



Der
Christ
der Zukunft—
ein Mystiker

Paulus Gordan (Hrsg.)

Salzburger
Hochschulwochen
1991

Styria

**DER CHRIST DER
ZUKUNFT -
EIN MYSTIKER**

DER CHRIST DER ZUKUNFT – EIN MYSTIKER

Im Auftrag des Direktoriums
der Salzburger Hochschulwochen
als Jahrbuch
herausgegeben von

Paulus Gordan



1992. 103

(6 5732)

VERLAG STYRIA

Der vorliegende Band
enthält die Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen,
die in der Zeit vom 22. Juli bis 3. August 1991
an der Universität Salzburg abgehalten wurden.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des
Katholischen Hochschulwerkes in Salzburg.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme
Der Christ der Zukunft : ein Mystiker ;
Die Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen 1991 /
Hrsg. Paulus Gordan. –
Graz ; Wien ; Köln : Verl. Styria, 1992
ISBN 3-222-12109-5
NE: Gordan, Paulus [Hrsg.]; Salzburger Hochschulwochen <1991>



© 1992 Verlag Styria Graz Wien Köln
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Austria
Umschlaggestaltung:
Zembsch'Werkstatt, München
Gesamtherstellung:
Druck- und Verlagshaus Styria, Graz
ISBN 3-222-12109-5

INHALT

Geleitwort .. 7

Reinhard Körner OCD
Johannes vom Kreuz –
ein Wegbegleiter in die Zukunft .. 11

Josef Sudbrack
Mystik – was ist das? .. 23

Emmanuel J. Bauer
Von der Wissenschaft zur Weisheit .. 47

Bernhard Grom
Mystik in der Vielfalt gesunden
und gestörten Erlebens .. 73

Paulus Gordan
Mystik und Weltverantwortung .. 97

Margot Schmidt
Zur den Caritas-Gestalten bei
Hildegard von Bingen .. 123

Wolfgang Beilner
Gottes Nähe in Jesus Christus .. 149

Hans Waldenfels
Mystik – Mitte aller Religionen? .. 173

Ernst Ribbat
Aussagen des Unsagbaren in der Literatur .. 201

Übersicht über die Lehrveranstaltungen
der Salzburger Hochschulwochen 1991 .. 221

Die Autoren dieses Bandes .. 223

Wer von Zukunft spricht, spricht von der Zeit; und die Zeit ist bekanntlich „ein wunderlich Ding“, ungreifbar, unbegreiflich. Man kann ihrer eigentlich nur in Form der Vergangenheit oder der Zukunft einigermaßen habhaft werden; denn Gegenwart ist schon vorbei im Augenblick, in dem ich sie zu erleben meine. Schon morgen ist heute gestern. Rein statisch ist nur die Vergangenheit; sie ist wie ein bei plötzlichem Kälteeinbruch gefrorener Wasserfall; allenfalls läßt sie sich je anders interpretieren, verändern läßt sie sich nicht. So bleibt beim Nachdenken über die Zeit allein die Dimension der Zukunft noch offen, zwar nicht verfügbar, aber doch so, daß in ihr der Einschlag schöpferischer Gestaltungskräfte einen mehr oder minder großen Spielraum zur Verfügung hat. Hier gibt es denn auch eine Freistatt für Imperative, die ja allemal auf Zukunft ausgerichtet sind. So ließe sich der Mensch selbst definieren als das ins Zukünftige entworfene und geworfene Wesen, das aus dem gesamten Wurzelwerk seiner individuellen und kollektiven Vergangenheit ins Grenzenlose emporwächst – nicht etwa hin zum Übermenschen Nietzsches, sondern hin zu jenem Glück, von dem derselbe Denker sagt, es wolle „tiefe, tiefe Ewigkeit“. Oder, um noch zwei Zeugen aufzurufen: „Uns zu verewigen sind wir ja da“ (Goethe) und Dante, der von seinem Lehrer gelernt zu haben bekennt, „como l'uom s'eterna“.

Wenn die *Salzburger Hochschulwochen 1991* sich unter das Thema stellten: „Der Christ der Zukunft – ein Mystiker“, so setzten sie solche Tief- und Hintergründigkeiten voraus, denn die Formel ist durchaus imperativisch gemeint. Karl Rahner hat sie sogar ultimativ geprägt: „Im Wissen um die Belastung des Begriffs ‚Mystik‘ (der, recht verstanden, kein Gegensatz zu einem Glauben im Heiligen Pneuma ist, sondern dasselbe) könnte man sagen: Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein – einer, der etwas ‚erfahren‘ hat – oder er wird nicht mehr sein; und das, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch einstimm-

mige, selbstverständliche, öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird und die bisher übliche Erziehung nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiös Institutionelle sein kann.“ Was der große Theologe im Jahre 1966 (in: Schriften VII, Frömmigkeit früher und heute) diagnostizierte und prognostizierte, hat sich seither mehr und mehr bewahrheitet. Das Christentum kann und wird nur überleben können in dem Maße, als es sich als Religion der Innerlichkeit erweist, also sich mehr auf das „Heilige Pneuma“ verläßt als auf die Macht der Institutionen und das ererbte Prestige einer politisch-moralischen Instanz. Nach Rahner aber ist „Glauben im Heiligen Pneuma“ nichts anderes als das, was wir mit dem „belasteten Begriff Mystik“ benennen. Einem solchen Glauben im Heiligen Geist, einer solchen mystischen, verinnerlichten Religiosität liegt stets eine „Erfahrung“ zugrunde, an der Glaube sich allererst entzündet, eine erfahrene und erwiderte Gottesliebe. Ihr, nur ihr gehört die Überlebenschance und somit die Zukunft christlicher Frömmigkeit im besonderen wie der Religiosität überhaupt im allgemeinen Sinn. Wo das nicht verstanden und gelebt wird, besteht die Gefahr, daß alles Kirchenwesen zu einer leeren Hülse verkommt oder, um einen anderen bekannten Vergleich zu gebrauchen: sie wird zu einem leeren Gefäß, das zwar den Duft des darin enthaltenen gewesenen kostbaren Nardenöls noch eine Zeitlang bewahrt, aber der Substanz bereits verlustig gegangen ist.

Daß dem in der Tat so ist und daß daher das gewählte Thema und alle damit verbundenen Lehrveranstaltungen der *Salzburger Hochschulwochen* einer Erwartungshaltung entsprachen, bewies das große Interesse einer überaus zahlreichen Teilnehmerschaft von etwa 1800 Personen jeden Alters und Geschlechts und verschiedenster nationaler Herkunft aus dem ganzen deutschen Sprachraum und weit darüber hinaus, soweit die Zuhörer der Sprache einigermaßen mächtig waren. Die Öffnung der Grenzen nach dem Osten Europas hat dazu viel beigetragen. Es zeigte sich also, daß trotz der jahrzehntelangen Abschottung auch „drüben“ nach dem Gesetz kommunizierender Röhren eine ähnliche Seelenlage vorhanden war und ein sogar noch größerer Hunger nach gültigen Antworten aus dem religiösen Bereich als bei den „*beati possidentes*“ in der Wohlstandsgeborgenheit des institutionell gesicherten Westens.

Nicht zuletzt hatten zur Wahl des Themas Jubiläumsdaten mystischer Heiliger wie Johannes vom Kreuz, Bernhard von Clairvaux, Ignatius von Loyola beigetragen, nicht zu vergessen unsere Zeitgenossin, die selige Edith Stein, die in diesem Jahr hundert Jahre alt geworden

wäre, also noch unter uns leben könnte, nun aber als Fürbitterin für das alljährliche Gelingen der *Hochschulwochen* angerufen wird.

Der vorliegende Band bringt, wie gewohnt, die Festrede des Priors P. Dr. Reinhard Körner aus dem Karmeliterorden über „Johannes vom Kreuz – ein Wegbegleiter in die Zukunft“ sowie die Texte aller Vormittagsvorlesungen. Die ganze Buntheit der Palette des sonst noch Gebotenen kann so leider nicht in Erscheinung treten, wie sie sich in den Lehrveranstaltungen der Nachmittage – Vorlesungen mit Kolloquium und Seminaren – entfaltete. Nur die Gesamtübersicht am Schluß des Bandes läßt etwas von der Vielfalt der Aspekte erahnen, die das Phänomen der Mystik einzukreisen versuchten. Allenthalben, selbst bei dem allem Anschein nach so entlegenen Thema wie „Mystik im japanischen Theater“, zeigte sich die konkrete Aktualität und die Zukunftsträchtigkeit des verlangenden Fragens und Suchens nach einer Verinnerlichung der von den Vätern ererbten Religion, die neu erworben werden muß, will man sie in Wahrheit besitzen. So wurde auch das Zusammenspiel von Geist und Körper, von Seele und Leib in der Form von meditativem Tanz erprobt – eine nur scheinbar seltsame und modische Probe aufs Exempel einer inkarnatorischen Theologie, die „den Leib vergottet und den Gott verleibt“, wie es bei Stefan George einmal heißt – eine gewagt klingende Formulierung, die aber dennoch der Vätertheologie entspricht, die sich nicht scheute zu sagen: Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde – Bedingung der Möglichkeit christlicher Mystik, ohne die es für Christentum und Kirche keine andere Zukunft mehr gäbe als die des Jüngsten Gerichts.

Paulus Gordan

Reinhard Körner OCD

JOHANNES VOM KREUZ –
EIN WEGBEGLEITER IN DIE ZUKUNFT

Festrede bei den
Salzburger Hochschulwochen 1991

Den Anlaß für die Thematik der diesjährigen Salzburger Hochschulwochen hat nicht zuletzt der 400. Todestag des hl. Johannes vom Kreuz – am 14. Dezember 1991 – gegeben. Es ist daher recht und billig, wenn er, der geistliche „Jahresregent“ (P. Paulus Gordan OSB), am festlichen Höhepunkt dieser Tage zu Wort kommt. Es geht uns um Mystik – ihm auch, wenngleich er sich wundern würde, für welcher verschiedenen Inhalt dieser Begriff – er selbst kennt ihn nur in der adjektivischen Form „mystisch“ – inzwischen erhalten muß; und es geht uns um die Zukunft, brennender wohl noch als um die Mystik – ihm auch: seine geradezu leidenschaftliche Ausrichtung auf das Zukünftige gibt heute Theologen und Anthropologen erst den Schlüssel zum Verständnis seines Werkes. Auch von der Thematik her besteht also Grund genug, den „doctor mysticus“ in unser Reflektieren einzubeziehen.

Wer bei ihm Orientierung sucht, findet nicht explizit Antworten auf alle Einzelfragen der Mystik, erst recht würden wir nach Methoden des mystischen Weges in seinen Werken vergeblich suchen; es begegnet uns bei ihm vielmehr zuallererst eine bestimmte *Sicht* vom Weg des Menschen zu Gott, eine Art „neues Denken“ (Röm 12,2) über den Sinn von Frömmigkeit, über den Sinn geistlicher Lebensvollzüge – ein „neues Denken“ über Gott, über den Menschen und seine Welt, über Gottes Zukunft für die Welt. Johannes vom Kreuz hat den Mut, Gott, Mensch und Welt von der christlichen Offenbarung her zu denken – und zwar in einer Radikalität, die den Atem stocken läßt, verbunden mit einer ganz-menschlichen Sensibilität, die erstaunt, und – fern jeder „Hof-Theologie“ – in einer Wahrhaftigkeit, die herausfordert, damals wie heute: den einen macht sie angst, die andern führt sie „hinaus ins Weite“...

In den Grenzen meiner Redezeit möchte ich versuchen, etwas von diesem „neuen Denken“ aufzuzeigen, das dem begegnet, der sich in die Schule des hl. Johannes vom Kreuz begibt. In einem ersten Teil werde

ich das Grundkonzept seiner Lehre darstellen und dann im zweiten Teil einige Schlußfolgerungen ziehen, auf einige Konsequenzen aufmerksam machen, die sich ergäben, würde Johannes vom Kreuz unser „Wegbegleiter in die Zukunft“ werden.

I.

DAS GRUNDKONZEPT DER SANJUANISCHEN LEHRE

Hinter allem, was Johannes vom Kreuz lehrte, schrieb und lebte, steht – so weiß die Sanjuanistik heute – so etwas wie ein Gesamtentwurf des geistlichen Lebens, ja eine Gesamtschau des menschlichen Lebensweges überhaupt von seinem Ausgangspunkt bis zur Vollendung.

Der Heilige denkt den Menschen von dem Ziel her, das die neutestamentliche Offenbarung vorgibt. Damit blickt er über die Zukunft, die Tag um Tag aus der Gegenwart hervorgeht, hinaus auf die letzte Bestimmung des Menschen. Im 1. Johannesbrief liest er: „Wir wissen, daß wir ihm (Gott) ähnlich sein werden“ (3,21), und im 2. Petrusbrief: „... der göttlichen Natur sollen wir ... teilhaft werden“ (1,5). Sein Kommentar zu diesen Schriftstellen: „Alles, was die Seele ist (Anm.: für „die Seele“ setze man bei Johannes vom Kreuz immer „der Mensch“!), wird in Gott überformt werden, derart, daß sie sich nennen kann, ja daß sie in Wahrheit sein wird: Gott durch Teilhabe“ (2 N 20,5). An der Seite Gottes Gott sein – nicht in monistischer Identität, sondern in freier dialogischer Partnerschaft – das ist die letztendliche Bestimmung menschlichen Daseins, die Zukunft, zu der hin wir unterwegs sind. Johannes vom Kreuz scheut sich nicht zu sagen: „Was Gott erstrebt, ist, uns zu Göttern durch Teilhaben zu machen, wie er Gott von Natur ist“ (Avisos 2,27). Er wiederholt damit freilich nur, was von Athanasios an bereits die Vätertheologen lehrten: „Gott aus Natur“ macht den Menschen zum „Gott aus Gnade“.

Die Vokabel „Gott“ hat dabei einen spezifischen, wiederum der christlichen Glaubenslehre konsequent entsprechenden Inhalt: „Gott“ ist Begriff für eine Gemeinschaft, für die *communio* Vater, Sohn und Hl. Geist. Gott – das sind drei; in perichoretischem, einander durchdringendem Zugewandtsein leben sie das Leben göttlichen Einsseins. In seinen Romanzen – in der „Urfassung“ an Weihnachten 1577 im Klosterkerker von Toledo entstanden – meditiert Johannes vom Kreuz in poetischer Schönheit und Dichte, wie jede der drei Personen auf die je andere hinbezogen ist, wie zwei wiederum eins sind in der Liebe zum

Dritten und drei eins in der Liebeshingabe an die Geschöpfe. Es wäre lohnenswert, bereits an dieser Stelle innezuhalten, um sich der geistlich-existentiellen Tragweite dieser Sicht des zentralsten christlichen Offenbarungsgeheimnisses bewußt zu werden: Nicht nur ein „Du“ ist das Gegenüber des betenden Menschen, sondern eine „Gruppe“, eine „*communio*“, ein „Ihr, meine Drei!“, wie Elisabeth von Dijon, eine der großen geistlichen Töchter unseres Heiligen, später beten wird.

Diesem Gott nun soll der Mensch ähnlich werden, zum Verwechseln ähnlich! Im Status seiner Vollendung wird er wie eine jede der drei göttlichen Personen sein, ihrem „Charakter“ gleich: so zuwendungs- und liebesfähig, so wahr, so erfinderisch, so kreativ ... Johannes vom Kreuz sagt: „Die Seele wird an Gott selber teilnehmen, zugesellt der Heiligsten Dreifaltigkeit, mitwirkend deren Werke“ (C 39,6). Mit den göttlichen Drei in persönlich-personaler Beziehung leben, zugleich aber auch mit allen, die mit mir Mensch sind – das ist die Zukunft, die der christlichen Offenbarung nach vor mir liegt. Unsere Zukunft besteht in der Vollendung unserer Beziehung zu Gott und in der Vollendung unserer Beziehungen zueinander.

Von dieser Zukunft her deutet Johannes vom Kreuz das Leben. Er weiß: Alles Suchen und Sehnen, Ringen und Streben des Menschenherzens ist Ausdruck eines Entwicklungsgeschehens auf dieses Ziel hin. Die Erschaffung des Menschen ist noch nicht beendet. Dem Heiligen wird das erst recht klar, wenn er auf den „Ist-Stand“, auf die Verfaßtheit des Menschen heute schaut, auf seine Unausgefülltheit, auf das durch nichts zu stillende Glücksstreben, auf sein Ausgestrecktsein zum Absoluten hin, aber auch auf sein Schuldigwerden – und auf sein Leiden in den zwischenmenschlichen Beziehungen! Der Kontrast zwischen dem, was ist, und dem, was nach biblischer Verheißung werden soll, läßt Johannes vom Kreuz das Leben als einen Prozeß der „Umformung in Gott hinein“, als „*transformación en Dios*“ (1 S 4,6 u. ö.) erkennen: Der Mensch erlebt mit, wie Gott ihn „nach seinem Bilde“ formt – und er ist aufgerufen, dabei mit ihm mitzuwirken.

Johannes vom Kreuz wußte, wohin er geht, wohin er begleitet und führt. Daß er gelungenes, ausstrahlendes Menschsein vorleben konnte, liegt darin begründet, ebenso der „Erfolg“ seiner Seelsorge und Menschenführung.

Weil er um das Ziel wußte, kannte er auch den Weg: Es kommt darauf an, sich in das „Reich Gottes“, in das *Reich der Beziehung* einzulieben, beziehungsfähig zu werden nach dem Maße Gottes, beziehungsfähig zu Vater, Sohn und Geist, zu jedem Mitmenschen, zu aller Schöp-

fung. Darin besteht für Johannes vom Kreuz der Sinn aller Frömmigkeit, der Zweck aller „geistlichen Übungen“. Er möchte *Mystik* und *Freundschaft* leben. „Mystik“ – das zentrale Wort dieser Hochschulwochen – bezeichnet bei ihm schlicht und einfach die existentiell-personale Beziehung zum verborgenen und doch gegenwärtigen drei-einigen Gott; Mystik ist, was Hans Urs von Balthasar den „Ernstfall“ und Walter Kasper den „Testfall“ des Glaubens nennen: aus dem „Ich glaube an Gott“ wird ein „Ich glaube an dich, Gott“ und ein „Ich glaube dir, Gott“; und „Freundschaft“ soll hier für die ebenso persönlich-personale Hinwendung zum anderen Menschen, getragen von der Beziehung zu Gott, stehen. Mystik und Freundschaft gehören dabei untrennbar zusammen: die Mystik als personale Verwirklichung der Gottesliebe, die Freundschaftlichkeit als personale Verwirklichung der Nächstenliebe. – Freilich, über das Reifen in den zwischenmenschlichen Beziehungen sprechen die Schriften des Heiligen kaum; das aber hat lediglich äußere Gründe. Wie seine Werke zur Schule der Mystik geworden sind, so ist sein Leben – herausgefördert aus den Klischees herkömmlicher Hagiographie – eine Schule herzlicher Freundschaftlichkeit, liebender Zuwendung zu den Mitmenschen und zur Schöpfung.

Der Weg zum Ziel, zur Vollendung des Menschen im vollendeten Reich Gottes, besteht in der Liebe. Dieser Grundgedanke christlicher Mystik findet bei Johannes vom Kreuz eine konkrete Ausdeutung. Liebe heißt: in Beziehung treten, auf Zuwendung antworten, sich einlassen auf das jeweilige Gegenüber, auf jedes „Er-Sie-Es“ als einem „Du“. – Lieben heißt aber auch *Loslassen* und *Hergeben* – Stichworte, die dem Leser vor allem im ersten der vier Hauptwerke massiv begegnen. Gemeint sind weder Weltverachtung noch Verneinung oder „Abtötung“ natürlicher Triebkräfte. Nicht Gott und Welt, sondern In-Beziehung-Sein und Auf-sich-selbst-Bezogenheit sind Gegensätze. Johannes vom Kreuz weiß um das quälende Leid, das dort entsteht, wo der Mensch sein Gegenüber egozentrisch an sich bindet: die Dinge, die Menschen – und nicht zuletzt auch Gott! Um sich ein-zulassen, gilt es daher zugleich, los-zulassen: nicht nur Dinge und Menschen – auch Gott! Der „für mich“ gesuchte, für meine Pläne und Überzeugungen in Dienst genommene oder in Bild und Begriff festgelegte „Gott“ steht der Wirklichkeit des Reiches Gottes gleichermaßen entgegen wie das „Hangen an den Geschöpfen“. Geistliche Übungen und religiöse Vollzüge – worum auch immer es sich handelt – sind dem Weg in die Vollendung nicht schon in sich förderlich; sie können auch geeignet sein, sich Gottes zu bemächtigen und am Reich Gottes in aller „Frömmig-

keit“ vorbeizuleben. – Mystik und Freundschaft gehen daher mit der *Ascese* in eins. *Ascese* ist bei Johannes vom Kreuz nicht eine der Mystik vorgelagerte Stufe auf dem Weg zu Gott, schon gar nicht ein eigener Weg zum Heil neben dem („vollkommeneren“) Weg der Mystik. Beides gehört vielmehr zusammen wie die zwei Seiten einer Münze. *Ascese* formt den Menschen nicht um – jedenfalls nicht auf Gott hin! –, aber sie ist unumgänglicher Begleiter auf dem Weg zum Heil, in die vollendete Mystik und die vollendete Freundschaft.

Hinter dem asketisch-mystischen Lebensprogramm steht bei Johannes vom Kreuz kein imperativisches „Du sollst“; es ist getragen von der Botschaft des Evangeliums, die der Heilige an einer Stelle so auf den Punkt bringt: „Vor allem muß man wissen: wenn die Seele Gott sucht – viel dringlicher sucht Gott die Seele“ (L 3,28). Von Gott her besteht die Beziehung längst, und das Reich Gottes, das Reich aller Beziehung in Gott, ist schon angebrochen. Der heilige Seelsorger ist davon überzeugt, daß Gott selber den Umformungsprozeß geschehen läßt. Der Schöpfer bleibt mir treu als mein Vollender – doch er läßt mich ein, an diesem Vollendungsprozeß mitzuwirken. Die Mittel, das „Werkzeug“ (C 38,4), das ich dazu benötige, „legt er ihr (der Seele) in die Hände, sagend, wie es zu gebrauchen sei und mit ihr zusammen es gebrauchend“ (ebd.). Das ist für Johannes vom Kreuz nicht frommer Gemeinplatz, sondern konkrete Erfahrung, im eigenen Leben und im Leben derer, die er begleitete und denen er Freund war.

Einer seiner wesentlichsten, bisher kaum beachteten Beiträge zur Theologie der Mystik besteht darin, daß er eben diese Erfahrung mit den Begriffen *Glaube*, *Hoffnung* und *Liebe* beschreibt und ihr die Lehre von den „drei göttlichen/ingegossenen Tugenden“ zuordnet. Glaube, Hoffnung und Liebe bezeichnen diese von Gott gegebenen Mittel, sie bezeichnen psychologisch-konkret erfahrbare Wirkkräfte („virtutes“!), Energien, die Gott dem Menschen „eingießt“, damit er, sie gebrauchend, in das Reich der Beziehung hineinwachsen und in ihm leben kann:

Glauben ist die Kraft und Fähigkeit, die Gott in das Erkenntnisvermögen des Menschen hineingibt. Der Mensch erfährt sie psychologisch-konkret als innere Unzufriedenheit mit vorläufig Erkanntem, als Zweifeln am Vordergründigen, als Fragen und Suchen, als Staunen vor Größe und Geheimnis, als Erahnen des Umfassenden und Erschauen des „el Todo“, des „Ganzen“, als Erfassen oder wenigstens Berührtwerden von Wirklichkeit hinter Worten und Begriffen, hinter Glaubenssätzen ... – ein Geschehen in der Seele, das jeder kennt ...

Die *Liebe*, die Gott „eingießt“, erfährt der Mensch in dem Bereich der Persönlichkeit, den die Scholastik „Wille“ nennt: die Entschlußkraft, aber auch der Bereich der Emotionen und Empfindungen, des Erspürens. Dort stellt sich – ohne daß es der Mensch „machen“ und von sich aus hervorrufen könnte – ein Angerührtsein von Tiefem, Wesentlichem, Kostbarem ein, das Berührtwerden von der Schönheit eines Gegenüber, die Gewißheit, geliebt zu sein, und die Kraft zu lieben, das In-die-Stille-gezogen-Werden, die Ahnung, daß Gott da ist, die Gewißheit, in ihm zu sein ..., aber auch leidenschaftlicher Zorn, wenn Kostbares, Wesentliches und Tiefes verletzt oder entwürdigt wird ...

Der dritten Seelenkraft, die Johannes vom Kreuz mit der Scholastik „Gedächtnis“ nennt, ordnet er die *Hoffnung* zu; mit dem Vermögen, mit dem man sich der Vergangenheit erinnern, aber auch in die Zukunft ausstrecken kann, erfährt der Mensch die Unerfülltheit allen Strebens, die Sehnsucht nach letzter Wahrheit, nach Tiefe, nach vollendetem Einssein mit dem „Du“, nach Ewigkeit ... – wie gesagt: ein Geschehen in der Seele, das jeder Mensch kennt.

Wenn Johannes vom Kreuz von „contemplación“ spricht, meint er dieses Geschehen! Kontemplation ist das „Einströmen“ dieser göttlichen Wirkkräfte in den inneren Menschen hinein. Gott gießt sie in die „Seelenvermögen“, d. h. in die *Tätigkeitsvermögen* des menschlichen Geistes, so daß der Mensch sie gebrauchen kann, also in der Kraft der Kontemplation ein *activus* wird: mit Gott fragt, sucht und zweifelt, mit Gott staunt und glaubt ..., sich mit Gott an Schönheit erfreut, mit Gott zornig wird und mit Gott liebt ..., sich mit Gott sehnt, mit Gott bangt und hofft, sich mit Gott Gott zuwendet und mit Gott der Welt und sich so hineinlebt in das Reich Gottes, mit dem Senfkorn wachsend in die Vollendung hinein.

Johannes vom Kreuz erklärt dieses Einwirken Gottes durch die wesensmäßige Verbundenheit zwischen Schöpfer und Geschöpf. Da Gott nicht nur der Ursprung am Anfang, sondern der Urgrund des Lebens in jedem Augenblick ist, besteht eine „unión natural“, die „immer gegeben“ ist und derzufolge „Gott in jeder Seele, auch in der des größten Sünders der Welt, substantiell wohnt und wirkt“ (2 S 5,3). „Mystik“ – Johannes vom Kreuz, der dieses substantivische Wort noch nicht kennt, spricht vom Leben in der „Vereinigung mit Gott“ – ist dann nicht ein außerordentliches, die Natur übersteigendes In-Kontakt-Treten mit dem transzendenten Gott, sondern das Sich-bewußt-Werden des Menschen, daß Gott ihn ständig, gewissermaßen von Pulsschlag zu Pulsschlag, mit Lebenskraft erfüllt, am Leben erhält und vollendet. Mystik

ist nach Johannes vom Kreuz das Sich-bewußt-Werden des kontemplativen Einwirkens Gottes, ein „Erwachen Gottes in der Seele“, sagt der Heilige und verbessert sich sogleich: nein, ein Wachwerden der *Seele*, des *Menschen* für die tiefste Wahrheit über sein Wesen (vgl. L 4,3–6). Der Mensch verschafft, so kommentiert Hans Urs von Balthasar den doctor mysticus, „Gott jenes noetische und existentielle Übergewicht, das er ontisch schon immer hat“ (Herrlichkeit II, 489).

Die psychologisch-geistliche Erfahrung der drei Wirkkräfte stellt daher bei Johannes vom Kreuz zugleich die „mystische Erfahrung“ dar. Er ist der große Realist: Er läßt sich und seinen Söhnen und Töchtern keinen Zweifel daran, daß es eine „Gottes“-Erfahrung im strengen Sinn des Wortes in diesem Leben nicht gibt, sie bleibt der Ewigkeit vorbehalten. Der Mystiker lebt in der *Beziehung* zu Gott, nicht aber in der Erfahrung Gottes! In der Beziehung allerdings kann er „natürlichste“ Erfahrungen des menschlichen Herzens als Wirkungen, als Ein-Wirkungen Gottes deuten und erkennen. – Das Bildwort „dunkle Nacht“ – ein Begriff, der gerade mit dem Namen dieses Meisters aufs engste verbunden ist – bezeichnet jene schmerzlichen (kürzeren oder längeren) Lebensphasen, die zu diesem Eingeständnis führen, zu einer Gottesliebe, die sagt: Gott, du mein Alles, du darfst der sein, der du bist, der, der mein Verstehen und mein Fühlen übersteigt und überfordert – der nahe Gott, wenn du nahe sein willst, und der ferne Gott, wenn du fern sein willst, der immer „ganz andere“, der es wert ist, um seiner selbst willen und als der, der er in Wirklichkeit ist, gesucht und geliebt zu werden ...

Johannes vom Kreuz ist ein *christlicher* Mystiker. Daß er die Bewegungen und Regungen des menschlichen Herzens in dieser Weise deuten kann, verdankt er der christlichen Offenbarung – oder ihm entsprechender formuliert: der inneren Beziehung zu Jesus Christus, dem Offenbarer Gottes. Denn das Christsein des Johannes vom Kreuz erschöpft sich nicht im Für-wahr-Halten des Credo, es ist im Zentrum In-Beziehung-Sein zu Jesus Christus, und zwar ganz entschieden zu dem Christus, der ihm in den Evangelien als der Jesus von Nazaret begegnet. Mit gleicher Dringlichkeit und Entschiedenheit wie Teresa von Avila betont er die Notwendigkeit, sich dem *Menschgewordenen* zuzuwenden. Denn wer das göttliche Gegenüber, der Christus meines Betens, ist – so arbeitet er klar heraus –, erkenne ich nur an Jesus von Nazaret. Am Tun und Sagen einer historisch Mensch gewordenen Person hat sich der „Charakter“ Gottes offenbart. In Jesus von Nazaret kommt Gott dem Menschen entgegen, damit er ihn kennenlerne, im Erkennen lieben lerne, in ihm und in der communio mit ihm dem Reich Gottes begegne

und dabei ein „anderer Christus“ werde, ein Gott an der Seite Gottes. Der Prozeß der Umformung in Gott hinein wird so für Johannes vom Kreuz ein Prozeß der „Angleichung an den Geliebten“ (C 12,7), an den, der – wie bereits die Väter sagen – „Mensch wurde, damit der Mensch Gott werde“. Die Mystik des hl. Johannes vom Kreuz ist im Zentrum leidenschaftliches Interesse für die historische Person Jesus von Nazaret und für *seine* Mystik und Freundschaft.

II. KONSEQUENZEN UND LEITGEDANKEN

Auf dem Hintergrund dieses hier notwendigerweise nur knapp gefaßten Grundentwurfs der sanjuanischen Lehre vom Weg des Menschen zu seiner Vollendung ergibt sich für uns, die wir heute über Zukunft und Mystik nachdenken, eine Fülle von Konsequenzen und Leitgedanken. Einige möchte ich aufzeigen.

1. Das Wort „Mystik“ bezeichnet etwas „Lebendes“: ein Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch. Erst in einem zweiten und dritten Schritt gelangt dieses Geschehen zur textlichen Darstellung, wird reflektiert und wird Lehre. Wer daher über Mystik nachdenkt und spricht, ist auf das mit „Mystik“ bezeichnete Geschehen selbst verwiesen. Was die „unio mystica“ und das „Vereintsein mit Gott“ ist, erfahre ich nicht aus Texten, auch nicht aus den Schriften des Johannes vom Kreuz; die „dunkle Nacht“ als solche gibt es weder in seinem Gedicht noch in seinem Kommentar, es gibt sie nur als lebendige, in diesem Fall äußerst schmerzliche Erfahrung. Johannes vom Kreuz selbst gibt seinen Lesern zu bedenken, daß „alles Ausgesagte weit hinter der Wirklichkeit zurückbleibt“ (L pról.). Über Mystik kann man nicht reden und schreiben, ohne sich – bei aller Armut und Unzulänglichkeit des persönlichen Bemühens – auf sie eingelassen zu haben. Der reiche Schatz der mystischen Tradition an Beschreibungen und Reflexionen kann dann durchdenken und deuten helfen, kann aber die Erfahrung „aus erster Hand“ nicht ersetzen. Dies ehrlich im Blick zu haben wird für die Forschenden und Lehrenden in Theologie und Anthropologie geradezu zur wissenschaftlichen Redlichkeit gehören müssen, und für die Verkünder und Seelsorger werden daran „Vollmacht“ und Glaubwürdigkeit hängen. Mit Vehemenz plädiert Johannes vom Kreuz dafür, daß über diese Dinge schweigen und die Finger von der Seelenführung lassen sollte, wer nicht weiß, wovon er spricht.

2. Eine klare, wenn auch im letzten nicht abgrenzende Begriffsbestimmung von „Mystik“ tut heute not. Wenn wir Johannes vom Kreuz einen „Mystiker“ und das, wovon er schreibt, „Mystik“ nennen, dann ist Mystik weder ein außergewöhnlicher Weg zur Heiligkeit noch eine bestimmte Intensitäts- oder Qualitätsstufe des geistlichen Lebens – wie wohl es Reifungsstufen natürlich gibt –, sondern (theologisch, von Gott her betrachtet) das schöpferisch-vollendende Wirken Gottes am und im Menschen und (anthropologisch, vom Menschen her betrachtet) das Erfahren und Mitvollziehen dieses göttlichen Wirkens. Mystik ist die personale „Innenseite“ in der Beziehung zwischen dem Menschen und dem verborgen-gegenwärtigen Gott, die von Gott her immer lebendig ist und vom Menschen her unbewußt – Karl Rahner sagt: „unthematisch“ (Grundkurs des Glaubens, 62) – erlebt oder auch bewußt, bis hin zur bewußten Lebensgemeinschaft mit Jesus Christus und dem dreifaltigen Gott, mitvollzogen werden kann. Mystik ist daher nicht *ein* Weg zu Gott, sondern *der* Weg in die Zukunft Gottes für seine Schöpfung.

3. Der gewöhnliche Weg zur Vollendung in Gott und zur letzten Zukunft der Menschheitsfamilie ist das Menschsein, nicht das Christsein: die unbewußt bzw. „unthematisch“ bleibende Mystik, nicht die noetisch bewußt gewordene und nicht die christliche Mystik. Das konkrete geschichtliche Umfeld, in dem Johannes vom Kreuz lebte, hat noch kaum Anlaß gegeben, über die Frage nachzudenken, wie groß der Kreis derer sei, denen die Zukunft des vollendeten Reiches Gottes verheißen ist. Seiner Aussage entsprechend, daß „Gott in jeder Seele, auch in der des größten Sünders der Welt, substantiell wohnt und wirkt“ (s. o.), und dem Gesamtkonzept seiner Theologie folgend, würde er ganz gewiß seiner großen Schülerin und Interpretin in unserem Jahrhundert, der seligen Edith Stein, zustimmen. Mit dem Blick auf ihren eigenen „Umformungsprozeß“ und mehr als dreißig Jahre vor „Gaudium et Spes“ und „Lumen Gentium“ bekennt sie: „Es hat mir immer sehr fern gelegen zu denken, daß Gottes Barmherzigkeit sich an die Grenzen der sichtbaren Kirche bindet. Gott ist die Wahrheit. Wer die Wahrheit sucht, der sucht Gott, ob es ihm klar ist oder nicht“ (Werke IX, 102). – Ihrem Auftrag, „Licht der Welt“ zu sein, wird die Kirche auf Zukunft hin mehr denn je nur gerecht werden können, wenn sie den Blick für die „mystische Innenseite“ *allen* Lebens bekommt. Dann wird sie aus dem Reichtum ihres Offenbarungsgutes und aus den Erfahrungsschätzen ihrer geistlichen Tradition vielen Suchenden einen wichtigen Dienst erweisen können: Sie wird deuten und verstehen helfen, was in der Tiefe des Menschenherzens, unabhängig von Religions- und Konfessions-

zugehörigkeit, geschieht. Gefragt wird sie schon längst von vielen nicht nach ihrer Dogmatik, sondern nach den Erfahrungen und Weisungen eines Meister Eckhart, eines Ignatius, einer Teresa von Avila und eines Johannes vom Kreuz ...

4. Wird der Christ der Zukunft ein Mystiker sein, wird er – wie seine Leitbilder und Wegbegleiter – nach Jesus Christus, dem *Menschgewordenen*, fragen. Denn es wird ihm um Gott gehen, nicht mehr nur um sich selbst und um sein „Seelenheil“. Er wird fragen: „Wer bist du, Gott, wer bist du wirklich?“ Und er wird sich die Antwort darauf nicht einfach „verkünden“ lassen – er wird sie selbst entdecken wollen! Er wird die Begegnung mit dem Gott suchen, der ein historischer Mensch geworden ist. – Ich bin überzeugt: Johannes vom Kreuz, der die Evangelien auswendig kannte, würde mehr als eifrig alles in sich aufnehmen, was uns heute dank der Bibelwissenschaften helfen kann, noch einmal *durch die Evangelien hindurch* auf die historische Persönlichkeit Jesus von Nazaret zu schauen – und die Ergebnisse und Früchte dieses Studierens und Meditierens würde er mit Vorrang in seiner Pastoral weitervermitteln. – Wenn wir Mystiker wollen, müssen wir Jesus wollen. Wir, die wir Kirche sind, werden eine gewisse, eigenartige „Scheu“ ablegen müssen, die Türen zu ihm zu öffnen. Und vorschnelle Urteile über die zunehmende Zahl derer, die heute sagen: „Kirche nein, Christus ja!“ werden wir noch einmal zu überdenken haben.

5. Mystik geht in eins mit der Demut, mit der Wahrhaftigkeit im Blick auf sich selbst; und sie wird von der Aszese begleitet, dem Loslassen, das dem Sich-ein-lassen dient. Wenn wir Christen den reinen Überzeugungs- und Weltanschauungsglauben bewußter hin zum Begegnungs- und Beziehungsglauben überschreiten wollen, wird ein jeder von uns an der schmerzlichen Wahrnehmung nicht vorbeikommen, daß er mit einem „auf sich selbst gekrümmten Herzen“ (Augustinus) lebt. Wir werden uns unserer tiefsitzenden „Fixierungen“ bewußt werden, die auch in der Persönlichkeit eines „geistlichen“ Menschen vorhanden sind – dort geschickt getarnt in das Kleid von „Kirchlichkeit“ und „Frömmigkeit“. Es sind gerade die Schriften des hl. Johannes vom Kreuz, die solche tiefliegenden Fehlhaltungen im geistlichen Leben und ihre verborgenen Wurzeln schonungslos aufdecken. Er macht auch keinen Hehl daraus, daß er sie nicht zuletzt bei Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens beobachtet, auch bei solchen mit großem Einfluß und in Schlüsselfunktionen von Kirche und Gesellschaft – dort oft raffiniert hinter Amt und Würde verborgen, und doch mit entstellenden, behindernden und krankmachenden Auswirkungen, nicht selten mit Auswir-

kungen auf Geist und Stil ganzer religiöser und apostolischer Bewegungen ... – Wird der Christ der Zukunft ein Mystiker sein, wird er – gleich welchen Standes und welchen Amtes in Kirche und Gesellschaft – durch den Schmerz der Wahrheit über sich selbst gehen müssen!

6. „Christliche Mystik“ meint – nach Johannes vom Kreuz – persönlich-personale Lebensgemeinschaft mit Jesus Christus, seinem Abba und seinem Parakleten. Die Nachfolge Christi eines Mystikers wächst also über die „imitatio/Nachahmung“ hinaus zum „obsequium“, zur *Gefolgschaft*, wie die Ordensregel sagt, nach der Johannes vom Kreuz lebte. Alles konkrete „geistliche Tun“, vom Morgengebet bis zur Wallfahrt, will dann Ausdruck dieser Gefolgschaft, dieser Lebensgemeinschaft sein. Soll der Christ der Zukunft – und das ist ja der Christ der Gegenwart! – zur Mystik hingeführt werden, müssen wir im Hinblick darauf unsere Sicht vom religiösen Leben, unsere Frömmigkeitspraxis und geistlichen Bräuche hinterfragen! Wer sich einen Eindruck verschaffen möchte, was Johannes vom Kreuz zu heute gängigen, in der Kirche flächendeckend praktizierten Frömmigkeitsweisen und zu so manchen scheinbar „gut katholischen“ Ansichten bezüglich des geistlichen Lebens sagen würde, lese den 3. Teil des Buches „Aufstieg zum Berg Karmel“ und den 1. Teil der „Dunklen Nacht“.

7. Wenn wir den Christen der Zukunft als Mystiker wollen, werden wir auch dazu ja sagen müssen, wenn dieser Christ der Zukunft ein „unbequemer Zeitgenosse“ sein wird, ein Gesellschafts- und ein Kirchenkritiker. Seine Hinweise werden nicht herablassend oder unter Druck setzend von „oben“ kommen, nicht diffamierend von „unten“, nicht aus dem „linken“ und nicht aus dem „rechten“ Lager; sie kommen aus der Mitte des Glaubens, aus dem Berührtwordensein von der Wahrheit und aus der Tiefe der Liebe. Er wird die Geister scheiden, sei es gelegen oder ungelegen und ohne Ansehen der Person. Er wird wie Johannes vom Kreuz den „Unverstand“ und die „Torheit mancher Leute“ (3 S 36,1; 1 S 8,4) bezüglich ihres Gebetsverständnisses und ihrer Frömmigkeitsformen seelenruhig beim Namen nennen. Er wird in leidenschaftlichen Zorn geraten über die „Vernünftleien“ in der Seelenführung, die „Christi Lehre ... zuwiderlaufen“ (L 3,62). Ehrlich, aber mit fein verpackter Kritik zugleich wird er – an die Adresse des kirchlichen Lehramts gerichtet – sagen: „Ich unterwerfe und ergebe mich ihr (der Kirche) ganz und gar, nicht nur ihren Weisungen, sondern auch allem, *worin sie mit mehr Vernunft urteilt als ich*“ (S pröf. 22). Und gelegentlich wird er sich – wie es Johannes bei der Niederschrift der Werke „Aufstieg zum Berg Karmel“ und „Die dunkle Nacht“ tat, die er

unvermittelt abbricht – einfach zurückhalten, über etwas zu sprechen, was, um von Unverstand zerpfückt zu werden, viel zu kostbar ist ...

Schließen möchte ich mit einer Frage, die keine rhetorische ist: Sollte man Johannes vom Kreuz den Christen als Wegbegleiter in die Zukunft empfehlen – oder doch lieber vor ihm warnen, sein „neues Denken“ zumindest nicht allzusehr publik machen?

Als Pius XI. ihm 1926 den Titel „Kirchenlehrer“ verlieh, hat er ihn – empfohlen.

Josef Sudbrack

MYSTIK – WAS IST DAS?

Die hinduistische Parabel von den Blinden, die im Auftrag des Königs einen Elefanten betasten und diesen je nach dem betasteten Körperteil als Säule, Riesentonne, flatternden Teppich beurteilen, gilt vielen als Exempel für die Selbigkeit (= Elefant) Gottes oder der Gotteserfahrung inmitten der Verschiedenheit aller Religionen, von denen die einen so und die anderen anders (= die Blinden) über Gott reden. Doch man sollte die Geschichte überaus menschlich weitererzählen: Die Blinden kamen über ihre Erfahrung vom Absoluten ins Gespräch und näherten sich so der Wahrheit ihrer Erfahrung (= Gott). Ähnliches wird auch hier versucht. Das aber besagt: Weder vom Thron des Königs, der „weiß“, was Mystik ist, fertige Definitionen abliefern noch in kontaktloser Blindheit verharren, sondern das Gespräch wagen.

Daß ich dies nur vom Boden der eigenen Erfahrung her beginnen kann, versteht sich von selbst. Alles andere wäre persönlich unwahr – als könnte ich im Sprechen über das, was mich ganz persönlich betrifft, von „mir“ selbst absehen. Es wäre auch wissenschaftlich obsolet – längst ist man sich über die Unmöglichkeit einer nackten „Objektivität“ einig. Der Psychoanalytiker W. Schmidbauer deckt auf: „Wer sich den Anschein unantastbarer Objektivität gibt, hat oft etwas zu verschleiern.“

Ich möchte also zuerst die eigene Tradition vorstellen – dabei ständig auf die anderen hinhörend bleiben; dann werde ich – in kritischer Selbstbefragung – bewußt auf die Mystik des indischen Subkontinents hinweisen; zuletzt müssen oft übersehene mystische Traditionen aufgegriffen werden.

Nur im wachen Gespräch kann man sich dem „Mystischen“, der Erfahrungserkenntnis des Absoluten nähern.

I.
DAS PERSONALE UND DAS DIALOGISCHE –
DIE EIGENE TRADITION

In unserer Zeit ist die Mystik vielfältig im Gespräch.

A. HINFÜHRUNG

1. *Überschreiten der Grenzen*

Für viele ist Mystik der religiöse Quellbereich, der hinter aller personalen und sachlichen Festlegung durch die Religionen und Konfessionen liegt. Auch das „religiöse Ich-Du-Verhältnis“ sei überschritten in ein „mystisches Einssein mit dem Absoluten“. Die konkreten Religionen mit ihren Dogmen, Vorschriften und Riten seien nur kulturell- und zeitgebundene Interpretationen dieser mystischen Urfahrung. Auch die Gestalt Christi falle unter diese Relativität der Religionsformen. Ob von der Symbolforschung (J. Campbell), der Psychologie (Th. Dethlefsen), dem Religionsvergleich (D. Steindl-Rast) oder der Esoterik (M. Mes- sing) her – dieser „Universalismus“ (Paden) sucht hinter der sichtbaren raum-zeitlichen Konkretheit der Religionen das Religiöse in Reinform: Das aber sei mit Mystik gemeint.

Tendenzen in der Tradition christlicher Mystik scheinen dies zu bestätigen. Besonders der syrische Mönch um das Jahr 500, der sich Dionysios der Areopagite nannte, wird dazu zitiert. Seine sogenannte „negative Theologie“ plädierte dafür, daß man von Gott nichts aussagen könne: „weder Wort noch Gedanke“, „weder Sein noch Nicht-Sein“. Mit der nur als Hymnus zu verstehenden „Mystischen Theologie“ wurde er zum großen Lehrmeister der christlichen Mystik bis auf unsere Tage. Darüber wird noch zu sprechen sein. In irgendeiner Weise stimmen diese und die anderen Überlegungen: Mystik will Grenzen überschreiten in ein größeres Jenseits hinein, in die „Transzendenz“.

2. *Zum Wort: Mystik*

Doch vor weiteren Überlegungen hat man sich bewußt zu machen, daß erst seit dem 17. Jahrhundert substantivisch von „Mystik“ und von „Mystikern“ gesprochen wird. Wer dies übersieht, mißverstet Grundgegebenheiten der Erfahrung.

Der Ursprung des Wortes liegt im Christentum. Das Adjektiv „mystisch“ spielte im Hellenismus eine nur nebensächliche Rolle; im Christentum wird es zur Kennzeichnung des geistlichen, auf Jesus Christus bezogenen Sinns biblischer Texte. Damit verband man auch die tiefere, eigentliche Wahrheit der eucharistischen Gaben: Jesus Christus als deren Innerlichkeit, deren „Mysterium“. Zuletzt erst wurde „mystisch“ für die entsprechende Erfahrung gebraucht als die dynamische Beziehung des Greif- und Feststellbaren zum ungreifbaren „Mysterium“.

Mit der Substantivierung des Adjektivs „mystisch“ bahnte sich auch eine inhaltliche Bedeutungsverschiebung an. Aus einer konkreten Erfahrung, die auf ein Geheimnis bezogen ist, wurde ein abstraktes Untersuchungsobjekt. Ähnliches geschieht, wenn z. B. in der Aussage „Gott ist unendlich“ das Substantiv „Unendlichkeit“ für sich bedacht wird. Das schafft abstrakte Probleme wie das, ob Unendlichkeit das Endliche aufzehrt oder von ihm begrenzt und damit verendlicht wird. Aus dem konkreten „Sich-Hinwenden“ zum „unendlichen Gott“ wird die Problematik der „Unendlichkeit“. Ähnliches geschah auch mit dem Adjektiv „mystisch“, das zur Problematik „Mystik“ führte.

In den Denksystemen des idealistischen Pantheismus und der Konzentration der Psychologie auf reine Erfahrung (absehend vom Objekt der Erfahrung) wurde das Substantiv „Mystik“ immer mehr vom Beziehungscharakter des „Mystischen“ getrennt. Die Besinnung auf den Wort-Ursprung löst zwar nicht die Probleme, stellt sie aber in den rechten Zusammenhang.

3. *Im kulturellen Umfeld*

Doch man wendet ein, solche Überlegungen stützten sich auf christliche Geschichte und westliches Denken. Das Phänomen Mystik aber sei größer als seine christliche Variante. Doch abgesehen davon, daß Mystik als personal-dialogische Erfahrung in wohl allen religiösen Traditionen – selbst im Mahayana-Buddhismus, vgl. den japanischen Amida-Buddhismus – zu finden ist, bleibt zuerst festzuhalten: Nur scheinbar präpariert das Wort „Mystik“ eine allgemeine, in allen Religionen gleiche Erfahrung heraus. Die maßgebenden deutschsprachigen Lexika zur östlichen Religiosität vermeiden – wohl bewußt – das Wort „Mystik“. Nyanatiloka schreibt zum entsprechenden Stichwort „bodhi“, Erleuchtung: „Die 37 ‚Zur Erleuchtung gehörenden Dinge‘ umfassen die gesamte ‚Lehre des Buddhismus‘.“ Jede Abstraktion wäre eine Verfälschung. Peter Hartmann wagte es, die japanische und die

indogermanische Denk- und Existenzweise von der Sprache her zu vergleichen und konnte schon in der Syntax des Redens die Grundverschiedenheiten in der religiösen Erfahrung aufzeigen.

Daniel P. Brown hat in einer breiten, subtilen Untersuchung gezeigt, daß in der ostasiatischen Religiosität die Erfahrung des Absoluten je nach kultureller Herkunft eine je verschiedene, auf keine übergreifende Einheit zu reduzierende Gestalt zeigt. Werner Huth hat von der psychotherapeutischen Seite aus die Erkenntnis des Philosophen Gadamer bestätigt: Jede noch so tiefe Erfahrung ist geprägt von einem kulturell-individuellen „Vorurteil“ des Erfahrenden.

Reine Erfahrung, nackte Mystik, wie es manche Theoretiker unbezogen voraussetzen, gibt es nicht. Mystik ist – ebenso wie nach Brecht die „Wahrheit“ – stets konkret.

B. DER CHRISTLICHE BEITRAG

1. Dialog über Mystik

Damit aber scheint das Reden über Mystik in relativistische Beliebigkeit zu versinken. Doch im Sprechen über „Mystik“ und damit im Vergleichen, Sich-Korrigieren, Erweitern, Vertiefen, Lernen und vielleicht auch Sich-Bekehren kann sich die Wahrheit des „Mystischen“ konkretisieren.

Diese Meinung allerdings ist getragen vom nicht zu beweisenden Grund-Optimismus, daß die Menschen im Letzten ihrer Existenz eins seien und eine entsprechende Sehnsucht nach dem Ganzen, dem Absoluten in sich tragen. Teilhard de Chardin stützt sich darauf.

Die christliche Geistesgeschichte ist ein sprechendes Beispiel für die Möglichkeit, die Fruchtbarkeit und die Gestalt eines entsprechenden Dialogs. Auch Dionysios der Areopagite formte seine „Mystische Theologie“ im Gespräch mit dem Neuplatonismus aus und vertiefte damit den christlichen Ansatz; und auch die heutige Theologie ist sich weithin darüber einig, daß die sprachlich-gedankliche Ausformung des Glaubens immer neu und immer nur im Gespräch mit der Zeit zu geschehen hat. Für das Gespräch über Mystik ergibt sich daraus:

a) Nur wenn die eigene Meinung eingebracht wird, kann ein Gespräch stattfinden; alles andere wäre Spiegelfechterei.

b) Doch dieses Gespräch muß offen sein für neue Werte; konkrete Mystik bleibt unterwegs.

c) Damit wird der „Absolutheitsanspruch“ des eigenen Glaubens nicht aufgegeben. Jede Weltreligion – auch Hinduismus oder Buddhismus – beansprucht in ihrer Weise „Absolutheit“. Das Besondere aber der christlichen Mystik ist der Begegnungscharakter und damit die Geschichtlichkeit; beides findet sie auch und gerade in ihrem tiefsten Absolutheitserleben.

2. Begegnungsmystik

Christliche Mystik ist geprägt durch die Gotteserfahrung, die in der einmaligen Gottesnähe Jesu Christi aufleuchtet. Das meint, a) daß ein gütiges Du im letzten Grund der Wirklichkeit steht; und es meint, b) daß Jesus Christus das Vertrauen zu diesem „Du“ bis in die Verlassenheit des Kreuzes durchgetragen und uns damit vom Eingebundensein in die Angst der Kontingenz und der Sünde befreit hat.

Dazu stellt sich von anderen mystischen Erfahrungen her wieder die Frage, ob diese „Du-Prädikation“ des letzten Grundes und diese bis in den letzten Grund hinein „dialogische“ Erfahrung nicht nur kulturelle Ausprägung einer tieferen apersonalen Einheitserfahrung seien. Ist das Du zu Gott in Lehre und Erfahrung nicht doch nur ein Anthropomorphismus?

Doch jedes Reden von Gott ist wie die darin liegende Erfahrung „anthropomorph“ geprägt. Es setzt am empirisch aufzeigbaren Erleben an und erweitert dies ins Unendliche: „observable and more than observable“ (Ramsey). Das gilt für alle Mystikaffassungen: Einheit von Allem, Vernetzung mit jedem, Ruhen im Selbst, Liebe zum Grund, Freundschaft mit Gott usw. Beurteilt werden können diese Auffassungen und damit auch die Erfahrungen nicht am Maßstab des Denkens, das aus sich zur Einheit tendiert, sondern nur aus der Erfahrung selbst: Zu fragen ist also nach der Grunderfahrung, auf der sich „mein“, „unser“ Dasein aufbaut und wonach es sich ausrichtet.

Mit Martin Bubers Ich-Du-Philosophie muß ich – aus meiner Erfahrung heraus – sagen: Auch die allerhöchste „Erfahrung“ muß geprägt sein von dem, was mir als tiefste menschliche Erfahrung das Dasein eröffnet: Begegnung, Vertrauen, Liebe. Auch dem letzten Grund müssen entsprechende Werte gelten.

3. Jesu mystik

Diese Ich-Du-Werthaftigkeit, die in unseren Tagen Lévinas analysiert, wird wohl nur der recht einschätzen können, dem diese Urbeziehung geschenkt wurde oder der sich nach ihr sehnt. Sie aber wird im letzten Schritt zur Jesus-Mystik noch einmal vertieft, einem Schritt, der an der Mystik des Dionysios des Areopagiten verdeutlicht werden kann.

Das neuplatonische System, das er ins Christentum erhob, läßt den Menschen zur unterschiedslosen Einheit mit dem göttlichen Ur-Einen aufsteigen. Die Materie als Grund der Vielfalt des Welthaften kann dabei nur als eine Art Nicht-Sein verstanden werden. Sein in seiner eigentlichen Kraft wird mit Einssein (to Hen) gleichgesetzt.

In seinen Büchern über die kirchliche und himmlische Hierarchie zeigt nun Dionysios ganz in der neuplatonischen Systematik, daß das „Licht“ dieses „Eins-Seins“ überall, wenn auch verschattet durch die materielle Vielfalt der „Hierarchien“, zu erkennen, zu erfahren ist.

Doch dieses ewige „Eins-Sein“ wurde Mensch, wurde Teil der Materie. Deshalb kann die „Materie“ nicht mehr als „Nicht-Sein“ gelten, sondern partizipiert an der Würde des „Einen“, wie der Neuplatonismus die letzte Einheit nennt. Die „Seinshaftigkeit“ der materiellen Welt und ihre Geschichte wurde durch die Inkarnation Gottes in Jesus auf unüberbietbare Weise bestätigt. Inkarnation ist der Schlüssel zur „Mystik“. Der Mensch erfährt seinen Gott sowohl als jemanden, der (neuplatonisch gedacht) alles umfaßt, wie als einen, der als Mensch neben mir in der Zeit steht. Gottes „Du“ ist ebenso unbegreifbar wie in der Du-Begegnung erfahrbar; denn Gott ist wahrhaft einer von uns Menschen geworden.

C. JESUS, DER MYSTIKER

Je mehr ernstgenommen wird, daß in Jesus nicht ein Göttliches irgendwie Gestalt angenommen hat, sondern Gott in seiner Einmaligkeit in einmaliger Weise Mensch geworden ist, umso mehr profilieren sich die Züge der christlichen Mystik.

1. Sterben in Gottesfinsternis

Die historisch-kritische Erforschung des Lebens Jesu bestätigt, was dem Glauben selbstverständlich ist: Der Kreuzestod war für den Men-

schen Jesus ein totales Scheitern. Der Zen-Philosoph D. T. Suzuki kann an diesem Scheitern Jesu den Unterschied zur Lehre Buddhas ablesen. Dieser starb in sanfter Freiheit in die andere und wahre Dimension des Nirvana hinein; Jesus aber schrie aufrecht hängend den Todesschrei aus. Für den Christen heißt dies: Das Absolute hat das Menschsein nicht als seinschwache Verkleidung, als Durchgang zur großen Freiheit, als Auflösung der materiellen Fesseln zur geistigen Einheit angenommen, sondern es ist so sehr Mensch geworden, daß das menschliche Sterben sein eigenes Ich traf. Die Frömmigkeit und das Dogma wissen: Der Schmerz des Todes ging durch Gottes Herz.

Dieser Glaubenstatsache, die in ihrer Grausamkeit von den evangelischen Berichten erhärtet wird, ist nicht mittels dogmatischer oder liberaler Kniffe auszuweichen. In ihr wird unüberbietbar bestätigt, daß das materielle Sein des menschlichen Lebens teilhat an Gottes Absolutheit, daß es kein Schein, sondern Sein in voller Realität ist. Selbst der Tod meint kein Abwerfen einer minderwertigen Welt-Materialität; Gottes eigener „Tod“ bekräftigt, wie real Raum und Zeit der menschlichen Existenz sind. Christliche Mystik ist nicht Glaubens-Aufhebung, sondern Glaubens-Erfüllung.

2. Nacht und Kreuz in der Mystik

Es kann daher nicht mehr überraschen, daß nur die abrahamitischen Religionen des Monotheismus eine Leidensmystik in letzter Härte kennen. Wo das Göttliche in pantheisierender Weise als die eigentliche Seins-Wahrheit hinter der vielfältigen Erscheinungswelt aufgefaßt wird, partizipiert auch das Sterben als Grundphänomen dieser Erscheinungswelt an deren minderer Seinshaftigkeit. Durch den Tod des Gottessohnes am Kreuz aber zeigt Gott, wie sehr er das endlich-endende Welt-Sein bis in den Kern hinein ernst nimmt.

In der christlichen Mystik kann man dieses „Ernstnehmen“ an Phänomenen wie der „Dunklen Nacht“ eines Johannes vom Kreuz ablesen. In seinen noch unkorrigierten Schriften stellte auch P. Lassalle fest, daß der Zen-Buddhismus – trotz seiner Härte und Radikalität – dieses Phänomen nicht kennt. Der christliche Mystiker aber erfährt in diesen Nacht-Erfahrungen: Gott ist nahe auch in Abwesenheitserfahrung. Mit anderen Worten: Die Mitte der Mystik liegt nicht in der Erfahrungsqualität, sondern in einem noch tieferen Gegenüber: „Ich will nicht deine Erfahrung, ich will Dich“, steht in den Büchern der Nachfolge Christi.

Und eine der Mystikerinnen, deren „Erfahrung“ für unsere Zeit so wichtig wurde, daß man sie als die Heilige des Atomzeitalters charakterisierte, Thérèse von Lisieux, starb tatsächlich in eine totale Erfahrungsnacht hinein, die aber ganz von der Liebe getragen war. Einem solchen Phänomen, dem man die Werthhaftigkeit einer echten Mystik nicht absprechen darf, wird man nur gerecht, wenn man den Höhepunkt der Mystik nicht als Auflösung in Einheit, sondern als Begegnung mit dem Du versteht. An diesem Maßstab mißt sich das „Christliche“ der Mystik.

3. Gottes Transzendenz und Jesu Kenosis

Eine solche Grundbestimmung von Mystik hebt zum einen Gottes Transzendenz in unüberbietbarer Weise hervor. In Reinform herauskristallisiert heißt dies: Nur diejenige Mystik meint wirklich Gott, die in ihrer Erfahrung zugleich weiß und erfährt, daß Gott alle Erfahrung übersteigt. Als Ahnung ist dies, so scheint mir, wohl in jeder echten Mystik zu finden. Die Demut der Großen ist signifikant dafür.

Der nackten Rationalität ist dieser Zug verschlossen; doch nicht dem existentiellen Nachvollzug. Denn in jeder personalen Begegnung geschieht ähnliches: Das mir gegenstehende „Du“ ist in seiner Freiheit grundsätzlich mehr als die Immanenz der Erfahrung. Ich kann den Vollzug einer Begegnung nicht auflösen in eine Du-lose Erfahrung, ohne dieses Du in seiner Eigenqualität zu mißachten. Ich muß dieses „Du“ über seine rationale Begreifbarkeit und emotionale Nähe hinaus lieben, um ihm zu begegnen, muß ihm vertrauen. Dieses Vertrauen liegt als nicht weiter hinterfragbares Urfaktum im Urgrund des Bewußtseins. Ich muß mein Ich übersteigen, transzendieren in die Freiheit des „Du“, um voll und ganz „Ich“ zu sein. Dies gilt in neuer, doch bleibend gültiger Weise von der Mystik, von der Gottesbegegnung.

Christliche Mystik wagt einen solchen, so positiven Du-Bezug zum letzten Grund des Daseins – trotz der negativen Welterfahrungen –, weil sie von Jesus Christus weiß. In ihm hat Gott selbst gezeigt, daß er an dieser unserer Welterfahrung partizipiert; damit läßt er die Welt nicht in die Leere des Nichtseins fallen, sondern teilhaben an seiner eigenen Absolutheit. So erfuhr und lehrte Athanasios der Große: „Gott wurde Mensch, damit der Mensch Gott wird.“

II.

DAS UNIVERSALE UND DER GEIST – DIE INDISCHE TRADITION

Der hinhörende, offene Dialog mit fremder Religiosität ist ein Grundanliegen des Christentums. Nur so wird es dem Auftrag der Bibel gerecht, Jesu Botschaft in allen Kulturen zu verkünden. Die Akkomodationsbemühungen der Jesuiten in Indien, China oder Südamerika sind Vorbilder für heute. Moderne Versuche wie die von Le Saux in Indien oder Enomyia-Lassalle in Japan mögen im einzelnen unvollkommen sein, sind in ihrer Absicht aber urchristlich. Besonders die mystische Theologie zehrt doch bis heute vom frühchristlichen Dialog mit dem Neuplatonismus (vgl. Pseudo-Dionysios).

Ich muß aber zuerst grundsätzlich um Verständnis bitten: Der Dialog kann nur unvollkommen sein. An frühen Vorkämpfern für das Religionsgespräch wie Raimund Lull oder Nikolaus von Kues läßt sich die Schwierigkeit ermesen. Doch im Wissen um alle Einseitigkeit muß er unternommen werden.

A. ÖSTLICHE MYSTIK UND CHRISTLICHES VERSTÄNDNIS

Drei Ausprägungen östlicher Mystik seien vorgestellt:

1. Ramana Maharshi (1879–1950)

Das Lexikon der östlichen Weisheitslehren nennt ihn einen der größten indischen Heiligen. Seine Erfahrung findet sich hauptsächlich in den Berichten über Gespräche mit ihm. Schon mit 17 Jahren kam er zur Erfahrung seines wahren Selbst und lebte seitdem in ständigem Gewahrsein seiner Identität mit dem Absoluten. So beschreibt er es: „Das wirkliche Selbst ist nicht der Körper. Noch sind es die fünf Sinne oder die Organe des Handelns. Weder ist es Prana (Atem) oder das Bewußtsein, auch nicht der tiefe Schlafzustand. Wenn du dies alles ausgeschaltet hast und sagen kannst, ‚Dies bin ich nicht‘, bleibt das wahre Ich, das Bewußtsein, Sat-Chit-Ananda (Sein-Bewußtsein-Freude). Das ist das einzige, was wirklich existiert. Die Vorstellung vom Getrenntsein von Gott und ‚mir‘ muß verschwinden. Gott ist im Herzen aller, ist die Stütze alles, die Quelle von allem, ihr Ruheort und ihr Ende. Von allen Namen

paßt keiner besser auf ihn als ‚Ich‘ oder ‚Ich bin‘. „In dieser Erfahrung hat sich die Lehre der Bhagavadgita niedergeschlagen. ‚Ich bin, o Arjuna, das Selbst, / das im Herzen aller Geschöpfe wohnt. / Ich bin der Beginn, die Mitte und / das Ende aller Weisen.“

Zu warnen ist vor vorschneller Etikettierung mit Worten wie Pantheismus. Die Demut des Heiligen – „Sie müssen mit allem zufrieden sein, was Gott Ihnen schickt, und das heißt keine eigenen Wünsche mehr haben!“ – läßt ahnen, daß sich eine Erfahrung zu Wort meldet, die einer christlichen „theistischen“ Mystik nicht fremd sein sollte. Natürlich favorisiert der kulturelle Hintergrund Maharshis die philosophische Ausdeutung im Sinne der Vedanta-Philosophie Shankaras. Doch zu fragen ist, ob deren Erfahrungsbasis sich nicht mit mystischen Strömen der christlichen Überlieferung wie z. B. der Meister Eckharts deckt: Gott wird in ihr als so nahe erlebt, daß seine Gegenwart alles andere – auch das eigene Ich – vergessen läßt.

2. Thorwald Dethlefsen

Der metaphysische Hintergrund für die Reinkarnationstherapie und Astrologie des Münchener Psychologen ist eine buddhistisch-sopenhauerianische Weiterbildung dessen, was sich in Maharshis Erfahrung leicht und beschwingt äußert. Dort angerissene Linien werden bei Dethlefsen in unerbitlicher Konsequenz des Denkens ausgezogen.

Sein Ödipus-Buch fordert mit harter Logik absolute Einheit des Seins als Basis aller Wirklichkeit: „Wenn ich von Vielheit rede – und das tue ich bereits, wenn ich ‚ich‘ sage –, impliziert diese Akzeptanz der Vielheit gleichzeitig auch die Existenz einer Einheit. Über diese Einheit können wir ansonsten keine positiven Aussagen machen, da positive Aussagen immer unterscheidende und damit ausschließende Aussagen sind. So kann man von Gott nicht sagen, daß er gut oder lieb sei, da man damit schlecht oder böse ausschließen und somit einen Einheitsbegriff wieder in die Polarität ziehen würde.“ Nur negativ ist zu sagen: „nicht Vielheit, nicht begrenzt“. „Durch diese negativen Begriffe spüren wir schon etwas von der Nähe, in der Einheit und Nichts zueinander stehen.“ Sünde ist daher metaphysisch gesehen nur „Absonderung von der Einheit“, Fallen in die Polarität.

Mythen entfalten diese Einheit zur dramatischen und bildhaften Greifbarkeit. So gibt Ödipus im Mythos jedes heroische, moralische, psychologische Widerstehen auf bis zum Einswerden mit dem Schick-

sal. Das ist der Weg des Menschen zum Heil – was oft Leid und Schmerz, aber stets Wahrheit bedeutet. Der Mensch ist also „nicht dazu aufgerufen, die Welt zu verändern, sondern dazu, sie zu durchschauen“ als den Schein des in sündiger Polarität verhafteten „Ich“: „Es gibt in Wirklichkeit keine Welt, sie ist selbstgebastelt.“ Es gibt nur das unterschiedslos Eine; alle Polarität von Subjekt und Objekt, von Ich und Du, von Gut und Böse usw. ist selbstgebasteltes Produkt meines Geistes.

3. Der Esoterik-Boom

Dethlefsen selbst zeigt, daß diese „mystische“ Metaphysik den philosophischen Hintergrund der esoterischen Praktiken ausmacht: „Alle esoterischen Wege, alle Heilswege, alle Religionen in ihrer Ursprünglichkeit lehren nur einen Weg, der es möglich macht, aus der Polarität herauszugehen, in die Einheit hineinzugehen.“ Die „Smaragdene Tafel“ des Hermes Trismegistos, ein Grundbuch der Esoterik, schreibt: „Was oben ist, ist gleich dem, was unten ist, fähig, die Wunder des Einen auszuführen. Und wie alles aus Einem stammt, durch das Denken des Einen, bewegt sich auch alles Gewordene durch Angleichung an dieses Eine.“ Dem ehemaligen evangelischen Pfarrer Hans-Dieter Leuenberger gelingt es, diesen Mystizismus auch für einen Nicht-Esoteriker verständlich darzustellen: „Alles, was im Universum ist, ist letztlich Energie. Nur der Mensch kann mit reiner Energie nicht umgehen. Er muß diese Energie in Bilder fassen, erst dann kann er sie verwenden.“ Esoterische Praktiken, Religionen, auch die Einsteinsche Formel $E = mc^2$ seien nur seinschwache Symbole für das mystische „Eins“ der Seinsfülle; sie machen auf der un-wahren Ebene von Polarität und Gespaltensein das energetische Eins greifbar. Die Übereinstimmung, die z. B. der Astrologe zwischen dem Geburtshoroskop und dem Charakter feststellt, überträgt die energetische Selbigkeit von Kosmos und Mensch in rechnerische, formale Begrifflichkeit.

Die Frage stellt sich: Liegt in der Mystik Maharshis nicht Wertvolles, sogar Christlicheres, als der harte Pantheismus und die abstruse Esoterik sichtbar machen?

B. EINHEITSERFAHRUNG UND CHRISTLICHES DEFIZIT

1. Enthellenisierung der christlichen Botschaft

Adolf v. Harnack (Dogmengeschichte I, 1885) wollte die „kindliche“ Botschaft der Bibel vom „metaphysischen“ Überbau des Hellenismus befreien. Auch im Gegensatz der „Dialektischen Theologie“ blieben „Enthellenisierung“ und damit Diskreditierung der Mystik lebendig. Besonders in der Bibelwissenschaft beider Konfessionen findet sich bis heute diese Angst vor Metaphysik. Karl-Josef Kuschels zusammenfassende Habilitationsschrift von 1990 spricht zur theologischen Metaphysik ein entschiedenes „Nein“. Dem Neuen Testament widerspreche die „präexistente, ewige Liebesgemeinschaft zwischen Vater und Sohn“, widerspreche „die Rede von Jesus als dem definitiven (metaphysisch zu verstehenden) Sohn Gottes“.

Doch gerade diese Auffassungen begründen die frühchristliche Mystik. Athanasios († 373) kennt eine „seinshafte Einheit“ des Menschengeschlechts, die durch den menschengewordenen Gott ontologisch vergöttlicht wird; göttlich durch Gnade-Geschenk, nicht durch Natur, nennt er den erlösten Menschen. Die spätere Mystik – Eckhart und viele andere – griff diese Lehre auf. Dazu A.-M. Haas: „In der Annahme einer allgemeinen menschlichen Natur hat Christus uns die Chance gegeben, gnadenhaft Gott und Gottes Söhne zu werden.“ Ist das – wie Kuschel meint – wirklich dem modernen Seinsgefühl fremd? Die Ostkirche lebt und schöpft ihre mystisch-liturgische Vitalität gerade aus dieser Auffassung von Jesus als dem Gott, der Mensch wurde, damit wir Gott werden können.

2. Indische Weisheit – christliche Mystik

Diesen Titel gab Dom Le Saux (indisch: Abishiktananda) seinem Dialog mit der indischen Religiosität. Für ihn ist die monistische „Vedanta-Erfahrung des (hinduistischen) Saccidananda eine der höchsten geistigen Spitzen, die der Mensch außerhalb der ausdrücklichen Offenbarung des menschengewordenen Wortes erlangt hat“. Doch sie bleibt für sich im „statischen Schweigen“ stecken, das auch in der Silbe „Om“ ertönt. Dem Christen aber wird die „Advaita-Erfahrung“ durch die Auferstehung Jesu zur umfassenderen Tiefe des göttlichen Geheimnisses geöffnet. „Das unmögliche Anderssein und der Dualismus“ werden ebenso überstiegen wie die „unvermeidliche Nichtdualität, das Verschwinden

und der Verlust des Selbst“. „Es ist wirklich nur der Herr, der imstande ist, den Menschen aus diesem Schlaf zu erwecken. Dieses Erwachen aber vollzieht sich im und aus dem Schoße des Saccidananda.“ Diese Vision der mystischen Einheit kann Le Saux nur in poetischen Worten ausdrücken; doch sie stützen sich auf die hellenistische Metaphysik vom menschengewordenen Logos.

Auch Raimondo Panikkar, der nach Le Saux bedeutendste Vermittler christlicher und hinduistischer Religiosität, geht ähnliche Wege: „Christus wird nicht nur als historischer Erlöser, sondern auch als alleiniger Sohn Gottes, als das einzige ontologische Bindeglied – zeitlich und ewig – zwischen Gott und Welt gesehen.“ Er verlangt sogar einen „radikalen Bruch zwischen dem Christentum und der monotheistischen Tradition des Judentums“, um über die Trinitätslehre, „die besagt, daß Gott wirklich eingeht in die Welt“, den Weg zu finden zur mystischen Religiosität Afrikas und Asiens; alles andere wäre Überbleibsel aus „kolonialistischer Zeit“.

3. Die Nähe des unbegreiflichen Gottes

Auch die stärker existentielle Weltsicht der biblischen Bücher teilt die kulturelle Abhängigkeit und damit Relativität aller sprachlich-menschlichen Äußerungen; deshalb bleibt sie – auch als inspirierte Schrift – relativ und muß sich dem Gespräch mit der hellenistischen Metaphysik öffnen. In mancher modernen Theologie aber hat sich anscheinend eine Art „Provinzialismus“ (A. N. Whitehead) der Abraham-Religiosität breitgemacht und damit die Mystik des Christentums und das Religionsgespräch sektenhaft eingemauert.

In der ostasiatischen Religiosität lebt nämlich die Erfahrung einer alle Seinsbereiche durchziehenden Gottes-Nähe, die der Mystik des Neuplatonismus recht ähnlich ist. Wie blaß nähme sich doch gegen ihre Avatars eine reine „Christologie von unten“ aus! Jesus aber ist dennoch kein Avatar. Die geschichtliche Rückbesinnung kann zeigen, wie es z. B. der Mystik des Pseudo-Dionysios gelang, in den Denkstrukturen des zum Pantheismus neigenden Neuplatonismus genuin christlich zu denken, zu leben und zu erfahren. In diesem Gespräch mit dem mystischen Neuplatonismus spielt gerade die Gestalt Jesu die entscheidende Rolle. Die gleiche Frage wird heute im Gespräch mit ostasiatischer Mystik wichtig: Müssen die Positivität der Geschichte und die Einmaligkeit der Person ausgedünnt werden, damit die Absolutheit der

Ewigkeit in der mystischen Erfahrung durchbricht? Muß der Mystiker die Materialität der Weltwirklichkeit übersteigen, um zur Geistigkeit Gottes emporzusteigen? Die Antwort der altkirchlichen Mystik lautet: In Jesus Christus ist beides unvermischt und ungetrennt eins – zu einer Person – geworden: Gottes ewige Absolutheit und das einmalige Menschsein Jesu. Gottes mystisch erfahrene Nähe findet sich gleich ursprünglich in der alles umfassenden Wahrheit Gottes wie in der Begegnung mit seinem menschgewordenen Sohn. Heute kommt es darauf an, diese christliche Grundwahrheit neu zu begreifen und ins Gespräch über die Mystik einzubringen.

C. „DER GEIST DES HERRN ERFÜLLT DEN ERDKREIS“

Das Neudurchdenken solcher Glaubensdaten in unserer Zeit kann sich auf die Weisheitsbücher des Alten Testaments, mehr noch auf die neutestamentliche Geisttheologie stützen.

1. Gott in allen Dingen finden

Einen noch in der Struktur einer Seinsmetaphysik bedachten Ansatz dafür bietet die Mystik Eckharts. Für ihn spielte das „Gott in allen Dingen finden“ eine zentralere Rolle als für Ignatius, mit dem man den Satz meist verbindet.

Anders als in unserer Denkgewohnheit, die der östliche Weise „dualistisch“ nennt, beginnt Eckharts Denken (und Erfahren – was bei ihm eins ist) bei der absoluten Einheit des Seins: „Gott ist völlig Eins. Alle Kreaturen sind in Gott und sind seine eigene Gottheit. Der Mensch ist in jenem Einen, in dem alle Mannigfaltigkeit Eins und eine Nicht-Mannigfaltigkeit ist. Eines mit Einem, Eines von Einem, Eines in einem und in Einem eines ewiglich.“

Doch diese Einheitsmystik, die dem Neuplatonismus und der indischen Religiosität aufs Haar ähnelt, darf nicht statisch mißdeutet werden, wie es das Verurteilen der Kirche und das Vereinnahmen der Esoterik tun. Sie lebt aus einer inneren Dynamik, die zwei Pole hat: Gott, der ganz und gar ein Schenkender, und Welt, die ganz und gar empfangend ist. Das eine und einzige Sein ist in Gott ganz und gar schenkend und im Menschen ein ständiges Geschenk. In der menschlichen Freiheit (dem Seelengrund Eckharts) kommt diese nur im Paradoxon auszu-

sprechende Seinseinheit auf den Höhepunkt. Karl Rahner schreibt: „Im kreatürlichen Sein wachsen Abhängigkeit von Gott und Selbstand im gleichen Maße.“ Der Mystik Ostasiens ist nur von diesem Paradox her zu befragen.

2. Das Wehen von Gottes Geist

Der vielgestaltige Aufbruch von Geisttheologie und den charismatischen Erneuerungsbewegungen kann ein neues und tieferes Verständnis der „intellektuellen Mystik“ bringen, in der auch die ostasiatische Mystik der Gottesnähe Platz finden kann.

a) Gottes Geist wird „universale concretum“ genannt, „umfassend in konkreter Dichte“. Etymologisch stammt das Wort „Geist“ in verschiedenen Sprachen aus der „Atem“-Erfahrung von „Weite“, die zugleich „konkrete Innerlichkeit“ ist. Entsprechendes ist mit Gottes Geist gemeint: allumfassende, den „Erdbreis erfüllende“ Weite und zugleich die je persönliche Innerlichkeit, in der der „Geist in uns betet: Abba, Vater“. Geisterfahrung heißt christlich daher zugleich: „Persönlich vor Gott“ wie „Gott allumfassend in allen Dingen“. Christliche Mystik muß sich auf ihre Geist-Dimension besinnen, um der ostasiatischen Erfahrung gerecht zu werden. Biblisch ruht diese Erfahrung überdies auf allumspannender Liebe und der Befreiung zur persönlichen Freiheit.

b) Nur erwähnt zu werden braucht, daß diese biblische Geistmystik auch die sinnhaft-leibliche Erfahrung einbeschließt. Manche Entwicklung christlicher (und ostasiatischer) Mystik hat diesen Zug voller Gotteserfahrung vergessen und sich in leibferne Aszese und Mystik geflüchtet.

c) Entscheidend für das Verständnis einer Geist-Mystik aber ist ihr dynamischer Charakter (esoterisch: Energie). Verständlich gemacht werden kann dies, wenn man von Eckharts intellektueller Mystik ausgeht. Nach ihr existiert alles Geschaffene innerhalb und nicht außerhalb von Gottes Sein. In dieser – gewiß bildhaft bleibenden – Auffassung muß die Seinskraft, die dem Geschöpf zugleich Eigenstand (als Seiendes) verleiht und es eint mit Gott, dem einen Sein, dynamischer Natur sein. Biblisch-christlich trägt diese Kraft den Namen: Gottes Geist. Er ist zugleich die innergöttliche wie Gottes nach außen wirkende Liebe. Je mehr jemand mystisch aus ihm lebt, desto mehr ist er eins mit Gott und zugleich befreit zur freien, liebenden Partnerschaft mit Gott. Daher auch gibt es zwei Gestalten der Mystik: Liebe und Einheit.

3. Das Gemeinsame der mystischen Traditionen

Zu fragen bleibt: Kann ich als Christ, in dessen Erfahrung und Tradition die Begegnungsmystik Gipfel und kritischer Maßstab aller Mystik ist, auch in Ramana Maharshis Mystik wahre Gotteserfahrung sehen? Und dies nicht nur aus der Glaubensgewißheit, daß jeder gutgesinnte Mensch dem wahren Gott begegnet, sondern aufgrund von (wenn auch nur vorsichtig) aufzeigbaren Kriterien? Ich bin sicher: Ja, ich darf es! Denn wahre Gottesmystik ist grundsätzlich geprägt von einer weiterführenden Offenheit, von dem „Darüber-hinaus“, das die Hymnen des Dionysios durchzieht, von dem ignatianischen „mas“, das heißt: mehr. Der Bremer Arzt und Mystiker Carl Albrecht hat in seiner subtilen Phänomenologie der mystischen Erfahrung das gleiche als „Offenheit“ und „Ankommen eines Umfassenden“ beschrieben.

Die christliche Offenbarung bestätigt und bestärkt, daß dieser Charakter der „Offenheit“ hinweist auf die transzendente Freiheit Gottes, die in keinem innerweltlichen Begreifen und Erfahren um-, „schloss“-en werden kann. Auch im pantheistischen Sprachgewand kann diese mystische Offenheit existieren und den wahren Gott meinen (wie umgekehrt eine Mystik im theistischen Sprachgewand durch ihre Verslossenheit ihren Atheismus beweist). Bei Maharshi aber zeigt sich diese Offenheit in der Grunddemut seiner Erfahrung.

Der flämische Mystiker Jan van Ruysbroek beschrieb das gleiche als „Fließen der Minne, tätig gesucht und ewig besessen, einmal besessen und immerzu gesucht“.

III.

DAS KONKRETE UND DIE WELT – VERNACHLÄSSIGTE TRADITIONEN

In der „wissenschaftlichen“ Welt weit verbreitet ist eine definatorische Engführung, die Vitalität, Enthusiasmus, den Leib und die Bilder aus der Mystik ausschließt. Damit wird sie in ein Jenseits zum konkreten Weltbezug verbannt. Davon war auch der in die Esoterik abgeglittene Hannoveraner Mammutkongreß „Geist und Natur“ von 1988 infiziert: Vertreter aus Schwarzafrika oder Südamerika fehlten unter den vielen weltweit zusammengerufenen Dozenten. Diese „Mystik“-Auffassung hat sich „wissenschaftlich“ in der Unterscheidung von „Hoch“- und „Primitiv-Religionen“ niedergeschlagen. Auch der Missionar des Neo-

Hinduismus, Vivekananda, zeigt seine Verachtung gegenüber den Natur-, den Stammesreligionen, wie sie richtiger heißen. Selbst Kurt Ruh hat auf dieser (von ihm nicht werthalt besetzten) blutleeren Mystikdefinition seine Geschichte der Abendländischen Mystik aufgebaut und deshalb Hildegard von Bingen ausscheiden, Augustinus und anderen die mystische Erfahrung absprechen müssen.

Doch die tragende Voraussetzung ist willkürlich: Mystik müsse frei sein von aller sinnhaften Konkretheit. Damit wird man ihrem Reichtum als Erfahrung des Absoluten (Erfahrungsweisheit von Gott: Thomas v. Aquin) nicht gerecht.

A. BILD, GESTALT, KONKRETHEIT IN DER MYSTISCHEN ERFAHRUNG

Nietzsche wollte nur an einen Gott glauben, der zu tanzen verstände. Hugo Rahner konnte schreiben: „Sage mir, wie Du tanzest, und ich sage Dir, wer Du bist.“ Diese Anstöße müssen ins Verständnis von Mystik integriert werden.

1. Mystik in den afrikanischen Stammesreligionen

In der Religiosität Schwarzafrikas sind die als Mystik zu bestimmenden „Gipfelerfahrungen“ untrennbar eingebunden in die lebendige Erfahrung von Leib und Gemeinschaft, von Natur und von Welt. Vivekananda fand darin Magie, Aberglauben, Geisterfurcht und nannte dies – wie alle Religionen, die Gott noch mit „Du“ anreden – Kindergartenreligionen. Er war sich darin allerdings eins mit der abendländischen Religionsforschung. Sie ist ein erschreckendes Dokument von Überheblichkeit dieser Religiosität gegenüber. Erst langsam wächst ein neues, gerechteres und tieferes Verständnis, besonders intensiv von christlichen Forschern erarbeitet. Rücker hat mit Sundermeier den ganzheitlichen Wirklichkeitsbezug dieser als Magie diskreditierten Frömmigkeit herausgearbeitet. Aus christlicher Sicht darf der Beitrag Afrikas in der Darstellung von mystischer Gotteserfahrung nicht fehlen. Zwei Züge dieses als Symbolerfahrung charakterisierten Wirklichkeitsbezugs erweitern und vertiefen das bisher Ausgeführte.

a) Die einzelnen religiösen Phänomene sind „Symbol“ des Absoluten – aber nicht so, daß damit eine Trennung gesetzt würde. Das „Absolute“, das Ganze ist *im* konkreten Symbol gegenwärtig, ohne daß es

manipulierbar wird. In den Riten wird diese Symbolpräsenz des Göttlichen zur Begegnung.

b) Das dichteste Symbol ist der Mensch in seiner konkreten Verflechtung mit Familie, Clan, Ahnen usw. Von ihm aus wird auch die Symbol-Präsenz des Göttlichen in Welt und Natur sichtbar; Riten und Gebräuche pflegen diesen Transzendenz-Bezug. Um also Gott zu begegnen, muß man letztlich „anthropologisch“ werden; der Mensch ist Gottes Ursymbol. Jesus kann in dieser Welterfahrung als Einheit von Symbol und Symbolisiertem bestimmt werden. Gottes Geist aber steht für die Universalität dieser gestuften Symbol-Präsenz Gottes.

2. Frauenmystik

Ähnliche Erfahrungen finden sich in der Frauenmystik – die nach Lanczkowski ein typisch christliches Phänomen ist. Stärker als die intellektuelle „deutsche Mystik“ ist sie Erlebnismystik, kennt in reichem Maße psychosomatische Phänomene von Ekstasen, Visionen, Tränen usw. Anders als die Männermystiker greifen die mystischen Frauen des Mittelalters aufgrund ihrer konkreten Erlebniswelt auch aktiv in das Leben von Staat und Kirche ein.

Hildegard von Bingen erfuhr Gott in den Bildern ihrer Schauungen. Das sind keine nachträglichen Konkretisierungen vorangegangener Erlebnisse, sondern Erfahrungen in sich. Sie wurden nicht in ekstatischen Absenzen geschenkt, sondern in wacher Lebendigkeit. Die Einheit von Bild und Erfahrung bei Mechthild von Magdeburg ist nicht so eng; aber auch ihre Erfahrung läßt sich nicht abseits der konkreten Bilder von Liebe, von Tanzen, von einer bunten Figurenwelt erfassen.

Parallelen zu anderen mystischen Traditionen wie dem Tantrismus lassen vermuten, daß die oft propagierte Bildlosigkeit der Mystik eher aus dem philosophischen Bemühen stammt, das Allumfassende reflexmental zu begreifen, als aus unmittelbarer Erfahrung. Eine solche abstrakte Mystik entstand auf dem Wege vom griechischen Götterhimmel zur Philosophie, von der Lebendigkeit der Veden zur Vedanta, der „philosophischen Schlußfolgerung aus den Veden“.

Auch die christliche Tradition steht in der Gefahr, das Leiblich-Bildliche als minderes Element aus der Mystik auszuscheiden. Im Jesuitenorden wurde sogar die konkrete Anwendung der Sinne, die für Ignatius Höhepunkt der Exerzitien war, zu einer Übung für Müde-Gewordene degradiert.

3. Vielfalt der Mystik

Wenn Gott Mensch wurde, wie das Christentum glaubt, kann Mystik nur in der Leibhaftigkeit des Lebens geschehen, nicht aber in einem rein-geistigen, übermateriellen Seelengrund. Mit der Leibhaftigkeit aber sind Unterschiede und Vielfalt gegeben. Nicht einmal die biblische Offenbarung darf in ihrer hebräischen oder abendländischen Sprach- und Kulturgestalt absolut gesetzt werden. Ihre Kulturgestalt aber ist kein nur äußeres Kleid, das man schnell mit einem anderen wechseln kann; das glaubte eine vergangene Missionstheologie, die kulturelle Unterschiede mit sprachlicher Übertragung gleichbleibender Inhalte überbrücken wollte. Der afrikanische Geist verlangt eine auch inhaltliche Neuformung der christlichen Botschaft. Mystik als erfahrener Glaube kann Schrittmacherdienste leisten.

Auch in der abendländischen Kultur ist Mystik nur als breites Spektrum von konkreten Mystikern greifbar. Zwischen den Erfahrungen Franz von Assisis und Meister Eckharts, Hildegard von Bingen und den lieblichen Nonnenvisionen, Teilhard de Chardins und Charles de Foucaulds scheinen die Unterschiede unüberbrückbar zu sein. Erst in dem, den sie erfahren, nicht aber in der Weise ihrer Erfahrung findet sich ihre Einheit.

Diese Unterschiede sind typisch für die monotheistische, nicht-pantheisierende Mystik. Der transzendente Gott nämlich beläßt den Mystiker in seiner personalen Eigenheit; oder gar: Je tiefer die Erfahrung, desto personaler und daher auch persönlicher geprägt ist die Eigengestalt der Mystik. Eine pantheisierende Mystik hat hingegen den Trend, alle Eigengestalten zur Einheit zu bringen, und gibt damit einer Eigenschaft des denkenden Geistes nach. Vielfalt der Erfahrung ist ein Zeichen christlicher Mystik.

B. MYSTIK IM UNTERWEGSSEIN

Nochmals ist zu fragen: Hat nicht auch die christliche Mystik die Tendenz, Bilder auszuschalten, um zur leib-freien, geistigen Einheit zu gelangen? Johannes vom Kreuz mit seiner oftmaligen Warnung vor Bildern und Visionen – mögen sie sogar von Gott stammen – scheint es nahezu legen.

Spricht nicht doch manche mystische Erfahrung gegen Bilder und gegen Vielheit?

1. Psychosomatische Begleiterscheinungen

Ein Problem, das noch vor der Kernfrage liegt, kann zur Antwort hinführen. Leibsein mystischer Erfahrung potenziert sich in leiblichen Phänomenen wie Stigmata, Heilkräften, Kardiognosie (Herzenskenntnis) oder sogar Levitation (Schweben) usw. Die „Selige“ des Münsterlandes, Anna Katharina Emmerick, kann als Beispiel dienen.

Dazu, speziell zu den Visionen, zeigt K. Rahner, daß es für die theologische „Wahrheit“ genüge, einen inneren Impuls Gottes anzunehmen, der in der spezifischen psychosomatischen Ganzheit des Mystikers gleichsam Wellen schlägt und so diese Phänomene verursacht. Es gibt viele Beispiele dafür, daß diese sogenannten „Begleiterscheinungen der Mystik“ auf vormystischer Disposition aufrufen, auf überwachter körperlicher Sensibilität, auf eidetischer Veranlagung oder parapsychologischer Fähigkeit usw.

Negativ heißt dies – in Übereinstimmung mit vielen großen mystischen Traditionen –: Hier darf auf keinen Fall der Kern der Mystik gesucht werden. Positiv aber: Das ganze Menschsein des Mystikers ist in seine Mystik einbezogen.

2. Die bleibende Bildhaftigkeit mystischer Erfahrung

Damit stellt sich die zentrale Frage, inwieweit jede mystische Erfahrung von der leiblichen Ganzheit des Erfahrenden geprägt ist. Dagegen scheint die Ablehnung der Bilder durch große Gestalten wie Meister Eckhart oder Johannes vom Kreuz zu stehen. Doch was ist damit gemeint? Johannes kämpft um die absolute Freiheit, Jenseitigkeit Gottes, die von keiner noch so intensiven Erfahrung umgriffen werden kann; deshalb kämpft er wie schon das AT gegen die „Bilder“ von Gott, die den wahren Gott verstellen. Aber sind nicht „Nichts“, „Leere“, „Unendlichkeit“ usw. in ihrer Art auch Bilder von Gott, der je größer ist? Die Unterscheidung des Ignatius von Loyola (und der Teresa von Avila) hilft weiter: In der „ersten Zeit“ unmittelbarer Begegnung liegt Wahrheit; aber sobald man in der „zweiten Zeit“ sich der Gottesbegegnung bewußt wird, fließen menschliche Vorgaben ein: Bilder, Stimmungen. Dazu gehören auch Erfahrungen wie Nichts und Alles, mit denen Johannes vom Kreuz ausdrücken will: Gott ist je anders (Ignatius v. Loyola).

Wir stehen vor dem Grundproblem allen Sprechens über Mystik, etwas auszusagen, was jede Aussagbarkeit überschreitet! Heute sollte

man sich darüber klar sein, daß eine statische Begrifflichkeit – Leib = raum-zeitlich-geprägt; Geist = jenseits von Raum und Zeit – ungenügend ist, ja sogar Falsches insinuiert, nämlich einen Dualismus; er hat im Abendland durch den Neuplatonismus auch im Christentum Fuß gefaßt und weithin die genuin-östliche Religiosität geprägt: Das Irdische, Welthafte, Bildhafte, Greifbare sei zu verachten, um das Jenseitige, Geistige, Göttliche zu berühren. Die afrikanische Religiosität macht darauf aufmerksam, wie sehr dies dem Glauben an die Inkarnation und die Auferstehung widerspricht. Ebenso widerspricht es auch der christlichen Gottes-Erfahrung und Mystik.

3. Eine dynamische Auffassung von Mystik

Johannes vom Kreuz wußte von der Unzulänglichkeit seiner sprachlich-philosophischen Reflexion über die mystische Gotteserfahrung. Für ihn ist Poesie das Urmedium, um Mystik auszusprechen, nicht aber Philosophie. Rein philosophisch läßt sich Gott nur in Paradoxien usw. formulieren, im „Zusammenfall der Gegensätze“ des Nikolaus von Kues; und Entsprechendes gilt auch für die Mystik. Statische Begriffe – Endlich-Unendlich, Bild-Bildlos, Leib-Leiblos usw. – sind für ihre Umschreibung auf jeden Fall ungeeignet.

Hilfreich hingegen ist die Formel des Linguisten Ramsey für das Sprechen von Gott: „Observable and more than observable“; das entspricht der Tradition der großen christlichen Mystik, die nicht erst seit Pseudo-Dionysios die „Hyper-Super-Über“-Formeln benutzt, um die Bewegung auf Gott hin anzuzeigen. „Deus semper maior“ heißt die berühmte Exerzientheologie von E. Przywara. Auf die Erfahrungsebene übertragen bedeutet dies: Ansatz bei der Empirie, und diese je neu und je weiter übersteigend.

- Es braucht ein „observable“, einen empirischen Ausgangspunkt; auch die Objektlosigkeit (Gegenstandslosigkeit) der Erfahrung ist eine empirische Erfahrung des Selbst, ist ein „Bild“.
- Mit „disclosure-situation“ bezeichnet Ramsey das existentielle Be-treffensein: Es geht „mich“ an – „Quid ad me?“ (M. Luther).
- Ein „Qualifier“, ein Richtungsweiser gibt die Berechtigung zur Überhöhung des „observable“. Hier steht für das Christentum Jesus Christus.
- Der Qualifier erweitert das „observable“ zum „more than observable“, also in die nie auszuschöpfende Weite Gottes hinein.

C. DAS MYSTISCHE AM CHRISTENTUM – DAS CHRISTLICHE DER MYSTIK

Das Gespräch der Blinden kommt nie zum Ende, kommt aber der Wahrheit näher. Dabei wird der Christ entdecken – wie es die Kirchenväter bei Platon und der Stoa, Thomas von Aquin bei Aristoteles fanden –, daß in der fremden Mystik viel „Anonym-Christliches“ liegt.

1. Identität, weil bejaht von Gott – Urvertrauen zum Vater

Bei großer hinduistischer Mystik beeindruckt am stärksten Ruhe und Ausgeglichenheit des Daseinsgefühls. Die Bhagavadgita legt davon Zeugnis ab: „Wer maßvoll speist und sich erholt / wer maßvoll handelt jeder Zeit / wer maßvoll schläft und maßvoll wacht / bei dem tilgt Yoga jedes Leid. / Wer einen wohlbezähmten Sinn / im Innern tief befestigt hat / von keinerlei Begier befleckt / der hat der Andacht sich genah.“

Muß dieses Daseinsgefühl monistisch à la Dethlefsen gedeutet werden? Hat es nicht einen genuinen Platz im Christentum? Meister Eckhart sah sich mit einer pantheistischen Deutung seiner Predigten konfrontiert und verfaßte wohl dagegen seine berühmte zweite Predigt über Maria und Marta von Bethanien. Ein Kernsatz lautet: „Du befindest dich bei den Dingen; aber diese befinden sich nicht in dir.“ Das meint: Mit der Spitze deines Daseins – Eckhart spricht voluntaristisch: mit deiner Liebe – befindest du dich schon bei Gott; von dort her ist dir letzte Identität gewiß, weil geliebt von Gott. Aber im leibhaften Dasein stehst du bei den Dingen der Welt, hast dich – wie Marta – um sie zu kümmern, wirst von ihnen auch leidhaft bedrängt. Guardini hat ähnliches als „Annahme seiner Selbst“ analysiert: Sie ist im Verharren bei der Beschränktheit des Selbst nicht möglich; nur wer sich von Gott geliebt weiß, kann letztlich ja zu sich sagen. Das ist die christliche Entsprechung zum Gleichmut der Bhagavadgita.

2. Personalität, weil stehend vor Gott – Schauen auf Jesus

Guardini verfaßte sein Büchlein auf dem Hintergrund der modernen Existenzangst. E. Drewermann hat dies psychologisch-philosophisch konsequent durchgedacht und gezeigt: Diese Angst kann nur überwunden werden in einem glaubenden Ja zum letzten, allmächtigen, gütigen „Du“; kein allumfassender Schoß, kein Seinsmeer, sondern nur das

gegenüberstehende gütige Du kann dem menschlichen Ich diese Geborgenheit vermitteln.

Das ostkirchliche Jesusgebet, die wohl dichteste Methode, die zur Realisierung dieses „Du“ führt, hat frappierende Ähnlichkeit mit dem ostasiatischen Mantra-Beten. Es ist eine psychologisch erhärtete Erfahrung, daß die Wiederholung von beruhigenden Silben-Tönen-Rhythmen zur inneren Ruhe führt. Doch das „Jesusgebet“ unterscheidet sich wesentlich vom indischen Mantra-Singen: Mit der Anrufung des „Herrn Jesus“ ist das Bekenntnis der eigenen Schwäche und Sündigkeit verbunden. Diese grundlegende Polarität verweist den Betenden in das Gegenüber zu Jesus (statt ihn aufzulösen im rhythmischen Klang). Es berührt die Nahtstelle zwischen natürlicher Bereitung und mystischem Ergriffensein. Die psychologisch analysierte innere Ruhe, die aus der Wiederholung fließt, errichtet nur das Gewölbe, in dessen Geborgenheit der Beter die Grundpolarität zum Heil in Jesus Christus realisiert. Darin aber liegen Erfahrungen, die für die christliche Mystik wesentlich sind: Begegnung, Gnadengeschenk, Demut. Wo nichtchristlich diese Themen angesprochen werden, darf man von „anonym-christlich“ sprechen. Christlich aber taucht darin das „Angebot Gottes“ auf.

3. Universalität, weil ruhend in Gott – Leben im Geist

Die afrikanische Religiosität macht auf eine urchristliche Erfahrung aufmerksam: „Gott in allen Dingen finden.“ In der Frömmigkeitgeschichte wurde der Satz, den Meister Eckhart durchdachte und -lebte, zum moralischen Impuls. In der heutigen Diskussion versucht die sogenannte „kosmische Mystik“ diesen Satz zwar seinhaft, aber in pantheistischer Weise zu interpretieren: Der Tiefgrund der Raum-Zeit-Wirklichkeit sei der Strom des Absoluten, Göttlichen, Ewigen.

Teilhard de Chardin allerdings, auf den sich die „kosmischen Mystiker“ berufen, dachte anders: Die mystische Einheit des Kosmos ist „zentriert“ in Jesus, der Gottes personales Sein in der Geschichte gegenwärtig setzt; im Netzwerk seiner Liebe schenkt er allen Schöpfungswirklichkeiten je nach Seinsmächtigkeit Anteil am göttlichen Leben. Teilhard konzipierte dies als Evolution des Kosmos auf den Punkt Omega (= Jesus Christus) hin – bewegt von dessen Kraft. Das Band dieser mystischen Einheit ist die Liebe mit ihrer einenden Kraft, in der die Individuen erst voll sie selbst werden.

In naturwissenschaftlicher Sprache holt Teilhard damit ein, was Bibel und Tradition Gottes Geist nennen. Er ist die Kraft, die von Jesus ausgeht und die Einheit des mystischen Leibes Christi bildet. Er ist zugleich das Innerste des Menschen, in dem einer „Abba – Vater“ ruft, wie die Kraft der göttlichen Liebe, in der die Menschen und (in entsprechender Stufung) die Natur mit dem Menschen zur Einheit finden. Mystik darf in christlicher Sicht „Geist-Erfahrung“ genannt werden; Gottes Geist aber ist sowohl Einheitsgrund der kosmischen Weite wie persönliche, liebende Ausrichtung des Menschen auf Gottes Innenleben, auf den Gott, der uns schuf und uns Befreiung schenkte, weil sein Geist, der Geist Jesu, der Geist der Liebe ist.*

* Genauere Belege und Ausführungen in meinem bei Echter (Würzburg) erscheinenden Buch: Gespräch über Mystik.

Emmanuel J. Bauer

VON DER WISSENSCHAFT ZUR WEISHEIT

1. HINFÜHRUNG

Schon bei einem ersten spontan-intuitiven Blick auf das Thema erahnen wir die ganze *Spannung und Dynamik*, die jene geistige Wirklichkeit des Menschen prägt, die sich in Wissenschaft und Weisheit manifestiert. Wenn nun die Formulierung des Themas eine progressive Bewegung von der Wissenschaft hin zur Weisheit impliziert, so darf man darunter sicher keinen geistesgeschichtlichen Prozeß im Sinne einer linearen Fortentwicklung von einem wissenschaftlich zu einem weisheitlich geprägten Zeitalter verstehen. Wollte man schon die Evolution der abendländischen Geistesgeschichte unter dem Gesichtspunkt der Dominanz der Wissenschaft oder Weisheit als der formalen Norm menschlichen Denkens und Handelns beurteilen, dann müßte der Bewegung die genau umgekehrte Richtung zugemessen werden, nämlich die von der Weisheit ganzheitlichen Denkens hin zu einer rationalistisch-mathematischen Formalisierung des Geisteslebens und zur wissenschaftlichen Atomisierung und Verobjektivierung von Mensch und Welt. Das Thema scheint dagegen überhaupt primär eine anthropologisch-existentielle Wirklichkeit anzuvisieren, nämlich die bleibende Spannung und Dynamik zwischen zwei verschiedenen Weisen der Suche, Erkenntnis und Verwirklichung der Wahrheit aufgrund von zwei unterschiedlichen Möglichkeiten der Betätigung und Entfaltung des menschlichen Geistes. Je nachdem, welches Verständnis von Wissenschaft und Weisheit zugrunde liegt, wird die Bewegung eher anti-thetisch-polarisierend oder emendativ-progressiv sein, d. h. die Entwicklung von der Wissenschaft hin zur Weisheit eher den Charakter einer Umkehr und Korrektur oder eher den einer Vertiefung, Entfaltung und Vollendung annehmen.

Vorausschickend könnten in einer ersten vorsichtigen und ganz *allgemeinen Charakterisierung* dieser beiden erkenntnis- und lebens-

mäßigen Formen der Annäherung des Menschen an die Wahrheit und seiner Begegnung mit der Seinswirklichkeit folgende grundsätzliche Intentionen und Tendenzen zu ihrer Differenzierung hervorgehoben werden. Während es der Wissenschaft eigen ist, ihre Gegenstände nach streng methodischer Anleitung und unter ganz spezifischem Formalaspekt in größtmöglicher Objektivität und persönlicher Unberührtheit zu untersuchen, mit logisch-mathematischer Stringenz deren Ursachen aufzuweisen und in der absoluten Begründung des faktischen Zustands sicheres Wissen zu gewinnen, besagt die Weisheit ein ganzheitliches Denken, in dem sich der Blick für das Ganze des Seins und für die Frage nach dessen tieferer Wahrheit weitet, die allem Sinn und Ordnung verleiht. Tendiert die Wissenschaft zu einem in sich geschlossenen logischen System und zu letzter immanenter Begründbarkeit, läßt sich die Weisheit den Raum für die Dimension des Geheimnisses und der Transzendenz offen. Wissenschaftliches Denken ist demnach eher theoretisch, spezialisiert, begrifflich-gegenständlich, verobjektivierend, auf die immanente Wirklichkeit beschränkt und rational bis formalistisch ausgerichtet. Das weisheitliche Denken verdankt sich dagegen mehr den intellektiven, schauenden Fähigkeiten des menschlichen Geistes, transzendiert die materielle und endliche Wirklichkeit, sprengt die Enge des mathematisch-naturwissenschaftlichen Begriffes der Wahrheit und ist stärker von praktisch-sittlichen, ganzheitlich-personalen und subjektiv-existentialen Aspekten bestimmt. Die Weisheit stellt also primär ein „Ideal der Lebensvollendung“ und nur abkünftig ein „Ideal der spezifischen Wissensvollendung“ dar.¹ Obwohl die Wissenschaften als konstruktive Elemente der asymptotischen, nie abzuschließenden Suchbewegung des Menschen nach je größerer Erkenntnis angesehen werden können, haben sie keinen Zugriff auf die Transzendenz. Ausgehend vom analogen Charakter des Seins (*analogia entis*) und der Tatsache der Existenz von kontingenten Seienden kann der Mensch durch metaphysische Kausalschlüsse zwar die Existenz eines absoluten Schöpfergottes erkennen, doch was das innere Geheimnis des Wesens Gottes betrifft, ist er angewiesen auf das übernatürliche Faktum der Offenbarung. Deren gläubige Annahme und existentielle Verwirklichung ist wesentliches Element, ja letztlich das tragende Fundament einer christlichen, biblisch fundierten Weisheit, die wir hier im Rahmen unserer philosophisch-theologischen Untersuchung im Unterschied zu einem rein humanistischen Weisheitsideal oder zu Weisheitstraditionen anderer geistesgeschichtlicher (etwa fernöstlicher) Provenienz im Auge haben.

2. DIE ERKENNTNISMETAPHYSISCHE STRUKTUR DES MENSCHEN ALS ONTOLOGISCHE BEDINGUNG DER POLARITÄT VON WISSENSCHAFT UND WEISHEIT

Auf diesem Hintergrund erhellt sich uns der tiefere Sinn jener Stelle aus der alttestamentlichen Weisheitsliteratur, in der es heißt: „Wer (allein) auf seinen eigenen Verstand vertraut, ist ein Tor, wer (aber) in der Weisheit seinen Weg geht, der wird gerettet“ (Spr 28,26). In diesem Wort klingt einerseits die ganze Spannungsgeladenheit des Verhältnisses von Wissenschaft und Weisheit an, zum anderen wird unser Augenmerk aber auch auf den metaphysischen Ursprung dieser dynamischen Antinomie von wissenschaftlichem und weisheitlichem Ringen um Erkenntnis der Wahrheit gelenkt. Dieser liegt letztlich in der Wesenskonstitution des Menschen selbst und seiner Geistseele (*anima rationalis*), genauerhin in der *Spannung von intellectus und ratio*, von Vernunft und Verstand, als zwei verschiedenen Dimensionen und Kräften des einen erkennenden Geistes. Diese Unterscheidung kann in der abendländischen Geistesgeschichte auf eine lange philosophische Tradition zurückblicken. Wir finden sie bei Platon (*νόησις-διάνοια*) und Aristoteles genauso wie in ihrer klassischen Gestalt bei Thomas von Aquin (*intellectus-ratio*) oder in der Neuzeit bei Kant und in einer sehr antithetisch ausgeprägten Form bei F. H. Jacobi, der die rationalistische Reduktion der Vernunft auf den Verstand leidenschaftlich bekämpft. Trotz unterschiedlicher Auffassung von der inneren Struktur ihres Verhältnisses gilt doch durchwegs die Vernunft als das höhere und umfassendere Vermögen. Ihr wird die Fähigkeit zugeordnet, dem Menschen Zugang zu den metaphysischen Tiefen und Wahrheiten des Seins zu verschaffen und durch ihre Einsichten die Verstandeserkenntnisse zugleich zu begründen und zu übersteigen. Der Verstand wird dagegen als das niedrigere Erkenntnisvermögen des Menschen angesehen, das auf den Bereich des Endlichen begrenzt und auf das Einzelne und gegenständlich Vorhandene als sein adäquates Forschungsfeld hingeeordnet ist.

Bei aller Notwendigkeit der Differenzierung von Vernunft und Verstand darf man allerdings nicht dem folgenschweren Fehler verfallen, deren *substantielle Einheit* zu übersehen. Sie nämlich einseitig in eine kontradiktorische Konstellation zu zwängen würde die Gefahr einer verkürzten Sichtweise der Wirklichkeit nach sich ziehen und den Blick auf ihre je eigene Qualität und metaphysische Bedeutung verstellen. Thomas von Aquin betont deshalb wiederholt mit Nachdruck, daß *ratio*

und intellectus nicht zwei verschiedene Teile oder Potenzen der Seele sind, sondern der intellectus selbst ratio genannt wird, insofern er durch eine gewisse Suchbewegung, d. h. durch ein logisch-diskursives Denken, zu der zu erkennenden intelligiblen Wahrheit vordringt.² Es handelt sich also nicht um zwei verschiedene oder gar getrennte Vermögen, sondern wesentlich um ein und dieselbe Potenz, die nach ihren unterschiedlichen Aktionsarten und Funktionsbereichen unterteilt wird. Entscheidend für die sinnvolle Gestaltung und Entfaltung des menschlichen Lebens wird es daher sein, diese beiden Formen menschlichen Wahrheits- und Wirklichkeitsbezugs nicht gegeneinander auszuspielen, sondern jeder die gebührende Bedeutung und Kompetenz einzuräumen. Geht die gesunde Ausgewogenheit verloren, besteht die Gefahr von Extremisierung und Vereinseitigung, die entweder zu einem übertriebenen Rationalismus mit seiner Vergötterung der ratio und seiner positivistischen Reduktion der Wirklichkeit auf das logisch-mathematisch Berechenbare führt oder in einen unkontrollierten Irrationalismus abgleitet, der in den verschiedenen Formen des Aberglaubens, der Magie und der verzerrten Mystik seine Früchte bringt.

Daß es sich bei dieser Theorie um keine aus der Luft gegriffene leere Hypothese oder fiktive Spekulation handelt, sondern um eine vielfach Wirklichkeit gewordene Erfahrungstatsache, beweist ein aufmerksamer Gang durch die Geschichte der abendländischen Philosophie. Man gewinnt sogar richtiggehend den Eindruck, daß die dynamische und zugleich ausgewogene Mitte zwischen intellektiv-weisheitlicher und rational-wissenschaftlicher Geisteshaltung ein Urproblem des nach Wahrheit suchenden Menschen darstellt, das für ihn auf weite Strecken aus einer natürlichen Herausforderung zu einer glatten Überforderung geworden zu sein scheint. Fast alle philosophischen Daseinsentwürfe spiegeln in je eigener Weise diesen – um auf Jacobis Diktion zurückzugreifen – *Urantagonismus* zwischen Vernunft und Verstand im Erkenntnisverhalten des Menschen wider und orientieren sich entweder an einem weisheitlich oder rein wissenschaftlich dominierten Wahrheitsverständnis; d. h. ihr Denken folgt entweder den Normen des Wissens- oder denen des Weisheitsideals, obgleich sich das jeweils vernachlässigte Wahrheitsideal bei noch so drückendem Übergewicht des anderen nie zur Gänze ausschalten läßt, sich oft sogar in sublimer oder gar perverser und damit umso heimtückischerer Gestalt seine Geltung verschafft.

Dieses eigenartige *Phänomen der gleichzeitigen Polarität und Affinität von „super-rational“-mathematischer und „supra-rational“-*

intuitiver Geisteshaltung und Wirklichkeitsdeutung ließe sich etwa in der Philosophie des Platon oder des Nikolaus Cusanus, vor allem aber im Denken Spinozas aufzeigen, der seinem geometrisch konzipierten Wirklichkeitsbegriff den „Amor Dei intellectualis“ als Inbegriff menschlicher Vollkommenheit gegenüberstellt.³ Extremem Rationalismus und mystizistischer Irrationalismus bilden hier kein Verhältnis der ausschließenden Alternative, sondern das einer besonderen dialektischen Verwiesenheit und gegenseitigen Provokation. Einen Schlüssel zum Verständnis dieses geistesgeschichtlichen Kuriosums liefert die platonische Gestalt des Eros, in der der Inbegriff des „Dazwischen“ (μεταξύ), der dialektischen Dynamik zwischen rational-begrifflicher und intellektuell-schauender Erkenntnisweise zum Ausdruck kommt.⁴

3. BRISANZ UND AKTUALITÄT DIESER DIALEKTISCH-DYNAMISCHEN POLARITÄT

3.1 *Das gegenwärtige Phänomen einer technokratischen Welt und eines von der Wissenschaft diktierten Menschseins*

Betrachtet man nun unter diesem Gesichtspunkt die geistigen Strömungen der Gegenwart und die darin vorherrschenden Normen und Kriterien des Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnisses, so läßt sich unschwer die Aktualität und Brisanz unserer Problematik erkennen. Denn eine fruchtbare Verbindung von Wissenschaft und Weisheit, die ihre Mitte subjektiv in der Einheit des menschlichen Geistes und objektiv in der einen Fülle der absoluten Wahrheit hat, scheint weniger denn je zu gelingen. Das heutige Denken, speziell der gegenwärtig gängige Wahrheitsbegriff, ist zum überwiegenden Maß von der Wissenschaft dominiert, und zwar von einer Wissenschaft, die noch immer im Schatten des Paradigmas der modernen Naturwissenschaften steht. Wir alle sind Glieder einer Zivilisation, einer Lebens- und Denkwelt, die getragen ist von zahllosen z. T. großartigen naturwissenschaftlichen Errungenschaften und einem rasanten technischen Fortschritt. Mit Hilfe moderner Technologien haben sich ungeahnte Möglichkeiten für viele Lebens- und Wissensbereiche eröffnet. Man denke nur an die moderne Medizin, Mikrobiologie, Gentechnologie, Astronomie, Kommunikationstechnik, Nachrichtenelektronik und vieles andere, das entscheidend dazu beigetragen hat und weiter beitragen kann, die Lebensqualität und das Gemeinwohl des Menschen zu heben und seine

Einsicht in die menschlichen Lebensbedingungen und in das eigene Wesen zu vertiefen. Die modernen Wissenschaften müssen daher zweifellos als eine grundsätzlich positive Kraft des menschlichen Geistes betrachtet werden, die die Chance der konstruktiven Mitarbeit am Aufbau einer Zivilisation der Liebe, der Schaffung der Voraussetzungen für eine bessere Entfaltung der persönlichen und sozialen Dimensionen des Menschseins sowie der Eröffnung und Bewußtmachung der Größe und Schönheit der Schöpfung in sich trägt.

Allerdings entwickelte die *Dominanz der Wissenschaft* auch eine *gefährliche Eigendynamik*, die vielerorts in eine faustische Erkenntnishybris und Wissensgier entartete. Die moderne Wissenschaft brachte es wohl zu grandiosem Spezialwissen, zu einer *πολυμαθία*, wie Heraklit es nennt, ihr fehlt es jedoch meist an Sinn und Verständnis für das Ganze der Wahrheit und an Einblick in die metaphysische Bedeutung der Einzelerkenntnisse für die Sinngestalt des Seins im Ganzen.⁵ Sie wurde zu einer rein rationalistischen Wissenschaft, die dazu neigt, die eigenen Wahrheitsansprüche zu verabsolutieren und uneingeschränkte Autonomie gegenüber Gott und Mensch einzufordern. Sie will, wie F. H. Jacobi kritisch anmerkt, „alles in allem sein und hervorbringen, sie will sein wie Gott“.⁶ Sie versteht die gesamte Wirklichkeit auf der Basis ihres methodischen Positivismus als ein logisch-mathematisch durchstrukturiertes Ganzes, in dem nur das als wahr und wirklich gilt, was sich den naturwissenschaftlichen Kriterien der Berechenbarkeit und Funktionalität erschließt. Nur was funktioniert und verifizierbar ist, ist für das rationalistisch-naturwissenschaftliche Weltbild existent, gewiß und wahr, alles andere wird entweder als Noch-nicht-Gewußtes oder als Schein und Illusion eingestuft. Weithin unterliegt man dem von Hegel herrührenden großen Mißverständnis, zu glauben, dann hätte man die höchstmögliche Kenntnis über die Wahrheit eines Wirklichkeitsbereichs gewonnen, wenn man ihn aufgrund von wissenschaftlichen Studien und Statistiken in den Begriff gebracht, in die klare Bewußtheit des Geistes gehoben und dem uneingeschränkten Erkenntniszugriff des Menschen ausgeliefert habe. Jeder abgr, der ein wenig hinter die Kulissen der präsentierten Forschungsergebnisse zu sehen und deren Entstehungsbedingungen zu durchschauen vermag, weiß auch um die Gefahr, wie leicht die Wissenschaft unter dem Druck der Effektivität und Produktivität ihre Freiheit und Offenheit für die ganze Wahrheit einbüßt und zum manipulierten Handlanger von Macht und Profit wird.

Peter Wust hat recht behalten, wenn er in der „gnostischen Herr-

schaftsgier“ des modernen Menschen die Misere einer „*allgemeinen Pietätlosigkeit*, einer Pietätlosigkeit nicht bloß *gegen das Übernatürliche*, sondern auch *gegen die Natur* und *gegen den Menschen selbst*“⁷ heraufkommen sah. Welch negative Auswirkungen auf die Natur als Lebenswelt des Menschen eine allumfassende Technokratie mit sich bringt, ist inzwischen selbst den größten Fortschrittsoptimisten und Wissenschaftsgläubigen klar geworden. Eine organische Natur, die vom Menschen in ein technisch-wissenschaftliches Korsett gezwängt wird, so daß nicht das Denken dem Sein, sondern das Sein dem Denken folgen muß, schlägt zurück oder verliert endgültig ihr eigentliches, seinskonstitutives Wesen. Sie erleidet seitens der Wissenschaft eine Art „*Transsubstantiation*“⁸ von einem lebendigen Organismus in eine logisch-mechanistisch strukturierte Organisation mathematisch-quantitativer Größen, d. h. sie wird entsubstantialisiert und ihrer ontisch-geschöpflichen Dignität beraubt. Diese Aushöhlung der Natur ist eine der fatalen Folgen des Urtriebs der modernen Technik und Wissenschaft, alles beherrschen und die gesamte Wirklichkeit im Griff der Berechen- und Manipulierbarkeit haben zu wollen. Die Welt wird unter deren Regie und in deren Augen zu einem Riesenmechanismus höchster technischer Qualität, in dem alles mit allem kraft einer allumfassenden Vernetzung in Beziehung steht und in ein System von Aktion und Interaktion hineinverflochten ist. Heideggers Beschreibung des Phänomens der Welt als immanentes Totalrelationalitätsgefüge scheint die Wirklichkeit des technisierten Seinsverständnisses äußerst treffend zum Ausdruck gebracht zu haben.⁹ Freiraum für ein Menschsein, das der Berufung des Menschen zur schöpferischen Mitgestaltung der Welt in Freiheit und Verantwortung gegenüber dem Schöpferwillen Gottes und der Würde aller Kreaturen entspricht, existiert in einer solchen Welt allerdings praktisch keiner mehr. Der Mensch ist nur noch Funktionär, d. h. Moment oder bestenfalls Vollzugsorgan eines ihn als einzelnen transzendierenden und zugleich weitgehend determinierenden Prozesses. Wird aber von einem rationalistisch-positivistischen Standpunkt aus die metaphysische Frage nach dem tieferen Sinn und der Wahrheit des Seins von vornherein aus einer wissenschaftlichen Deutung der Wirklichkeit ausgeklammert, dann bleibt dabei nicht nur das eigentlich Menschliche auf der Strecke, auch die Frage nach der Existenz und Bedeutung eines transzendenten absoluten Wesens wird obsolet. Die Seinsfrage und die Gottesfrage sind so eng miteinander verflochten, daß dort, „wo die metaphysische Frage definitiv abgewiesen wird, ... der ‚Tod Gottes‘ die unausweichliche Konsequenz (ist)“.¹⁰

3.2 Aktualität der Weisheit als notwendiges Korrektiv

Es dürfte nun klar geworden sein, daß von einer rein rational-wissenschaftlichen Denk- und Erkenntnisweise, der es primär um logisch-mathematische Richtigkeit und um technologische, biologische oder ökonomische Funktionalität bzw. Profitabilität geht, die Seinswirklichkeit nicht in ihrer ganzen Fülle in den Blick und zur Geltung gebracht und die Vermenschlichung des Menschen nicht geleistet zu werden vermag. Ja, das direkte Gegenteil scheint der Fall zu sein: Gott, Mensch und Natur werden gerade durch die moderne Technokratie und Wissenschaftshypertrophie in ihrem eigenen Seinsrecht und ihrer je eigenen Würde bzw. Heiligkeit regelrecht beschnitten und bedroht. Umso mehr brauchen die Menschen in dieser Situation die *heilende und lebensbewahrende Kraft der Weisheit* als im wahrsten Sinne des Wortes notwendiges (*not-wendendes*) Korrektiv. Weisheit als Prinzip menschlichen In-der-Welt-Seins ist demnach mehr denn je aktuell und gefragt. *Walter Kasper* geht in diesem Zusammenhang so weit, im „Verlust der weisheitlichen Dimension ... die eigentliche Krise der Gegenwart“¹¹ zu sehen, insofern mit ihr auch der Zugang zur metaphysischen und übernatürlichen Wahrheit des Lebens verlorengeht. Auch das *Zweite Vatikanum* ist sich der Gefahr einer sich verselbständigenden Progression der modernen Wissenschaft bewußt und klagt für unsere Zeit mit Nachdruck die Weisheit ein, damit trotz aller bzw. gerade durch all die wissenschaftlichen und technischen Errungenschaften der Mensch nicht auf der Strecke bleibt. Unmißverständlich wird hier „jede mechanische Wissenschaftsgläubigkeit und die Hoffnung auf die erlösende Macht des technischen Fortschritts durch das Prinzip ‚Weisheit‘ als das eigentlich Menschliche in Frage gestellt“.¹²

Unterziehen sich nun aber die Wissenschaft und die hochtechnisierte Zivilisation nicht selbst der notwendigen sachlichen Kritik und Korrektur, indem sie zu den eigenen Prinzipien und Methoden und deren Auswirkungen in Distanz treten, den Absolutheitsanspruch der rational-logischen Erkenntnisweise sowie der technischen Machbarkeit entschieden relativieren und der verstehenden, ganzheitlichen Vernunft einsicht den gebührenden Raum eröffnen, dann bricht die intellektuelle, überrationale Kraft des menschlichen Geistes aus seiner gesunden Dialektik mit der ratio aus und verselbständigt sich genauso in das Extrem exzessiver Irrationalismen, wie dies auf der anderen Seite in der Verabsolutierung des begreifenden, berechnenden und bemächtigen-

den Verstandes geschieht. Genau dieses Phänomen scheint in den letzten 25 Jahren seit dem Konzil immer deutlicher Fuß gefaßt zu haben. Die Menschen verspüren unter dem Diktat eines rationalistischen Wissenschaftsideals ein zunehmend stärkeres Ungenügen. Die Beschneidung der Vielfalt menschlicher Erfahrungs- und Entfaltungsmöglichkeit durch den Verlust oder zumindest die Verdrängung etwa der emotionalen, psychologischen, ästhetischen, religiösen und zwischenmenschlichen Dimensionen erzeugt das Gefühl menschlicher Unerfülltheit und Leere. Der heutige Mensch sieht diese Entwicklung nicht nur als Gefahr für eine humane Lebensqualität, er empfindet sie darüber hinaus als eine echte Existenzbedrohung für sich und die Natur.

3.3 Die Problematik der Weisheitsangebote der New-Age-Bewegung

Angesichts dieser Existenzkrise suchen die Menschen nach Auswegen und Alternativen. Erschreckend großen Anklang und beinahe naiv-kindliches Vertrauen finden diesbezüglich neuerdings die verschiedenen Weisheitslehren, Heilsvisionen und Freiheit versprechenden Bewußtseinspraktiken, wie sie in den unterschiedlichen *Strömungen der New-Age-Bewegung* angeboten werden.¹³ Innerlich angeödet von einer rein konsumorientierten, materialistischen Lebenseinstellung mit all ihrer Oberflächlichkeit und Veräußerlichung und psychisch ausgetrocknet und abgestumpft von der Sterilität einer computer-gesteuerten Lebenswelt, ist der Mensch offen, beinahe anfällig für diese neuen Spiritualitäten, die ihm Wege zur Selbsterfahrung, Verinnerlichung und Erschließung der Tiefendimensionen des eigenen Wesens versprechen. In die allgemeine Verunsicherung und pessimistische Stimmung hinein, die bis zur resignativen Apathie und Hoffnungslosigkeit gehen kann, versuchen die New-Age-Botschaften das positive Denken des Menschen anzuregen, ihm neue Zukunftsperspektiven aufzuzeigen und durch die Verheißung einer transpersonalen Einheits-erfahrung mit dem Ganzen des geistig-materiellen Universums ihm das Gefühl unüberwindlicher Sicherheit und Geborgenheit zu vermitteln. Im Hinblick auf diesen aktuellen Phänomenbefund scheint es völlig richtig zu behaupten, daß die Periode der enthusiastischen bis utopistischen Wissenschaftsgläubigkeit auf breiter Ebene einer Mentalität „frommer Wissenschaftsfeindlichkeit“ gewichen ist.¹⁴ Für unsere Problematik bedeutet dies, daß Weisheit zwar gefragt ist, allerdings mehr

aus Überdruß am technischen Pragmatismus und aus Angst vor der Kälte eines „verwissenschaftlichten“ Daseins denn aus positiver Überzeugung.

Ein Blick in die grundlegenden Schriften der einflußreichsten Mentoren des New-Age-Denkens bestätigt die Richtigkeit der Annahme, daß in der Betroffenheit von den großen Überlebenskrisen der modernen Zivilisation und im Wunsch nach deren Überwindung das auslösende Moment und der Motor der inneren Dynamik der neuen Religiosität zu finden ist. *Fritjof Capra* etwa stellt in seinem Buch „Wendezeit“ seiner Theorie von einer geistig-kosmischen Revolution quasi als deren Rechtfertigung und Motivation die dramatische Schilderung der weltweiten, multidimensionalen Krise der Gegenwart voraus, einer Krise, von der alle Bereiche unseres Lebens – Gesundheit, Biomedizin, Psychologie, Ökologie, Ökonomie, Technologie, Soziologie und Politik – betroffen seien.¹⁵ Die Wurzel dieser Krise wird im dekadenten Stadium des sogenannten „mentalenen Bewußtseins“, im „alten Paradigma“ des neuzeitlich-abendländischen Denkens gesehen, das vom rationalistischen Wahrheitsbegriff der logisch-mathematischen Berechenbarkeit geprägt ist, d. h. von der cartesianisch-dualistischen Spaltung der Wirklichkeit in Geist und quantifizierbare Materie und einer daraus resultierenden Vergegenständlichung und Verinstrumentalisierung des Seins.¹⁶ Die einzige Chance der Überwindung dieser Systemkrise liege nun darin, von diesem dualistischen und „perspektivistischen“, durch die Struktur von festen Formen und Gestalten eingeengten Denken in das „aperspektivistische“, alle Gegensätze in Einheit und Harmonie auflösende Leben der sogenannten „vierten Dimension“ vorzudringen.¹⁷ Voraussetzung dafür ist die auf einer evolutiven Erweiterung und Intensivierung basierende „Transformation des Bewußtseins“¹⁸, d. h. die Umwandlung des derzeit noch dominierenden „mentalenen Bewußtseins“ in ein „integrales Bewußtsein“.¹⁹ Dieses Bewußtseinsstadium konstituiert den „neuen Menschen“ und macht ihn fähig zur Erfahrung der befreienden, schlechthin universalen und ganzheitlichen Einheit von Gott, Welt und Mensch, von Geist und Materie, Seele und Leib, Ich und Du.

So berechtigt das Kernanliegen der New-Age-Theorien, nämlich die positive Bewältigung der heutigen menschlich-psychologischen und ökologischen Krisen, ist, so richtig zudem deren eigentliche Wurzeln im cartesianisch-rationalistischen Welt- und Menschenbild mit seinem naturwissenschaftlichen Wahrheitsbegriff geortet werden und so verständlich, echt und ernstzunehmend die Sorgen, Sehnsüchte und kon-

struktiven Reaktionen der darunter leidenden Menschen auch sind, muß man sich doch fragen, ob man mit solchen Weisheitslehren nicht *den Teufel mit Beelzebul austreibt*. Ohne auf die vielfältigen Einzelphänomene eingehen zu können, läßt eine Untersuchung der philosophischen Grundtendenzen, die die einzelnen Theorien in je eigener Gestalt aufgreifen, größten Zweifel aufkommen, ob darin der Mensch wirklich Heil, Erfüllung und Ganzwerdung finden kann. Das Ideal der totalen Einwerdung mit dem universalen Ganzen des Seins mittels eines qualitativ umfassenden „integralen Bewußtseins“ muß nämlich um andere wesens- und heilskonstitutive Werte des Menschen teuer, m. E. zu teuer, erkaufte werden.

Als *integrativer Bestandteil* eines auf der wissenschaftlichen Theorie der evolutiven Selbstorganisation aufbauenden *universalistischen Systems* büßt der einzelne Mensch seine *Freiheit, personale Würde und Je-Einmaligkeit und seinen Selbststand* in Wahrheit ein. Die seinshaft-naturnotwendige Dynamik des Systems integriert den Menschen als Teil der Natur in „ein kompliziertes Gewebe von Beziehungen zwischen den verschiedenen Teilen eines einheitlichen Ganzen“²⁰, dessen innere Struktur in der „wechselseitigen Abhängigkeit aller Phänomene“²¹ besteht. Die universale Seinswirklichkeit wird nicht mehr wie im Rationalismus als Riesenmechanismus verstanden, sondern auf der Basis der modernen Quantentheorie „als harmonisches, unteilbares Ganzes, als ein Netz dynamischer Beziehungen“²², in welches der einzelne Mensch als integrativer Baustein hineinverflochten ist. Innerhalb der Gesetzmäßigkeit dieses sich selbst organisierenden und erneuernden Systems kommt dann freilich Begriffen wie Determinismus und freier Wille nur noch äußerst relative Bedeutung zu. Die Behauptung, daß dann, „wenn ich das Universum *bin*, ... alle meine Handlungen ... spontan und frei sein (werden)“²³, daß also die wahre Freiheit darin besteht, die volle Einsicht in die Notwendigkeit der kosmischen Vorgänge gewonnen zu haben und anzufangen, mit diesen seinsmäßig zu verschmelzen, bringt es bestenfalls zum Hegelschen Begriff der Freiheit als bewußt gewordene Notwendigkeit und ist im Grunde fatalistisch. Ein derartiger Universalismus ist zwar nicht im engeren Sinne als pantheistisch zu bezeichnen, die Grenzen aber zwischen Immanenz und Transzendenz, unendlichem Schöpfer und endlichem Geschöpf, und damit letztlich auch die Personalität, Souveränität und Subsistenz Gottes fallen. Es gibt nur noch den einen universalen Strom des Lebens. Zudem erliegt der Rückzug in das Innere der Subjektivität, wo in der Erfahrung des eigenen Selbst und seines transpersonalen Ein-

gebundenseins ins Ganze die volle Selbstverwirklichung gesucht wird, der Illusion und Heimtücke eines verkehrten Subjektivismus. Diese kosmischen Einheitserfahrungen sind im Grunde eigentlich nichts anderes als verkrampfte Versuche der Selbsterlösung und bloße Selbsterfahrungen. Der Mensch kann seine eigenen Grenzen nicht überschreiten, er bleibt auf seine Armseligkeit und Schuldhaftigkeit zurückgeworfen, bleibt heillosen Sklave seiner selbst und seiner irrationalen Wunschkonstrukte.

Die Wurzel der Krise der New-Age-Theorien liegt ganz wesentlich in der *eigentümlichen Spannung zwischen ratio und intellectus*, deren *Nichtbewältigung* sie zum Opfer gefallen sind. Die Ablehnung einer hochstilisierten und verabsolutierten Rationalität und ihrer pathologischen Auswirkungen endet bei ihnen in einer oft bestürzend selbstsicheren Naivität und einer Flucht in schwärmerische, illusorische Traumwirklichkeiten, denen das Korrektiv einer rationalen Verantwortbarkeit und Sinnhaftigkeit fehlt, wengleich sich diese nicht voll in die rationale Begrifflichkeit und Bewußtheit des Geistes heben lassen. Im New Age scheinen also Mythik bzw. Mystik und Gnosis das Erbe einer übertriebenen ratio-Hörigkeit mit ihrem wissenschaftlichen Materialismus und Konsumismus angetreten zu haben.²⁴ Zumeist geschieht dies aber in einer Form, die zu erkennen gibt, daß sich in den neuen Systemtheorien erst recht wieder das alte Paradigma der technisch-naturwissenschaftlichen Rationalität als implizite Systemgrundlage oder -konsequenz gleichsam durch die Hintertür mit eingeschlichen hat oder daß sogar ganz explizit eine Bewußtseinsqualität und eine Systemstruktur angestrebt wird, in der rationalistisch-funktionalistische und irrational-mystische Elemente auf höherer Ebene vereint sind.

Darauf deutet etwa die Ansicht Fritjof Capras hin, daß „die Mystik oder die Ewige Philosophie den stimmigsten philosophischen Hintergrund für alle naturwissenschaftlichen Theorien abgibt“.²⁵ Offenkundig, fast demonstrativ bewahrheitet sich unsere Diagnose der Problematik der New-Age-Heilsvisionen jedoch im Lehrgebäude *Hubertus Mynareks*. Mynarek, bis zu seiner Trennung von der Kirche katholischer Religionswissenschaftler und sogar Exdekan an der Wiener katholisch-theologischen Fakultät, hält der in seinen Augen überholten, alten und verkrusteten, stur dogmatischen und arrogant unfehlbaren, repressiven und einengenden, derzeit noch dominierenden Spiritualität der „Altkirchen“ eine „Neue Religiosität“ entgegen, die „alle Innen- und Außenräume der Wirklichkeit“ umgreift und die Grenzen der traditionellen Konventionen sprengt.²⁶ Dieses neue religiöse Lebensgefühl

bildet eine schöpferische Synthese von intensivster Reflexion und sensibelster Religiosität, vereinigt also zugleich mystische Weite und rationale Nüchternheit so harmonisch in sich, daß es den Kern der Sache trafe, „von einer *mystischen Rationalität* und einer *rationalen Mystik*“²⁷ zu sprechen. Sie will einerseits „das Supramentale, das *Überbewußtsein* des Menschen viel stärker akzentuieren und intensivieren“²⁸, ohne andererseits „eine neue *Reflexivität und Sensibilität*“²⁹ außer acht zu lassen, um kraft dieser Bewußtseinslage das Begrenzende des Inhaltlich-Gegenständlichen in die Weite des Funktional-Dynamischen hinein zu transzendieren.³⁰

4. WISSENSCHAFT UND WEISHEIT, RATIO UND INTELLECTUS, IN DER FRUCHTBAREN SPANNUNG GEGENSEITIGER ANERKENNUNG, ERGÄNZUNG UND KORREKTUR

4.1 *Konstruktivität und Positivität einer „weisen Wissenschaft“*

Wissenschaft und Weisheit werden nur unter der Voraussetzung der wesenhaften Einheit von rational-wissenschaftlicher und intellektuell-*weisheitlicher* Erkenntnisweise in dem „einen“ menschlichen Intellekt zu einer fruchtbaren Harmonie gelangen. Als habituelle Früchte dieser beiden Betätigungsformen des menschlichen Geistes sollten sie die je eigenen Grenzen und Kompetenzen genauso wie den berechtigten Wahrheitsanspruch der jeweils anderen Erkenntnishaltung anerkennen und auf diesem Weg einander ergänzen und korrigieren. Wie die Vernunft aufgrund ihrer Aufnahmefähigkeit und Offenheit für die transzendente Wahrheit im Vergleich zum Verstand als die höhere und weitere Geisteskraft galt, sollte nun auch auf der Ebene der aktuierten Potenz, also der gewonnenen Erkenntnis, die Weisheit mit ihrem Blick für das Ganze bzw. für den Ort des konkreten Seienden in der Ordnung des Ganzen und mit ihrem Verständnis für den tieferen Sinn und die Wahrheit der Seinsordnung die Wissenschaft irgendwie umgreifen. Wissenschaft muß im weiteren Horizont der Weisheit, letztlich im Horizont des Geheimnisses der Schöpfung und der in ihr herrschenden gottgewollten Seins- und Heilsordnung, als „*weise Wissenschaft*“ betrieben werden und jedem arroganten Wissensdünkel und selbstherrlichen Absolutheitsanspruch eine Absage erteilen. Denn gerade im Stehen zur geschöpflichen Wahrheit seines Wesens und in der Anerkennung seiner Vernunftsgrenze gewinnt der Mensch die höchste Macht

und Fruchtbarkeit seiner intellektuellen Fähigkeiten und schließlich die Stufe der Weisheit. Nur auf dem Boden der Wahrheit über sich selbst kann der Mensch zu einer tieferen und umfassenderen Erkenntnis fremder Wahrheit vordringen. Die Wissenschaft in allen ihren Formen steht dann zu ihrer Wahrheit, wenn sie ihren endlich-sekundären Charakter gegenüber der primären Wahrheit Gottes bewahrt und sich auf ihre genuine Aufgabe der kognitiven Entgegennahme und Durchdringung der überhaupt erst Sein eröffnenden Schöpfungstat Gottes beschränkt.

Trotz der Gefahr der Verselbständigung der Wissenschaft mit ihrer Tendenz, sich loszulösen aus den Grenzen ihrer geschöpflichen Natur, und trotz ihrer Anfälligkeit für agnostische und positivistische Ideologien ist Wissen bzw. Wissenschaft als *prinzipiell positive Möglichkeit der Selbstentfaltung des Menschen* und als *konstruktiver Beitrag zur Vermenschlichung* der Welt als Lebensraum des Menschen zu betrachten. Ausgehend von der aristotelischen These, daß jeder Mensch von Natur aus nach Wissen strebt, ist mit Fug und Recht anzunehmen, daß die Pflege dieser natürlichen, von Gott in Weisheit eingepflanzten Anlage auch dem Willen Gottes entspricht und dem Menschen seinerseits zur persönlichen Vervollkommnung und zur Erfüllung seiner eigentlichen Bestimmung dient.³¹ In diesem Sinne warnt auch das *Zweite Vatikanum* davor, angesichts der Fehlentwicklungen der Wissenschaften deren positive Werte, wie etwa die unbedingte Sachlichkeit gegenüber der Wahrheit, den Geist der internationalen Solidarität und Zusammenarbeit oder den Willen zur Verbesserung der menschlichen Lebensbedingungen, zu verkennen und vorcilig das Kind mit dem Bad auszuschütten. Die verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen sind durchaus dazu fähig, Wesentliches dazu beizutragen, „daß die Menschheitsfamilie zu den höheren Prinzipien des Wahren, Guten und Schönen und zu einer umfassenden Weltanschauung kommt und so heller von jener wunderbaren Weisheit erleuchtet wird, die von Ewigkeit her bei Gott war, alles mit ihm ordnete, auf dem Erdkreis spielte und ihre Wonne darin findet, bei den Menschen zu sein.“³² Die Wissenschaft wird hier nicht als ein sich ausschließender Gegensatz oder als Kontrahentin der weisheitlichen Sicht der Wirklichkeit betrachtet, vielmehr als deren Wegbereiterin und konstruktive Mitarbeiterin an der Aufgabe des Menschen, der sinn- und heilvollen Schöpfungsordnung der ewigen Weisheit in der Welt zum Durchbruch zu verhelfen. In diesem Zusammenhang läßt sich denn auch erstmals eindeutig eine progressive Bewegung von der Wissenschaft zur Weisheit, wie sie unser Thema impliziert, ausmachen.

Eine derart wirklich konstruktive „weise Wissenschaft“ ist aber vor allem von zwei wesentlichen Bedingungen abhängig, von der *Gottesfurcht* des nach Wissen strebenden Menschen, die in der reichen *alttestamentlichen Weisheitsliteratur* als „*initium sapientiae*“ gepriesen wird (vgl. Spr 1,7; 9,10; Ps 111,10), und von dessen *ehrlichem Bewußtsein der eigenen Kontingenz* und der *Begrenztheit menschlichen Wissens* ganz allgemein. In der „*Nachfolge Christi*“ heißt es dazu: Jeder Mensch sucht zwar von Natur aus nach Wissen – schön und gut –, „*sed scientia sine timore Dei, quid importat*“³³, aber was bringt schon eine Wissenschaft ohne Gottesfurcht? Weisheit ist nur einem Menschen möglich, der sich seiner Kreatürlichkeit bewußt ist und weiß, daß er Leben und Geisteskraft selbst nur als stets Empfangender besitzt, nämlich durch Partizipation an der Lebens- und Geistfülle des sich selbst mitteilenden Gottes. Zum anderen geht sie von der Tatsache aus, daß das menschliche Wissen nicht identisch ist mit der je größeren absoluten Wahrheit Gottes, sondern nur deren vorläufige endliche Gegebenheits- und Erscheinungsweise darstellt und deren Fülle und einfache Unendlichkeit begrifflich-rational nie auch nur annähernd erreichen wird können. Im Bewußtsein dieser Differenz muß man nach *Richard Schaeffler* eine solche Wissenschaft in Anlehnung an die sokratische Weisheit des Nichtwissens als einen unabschließbaren selbstkritisch-hermeneutischen Prozeß verstehen, der sich in der wesentlichen Vorläufigkeit und Transzendenzbedürftigkeit des erreichten Wissens als „*die menschliche ‚Knechtsgestalt‘ (erweist), in der die ‚je größere Wahrheit‘ für den Menschen zugänglich wird*“.³⁴

Philosophisch-metaphysische Wissenschaft, die nach den letzten Gründen des Seins und den Wesentiefen des Lebens fragt, wird also nie im Gegensatz zur Weisheit stehen, vielmehr zu ihrem Sprungbrett, ja selbst Weisheit werden. Im philosophischen Horizont des natürlichen Lichtes der Vernunft muß Weisheit von einer Art *Seinsfrömmigkeit* ihren Ausgang nehmen. Der wirklich Weise wird in einer aus der reifen Erfahrung des Lebens gewonnenen zweiten Naivität die Dinge in ihrer Ganzheit und in ihrer ursprünglichen Schönheit und Bestimmung zu erfassen vermögen und in all seinen Wirklichkeitserfahrungen und seiner gesamten Wahrheitssuche von einer „*frommen Scheu vor dem Geheimnis des Seins*“ erfüllt sein.³⁵ Nicht das Seiende unter dem Gesichtspunkt der nackten Gegenständlichkeit oder im Licht positivistischer Formalaspekte steht im Mittelpunkt weisheitlicher Überlegung und Deutung der Wirklichkeit, sondern der Mensch in seiner personalen Würde bzw. die Welt in ihrer Kreatürlichkeit und beide in ihrer realen

seinhaften und existentiellen Relation zum absoluten Urgrund des Seins. Insofern nun die weisheitliche Sicht der Dinge für die metaphysische Tiefe und Wahrheit des Seins offen ist, von den sichtbaren Phänomenen zu deren unsichtbarer intelligibler Wirklichkeit vorzudringen vermag, auf der Suche nach den letzten Gründen und dem absoluten Ursprung des Seins die Dimension des Übernatürlichen und Unendlichen berührt und den Menschen zur Annahme eines personalen und transzendenten absoluten Geistwesens als weisen Schöpfers der gesamten Seinswirklichkeit bewegt, bestätigt sich erneut *der innere Zusammenhang von metaphysischer Seinsfrage und Gottesfrage*. Wo die metaphysische Weisheit auf die Möglichkeit des Geheimnisses der Schöpfung trifft und anfängt, den Gedanken der Analogie und Partizipation als die innerste Dimension des Verhältnisses von endlich-menschlichem und unendlich-göttlichem Sein zu entfalten, führt sie wie von selbst in die theologische Weisheit über.

4.2 Die christliche Tugend der Weisheit als Annahme der Schöpfungsintention und als Teilhabe an der heilsökonomischen Weltsicht Gottes

Auf dem Hintergrund der Berührung von metaphysischer und theologischer Suche nach der Wahrheit in der Frage nach dem tragenden, absoluten Grund allen Seins entwickelt auch *Thomas von Aquin* sein Weisheitsverständnis, das wie kaum ein anderes Ausgewogenheit und Tiefe verbindet und mir noch heute wegweisend zu sein scheint. Und das vor allem deshalb, weil Thomas seine Auffassung von Weisheit ganz wesentlich im Horizont der Wahrheit der ontischen und heilsökonomischen Ordnung der geschaffenen und erlösten Welt entfaltet und damit dem eigentlichen Wesen des Menschen Rechnung trägt. Weisheit besteht nach den Ausführungen im 1. Kapitel der philosophischen Summe im wesentlichen in der geistigen Erfassung und existentiellen Annahme und Verwirklichung der Schöpfungsordnung Gottes, d. h. in einem Denken und Leben gemäß der in die Seinswirklichkeit hineingelegten „*lex divina*“. Ausgehend vom aristotelischen Axiom „*sapientis est ordinare*“ und der Tatsache, daß etwas nur auf das ihm eigene Ziel (im Sinne der Vollendung) gut und sinnvoll hingeeordnet werden kann, liegt die eigentliche Weisheit darin, die Wahrheit über das letzte Ziel des ganzen Universums zu betrachten, sie mit anderen zu erörtern und jede irrtümliche Abweichung von dieser Wahrheit, die im

Grunde identisch ist mit der göttlichen Wahrheit, zu bekämpfen. Den Kern dieser Weisheit bildet also das theoretische Element der *meditatio* bzw. *consideratio* der als höchstes Gut des Universums verstandenen göttlichen Wahrheit, von der alles seinen Anfang nimmt (*principium universitatis*) und auf die alles in seiner Sehnsucht nach Erfüllung zustrebt (*finis universi*).³⁶

Doch die reine Theorie und Kontemplation ergibt noch nicht den vollen Sinn und Gehalt der Weisheit. Die erschaute Wahrheit muß in die Tat umgesetzt werden, die Theorie sich in der praktisch-sittlichen Ordnung niederschlagen. Gott als die höchste und Sein gebende Ursache von allem zu erkennen ist noch zu wenig, wirklich weise ist man erst dann, wenn man auch fähig ist, alles den göttlichen Richtlinien gemäß zu beurteilen und zu ordnen. Die Weisheit beinhaltet also einen eminent praktischen Zug. Ihr eigentliches Ziel muß darin bestehen, die göttlichen Seinsgründe und Absichten der geschaffenen Wirklichkeit nicht nur zu erfassen, sondern auch zu konsultieren, d. h. die göttliche Wahrheit nicht nur in sich kontemplativ zu betrachten, sondern sie auch auf ihren normativen und regulativen Anspruch hin, der ihr in bezug auf das sittliche Verhalten des Menschen zukommt, zu befragen, diesen auf das konkrete Leben und Denken zu übertragen und ihn darin schließlich zu verwirklichen.³⁷

Somit sind die *zwei wesentlichen konstitutiven Elemente des thomasischen Weisheitsverständnisses* deutlich geworden, das Thomas in einer allgemeinen Definition folgendermaßen zusammenfaßt: „Als erstes gehört zur Weisheit die kontemplative Betrachtung der göttlichen Dinge (*contemplatio divinarum*), die eine Schau des (göttlichen) Ursprungs (*visio principii*) ist; und im weiteren die Ausrichtung der menschlichen Akte nach den göttlichen Intentionen (Wahrheitsgründen).“³⁸ Die Weisheit erstreckt sich sozusagen zwischen zwei Koordinaten, der Vertikalen des liebenden, betrachtenden Eindringens in die dem Menschen zugängliche Wahrheit des göttlichen Welt schöpfers und der Horizontalen des Ordners der menschlichen Angelegenheiten nach dem göttlichen Richtmaß. Sie bilden ein geistiges Koordinatensystem, das nicht auseinandergerissen werden darf. Weisheit setzt also die Einheit von Denken und Sein, von Erkennen und Leben, von göttlicher Wahrheit und menschlicher Wahrhaftigkeit voraus, eine innere Identität, die mehr und mehr in einen völligen Gleichklang zwischen dem Plan Gottes mit dem geschaffenen Sein und dem Verstehen und schöpferischen Entfalten dieser Wirklichkeit durch den Menschen münden sollte. Ausgehend von der Erkenntnis Gottes alles nach den göttlichen Seins-

und Heilsgesetzen zu ordnen und zu beurteilen heißt aber nichts anderes, als die Welt und den Menschen mit den Augen Gottes zu betrachten, teilzuhaben am heilsökonomischen Welt- bzw. Schöpferblick Gottes.³⁹

In diesem Kontext leuchtet nun auch der Sinn der Behauptung tiefer ein, daß allein eine weisheitliche Geisteshaltung den genügend feinen und tiefen Sensus für Gott, die Würde des Menschen und die Natur als Kreatur entwickeln und ihnen die gebührende Anerkennung und notwendige Achtung entgegenbringen wird, die ihnen durch die moderne Wissenschaft in vielen Fällen versagt bleiben. Außerdem tritt speziell an der Aufgabe der richtigen Beurteilung und Einschätzung aller Ereignisse und Phänomene der *qualitative Unterschied zwischen Wissenschaft und Weisheit* zutage. Er besteht nach Thomas im wesentlichen darin, daß für die Wissenschaft menschliche Prämissen und Überlegungen die Beurteilungsgrundlage und das Wahrheitskriterium abgeben, die Weisheit dagegen ihr Richtmaß an den ewigen Ratschlüssen Gottes und deren „Logik der Liebe“ nimmt.⁴⁰ Daraus ergibt sich auch, daß die Weisheit, zumindest in ihrer Methode und in ihrer Erkenntnisquelle, im Vergleich zur Wissenschaft um die Dimension der Offenbarung erweitert wird, was wiederum einen entscheidenden Grund für die Berechtigung der Annahme einer komparativischen Bewegung von der Wissenschaft zur Weisheit darstellt.

4.3 *Weisheit als Gabe des Heiligen Geistes im Horizont einer personal-existentialen Glaubens- und Liebesgemeinschaft mit Gott*

Spätestens jetzt wird allerdings auch klar, daß dieses eben gezeichnete Weisheitsideal – Weisheit als Teilhabe am Schöpferblick Gottes – eine glatte Überforderung der menschlichen Natur und des menschlichen Intellekts darstellt. Aufgrund seiner Endlichkeit und Angefochtenheit durch die Sünde bzw. durch den Diabolus (den Verwirrungsstifter) ist der Mensch aus eigener Kraft nicht fähig, diese Stufe der Weisheit zu erklimmen. Denn keiner erkennt Gott und die Weisheit seiner Werke, nur der Geist Gottes. „Der Geist ergründet nämlich alles, auch die Tiefen Gottes“ (1 Kor 2,10b). Durch den Geist aber, der ins Herz des Menschen gegossen wird, enthüllt Gott dem Menschen seine geheimnisvolle Weisheit, so daß dieser, mit dem *Charisma der Weisheit* beschenkt, alles beurteilen, am Blick Gottes und seiner Tiefenschärfe teilhaben kann. Durch die Gabe des Heiligen Geistes gewinnt die menschliche

Weisheit eine ganz neue, ungeahnte Dimension an innerer Tiefe und Qualität, da sie nun in den unendlichen Horizont der Selbstmitteilung Gottes, die dem Menschen letzte Wahrheiten über sich und den Sinn allen Daseins erschließt, und in den Raum der gnadenhaften Befähigung und Berufung des Menschen zur gehorsam-gläubigen Annahme und liebenden Antwort (potentia oboedientialis) hineingestellt wird. Durch die Gegenwart und die Erleuchtung des Heiligen Geistes erlangt der Mensch sogar Zugang zum inneren Leben des dreifaltigen Gottes selbst. Er wird im Medium des Glaubens hineingenommen in den Strom des göttlichen Lebens und in das Licht der göttlichen Wahrheit.

Eine derartige Weisheit ist ganz offenkundig kein bloß theoretisches Produkt der intellektuellen Tüchtigkeit des Menschen. Der *ganze Mensch* bis in die letzten existentiellen Tiefen hinein ist von dieser Weisheit eingefordert und vor die Entscheidung gestellt. Nur wer sich ganz existentiell auf sie einläßt, kann ihrer teilhaftig werden. Genau an diesem Punkt macht auch Thomas den Unterschied zwischen Weisheit als menschlich-intellektueller Tugend und Weisheit als Gabe Gottes fest. Beide stehen ganz wesentlich unter dem Anspruch der rechten Beurteilung der Dinge und der Unterscheidung der Geister gemäß der Norm der göttlichen Wahrheit. Kennzeichen der Weisheit als intellektueller Tüchtigkeit ist es, die göttlichen Dinge kraft der Wahrheitssuche und Erforschung durch den Verstand (ex rationis inquisitione) richtig zu beurteilen, während es der von oben geschenkten Weisheit eigen ist, dieses rechte Urteil aus einer gewissen wesenhaften Gleichförmigkeit und Einheit mit dem Göttlichen (ex quodam connaturalitate sive unione ad divina) zu schöpfen.⁴¹ Die existentielle Voraussetzung dieser höheren, wahrhaft christlichen Form der Weisheit, die zweifelsohne über die rein natürliche Tugend der Weisheit erhaben ist, liegt also darin, daß der Mensch Gott gleichsam aus der Nähe berührt, die Seele mit ihm vereint und so sehr von ihm ergriffen und durchdrungen wird, daß die Wahrheit Gottes nicht nur punktuell geschaut, sondern konkret existentiell verwirklicht wird. Es geht hier nicht um einen distanzierten rational-logischen Zugriff auf göttliche Gesetze, auch nicht bloß um eine intuitiv-intellektuelle Kenntnisnahme der Schöpfungs- und Heilsordnung Gottes. Wahre Weisheit wächst erst auf dem Boden einer tiefen *persönlichen Gotteserfahrung* und einer ehrlichen *existentialen Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit Gott* („compassio sive connaturalitas ad res divinas“⁴²), in der der Mensch innerlich Anteil nimmt an den Intentionen Gottes und richtiggehend mitfühlt oder -leidet am Gedeihen oder Scheitern der Werke seiner Liebe.⁴³

4.4 Christus, der Gekreuzigte, als Gottes Kraft und Gottes Weisheit

Alle christliche Rede und alles Bemühen um die Gabe der göttlichen Weisheit müßten unerfüllt bleiben, den Boden unter den Füßen verlieren und an ihrer eigentlichen Aufgabe vorbeigehen, würden sie nicht in jener Person Ursprung, Inhalt und Ziel allen menschlichen Weisheitsstrebens suchen, in der „alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis (πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως) verborgen sind“ (Kol 2,3), in Jesus Christus, dem fleischgewordenen Wort Gottes. Durch ihn, der von sich selbst sagt: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6), kam die Fülle der Gnade und Wahrheit Gottes in diese Welt (vgl. Joh 1,17f). Der menschengewordene Sohn Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung und das „adäquate, vollkommene Ebenbild Gottes, ist sowohl protologischer Ursprung als auch universaler Mittler und eschatologisches Ziel und Idealbild alles Seienden. Denn alles ist in ihm, durch ihn und auf ihn hin geschaffen (vgl. Kol 1,15–17), er ist das Alpha und das Omega der ganzen Schöpfung. Die radikale Universalität der Inkarnation des göttlichen Logos aber weist nicht nur ontologische Realität und Relevanz auf, sondern auch gnoseologische und soteriologische. Ohne Christus fehlten der Schöpfung, ganz egal, unter welchem Gesichtspunkt betrachtet, und allem menschlichen Wissen die tragende Ordnung, die eigentliche Mitte und der letzte Sinn.

Der menschengewordene Sohn Gottes kann daher mit Recht und im wahrsten Sinn des Wortes als das absolute „*universale concretum*“, als die universale Weisheit in Person, bezeichnet werden. In Jesus von Nazaret ereignen sich die Sicht- und Erfäßbarwerdung der unendlichen Fülle der Wahrheit und Liebe Gottes und die ganz konkrete, personale Verwirklichung seines Heilswillens. Christus selbst ist deshalb gerade in seiner uneinholbaren Einmaligkeit der Herr aller menschlichen und geschöpflichen Normen des Daseins – sowohl hinsichtlich seiner essentiellen wie sittlich-praktischen Dimensionen – und das alleinige, zugleich konkrete und allumfassende Maß aller weltlichen Wahrheit.⁴⁴ In ihm laufen Welt- und Heilsgeschichte, menschliche und göttliche Wahrheit, wie in einem Koordinatenmittelpunkt des Seins zusammen. *Hans Urs von Balthasar* nennt Christus in diesem Zusammenhang den „Konvergenzpunkt der Geschichte, die Fülle und Integration, um derentwillen es von Anfang an einen Verkehr, ein ‚Und‘ zwischen Gott und der Welt gab“.⁴⁵ Seine Sendung erweist sich also allein von der Göttlichkeit und metaphysischen Struktur seines Wesens her als ein

universaler eschatologisch-soteriologischer Auftrag, der darin besteht, alles im Himmel und auf Erden zu vereinen und mit Gott zu versöhnen (vgl. Eph 1,10; Kol 1,20).

Das geheimnisvolle Paradoxon der göttlichen Logik liegt nun allerdings darin, daß die in Jesus Christus erschienene Kraft und Weisheit Gottes sich zuhöchst in der Torheit des Kreuzes offenbart (vgl. 1 Kor 1,23f). *Christus als der Gekreuzigte* ist der *Inbegriff der göttlichen Weisheit*, die als solche ganz gegen alle Normen und Kriterien menschlicher Weisheit und irdischer Wissenslogik zu laufen scheint, ja diese in ihrem präpotent-protzigen und stolzen Gehabe zuschanden macht. Mit der Aufrichtung des Kreuzes in der Mitte des Universums und der Inthronisation der Weisheit des Kreuzes im Zentrum der Heilsgeschichte wollte Gott aber weder die berechnete relative Autonomie der menschlichen Vernunft untergraben oder den Menschen in einen Irrationalismus treiben noch dem menschlichen Weisheitsstreben eine generelle Absage erteilen. Vielmehr soll das Kreuz als Instanz der Korrektur und Kritik⁴⁶, speziell als Quelle jeglicher christlicher Ideologiekritik, und als Richtmaß aller Weisheit verstanden werden, das das menschliche Denken vor Überheblichkeit und Größenwahn, dem Tod und der Perversion jeder wahren Weisheit, bewahren soll. Zweifelsohne ist das Kreuz ein Mysterium des Glaubens, dessen Weisheit sich nur dem demütigen, offenen Herzen eines gläubigen Beters erschließen wird. Doch wird durch die Glaubenserkenntnis die natürliche Weisheit nicht ausgeschlossen oder liquidiert, sondern vorausgesetzt und überhöht, wie ganz allgemein und grundsätzlich die Gnade auf der Natur aufbaut und sie vervollkommnet.⁴⁷ In diesem Sinn steht die in Christus menschengewordene Weisheit Gottes in keinem absoluten Gegensatz zur menschlichen Weisheit, sondern in einem konstruktiv-integrativen Verhältnis der qualitativen Progression, indem sie – wie *Walter Kasper* treffend sagt – in einem „deren *positive Bejahung*, deren *Krisis und Durchkreuzung* und ... deren *überbietende Erfüllung*“⁴⁸ darstellt. Die Weisheit des göttlichen Wortes bewahrt und greift das ehrliche Weisheitsstreben des Menschen auf, führt es aber durch das Angebot der göttlichen Heilswirklichkeit in die Krisis (im Sinn der Läuterung und Entscheidung), um es schließlich als dessen höchster Wahrheitsgehalt zur Vollendung zu bringen und so die schöpferische Macht und Dynamik des von Gott dem Menschen geoffenbarten Wortes zu erweisen.

Auf die weiter oben entfaltete höhere Stufe menschlicher Weisheit, nämlich die vom Geist Gottes erfüllte „Weisheit von oben“, übertragen,

ergibt sich nun, daß wahre Weisheit des Menschen den tiefen Glauben an das menschengewordene Wort Gottes und die in der Liebe vollzogene Gleichförmigkeit und *Einheit mit der Person Jesu Christi zur Voraussetzung* hat und in der Wahrheit und *Weisheit des Christumysteriums Inhalt, Richtmaß und Erfüllung* findet. Sie wird zu einer Wahrheit, die sich nicht an sich selbst oder am Denken der Menschen orientiert, sondern am Gottmenschen Jesus Christus. Der Zauberschlüssel zur wahren Weisheit des Lebens liegt daher nicht in der Reflexion oder in der Wissenschaft, sondern im Gebet⁴⁹, im Lebens- und Liebesaustausch zwischen Gott und Mensch. Wahre christliche Weisheit gründet in der Einfalt des Herzens, die den Menschen fähig macht, hinter allem Begreiflichen das Unbegreifliche zu belassen und anzunehmen, und die weiß, daß der unergründliche Reichtum der Weisheit Christi – speziell der geheimnisvollen, scheinbar törichten Weisheit seines Kreuzes – trotz aller vom Geist geschenkten Einsicht die menschliche Erkenntnis übersteigt und ein Mysterium des Je-mehr, der Überfülle an Sinngehalt, bleibt.⁵⁰

Solche Weisheit nähert sich schließlich in ihrem Wesen dem Raum und Charakter des Heiligen, insofern sie sich möglichst frei hält von aller Verfälschung der Wahrheit durch das Böse, sich dagegen aber nährt von der Heiligkeit und Gerechtigkeit des Geistes Jesu. „Die Weisheit von oben ist erstens heilig, sodann friedlich, freundlich, gehorsam, voll Erbarmen und reich an guten Früchten“ (Jak 3,17). Für *Thomas von Aquin* ist es daher auch das sinnvollste, erfreulichste, erhabenste und vollkommenste Bemühen des Menschen, nach dieser Weisheit zu streben. Denn durch sie erfährt er bereits jetzt besondere innere Freude, Anteil an der wahren Glückseligkeit und eine tiefe freundschaftliche Verbundenheit mit Gott und ist mit ihr überdies auf dem besten Weg zur ewigen Herrlichkeit.⁵¹ In diesem Sinn betont Paulus gegenüber der Gemeinde von Korinth: „Und doch verkündigen wir die Weisheit unter den Vollkommenen, aber nicht Weisheit dieser Welt oder der Machthaber dieser Welt, die einst entmachtet werden. Vielmehr verkündigen wir das Geheimnis der verborgenen Weisheit Gottes, die Gott vor allen Zeiten vorausbestimmt hat zu unserer Verherrlichung“ (1 Kor 2,6f). Die wahre Weisheit wird dem Menschen umso mehr geschenkt – sie ist ja nicht machbar –, je mehr und je lauterer er seiner Würde als Person gemäß lebt, was nichts anderes bedeutet, als sich vom Heiligen Geist und vom Wort Gottes durchtönen (personare), von ihren Regungen bewegen und von ihrem Geheimnis erfüllen zu lassen. Als solche kann sie dann tatsächlich jene hehren Hoffnungen erfüllen, die vom *Zweiten*

Vatikanum in sie gesetzt wurden, nämlich „die zu erstrebende Vollendung der Vernunftnatur der menschlichen Person“⁵², d. h. der *Weg zur höchstmöglichen Entfaltung der personalen Würde des Menschen als Geschöpf Gottes*, zu sein.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. Peter Wust, *Ungewißheit und Wagnis*, München 1986, 292.
- ² „Unde accipere possumus, quod ratio et intellectus non sunt diversae partes animae, sed ipse intellectus dicitur ratio, in quantum per inquisitionem quandam pervenit ad cognoscendum intelligibilem veritatem.“ Thomas von Aquin, In *De Anima* Ib 3, Ic 14, n 18.
- ³ Vgl. Emmanuel J. Bauer, *Das Denken Spinozas und seine Interpretation durch Jacobi* (Europäische Hochschulschriften XX/270), Frankfurt/Main 1989, 13–102.
- ⁴ Vgl. Platon, *Symposion* 203b–204c; und Emmanuel J. Bauer, *Das Denken Spinozas und seine Interpretation durch Jacobi*, a. a. O., 103–108.
- ⁵ Vgl. Heraklit, *Fragm.* 15, 16 und 18, in: *Die Vorsokratiker*, Bd. I. Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides. Griechisch/Deutsch, Stuttgart 1983.
- ⁶ Friedrich Heinrich Jacobi, *Vorbericht*, in: *Ders., Werke*. Hrsg. von Friedrich Roth und Friedrich Köppen, Bd. IV/1, Darmstadt 1980, XXIX. Hervorhebungen und alte Orthographie wurden nicht beachtet.
- ⁷ Peter Wust, *Im Sinnkreis des Ewigen*. Hrsg. v. Hermann Westhoff. Mit einem Geleit von Karl Pfleger, Graz 1954, 81. Hervorhebungen vom Verfasser.
- ⁸ Vgl. Friedrich Heinrich Jacobi, *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (Werke, a. a. O., Bd. III), 351.
- ⁹ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, 86. Gekürzt vom Verfasser.
- ¹⁰ Joseph Ratzinger, *Kommentar zu Gaudium et Spes*, Teil 1, Kap. 1, in: *LThK* 14, 313 bis 354, hier 327. Kleine Änderung der Satzstellung durch den Verfasser. Alle *LThK*-Angaben beziehen sich auf die Herder-Sonderausgabe: Freiburg/Br. 1986.
- ¹¹ Walter Kasper, *Gottes Gegenwart in Jesus Christus. Vorüberlegungen zu einer weisheitlichen Christologie*, in: *FS für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag*. Im Auftrag des Schülerkreises hrsg. von Walter Baier, Stephan Otto Horn u. a., St. Ottilien 1987, Bd. I, 311–328, hier 320.
- ¹² Joseph Ratzinger, *Kommentar zu Gaudium et Spes*, Teil 1, Kap. 1, in: *LThK*, a. a. O., 14, 328.
- ¹³ Zur fundierten Auseinandersetzung mit dem Phänomen der New-Age-Bewegung aus einem christlichen Verständnishorizont sei vor allem auf zwei Werke hingewiesen: Medard Kehl, *New Age oder Neuer Bund. Christen im Gespräch mit Wendezeit, Esoterik und Okkultismus*, Mainz 1988 (TTB 176); und Josef Sudbrack, *Neue Religiosität – Herausforderung für die Christen*, Mainz 1988 (TTB 168).
- ¹⁴ Vgl. Richard Schaeffler, *Spiritus sapientiae et intellectus – spiritus scientiae et pietatis. Religionsphilosophische Überlegungen zum Verhältnis von Weisheit, Wissenschaft und Frömmigkeit und ihrer Zuordnung zum Geiste*, in: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*. *FS für Joseph Kard. Ratzinger*, a. a. O., Bd. I, 15–35, hier 19.

- ¹⁵ Vgl. Fritjof Capra, *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild*. Überarb. und erweiterte Ausgabe. Einzig berechtigte Übers. aus dem Amerikanischen von Erwin Schuhmacher (The turning point, dt.), Bern 1990, 15–48. In ähnlicher Weise auch: Hugo Makibi Enomiya-Lassalle, *Wohin geht der Mensch?*, Zürich 1981, 10–21.
- ¹⁶ Vgl. Fritjof Capra, *Wendezeit*, a. a. O., 51–76.
- ¹⁷ Vgl. Hugo M. Enomiya-Lassalle, *Wohin geht der Mensch?*, a. a. O., 64–80. Dieses Werk erschien auch in einer seitengleichen Lizenzausgabe als Taschenbuch u. d. T.: Ders., *Am Morgen einer besseren Welt. Der Mensch im Durchbruch zu einem neuen Bewußtsein* (Herder-TB 1164), Freiburg/Br. 1988.
- ¹⁸ Vgl. dazu vor allem Marilyn Ferguson, *Die sanfte Verschwörung. Persönliche und gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermanns*. Mit einem Vorwort von Fritjof Capra. Aus dem Amerikanischen von Thomas Reichau (TB-Lizenzausgabe), München 1982, bes. 95–136. In diesem Abschnitt („Zu neuen Ufern: Menschen verändern sich“) beschreibt die Autorin die vier Stufen der Bewußtseins-Transformation, die des Einstiegs, der Erforschung, der Integration und der Verschwörung. Vgl. bes. 99ff.
- ¹⁹ Vgl. Hugo M. Enomiya-Lassalle, *Wohin geht der Mensch?*, a. a. O., 34–55. Enomiya-Lassalle versucht in Anlehnung an die Studien des Schweizer Kulturphänomenologen Jean Gebser zu zeigen, daß sich in der geistigen und soziokulturellen Entwicklung der Menschheit verschiedene Stadien des Bewußtseins erkennen lassen, in denen das Denken und Schaffen der jeweiligen Epoche von ganz bestimmten Paradigmen des Weltbezugs geprägt waren. Ausgehend vom ursprünglichen archaischen Bewußtsein durchmaß dieser geistige Prozeß die magische und mythische Epoche, um nun an der Schwelle vom mentalen zum ganz neue Dimensionen eröffnenden integralen Bewußtsein zu stehen.
- ²⁰ Fritjof Capra, *Wendezeit*, a. a. O., 84.
- ²¹ Vgl. ders., *Die neue Sicht der Wirklichkeit. Zur Synthese östlicher Weisheit und westlicher Wissenschaft*, in: Stanislav Grof (Hg.), *Alte Weisheit und modernes Denken. Spirituelle Traditionen in Ost und West im Dialog mit der neuen Wissenschaft*. Aus dem Englischen von Susanne Schaub, München 1986, 131–144, hier 136.
- ²² Ders., *Wendezeit*, a. a. O., 46.
- ²³ Ders., *Die neue Sicht der Wirklichkeit*, a. a. O., 137. Gekürzt vom Verfasser.
- ²⁴ Vgl. dazu Hans-Joachim Höhn, *Krise der Moderne – Krise der Vernunft? Motive und Perspektiven der aktuellen Zivilisationskritik*, in: *ZkTh 109* (1987) 20–47, hier 21; und Peter Koslowski, *Philosophie, Mystik, Gnosis*, in: Ders. (Hg.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Darmstadt 1988, 9–12.
- ²⁵ Fritjof Capra / Renée Weber, *Gibt es ein „Tao der Physik“? Ein Gespräch mit Fritjof Capra*, geführt von Renée Weber, in: Ken Wilber (Hg.), *Das holographische Weltbild. Wissenschaft und Forschung auf dem Weg zu einem ganzheitlichen Weltverständnis – Erkenntnisse der Avantgarde der Naturwissenschaften*. Einzig berechtigte Übers. aus dem Amerikanischen von Erwin Schuhmacher, Bern 1986, 229. Ken Wilber sieht die Sache dagegen etwas differenzierter und warnt vor einer vorschnellen Identifizierung der Wirklichkeiten, von denen die Physik bzw. die Mystik sprechen. Physik und Mystik sind weder zwei bloß unterschiedliche Wege zu ein und derselben Wirklichkeit noch zwei einander gänzlich ausschließende Wege zu dieser einen Wirklichkeit, „sondern unterschiedliche Wege zu zwei ganz verschiedenen Ebenen der Wirklichkeit, wobei der letztere den ersten transzendiert, jedoch einbezieht“. Ken Wilber, *Physik, Mystik und das neue holographische Paradigma*, in: Ders., *Das holographische Weltbild*, a. a. O., 150–185, hier 160.

- ²⁶ Vgl. Hubertus Mynarek, *Religiös ohne Gott? Aufbruch zu einer neuen Religiosität in Selbstzeugnissen, Erfahrungsberichten, Kommentaren und Deutungen* (genehmigte Goldmann-TB-Ausgabe 11485), München 1989, 229–239.
- ²⁷ Ebd., 235.
- ²⁸ Ebd., 232.
- ²⁹ Ebd., 234.
- ³⁰ Diese unbewältigte Spannung bzw. nebulose Verschmelzung von rationalistischen und mystischen Elementen kommt besonders deutlich in Mynareks beinahe phantastischer Vorstellung einer konkreten Verwirklichung der Neuen Religiosität zum Ausdruck: „Nüchternste, kalte Reflexion also, die aber im Den-Dingen-auf-den-Grund-Gehen nicht nachläßt, weil sie von der glühendheißen Lava der mystischen Energie vorangetrieben wird, wie umgekehrt enthusiastischste, heißeste Mystik, deren blinder Überschwang durch die kalte Ratio immer wieder abgekühlt und den wissenschaftlichen, kulturellen, sozialen, ökologischen Zielen zugeführt und nutzbar gemacht wird – das wäre die zu beachtende Leitlinie der Selbsterziehung der neuen Religiosität.“ Ebd., 235.
- ³¹ Vgl. Werner Jäger, *Humanismus und Theologie* (Thomas im Gespräch 3), Heidelberg 1960, 14–29.
- ³² Vatikanum II, *Gaudium et Spes* 57, in: LThK, a. a. O., 14, 461.
- ³³ *De imitatione Christi. Libri quatuor*. Lateinisch – deutsch. Deutsche Übersetzung von Paul Mons, Regensburg 1959, Ib I, cap 2.
- ³⁴ Richard Schaeffler, *Spiritus sapientiae et intellectus – spiritus scientiae et pietatis*, a. a. O., 34. Kleine Einführung durch den Verfasser.
- ³⁵ Vgl. Peter Wust, *Im Sinnkreis des Ewigen*, a. a. O., 294f.
- ³⁶ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa contra Gentiles* (= ScG) I, 1, nn 2–4 und 6.
- ³⁷ Vgl. ders., *Summa Theologiae* (= STh) II/2, 45, 1 co und 3 co.
- ³⁸ „Unde ad sapientiam per prius pertinet contemplatio divinorum, quae est visio principii; et posterius dirigere actus humanos secundum rationes divinas.“ Ders., *STh* II/2, 45, 3 ad 3.
- ³⁹ Vgl. Ludwig Weimer, *Weisheit als Gabe des Heiligen Geistes. Ein Beitrag zum Problem des Handelns Gottes in der Welt*, in: *FS für Joseph Kard. Ratzinger*, a. a. O., Bd. II, 1245–1278, hier bes. 1246.
- ⁴⁰ Vgl. Thomas von Aquin, *STh* II/2, 45, 2 ad 3.
- ⁴¹ Vgl. ders., *STh* II/2, 45, 2 co und 4 co.
- ⁴² Ders., *STh* II/2, 45, 2 co.
- ⁴³ Das ist wohl auch der tiefere Sinn und Anspruch des berühmten, vielzitierten Gedankens des Pseudo-Dionysius Areopagita, nach dem „οὐ μόνον μαθῶν, ἀλλὰ καὶ παθῶν τὰ θεῖα“, also nicht allein das Wissen (Kennen-gelernt-haben) um die göttlichen Dinge, sondern erst ein spürbares Erfahren- und Erlittenhaben der Wirklichkeit Gottes den Menschen den tieferen Sinn der Schrift verstehen und zur Weisheit gelangen läßt. Vgl. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, cap. II, § 9 (PG 3, 648).
- ⁴⁴ Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Theologie der Geschichte. Ein Grundriß. Neue Fassung* (Christ heute I, 8), Einsiedeln 1959, 13–23.
- ⁴⁵ Ders., *Katholisch. Aspekte des Mysteriums* (Kriterien 36), Einsiedeln 1975, 22.
- ⁴⁶ Vgl. Hans Waldenfels, „Fides quaerens intellectum“, in: Josef Wohlmuth (Hg.), *Katholische Theologie heute. Eine Einführung in das Studium*, Würzburg 1990, 88–92, hier bes. 89f.

- ⁴⁷ „Cognitio enim fidei praesupponit cognitionem naturalem, sicut et gratia naturam.“ Thomas von Aquin. De ver. 14, 9 ad 8. Vgl. dazu auch Josef Pieper, Das Verhältnis von Philosophie und Theologie nach Thomas von Aquin, in: Peter Koslowski (Hg.), Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, a. a. O., 80–93.
- ⁴⁸ Walter Kasper, Gottes Gegenwart in Jesus Christus, a. a. O., 326. Kürzung und Hervorhebungen vom Verfasser. Kasper führt diesen Gedanken auch noch an anderer Stelle eingehend aus: Vgl. ders., Christologie und Anthropologie, in: ThQ 162 (1982) 202–221.
- ⁴⁹ Vgl. dazu das ergreifende Abschiedswort Peter Wusts, in: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Hrsg. von E. Coreth, W. M. Neidl und G. Pfligersdorffer. Red. H. M. Schmidinger. Bd. 3: Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert, Graz 1990, 122–124.
- ⁵⁰ Vgl. Hans Urs von Balthasar, Christen sind einfältig (Kriterien 66), Einsiedeln 1983, hier bes. 25–46.
- ⁵¹ Vgl. Thomas von Aquin, ScG I, 2, n 1.
- ⁵² Vgl. Vatikanum II, Gaudium et Spes 15, in: LThK, a. a. O., 14, 327.

Bernhard Grom

MYSTIK IN DER VIELFALT GESUNDEN UND GESTÖRTEN ERLEBENS

Der Begriff „Mystik“ wird in der religionswissenschaftlichen und spirituellen Literatur unterschiedlich verwendet. Versteht man ihn weit, so umfaßt er fast alle außergewöhnlichen Erfahrungen, von ekstatischen Erlebnissen über Visionen, automatisches Schreiben und Glossolie bis zu Einheitserfahrungen; definiert man ihn eng, so meint er nur letzteres, die eigentliche unio mystica. Im Gesamttitel dieser Ausführungen verstehe ich den Ausdruck „Mystik“ weit und werde über drei Gruppen von außergewöhnlichen religiösen Erfahrungen sprechen, nämlich (1) über gehobene, *ekstatische Intensiverfahrungen*, über (2) sog. *Offenbarungserlebnisse* wie Visionen und Auditionen und (3) über *Einheits-erlebnisse*, d. h. mystische Erfahrungen im engeren Sinn.

Ich werde vor allem in religionspsychologischer Sicht fragen: Unter welchen psychischen Bedingungen, aufgrund welcher Motive oder Psychotechniken entstehen bestimmte Erlebnisse und wann sind sie als Anzeichen einer psychischen Störung, wann als psychisch gesunde Ausnahmeerscheinung zu betrachten? Dies sagt übrigens nichts über den Wahrheitsgehalt von religiösen Erfahrungen und Auffassungen. Denn eine Auffassung kann wahr sein, obwohl sie von einem Depressiven oder Schizophrenen geäußert wird, und sie kann falsch sein, obgleich sie ein psychisch Gesunder vertritt. Über die Geltung und „Echtheit“ einer religiösen Erfahrung kann man nur entscheiden, indem man in einer philosophischen und theologischen Reflexion erörtert, ob ihr Inhalt Zustimmungswürdig ist und nicht der menschlichen Vernunft und der biblischen Offenbarung widerspricht. Das gilt allerdings auch für den traditionellen Versuch, eine Privatoffenbarung danach zu beurteilen, ob sie vom Menschen (vom Seher), von einem bösen Geist oder von Gott „kommt“. Wenn man die Frage so stellt, ist sie nicht zu beantworten. Denn alle Erlebnisse laufen in unserer Psyche ab und kommen insofern vom Menschen. Darum sollte man nicht fragen, woher sie kommen, sondern sozusagen, wohin sie gehen und zielen: Sehen sie die

Wirklichkeit so, wie es philosophische und theologische Argumente nahelegen, oder stehen sie dazu im Widerspruch? Große Mystiker wie Teresa von Avila (Seelenburg VI, 3) zeichnen sich dadurch aus, daß sie zu solcher Selbstkritik bereit waren und sich nicht mit dem subjektiven, akuten Gewißheitserlebnis zufriedengaben, das vielen Intensiv-erfahrungen eigen ist.

Menschen mit außergewöhnlichen religiösen Erfahrungen sind sicher nicht die Mehrheit der Bevölkerung, doch hat jeder von ihnen das Recht, verstanden zu werden. Es wird ihnen selten gewährt. Nicht wenige klagen, daß sie über ihre Erlebnisse weder mit dem Arzt noch mit dem Psychologen und auch selten mit dem Theologen sprechen können. Die Schwierigkeit beruht sicher auch darauf, daß die Psychologie bis heute in diesem Bereich sehr unsicher ist und sich nicht auf experimentell gesicherte Ergebnisse stützen kann, sondern nur Hypothesen zu formulieren vermag, die aus einzelnen Fallbeispielen entwickelt wurden.

1. Ekstatische Hochstimmungen: Krankheit oder Peak Experience?

Unter den seltenen außergewöhnlichen Erlebnissen ist die erste Kategorie, auf die ich eingehen möchte, die häufigste: die der *ekstatischen Hochstimmungen*. So wurde die Frage: „Haben Sie einmal das Gefühl gehabt, Sie seien ganz in der Nähe einer starken spirituellen Macht, die Sie über Sie selbst zu erheben schien?“ bei repräsentativen Umfragen von 35 Prozent der US-Amerikaner und von 30 Prozent der Engländer bejaht.

Gesteigerte Hochstimmungen hielt der einflußreiche Psychiater E. Bleuler ausnahmslos für „beseligende Dämmerzustände“ (Delirien), und der Psychoanalytiker B. D. Lewin sah in der religiösen Ekstase den Versuch, Verlust oder Angst durch die manieähnliche Regression zum Lust- und Einheitserlebnis an der Mutterbrust zu verleugnen. Für eine ekstasefreundlichere Meinung trat M. Laski (1961) ein, die zahlreiche ekstatische Erlebnisse aus ihrem Bekanntenkreis schilderte, die das psychische Wohlbefinden, die Kreativität und auch die Religiosität gefördert haben sollen. Dies belegte auch A. H. Maslow (1964; 1972), indem er die Antworten von 270 Personen auf die Frage nach ihren „glücklichsten Augenblicken, ekstatischen Augenblicken, Augenblicken des Entzückens“ auswertete und die Merkmale der berichteten Höhepunkt-Erfahrungen (peak experiences) zu einem idealtypischen Syndrom

zusammenstellte. Diese Zusammenstellung führte ausschließlich positive Erlebnisse an und bewies: peak experiences sind keineswegs regressiv und kompensationsbedingt, sondern ermöglichen im Gegenteil eine angst- und bedürfnisfreiere Wahrnehmung, die Kosmos und Mitmensch selbstvergessen, anderngerichtet, als Wert in sich erfasse, die Leid und Tod akzeptiere und mit Selbstverwirklichung einhergehe. Dieses überaus optimistische Bild trug zwar zur Rehabilitierung der Ekstase bei, war aber deshalb einseitig, weil man nur nach den „glücklichsten Augenblicken“ gefragt hatte, so daß man kaum jene Euphorien beschrieben bekam, denen Depressionen und Zusammenbrüche folgten. Die Untersuchung von A. H. Maslow ließ das in den Hintergrund treten, was zuvor einseitig im Vordergrund stand: die pathologischen Formen ekstatischen Hochgefühls.

Eine ausgeglichene, differenzierte Einschätzung wird von folgender Erkenntnis ausgehen müssen: Ekstatische Hochstimmungen können sowohl im pathologischen als auch im nichtpathologischen Kontext auftreten. Das Pathologische zeigt sich nur bedingt in den Vorstellungsinhalten selber, sondern allenfalls formal in deren Paradoxheit und u. U. in ihrer wahnhaften Unkorrigierbarkeit. Entscheidend ist vielmehr der Kontext, in dem Ekstasen erlebt werden. Hier kann man allgemein feststellen: Ekstasen sind umso wahrscheinlicher Symptome einer psychischen Störung, je *unkontrollierbarer*, der willentlichen und kognitiven Steuerung entzogen, sie hereinbrechen und je *destabilisierender*, d. h. aufwühlender, verwirrender, vereinsamer und desintegrierender sie wirken. Sie sind umso weniger pathologieverdächtig, je mehr sie kontrolliert, integriert, erfrischend, ermutigend, sozial motivierend und produktiv verlaufen.

Wie krankhafte Ekstasen wirken, zeigt sich am augenfälligsten, wenn sie *im Kontext von Psychosen* auftreten. Man beobachtet dies vor allem bei drei Krankheitsformen. (1) Die Dämmerzustände von *Epileptikern* sind oft mit farbkraftigen optischen Halluzinationen, Wahnideen und Seligkeitsgefühlen verbunden; ihren pathologischen Ursprung erkennt man an den Symptomen, die für eine der vielen möglichen Formen von Epilepsie sprechen. (2) In der *manischen Phase* von affektiven Psychosen hat der Kranke u. U. das Gefühl, er könne mit göttlicher Geisteskraft alle Zusammenhänge verstehen, Widersprüche überwinden und Probleme lösen. Er fühlt sich oft zu einem großen Werk berufen, als Friedensbringer, als Erlöser oder als Frau aller Völker. Bezeichnend ist, daß diese Hochstimmung mit gesteigertem Antrieb und häufig auch mit Ideenflucht und Gereiztheit einhergeht und meistens nach

einiger Zeit von einer depressiven Phase abgelöst wird. (3) Am Beginn von *Schizophrenien*, innerhalb der für diese Erkrankung typischen Ich-, Wahrnehmungs-, Denk- und Erlebnisstörungen, erlebt der Kranke u. U. auch ekstatische Verzückungen. Allerdings bewirkt die Unsicherheit bezüglich der Ichgrenzen – das Gefühl: „Ich werde beeinflusst; in mir ist noch ein anderer“ –, daß die Ekstase mit unterschwelliger Angst einhergeht oder von Angstzuständen abgelöst wird. Die Hochstimmung hat darum oft den Charakter des numinosen Erschütterterwerdens, wie es R. Otto ungerechtfertigt als Merkmal allen religiösen Erlebens angenommen hat. Sie entspringt vermutlich größtenteils der Angstabwehr und steigert sich nicht selten bis zu Wahnvorstellungen des Erwähltheitsseins, die die Angst vor dem Vernichtetwerden durch Überkompensation (C. Scharfetter) überwinden sollen. Der Patient, der führenden Politikern seines Landes schreibt, in wenigen Jahren werde die Welt zusammenbrechen, dann würden sich die Gräber öffnen, er werde durch sein Blut die Welt erlösen und neues Leben werde entstehen, und der jedem Brief eine Blutspur beifügt mit dem Satz: „Kostbares Blut des heiligen Propheten“, entwickelt diesen Messias- und Prophetenwahn vermutlich deshalb, weil er die Angst vor einer Desintegration – seine Untergangsstimmung – durch eine absolut gewisse und ekstatisch erhebende Hoffnung bannen muß. Wenn ihm das nicht mehr gelingt, artikuliert er seine Angst u. U. in Wahnideen des paranoiden Beeinträchtigt- und Verfolgtwerdens von bösen Mächten (L. Hochenegg 1980; C. Scharfetter 1990).

Krankhafte Ekstasen treten aber auch *im Kontext von Neurosen* auf, in denen der Betroffene zwar noch – anders als in der Psychose – zur Realitätsprüfung fähig ist und die Unangemessenheit seiner Reaktionen erkennt, aber an emotionalen Konflikten leidet. Eine erste Ursache für ekstatische Hochgefühle im neurotischen Bereich ist dann zu vermuten, wenn beispielsweise frei formulierte Gebete in einem Gebetskreis den Eindruck eines exaltierten, unechten „Affekt-Pumpens“ machen: Dies beruht wohl auf dem Erlebnis- und Geltungsbedürfnis, das *hysterische Persönlichkeitsstörungen* kennzeichnet. Hier möchte der Ekstatiker die Gefühlsunfähigkeit und Bedeutungslosigkeit, an der er leidet, kompensieren, indem er sich vor sich selber oder auch vor anderen als Person mit bedeutenden, großen Erlebnissen darstellt.

Religiös-ekstatische Episoden beruhen u. U. aber auch auf dem Bestreben, *Depression abzuwehren und Verlassenheits-, Minderwertigkeits- und Angstgefühle zu kompensieren*. Solche Episoden sind entweder Ausdruck eines bleibenden Konflikts – nämlich dann, wenn sie rein passiv, als Flucht vor der Wirklichkeit und Problematik erlebt wer-

den und keine Besserung bewirken. Oder sie werden als Anstoß und Grundlage für eine aktive Problembewältigung, d. h. entwicklungs-fördernd und integrierend erfahren.

Letzteres finden wir wahrscheinlich öfter bei psychisch belasteten Menschen, die durch ein Bekehrungs- und Befreiungserlebnis in einer Erweckungsbewegung oder Freikirche eine Wende zum Besseren erfahren haben. W. P. Wilson (1972) hat 63 Personen befragt, die eine solche salvation experience berichteten und von denen zuvor fast alle an innerer Leere, Angst oder Depression litten. Rückblickend meinten praktisch alle, sie seien seit der erhebenden Befreiungserfahrung weniger leer und depressiv und statt dessen froher, kommunikativer, mehr zum Familienleben, zu Hilfsbereitschaft, zu Freude an der Arbeit und zu Gebet geneigt. Bevor man nun aber das Hohelied mancher Charismatiker anstimmt und erklärt: Das sind die Früchte einer „Therapie des Heiligen Geistes“ oder einer „Christotherapie“, sollte man sich vor Augen halten, daß Gebet und Bekehrung solche Wirkungen nicht automatisch hervorbringen, sondern daß jede Besserung des psychischen Befindens an anspruchsvolle Bedingungen gebunden ist, die nicht immer gegeben sind, weshalb keineswegs jede religiöse Ekstase heilend wirkt. So gab dem Mitbegründer der Selbsthilfegruppen der Anonymen Alkoholiker, Bill Wilson, ein religiös-ekstatisches Erlebnis die Kraft, Hoffnungslosigkeit und Depression zu überwinden und vom Alkohol loszukommen: „Ich wurde in eine spirituelle Erfahrung katalysiert, die mir die Fähigkeit gab, die Gegenwart Gottes, seine Liebe und seine Allmacht zu spüren. Und vor allem, seine persönliche Hilfe für mich“ (E. Kurtz 1980, 255). Andererseits berichtet der Schriftsteller Eugène Ionesco in seinem Tagebuch, er habe „in seltenen Augenblicken ekstatischer Euphorie“ eine „absolute Präsenz“ gespürt, die ihn seine Angst vor dem Tod vergessen ließ, doch hätte er dieses Gefühl später vergeblich gesucht und an quälender Unruhe und Sinnlosigkeitsgefühlen gelitten.

Einigen Aufschluß gibt uns da ein Fall, den P. C. Horton (1973) aufgrund psychotherapeutischer Beobachtung beschrieben hat. Ein 18jähriger Collegestudent hatte schon als Kind versucht, durch Krankheiten und selbstprovozierte Unfälle die Aufmerksamkeit der Eltern auf sich zu ziehen, die allzusehr mit eigenen Problemen beschäftigt waren. Sein schwer gestörter Vater wollte ihn in unerträglicher Abhängigkeit halten, und der Sohn wollte ihr durch das Studium in einer anderen Stadt entfliehen, lebte dort aber ständig in größter Angst und Depression, träumte von Nachtmahren und hatte danach tagelang das Empfinden, er

werde vernichtet. In seiner Angst begann er zu beten. „Zuerst sprach er Gebete, die ihn seine Mutter gelehrt hat. Schließlich meditierte er einfach durch die ‚Klärung seines Geistes‘. Eines Nachts, erschöpft und niedergeschlagen, ohne irgendwo Trost finden zu können, hatte er ein erstes mystisches Erlebnis: ‚Es war eine aufbrechende Quelle. Ich fühlte mich als Teil von allem. Und ich starb. Als es aufhörte, war ich verändert. Ich spürte grenzenlosen Mut und Kraft und war zu großen Taten inspiriert. Ich wünschte, daß mein Leben eine ständige Feier dessen werde, was ich da gefunden hatte.‘“ Sein Befinden und sein Verhalten besserten sich. Er begann eine Psychotherapie und erlebte wiederholt ekstatische Zustände, die ihm „den Mut und die Kraft gaben, vorwärts zu gehen“.

Ekstasen wie diese lassen vermutlich eine *religiös motivierte Angstbewältigung und Nachbildung von Selbstwertgefühl* erleben, wie es das beharrliche normale Gebet auch ermöglicht – nur in intensiverer Form: Der Beter lernt, beim Gedanken an Gott, der ihn unbedingt akzeptiert, die Angst, die ihm bewußt wird, zu ertragen, ohne in Panik geraten und die angstausslösende Situation verleugnen zu müssen. Oder er kann Verlassenheitsgefühle ertragen und kompensieren im Bewußtsein, daß Gott uns nicht verstößt, selbst wenn Vater und Mutter uns verlassen. Das Besondere bei dem erwähnten Studenten ist dies: Die nahezu hypnotische Konzentration auf den Gedanken an Gottes Halt und Zuwendung sowie die dabei erfahrene Fähigkeit, sich plötzlich als wertvoll zu empfinden und seine Lage angstfrei, kontrollierbar zu sehen, erlebt er im Kontrast zur vorangegangenen Resignation ekstatisch als „aufbrechende Quelle“ und überwältigende Energie. Dabei übersieht er sicher vieles an den realen Schwierigkeiten, mit denen er noch zu kämpfen haben wird – aber er verleugnet sie nicht mehr wie der neurotische oder psychotische Ekstatiker, sondern schöpft aus der Ekstase Kraft, um die in ihr erlebte Angstfreiheit auch in nüchternerer Form im Alltag herzustellen, sie in einem Transfer zu lernen. Die Ekstase bleibt nicht eine bloß momentane Erleichterung und Ablenkung, sondern wird „Kraft, vorwärts zu gehen“. Dies wird möglich durch die Vorarbeit, die der Student als „Klärung seines Geistes“ bezeichnet, und dies wird möglich durch eine intensive Nacharbeit, die er in einer regelrechten Psychotherapie leistet.

Ekstasen sind aber auch als *nichtpathologische Ausnahmeerscheinungen* denkbar. Diese Fälle erklären sich vermutlich aus zwei psychotechnischen Faktoren, die bei jeder intensiven Meditation und zumal bei der Sammlung, wie sie durch Mantra, Rosenkranz, Jesus-

gebet und dhikr (das islamisch-sufische Gottgedenken) geübt wird, ins Spiel kommen. Das ist (1) die *Konzentration der Aufmerksamkeit* und emotionalen Reaktionsbereitschaft auf ein positives Gefühl bzw. auf den Gedanken, der es auslöst, und (2) die *Hingabe an dieses Gefühl*, durch die Aufgabe aller kritischen Distanz.

Diese Deutung stimmt gut mit der Tatsache überein, daß viele Ekstatiker und Mystiker ihre Intensiverfahrungen erst nach jahrelanger meditativer Schulung ihrer Konzentration erlebten. Sie erklärt auch die von M. Laski, A. Maslow und anderen belegte Beobachtung, daß ekstatische Erlebnisse nicht selten in Momenten totalen Absorbiertseins der Aufmerksamkeit erlebt werden: beim Gebanntsein von einem Kunstwerk, beim Schwimmen, Skifahren oder beim Lösen eines intellektuellen Problems – Erfahrungen, die man mit den Begriffen *peak performance* und *flow* angedeutet, aber nie befriedigend definiert und erforscht hat.

Weil religiös-ekstatische Erfahrungen auf einen einfachen Gedanken und ein Gefühl fokussiert sind, bewegen sie sich in der *Spannung zwischen kognitiver Stagnation und Weiterentwicklung des weltanschaulichen Denkens*. Ekstatiker können sich wenig interessiert zeigen an einer Differenzierung ihrer Erfahrungsbeschreibungen, Begriffe und Argumente: Gefühlsüberschwang in kognitiver Einfalt. Sie können sich aber auch – wie Teresa von Avila – für geistliche Literatur interessieren und solche schreiben und Sprache, Theologie und Psychologie bereichern.

Konzentration und Rücknahme der kritisch distanzierenden Ich-Zensur beruhen aber nicht selten auf mächtigen Motiven, die die Ekstase doch wieder in die Nähe von antidepressiver Abwehr und Kompensation rücken. Es gibt eine ekstatische Gottesliebe, die etwas von einer Gottessüchtigkeit an sich hat und der vermutlich auch *starke Verlassenheits- und Minderwertigkeitsgefühle* zugrunde liegen, auch wenn sie keine neurotischen Ausmaße annehmen. Eine verheiratete Frau und Mutter aus einem charismatischen Gebetskreis berichtete einmal eine Reihe solcher Erlebnisse, die sich an der Aussage entzündeten: „Ich habe dich in meine Hand geschrieben“, und die sie wie ein Feuer erfaßten. „Es war ein einziges Lobsingen und Danken zu Ihm hin. Manchmal glaube ich, in solchen Stunden am Rande des Daseins zu stehen. Ich ertappe mich bei dem Gedanken: Ja, Herr, nimm mich von dieser Erde ganz zu Dir hin.“ Diese Frau war nicht in einer Psychotherapie, aber sie berichtet doch auch von dem Gefühl, „zu nichts fähig“ zu sein, und von „Traurigkeiten“, die in Gottes Liebe dahin-

schmelzen. Ihr Bericht zeigt auch, wie sie der Versuchung widerstehen muß, in ihre Seligkeit hineinzusterben und sich nicht mehr um ihre täglichen Aufgaben zu kümmern. Sie sagt sich, daß Gott dies nicht will, sondern daß sie mit der Seligkeit bei ihm die praktische Nächstenliebe verbinden muß. „Er spricht: Ich sehne mich nach dir, wie ein Bräutigam nach der Braut ... Du findest Mich in deiner Familie, in jedem von ihnen bin Ich“ (N. Baumert 1982). Ekstatische Gottesliebe und Brautmystik bewegen sich wohl immer zwischen dem Wunsch nach exklusiver, passiv und egozentrisch genossener Zuwendung und der Bereitschaft, sich mit Gott theozentrisch und soziozentrisch Ihm und den Mitmenschen zuzuwenden. Weshalb sie Meister Eckhart, der sie durchaus zu schätzen wußte, auch relativiert hat: „Wäre der Mensch so in Verzückung, wie's Sankt Paulus war, und wüßte einen kranken Menschen, der eines Süppleins von ihm bedürfte, ich erachtete es für weit besser, du ließest aus Liebe von der Verzückung ab und dientest dem Bedürftigen in größerer Liebe“ (Reden der Unterweisung 10).

2. Offenbarungserlebnisse: *Auditionen, Visionen, Glossolalie*

Zu den außergewöhnlichen religiösen Erfahrungen gehören nicht nur die ekstatischen Hochstimmungen, sondern auch wort- und bildlose Eingebungen, Auditionen und Visionen, die sowohl ekstatisch als auch bedrückend oder neutral empfunden werden können. Ihren gemeinsamen Nenner haben sie darin, daß der Betreffende den Eindruck hat, es werde ihm etwas bewußt, das er nicht durch das gewöhnliche eigene Nachdenken erarbeitet hat, sondern das Wahrnehmungscharakter hat bzw. das ihm von einem anderen Bewußtseinszentrum mitgeteilt wird. Man kann diese Erfahrungen als Offenbarungserlebnisse bezeichnen. F. Nietzsche, der mehrere Passagen seines „Zarathustra“ während energischer Spaziergänge in künstlerischer Inspiration konzipierte, meinte: „Der Begriff Offenbarung, in dem Sinn, daß plötzlich, mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit etwas sichtbar, hörbar wird ..., beschreibt einfach den Tatbestand. Man hört, man sucht nicht“ (Ecce homo).

Menschen, die solche Offenbarungserlebnisse erfahren, deuten sie entweder naturalistisch und areligiös als Regungen ihres Unbewußten oder aber religiös als Kundgabe einer unbestimmten höheren Kraft, eines Engels, eines Dämons oder Gottes. Psychologisch kann man einen

besonderen übernatürlichen Ursprung nicht ausschließen, doch bietet sich eine einfachere, sparsamere Erklärung an: die Deutung, daß Erkenntnisse und Impulse deshalb als Offenbarungen empfunden werden, weil sie sich *unwillkürlich*, wie von selbst oder von einem anderen kommend einstellen. Solche Unwillkürlichkeit ist allen *unbewußten Regungen* eigen, und man sollte gleich hinzufügen, daß solche Regungen sowohl pathologisch als auch nichtpathologisch sein können. Die Ich-Aktivität (C. Scharfetter), das Gefühl, selber Initiator seiner Wahrnehmungen, Gedanken und Gefühle zu sein, kann sich nicht nur krankhaft verändern wie bei schizophrenen Fremdbeeinflussungserlebnissen, sondern auch im Sinne einer kurzfristigen Unwillkürlichkeit, die kontrollierbar und u. U. induzierbar ist. Die Psychoanalyse hat recht, wenn sie bei unbewußten Regungen auf Triebkonflikte achtet; doch sie schränkt das Unbewußte zu Unrecht ein auf verdrängte Triebwünsche des Es, auf verinnerlichte Zwänge des Über-Ich und auf Abwehrmechanismen des Ich, wogegen die Neo-Dissoziationstheorie von E. R. Hilgard u. a. betont, daß es auch unbewußte Regungen gibt, die weitgehend angstfrei, idealistisch und rational ablaufen – etwa die (richtige) Lösung eines mathematischen Problems, eine technische Erfindung oder ein Gedicht – Leistungen, die nicht selten „intuitiv kommen“. Es ist also auch unabhängig von neurotischen Konflikten eine partielle oder vollständige *Dissoziation* des Bewußtseins in einen bewußt und in einen unbewußt arbeitenden Strom (System) möglich. In Inspirationserlebnissen, Schlafsprechen, Schlafwandeln, Traum, Halluzination und automatischen Handlungen läuft eine *parallele Informationsverarbeitung* ab: Das zentrale Kontrollsystem des Gesamtbewußtseins schränkt seine gewöhnliche Ich-Aktivität und Realitätsprüfung ein und läßt einen Strom, ein Subsystem eigenständig, dissoziiert, Informationen verarbeiten.

Auf diesem Hintergrund möchte ich mich nun mit einer relativ häufigen Kategorie von Offenbarungserlebnissen befassen: den *Auditionen und Visionen*. Was die spirituelle und religionswissenschaftliche Literatur Audition/Vision nennt, ist psychologisch als *Pseudohalluzination* oder (*echte*) *Halluzination* zu deuten – sofern man ein verbreitetes Mißverständnis ausräumt und klarstellt, daß Pseudohalluzinationen und Halluzinationen sowohl bei psychisch Kranken als auch bei Gesunden auftreten können und nicht pauschal pathologisiert werden dürfen. Halluzinationen nennt man Erlebnisse, die nicht von einem äußeren Sinnesreiz, der auch von den Mitmenschen wahrnehmbar wäre, hervorgerufen werden, jedoch den Realitätscharakter und die Intensität von Sinnes-

wahrnehmungen haben. Die inneren Reize und die Stimmen, Vorstellungen und Gedanken, in denen sie sich melden, werden einer ichfremden Quelle zugeschrieben, weil die Realitätsprüfung, die diese Externalisierung gewöhnlich korrigiert, abgeschwächt ist. Psychisch Gesunde erleben verhältnismäßig oft eine solche Einschränkung des Sensorsystems mit der Aktivierung des Phantasiesystems: bei Einschlaf- und Aufwacherlebnissen, im Schlaftraum, im Tagtraum, in lebhaften künstlerischen Inspirationen, in der Hypnose und manchmal in der Meditation.

Im akustischen Bereich kann man einen kontinuierlichen Übergang annehmen vom (1) Lautwerden starker Wünsche und Selbstermahnungen über (2) Pseudohalluzinationen, in denen man eigenständig Stimmen hört, sie aber noch als unwirklich empfindet, bis zu (3) akustischen Halluzinationen, in denen sie als wirklich und von außen kommend erscheinen. Ein ähnliches Kontinuum besteht im optischen Bereich von (1) lebhaften Vorstellungen über (2) Tagträume, die noch aktiv vom Ich gesteuert werden, sich aber in der „autogenen Bilderschau“ des autogenen Trainings den (3) Pseudohalluzinationen nähern, bei denen man noch um den Trugcharakter weiß, bis zu (4) optischen Halluzinationen, die als reale sinnliche Wahrnehmung erlebt werden. In der klassisch-christlichen Dreiteilung entsprechen die als wenig verlässlich eingeschätzten „körperlichen Visionen“ vermutlich den Halluzinationen. Die „imaginativen Visionen“, bei denen der Seher durch Phantasie und die „inneren, spirituellen Sinne“ erkennt, dürften Pseudohalluzinationen sein, die als Symbolisierungen einer starken Erregung und Gewißheit empfunden werden, während die „intellektuellen Visionen“ vielleicht eine wort- und bildlose Einsicht unmittelbar vor oder nach einer mystischen Einigung beinhalten. In dieser Sicht kann man Offenbarungserlebnisse – analog zum Traum – als dissoziative Weisen einer Bewußtwerdung und Verarbeitung von Gefühlen und Gedanken auffassen, die nach den psychischen Ursachen wie auch nach dem weltanschaulichen Bezugsrahmen des Betroffenen variieren. So erleben christliche Visionäre weder einen Krishna noch einen Bodhisattva – wie hinduistische und buddhistische Seher –, sondern Christus, Maria, einen Engel oder einen Heiligen, wobei sich die konfessionelle Prägung darin zeigt, daß Marien- und Fegfeuvisionen und -auditionen praktisch ganz den Katholiken vorbehalten sind.

Wie kann man Offenbarungserlebnisse von ihren psychischen Bedingungen her verstehen? Hier dürfte es hilfreich sein zu unterscheiden zwischen (1) Auditionen und Visionen, bei denen das spontane Über-

wältigt werden von einer emotionalen Erregung – einem Wunsch oder einer Angst – im Vordergrund steht und wo der kognitive Inhalt meistens einfach ist, und (2) Auditionen und Visionen, die selbstinduziert und in ihrem Inhalt u. U. sehr komplex sind. Beide Kategorien sind so lange dem nichtpathologischen Ausnahmehereich zuzurechnen, als sie integrierbar sind und ein flexibles, realitätsgerechtes Verhalten fördern oder wenigstens nicht beeinträchtigen. Ein neurotischer Hintergrund ist zu vermuten, wenn der Visionär auf seine Ängste und Wünsche fixiert bleibt; eine psychotische Störung liegt vor, wenn die Halluzinationen mit Orientierungsunfähigkeit einhergehen.

Bei den Offenbarungserlebnissen der ersten Kategorie, den spontanen und emotional überwältigenden Auditionen und Visionen, lassen sich mehrere Untergruppen unterscheiden. Am häufigsten sind wohl jene Pseudohalluzinationen (und Illusionen), in denen Witwen oder Witwer den verstorbenen Partner am helllichten Tag einen Augenblick lang sehen – wie er Zeitung liest, in der Tür steht, lächelt – oder ihn hören – wie er sie ruft, ihnen einen Rat erteilt u. ä. – oder ihn auf undeutliche Weise gegenwärtig fühlen. In den meisten Fällen sind diese „Erscheinungen“ Momente, in denen die Hinterbliebenen ihren Wunsch nach der gewohnten Gegenwart des Verstorbenen als Wirklichkeit erleben und sich mit ihm wie mit einem Traum auseinandersetzen. Ebenfalls zur Untergruppe der Offenbarungserlebnisse im Dienst direkter Wunscherfüllung gehören Visionen und Auditionen, in denen ein Engel oder ein Heiliger in extremer Angst Mut macht und einen Ausweg zeigt. Beispielsweise jene Frau, die bei einem Fliegerangriff durch die Straßen ihrer Heimatstadt rennt und plötzlich den heiligen Josef vor sich sieht, der sie in ein Haus drängt, in dem sie einen Luftschutzbunker findet. Solche Erscheinungen lassen einen Trost und eine Hilfe als real erfahren, die man sich selber bewußt macht; sie dienen der Abwehr extremer Angst und verhindern gerade eine Panikreaktion, d. h. sie ermöglichen angemessenes Verhalten. Auch die antidepressive Abwehr von Verlassensgefühlen in einer ekstatischen Hochstimmung kann in einer einfachen Lichtvision erlebt werden. Optisch und kognitiv komplexer ist eine solche Wunscherfüllungs- und Trostvision dann, wenn etwa eine Kranke in einer Phase, da sie verzweifeln möchte, Christus mit weißem Gewand und leuchtender Krone vor sich sieht und ihn sagen hört, daß er ähnlich gelitten habe wie sie, und dadurch aufgerichtet wird, oder wenn ein schwerstbehinderter Jugendlicher in seiner Todesangst sieht, wie die Mutter Gottes ihm zulächelt und ihm versichert, daß er sich auf das Leben im Himmel freuen darf. In solchen Fällen wird eine Glaubens-

hoffnung, die die Betroffenen auch im normalen Bewußtsein haben, gegen eine extrem bedrängende Verzweiflung mobilisiert.

Es scheint, daß große Mystiker die Erfüllung ihres Wunsches nach Vereinigung mit Gott als bildlose und wortlose Gewißheit der Gegenwart Gottes spürten – ähnlich wie wenn Verliebte den Partner trotz physischer Trennung fast körperlich anwesend fühlen –, daß sie andererseits aber dann Visionen und Auditionen erlebten, wenn sie nach dem eigentlichen Einheitserlebnis versuchten, sich des Erfahrenen bewußt zu werden und es zu verstehen. So hat Lucie Christine (1844–1908) die Vereinigung mit Christus in vielerlei Symbolen erlebt: als umhüllendes Licht, als Blume, die von ihrem Herzen in Jesu Herz hineinwächst, als Taube, die zu Jesus fliegt und die er an sich zieht u. a. Doch hat sie solche Visionen nur als Veranschaulichungshilfe gewertet – als „für die inneren Sinne berührbare Unterweisung“, die im Vergleich zur Vereinigung selber nur eine „zufällige Beigabe“ bedeutet: „Das Bild schaut sie (die Seele) zuerst; dann belehrt Gott sie in entsprechender Weise über den mystischen Sinn dessen, was sie sieht“ (Geistliches Tagebuch, Mainz o. J., zum 30. 1. 1887). Das bedeutet wohl, daß zuerst die ersehnte Einigung erlebt wird, daß sie dann symbolisch bewußt und schließlich auch verbal-kognitiv verstanden und gedeutet wird. In diesem Zusammenhang kann man auch fragen, ob die „Erscheinungen“ des auferstandenen Jesus, von denen das Neue Testament berichtet, Gewißheitserlebnisse der Jünger von seiner fast physischen Gegenwart waren, die durch visionäre und auditive Elemente näher erläutert wurden. Eine begründete Antwort und psychohistorische Rekonstruktion ist hier unmöglich. Denn die Erscheinungserzählungen sind form- und traditions-geschichtlich zu wenig geklärt. Man weiß nicht genau, worin für sie das Spezifische dieser Erscheinungen besteht, die nur eine bestimmte Zeit lang erfolgten und etwa von der Vision eines Stephanus verschieden sind, beispielsweise auch ganzen Gruppen zuteil wurden.

Bei einer anderen Untergruppe werden Wünsche nicht direkt, sondern *in rationalisierter Form* erfüllt. Dies ist am deutlichsten, wenn paranoid-schizophrene Mörder oder Attentäter erklären, sie hätten in einer Audition von Gott, Jesus oder einem Engel den Auftrag zu ihrer Tat erhalten. Hier werden Wünsche, die normalerweise höchste Gewissensangst auslösen, dadurch annehmbar gemacht, daß man sie als Eingebung und Geheiß einer Instanz ausgibt, die angeblich alles befehlen darf und über jeden Verdacht erhaben ist. Eine dritte Untergruppe der spontanen und überwältigenden Offenbarungserlebnisse beinhaltet *Mahnungen, Schuldvorwürfe und Selbstbestrafungstendenzen*. Was wir

sonst als „Stimme des Gewissens“ in uns erleben, wird da als Kundgabe anderer Wesen erlebt. So erscheint etwa eine Verstorbene mit vorwurfsvoller Miene ihrer Schwester, die sich daraufhin sagt, daß sie für sie Messen lesen lassen muß. Oder eine strenggläubige Frau hörte monatelang Laute wie von einem schreienden Kind und Schritte, die sie nachts nicht schlafen ließen, wobei sie auch Angst hatte, ihren Kindern könnte etwas Schreckliches zustoßen. Beim Beratungsgespräch stellte sich heraus, daß sie seit einer Abtreibung unter schweren Schuldgefühlen und Strafanst litt.

Bei der zweiten Kategorie, den *selbstinduzierten und eher komplexen Offenbarungserlebnissen*, erfolgen die Kundgaben oft genau entsprechend persönlichen oder gemeinschaftlichen Erfordernissen. So empfängt Gabriele Wittek seit 1975 jede Woche zu festgesetzter Zeit in Anwesenheit von Anhängern durch das Hören des „inneren Wortes“ – wie es im 19. Jahrhundert bereits J. Lorber geübt hatte – Offenbarungen, die sie Gott bzw. einem „Geistlehrer Emanuel“ zuschreibt und die sich zu Fragen und Aufgaben des „universellen Lebens“ oder „Heimholungswerks Jesu Christi“ äußern, einer Gemeinschaft, die sie als autorisierte Prophetin anerkennt. *Terminlich festgelegt* sind auch die Marienerscheinungen, die sechs Jugendliche erstmals im Jahre 1981 im jugoslawischen Medjugorje erlebten. Vier von ihnen haben sie später jeden Abend in Anwesenheit von Pilgern erfahren, und seit 1987 ergeht am 25. jeden Monats eine Botschaft, die sich an die ganze Welt richtet – ein Datum, auf das sich die Medjugorje-Anhänger einrichten können, wenn sie sie in den verschiedenen Ländern über eine bestimmte Telefonnummer von einem Tonbanddienst hören wollen.

Diese Offenbarungserlebnisse haben auch den Charakter einer *zusammenhängenden Reflexion und Belehrung*, die dem Seher zu den Fragen zuteil wird, die ihn gerade beschäftigen. Während die Kundgaben von Gabriele Wittek in einer kirchenkritischen und esoterischen Sicht auf Fragen der Zeit eingehen, enthalten die Offenbarungen von Medjugorje spirituelle Grundsätze, die in dieser Region von den Franziskanern in Predigt und Jugendarbeit vermittelt wurden. Etwa die Botschaft vom 5. Mai 1989: „Meine lieben Kinder! Ich, eure Mutter, möchte euch heute abend einladen, daß ihr in dieser Zeit immer mehr betet. Dies ist die Zeit der Gnade. Überlaßt euch dem Geist, daß Er euch erneuert.“ Maria lud die Jugendlichen ein, Gruppen zu bilden, und gab ihnen in Form von Wünschen an sie ein umfassendes Programm mit den Kernpunkten: Im Vertrauen auf Gott die Angst überwinden. Keinen Haß gegen andere im Herzen tragen, sondern Frieden stiften. Ungeord-

neten Begierden wie übermäßigem Alkohol-, Tabak- oder Fernsehkonsum entsagen. Morgens und abends wenigstens eine halbe Stunde beten. Zweimal in der Woche bei Wasser und Brot fasten. So können *prophetische* Offenbarungserlebnisse eine ganze Zeitanalyse mit Aufforderungen zur Umkehr enthalten und „*Lehrvisionen*“ (E. Benz) umfassende Erörterungen anstellen. Im Hochmittelalter, das Visionen und Auditionen sehr beachtete, hatten Seher und vor allem Seherinnen, die sich auf diese Weise in einer patriarchalisch und schultheologisch bestimmten Kirche Gehör verschaffen konnten, zahlreiche Offenbarungen, die sie z. T. ihren Beichtvätern diktierten und die in Revelationsbüchern gesammelt wurden. Bei Hildegard von Bingen setzen sie mit einem kurzen Bilderlebnis ein, das dann ausführlich von einer himmlischen Stimme erklärt wird, wobei Naturspekulationen, Anstöße zur geistlichen Erneuerung und eine ganze Ethik vermittelt werden. Ähnlich in diesem Jahrhundert der Inder Sadhu Sundar Singh und die Schweizer Ärztin Adrienne von Speyer.

Daß solche Erlebnisse weitgehend selbstinduziert sind und gleichzeitig als unwillkürlich und aus einer ichfremden Quelle kommend empfunden werden, ist kein Widerspruch. Das kann man lernen, umzuschalten auf ein intuitives, kreatives Kommenlassen von Einfällen. Dieser Vorgang ist nicht nur aus der künstlerischen und anderen Inspiration bekannt; auch die Psychotherapie induziert ihn, wenn sie etwa auf der Oberstufe des autogenen Trainings dazu anleitet, Konflikte, die man durch „Fragen an das Unbewußte“ anspricht, symbolisch und pseudo-halluzinatorisch zu erleben: als Monster, Hexen u. a., oder wenn sie Wertbegriffe wie Glück, Gerechtigkeit oder Güte als farbige Landschaften, Sphärenmusik oder Engelsstimmen erleben läßt.

Wenn man über Offenbarungserlebnisse spricht, steht oft die Frage im Vordergrund, ob sie „echt“ und „wahr“ sind. Von psychologischer Seite ist dazu zu bemerken, daß sie als „parallele Informationsverarbeitung“ richtig oder falsch, ethisch hochstehend oder egoistisch sein können. Das ihnen eigene Erlebnis der Objektivität und Gewißheit ist subjektiv, da es möglicherweise auf einer Einschränkung der weltanschaulichen Realitätsprüfung beruht. Die inhaltliche Richtung von Offenbarungserlebnissen ist so unterschiedlich wie der spirituelle Hintergrund ihrer Empfänger. Selbstkritische Visionäre pochten nicht autoritär auf ihre Erleuchtung, sondern unterzogen das Erlebte einer Reflexion im Normalbewußtsein. Übrigens hat Jesus seinen Offenbarungsanspruch nicht mit Auditionen und Visionen begründet, sondern handelte und sprach bei vollem Wachbewußtsein an Gottes Stelle.

In psychohygienischer Sicht sollte ein Seher – vor allem bei spontanen Offenbarungserlebnissen – stets dazu ermutigt werden, darüber nachzudenken, was sie ihm über seine Wünsche, Ideale und Ängste „offenbaren“ könnten, damit er die unbewußten Motive, die ihnen zugrunde liegen, verstehen und integrieren lernt und von ihnen nicht überflutet und gespalten wird.

Diese Grundsätze gelten auch für die *Glossolie* der Pfingstbewegung. Psychologisch ist sie am plausibelsten als unwillkürliches, *automatisches Sprechen* in einer unsemantischen Sprache zu deuten, während das erwähnte Hören auf das „innere Wort“ eine verständliche Sprache vernimmt. Die Äußerungen eines Glossolalen zu verschiedenen Themen sind zwar persönlich geprägt, aber austauschbar – ohne Laute mit gleicher Bedeutung und ohne Syntax –, und er überläßt die Auslegung einem Interpreten. Im Einzelfall können sie schizophrene Störungen oder hysterische Inszenierung sein, doch begegnet man in den neopentekostalischen Gruppen normalerweise nur einer Glossolie, die sich völlig kontrolliert und diszipliniert in das Gebetstreffen einfügt, und nach einer Untersuchung von G. Neanon / J. Hair (1990) sind diese Glossolalen emotional ebenso stabil wie nichtcharismatische Christen. Die Glossolie ist hier vor allem ein Umschalten auf mehr Spontaneität und Gefühl und läßt negative Impulse, die nicht auf Lobpreis und Ermutigung gerichtet sind, nicht zu. Allerdings sollte man sie nicht in der Ich-Form auslegen und nicht direkt Gottes Geist zuschreiben. Denn man kann sie auch einfacher erklären, und schließlich können sich auch Atheisten glossolalisch äußern.

3. *Mystische Einheitserlebnisse: Ihr Gemeinsames und ihr Spezifisches*

Ein buddhistischer Ingenieur in Japan schilderte die Erleuchtung, die er nach langer Zazen-Übung in der Art der Harada-Schule erlangte, als Verschwinden seines Ich und aller Einzelheiten im Absoluten, im „Nichts“: „Die Papiertür vor mir ist nichts, auch das Bewußtsein ist nichts ... Nichts mehr ist da außer dem ‚Nichts‘. Ein Augenblick oder die Ewigkeit? Ich erstaunte, daß unvermerkt ich selbst und die Zen-Halle im absoluten Licht erstrahlten“ (H. Dumoulin 1963). Ähnlich und doch in einem ganz anderen religiösen Kontext schrieb Lucie Christine am 17. März 1884 in ihr Geistliches Tagebuch: „Jesus kam durch sein Sakrament in mich; in seinem anbetungswürdigen Wesen verlor ich die

Empfindung meines Seins. Ich war von der göttlichen Substanz umhüllt, beherrscht, eingenommen. Dieser Zustand bedeutet keinen Verlust des Bewußtseins, wohl aber in hohem Grad den Verlust des Ichs.“

Erfahrungen wie diese möchte ich im folgenden als *mystische Ich-Entgrenzungen und Einheitserlebnisse* bezeichnen und auf ihre psychologischen Bedingungen hin untersuchen. Ich-Entgrenzungen können zwar als psychotischer Ich-Verlust, als schizophrene Störung der Ich-Demarkation auftreten, doch schildern die spirituellen Traditionen ihre Einheitserlebnisse in der Regel nicht als quälende Desintegration, sondern als „wahres Leben“, „Erleuchtung“, „Erwachen“ und „Gnade“, d. h. als erstrebenswerten, äußerst positiven und weitgehend induzierbaren, reversiblen Ausnahmezustand. Auch die psychoanalytische Erklärung, daß es sich hier um eine Regression zu frühesten Lust- und Einheitserlebnissen an der Mutterbrust handle, ist auf solche mystischen Einheitserlebnisse nicht anwendbar, da sie zu viel von den Reaktionsweisen von Erwachsenen und zu wenig von frühkindlichem Verhalten wie Saugen oder Daumenlutschen an sich haben und ein Bewußtsein von der Veränderung des gewöhnlichen Ich-Erlebens voraussetzen, wie es Kleinkinder nicht haben.

Während Autoren wie W. James und A. Huxley behaupteten, alle mystischen Erfahrungen seien gleich und universal, haben R. C. Zaehner und W. T. Stace das Unterscheidende hervorgehoben. Worin besteht das aller psychisch gesunden Mystik Gemeinsame und worin das Spezifische? Und was führt von seiten des Übenden, der Psyche, zu dieser Erfahrung? Denn auch wenn christliche Mystiker betonen, daß sie eine unverfügbare Gnade ist, wissen sie doch auch, daß sie einem meistens erst nach langer Gebetspraxis zuteil wird und daß sie sich mit ihr mehr oder weniger stufenweise vertieft und verstetigt.

Die intuitive, nicht diskursiv gewonnene Ich-Entgrenzung, die aller religiösen Mystik gemeinsam ist, beruht m. E. auf einem *totalen Absorbiertwerden der Aufmerksamkeit* von dem Gegenstand, in den sich der Meditierende vertieft – vom Absoluten oder von Gott. Dieses Absorbiertwerden hat das Nicht-mehr-Wahrnehmen, die Entdifferenzierung von zwei Dimensionen des Ich-Bewußtseins (nach C. Scharfetter) zur Folge: (1) Das eigene Initiieren und Wollen – die eigene Ich-Aktivität – wird nicht mehr von der Aktivität des Transzendenten unterschieden, was das Erleben einer Nicht-Zweiheit vorbereitet. (2) Das Empfinden, ein abgegrenztes Ich zu sein – die Ich-Demarkation –, löst sich in einem radikalen Sich-selbst-Vergessen auf, was die *unio mystica* vollendet.

Die zuerst genannte Erfahrung könnte man umschreiben als: „*Nicht mehr ich handle, sondern nur noch das Transzendente*“. Die mystische Einheit wird als *unwillkürlich*, als nicht von eigenen Anstrengungen herbeigeführt erfahren wie Inspirations- und Offenbarungserlebnisse, doch offenbart das Transzendente nicht eine bestimmte Eingebung, sondern sich selbst und ergreift so das ganze Ich. Im Zen übt man die *Rücknahme* der bewußten Ich-Aktivität *systematisch und formal*, d. h. bei Tätigkeitsbereichen, die völlig profan erscheinen. So hat E. Herrigel jahrelang das Bogenschießen betrieben – als Einübung des Empfindens, nicht mehr er ziele, sondern „Es“: der „Geist“ oder die „allumfassende Wahrheit“. Ähnlich übt man im Zen das Schwertfechten, die Teezeremonie oder das Blumenstecken; doch glaubt man, daß man absichtslose Aufmerksamkeit und Durchlässigkeit für das Absolute („Nichts“) am wirksamsten erreicht, wenn man sich beim Sitzen (Zazen) aller Wünsche entledigt und dem sich selbst regulierenden Atem überläßt. Den ersten Durchbruch zur erlebten Nicht-Zweiheit beschrieb P. Kapleau so: „*Wurf mich (in der Meditation) neun weitere Stunden auf Mu (Nichts), so völlig versunken, daß ich vollkommen verschwand ... Nicht ich frühstückte, sondern Mu. Nicht ich fegte und wischte die Fußböden, nach dem Frühstück, sondern Mu*“ (S. 315).

Auch die christliche und die sufische Mystik erwachsen aus einer *Rücknahme* der bewußten Ich-Initiative. Sie üben sie allerdings nicht *systematisch und formal* ein, sondern implizit und in einem religiösen Kontext. Der ist meistens so asketisch und ethisch-aktiv formuliert, daß man leicht übersieht, daß das Aufgeben des „Eigenwillens“ und die „*Angleichung an den Willen Gottes*“ eine *ähnliche Automatisierung und Passivität bzw. Durchlässigkeit einschließen wie Zazen*. Nach Teresa von Avila beginnt der Weg zur Einheit mit Gott damit, daß man in seinem Tun und Beten nur noch will, was Gott will. Ist dies zur zweiten Natur geworden, so kann das noch bewußt erwägende, diskursive „Gebet der Sammlung“ übergehen in das „Gebet der Ruhe“: Hier werden *zuerst* der Wille und von diesem aus die anderen Seelenkräfte (Verstand, Gedächtnis, Vorstellungsvermögen) von Gott „*gefangengehalten*“ und sind „zu nichts anderem fähig, als sich nur mit Gott allein zu beschäftigen“ (Leben 16,3). Was dann im „Gebet der Vereinigung“ geschieht, erklärt ihr Gott mit einer Formulierung, die an P. Kapleaus Bericht erinnert: „*Nicht mehr sie (die Seele) ist es, die da lebt, sondern ich bin es* ... Hier schwinden ihr alle Seelenvermögen und werden derart aufgehoben, daß man an ihnen durchaus keine Tätigkeit wahrnimmt“ (ebd. 18,12). Ähnlich sprach auch der bekannte Zen-Meister

Dogen Kigen vom „Ausfallenmachen von Leib und Geist des eigenen Selbst“.

Diese Erfahrung wird vollendet von einer weiteren, die sich umschreiben läßt als: „*Nicht mehr ich erkenne und bin, sondern nur noch das Transzendente*“. Sie kommt dadurch zustande, daß der Mystiker in Episoden totalen Absorbiertseins nicht nur sein eigenes Wollen, sondern sein Eigensein überhaupt vergißt. Die Vorstellungen, Erfahrungen, Wünsche, Ängste und Bewertungen – alles, was die eigene Person als abgegrenztes Ich erleben und von dem unterscheiden läßt, in das es sich vertieft, ist blockiert. Die gewohnte Unterscheidung zwischen Erkennendem und Erkanntem, die übliche Subjekt-Objekt-Beziehung, wird entdifferenziert. Der Versunkene hat den Eindruck, daß nicht mehr er erkennt und ist, sondern nur mehr das Transzendente: Mit ihm fühlt er sich eins, in völliger Nicht-Zweiheit.

Im Zen wird dieses radikale Sich-selbst-Vergessen durch das „*Leerwerden*“ von allen emotionalen und kognitiven Beziehungen eingeübt, die das Bewußtsein als eigenständiges Ich anderen Dingen gegenüberstellen. Außerdem gehört zum Zen die Steigerung der Aufmerksamkeit, der *Konzentration*. Beides übt man durch Sitzmeditation (Zazen). Hier wendet man die Aufmerksamkeit von allem diskursiven Erwägen und Beachten von Vielfalt ab, verstärkt sie durch Reizentzug und lenkt sie allein auf das Sitzen. Dem Leerwerden von allem Ichbewußtsein sowie der Konzentration scheint auch die Übung mit koans, mit unlösbaren Rätseln, zu dienen. Mit ihnen beschäftigt man sich u. U. tagelang, bis man das Scheitern aller begrifflich-logischen Versuche erlebt und den intuitiven Blick auf das Eine realisiert, das jedem Gegenstand zugrunde liegt und jeden Gegensatz übersteigt. Im Zazen meditiert man zwar gegenstandslos, aber nicht inhaltslos. In mahayana-buddhistischer Atmosphäre bleibt man nicht bei einem unspezifischen Sich-Sammeln stehen, sondern sucht das religiöse *Erfülltwerden vom All-Einen*. So beschrieb Hakuin das Ergebnis der Koan-Meditation als Absorbiertwerden vom Absoluten, von Mu: „Wie von Sinnen sitzt er (der Übende) in Meditation und vergißt aufzustehen, er steht und vergißt hinzuhocken. In seiner Brust ist nicht das geringste Gefühl noch eine Spur von Gedanke, *nur das eine Wort Mu*, als ob er in großer Leere stünde“ (siehe H. Dumoulin 1986, 341).

So wie beim Zen-Weg „nur das eine Wort Mu“ oder der „Eine Geist“ das Bewußtsein erfüllt, nehmen christliche und muslimische Mystiker nur noch „*Gott allein*“ wahr und vergessen sich in ihm. Auch wenn sie nicht grundsätzlich gegenstandslos meditieren wie Zen-Schüler, son-

dem zeitlebens von einem bestimmten Thema ausgehen, führt ihre Meditation auf ihrer Endstufe (früher: Kontemplation) zu einem einfachen, ungegenständlichen Verweilen bei Gott oder Christus, das das differenzierende, diskursive Erwägen hinter sich läßt. Diese Vereinfachung entspricht bei Teresa von Avila genau dem Übergang vom diskursiven, oft trockenen „Gebet der Sammlung“ zum „Gebet der Ruhe“, wo ein einzelnes Erwägen – etwa der Schöpfung oder des Leidens Christi – nur noch den Anstoß gibt zu einem Ergriffenwerden, das durch weitere einzelne Erwägungen und Akte des Dankes oder der Reue nur gestört würde (Leben 14). Ähnlich fühlte sich Lucie Christine im fortgeschrittenen Stadium ihres Gebetslebens zum „Gebet des einfachen Blickes oder der Vereinigung“ hingezogen und erlebte in allem Gott und Gott in allem. So schrieb auch der Sufi Al-Hallaj: „Keinen Becher Wasser trink ich dürstend / Ohne daß Dein Bild im Glas ich fände. / Keinen Hauch tu ich, betrübt noch fröhlich, / Dem sich Deingedenken nicht verbände.“

Mit dem einfachen Verweilen nimmt meistens auch die *Konzentration*, die Versenkung zu. Dies ermöglicht nun ein Absorbiertwerden der Aufmerksamkeit von „*Gott allein*“, das ein völliges Leerwerden vom Bewußtsein des Ich und der Welt bedeutet, ein Sich-selbst-Vergessen in Gott. Teresa von Avila: „Hier, im Gebet der Vereinigung, ist die Seele ganz wach für Gott, für Dinge dieser Welt aber und *für sich selbst ganz empfindungslos*“ (Seelenburg V, 1, 3). Ebenso Lucie Christine: „Wenn Jesus durch diese einfache Gegenwart in die Seele eintritt, dann gibt er ihr die Kraft, *sich selbst aus den Augen zu verlieren*“ (Eintrag zum 10. September 1883). Genau so beschreibt auch die Sufi-Mystik das „Verschwinden“ (fana) als ein Sich-selbst-Vergessen. Etwa Abu Hamid al-Ghazzali: „Wenn der Beter nicht länger an sein Beten oder an sich selber denkt, sondern völlig von Dem absorbiert wird, Den er anbetet – dieser Zustand wird von den Erkennenden das Verschwinden aus der Sterblichkeit (fana) genannt“ (Kitab al-Arba 'in). Am Rande erwähnt sei noch, daß die völlige Absorption auch Phänomene erklärt, die häufig mit mystischen Einheitserlebnissen einhergehen, nämlich das Gefühl, daß man die Erfahrung kaum aussprechen kann, daß man durch sie Einsicht in alle wichtigen Zusammenhänge erhalten hat, daß sie gewiß ist, daß in ihr die Zeit aufgehoben oder gedehnt oder gerafft war und daß der Körper schwerelos oder nicht mehr vorhanden erschien. Ich möchte auch bemerken, daß diese psychologische Deutung nicht reduktionistisch behauptet, mystische Erfahrung sei „nichts anderes“ als ein absorptionsbedingtes Nicht-mehr-Unterscheidenkönnen zwischen dem

Ich und dem Objekt der Versenkung. Man kann aufgrund weltanschaulicher Überlegungen durchaus zu dem Schluß kommen, solche Absorption sei eine günstige subjektive Voraussetzung, um die objektive Verbundenheit des Menschen mit dem Transzendenten besonders intensiv zu erfahren – sei es, daß man sie monistisch als ontologische Identität mit dem All-Einen auffaßt, sei es, daß man sie theistisch als Gegenwart Gottes im Menschen sieht, die subjektiv als Nicht-Zweiheit erlebt wird.

Wenn nun das allen mystischen Erlebnissen Gemeinsame in der absorptionsbedingten Ich-Entgrenzung und Einheit besteht, *wie erklärt sich dann die Vielfalt*, die in Typologisierungen wie „profane“ oder „religiöse“ Mystik (R. C. Zaehner), „Naturmystik“ oder „Geistesmystik“ (R. Otto), „voluntaristischer“ oder „gnostischer Typ“ (A. Schimmel), „solitäre“ oder „solidarische“ Mystik (R. C. Zaehner) ausgesprochen wird? Diese Vielfalt wird verständlich, wenn man bedenkt, daß ein ichtentgrenzendes Absorbiertsein nach Inhalt und Bedeutung sehr variabel sein kann. Man braucht sich nur zu fragen: *Wovon* wird die Aufmerksamkeit total beansprucht? *An was* vergißt sich das Ich? Und *was bedeutet* dem Versunkenen eine solche Ich-Entgrenzung im Ganzen seiner Werte und Ziele? Der jeweilige Inhalt und die spezifische Bedeutung, die ein mystisches Einheitserlebnis hat, hängen von den Ansichten und Absichten, vom *weltanschaulich-kognitiven und vom motivationalen Kontext* ab, in dem es entsteht und verarbeitet wird. Die von W. James und A. Maslow geäußerte Ansicht, die „Lehren und Dogmen“ der verschiedenen Religionen seien für Ekstatiker und Mystiker nur zweitrangige „Overbeliefs“, die sie nur berücksichtigen, wenn sie die Erfahrung nachträglich sich und ihrer Umgebung verständlich machen wollen, ist unhaltbar. Denn es gibt keine „reine“, von einer Deutung unabhängige Erfahrung (siehe S. T. Katz 1978), vielmehr wird die Aufmerksamkeit und damit das Erleben selber von der Ansicht und Erwartung bestimmt, mit denen man in die Erfahrung eintritt. Zen-Meister wie Dogen oder Hakuin erlebten die „Selbst-Wesensschau“ (kensho-godo) nicht als ein Ineinandersein („Ich bin in Dir – Du bist in mir“), das man mit Teresa von Avila und anderen christlichen Mystikern als Vereinigung von Braut und Bräutigam beschreiben könnte, sondern als „Buddha-Werdung“ (kensho-jobutsu) und als „Ich bin Du“, wie es ihrem Monismus entspricht, und sie hätten eine Brautmystik oder eine mystische Schöpfer- oder Christuserfahrung als dualistisch abgelehnt. Buddhisten wollen in der mystischen Versenkung eher das Leid, die Unbeständigkeit und die Illusion von einem substantiellen Ich über-

winden und das alle Gegensätze überwindende All-Eine erfahren; Christen und Sufis möchten eher die Trennung von Gott und die Isolation der Sünde hinter sich lassen, und manche westliche Agnostiker sind überwiegend psychohygienisch interessiert und lösen das Zazen, das sich mit seinem formalen Ansatz und seiner Methodisierung gut dafür eignet, aus seinem religiösen Kontext und suchen in der Versenkung lediglich eine Befreiung von Hektik, Angst und Egozentrik. So hat J. M. Van der Lans (1981) bei einem Zen-Kurs beobachtet, daß nur die Teilnehmer, die zuvor religiös aktiv waren und von den Übungen auch eine religiöse Wirkung erwarteten, ihre Versenkung religiös erlebten, während sie für die anderen nur therapeutischer Natur war; sie sagten etwa, sie hätten tiefe Ruhe und die Erweiterung ihres Selbst erlebt.

In dieser Sicht wird verständlich, daß es auch ein *nichtreligiöses Einheitserlebnis*, eine „profane“ Mystik gibt. Hier geht das Ich auch in einem Umfassenden auf, betrachtet und erlebt es aber als das Grenzenlose der *Ruhe und der wohltuenden Stimmung*, auf die es sich konzentriert. Oder es empfindet es als das Grenzenlose des intensiven *Hochgefühls, Lustgefühls oder Kraftgefühls*, das eine ästhetische, orale, sexuelle oder emotionale Erregung auslöst. Eine Psychotherapeutin, die sich als Humanistin ohne religiöse Neigungen bezeichnet, hat dies einmal als „liebende Energie“ beschrieben, mit der sie verschmolz, als sie an einem Herbsttag die Regung spürte, sich im Garten auf das Gras zu legen und von der Energie der Erde durchfluten zu lassen. Manche verschmelzen auch mit der bergenden *Atmosphäre der Natur*, in die sie sich beim Blick auf eine Landschaft aufgenommen fühlen. Man kann diese nichtreligiösen Ich-Entgrenzungen als „pan-en-henisch“ (R. C. Zaehner), als „ozeanisches Gefühl“ (S. Freud) oder als „kosmisches Bewußtsein“ (R. M. Bucke) bezeichnen, wenn man diese Begriffe rein phänomenologisch versteht und von den problematischen Deutungen ablöst, mit denen ihre Schöpfer sie verbunden haben.

Demgegenüber fühlt sich der Versunkene bei *religiösen Einheits-erlebnissen* von Gott oder dem Absoluten absorbiert, wie er es auffaßt. Doch über den Unterschied zwischen pantheistischer und theistischer Mystik hinaus sind hier Variationen mystischen Erlebens möglich, die so verschieden sein können wie die *Motiv-Schwerpunkte*, die die Religiosität prägen. Man kann sich etwa fragen: Gehen die Einheits-erlebnisse eines Mystikers mit Zwanghaftigkeit und Gewissensängstlichkeit einher oder mit einer flexiblen moralischen Selbstkontrolle? Unterstützt das Leerwerden bzw. die Gebetsvereinfachung die Versuche, Frustration, Trauer und Angst religiös zu bewältigen, oder will

man in ihnen nur seine Probleme vergessen? Wird die „Liebesmystik“ überwiegend vom Bedürfnis nach passiver Zuwendung bestimmt, ist sie „solitär“ und „quietistisch“, weil der Mystiker sozial gleichgültig und egozentrisch ist, oder nimmt dieser soziale und kirchliche Belange mit ins Gebet, so daß darin – wie Teresa von Avila schreibt – „zahlreiche heroische Entschlüsse aufquellen“ und aus ihm „unaufhörlich Werke, Werke hervorgehen“ (Seelenburg VII, 4,6)?

Mystische Einheitserlebnisse sind also zwar außergewöhnlich, doch bewegen sie sich weltanschaulich und motivational im gleichen Rahmen wie die gewöhnliche Religiosität. Was können nun die Zeugnisse der Mystik dem gewöhnlichen, nichtmystischen Gläubigen sagen? Sie zeigen ihm, daß es sich lohnt, sich geduldig und unverkrampft um Sammlung im Gebet zu bemühen, auch wenn darin die Momente des Verweilens zeitlich seltener sind als die der Zerstreuung. Die Mystiker sagen uns mit Meister Eckhart: „Gott ist sehr beflissen, allzeit bei dem Menschen zu sein ... Nie hat ein Mensch nach irgend etwas so sehr begehrt, wie Gott danach begehrt, den Menschen dahin zu bringen, daß er ihn erkenne. Gott ist allzeit bereit, wir aber sind unbereit. Gott ist uns ‚nahe‘, wir aber sind ihm fern; Gott ist drinnen, wir aber sind draußen“ (Predigt zu Lk 21,31: Scitote, quia prope est regnum dei).

Literatur

- Baumert, N., Unter der Führung des Geistes, in: Geist und Leben 55 (1982) 106–111.
 Benz, E., Die Vision, Stuttgart 1969.
 Dumoulin, H., Die Zen-Erleuchtung in neueren Erlebnisberichten, in: Numen 10 (1963) 133–152.
 Ders., Geschichte des Zen-Buddhismus, Bd. 2: Japan, Bern 1986.
 Grom, B., Religionspsychologie, München 1992.
 Hochenegg, L., Prophetenwahn bei Schizophrenen, in: Archiv für Religionspsychologie 14 (1980) 270–276.
 Horton, P. C., The mystical experience as a suicide preventive, in: The American Journal of Psychiatry 130 (1973) 294–296.
 Kapleau, P., Die drei Pfeiler des Zen, Weilheim 1987.
 Katz, S. T., Language, epistemology, and mysticism, in: ders. (Hg.), Mysticism and philosophical analysis, New York 1978, 22–74.
 Kurtz, E., Not-God, Center City 1980.
 Laski, M., Ecstasy, London 1961.
 Maslow, A. H., Religions, values, and peak-experiences, New York 1964.
 Ders., Psychologie des Seins, München 1972.
 Newmon, G. / Hair, J., Imaginative involvement, neuroticism and charismatic behaviour, in: British Journal of Experimental and Clinical Hypnosis 7 (1990) 190–192.
 Scharfetter, C., Schizophrene Menschen, München 1990.
 Stace, W. T., Mysticism and philosophy, Philadelphia 1960.
 Van der Lans, J. M., Religieuze ervaring en meditatie, Deventer 1981.
 Wilson, W. P., Mental health benefits of religious salvation, in: Diseases of the Nervous System 33 (1972) 382–386.
 Zaehner, R. C., Mystik – religiös und profan, Stuttgart 1960.

Paulus Gordan

MYSTIK UND WELTVERANTWORTUNG

Wer ein schwieriges Thema zu behandeln hat, führt es bei seinen Zuhörern am besten ein, indem er ihnen eine Geschichte erzählt. Daß mein Thema schwierig ist, bedarf kaum der Erläuterung: es trägt „Mystik“ im Titel, und damit ist schon alles gesagt. Ich bin überzeugt, daß selbst nach acht Tagen Hochschulwochen unter dem Motto „*Der Christ der Zukunft – ein Mystiker*“ der Zentralbegriff allenfalls in Umrissen deutlich geworden ist, und für die in dieser zweiten Woche neu hinzugekommenen Teilnehmer noch nicht einmal das. Umso wichtiger der Rückgriff auf eine einführende Geschichte. Das Rezept dafür habe ich übrigens von unser aller Herrn und Meister, der ja vom Himmelreich – aller Mystik Inbegriff – zu den Leuten immer wieder in Parabeln, Gleichnissen und Geschichten sprach. So erzähle ich Ihnen *Die Geschichte von den drei Bergsteigern*. Sie stammt nicht etwa von mir, ist eine irgendwo und -wann aufgesammelte Lesefrucht und von mir nur für diesen konkreten Anwendungsfall formuliert:

Es waren einmal drei Bergsteiger, alle drei gleich ausgerüstet, alle drei mit schweren Rucksäcken beladen. Ich fragte den ersten: „Was hast du vor? Warum bist du so schwer beladen?“ Er antwortete: „Ich trainiere für die nächste Olympiade und will meine Muskeln stärken.“ Ich stellte dem zweiten die gleiche Frage und bekam zur Antwort: „Ich will meine Kondition für den nächsten Wettkampf verbessern; überdies bin ich ein sündiger Mensch und möchte zur Buße im Gebet dort hinauf zum Gipfelkreuz.“ Ich fragte den dritten, und er gab mir zur Antwort: „Ich will bei der Olympiade siegen und muß dafür trainieren; außerdem möchte ich für meine Sünden büßen und lege mir diesen steilen Anstieg als Buße auf. Vor allem aber: Ich habe in meinem Rucksack eine schwere eiserne Herdplatte. Die bringe ich auf die Alm hinauf zu einer alten, einsamen Sennerin, damit sie sich ihr Essen zubereiten kann.“ – Alle drei sind brave Burschen, auch der erste; der zweite ist vielleicht sogar ein Mystiker, aber nur der dritte ist ein Mystiker mit Welt-

verantwortung, was ja nur ein anderes Wort für Liebe ist und unmittelbar unser Thema betrifft.

Damit wären wir bereits in medias res gelangt. Ich möchte hier aber noch den Versuch einschalten, die Überlegungen über Mystik und Weltverantwortung an die Gesamthematik anzubinden, welche die Formel und Forderung Karl Rahners aufnimmt: Der Christ der Zukunft – ein Mystiker. Noch habe ich im Ohr Wort und Stimme des großen Theologen, als er bei einer Tagung der Münchener Katholischen Akademie – ich glaube, es war im zweiten Konzilsjahr, und die Tagung fand in Rom statt –, emphatisch ausrief: „Wenn das Konzil nicht dazu führt, daß Glaube, Hoffnung und Liebe in der Kirche und unter den Christen zunehmen, dann ist es für die Katz!“ So bedeutet seine spätere Formulierung – unser Leitwort – zweierlei: erstens eine deutliche Distanzierung von einem nur hierarchisch-institutionellen Kirchenverständnis und zweitens die Bedeutung der geistlichen Dimension des Christen, jedes Christen, gleich, welcher Konfession, wie sie die in die Zukunft schreitende Weltgeschichte vom Christentum erwartet und nur um dieser Dimension willen bereit ist, es zu akzeptieren.

Wenn wir nun dieser geistlichen Dimension den Namen „Mystik“ geben, dann sei gleich betont, daß weder Karl Rahner noch ich das Vor- und Mißverständnis vor Augen haben, bei Mystik und Mystikern handle es sich nur um jene besonderen Phänomene, die man als „typisch mystisch“ zu bezeichnen pflegt: Ekstasen, Stigmatisierungen, Visionen, Auditionen und ähnliches. Das alles kann gottgewirkt sein, kann aber auch psychogene oder gar psychopathologische oder, wenn man will, auch versucherisch-dämonische Ursachen haben. Joseph Görres widmet zwei dicke Bände seines großen Werkes über die Mystik der von ihm so genannten „dämonischen Mystik“. Anselm Stolz spricht in seiner „Theologie der Mystik“ von „transpsychologischen Erfahrungen“, und diese nüchterne, nur scheinbar paradoxe Ausdrucksweise scheint mir der Sache, um die es geht, am angemessensten zu sein: Erfahrungen, ja – aber nicht notwendigerweise solche, die von psychologischen oder psychosomatischen Erscheinungen begleitet sind.

Damit ist auch schon die Frage beantwortet, die vor einem halben Jahrhundert viele Theologen beschäftigt hat: ob nämlich Mystik grundsätzlich allen Christen zugänglich oder ob sie ein Sonderweg sei. Wenn die „mystisch“ genannten Phänomene wesentlich zur Mystik gehören, dann wäre sie ein Sonderweg. Da das jedoch, sogar nach der Lehre des großen Kirchenlehrers der Mystik, unseres Jahresregenten Johannes vom Kreuz, durchaus nicht der Fall ist, steht jedem Christen der Weg

offen, ein Mystiker und damit ein Christ der Zukunft zu sein oder zu werden; er braucht nur das Gnadengebot Gottes zu ergreifen; von diesem „nur“ hängt freilich alles ab!

An dieser Stelle möchte ich den Apostel Paulus zum Zeugen anrufen: Dort, wo er im 12. und 13. Kapitel seines ersten Briefes an die Korinther die Adressaten über die Charismen – Gnadengaben des Hl. Geistes – belehrt, zählt er eine Fülle von Phänomenen auf: Wunderkräfte, Heilungsgaben, entrückte Sprachen, hohe Erkenntnisse, einen bergeversetzenden Glauben – doch alles das wäre nichts und weniger als nichts: tönendes Erz und klingende Schelle, ohne die Liebe, und zwar die doppelgesichtige Liebe: die zu Gott und die zu dem jeweils Nächsten. Bei Johannes (1 Joh 4,20) lesen wir: „Wer seinen Bruder nicht liebt, den er gesehen hat, kann Gott nicht lieben, den er nicht gesehen hat. Und wir haben dieses Gebot von ihm: Wer Gott liebt, liebt auch seinen Bruder.“ Hier besteht also eine wechselseitige Abhängigkeit und Beziehung. So sage ich auch nicht, daß der zweite aus unserer Bergsteigergruppe durch seine Bußgesinnung und Bußübung nur und ausschließlich seine Liebe zu Gott bekundet und den Nächsten dabei ausklammert; der dritte jedoch verbindet ausdrücklich und ganz bewußt seine Bußgesinnung und Liebe zu Gott mit der Liebestat für die arme Frau auf der Hochalm. Und während vielleicht der erste und der zweite Wunderkräfte, Heilungsgaben und einen bergeversetzenden Glauben haben, aber nicht „die höchste der Gnadengaben“ – ich will's nicht behaupten, aber angenommen, daß ... –, der dritte aber, zu alledem oder auch ohne das, die Gabe der Liebe, so wäre er, und nur er, der wahre Mystiker, da er den Weltauftrag, den wir als der Mystik eigen statuieren, ganz bewußt wahrnimmt. Hier schon eröffnet sich eine weltökumenische Perspektive: Da und seit Christus unser Bruder geworden ist, wird überall da, wo Menschen einander geschwisterlich, selbstlos und aufrichtig lieben, in Wahrheit Christus mitgeliebt und durch ihn der Vater; denn wenn es bei Johannes heißt „Wer Gott liebt, liebt auch seinen Bruder“, dann gilt auch umgekehrt: Wer seinen Bruder liebt, der liebt auch Gott. Schon von daher hat die Mystik einen weltweiten Auftrag, damit sich jederzeit und allerorten das Wort erfülle, das wir ebenfalls bei Johannes lesen: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn für sie dahingab“ (Joh 3,16). Jedoch können wir jetzt und hier diese weltökumenische Perspektive nicht weiter verfolgen.

Doch ehe wir in medias res gehen, muß ich Sie bitten, mir bei der Suche nach klaren bzw. hier von mir gemeinten Begriffsdeutungen der drei Wörter zu folgen, aus denen unser Thema besteht. Ich beginne mit

der Copula „und“. Sie kann, wie Sie wissen, verbindend-kumulativ und additiv gemeint sein: Mutter und Kind, Goethe und Schiller, Vater und Sohn. Sie kann aber auch ein Spannungsverhältnis, ja sogar eine unveröhnliche Polarität ausdrücken: Wenn ich das zuletzt genannte Beispiel nehme und es in den Plural versetze, also „Väter und Söhne“ sage und damit an Turgenjew erinnere, dann tauchen sogleich eine Fülle und Vielfalt von Assoziationen auf: Der Aufstand der Söhne gegen die Väter ist ja ein besonderes Stigma und Leitmotiv der Neuzeit, literarisch am greifbarsten in Kafkas „Brief an den Vater“, psychologisch festgemacht am Ödipuskomplex und schmerzlich erfahren in so vielen Familien unserer Tage. In dem von mir formulierten Thema ist das „und“ eindeutig in diesem Sinne der Gegensätzlichkeit zu verstehen. Wir werden später zeigen, daß es durchaus auch additiv gedeutet werden kann und gedeutet worden ist. Für die gegensätzliche Deutung der beiden kopulierten Begriffe nenne ich Ihnen meinen Fundort und berufe mich auf meinen Gewährsmann: es ist Charles Péguy (1873–1914). Für ihn war unter dem Schock der „Affaire Dreyfus“ die Entdeckung des Gegensatzes von Politik und Mystik ein Schlüsselerlebnis, das ihn schließlich zur Trennung von der sozialistischen Partei und zum christlichen Glauben führen sollte. In seinem Sinne gilt es, Politik und Mystik strikt auseinanderzuhalten und jede Kontamination der Mystik durch Politik wie auch jeder Politik durch Mystik streng zu vermeiden.

Aus dem Kontext der „Affaire Dreyfus“ zitiere ich nur einen Satz (aus seiner Schrift: *Notre jeunesse*): „Durch die Gemeinheit und die Sünde des Menschen ist die Mystik zur Politik geworden, oder besser: Mystisches Tun ist zu politischem Tun geworden, noch besser: Die Politik ist an die Stelle der Mystik getreten, die Politik hat die Mystik verschlungen.“ Und seine eigene Option drückt er einmal so aus: Er empfinde „ein Verlangen nach Heroismus, ein Verlangen nach Opfer oder gar nach dem Martyrium, vielleicht und ohne Zweifel ein Verlangen nach Heiligkeit“. Nicht zufällig begegnet ihm auf diesem Wege Jeannet d'Arc, die sein Denken und Dichten fortan beschäftigen wird. Merkwürdig und widersprüchlich genug: Gerade die Jungfrau von Orléans steht ja nach unserem Verständnis für die allerengste Verbindung von Mystik und Politik; ihre mystischen Visionen und Auditionen drängen sie unwiderstehlich zu hochpolitischem Handeln, zur Anführerschaft im Krieg gegen den englischen Usurpator und zur Salbung und Krönung des legitimen Königs zu Reims. Es scheint also, daß nicht nur der Begriff „Mystik“, sondern auch der Begriff „Politik“ – hier stellvertretend für „Weltverantwortung“ gebraucht – der klärenden Unter-

scheidung bedarf. In der Tat ist „Politik“ nicht nur das Negativbild und die Kontrastfigur, die Charles Péguy meinte, wenn er den schroffen Gegensatz zwischen Politik und Mystik statuierte. Immerhin ist Politik nach Aristoteles ein Teil der Ethik, also des sittlichen Handelns und des planenden und ausführenden Tuns zum Wohl der Gemeinschaft. Das freilich ist sie nur im Idealfall, in der aseptischen Luft des Gedankenlaboratoriums, im gewissermaßen luftleeren und schwergewichtslosen Raum des Seinsollenden. In geschichtlicher Wirklichkeit pflegt sie zu dem zu verkommen, was man als „schmutziges Geschäft“ oder als „ar- ges Lied“ bezeichnet und was sie schlechthin unverträglich und unvereinbar mit Mystik macht; denn Mystik ist – ebenfalls im Idealfall und ohne Geschichtsbezug gedacht – von solcher Politik das genaue Gegenteil. Sie steht im göttlichen Bereich, ihr einziges Tun ist erfahrene und erwiderte Gottesliebe, ist Empfangen und Erdulden des Göttlichen gemäß dem Wort des Pseudo-Areopagiten: „Divina pati est agere.“ Jedoch ist hier zweierlei zu bemerken:

Erstens: Auch Politik, wie rational sie ihrer Herkunft als Teil der Ethik auch sein mag, kann in geschichtlicher Wirklichkeit eines emotionalen, transzendenten Hintergrundes und Antriebs nicht entraten. Auch sie ist von subkutanen Kräften gesteuert und getragen, die irrationalen Wurzeln entstammen, nämlich denen des der Mystik verwandten Mythos. Für unseren Bedarf an dieser Stelle mag es genügen, den Mythos – also das, was sich nie und nirgends hat begeben und das daher (nach Schiller) nie veraltet – hier bildlich als das Magma zu bezeichnen, aus dem sich die anscheinend so rationale Politik an der Erdoberfläche verkrustet, oder als das Meer, das den Eisberg solcher Politik trägt. Das gilt sowohl von den antiken Staaten mit ihren Gründungslegenden, ihren gottgezeugten Dynastien und staaterhaltenden sakralen Institutionen wie von den modernen, dem Anschein nach auf dem Reißbrett entworfenen politischen Gebilden – einem jeden von ihnen liegt, unbekannt oder sehr bewußt ins Kalkül eingesetzt, ein Mythos zugrunde, und sei es auch nur der eines Verfassungspatriotismus, jener der so schweizerisch-nüchternen Konsensdemokratie oder der Rousseauschen „volonté générale“, vom Mythos des „Dritten Reiches“ ganz zu schweigen. Oder besser: Gerade von ihm nicht zu schweigen; denn genau an ihm entzündete sich das, was man als die Ungestalt einer politischen Mystik oder mystischen Politik bezeichnen kann. Der seelische Resonanzboden ist ja stets ein und derselbe, gleichgültig, von woher er in tönende Schwingungen versetzt wird. Daher können sich vom Mythos getragene Gefühle und Verhaltensweisen wie Vaterlandsliebe,

Patriotismus, Nationalismus, innerweltliche Heilslehren wie der marxistisch-leninistische Kommunismus zu mystischer Inbrunst steigern oder mit den Mitteln der Propaganda steigern lassen, und das ist genau der Punkt, an dem rationale Politik ins Irrationale und Pseudomystische umkippt. Wir kommen darauf noch zurück.

Das zweite: Auch und gerade der reine Mystiker wird sich in dem Maße, wie er zu immer höheren Stufen der Vereinigung mit Gott gelangt, zum Handeln in und an der Welt berufen fühlen und mit dem Apostel sprechen und fühlen: „Caritas Christi urget me“, die Liebe zu Christus oder: die Liebe des Herrn in mir drängt mich. Er wird also politisch, d. h. weltverantwortlich handeln, und zwar in allem, was er tut oder zu tun unterläßt, ob im Verborgenen oder im Öffentlichen. Die Begründung haben wir schon oben gegeben: Wie könnte er Gott lieben, ohne den Nächsten geschwisterlich zu lieben? So ist die Péguysche Antithese nur richtig in ihrem geschichtlichen Kontext und wird bereits durch Gestalt und Wirken einer hl. Jeanne d'Arc aufs schlagendste widerlegt. (Nebenbei gesagt: Jeanne ist, recht besehen, eine alttestamentliche Figur: Sie schlägt siegreich die Schlachten des Herrn und fügt den „gesta Dei per Francos“ ein letztes Glied an. Es ist nur natürlich, daß sie ihren Gegnern und Richtern als Hexe galt und als solche verbrannt wurde. Überdies: Ihre späte Heiligsprechung – 1920 – bedeutet keine Entscheidung der Kirche in den politischen Rechtsfragen jener Zeit, also keine Stellungnahme für Frankreich und gegen England, sondern nur für das Mädchen aus Domrémy und die Lauterkeit ihrer An- und Absichten und ihres Handelns.)

Mit diesen Vorüberlegungen haben wir, so will es scheinen, den Weg frei gemacht für die mehr systematische Behandlung unseres Themas. Ich werfe also die Frage auf: Wer war der erste Mystiker? Die Antwort kann nur lauten: Der erste Mensch! Das erste Menschenpaar, Adam und Eva, das von Gott gemeinte und mit Gott geeinte Menschenbild, die Urkonzeption vom Menschen, der Idealplan – gleichviel, ob und wie er geschichtlich je verwirklicht gewesen ist. Aber so ist der Mensch als Mann und Frau von Gott gedacht und entworfen: Ihm innigst geeint, ebenbildlich ähnlich, Gottes Wort hörend, gehorchend und dadurch sein engster Angehöriger, Gott schauend und durch diese Gottesschau nicht nur über Gott informiert, sondern in Gott transformiert, Gott erkennend und von Gott erkannt – und wir wissen, daß „erkennen“ in der Sprache der Bibel innigste Liebesvereinigung bedeutet. Adam als Mystiker ist unüberbietbar, es sei denn durch den Zweiten Adam, der, menschengeworden, dennoch bleibend am Herzen des Vaters

ruht und der als einziggeborener Sohn den Vater so schaut wie niemand sonst.

Diesem Adam, diesem Mystiker, von dem das Wort der hl. Teresa von Avila gelten könnte: „Gott allein genügt – Dios solo basta“, wird – und das macht ihn zum Menschen – sofort ein Weltauftrag erteilt: Gott schafft ihm einen Garten, „damit er ihn bebaue und hüte“ (Gen 2,15); er führt ihm die Tiere vor, damit er sie benenne und dadurch ihren Eigenwert anerkenne; er vertraut ihm die ganze Erde an, auf daß er sie bevölkere und sie in seinen Dienst nehme (vgl. Gen 1,28). Es scheint also, daß ein solcher Weltauftrag durchaus verträglich ist mit der höchsten mystischen Vereinigung, ja daß die ebenbildliche Gottähnlichkeit die tätige und liebende Sorge für die Welt einschließe und sogar fordere, da sie ja Teilhabe an Gottes eigener Sorge und Fürsorge für seine Schöpfung ist. Die Liebeszuwendung des Menschen gilt also nicht nur seinem Ehepartner und damit eigentlich sich selbst, denn sie sind ja fortan „zwei in einem Fleisch“, auch nicht nur ihrer Nachkommenschaft, die den beiden kraft des Vermehrungsauftrags erblühen soll – sie gilt vielmehr auch der Umwelt, und zwar um ihres Eigenwertes willen, den sie als Gottes Werk besitzt, aber auch um des Menschen willen, für den sie geschaffen wurde und für die er darum als für seine eigene Überlebensgrundlage verantwortlich bleibt. So können wir in moderner Sicht den Sündenfall etwa so deuten, daß der Genuß der verbotenen Frucht ein Angriff und Eingriff in die Schöpfungs- und Erhaltungsordnung war, über die der Mensch hätte wachen sollen und die durch Genußsucht, Hab- und Besitz- sowie Neugier aufs äußerste bedroht und gefährdet würde; so erhält die Ur-Kunde von der ersten Umweltzerstörung – symbolisch beschrieben als Verlust des Gartens Eden – eine überraschende Aktualität!

Wenn Mystik der mühevollen Rückweg zur ursprünglichen Liebes-einheit mit Gott ist, dann führt dieser Weg auch über die Rettung und Bewahrung der Schöpfung, von der es im Römerbrief heißt: „Die Sehnsucht der Schöpfung wartet ja auf das Offenbarwerden der Kinder Gottes. Denn die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen ... Auch sie soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, daß die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt“ (Röm 8,19ff). So kann der Mystiker, gewissermaßen „unterwegs“ zur adamitischen Gottvereinigung, zum Geburtshelfer der neuen Schöpfung werden und seine Weltverantwortung höchst wirksam wahrnehmen. Darüber hinaus hat diese mystische Beziehung zur Schöpfung

noch eine alle Konfessionen und Religionen transzendierende Bedeutung: Allenthalben und zu allen Zeiten hat es Menschen gegeben, die ich als „Naturmystiker“ bezeichnen möchte – solche, die das Göttliche in der Natur ahnen oder finden, mag man sie nun Pantheisten oder Panentheisten nennen oder, mit Albert Schweitzer, solche, die „Ehrfurcht vor dem Leben“ haben. Sie alle sind Bundesgenossen derer, die den Spuren des dreieinigen Schöpfergottes in der Natur nachgehen bis hin zum verlorenen Paradies, dem Garten Eden, der unversehrten Umwelt des gottebenbildlichen Menschen. Die Weltverantwortung des Mystikers wird sich also nicht zuletzt in einer ökologisch ausgerichteten Politik äußern, deren konkrete Durchführung freilich nicht nur den Mystikern überlassen bleiben kann.

Der Gott zugewandte, gottverwandte Mensch ist daher keineswegs ein weltverachtender Auswanderer aus dem Diesseits; vielmehr sieht und liebt er Gott in allen Dingen, wie es ihm der Zweite Adam, Jesus Christus, vorgelebt hat, dem alles Vergängliche zum Gleichnis wurde. Die Frage, ob und wie weit der geschichtliche Jesus ein Mystiker war, wird Prof. Beilner ja zu beantworten suchen – für mich ist es keine, aber ich gebe zu, daß die Antwort davon abhängt, was ein jeder unter Mystik versteht. Durchaus keine Frage ist es jedoch, daß Jesus Weltverantwortung getragen hat – bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuze, und erst dadurch den Rückweg zum Paradies wieder freilegte.

Wir nannten die Rückkehr mühevoll, den Aufstieg anstrengend und kräfteverzehrend. Noch haben wir das Bild der drei Bergsteiger vor Augen, und schon wird es verdrängt durch den noch viel schmerzlicheren Aufstieg zum Berge Golgota. Wie geht diese tatenfreudige, bis zur Todesbereitschaft einsatzbereite Aktivität zusammen mit der klassischen Unterscheidung von aktivem und kontemplativem Leben, wobei die Mystiker vornehmlich unter den Kontemplativen zu suchen wären? Die Unterscheidung mag klassisch sein, aber sie ist nicht biblisch; vielmehr verdankt sie sich hellenistischem Denken. Im Griechischen ist der entsprechende Ausdruck für die Kontemplation „Theoria“, d. h. Schau, während in „contemplatio“ der Begriff „Tempel“ enthalten ist: der göttliche Bereich. Die „beschauliche“ Lebensweise wäre daher, griechischem Denken gemäß, die vollkommeneren, die eigentlich mystische. Origenes war wohl der erste, der die beiden Lebensweisen – die aktive und die kontemplative – personifiziert sah in den Gestalten von Marta und Maria bei Lk 10,38ff. Später kam dann noch das alttestamentliche Geschwisterpaar Lea und Rachel hinzu. Lea, die Gebärtüchtige mit trüben Augen, Rachel, die Klaräugige, die bereits nach der schmerzlichen

Geburt ihres zweiten Sohnes verstarb. Das sind gekünstelte Allegorien, nicht zuletzt bedingt durch Bedeutungsveränderungen der gleichen Worte. So versteht heute ein jeder unter Apostolischem Leben aktive Missionstätigkeit bestimmter Ordens- oder auch Weltpriestergemeinschaften, während in der Frühzeit „vita apostolica“ jene Lebensweise meinte, die Jesus mit seinen Jüngern pflegte und bei der die Gemeinschaft wichtiger war als das Apostolat, zu dem die Jünger erst nach der Herabkunft des Hl. Geistes ausgesandt wurden. Denen, die sich im frühen Christentum zur „vita apostolica“ zusammenschlossen, also den ersten Mönchen, ging es vor allem um die nachahmende Fortsetzung dieser Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn und nicht um eine apostolisch-missionarische Aktivität. Sie waren also Kontemplative. Hingegen können die apostolisch Aktiven genauso mystisch begnadet sein wie die streng Kontemplativen, und das in dem Maße, wie ihr Tätigsein von Liebe zu Gott und den Menschen getragen ist und von daher seine Antriebe erhält. So werden die Augen der hl. Elisabeth von Thüringen zur Schau (Theoria, Kontemplation) geöffnet, so daß sie in dem Bettler, den sie in ihr Ehebett legt, den Herrn selbst erblickt und sogar an dieser ihrer Schau den zunächst erzürnten Landgrafen teilhaben läßt. Und wen mag wohl jene Ordensfrau in den Aussätzigen gesehen und hingebungsvoll gepflegt haben, die einem Journalisten, der ausgerufen hatte: „Das täte ich nicht für eine Million Dollar“, ganz gelassen erwiderte: „Ich auch nicht“?

Werfen wir hier noch einen Blick auf das frühe, bis heute fortlebende Mönchtum, in dem man das Herdfeuer des kontemplativen Lebens und damit der mystischen Lichtfülle vermuten möchte. Zweifellos war der hl. Benedikt ein Mystiker. In seiner legendären Vita gibt ihm sein Biograph, Papst Gregor der Große, alle Attribute eines solchen; denn wenn auch Wunderwirken, Prophetie und Visionen nicht den Mystiker ausmachen, so sind sie doch Signale, die ihn – eine heiligmäßige und demütige Lebensführung vorausgesetzt – als Mystiker erkennbar machen. Und genau das will Gregor ja auch bewirken. Das gilt besonders von jener großen Vision, von der er berichtet und in der Benedikt wie in einem Lichtstrahl Gottes das ganze Weltall erblickte, also fast so etwas wie einen Weltauftrag empfing. Dennoch sollte man nicht meinen, der Heilige sei sich in diesem Augenblick der welt- und kulturgeschichtlichen Rolle bewußt geworden, die seine Stiftung in der Tat in späterer Zeit spielen würde. Ihm ging es bewußt nur um das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, mag er auch dabei die Fortsetzung dieses Satzes: „Alles übrige wird euch dazu gegeben werden“ (Mt 6,33),

nicht vergessen haben. Jedoch hat er in jener Stunde ganz sicher keinen Gedanken an dieses „Übrige“ verschwendet. Überdies schreibt er, der mystisch begnadete Visionär, seine Regel ausdrücklich für „Anfänger im klösterlichen Leben“ und verweist die Höherstrebenden auf die „Lehre der Väter“, zu denen er sich demnach nicht zählt (Kap. 73). Ganz nüchtern wendet er sich gleich zu Beginn an den, der durch die Mühe des Gehorsams zu dem zurückkehren will, von dem er sich durch die Trägheit des Ungehorsams entfernt hat (vgl. Prol. 2), eine deutliche Anspielung an das durch Ungehorsam verlorene und nur durch den Gehorsam, gemäß dem Gehorsam Christi, wiederzugewinnende Paradies.

Hier nun steht das Wort „labor“, das man mit Mühe, aber auch mit Arbeit übersetzen kann. Eine spätere Zeit hat bekanntlich die Quintessenz des benediktinischen Mönchtums mit dem Kürzel „Ora et labora – Bete und arbeite“ auszudrücken gemeint; weniger bekannt ist freilich, daß dieses Sprich-Wort nicht in der Regula steht. Auch ist es viel zu kurz und bündig, zu banal, um ein so differenziertes Phänomen charakterisieren zu können; es stünde etwa einem preußischen Beamten ebenso gut hinter dem Gebet und der meditativen hl. Lesung zurückstehende Rolle. Es wäre aber verfehlt, in den Anweisungen über die Arbeit etwa einen Welt- und Kulturauftrag zu sehen, mag auch dieses „Übrige“ im Lauf der Geschichte tatsächlich als Frucht monastischer Arbeit hervorgegangen sein, unabsichtlich zu Beginn und erst später dann programmatisch geplant. Der Beweis dafür ist leicht zu erbringen. Man kann ihn am Stellenwert der Arbeit im alten Mönchtum ablesen. Und daraus wiederum einen Bedeutungswandel des gleichbleibenden Wortes erkennen. Labor – Arbeit, Mühe – ist zuallererst ein Mittel zur Erhaltung des leib-seelischen Gleichgewichts. Athanasius berichtet in seiner Vita des großen Einsiedlers Antonius, dieser habe beim Lesen der Hl. Schrift und beim Beten und Meditieren einmal einen solchen Überdruß⁹ und Lebenskel empfunden, also einen Anfall der typischen Mönchskrankheit der „acedia“ gehabt, daß er drauf und dran war, aus der Wüste in die Stadt zurückzukehren. Da habe ihm Gott in einem Gesicht einen Engel gezeigt, der las und betete, dann aber ab und zu aufstand und sich daranmachte, Körbe zu flechten. Da wußte Antonius, wie er es machen müsse: Ora et labora, bete und arbeite in harmonischem Rhythmus! Modern ausgedrückt würden wir von einer Beschäftigungstherapie gegen Schwermut sprechen. Hier geht es nicht ums Werteschaffen; die Körbe und Matten, welche die altägyptischen

Mönche flechten, dienen zuallererst der Mentalhygiene. Später kommt ein ökonomisches und auch ein soziales Element hinzu: Die Einsiedler müssen für ihren freilich sehr bescheidenen Unterhalt sorgen und ihre Arbeiten verkaufen oder zum Tauschhandel verwenden, und sie können von dem, was übrigbleibt, Almosen an vorüberkommende Besucher austeilen. In den großen Mönchsgemeinschaften der pachomianischen Klöster wird dann notgedrungen die Arbeit rationalisiert, Arbeitsteiligkeit eingeführt, die Selbstversorgung gesichert, die einzelnen Dienste werden organisiert. Aber auch auf dieser Stufe geht es nicht um schöpferisches Tun, um das Schaffen kultureller Werte, um Weltverantwortung oder gar um Selbstverwirklichung – alles Begriffe, die wir Heutigen mit dem Begriff „Arbeit“ verbinden. Das Leitmotiv dieser arbeitenden Geistesmänner und -frauen ist einmal die Notwendigkeit zum Überleben und zweitens das Strafwort Gottes an Adam: „Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen“ (Gen 3,19). Die Arbeit hat also Bußcharakter, sie dient der Reinigung von Sünden, sie bewahrt die Seele vor der „acedia“. Genau entsprechend zu der Erfahrung des Antonius wird Benedikt sagen: „Otiositas inimica est animae – Müßiggang ist der Feind der Seele. Deshalb sollen sich die Brüder zu bestimmten Zeiten mit Handarbeit, zu bestimmten Stunden dagegen mit heiliger Lesung beschäftigen“ (RB 48,1). Die monastischen Gemeinschaften des alten Mönchtums waren keine Kulturklöster – mit Ausnahme freilich des Klosters Cassiodors, des hochgebildeten Staatsmanns und Ministers Theoderichs des Großen. Nachdem er sich von der Welt zurückgezogen hatte, gründete er in Cassiacum in Süditalien ein Kloster, dessen Mönche schon damals Bücher abschrieben, weil ihr Gründer sehr bewußt so etwas wie Welt- und Zukunftsverantwortung fühlte und nicht wollte, daß die Wissensschätze der Vergangenheit unwiederbringlich verlorengehen sollten. Beim gleichzeitigen Benedikt ist das allenfalls ansatzweise grundgelegt; er setzt voraus, daß die meisten seiner Mönche lesen und schreiben können und daß Bücher geistlichen Inhalts im Hause vorhanden sind, vor allem natürlich die Hl. Schrift, die er an einer Stelle offenbar sogar als „bibliotheca“ bezeichnet (RB 48,15). Daß sich aus diesen Anfängen, dieser fast ausschließlichen Bewertung der Arbeit als aszetisches Mittel in der Folgezeit die grandiose Kultivierungsarbeit mit dem Pflug, die wissenschaftliche und künstlerische Kulturarbeit, die Erfüllung eines Weltauftrags entwickelt hat, geschah eher zufällig und unabsichtlich; es war das Hinzugegebene, das denen verheißen ist, die, wie schon zitiert, zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit suchen.

Das alles ist kein Zufallsbefund; vielmehr ordnet es sich, bewußt oder unbewußt, in eine alte Mönchstradition ein. Das wird klar, wenn wir den Sprachgebrauch Benedikts rückübersetzen und die „Anfänger im klösterlichen Leben“, für die der Heilige von Monte Cassino seine Regel schreibt, mit den „Praktikern“, die „Höherstrebenden“ aber mit den „Gnostikern“ gleichsetzen würden. Diese beiden Ausdrücke entstammen der Lehre des Evagrius Pontikos, eines der bedeutendsten, subkutan überaus wirksamen, wenn auch bislang schwer faßbaren Lehrers des geistlichen Lebens der monastischen Morgenfrühe. Er lebte von 345 bis 399, gehörte zum Kreis der „großen Kappadokier“ – Basilius, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz –, hatte um 381 in Konstantinopel ein Bekehrungserlebnis, wurde Mönch in Ägyptens nitrischer Wüste und lebte dort als Eremit. Hochgebildet, kopierte er Bücher, verfaßte selber geistliche Schriften und war ein Intellektueller unter Analphabeten. Den Späteren galt er als Origenist, und das erklärt wohl auch, weshalb sein Schrifttum im Kampf gegen den Origenismus nach seinem Tode mehr oder minder in Vergessenheit geriet. Seine Schriften, teils griechisch, teils in syrischer Sprache erhalten, gehören in unserer Sicht ausschließlich der mystischen Theologie an. Das Merkwürdige aber ist nun, daß er in einer ersten, sehr ausführlichen Schrift, in 100 Kapiteln, vom „bios praktikós“ – wir würden sagen: „Vom aktiven Leben“, in weiteren Schriften – in 50 Kapiteln – vom „bios gnostikós“ handelt; auch in seinem Hauptwerk „Kephaleia gnostiká“, das nur zu einem Teil griechisch, im Rest syrisch erhalten ist. Hier steht das Wort „Gnosis“ für das, was wir heute „Mystik“ zu nennen pflegen. Mit der alten Gnosis, jener „haeresia serpens“ der frühen Kirche, hat es nichts mehr zu tun. Freilich haftet ihm sein neuplatonisch intellektueller Charakter weiterhin unablässig an. Auf den ersten Blick scheint dieser Autor also von dem zu handeln, was wir heute mit aktivem und mit kontemplativem Leben bezeichnen. Das wäre aber grundfalsch: Der bios praktikós bei Evagrius ist vielmehr ausschließlich ein Leben der Askese, des Fastens, Betens, des Schlafentzugs, der geistlichen Übungen, der abtötenden Arbeit – also genau das, was wir heutzutage in den rein kontemplativen Klöstern finden, weltabgewandt, nach dem Heil strebend, auf die Reinigung von aller Anhänglichkeit an Irdisches bedacht. Der „praktikós“ ist einzig und allein auf diese Weise und mit diesem Ziel „tätig“. Dann erst – und überdies ständig in dieser Läuterungsarbeit fortfahrend – kann er zur „Gnosis“, zur Gottesvereinigung in der „Schau“ – „Theoria“ heißt es bei Evagrius – gelangen und zum Gnostiker = Mystiker werden (Gabriel Bunge, Geistliche

Vaterschaft. Christliche Gnosis bei E. P., Regensburg 1988. Dort weitere Literatur).

Wir sind gewöhnt, das monastische Leben nach der Regel Benedikts als „kontemplativ“ zu bezeichnen im Unterschied zu den ausgesprochen aktiven Ordensgemeinschaften, die in Seelsorge, Schulunterricht, Krankenpflege etc. tätig sind und für diese Zwecke gegründet wurden. Was in der geschichtlichen Entwicklung die Benediktiner mit all diesen aktiven Orden verbindet, ist da und dort, je nach Umständen, das Element der Arbeit. Diese hat aber im benediktinischen Mönchtum vom Ursprung her einen anderen, nämlich einen asketischen Sinn, ja sie ist entsprechend der weisen Maßhaltung Benedikts, der von außerordentlichen Bußwerken der alten Mönchsväter nicht viel hält, eigentlich die Aszese des Mönchs mit dem einbekannten Ziel der mystischen Vereinigung mit Gott, die durch die Liebe geschieht. Von ihr spricht die Regel in ihrer keuschen Nüchternheit nur selten und sehr knapp, wenn es etwa heißt: „Der Liebe zu Christus nichts vorziehen“ (4,27). Oder: „Man geht den Weg der Gebote Gottes in unsagbarer Freude der Liebe“ (Prol. 49), oder – und hier zeigt sich, daß die Rede von der „Regel für Anfänger im klösterlichen Leben“ eher ein liebenswürdig-demütiges Understatement war: „Wenn der Mönch alle diese Stufen der Demut (bis zur zwölften) erstiegen hat, dann gelangt er bald zu jener Gottesliebe, die vollkommen ist und die Furcht vertreibt. In der Kraft dieser Liebe beginnt er, alle Vorschriften, die er bisher nicht ohne Angst beobachtet hat, von nun an ganz mühelos, gleichsam natürlich und aus Gewöhnung einzuhalten, nicht mehr aus Furcht vor der Hölle, sondern aus Liebe zu Christus und aus Freude an der Tugend.“

Zusammenfassend können wir demnach sagen: Der Mystische Weg beginnt (und wird begleitet) mit der Askese, dem „bios praktikós“, zu deren Hauptmitteln die Arbeit an sich selbst und in und für die Gemeinschaft gehört; diese Aktivität des Kontemplativen führt dann stufenweise zu jener vollkommenen Gottesliebe, die wiederum zur Tat drängt; denn die Liebe ohne Werke wäre genauso tot wie der Glaube ohne Werke. So wäre also die Weltverantwortung, die der Gnostiker, um mit Evagrius zu sprechen, oder der Mystiker in unserer Redeweise, auf sich nimmt, in Wahrheit ein notwendiger Ausfluß der Gottes- und Nächstenliebe. Hier hätte also das weltlenkenden, politischen, kulturschöpfenden Tun der großen wie der kleinen gottgeinteten Mystiker und Mystikerinnen ihren Ursprung und ihren Sitz im Leben.

Das gilt auch und vielleicht ganz besonders für das verborgene Leben und Lieben der völlig von Weltdingen Gelösten, etwa der in

strenger Klausur Büßenden und Betenden; es mag sein, daß sie mehr als andere auf dem archimedischen Punkt stehen, von dem sie die Welt bewegen können, und dieser archimedische Punkt wäre Gott selbst, der durch sie, mit dem sie aufs innigste vereint sind, wirkt.

Vielleicht kann man das an einigen Beispielen von Mystikern, die ihren Weltauftrag in besonders spektakulärer Weise angenommen und durchgeführt haben, dartun. Für die Hoch-Zeiten der christlichen Mystik – und nur von ihr ist hier im Grunde die Rede – ist das insofern etwas schwierig, weil in dem mehr oder minder geschlossenen christlichen Weltbild Kirche und Welt fast völlig deckungsgleich sind. Daher übt etwa die hl. Hildegard von Bingen ihr visionär-prophetisches Amt sowohl für die Kirche wie die Welt ihrer Zeit aus, da aus dem Dunkel des unbekanntem Erdballes der Scheinwerfer des Glaubens nur den Raum der abendländischen Christenheit als Bereich ihres Weltauftrags sichtbar werden ließ. Ähnliches wäre von Bernhard von Clairvaux zu sagen – ein Weltpolitiker hohen Grades und zugleich ein leidenschaftlicher Polemiker aus dem Quellgrund seiner emphatischen Gottesliebe heraus, die zugleich innerkirchlich und innerweltlich für Rechtgläubigkeit, legitimes Papsttum, Befreiung des hl. Grabes, Ausbreitung seines Ordens und vieles andere eiferte und unermüdlich wirkte; sein Auftrag war geistlich und weltlich zugleich und darum bis heute in den Augen mancher Historiker irgendwie zwielichtig, wenn auch, von seiner Gesamtpersönlichkeit gesehen, von subjektiv größter Lauterkeit. Ähnliches gilt von der hl. Katharina von Siena; indem sie das Papsttum nach Rom zurückholen wollte, handelte sie – nach den Maßstäben der damaligen Welt – weltpolitisch, zugleich aber auch wohl als Italienerin und in irgendeinem Winkel wohl auch ihrer geistlichen Vollmacht mit einiger Befriedigung bewußt, ohne je sich von der Liebe zu Christus zu trennen, dem sie als ihrem Blutbräutigam, als Verlobte und Verliebte leidenschaftlich anhing. Selbst und vielleicht gerade solchen Heiligen, denen es um Gründungen reinsten kanonisch-kontemplativen Lebens (wie die kirchenrechtliche Bezeichnung lauten würde) ging, lag die Wahrnehmung der Weltverantwortung dringlichst am Herzen. Wenn Teresa von Avila eine für eine kontemplative Ordensfrau geradezu schwindelerregende Aktivität entwickelte, so ging es ihr nicht nur um die Ausbreitung ihres karmelitanischen Ordenszweiges, sondern um die Schaffung neuer Orte intensivsten Gebetslebens, um das zerstörerische Feuer einer Welt, die in Flammen stand, wie sie sagte, um so wirksamer löschen zu können. Das gleiche wäre von Juan de la Cruz zu sagen, der zugleich ihr Jünger und Meister war; auch er, der am meisten nach innen

gewandte mystische Lehrer, ist unermüdlich aktiv, ständig auf Reisen, schriftstellerisch tätig – ein Dichter von höchsten Graden, der äußerlich gesehen nie zur Ruhe kommt, innerlich aber stets am Herzen Gottes ruht und dabei die Welt nicht vergißt, sondern ihr aus überströmender Liebe zu Hilfe eilt.

Weltverantwortung aus Nächstenliebe übernehmen und tragen ist geradezu ein Lebensgesetz all jener, die Gottes Liebe am tiefsten erfahren haben und sich nun gedrängt fühlen, sie durch Zuwendung zur Welt aufs großzügigste zu erwidern. Gottförmig geworden, vertreten sie in gewisser Weise Gott selber in den Nöten ihrer Zeit und wirken als Zeugen und Fanale, als Wolken- und Feuersäule für das Volk Gottes bei seiner Wüstenwanderung zum endgültig ewigen Ziel.

Es entzieht sich unserer Kenntnis, inwieweit große Missionare, vor allem des Entdeckungszeitalters, Mystiker gewesen sind, also aus der Liebesvereinigung mit Gott durch Christus im hl. Geist die Heilssorge für die Ungetauften mit allen ihren Konsequenzen bis zum Martyrium auf sich genommen haben. Von einigen wissen wir es mit Bestimmtheit. Fest steht, daß gerade die hl. Teresa von Avila mit ganzer Seele für das Bekehrungswerk der Menschen in den Ländern geistlich wirkte, die wir heute Lateinamerika nennen – nicht zuletzt, weil einige ihrer leiblichen Brüder an der Conquista in jenen Gebieten teilnahmen. Eine ihrer Nichtbekannt ist die Gründerin des ersten Karmels in Rio de Janeiro. Allgemein bekannt ist das geistliche Engagement der „kleinen“ Theresia von Lisieux für die Missionen, das so weit ging, daß sie selbst in eines dieser fernen Länder gehen wollte. Die Kirche hat diesen Liebeseifer der jungen, frühgereiften Mystikerin dadurch bestätigt, daß sie ihr den Titel einer Patronin der auswärtigen Missionen zuerkannte. Schließlich Edith Stein, alias die selige Teresia Benedicta a Cruce; sie schreibt in ihrem Testament aus dem holländischen Echt am 9. Juni 1939, zu einer Zeit, da ihr die tödliche Bedrohung bereits klar bewußt war: „Ich bitte den Herrn, daß Er mein Leben und Sterben annehmen möchte zu Seiner Ehre und Verherrlichung, für alle Anliegen der heiligsten Herzen Jesu und Mariae und der Heiligen Kirche, ... für die Rettung Deutschlands und den Frieden der Welt.“ So verliert auch diese Philosophin und Mystikerin des Karmel, deren letztes, unvollendet gebliebenes Werk „Kreuzeswissenschaft“ der Lehre ihres hl. Ordensvaters Juan de la Cruz nachspürte – übrigens aus Anlaß seines 450. Geburtstages, so wie wir in diesem Jahr seines 400. Todestages gedenken und zugleich des 100. Geburtstages von Edith Stein selbst –, so verliert auch sie ihre Mitverantwortung für die Welt nicht aus dem Auge und aus dem Herzen.

Indessen sind wir mit unseren Darlegungen in ein Zeitalter gelangt, in dem Einsatz und Verantwortung für Kirche und Welt seit langem schon nicht mehr zusammenfallen, wo also das selbstverständliche Engagement gottliebender Menschen für das Gottesreich fern von oder gar gegenläufig zu weltlicher Politik ihr Betätigungsfeld hat. In einer solchen Zeit, die durchaus die unsrige ist, wird der eingangs erwähnte schroffe Gegensatz und Widerstreit zwischen Mystik und Politik, den Charles Péguy so deutlich empfunden hat, recht eigentlich akut. Die Frage ist, ob und wie diese beiden Pole miteinander zu versöhnen sind. Oder: Kann ein Mystiker unter solchen Umständen Politiker sein? Oder muß er die Mystik an die Politik verraten? Ich möchte an zwei geschichtlichen Gestalten für die eine wie für die andere Alternative ein Beispiel geben. Zunächst geht es mir darum, Ihnen die Rätselfrage vorzulegen, wie ein zweifellos echter Mystiker eine durchaus weltliche und zudem von allen moralischen Bedenken freie Politik treiben kann bzw. konnte. Es handelt sich um die berühmt-berüchtigte „graue Eminenz“ im Dienste des Kardinals Richelieu, um das Urbild aller grauen Eminenzen – er aber so genannt wegen der gegen das Kardinalsrot seines Herrn abstechenden graubraunen Kutte eines Kapuziners und nicht wegen der schattenhaft huschenden Art einer sich in grauem Nebel verborgenden Existenz. Es handelt sich um Père Joseph, den Kapuzinerpater Joseph von Paris, in der Welt François Le Clerc Du Trembley, Baron de Maffliers; er lebte von 1577 bis 1638 und war seit 1624 engster Mitarbeiter des Kardinals Armand de Richelieu, des Bischofs von Luçon.

Hochgeboren, hochbegabt, hochgebildet verkehrte er seit 1598 im Pariser Kreis der Mystiker um Bérulle, Benoît de Canfeld, Madame Acarie, der crème de la crème der Spirituellen der damaligen Zeit. 1599 wird er Kapuziner. Im Orden als glühender Prediger gegen die Hugenotten apostolisch tätig, erlangt er bald verantwortungsvolle Ämter als Novizenmeister und Provinzial. Er verfaßt mystische Schriften von tiefem Gehalt und gründet zusammen mit einer Prinzessin aus dem Hause Orléans die Frauengemeinschaft von N. D. du Calvaire, eine Kongregation des Benediktinerordens, die noch heute besteht und sich wohl wenig von dem strengen Bußgeist und der mystischen Spiritualität ihres Gründers entfernt haben mag. In seiner *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* (Bd. 2) analysiert Henri Bremond mit gewohnter Meisterschaft das mystische Schrifttum des Père Joseph und attestiert ihm echte mystische Qualität. Zugleich bekennt er seine Unfähigkeit, den echten Mystiker in eins zu sehen mit dem vertrauten

Berater und Agenten Richelieu, dessen âme damnée – „bösem Geist“, wie man ihn genannt hat, diesem mit allen Wassern gewaschenen Diplomaten, der während des Krieges, den wir a posteriori den Dreißigjährigen nennen, die Fäden spinnt zum Bündnis des katholischen Frankreich und seines Allerchristlichsten Königs mit den deutschen protestantischen Fürsten und mit Gustav Adolf von Schweden gegen das katholische Haus Habsburg. Als junger Kapuziner träumte er noch von einem Kreuzzug gegen den Islam und die Türken – jetzt scheint er bereit, sich, wenn es sein muß, mit dem Teufel zu verbünden, wenn es darum geht, seinem Herrn und Meister zu helfen, dessen Hauptziel zu erreichen: die absolute Vormachtstellung der französischen Monarchie. Was hilft es da, wenn Historiker darauf hinweisen, Père Joseph habe mit seinen Vertragspartnern zur Salvierung seines Gewissens eine Vereinbarung zum Schutz und zur Respektierung der katholischen Gläubigen getroffen? Er mußte wissen, wie etwa die Schweden mit solchen Garantieverprechen umgehen würden. War das nun die Politik und die Erfüllung des Weltauftrags eines Mystikers oder gar eines Heiligen, der Père Joseph aufrichtig sein oder werden wollte? Der Mann ist und bleibt eine Chimäre, weit mehr als der ebenfalls in weltliche Geschäfte verstrickte hl. Bernhard von Clairvaux, der sich selbst die Chimäre seines Jahrhunderts genannt hat. Aber er ist ein Beispiel dafür, wie echte Mystik umschlagen kann in eine Art politischer Mystik, in der die Macht und Herrlichkeit des französischen Königtums und dessen Raison d'État an die Stelle oder doch neben Gott tritt und den gleichen Resonanzboden des menschlichen Geistes und Herzens in Schwingungen versetzt, wie sie von Rechts wegen nur unter dem Anhauch des Hl. Geistes entstehen sollten. Denn es scheint undenkbar, daß ein Mann, der mystischer Gefühle fähig war, seine Politik ganz ohne Affekte und Emotionen nur eiskalt betrieben hätte, ohne sich von dem begeisternden Mythos des französischen Königtums beflügeln zu lassen. In dieser Nachbarschaft von Mystik und Mythos mag die Lösung des Rätsels zu suchen sein. Der gemeinsame Nenner wäre dann die *Liebe*, diese freilich in ihrer vielfachen Bedeutung verstanden.

An dieser Stelle mag ein kleiner Exkurs erlaubt sein: Bei Dante nennt die jeweilige Schlußzeile eines jeden der drei Teile „L'amor chi muove il sol ed altre stelle“, die Liebe, welche die Sonne bewegt und auch noch andere Sterne. Wenn nun in der Tat die Liebe es ist, die in wachsendem Maße den Geliebten zum Liebenden macht und somit den Mystiker, dem Gottes Liebe erfahrbar entgegenkommt und der er er-

fahrbar entgegengeht, so ist es auch im irdisch-weltlichen Bereich nicht anders. Niemand hat das überzeugender empfunden und ausgedrückt als der 75jährige Goethe in seiner Marienbader Elegie:

In unserm Busen wogt ein Streben,
sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten
aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
enträtselnd sich den ewig Ungenannten,
Wir heißen's: fromm sein!

Wir könnten auch sagen: Mystiker sein; gibt es doch kaum eine bessere und gewiß keine schönere Beschreibung des mystischen Hingerissen-seins. Freilich kommt dann sogleich die Entzauberung; die Erde hat uns wieder. Denn nach dem „wir heißen's: fromm sein“ folgt sogleich: „Solcher seligen Höhe / fühl' ich mich teilhaft, wenn ich vor ihr stehe.“ Vor ihr, in diesem Fall der blutjungen Ulrike von Levetzow. Doch wenn man das „vor ihr“ durch „vor Ihm“ – Gott, Christus – ersetzen würde, der mystische Zustand wäre psychologisch und subjektiv derselbe, hervorgerufen von der Liebe, die eben nicht nur die Sonne, sondern auch andere Sterne bewegt, so das Herz des alten Dichters für das schöne junge Mädchen. Und so wohl auch das für Gott schlagende Herz des Mystikers Père Joseph für Glanz und Ruhm seines königlichen Herrn, des Allerchristlichsten Königs von Frankreich.

Das zweite, alternative Beispiel: Hier kommt es uns nicht darauf an zu zeigen, daß jemand als Politiker ein heiligmäßiger Mystiker gewesen ist oder sein könnte; deren mag es viele geben. So verehren wir ja Päpste, Kaiser und Könige als Heilige – und als solche waren sie gewiß auch auf irgendeine Weise gottgeeinte Mystiker; aber damit ist noch nicht gesagt, daß die Weise, wie sie ihre Weltverantwortung ausübten und ihre Politik trieben, heilig oder nur richtig und religiös motiviert und inspiriert war. Allenfalls mögen sie mit subjektiv gutem Gewissen gehandelt haben, wenn sie etwa übermächtigen Sachzwängen gefolgt sind. Was aber soll man von einem Menschen sagen, der Worte niederschrieb wie diese: „Im Glauben, der ‚Gottes Vereinigung mit der Seele‘ ist, bist du eins mit Gott, und Gott ist ganz in dir, so wie er ganz für dich ist in allem, was dir begegnet“ („Zeichen am Weg“, München 1965, TB-Ausgabe 1974), oder: „En una noche oscura (Juan de la Cruz). Des Glaubens Nacht – so dunkel, daß wir nicht einmal den Glauben suchen dürfen. In der Nacht von Getsemani vollzieht sich die Vereinigung – wenn die letzten Freunde schlafen, alle anderen deinen Untergang suchen und Gott schweigt“, oder: „Ein Märchen berichtet von einer Krone, so schwer, daß nur der sie zu tragen vermochte, der in

völliger Vergessenheit ihres Glanzes lebte.“ Ganz gewiß ein Mystiker, aber einer, der diese Krone trug: Dag Hammarskjöld, von 1953 bis zu seinem Tode 1961 Generalsekretär der Vereinten Nationen, der aus seiner tiefen mystischen Verbundenheit mit Gott andere politische Ämter und schließlich dieses heikelste von allen ausübte und während einer Friedensmission im Kongo bei einem Attentat auf sein Flugzeug ums Leben kam.

Dag Hammarskjöld ist vielleicht die Antwort auf die Frage, wie ein Mensch in unserer modernen, säkularisierten Welt Politiker sein kann, ohne die Mystik an die Politik zu verraten und ohne die Politik zu mystifizieren. Da hatten es die großen Heiligen, die politisch gewirkt haben, ein Bernhard von Clairvaux, eine Hildegard von Bingen, eine Katharina von Siena, eine Jeanne d'Arc wesentlich leichter: Sie machten unmittelbar mystische Politik, die Politik des Gottesreiches, das sie mit der real existierenden Kirche identifizierten. Sie alle hätten mit Don Bosco auf den Vorwurf, er mische sich in Politik, antworten können: „Ich mache die Politik des Vaterunsers.“

An dieser Stelle, so scheint mir, müssen wir einen neuen Ansatz finden, einen weiteren Schritt tun, einen letzten Sprung wagen. Die Frage muß lauten: Wie kommt es denn überhaupt dazu, daß die Kirche und die Mystiker in ihr (und auch die außerhalb ihrer) Weltverantwortung übernehmen müssen? Daß sie mit jener Höchstform von Weltverantwortung befaßt sind, die wir Politik nennen? Es kommt, philosophisch ausgedrückt, von der Kategorie der Zeit, von der Tatsache, daß wir geschichtlich leben. Es mag Ihnen wie ein Witz vorkommen, wenn ich sagen würde, Karl Rahner hat mit seinem Wort: „Der Christ der Zukunft – ein Mystiker“ uneingeschränkt recht, wenn er unter „Zukunft“ die ewige Zukunft, die zukünftige Ewigkeit verstünde. Dann und dort nämlich sind alle, die Gott schauen, wie er ist, insgesamt und bleibend gottgeeinte Mystiker, freilich dann ohne Weltverantwortung. Aber so meint er es ja nicht; vielmehr spricht er von der geschichtlichen Zukunft im landläufigen Sinn, und genau hier ist unsere Frage angesiedelt, was Kirche, was und warum Mystik mit Politik überhaupt zu tun habe. Darauf möchte ich folgende Antwort zu geben versuchen:

Das Christentum ist eine Offenbarungsreligion geschichtlicher Art. Seine Offenbarungsquellen sind nicht mythische Überlieferungen, heilige Bücher und Bräuche, wie sie etwa im Hinduismus aus unvordenklichen Zeiten stammen, verehrt und vollzogen werden, auch nicht, wie der Koran, ein im Himmel als Original aufbewahrtes Buch. Vielmehr sind es geschichtliche Ereignisse in vom Hl. Geist geleiteter Interpreta-

tion, also Geschehenes, Geschehendes und Kommendes. Menschliche Geschichte, die ja nicht nur passiert wie ein Wolkenbruch, ein Erdbeben oder auch ein schöner, warmer Sonnentag, sondern die von Menschen gemacht und gestaltet wird, kann der Politik nicht entraten. So ist es eine unleugbare Tatsache, daß die Offenbarungsschriften des Alten und Neuen Testaments sich auf Schritt und Tritt politischer Symbole und politischer Terminologie bedienen. Den ausführlichen Nachweis dafür zu führen erübrigt sich an dieser Stelle. Es mag genügen, auf die Rede vom Königtum Gottes, von seinem auserwählten Volk, auf Kriege, Siege und Niederlagen, auf die theokratisch regierten Staaten Israel und Juda hinzuweisen und an Begriffe wie Gottesherrschaft und die politischen Implikationen im Leben und Sterben Jesu zu erinnern. Man kann versuchen, das als analoge Bildsprache wegzudeutieren. Doch selbst wenn das gelänge und man alle diese Aussagen spiritualisieren würde, so behielte dennoch diese Redeweise die ihr innewohnende Dynamik. Und in der Tat hat sich diese höchst eindrucksvoll als geschichtsmächtig erwiesen.

Das sollte sich schon in der wohl schwersten Krise der gesamten Kirchengeschichte dramatisch erweisen, als nämlich die Naherwartung des aus der Weltjenseitigkeit hereinbrechenden Gottesreiches bereits in der ersten und zweiten Jüngergemeinde in Enttäuschung umschlug und aus dem Reich – die Kirche wurde. Es ist und bleibt ein Wunder des Pfingstgeistes, daß und wie diese Krise überwunden wurde. Hatte die Urgemeinde zunächst durchaus geschichtslos gelebt, schien sie der Welt entnommen zu sein, als sich die Prophetie Joëls erfüllte und Gott „in diesen letzten Tagen seinen Geist über alles Fleisch ausgoß“ (vgl. Apg 2,14ff), war sie eingestellt auf Ende und Vollendung der Geschichte und den Anbruch der Ewigkeit – so mußte sie sich nun auf lange Sicht mit der Zeit und allen ihren Bedingungen abfinden. Die enthusiastische Gottesreicherwartung kristallisierte sich zur nüchternen irdischen Gestalt der Kirche. Man mußte nun dem Kaiser geben, was der Kaisers war – und das war nicht wenig; nur wenn er göttliche Verehrung verlangte, mußte man sie ihm verweigern – um den Preis des Martyriums. Jetzt wird der Märtyrer zum Inbegriff des Mystikers, der aus Liebe zu Christus sein Leben hingibt und so zur Anschauung Gottes gelangt. Aber er ist ein Mystiker ohne Weltverantwortung, einer, der mit dieser Welt nichts mehr zu tun hat und haben will. Das ist – wenn überhaupt Politik – die Politik der absoluten Verweigerung. Doch dabei konnte es nicht bleiben; dabei ist es auch nicht geblieben. Die Christen mußten sich mit ihrem In-der-Welt-Sein abfinden, freilich mit dem

Vorbehalt, nicht von der Welt zu sein, mit dem sogenannten eschatologischen Vorbehalt also. Von jetzt an gibt es notwendigerweise so etwas wie eine Politische Theologie, wie Johann Baptist Metz dieses Phänomen genannt hat; denn von nun an gibt es hier auf Erden eine christliche Gesellschaft und nicht nur das „politeuma en tois ouranois“ (Phil 3,20), das Bürgerrecht im himmlischen Jerusalem. Wenn wir daher mit Péguy unter Mystik die rückhaltlose Hingabe an die Wahrheit, die Jesus selber ist, die flammende Liebe zu den ewigen, weltjenseitigen Gütern, also letztlich zu Gott selbst verstehen wollen, dann ist der Konflikt zwischen Mystik und Politik von dem Augenblick an unvermeidbar, in dem das Evangelium nach der Konstantinischen Wende vollends seine geschichtliche Inkulturation im irdischen Imperium, also im politischen Raum erfährt.

In dieser neuen Situation wird nun aber die Spannung zwischen Politik und Mystik gleichsam ins Innere der Kirche selbst verlagert. Bleibt sie doch, was sie von Anfang an war: Mysteriengemeinschaft, Gemeinde der Eingeweihten, *Communio sanctorum*, d. h. innigste Verbindung all derer, die an den sakramentalen Realsymbolen teilhaben, Bruderschaft von Mysten und Mystikern, die, zeit- und weltentoben, auf die zukünftige Ewigkeit, die ewige Zukunft ausgerichtet sind. Zugleich aber ist sie und wird sie mehr und mehr eine geschichtliche und geschichtsmächtige Größe in dieser Welt. Die Geschichte dieser doppelten Spannung kann und will ich hier nur kurz skizzieren. Anfänglich und bis hinein ins zweite Jahrtausend herrschte noch, wenigstens grundsätzlich, ein gewisses, wenn auch labiles Gleichgewicht zwischen Welt und Kirche oder konkreter auf unseren abendländischen Geschichtsraum bezogen: zwischen Thron und Altar, Kaiser und Papst, weltlicher und geistlicher Autorität. Als Gegenleistung dafür, daß die Christen, auf Welt und Kirche zurückgeworfen, die irdischen Autoritäten definitiv anerkannten, übernahmen es diese, für den moralischen Unterbau verantwortlich zu sorgen, unter Anleitung und Kontrolle der Kirche zwar, aber dennoch in eigener Vollmacht und kraft originären Rechts. Die Kirche hingegen behielt sich den religiösen Überbau – also die Mystik sozusagen – vor und nahm Leitungsgewalt und Irrtumslosigkeit in Sachen des Glaubens und der Sitten für sich in Anspruch, wobei sie jedoch den Bereich der Sitten weitgehend an die weltliche Obrigkeit delegierte, insofern diese selbst christlich und vertrauenswürdig war. Unter solchen Umständen war das Gemeinwohl „politisch“, die Kirche „mystisch“, das Gemeinwesen eine „moralische Anstalt“, die Kirche eine theologische Heilsinstanz.

Das hinderte die Kirche freilich nicht, sich selbst als sichtbares, staatsähnliches Gebilde zu organisieren, so „sichtbar wie die Republik von Venedig“, gemäß einer typisch gegenreformatorischen Formulierung von Kardinal Bellarmin. Damit wollte er die Catholica auf drastische Weise von allen geistkirchlichen, mystischen Utopien so mancher Reformatoren deutlich abheben. So ist denn auch in der Tat die Kirche unter diesem Aspekt eine „societas perfecta“, eine vollständige Gesellschaft mit allen Attributen, die dieser Ausdruck im staatsrechtlichen Sprachgebrauch hat, also mit Souveränitätsanspruch aus eigenem Recht, und das nicht deswegen, weil der Papst zugleich Landesherr in einem mehr oder minder großen Staatsgebiet ist. Vielmehr ist der „Kirchenstaat“ nur ein Corollarium, eine Folgeerscheinung der originären Rechte des Papstes, nicht aber deren Ursprung, sondern ihr zusätzlicher Garant. Von daher – und das ist der Punkt, auf den es uns ankommt – ist die Kirche zur Außen- und Innenpolitik gezwungen, wenn nicht verurteilt und verdammt.

Das umso mehr, als in unserer postchristlichen Gegenwart die verfaßte Gemeinschaft oder der Staat als moralische Anstalt, als Sittenwächter im öffentlichen Leben und weltlicher Arm der Kirche mehr und mehr ausfällt. Von Politikern erwartet niemand mehr sittliche Vorbildlichkeit; ihr Privatleben gehe niemanden etwas an, heißt es. Der Satz aus dem Erfurter Programm der alten sozialdemokratischen Partei: „Religion ist Privatsache“, hat de facto allgemeine Gültigkeit erlangt. Die Rechtsordnung ist weithin zu einer Art von Verkehrsregeln verkommen – wie wäre sonst etwa eine legale Abtreibung, noch dazu auf Krankenschein, möglich?!

Wenn es aber den Staat als moralische Anstalt nicht mehr gibt, wenn das Theater, wie Friedrich Schiller noch meinte, als „moralische Anstalt“ ebenfalls und a fortiori versagt, so folgt daraus für die Kirche, daß sie selbst subsidiär diese Aufgabe übernehmen muß. Was sie früher voraussetzen konnte, muß sie nun wieder von Grund auf zu rekonstruieren versuchen – eine höchst heikle und undankbare Aufgabe, die sie überfordert und überdies ihrer eigentlichen Sendung mehr und mehr entfremdet. Wie dann und wann im Mittelalter muß die Kirche jetzt die weltlichen Autoritäten und die säkularisierte Gesellschaft ständig und auf der ganzen Linie „sub ratione peccati“ zurechtweisen, mit anderen Worten: sie muß allenthalben das, was sie selbst modern als „strukturelle oder institutionelle Sünde“ bezeichnet, anprangern und zu korrigieren versuchen. Ihre eigentliche Heilsbotschaft setzt eine gewisse natürliche Sittlichkeit und deren sanktionsbewährten Schutz voraus.

Wo sie das erst alles schaffen muß, gerät ihr Wirken ins Zwielflicht – in jenes Zwielflicht z. B., in dem wir heute gewisse Missionsmethoden sehen, die aus unserer westlich-europäischen Tradition stammen, nicht durch einen notwendigen Inkulturationsprozeß hindurchgegangen sind und daher oft entfremdend wirken müssen.

Anstelle des Staates also die Kirche als moralische Anstalt! So muß die Welt es jedenfalls verstehen oder mißverstehen, soweit etwa die Reisen und Reden des Papstes überhaupt noch zur Kenntnis genommen werden. Sieht sich doch der Papst gezwungen, überall mehr das Subsidiäre zu fordern als das Eigentliche, mehr die Imperative des „Du sollst“, die Verbote des „Du darfst nicht“, mehr das Politische als das Mystische – ein unglückseliger Atlas, der allein die ganze Welt der Schmerzen zu tragen hat, ein Sisyphos, dem der zur Höhe gewälzte Stein immer wieder zur Tiefe stürzt.

Kein Zweifel, daß in einer solchen Situation die Theologie – die Gottesrede, die Rede von Ihm und zu Ihm – zu kurz kommt, die Politik in den Vordergrund tritt und die Mystik das Nachsehen hat. Kirche und Politik, Politik und Kirche, Mysterien- und Kultgemeinschaft und Weltverantwortung – eine unendliche Geschichte! Eines ist klar: Da die Kirche nun einmal eine weltpolitische Größe geworden ist – anstelle des erwarteten Endreichs –, muß sie in dieser Weltzeit Politik treiben nach innen und nach außen. An beidem hat man je und je Anstoß genommen. Was die kirchliche Innenpolitik betrifft, so beruht sie auf einer kircheneigenen, kodifizierten Rechtsordnung. Eine bloße „Liebeskirche“ hat es nie gegeben, nicht einmal in der Urgemeinde. Auch Luthers Zweireiche-Lehre ist genauso unhistorisch wie Rudolf Sohms spätere These – oder ist's eine utopische Wunschvorstellung? – von der Liebeskirche einerseits, der Rechtskirche andererseits. Man kann den mystischen Wein, den die Kirche auszuschänken berufen ist, nicht ohne Gefäß haben, wenn man sich auch das Gefäß oft ansehnlicher und schöner wünschen möchte. Dombois hat in seinem großen Werk „Das Recht der Gnade“ gegen Sohm – freilich mit dem Hut in der Hand – gesagt: „Das Kirchenrecht ist die große Leidenschaft einer Verneinung wert. Eine noch größere Leidenschaft fordert die positive Lösung“ (I, 12). Auch eine rigorose Ablehnung kirchlicher oder christlicher Außenpolitik, wie Sohm sie forderte, ist nicht möglich. „Scheidung des Geistlichen von dem Weltlichen“ oder „Keine Vermischung des Christentums mit der Politik“, so lauten die Kampftrufe, großherzig, aber unhistorisch – mystisch, aber utopisch.

Wichtiger noch, zugleich aber auch fragwürdiger als die statische

Rechtsordnung erweist sich als Instrument einer „pénétration pacifique“ der Welt durch die Kirche die sogenannte christliche Soziallehre. Sie gibt sich als angewandtes Naturrecht zu erkennen. Aber wenn sie nicht bei allgemeinen Grundsätzen wie Würde des Menschen und Gerechtigkeit für alle stehenbleiben will, lassen sie gerade die jeweiligen Anwendungsfälle da und dort unter Ideologieverdacht geraten. Ist sie doch eine typische Deduktions- und Konklusionstheologie, die aus hauptsächlich philosophischen Prämissen theologische Folgerungen ableitet und verbindlich macht. Indessen haben bereits die mannigfachen Befreiungstheologien der Dritten Welt die Axt an die Wurzel des in unseren Breiten so schön gewachsenen und weit verästelten Baumes der christlichen Soziallehre gelegt. Sie gehen ja von vorfindlichen Zu- und Umständen real existierender Ungerechtigkeit aus, von der Verelendung der Massen und ihrer Entmündigung, und machen dagegen die Forderungen der Propheten und des Evangeliums geltend. Mir scheint paradoxerweise die Theologie der Befreiung grundsätzlich eher auf Seiten der Mystik als der Politik zu stehen, geht sie doch nicht von allgemeinen Prinzipien, sondern von der konkreten Begegnung mit Christus in den Armen und Ausgegrenzten aus – ein durchaus mystisches Motiv, wie wir es im Leben eines hl. Franziskus, der hl. Elisabeth und zahlloser Heiliger bis in unsere Tage antreffen. Das ist ein Beweis dafür, daß die mystische Liebestat eher zu einer weltverändernden Zuständereform führen kann als noch so rechtgläubige, abstrakte Belehrungen und Ermahnungen.

Damit komme ich zum Schluß. Ich hoffe, gezeigt zu haben, daß Mystik mit Politik bzw. Weltverantwortung nicht, wie Péguy in seinem geschichtlichen Erfahrungsbereich meinte, schlechthin unvereinbar sei, im Gegenteil: Der echte Mystiker, wer er auch sei und welche Lebensweise er auch führe, wird sich zur Weltverantwortung vor Gott von seiner Liebe zu Christus in irgendeiner Weise gedrängt fühlen. Diese Mystik wird nun freilich zur kritischen Instanz gegenüber dem weltlichen, auch weltkirchlichen Geschäft der Politik, als die Schon-Jetzt-Überwindung alles Vergänglichen kraft der Liebe zum Ewigen und kraft des eschatologischen Vorbehalts im Hinblick auf alles Irdisch-Zeitliche. In diesem Zusammenhang ist noch einmal auch an die weltökumenische Dimension der Mystik zu erinnern. Da Mystik als erfahrene und erwiderte Gottesliebe zu den tiefsten Urgründen des Religiösen in der Menschheit hinabreicht oder besser: daraus hervorgeht, ist sie jenseits aller konfessionellen Abgrenzungen, jenseits sogar aller religiösen Unterschiede angesiedelt. Mystiker aller Religionen

sprechen mehr oder minder die gleiche Sprache. Ob Mystik etwa deshalb bei den Gralshütern der Unterschiede immer wieder Verdacht erregt? Teresa, Johannes vom Kreuz, Ignatius – sie alle hatten mit der Inquisition zu tun! Mystiker sind allemal auf Einheit bezogen: auf das Eine, auf den Einen, den all-einigen Gott, auf die Vereinigung mit Ihm und mit allen seinen Geschöpfen. Der „Holismus“ der New-Age-Bewegung ist davon noch ein irgendwie degeneriertes Derivat. Freilich wird man aus dieser weltumspannenden Einheit keine politischen Folgen erwarten können. „Mystiker aller Länder – vereinigt euch!“ und schon bricht das Reich ewigen Friedens an ... Sie sind bereits vereinigt, im Wurzelgrund und in der Ausrichtung auf das transzendente Endziel. Dieses aber liegt im Geschichts- und Weltjenseitigen. Darum gilt: Die Mystiker müssen heute mehr denn je in der subsidiär überbeanspruchten Kirche ihr flammendes Herz, ihre vom Ewigkeitsfeuer entzündete Mitte sein. In dem Maße, wie sich die Kirche unter den gegenwärtigen Umständen – der Not gehorchend, nicht dem eigenen Triebe – im irdisch-politischen Raum bewegen und bewähren muß, dürfen und sollen die Mystiker vor- und zielbildlich für alle Christen im reinen Spiegel ihres Daseins und weltverantwortlichen Wirkens die eigentliche Wesens- und Endgestalt des mystischen Leibes Christi vor Augen führen – noch einmal: als lichte Wolke am Tag, als Feuersäule bei Nacht.

Margot Schmidt

ZU DEN CARITAS-GESTALTEN BEI
HILDEGARD VON BINGEN

EINLEITUNG

Zeitgenossen nannten Hildegard von Bingen (1098–1179) voller Bewunderung ein „Feuer, das aus der Lohe der Gottheit herabgefallen ist“¹, und gegen Ende des 19. Jahrhunderts stellte der bekannte Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger fest: „Sie ist eine in der ganzen christlichen Geschichte unerreicht dastehende Erscheinung“², ohne jedoch dieses gewichtige Urteil näher zu begründen. Es hat sich eingebürgert, daß man mit den Werken Hildegards von Bingen den Anfang der Geschichte der christlichen Frauenmystik markierte. Dies scheint neuerdings bezweifelt zu werden. Ein so bekannter und die Mystikforschung fördernder Gelehrter wie Kurt Ruh grenzt in seinem 1. Band der „Geschichte der abendländischen Mystik“ von 1990 Hildegard aus dem Bereich der christlichen Mystik aus, wenn er feststellt: „Hildegard steht indes weder in einer mystischen Tradition, noch hat sie eine solche bewirkt“³, eine Behauptung, die wenigstens andeutungsweise hätte untermauert werden sollen. In meinen Ausführungen versuche ich aufzuzeigen, daß und warum Hildegard in einer mystischen Tradition steht, und die Wirkungsgeschichte ihrer Schriften ist überhaupt noch gar nicht in Angriff genommen worden. Auch die richtige Feststellung Ruhs, daß der besondere Charakter der Visionen Hildegards kein ekstatischer ist, ist kein Kriterium dafür, sie aus dem Bereich der Mystik auszugrenzen. Die Ekstase allein kennzeichnet noch nicht das Wesen der Mystik. Ebenso ist die Volkssprache kein Kriterium für eine ursprüngliche Mystik, wie Ruh meint: „Mystik ... kommt erst in den Volkssprachen eigentlich zu sich selbst. Die Volkssprachen vermitteln Mystik in einer religiösen Sprache sui generis.“⁴ Nun hat aber eine Vielzahl anerkannter mystischer Autoren nicht in der Volkssprache, sondern in dem das ganze Mittelalter verbindenden Latein geschrieben, wie z. B. Bernhard von Clairvaux, die Viktoriner Hugo und Richard von St. Viktor, Tho-

mas Gallus, Mechthild von Hackeborn und Gertrud die Große aus Helfta sowie Bonaventura, um nur einige zu nennen. Der äußere Sprachleib, seine Form und sein Inhalt allein kann ja wohl nicht das Wesen der Mystik ausmachen, selbst wenn er dichterisch noch so schön und klangvoll ist als vollendeter Ausdruck poetischen und rhetorischen Könnens. Dichtung und Mystik können zusammenfallen, sind aber zunächst unterschiedene Bereiche. Wengleich Hildegard nach eigener Aussage keine Ekstatikerin ist, wurde sie dennoch vom Göttlichen berührt, hatte göttliche Erfahrungen über die Gestalt des Lichtes. Nach ihrem eigenen Zeugnis besaß sie seit ihrer Kindheit die Gabe visionärer Schau, die sie als „Schatten des lebendigen Lichts“ ständig begleitete. Abgehoben von diesem normalen Zustand einer tieferen Einsicht, unterscheidet sie eine höhere und seltener erfahrene Stufe der Schau, die des „lebendigen Lichts“. Die Wirkungen dieses Lichts erfährt sie als eine Körper und Seele ergreifende Glückseligkeit. Ihre Seele trinkt dann aus dem unerschöpflichen göttlichen Quell, der sie aller Schwäche und Schmerzen enthebt. Um jeder Mißdeutung ihrer visionären Lichterfahrungen zuvorzukommen, stellt sie im Vorwort ihrer ersten Schrift „Wisse die Wege“ (Scivias) klar:

„Die Gesichte, die ich schaute, empfangen ich nicht im Traum, nicht im Schläfe, oder in Geistesverwirrung, nicht mit den Augen des Körpers oder den Ohren des äußeren Menschen, auch nicht an abgelegenen Orten, sondern im wachen Zustand, bei klarem Verstand, durch die Augen und Ohren des inneren Menschen.“

Der göttlichen Botschaft ihrer Lichtschau fühlt sich Hildegard verpflichtet, als „Posaune Gottes“ nur ein Sprachrohr dessen zu sein, der durch sie spricht, um die Gottvergessenheit ihrer Zeit aufzubrechen. Anfangs wehrte sie sich gegen diesen Auftrag mit Schweigen und Krankheit.

„Obwohl ich all dies sah und hörte, weigerte ich mich dennoch zu schreiben. Nicht aus Hartnäckigkeit, sondern aus dem Empfinden meiner Unfähigkeit, wegen der Zweifelsucht, des Achselzuckens und des mannigfachen Geredes der Menschen, bis Gottes Geißel mich auf das Krankenlager warf. Da endlich legte ich, bezwungen durch die vielen Leiden, Hand ans Schreiben“ (Scivias, Vorrede).

Nicht daß sie Lichtvisionen hatte, war für Hildegard das Beunruhigende, sondern daß sie mit diesen aus ihrer inneren Verborgenheit durch schriftliche Mitteilung an die Öffentlichkeit gehen sollte. „Schreibe auf, was du siehst und hörst“, lautete der innere Befehl. So wurde das Schrei-

ben für sie zu einer Lebensnotwendigkeit. Bei diesem Schreibprozeß tritt sie selbst so sehr hinter ihrer Botschaft zurück, daß ihr äußeres, persönliches Leben nur indirekt aus den Schriften erschlossen werden kann.

1. DIE TOTALITÄT DER SCHAU

Wenn man sich in die Schriften Hildegards vertieft, fällt auf, daß sie aus der Realität des Unsichtbaren lebt, dem „Schatten des lebendigen Lichts“, oder einer gelegentlich höheren Stufe der inneren Schau, dem „lebendigen Licht“. Von ihm wird sie leib-seelisch-geistig total erfüllt, geprägt und immer wieder neu zum Handeln angetrieben, ohne dabei aber die sichtbare Welt aus den Augen zu verlieren. In ihrer „Vita“ betont sie geradezu, daß sie mit wachem Verstand die eigene Bewußtseinsverwandlung während der Schau wahrnimmt. Nach eigenen Worten erschütterte sie eine wunderbare Schau innerlich derart, „daß die Empfindungen meines Körpers erloschen“. Dieser Vorgang vernichtete aber keineswegs ihre Persönlichkeit, ist vielmehr der Ausdruck einer inneren Verwandlung, denn fortfahrend erklärt sie: „Mein Erkennen wurde in eine andere Form verwandelt, wie wenn ich mich selbst nicht mehr wüßte.“ Dieses Nichtwissen ist keine Bewußtlosigkeit, sondern ein auf eine höhere Stufe gehobenes Wissen aus der „inspiratio Dei“, die „wie sanfter Regen in das Erkennen meiner Seele träufelte“⁵, so daß sie sich ganz und gar vom göttlichen Geist durchdrungen fühlte, ähnlich „wie der Heilige Geist den Evangelisten Johannes erfüllt hat, als er an Jesu Brust von Gott derart berührt wurde, daß er die verborgenen Geheimnisse und Werke offenbarte, da er sprach: ‚Im Anfang war das WORT‘ (Joh 1)“. Dieses Selbstzeugnis Hildegards erhellt im buchstäblichen Sinne des Wortes ihre Geistes-Gegenwart während der Schau, die ein Nichtwissen in ein Wissen verwandelt, wobei sich das Paradox von Sehen und Nichtsehen im Gesehenwerden von Gott auflöst, der zuerst die Seele erfüllt, so wie Johannes zum Verstehen und zur prophetischen Verkündigung befähigt wurde. Der Vergleich mit Johannes durch ihre Biographen erhöhte Hildegards Autorität.

Die Lichterscheinungen Hildegards als Ausdruck göttlicher Gnade, der stärksten Kraft Gottes, mit der der Mensch mitwirken soll, sind sowohl mit der Erfahrung des Schrecklichen als auch des Herrlichen verbunden; sie zwingen sie zur Zusammenschau von Großem (Himmlichem) und Alltäglichem, von Fernem und Nahem, von Mikrokosmos

Mensch und dem Makrokosmos Universum. Ja, der Mikrokosmos Mensch entspricht dem Makrokosmos, so daß Hildegard zu der Aussage kommt: „Jedes Geschöpf ist mit einem anderen verbunden, und jedes Wesen wird durch ein anderes gehalten.“ Das gilt im Guten wie im Schlechten, denn: „Mit der Harmonie der äußeren Elemente befinden sich auch die Säfte des Organismus in Ruhe, während bei Erregung und Unruhe der kosmischen Kräfte auch die Säfte zerstört werden. Denn ohne den Ausgleich und die Unterstützung ihrer Weltkräfte könnte der Mensch einfach nicht existieren.“⁶

Diese ganzheitliche und zugleich vielfältige Verknüpfung von allem Geschaffenen ist ein wesentlicher Aspekt ihres prophetischen Wortes. Nicht nur ihre Biographen Gottfried und Theoderich stellten in der „Vita“ Hildegards ihr gotterleuchtetes Wissen und Sprechen heraus, sie selbst nimmt jede Gelegenheit wahr, ihren Sendungsauftrag zu untermauern, dies nicht allein im jeweiligen Vorwort oder Epilog ihrer Visionsschriften, sondern unmerklich, aber an passender Stelle flicht sie Rechtfertigungen ihres öffentlichen, prophetischen Wortes ein, so z. B. im LDO im Zusammenhang der alttestamentlichen Vorankündigung und dem Eintreten der Menschwerdung des Gottessohnes:⁷ „Die Propheten haben ihre Stimme im Schweigen unterdrückt, da sie das, was an Wissen und Erkenntnis der Aussage in ihnen war, nicht vollkommen wußten. Daher sprachen sie zu sich selber: ‚Oh, oh, oh. Noch sehen wir nicht vollkommen, was wir sagen, aber wir wissen doch, daß Gott dies zu seiner Zeit offenkundig machen wird.‘ Und so hielten sie aus in Geduld und vertrauten diese Dinge dem Wissen (scientia) Gottes an. Gott aber hat dies später zum Dienste seines Werkes (i. e. des Menschen), das er nach seinem Gleichbild geschaffen, erleuchtet ... So entflammte nach seiner Menschwerdung die Weissagung öffentlich in den Heiligen, die die Aussagen der Propheten vor Augen stellten und öffentlich redeten, wie auch Gott das Firmament mit leuchtenden Lichtern erhellt hat.“

Dies ist eine allgemeine Rechtfertigung der Prophetie, daß der Mensch zu allen Zeiten zur Teilnahme am göttlichen Wissen befähigt und insbesondere zum prophetischen Wort der öffentlichen Rede, oder über das schriftliche Wort, berufen werden kann als besonderer Erkenntnisträger und Erleuchter, so wie die Gestirne weithin am Firmament leuchten, ein Vergleich, in dem die weltweite Ausstrahlung des gotterleuchteten Wortes, ihres Wortes, beschworen wird.

Was ist nun bei Hildegard der tragende Grund ihrer ganzheitlichen Schau in ihren vielfältigen Verknüpfungen, in der die Fülle der Aspekte

nichts anderes versucht, um das unendlich Ganze jeweils neu zu erhellen? Und welcher Mittel bedient sie sich, um das übersteigende transzendente Ganze nachdrücklich ins Bewußtsein zu heben?

2. DAS SYMBOL DES SICH DREHENDEN KREISES

Hildegards Größe liegt in der allumfassenden Zusammenschau der höchst komplizierten Beziehungen zwischen Gott, Mensch und Kosmos, in der ihre Schau das Ureine in seiner Vielfältigkeit immer wieder überraschend neu beleuchtet. Für Hildegard ist die Urkraft als Grund und Ziel des gesamten Universums die Gottesliebe, welche sie ununterschieden als „amor“ und „caritas“ bezeichnet. Ihr Anliegen ist, diese unsichtbare Urkraft in sinnhaften Bildern ihrer Visionen sichtbar aufscheinen zu lassen. Sie unterstreicht diese Absicht durch zahlreiche, für uns heute recht merkwürdig und verschlüsselt erscheinende Miniaturen, um den bilderreichen Text ihrer Visionen aus didaktischer und meditativer Absicht zu verstärken (allein in Scivias sind 35 Bilder, im LDO 10 Bilder). In der Ausführung ihrer Bilder bedient sie sich absoluter Formen und Farben, um über diese, geradezu plakativ, zu einem allumfassenden (kontuitiven) Sehen hinzuführen, damit der Mensch den Aufstieg (ascensus) oder die Rückkehr (reditus oder reductio) zu seinem Ursprung, zu Gott, bewältigen kann.

Die zentrale Darstellungsform ist bei Hildegard der mathematische Kreis oder die Kugel als metaphysisches Bild, das das Ganze und das Einzelne zugleich wahrnimmt; es ist nach Christel Meier „überwiegend und mit zunehmender Vollkommenheit das Schemabild“⁸ als die entsprechende Form der Mitteilung. Mit der Anwendung der mathematischen Figur von Kreis, Rad oder Kugel reiht sich Hildegard in die alte platonisch-neuplatonische Tradition, d. h. des grenzenlos Unendlichen in der Kreisbewegung, ein. Walter Beierwaltes hat die Theorie des Kreises als Symbol des Ewigen nach der Philosophie des Proklos im Anschluß an Plato in ihrer Bedeutung und Fortsetzung über Pseudo-Dionysius bis ins Mittelalter, ja bis zu Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues in dessen „Theologie des Kreises“ überzeugend herausgearbeitet.⁹ In einer jüngsten Studie erhärtet er diese neuplatonische Tradition. An der Denkform des Kreises bei Eriugena erhellt er, daß das Sein des Kreises sich als „eine doppelte Bewegung konstituiert“, nämlich eine „schaffende, zusammenhaltende, vollendete“ und die Vereinigung der Kräfte herbeiführende Bewegung, so daß Anfang und Ziel in

einem liegen.¹⁰ Das besagt, daß im Kreisbild der Grund und die Entfaltung einen in sich unendlich gefügten Zusammenhang darstellen, so daß der Kreis als Symbol für die Erscheinung des Göttlichen auf dessen ursprüngliche Einheit mit dem göttlichen Sich-Selbst-Schaffen, nämlich innerhalb der Trinität, verweist. Etwa gleichzeitig erarbeitete Christel Meier die Leistung des aufsteigenden geistigen Lebens als Fähigkeit zur Abstraktion und zur zusammenfassenden Überschau bei Hugo und Richard von St. Viktor im 12. Jahrhundert durch den Begriff „contuitus“, den Richard auch mit „intuitus“¹¹, d. h. eingegossene Schau, bezeichnet als besonders hohe Erkenntnisstufe der contemplatio, die vor allem dem Evangelisten Johannes zugeschrieben wird. Hier ist das Sehen und Erkennen frei von sinnlichen Vorstellungen und geschieht „gleichsam aus dem freien Flug des Geistes“¹², eine sprachliche Wendung, in der ebenfalls das Bild der aufsteigenden kreisenden Bewegung des Geistes enthalten ist. Bereits Eriugena erweiterte nach Christel Meier in seinem Kommentar zur „Himmlischen Hierarchie“ des Pseudo-Dionysius die Auf- und Abbewegung des Geistes durch den Kreisflug in den oberen Regionen der geistigen Kräfte.¹³ So erscheint der Kreis aufs neue lebendig als Struktur und Bewegung des Geistes und der Seele oder als hermeneutisches Prinzip von Welt, Zeit und Geschichte, das Ordnung und Ganzheit in der Mannigfaltigkeit des einzelnen garantiert. Auf diese Weise blieb das Wissen des Bedeutungsreichtums von Kreis und Kugel dem Mittelalter unvermindert erhalten. Es liefert den Verstehenshorizont für Hildegards Kreisbilder. Daß sie sie verwendet, ist also nichts Neues, aber wie sie sie verwendet und auslegt, das ist das Neuartige. Sieht sie doch ihre Aufgabe darin, ihrer im Glauben zerrütteten und zerstrittenen Zeit in angemessener, aber auf-rüttelnder Weise eine neue Schrifterklärung zu geben, denn klagend stellt sie fest:¹⁴

„Die gewaltigen Bücher, von bewährten Lehrern mit viel Fleiß ausgelegt, sind durch schlimme Trägheit und Überdruß in Verfall geraten und das Lebensbrot der göttlichen Schriften ist schal geworden; deshalb spreche ich (Gott) nun über die Schriften durch einen Menschen, der nicht spricht noch durch einen Lehrmeister unterrichtet ist (Hildegard), vielmehr spreche ich, der ich bin, durch ihn viele neue mystische Geheimnisse, die bisher noch in den Büchern verborgen waren.“

Das Verborgenste für den Menschen aber ist der Grund der Schöpfung und der Erlösung. Hildegard antwortet hierauf mit ihren verschiedenen Caritas-Gestalten.

3. DIE CARITAS-GESTALTEN IM „LIBER DIVINORUM OPERUM“

3.1 Die Liebe als Schöpfungsprinzip

Ich beginne mit den drei charakteristischen Caritas-Gestalten im LDO, um von ihnen aus die anderen Bilder zu erklären. Der Gedanke Eriugenas einer simultanen Einheit des Vielen im Ursprung, der bei Eriugena nach Beierwaltes wesentlich sapientia ist, bei Hildegard aber die Liebe – die sapientia ist bei ihr eine Wirkkraft der Liebe –, erscheint in bemerkenswerter Weise als ganzheitliche Überschau im bekannten Kosmosbild des LDO I,2.

Das Kosmosbild zeigt die Gestalt der Liebe, die wie mit ausgespannten Flügelarmen den Kosmos als Weltenrad hält. „Der Hauch jener Liebesgestalt, in deren Brust sich das Rad zeigt“, ist Hinweis auf den Schöpfungsakt. Die Liebe ist das Schöpfungsprinzip. Gottes welter-schaffende Liebe als Urgrund des Lebens und des Kosmos steht unter dem Symbol des Rades als Zeichen unendlicher Bewegung, die Mensch und Kosmos ins Leben ruft, trägt und nährt. Die aus dem Munde der Liebe fließenden Lichtfäden oder Lichtketten verbinden in Proportionen und Harmonie den Menschen als Mikrokosmos mit dem Makrokosmos Universum und allen seinen Elementen. Die Vielfalt des Makrokosmos steht mit dem Menschen durch das verborgene Gesetz der Liebe wie durch eine unsichtbare Vernetzung in Verbindung zu einer umfassenderen Einheit, deren Vielfalt in der Einheit der Liebe gründet.

Die Caritas-Gestalt des Kosmosbildes wird durch eine andere Caritas-Allegorie in einem Brief an Abt Adam vom Kloster Ebrach, dem nach Bernhard von Clairvaux berühmtesten Zisterzienserabt seiner Zeit, genauer erläutert. In dieser Schau faßt Hildegard das Wesen der Liebe als Erstursache (causa principalis) des Schöpfungsaktes und der Inkarnation, d. h. der Erlösung, zusammen, ja, der Schöpfungsakt wird als der Liebesakt Gottes verstanden. In ihrer Schau stellt sie außerdem die grundlegenden und aufbauenden Gotteskräfte der Liebe heraus, um den Abt zu ermutigen, die Last seines Amtes weiter zu tragen.

Hildegard schaut die Liebe in der weiblichen Gestalt eines überaus schönen Mädchens.¹⁵

„Es strahlt in solch hellem Leuchten seines Antlitzes, daß ich nicht vollkommen hinzuschauen vermochte. Es trug einen Mantel, weißer als Schnee und leuchtender als die Sterne. Auch trug es Schuhe wie aus reinem Golde. Auf der Brust war eine Tafel aus Elfenbein, auf der eine Menschengestalt von

saphirblauer Farbe erschien. Und alle Welt nannte dieses Mädchen seine Herrin. Das Mädchen sprach nun zu der Gestalt, die auf seiner Brust erschien: „Bei dir ist die Herrschaft am Tage deiner Kraft, im Glanz der Heiligen!“

Gemeint ist der verklärte Christus bei seiner zweiten Wiederkunft am Ende der Zeiten.

„Und ich hörte eine Stimme, die zu mir sprach: Das Mädchen, das du siehst, ist die Liebe. In der Ewigkeit hat sie ihre Heimat. Denn als Gott die Welt erschaffen wollte, da neigte er sich in der zärtlichsten Liebe (suavissimo amore) herab. Alles Lebensnotwendige sah er voraus, und dies ganz in der Weise, wie auch sein Vater seinem Sohne das Erbe bereitet. Und so bildete er im glühenden Liebesbrand (in magno ardore) alle seine Werke. Damals erkannte die Schöpfung in all ihren Gestalten und Formen ihren Schöpfer, denn die Liebe war im Anfang als Gestaltungsprinzip (materia) schon da, als Gott sprach: Es werde! Und es ward. Wie in einem Augenblick wurde die ganze Welt durch die Liebe gebildet. Die ganze Welt nennt daher auch dieses Mädchen ‚Herrin‘. Denn aus der Liebe ist die Schöpfung hervorgegangen, weil die Liebe das Allererste war. Aus Liebe hat Gott sich um des Menschen willen mit der menschlichen Natur bekleidet. Denn wie die ganze Welt auf Gottes Geheiß vollendet wurde, als er sprach: ‚Wachset und mehret euch und erfüllet die Erde‘, so stieg auch die Glut der wahren Sonne wie ein Tau in den Schoß der Jungfrau hernieder und bildete aus ihrem Fleisch den Menschensohn ...“

Das Bemerkenswerte an diesem Text ist, daß Hildegard die gängige theologische Schöpfungslehre: „Gott schuf die Welt aus nichts“ (creatio ex nihilo), welche das 4. Allgemeine Laterankonzil 1215 aufs neue dogmatisch erklärte, dahin umwandelt, daß sie sagt: Gott schuf die Welt aus Liebe, nämlich aus einem ewigen geistigen Prinzip, das nicht unter der Zeit existiert, einem Prinzip, das nach 1 Joh 4,8 zugleich das Wesen Gottes, seine Totalität, ausmacht in der Aussage: „Deus caritas est“ als erhabenster Gottesname gegenüber dem alttestamentlichen Gottesnamen nach Gen 3,14: „Ich bin, der ich bin“ oder: „Ich bin der Seiende“, die höchste Selbstbezeichnung Gottes im Alten Testament gegenüber Mose, als er Gott nach seinem Namen fragte. Dieser alttestamentliche Gottesname wurde für die Theologen immer auch als ein Beweis dafür angeführt, daß Gott die Welt aus nichts erschaffen hat, daß er die alleinige Ursache aller Dinge sein muß; denn neben dem ewigen Sein, welches das Sein selbst ist, kann es kein anderes unerschaffenes Sein geben, eine Argumentation aus dem Zeitbegriff heraus, unpersonal, ohne jede Beziehung und nicht auf den Gesamtzusammenhang bezogen. Hilde-

gard lehrt anders, konkreter: das Sein Gottes definiert sie als Liebe. Neben der Liebe Gottes, der unerschaffenen, ewigen Liebe, kann es keine gewaltigere, unendlichere Kraft geben, die eine solche Erschaffung wie die Schöpfung ermöglichte. Sie formuliert den inneren Grund für die Schöpfung und zugleich auch für die Erlösung in der unüberbotenen schöpferischen Kraft der Liebe. In diesem Zusammenhang beruft sie sich wieder auf Johannes und argumentiert mit seinen Worten: „Nicht als ob wir Gott geliebt hätten, sondern er hat uns zuerst geliebt“, und zwar zuerst durch das Werk seiner Schöpfung und dann, als er „seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden gesandt hat“ (1 Joh 4,9–10). Die alleinige Ursache, die causa principalis, für Schöpfung und Heilsgeschichte ist Gott in seiner freien, schöpferischen Urgewalt der Liebe. Diese verdeutlicht auch das Kosmosbild, auf dem die den Kosmos haltende Liebesgestalt diesen erhält, nährt und durch ihr Gesetz alles Geschaffene und Ungeschaffene miteinander verbindet. Die Liebe ist das Band, nämlich die vereinigende Kraft, zu allem Geschaffenen und Ungeschaffenen. Sie allein schafft Beziehung. Aus dieser Einsicht rühren auch Hildegards wiederholte Ausführungen über die Beziehung des Menschen zu den Elementen ad bonam et malam partem.

3.2 Das Bild der Flügel

Kehren wir zurück zur allegorischen Caritas-Gestalt des Briefes. Der Text fährt fort:

„Zum Wesen der Liebe aber gehört weiterhin, daß man sie sich ohne Flügel gar nicht denken kann. Denn als das Geschöpf (mit seiner Vernunft) am Anfang das All umkreiste, so daß es in diesem Drang auffliegen wollte und doch nur fiel, da hoben die Schwingen der Liebe es wieder empor. Das war die heilige Demut. Als nämlich die schreckliche Gesinnung Adam zu Boden warf, da achtete Gott genau (acute) darauf, daß er im Fallen nicht ganz und gar zugrunde gehe, weil er ihn durch die heilige Menschheit erlösen wollte. Diese Flügel waren von großer Macht, weil die Demut den verlorengegangenen Menschen aufhob.

Die Hoffnung aber ist wie das Auge der Liebe ... Der Glaube ist gleichsam das Auge der Demut, der Gehorsam ihr Herz, die Verachtung des Bösen ihr Zusammenhalt. Die Liebe (jedoch) war in Ewigkeit und erschuf im Anfang aller Heiligkeit jedes Geschöpf ohne Beimischung eines Bösen. Und so hat die Liebe auch Adam und Eva aus der reinen Natur der Erde erzeugt. Wie diese beiden alle Menschenkinder hervorbrachten, so erzeugen auch diese beiden Tugenden alle übrigen Tugendkräfte.“

Dieser dichte, allegorische Text enthält eine Reihe von Aussagen über das Wesen der Liebe. Ohne Flügel könne man sich die Liebe nicht vorstellen, heißt es. Mit diesem Bild steht Hildegard in der alten platonisch-neuplatonischen Tradition, daß der Eros selbst der „Gefiederte“ ist wegen seines Vermögens, Federn wachsen zu lassen¹⁶, d. h. sich mit Leichtigkeit über alle Erdschwere zu erheben, um sich dem Himmlischen zuzuwenden. Das Nachwachsen des Gefieders ist an die Vereinigung der Seele mit Eros gebunden, mit dem Liebesempfinden für die Gottheit. Die immer neu kommentierte Phaidosstelle 252 B über den Eros, den Gefiederten, der die Seele emporhebt und so leicht macht, daß sie ihrem Verlangen nacheilen kann, wird von den christlichen Schriftstellern und Kirchenvätern in christlicher Allegorese eingekleidet, wie beispielsweise bei Ambrosius und Gregor von Nyssa, der das Wachsenlassen der Flügel zu einer Grundlage seiner mystischen Theologie gemacht hat. Bei ihm gehen nach der Studie von Daniélou Schnelligkeit, Kraft und Festigkeit beim Liebesflug Hand in Hand. Ein solcher himmlischer Flug ist eine Gabe der Herrlichkeit Gottes.¹⁷ Griechen und Lateiner verwenden in Variationen das Bild von den Flügeln für den Aufstieg der Seele oder einer besonders hohen Stufe der Gottesschau. Bei Ambrosius bedeuten die Flügel der Liebe jene Kraft und Schnelligkeit, die Henoch zum Himmel entrückten oder den Feuerwagen des Elias.¹⁸ Der platonische Kreislauf des unaufhörlichen Sturzes und Aufstiegs der Seele im Seelenfluge wird ins Christliche umgesetzt. Unter dem Einfluß der Kirchenväter, besonders von Augustinus und Gregor dem Großen, überdauerte das Bild vom gefiederten Eros und vom Seelenflug die Jahrhunderte und erhielt im 11./12. Jahrhundert eine weitere Entfaltung durch die Flügel beseligender Kontemplation bis hin zu Bonaventuras Traktat über „Die Flügel der Seraphim und Cherubim“. Dies ist bereits ein Traktat nach Hildegard.

Bei ihr kennzeichnen die machtvollen Schwingen der Liebe die Leichtigkeit und Kraft der Demut. Sie ist die stärkste Kraft, vergleichbar mit der Atomkraft, welche sozusagen das Unmögliche möglich macht, nämlich den gefallen Menschen durch die Menschwerdung des Gottessohnes wieder aufzuheben, ihn aus seiner Verlorenheit zu seinem Urbild zurückzuführen, denn die Inkarnation als Kraft der Liebe ist für Hildegard das unfabliche Wunder, es nimmt in Verbindung mit der Schöpfung den zentralen Platz in ihren Visionen ein.

3.3 Das Bild des Auges

Das Auge der Demut aber ist der Glaube, und das Auge der Liebe ist die Hoffnung. Das Auge als Symbol für die Erkenntniskraft oder das Erkennen, die Schau schlechthin, besagt, daß ohne das Erkennen des Glaubens die Macht der Demut als eine Ausformung der Liebe nicht zu fassen ist. Wenn die Haltung der Demut in Mißkredit geraten ist, besagt dies, daß die Glaubenskraft und -einsicht geschwunden ist, was Hildegard ja des öfteren beklagt, denn die Erkenntnis des Glaubens als Absprung in das bodenlose Dunkel ist nicht jene des reinen Intellekts. Der für das Mittelalter klassische Ort für das Verhältnis der Einsicht des Glaubens zum intellektuellen Wissen, nach dem der Glaube die Erkenntnis des Intellekts reinigen und schärfen kann, ist der von Augustinus mehrfach zitierte und kommentierte Vers Jes 7,9: „Wenn ihr nicht glaubt, dann versteht ihr nichts“ (Nisi credideritis, non intelligetis), nach der Auslegung Augustins: „Du sollst nicht verstehen, daß du glaubst, sondern du sollst glauben, damit du verstehen kannst, denn das Verstehen ist der Gewinn des Glaubens.“¹⁹ Die wiederholte Auslegung der Jesaja-Stelle führte über Anselm von Canterbury zur scholastischen Formulierung: „Fides quaerens intellectum“: der Glaube sucht und formt das Erkennen, so daß Hildegard mit ihrer bildhaften Auslegung im großen Strom augustinischen Verständnisses über das Verhältnis von Glauben und Wissen (Erkennen) steht. Sie betont jedoch in ihrer Augensymbolik, daß der Glaube als Erkennen engstens mit der Demut verbunden ist aus der Einsicht menschlicher Grenze im Hinblick seines rein intellektuellen Erkennens.

Ihre weitere Präzisierung: Die Hoffnung ist gleichsam (quasi) das Auge der Liebe, besagt, daß diese von der Sehnsucht der Hoffnung gespeist wird. Glaube, Hoffnung und Liebe umkreisen einander, denn Hildegard erklärt: „Die Liebe zum Himmlischen ist gleichsam ihr Herz“, nämlich ihre Mitte, das Zentrum, das alles zusammenhält. Dieses Umkreisen ist ein ständiges Ineinander. Das Wachstum des Einen bedingt das Wachstum des Anderen in einem ständig sich durchdringenden Prozeß.

Mit diesem dynamischen Wachstum im Bild des Umkreisens sagt Hildegard nichts anderes als das, was später Thomas von Aquin über das Wesen der Caritas lehrt. Für die Vollendung der Liebe stützt auch er sich auf die immerwährende Kreisbewegung von Verstand und Wille im Zusammenwirken von Glaube und Hoffnung, deren gegenseitiges Umkreisen nie aufhört. Damit betont er wie Hildegard die

Bedeutung des Glaubens und der Hoffnung als Gotteskräfte, nämlich als theologische Tugenden für die Entfaltung der Liebe.²⁰

3.4 Liebe als „Herrin“

Weil sich sowohl Schöpfung als auch Erlösung der Liebe verdanken, sagt Hildegard, daß sie für alle die „Herrin“ ist. Ihre Allgewalt erscheint im Bild des Rades (rota) grenzenlos in der „kreisenden Macht“ ihrer Flügel, unter denen sich der Mensch im Schutz, aber auch unter ihrer Macht vorfindet.

Noch eine bemerkenswerte Aussage: Die als „domina“ vorgestellte weibliche Liebesgestalt überträgt ihre Herrschaft an die Menschen-gestalt von saphirblauer Farbe, nämlich an Christus, „am Tage seiner Kraft“ am Ende der Zeiten, so daß der wiederkommende verherrlichte Christus als die volle Offenbarung göttlicher Liebe verstanden wird, in der weibliche und männliche Ausprägungen aufgehoben sind und die trinitarische Gestalt der Liebe christologisch zentriert ist, weil sich in Christus die Liebe Gottes durch die Menschwerdung seines Verbums dem Fleische nach geoffenbart hat, dem Menschen sichtbar geworden ist zur Nachfolge dieser Liebe. Nicht zufällig steht daher in einigen Kreisbildern Christus, der Menschensohn, in der Mitte des Kreises (so im Kosmosbild und in der Trinitätsdarstellung). Diese Fülle der Gottes-liebe veranschaulicht die Caritas-Gestalt der ersten Vision des LDO in ihrer vielfältigen Ausprägung.

In der 1. Vision wird die „vita substantiae divinitatis“ in der Gestalt der Caritas zunächst in ihrer Schöpferkraft als Urlebendigkeit beschwo-ren. Sie erscheint in einem rotglühenden, von goldenen Lichtern durch-wirkten Kleid als Hinweis auf das Feuer des Heiligen Geistes. Die Vision, die viele Aspekte zusammenschaut, soll nur auf unser spezielles Thema betrachtet werden. Das Symbol des Kreises erscheint wieder, hier als „weiter Reif aus Gold im Diadem des Glaubens, das den Kopf krönt“. Der Kopf, von jeher in der Skulptur ein Symbol der Macht und Herrschaft, betont im umfassenden goldenen Reifen die Bedeutung des allumfassenden Glaubens, angezeigt als Gotteskraft in der Goldfarbe; er ist grundlegend für das Verständnis und die Entfaltung der Liebe, wor-auf ebenfalls die allegorische Mädchengestalt der Liebe hinwies. An der jetzigen Gestalt unterstreicht Hildegard aufs neue: „Nur der Glaube er-faßt in tiefer Ehrfurcht das alles Begreifen übersteigende Übermaß der Liebe, nämlich in der Menschwerdung des Sohnes.“ Auch hier schaut Hildegard die enge Verknüpfung von Schöpfung und Inkarnation. Sie

läßt die Caritas-Gestalt in der Ich-Form sprechen, um so die Identität von Urlebendigkeit und Schöpferkraft und die Bezeichnung als all-gewaltige Herrin zu verstärken:²¹

„Ich bin die höchste feurige Kraft, ich habe jedweden Funken von Leben entzündet. Nichts Tödliches sprühe ich aus. Ich entscheide über alle Wirk-lichkeit. Mit meinen höheren Flügeln umkreise ich den Erdkreis: in Weis-heit umfliegend habe ich das All richtig geordnet. Ich, das feurige Leben göttlicher Wesenheit, flamme über die Schönheiten der Fluren, ich leuchte in den Gewässern und brenne in Sonne, Mond und Sternen. Mit jedem Luft-hauch, wie mit unsichtbarem Leben, das alles erhält, erwecke ich alles zum Leben. Die Luft lebt im Grünen und Blühen. Die Wasser fließen, als ob sie lebten. Die Sonne lebt in ihrem Licht, und der Mond wird nach seinem Schwinden wieder vom Licht der Sonne entzündet, damit er gleichsam von neuem auflebe. Auch die Sterne geben aus ihrem Licht, wie wenn sie lebten, klaren Schein ... Ich, die feurige Kraft, ruhe in allem verborgen. Alles brennt so durch mich, wie der Atem den Menschen unablässig bewegt, gleich dem windbewegten Fallen im Feuer. Sie alle leben in ihrer Wesenheit und kein Tod ist darin. Denn ich bin das Leben.“

3.5 Liebe als „brennende Vernunft“

Nach diesen Urlauten farbigen, pulsierenden Lebens folgt ohne Über-leitung eine ganz andere Identifikationsrede der Caritas-Gestalt:

„Ich (die Liebe) bin auch die Vernunft (rationalitas), die den Hauch des tönenden Wortes in sich trägt, durch das alles erschaffen wurde. Allem hauchte ich das Leben ein, so daß nichts davon in seiner Art sterblich ist. Denn ich bin das Leben, das heile Leben (vita integra): nicht aus Steinen geschlagen, nicht aus Zweigen erblüht, nicht wurzelnd in eines Mannes Zeugungskraft. Vielmehr hat alles Leben seine Wurzel in mir. Die Vernunft ist die Wurzel (der Liebe) Gottes, das tönende Wort erblüht aus ihr. ... Daß ich brenne in Sonne und Mond, weist hin auf die Vernunft; sind doch auch die Sterne unzählbare Worte der Vernunft.“

Die Bilder vom Brennen, Feuer und Flamme, nach der pseudo-dionysischen Tradition mit ihren mannigfaltigen Kommentaren die Symbole der göttlichen oder seraphischen Liebe, verbinden sich mit der „rationalitas“ zu dem Ausdruck: die „brennende Vernunft“ Gottes (igne rationalitas) als Ausdruck der Identität von Liebe und Erkennen in Gott. In Verbindung mit dem Kreisbild oder dem Rad (rota) erscheint diese Aussage als eine immer sich bewegende, wirkende Urlebendig-keit, eine Lebendigkeit, die nicht blind ist. In unendlich kreisender reflexiver Bewegung, wie es das Kreisbild der Trinität veranschaulicht,

offenbart diese Bildfigur den philosophisch-theologischen Gedanken: den von Ewigkeit her sich im Verbum selbst setzenden, sich durchschauenden und liebenden dreifaltigen Gott als simultane Einheit im Ursprung, der für Hildegard wesentlich Liebe (caritas) ist, jedoch im sprachlichen Ausdruck von „brennender Vernunft“ den Zusammenfall von Grund und Entfaltung enthält, weil sich hier die ursprüngliche Einheit mit dem göttlichen Sich-Selbst-Schaffen in den drei Personen realisiert.²² Die unendliche Dynamik dieses Vorganges in seiner lebendigen Realität veranschaulicht ebenfalls die Symbolik des Feuers für Gottes Wesen:²³

„Gott ist ewig, und die Ewigkeit ist Feuer, und darin lebt Gott. Gott ist aber kein verborgenes Feuer und keine schweigende Flamme. Seine Feuersglut ist vielmehr am Werke, weil Gottes (Liebe) Macht über alles Erkennen und Urteilen der Geschöpfe hinaus in der Herrlichkeit seiner Mysterien das All ordnet und lenkt, so wie der Kopf den ganzen Leib beherrscht. Also schafft er vernünftiges Leben, daß nämlich die Augen sehen, die Ohren hören, die Nase riecht und der Mund seine Rede durch Vernunft (rationalitas) hervorbringt.“

Gott ist für Hildegard ein ewig wirkendes (Liebes-)Feuer (ignis operans), dessen immerwährender Vollzug als „semper mobile“ die Entfaltung der göttlichen Macht selbst bedeutet. Gottes Selbstentfaltung zeigt Hildegard als ewig „brennende Vernunft“ auf. Denn in Gott brennt von Ewigkeit her sein Verbum, seine ihm wesensgleiche „rationalitas“, die sich offenbarende göttliche Liebe in der Menschwerdung, die zweite göttliche Person. Aber das Liebesfeuer ist auch ein formendes Feuer, das ihm ebenbildliches Leben schafft.

Gottebenbildliches Leben ist ein aus der „brennenden Vernunft“ heraus geformtes Leben, nämlich, alle Sinnesvermögen haben ein formaufnehmendes Sein, sollen von der „brennenden Vernunft“ geformt werden.

4. LIEBE ALS GRUND DER PROPHETIE

Feuer, Licht und Kreis sind die Elemente, mit denen Hildegard versucht, das Verständnis der Trinität als Wunder der Liebe zu erhellen. Diese Lichtschau wird vom Miniaturisten in Form eines sich drehenden Kreises veranschaulicht, obwohl diese Form im Text nicht angegeben wird.²⁴ Jedoch gehört der Kreis zum festen Bestandteil hildegardischer Darstellung als Zeichen der Transzendenz. Deshalb trägt auch die

Schöpfung das Siegel des Kreises in ihren verschiedenen Erscheinungen, insofern sie Spuren ihres Schöpfers in sich trägt, der ewig, ohne Anfang und Ende ist wie der Kreis, und brennend, ewig wirkend, wie das Feuer der Liebe.

Das Mysterium Trinitatis schaut Hildegard daher als in sich kreisendes Lichtspektakel in einem von dreifarbigem Licht durchfluteten Kreisbild für die drei Personen, die dennoch ein Licht sind:²⁵

„Ich sah ein überhelles Licht und darin eine saphirfarbene Menschengestalt, die ganz von einem sanften rötlichen Feuer durchglüht war. Und das helle Licht überstrahlte das ganze rötliche Feuer und das rötliche Feuer die ganze überhelle Licht und das helle Licht und das rötliche Feuer die ganze Menschengestalt, so daß sie ein einziges Licht in derselben Stärke und Leuchtkraft ihrer jeweiligen Möglichkeit bildeten (in una vi possibilitatis).“

Der verborgene Sinn dieser Lichtschau wird ihr zugesprochen:

„Der Mensch soll unterscheidend erkennen und verstehen, was diese Fülle darstellt, deren Ursprung man nie gesehen hat, und der nichts ermangelt an durchdringender Kraft (acutae fortitudine), die alle Wasser der Starken verursacht. Denn wenn der Herr nicht voll ursprünglicher, ewiger Lebenskraft (viriditas) wäre, wie wäre es dann um sein Werk bestellt? Es wäre offenbar nichtig (vanum). Deshalb erkennt man an der Fülle des Werkes, wer sein Urheber (oder welches sein Prinzip) ist.“

Die Bildrede, daß die „durchdringende Kraft“ der Liebe „alle Wasser der Starken verursachte“, meint, daß die Liebe die Gabe des prophetischen Wortes inspiriert und nährt, wie die wortgewaltige lebendige Verkündigung der Propheten und Apostel, die Starken in Wort und Lehre, insbesondere Paulus, der liebesentflammt „die ganze Welt erleuchtet hat“. Neben der Schöpfung und Erlösung ist somit die „durchdringende Kraft“ der Liebe die Ursache der Prophetie, des prophetischen Wortes.

Die innertrinitarische Entfaltung der Gottheit ist für Hildegard grundsätzlich die „Umarmung der Liebe“ (amplexio caritatis), die in der Paradoxie von lebendigem Unwandelbarsein und ewiger Bewegung der Ruhe mündet, auch ein platonisches Erbe, nachdem kinesis und stasis, Bewegung und Ruhe, in eins fallen.

Die erlösende Liebe Gottes ist nach Hildegard „der Lebensquell des Wortes“, die zweite göttliche Person, Christus. In Christus als Menschwerdung Gottes sieht sie die Offenbarung der „umarmenden Mutterliebe Gottes, die zu uns gekommen ist. Sie ist es, die uns in der Umarmung für das Leben nährt, sie steht uns bei in der Gefahr

(auxiliatrix nostra). Sie ist die tiefste und zarteste Liebe (suavissima caritas), die uns den Weg der Umkehr zeigt.²⁶ Von diesem Verständnis der umarmenden Mutterliebe Gottes als heilsbewirkender Liebe (salvatrix caritatis) ist der Weg nicht mehr weit zu Juliana von Norwich im 14. Jahrhundert, deren Trinitätsbild von der „Mutterschaft Gottes“ in Christus als gnadenhaftes Heilswirken geprägt ist.²⁷ Bei ihr wird Christus innerhalb der Trinität die viel tiefere, ja eigentliche Mutterschaft zugesprochen gegenüber der leiblichen Mutterschaft, da seine Mutterschaft in der Natur und Gnade liegt. Denn er ermöglicht die göttliche Geburt aus Gnade und Barmherzigkeit jenseits jeder natürlichen Geburt. Denselben Sachverhalt meint Hildegard. Für die Wiederherstellung der verlorenen Ebenbildlichkeit benennt sie eine andere Form der Liebe als die bei der Schöpfung, nämlich jetzt den innigen Bezug der Mutter-Kind-Beziehung, die ihr Kind nie aufgibt. Wegen der Schwäche dieses Kindes hält Christus aus erbarmender Liebe seine fünf offenen Wunden bis zum Ende der Zeiten vor das Angesicht des Vaters zur Rettung des Menschen.²⁸ Im moralischen Sinn versinnbildet das Bild der Mutterliebe Christus als den Erzieher und inneren Lehrer, der menschliches Wachstum in der ständigen Transformation fördert. In der mystischen Auslegung dieses Bildes, ähnlich wie bei Juliana, wird Christus als Nährmutter gesehen, der sich in der eucharistischen Nahrung mit dem Menschen vereinigt.

Beim Begriff der „rationalitas“ vermerkt Hildegard zu Beginn der Caritas-Rede, daß sie „den Hauch des tönenden Wortes“ in sich trägt. Der in diesem Satz enthaltene Ternar von Schall (sonus), Wort (verbum) und Hauch/Wind (ventum) zeigt, daß der „rationalitas“ die trinitarische Struktur eingezeichnet ist, die sich auch im Menschen wiederfindet. Gott ist in seiner Trinität „rationalitas“ oder „brennende Vernunft“. Die Ebenbildlichkeit des Menschen gründet in seiner „rationalitas“, denn „Gott hat der Seele ... die brennende Vernunft eingehaucht, mit der sie im Fleisch und Blut gleichsam als Speise durch das Feuer (der Liebe) gestärkt und gefestigt wird“.²⁹

5. DIE LIEBE UND DIE MACHT DES WORTES

Das Bemerkenswerte ist, daß Hildegard als Selbstaussage die Gottesliebe sagen läßt: „Ich (die caritas) bin rationalitas“, eine sich in der Weisheit selbst ordnende und regierende Vernunft als Wurzel der Liebe. Die Weisheit jedoch ist eine Wirkkraft der Liebe. Das Ver-

wurzeltsein der Vernunft in der Liebe veranschaulicht das gegenseitige Durchdrungensein, ihre Verschmelzung bis zur Identität. Zur Definition der Liebe lehrt später Thomas von Aquin: „Caritas in ratione est“, um die Einheit der intellektiven und affektiven Begnadung des Menschen zu erklären.³⁰ Hildegards Aussage ist im organischen Bild der Verwurzelung totaler – auch in der Wortwahl. Statt des traditionellen Begriffs „ratio“ wählt sie gegen jede Tradition den Begriff „rationalitas“, wie um durch die Abstraktion des Abstrakten mit der Endsilbe -tas gleichsam den Superlativ für die Unsagbarkeit des trinitarischen Gottes durch die Abstraktion aller innerweltlichen Bestimmungen ausdrücken zu wollen. In der systematischen Handhabung dieses Wortes in ihrer Gotteslehre redet sie aber keiner Bestimmungslosigkeit das Wort – Gott ist ein redender Gott, damit ein personaler, der in Beziehung steht –, sondern sie weist nur auf die Grenze menschlichen Sprechens hin und zieht diesen Begriff in seiner größeren Abstraktion und damit Transzendenz dem theologisch etablierten Begriff der „ratio“ zur Erhellung für das Mysterium Trinitatis und seiner Liebe vor. Neben diesem auffallend konsequent gehandhabten Begriff bedient sie sich ferner gleichnishafter Bilder und einer Symbolsprache, um eines durch das andere zu erklären.

Da nach Hildegard Gott „sein ganzes Werk (als Mikrokosmos) in die Gestalt des Menschen eingezeichnet hat“, kommt sie u. a. zu folgendem Vergleich:³¹

„Endlich bezeichnet Gott durch den Mund des Menschen sein WORT, durch das er alles geschaffen hat, gleichwie durch den Mund (os) alles mit dem Klang der ‚rationalitas‘ (des Geistes) herausgebracht wird. Gar vieles bringt der Mensch mit diesem Laut hervor, wie auch Gottes WORT es beim Erschaffen in der Liebesumarmung (amplexio caritatis) tat.“

Der Vergleich des Mundes mit dem *Verbum* steht in der Tradition der Verbumspekulation für die Erklärung der schöpferischen Tat Gottes. In der Auslegung des „verbum Dei“ als „Mund des Vaters“ steht Hildegard in dieser Überlieferung. Ihre eigene Leistung liegt darin, daß sie die Symbolik des Mundes („os“) mit der „rationalitas“ in Verbindung bringt.³² An dieser Stelle wird der Klang der „rationalitas“ als schöpferischer Akt für das Hervorbringen, das Aussprechen des Wortes, mit der Liebesumarmung als Schöpfungsprinzip der Welt parallelisiert. Das besagt, daß menschliches Sprechen im Hervorbringen des Wortes genauso wie die Erschaffung der Welt aus dem Prinzip oder der Kraft der Liebe, nach Hildegards Worten: „aus der Umarmung der

Liebe“ entsteht. Das Sprechen ist also ein geistig inspirierter Akt, entsprungen aus dem liebenden Erkennen der „brennenden Vernunft“. Im Bewußtsein dieses Ursprungs sollte menschliches Sprechen aus dem Gesetz und der Ordnung der Liebe geformt werden. So wie im dreifaltigen Gott die Hervorbringung des *Verbums* dieses die Schöpfung und das Heil der Welt hervorgebracht hat, so hat auch „das Feuer der Seele seinen Brand (der Erkenntnis) in der Vernunft, aus welcher das Wort hervorströmt“. Daher ist die „brennende Vernunft“ im Menschen „eine große feurige, ungeteilte Kraft“ im Erkennen und Wollen, die das Wort gebiert, weil sie teilhat am *Ur-Wort*, das die Schöpfung trägt und im Wort der Sprache sich im Funken des Geistes entzündet, der im „Klang des Wortes“ als Flamme brennt. Mit diesen Bildern gibt Hildegard zu verstehen, daß die menschliche Wirklichkeit entscheidend durch das inspirierte Wort gelenkt wird. Von hier aus versteht sich ihre Verteidigung der Lehre und die Bedeutung des Lehrers, auf die sie immer wieder zu sprechen kommt. Seine vornehmste Aufgabe besteht darin, die richtige Einsicht, das Verstehen in das Wort und das damit verbundene tiefere Wissen zu vermitteln. Das setzt voraus, daß der Lehrende „im Brand des Heiligen Geistes“ steht, nämlich in der Liebe, damit „die Sonne der Lehre“ ihren stärksten Glanz zurücläßt.³³

Ein besonderes Vorbild des in der Liebe stehenden, weisen Lehrers ist für Hildegard ihr Ordensstifter, der heilige Benedikt, weil er „den spitzen Nagel der Lehre weder zu hoch noch zu tief am Rande einschlug, sondern in dessen Mitte“, so daß jeder nach seinem Vermögen etwas fassen kann.³⁴ Mit dem in der Mitte eingeschlagenen spitzen Nagel spielt Hildegard auf die in der benediktinischen Regel verankerte Tugend der *discretio* an, der „Mutter aller Tugendkräfte“, wie sie es wörtlich aus der Regel in ihr Aufstiegskonzept der rückantwortenden Liebe aufnimmt. Diese ist zur Unterstützung auf die Hilfe vieler von der göttlichen Gnade inspirierter Gotteskräfte (*virtutes*) angewiesen. Hierfür entwickelt Hildegard ein höchst komplexes Gefüge religiöser Kräfte, innerhalb derer die *discretio* als „Eckstein“ einen grundlegenden Platz einnimmt.

5.1 Die *discretio* als Grundkraft der antwortenden menschlichen Liebe

Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „*discretio*“ in Unterscheidungs-gabe und Maßhalten erhält bei Hildegard eine reichere Ausgestaltung. Vor allem bezieht sie sich nicht allein auf die persönliche

Vervollkommnung des sittlichen Lebens, sondern erstreckt sich auf die gesamte kosmische Ordnung bis hin zur mystischen Vereinigung.

Im Urzustand war nach Hildegard der Körper des Menschen aus Licht, er trug ein „Lichtkleid“, so daß Adam, der erste Mensch, im direkten Umgang mit Gott stand, ohne die Grenzen seines Leibes und der Sinne zu empfinden, er war sozusagen im Zustand beseligender Gottesliebe der erste Mystiker. Der Verlust des Lichtkleides beraubte ihn seiner unterscheidenden und prophetischen Erkenntniskraft und damit seiner direkten Gottesbeziehung. Zum Verlust der ursprünglichen Unversehrtheit gehört die auf Erkennen, Ordnen und Regieren beruhende göttliche Unterscheidungsgabe, kraft deren er am göttlichen Wirken der Lenkung und Erhaltung dieser Welt teilnahm. Auf diese regierende und formgebende Kraft im Menschen kommt Hildegard in vielen Bildern zu sprechen.³⁵

In einem Brief an Papst Eugen III. leitet Hildegard die *discretio* von der göttlichen Unterscheidungskraft mit der Verpflichtung ab, sein eigenes Auge (der *discretio*) zu reinigen, d. h. scharfsichtig zu werden, um die vielfältig anstehenden Probleme zu sehen, richtig zu beurteilen und einer Lösung zuzuführen. Wachrüttelnd gibt sie ihm zu bedenken: „Das lebendige Auge (= Gott) sieht ... erkennt und unterscheidet ja jedwedes Geschöpf, es weckt sie alle auf und wacht ... Mach daher deine Augen rein, damit du überallhin Augen hast“, d. h. damit du die Vielheit siehst, abwägen und unterscheiden kannst, um jedem das Seine zuzubilligen.

Hildegard klagt ihm über Prälaten als Führer der Kirche, „die den Weg zur Wahrheit“ versperren. Warum? Weil sie nicht mehr die Wahrheitsfrage sehen und vertreten; deshalb sind sie wie „verdunkelte Sterne, die schreien“ und „nicht mehr leuchten“. Als Streiter Gottes fordert sie seinen Mut und verlangt vom Papst: „Die gewichtigen und gottlosen Tyrannen entwurzele und weise sie von dir, daß sie nicht in ihrer ganzen Lächerlichkeit in deiner Gesellschaft stehen. Aber hab Erbarmen mit öffentlichen und privaten Nöten.“ Sie spricht dabei eines ihrer Grundanliegen an, die Spannung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die ein Höchstmaß an *discretio* erfordert, um nicht einem starken, rigorosen Rechtsdenken zu erliegen, das in seiner Härte abermals wieder Ungerechtigkeit erzeugt.

Wie dem Papst, so schärft sie auch dem weltlichen Herrscher, Kaiser Friedrich I., die Notwendigkeit der *discretio* in all ihren Aspekten ein, ohne die seine Augen für seine Regierungsaufgabe mit Blindheit geschlagen seien:

„O König, es ist dringend notwendig, daß du in deinen Handlungen vorsichtig bist ... Gib acht, daß der höchste König dich nicht zu Boden streckt wegen der Blindheit deiner Augen, die nicht richtig sehen, wie du das Zepter zum Regieren in deiner Hand halten mußt.“

Hildegards Heilsanspruch beruhigt sich nicht mit wohlgesetzten Reden, sie verlangt den ganzen Einsatz, wenn sie sagt: „Sie wollen allein mit dem Munde anklopfen, aber nicht in der Tat eintreten. Jedoch ist ein zu Ende gebrachtes Werk besser als ein guter Beginn, der zu nichts nützt. Deshalb ist der Mensch ein abendlicher Mensch, weil er alle seine Handlungen mit der discretio vollendet.“ In dieser schöpferischen Funktion im Hinblick auf das vollendete Werk nennt Hildegard die discretio das zweite Licht wie einen zweiten Schöpfungstag, denn in ihren Möglichkeiten ist sie die unerläßliche Initialzündung für die Entfaltung jeder anderen Tugendkraft zur Durchführung des Wirkens und der Werke in Nachahmung der göttlichen „operatio“, die eine jeweilige Neusetzung des Willens und Entschließens abfordern. Damit ist die Freiheit der Person gefragt, jene Kreativität, die allein in geistiger Unabhängigkeit gedeihen kann, die Hildegard bis zu ihrem Tode verteidigt hat. Angesichts dieses Einsatzes von schöpferischer Eigeninitiative stellt schon Bernhard von Clairvaux fest: „Die discretio ist ein gar seltener Vogel auf Erden.“

5.1.1 Discretio im Bild der Treppe

Das uralte Thema des richtigen Ausgleichs von tätigem und beschaulichem Leben – von actio und contemplatio – erfaßt Hildegard unter dem Bild der Treppe. Im Bild der Treppe bedeutet sie, „daß beide Lebensweisen, die aktive wie die kontemplative, Gott wohlgefällig sind, ist Gott doch der Begründer von beiden“. Beim Menschen allein liegt es, selbst die Unterscheidung zu treffen, in welchem Maß er dem irdischen und göttlichen Anspruch Raum zu geben hat. Die Treppe signalisiert die ständige Bewegung des wechselseitigen Austausches, daß es für den Vorrang von aktivem und kontemplativem Leben keine feste Regel gibt, sondern die Vollkommenheit entsprechend den Umständen ihre Ranghöhe erhält. Hildegard kennt nicht den Vorrang des beschaulichen vor dem aktiven Leben, wie es eine gewisse eingefahrene Exegese von Maria und Marta tradiert. Dagegen steht der Entwurf ihrer Caritas-Gestalten, in denen sich Erkennen und Lieben, Schauen und Wirken vereinigen. Es wird deutlich, daß alles menschliche Tun von der discretio mitergriffen ist. Dies meint Hildegard, wenn sie den durch

lange Tradition vorgeprägten und in ihre Ordensregel eingegangenen Titel „Mutter aller Tugenden“ in der ihr eigenen Ausgestaltung übernimmt und die discretio zur Muttergestalt werden läßt: „Wunderheller Glanz ergießt sich auf ihre Brust und zerteilt sich in viele Strahlen wie das Licht der Sonne, wenn es durch viele kleine Spalten dringt.“ Das Wesen dieser Leben schenkenden und sich im Kampfe behauptenden Muttergestalt liegt in ihrer Bereitschaft, wo auch immer Gott zu empfangen und dessen Gaben auszuteilen: „Im geistigen Kampf wie im Getöse der Welt erwarte ich in meinem innersten Bewußtsein immerdar meinen Gott!“, erklärt sich die discretio-Gestalt. Damit bedeutet Hildegard, daß ein Stehen und Gesammeltsein in Gott nicht allein an die Zurückgezogenheit und Stille der Klosterzelle gebunden ist. Im Sinne des menschengewordenen Sohnes wirkt die discretio als Eckstein – der alles zusammenhält – für eine allumfassende Erlösung, die in unlösbarer Einheit mit dem Makrokosmos steht, so daß der Mensch im Bewußtsein der kosmischen Gliedschaft auch für alle Elemente der Natur mitverantwortlich ist. Er ist im Besitz des ökologischen Gleichgewichts, wie aus der Klage der Elemente deutlich wird, die sich von der Maßlosigkeit und den Zwistigkeiten der Menschen aufs empfindlichste gestört sehen. Es ist, als ob sie den Schrei der Elemente für unser Jahrhundert festgehalten hätte.³⁶

Die Störung der Schöpfungsordnung in der Unordnung der Elemente resultiert aus der „Übertretung Adams“ in der Ursünde der „Maßlosigkeit“. Gegen die Maßlosigkeit in jedweder Form setzt Hildegard das Maßhalten der discretio im Sinne des „amor discretus“, der unterscheidenden, erkennenden und einenden Liebe, wie sie das Leben des dreifaltigen Gottes bestimmt. Für sie ist die Maßlosigkeit eine Form des Hochmutes, die in dämonischer Zerstörung endet.

6. HILDEGARDS SCHAU DER MYSTIK

Bei der Pflege des irdischen und himmlischen Lebens geht es Hildegard nicht um das äußere Handeln, sondern um das inspirierte geistliche Wirken mit den Gotteskräften, das zur mystischen Vereinigung führt, so wie sich in den Werken der Schau und ihrer Vermittlung als Tugendoperatio ihre mystische Prophetie erfüllt.³⁷

Was aber versteht Hildegard unter mystischer Prophetie? Aufschlußreich hierfür sind u. a. die jeweiligen Schlußsätze in den drei Hauptteilen von „Scivias“. Hier spricht sie das geistliche Sehen, Hören,

Verkosten und Berühren an. In der Sprache des Hohenliedes ist der „Kuß in der Umarmung“ der Vollzug des inneren Wissens und Verstehens des göttlichen Wortes wie eine ganzmenschliche Einverleibung und Durchdringung, ein Berühren im inneren Verstehen als Vorstufe für die Geburt des göttlichen *Verbums*, nämlich Christi, im Herzen des Menschen. Vorbild hierfür ist Maria. Ihre Gottesmutterschaft ist das Urbild für die absolute Aufnahme des göttlichen *Verbums* als göttliche „brennende Vernunft“ im Menschen, die Maria selbst in „brennende Vernunft“ verwandelt. Als die ganz und gar in Liebe und Erkennen von Gott Erfüllte sieht Hildegard in Marias Mutterschaft den prophetischen Akt des Gebärens der Wahrheit, die sich dem Fleische nach in der Geburt Christi vollzieht. Durch sie empfängt Maria ihre Geistbegabung und hat so wesentlichen Anteil an der Wahrheitsverkündigung. Denn im Austragen der göttlichen „brennenden rationalitas“, Christi – Hildegard gebraucht hier das Bild des Schwanger-Seins –, ist sie als Logosträgerin die Vollendung der mystischen Einigung. In dieser marianischen Nachfolge als eine ganz von Gottes Liebe Erfüllte, das göttliche *Verbum* Gebärende im Werke ihrer Schau, versteht sich Hildegard selbst und ruft zur marianischen Nachfolge auf. Im erleuchteten Lieben und Erkennen wird sie selbst zum Instrument der himmlischen Musik als Ausdruck höchster Seligkeit, die sie als Komponistin für ihre eigenen Dichtungen in strophisch gegliederten Hymnen und Sequenzen zu Gehör brachte. In der Musik klingt nach Hildegard der Gleichklang von Leib-Seele und Geist auf. In ihren Liedern möchte sie die „symphonische Harmonie“ der himmlischen Offenbarungen aufklingen lassen.

Bei dieser Auffassung von Musik in ihrer eminenten Heilsbedeutung mußte Hildegard über das kirchliche Interdikt am Ende ihres Lebens hochbetagt als 81jährige sich zutiefst getroffen fühlen. Das Verbot des feierlichen Gottesdienstes in seinem musikalischen Ausdruck bezeichnet sie in einem Verteidigungsschreiben an das Mainzer Domkapitel als Teufelswerk. Sie nennt den Lobpreis in der Musik ein himmlisches Geschenk an den Menschen, denn der Lobpreis ist die Sprache der Engel zur Verherrlichung des Logos, in dem er selber wie in einer Sphärenmusik wiederhallt.

7. ZUSAMMENFASSUNG

Kommen wir zum Ausgangspunkt zurück: Inwiefern steht Hildegard in einer mystischen Tradition? Sie steht in der pseudo-dionysischen Tradition der symbolischen Theologie. Das auffallende Symbolzeichen ist der Kreis als Zeichen der Transzendenz und Ausdruck unendlicher Bewegung, der schöpferischen Liebesbewegung. Mit ihm deutet sie die Gottesliebe als „Herrlichkeit des lebendigen Gottes“, die sich als Prinzip der Schöpfung und der Inkarnation und der damit verbundenen rückantwortenden Liebe des Menschen in den vielfältig verflochtenen Bewegungen der inspirierten Tugenden als Schmuck der Liebe offenbart. Durch deren verborgenes Gesetz steht der Mensch im verantwortlichen Kräftespiel mit den Elementen des Universums, einer Verflechtung und Abbildlichkeit von Mikrokosmos und Makrokosmos, die Hildegard als Zielvorstellung der Harmonie parallelisiert: „Die Gotteskräfte sind der Schmuck der Liebe, wie der Edelstein (Mensch) der Schmuck des Ringes (Kreis/Kosmos) ist.“³⁸ Die vollendete Ebenbildlichkeit liegt daher nicht allein im schauenden Erkennen, sondern auch in der Nachahmung des göttlichen Handelns (*operari*), weil der Mensch Mitwirker Gottes ist. Darin ist die Zuwendung und Verantwortung für Welt und Kosmos eingeschlossen. Neben Schöpfung und Inkarnation ist die Liebe auch Ursprung der Sprache der Engel und des menschlichen prophetischen Wortes, dessen Entfaltung an die Schärfe und Wachheit der inneren geistlichen Sinne gebunden ist, ein Thema, das seit Origenes (2. Jh.) über Jahrhunderte in der christlichen Mystik immer neu aufgegriffen wurde und zu dem Hildegard ihren eigenen Beitrag lieferte. Exemplarisch hierfür steht Maria in ihrer Gottesmutterschaft als Logosträgerin, die als geistbegabte Verkünderin göttlicher Wahrheit alle Propheten überragt. In Nachahmung Mariens, das göttliche *Verbum* in geistlicher Mutterschaft im Herzen zu gebären, ist Hildegard ein Glied in der Kette der alten Tradition der Gottesgeburt im Herzen des Menschen, ein klassisches Thema in der christlichen Mystik. Das Auffallende ist, daß Hildegard die Gottwerdung im Menschen, von der schon Athanasius sagte, „Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch vergöttlicht wird“, mit der ertümlichen Wortprägung „brennende Vernunft“ verbindet und damit die menschliche Totalität dieses Prozesses veranschaulicht. Diese Wortprägung erschließt ferner ihre Gaben des Verstandes und der (Gottes-)Wissenschaft, des Rates und der Frömmigkeit, sowie das Charisma der Liebe, in der Gottes- und Menschenliebe in der speziellen Ausprägung der Freundes- und Gatten-

liebe gleicherweise aufgehoben sind. Mit ihnen redet Hildegard keiner Spaltung der Kräfte das Wort. Diese Totalität ihrer Schau, die den Menschen in all seinen Kräften und Beziehungen trifft und ihn in einem stufenweisen, stets tiefer ergreifenden Einigungsprozeß in der Liebe verwandelt, macht die Weite und überzeitliche Größe ihrer theologisch-mystischen Schau aus; in ihrem kosmischen Ausgriff ist Hildegards komplexe Gedankenwelt weder vor noch nach ihr in dieser überbordenden Fülle ausgesprochen worden, so daß sie selbst die „Fruchtbarkeit“ der Caritas verkörpert, die nicht allein ihre Zeitgenossen faszinierte, sondern auch den heutigen Menschen in der Modernität ihres Ideenreichtums fesselt.

Anmerkungen

- ¹ Ep. XXXI, Pitra, S. 439.
- ² J. I. von Döllinger, *Kleinere Schriften, gedruckte und ungedruckte von ...* Gesammelt und hrsg. von F. H. Reusch, Stuttgart 1890, IX. Der Weissagungsglaube und das Prophetentum, S. 502.
- ³ Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München 1990, S. 14f. Zur Rezeption Hildegards vgl. z. B. die Versifikation des Prosabriefes Hildegards an den Kölner Klerus durch Magister Heinrich v. Avranches (ca. 1191/94–1260) bei Konrad Bund, *Die „Prophetin“, ein Dichter und die Niederlassung der Bettelorden in Köln*, in: *Mittelateinisches Jahrbuch* 23 (1988) 171–260; desgleichen ihr Nachwirken bei den Zisterzienserinnen: Hiltrud Rissel, *Hildegard v. Bingen an Elisabeth von St. Thomas an der Kyll. Die hl. Hildegard und die frühesten dt. Zisterzienserinnen*, in: *Citeaux* 41 (1990) 5–44.
- ⁴ Kurt Ruh (wie Anm. 3), S. 17f.
- ⁵ *Vita II, 16, PL 116BC. Deutsche Übersetzung: Das Leben der heiligen Hildegard von Bingen*, berichtet von den Mönchen Gottfried und Theoderich, übersetzt von Adelgundis Führkötter, Salzburg ²1980, S. 87. Vgl. Fabio Chávez-Alvarez, „Die brennende Vernunft“. Studien zur Semantik der „rationalitas“ bei Hildegard von Bingen, Stuttgart 1991, S. 231f.
- ⁶ *Liber divinatorum operum (LDO); Hildegard von Bingen: Welt und Mensch: Das Buch „De operatione Dei“*, übersetzt von Heinrich Schipperges, Salzburg 1972, S. 48, 53, 55 (zit. WM).
- ⁷ *LDO II, 5 n. 31. WM*, S. 218.
- ⁸ Christel Meier, *Malerei des Unsichtbaren. Über den Zusammenhang von Erkenntnistheorie und Bildstruktur im Mittelalter*, in: *Text und Bild, Bild und Text, DFG Symposium 1988*, hrsg. von Wolfgang Harms, Stuttgart 1990, S. 35–65, bes. S. 54.
- ⁹ Werner Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, Philosoph. Abhandlungen Bd. 24* (1965), S. 173ff. – Ders., *Duplex Theoria. Zu einer Denkform Eriugenas*, in: *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena. VII. internationales Eriugena-Colloquium vom 26. bis 29. Juli 1989*, hrsg. von Werner Beierwaltes, Heidelberg 1990, S. 48ff.
- ¹⁰ *Ebd.*, S. 52f.
- ¹¹ Christel Meier (wie Anm. 8), S. 41f.
- ¹² *Ebd.*, S. 41.
- ¹³ *Ebd.*, S. 44f.
- ¹⁴ Hildegard, *Scivias III, 11*, hrsg. von Adelgundis Führkötter u. Angela Carlevaris (*Corpus Christianorum, Cont. Med. 43 = CC*), Turnhout 1978, S. 586, 382ff. (Sc).
- ¹⁵ Ep. LXXXV, in: *CC, t. XCI* (1991), S. 203, 12–205, 78, hrsg. von L. van Acker.
- ¹⁶ *RAC VIII* (1972), Sp. 31ff.
- ¹⁷ *In Ps. tract. I, 7* (PG 44,456 A), zitiert nach *RAC ebd.*, 47f.
- ¹⁸ *RAC ebd.*, 53.
- ¹⁹ Margot Schmidt, *Die Suche bei Augustinus im Spiegelbild der deutschen Literatur des Mittelalters*, in: *Scientia Augustiniana (FS für Adolar Zumkeller OSA zum 60. Geburtstag)*, hrsg. v. Cornelius P. Mayer, Willigis Eckermann, Würzburg 1975, S. 224f. – Dies., *Spiritualität als Hermeneutik, dargestellt an den Begriffen fides-intellectus bei Rudolf von Biberach*, in: *Franz. Stud.* (1974) 283–309, bes. 299f.

- ²⁰ Vgl. Tibor Horváth SJ, *Caritas est in ratione. Die Lehre des hl. Thomas über die Einheit der intellektiven und affektiven Begnadung des Menschen* (BGPhTh MA, XLI) 1966, S. 66–70, 147ff., 195ff., S. 70, Anm. 177.
- ²¹ LDO I, 1 n. 2, Sp. 743D ff. WM, S. 25f.
- ²² Vgl. W. Beierwaltes (wie Anm. 9), S. 53.
- ²³ *Liber vitae meritorum* (LVM) I, 37, Pitra, S. 19. Übersetzung von Heinrich Schipperges, *Der Mensch in der Verantwortung* (MV), S. 41.
- ²⁴ Vgl. Fabio Chávez-Alvarez, „Die brennende Vernunft“ (wie Anm. 5), S. 183, Anm. 200.
- ²⁵ Sc II, 2, S. 124, 13–28. Übersetzung von Walburga Storch, Augsburg 1990, S. 118. Die z. T. sehr freie Übersetzung habe ich stillschweigend korrigiert.
- ²⁶ Sc II, 2, CC 127, 87–90.
- ²⁷ John P. H. Clark, *Die Vorstellung der Mutterschaft Gottes im Trinitätsglauben der Juliana von Norwich*, in: „Eine Höhe, über die nichts geht.“ *Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik?* Hrsg. von Margot Schmidt und Dieter R. Bauer, Stuttgart 1986, S. 217–243.
- ²⁸ Sc III, 12, CC 43A, S. 605, 55ff. Übersetzung, W. Storch (wie Anm. 25), S. 580.
- ²⁹ Ep. XLVII, PL 230A: *Deus quoque igneam rationalitatem animae ... immisit, per quod in carne et sanguine uelut cibus per ignem confortatur et solidatur*. Vgl. auch F. Chávez-Alvarez (wie Anm. 5), S. 204f.
- ³⁰ T. Horváth (wie Anm. 20).
- ³¹ LDO I, 4 n. 105 (PL 890B), WM 170.
- ³² F. Chávez-Alvarez (wie Anm. 5), S. 149f.
- ³³ Vgl. Margot Schmidt, *Hildegard von Bingen als Lehrerin des Glaubens. Speculum als Symbol des Transcendenten*, in: *Hildegard v. Bingen 1179–1979* (FS zum 800. Todestag der Heiligen), hrsg. von Anton Ph. Brück, Mainz 1979, S. 153.
- ³⁴ Ebd., S. 154.
- ³⁵ Hierzu vgl. Margot Schmidt, „Discretio“ bei Hildegard von Bingen als Bildungselement, in: *Spiritualität Heute und Gestern*, Salzburg 1983, S. 73–94. Hier finden sich auch die genannten Belege. Über die Führung der *discretio* in Hildegards Briefen vgl. H. Rissel (wie Anm. 3), S. 15–36.
- ³⁶ Hierzu: Margot Schmidt, *Mensch, Kosmos und Geist. Die Schau Hildegards von Bingen*, in: *Zeitwende* 62 (1991) 75–92, bes. 82–85.
- ³⁷ Christel Meier, *Virtus und operatio* als Kernbegriffe einer Konzeption der Mystik bei Hildegard von Bingen, in: *Grundfragen christlicher Mystik*, hrsg. von Margot Schmidt und Dieter R. Bauer, Stuttgart–Bad Cannstatt 1987, S. 73–101, bes. S. 100.
- ³⁸ LDO VIII, n. 3 (PL 982C), WM 170.

Wolfgang Beilner

GOTTES NÄHE IN JESUS CHRISTUS

ANNÄHERUNGEN ZUM THEMA

Gerade die mit „Mystik“ bestimmte Wirklichkeit ist der Beschreibung, Wertung und Untersuchung schon definitiv entzogen. Mystik zielt letztlich nach „Gottesunmittelbarkeit“. Was als solche Unmittelbarkeit Gottes erfahren wird, kann nur bezeugt werden. Erfahrung läßt sich in keiner anderen Weise intersubjektiv weitergeben. Man kann Zeugnisse über Erfahrungen hören und lesen, sie für mehr oder weniger gar nicht glaubwürdig halten. Man kann sie weder widerlegen noch bestätigen. In diesem Sinn kann Mystik im engeren und weiteren Sinn sehr wohl mit dem berühmten Satz L. Wittgensteins in Zusammenhang gebracht werden: „Worüber man nicht reden kann, darüber muß man schweigen.“ Wenn man über diese Wirklichkeit redet, dann kann man eben nur bezeugen; und solche Bezeugung kann wirklich etwa im Sinn des Paulus als ein „Zeugen“ verstanden werden. „Christliche Mystik“ macht als bewußt genommene, bewußt gemachte und bewußt ernst genommene Wirklichkeit mit der Subjekthaftigkeit des Christen Ernst.

Gott ist dem je einzelnen zugewendet. Gerade Angaben des Johannesevangeliums zeigen, wie diese christliche Fundamentalwahrheit der Beziehung vor allem eine von Person zu Person (und nicht Personen!) ist. So wenig man die Welt bzw. die Menschheit lieben kann, so sehr kann man je einzelne Menschen als einzelner Mensch lieben. Mystik im engeren wie weiteren Sinn nimmt die Subjekthaftigkeit des Christen sehr ernst. Man ist als je einzelne, je einzelner von Gott angeredet und in Beschlag genommen. Es ist „mein“ Gott! Das „Pro me“ des Glaubens steht hier radikal zur Debatte.

Christliche Mystik ist im Sinne der Themenformulierung verstanden als der *Weg zur Jesusunmittelbarkeit*. Stimmt es, daß sich Gottes Nähe in Jesus Christus ereignet, so ist damit aber auch Jesus Christus als *der* „Ort“ der Nähe Gottes bezeichnet. Dann wird also christliche Mystik

sich der Nähe Jesu Christi aussetzen müssen, um die Erfahrung der Nähe Gottes hoffen, glauben, lieben zu können! Die Verkündigung dient der Ermöglichung, die Jesusunmittelbarkeit und damit die Nähe Gottes erfahren zu können.

Übrigens ist an dieser Stelle auch an die Einsichten M. Bubers zu erinnern, nach denen Dialog als Gottes Nähe verstanden werden kann. Biblische Botschaft ist jeweilig Ich zum Du, ist als solche Erfahrung der Nähe Gottes, als solche Gegenwart des Logos Jesus.

Aus der Wirkungsgeschichte christlicher Mystik ist übrigens deutlich zu entnehmen, wie sehr die biblischen Texte das Sprachmaterial für die mystischen Erfahrungen von Christen bereitgestellt haben und -stellen. Man denke nur an die Logosmystik der patristischen Zeit, die Betrachtung des Kreuzes, der Krippe, der Brautschaft, der Freundschaft, der Liebe, des Herzens Jesu. Auch an die Wichtigkeit des Namens „Jesus“ im Jesusgebet kann hier erinnert werden sowie daran, wie sehr gerade die Sexualität des Menschen Ausdruck und Vorstellungsmaterial mystischer Erfahrungen darstellt.

Schließlich sollen auch noch einige Überlegungen zum Verhältnis zwischen Mystik und (dogmatischer) Theologie angeschlossen werden. Grob formuliert kann man die früheste Zeit christlicher Theologie folgendermaßen charakterisieren: Am Anfang steht die Verkündigung des Evangeliums, wie es nach den Evangelien Jesus in den Jahren seines „öffentlichen Wirkens“ getan hat. Durch die Erfahrung seiner Auferstehung kommt es zur Entwicklung der eigentlichen Christologie. Damit wird das Gewicht von der Botschaft auf den Verkünder, Jesus, gelegt. Die Christologie ist als Formalfrage zu betrachten; sie beantwortet, warum dem Verkünder Glauben zu schenken ist. Zugleich aber wird aus dem Verkünder auch jener, bzw. er wird als jener erkannt, in dem die Begegnung mit Gott in der engsten Weise erfolgt. Damit aber wird Christologie zum Gegenstand mystischer Erfahrung. Daher ist der eigentliche „Sitz im Leben“ der Christologie das hörend-schauende Stauen, Schweigen, Erfassen, Loben, Preisen, Anbeten. Einer dieser „Orte“ ist zweifellos für alle Zeiten der Kirche der Gottesdienst. Aber was im Gottesdienst gemeinschaftlich erlebt wird, ist Ausfluß wie Ermöglichung der individuell-subjekthaften Begegnung mit „Jesus Christus“ und damit mit der Nähe Gottes.

Die Christologie als Mitte christlicher Theologie muß zur Einübung in Sehnsucht nach mystischer Erfahrung für möglichst jeden Christen werden. Damit aber muß noch einmal der Prozeß auch reversiert werden. Aus der Christologie muß neuerlich zur Verkündi-

gung des Evangeliums und zur Erfahrung des Evangeliums hingefunden werden.

Christliche Mystik unterscheidet sich im besten Sinn von anderen Formen der Mystik dadurch, daß sie eben nicht Weltflucht ist, sondern der Welt Rettung aus der konkreten Erfahrung der Nähe Gottes anbietet. Wer die Erfahrung der Nähe Gottes in Jesus Christus macht, wird befähigt und ist aufgefordert, das Evangelium zu erleben und zu leben. Es gilt dann erst recht, zur Jesus-Identifikation zu finden, d. h. ihn als Beispiel ernst zu nehmen und das Zeugnis über ihn als Rollenangebot für das eigene Leben zu akzeptieren, dankbar anzunehmen. Dann kann tatsächlich die Nähe des Reiches Gottes in der Befreiung vom Dämonischen, in Zeichen und Heilungen wahrgenommen werden (vgl. Lk 11,20 / Mt 12,28). Christliche Mystik wird in diesem Sinn als Weg zur Erfahrung des Evangeliums verstanden. Das hier Gemeinte ist wohl ausgedrückt in der Sehnsucht nach einer „betenden Theologie“ und „Theologie auf den Knien“, weniger als auf dem „Hosenboden“. Noch einmal anders herum gesagt, es geht darum, „contemplata aliis tradere“, das Geschaute den anderen glaubend zum Glauben zu verkünden. Es ist auch kennzeichnend, daß theōria eine der wesentlichen Formen der Bezeichnung christlicher mystischer Erfahrungen in der patristischen Zeit ist. Und wieder darf nicht übersehen werden, wie wichtig für den Christen die „Mystagogie“ ist. Wer die Zeugnisse der Erfahrung der Nähe Gottes in Jesus Christus sucht, ist in den Texten des Neuen Testaments am richtigen Ort.

Und noch einmal läßt sich das Gemeinte anders und doch wieder gleich beschreiben. Christliche Mystik ist untrennbar von der Sehnsucht, den Geist Gottes tatsächlich zu erfahren. Paulus hat hier Wesentliches zu sagen gewußt. Gelebte Kirche als lebendiger Organismus, ethisch von Jesus her motiviertes und gespeistes Verhalten, Überkommenheit von der Nähe Gottes auch in ekstatischem Verhalten sind Grundausstattungen des Christen, wenn er sich auf solche Erfahrungen sehnsüchtig einlassen will.

PAULUS

Paulus ist Christ und Apostel geworden, als Gott seinen Sohn „ihm“, vielleicht sogar „in ihm“ (en emoi) geoffenbart hat (Gal 1,15f). Er ist Apostel, er hat ja Jesus, unseren Herrn, gesehen (1 Kor 9,1). Paulus beschreibt diese Schau, diese Offenbarung nicht. Die Darstellungen der Apostelgeschichte (9,3-6; 22,6-8; 26,12-18) sind Fremddarstellungen

und helfen in der Sache nicht weiter. Paulus war sicher visionär begnadet. Er spricht ja von Schauungen und Offenbarungen des Herrn (2 Kor 12,1; man beachte dabei die gewählte Pluralform!). Es empfiehlt sich von dorthin kaum, jene Entrückung bis zum dritten Himmel, ins Paradies, bei der er unsagbare Worte (*arrhêta rhêmata*), die ein Mensch nicht sagen darf, gehört habe (2 Kor 12,2-4), als die einzige visionär-auditionäre mystische Erfahrung des Paulus zu betrachten. Vielmehr wird es sich wohl um eine Erfahrung außergewöhnlicher Art sogar für Paulus gehandelt haben. Da er aber auch in diesem Fall nur sehr sparsam andeutet, ist von hierher nichts Wesentliches über die Art der mystischen Begabung des Paulus zu gewinnen. Aus der Kargheit der Selbstdarstellung des Paulus läßt sich ja auch nicht entnehmen, ob sich für ihn grundsätzlich die Offenbarung des von den Toten auferweckten Jesus bei seiner Berufung von Erfahrungen wie der „vierzehn Jahre vor“ der Abfassung der Passage im zweiten Korintherbrief unterschieden haben möge. Hingegen wird sich indirekt ein Schluß auf die Art der Berufungserfahrung des Paulus insofern ziehen lassen, als es wahrscheinlich ist, daß die ganze Theologie des Paulus ja wesentlich Christologie ist, aus jener Berufungserfahrung sich ableitet und sie vermutlich strukturell entfaltet.

Man kann die Theologie des Paulus in dem Satz zusammenfassen: Heil für alle Menschen allein durch Christus. Für Paulus ergibt die geschichtliche Erfahrung des Glaubens, daß kein Mensch vor Gott gerechtfertigt werden kann, da kein Mensch in der Lage ist, dem Willen Gottes – umfassend – zu entsprechen.

Gerechtfertigt können sowohl Heiden als auch Juden nur dadurch werden, daß Gott seine eigene Gerechtigkeit ihnen mitteilt (Röm 3,26). Das ist für Paulus dadurch geschehen, daß Gott seinen Sohn gesandt hat, unter das Gesetz werden ließ, damit er die unter dem Gesetz – aber damit auch jeden Menschen! – herauskaufe (Gal 4,4f). Dieser Loskauf geschieht durch die Erlösung (*apolytrôsis*) in Christus Jesus, der als sühnend (bzw. als Sühnedeckel – vgl. in beiden Fällen das Ritual des großen Versöhnungstages) hingestellt wird (Röm 3,24f). Paulus kann das auch mit den Worten eines ihm überkommenen Bekenntnissatzes ausdrücken (1 Kor 15,3-5): Christus ist gestorben für unsere Sünden gemäß den Schriften ... Dieser Jesus aber ist von den Toten auferweckt (in derselben Bekenntnisformel). Paulus selber ist, wie bereits erwähnt, Zeuge für den Auferstandenen (vgl. auch 1 Kor 15,8). Wäre Christus nicht^a auferstanden, dann wären Verkündigung und Glaube leer und gäbe es keine Hoffnung für Lebende und Tote (vgl. 1 Kor 15,14-19).

Paulus hat bedacht, was Auferstehung für Jesus bedeutet: Der letzte Adam ist zu lebenspendendem Geist geworden (1 Kor 15,45). So sagt (wohl in diesem Sinn) Paulus auch: „Der Herr ist der Geist“ (2 Kor 3,17; bei aller Umstrittenheit der Aussage!). Wenn wir alle mit unverhülltem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn schauen, werden wir umgewandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, wie vom Herrn des Geistes zu eben diesem Bild (2 Kor 3,18). Von hierher ergibt sich wohl die Wichtigkeit der Geistdeutung bzw. der Deutung der erfahrenen Geistexistenz für Paulus. Es ist für Paulus evidente Einsicht, daß die Christen den Geist Gottes empfangen haben (vgl. seine Argumentation Gal 3,1-5).

Auch der glaubende Christ bleibt noch immer im Fleisch. Und dennoch ist er auch im Geist (Röm 8,9). Es ist mit dem Geist Gottes wie mit dem Geist des Menschen (anthropologisch betrachtet). Was es um den Menschen ist, weiß der Geist des Menschen in ihm, ebenso, was es um Gott ist, weiß der Geist Gottes (1 Kor 2,10-16); aber dieser Geist Gottes ist eben dem Glaubenden geschenkt, und daher weiß der Glaubende um Gott. Was das Gesetz unmöglich herbeiführen konnte, daß der Mensch die Gebote des Gesetzes – umfassend – erfüllt, kann allein Gottes Geist, der aus der Rechtfertigung im Glauben im Glaubenden ist, erfüllen. Freilich muß sich der Glaubende vom Geist Gottes führen lassen, um Sohn Gottes zu sein (Röm 8,14). Aber der Geist nimmt sich auch unserer Schwachheit an (Röm 8,26). Geist und Herr und Gott sind untrennbar voneinander (vgl. 1 Kor 12,4-6). Wo der Geist, dort der Herr/Christus, wo der Herr, dort Gott (vgl. übrigens auch bei Paulus die Austauschbarkeit von Gottesprädikaten und Christusprädikaten!). Die Erfahrung des Geistes ist Erfahrung Christi, Erfahrung Gottes.

Von hierher zeigt sich recht deutlich, wie entscheidend für Paulus der konkrete Christusbezug des Glaubenden ist. Die Art dieser Be-zogenheit wird hauptsächlich mit den folgenden Mitteln ausgedrückt: Es gibt Gemeinschaft „mit Christus“, vor allem im Leiden und Verherrlichtwerden; wir sind in Christus, Christus ist in uns; wir gehören Christus an (die Christusgenetive); Christus ist letzter Adam (also sind wir Glaubenden alle in ihm enthalten); als Gemeinde (Kirche) sind wir Glaubenden jeweils Leib Christi. Gemeinsam ist diesen Formeln, daß es zu verschiedenen interpretierbarer Einheit zwischen Christus und dem Glaubenden (daher auch zwischen den Glaubenden untereinander) kommt. Solche Ausdrücke lassen sich natürlich auch als Bilder und Vergleiche verstehen. Es ist gerade von der Schlüsselerfahrung des Paulus bei seiner Berufung her aber mindestens naheliegend, in seiner theologischen Sprache den Nachklang konkreter mystischer

Erfahrung zu sehen. Es gehört zu den Eigentümlichkeiten der paulinischen Briefe, daß Paulus seine Person und die von seiner Person gemachte Erfahrung zum Gegenstand theologischer Bedenkung macht. Es ist naheliegend, das Denken des Paulus als Theologie aus Erfahrung zu qualifizieren.

Zu den einzelnen Themenbereichen nun Näheres. Der Gedanke der Christusgemeinschaft spielt bei Paulus vor allem eine Rolle in der *Gegenwärtigkeit der Leidensgemeinschaft mit Christus*. Paulus sah es wohl als besonderes persönliches „Privileg“ an, diese Leidensgemeinschaft radikal durchleben zu müssen. Texte wie seine Peristasenkataloge (vor allem 2 Kor 11,22–33) sind ein erschütterndes Beispiel dafür. Paulus kann sagen, daß er mit Christus gekreuzigt worden ist (Gal 2,19). Nicht nur für ihn gilt, daß wir mit Christus leiden, um mit ihm verherrlicht zu werden (Röm 8,17). Christus ist aus Schwäche gekreuzigt worden, aber lebt aus der Kraft Gottes, daher sind wir in ihm (Christus!) schwach, aber werden mit ihm leben aus der Kraft Gottes *auf euch hin* (2 Kor 13,4). Der leidende Christ wird zu einem „Sakrament“ des gestorbenen Christus. So ist ja schon sakramental unser alter Mensch (in der Taufe) mit Christus gekreuzigt worden (Röm 6,6). Das Leiden betrifft nicht nur den Christen, sondern die Schöpfung, die auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes mitseufzend wartet (Röm 8,18 bis 23). Den Christen ist nicht nur geschenkt, an Christus zu glauben, sondern auch für Christus zu leiden (Phil 1,29f). So wird in christlicher Existenz die Verkündigung des gekreuzigten Christus (1 Kor 1,23) leibhaftig erfahrbar. Für Paulus ist das Kreuz Christi nicht nur ein, wenn auch entscheidendes, Datum der Vergangenheit, sondern stete Gegenwart in dieser Welt. Gemeinschaft mit dem Auferstandenen ist für ihn erst Zukunftsgut. Im leidenden Christen, besonders im leidenden Apostel, ist der gekreuzigte Christus in dieser Welt gegenwärtig. Gerade an der leidenden Existenz seiner selbst erfährt Paulus, daß Gott durch das Kreuz die Welt erlöst hat. Er hat den Herrn dreimal gebeten, den Pfahl im Fleisch, jenen Satansengel wegzunehmen, aber es wurde ihm nur versichert, es genügt dir meine Gnade, denn die Kraft wird in der Schwäche vollendet; so will Paulus gern Schwäche, Beleidigung, Nöte, Verfolgungen, Einengungen für Christus leiden, denn wenn er schwach ist, dann ist er stark (2 Kor 12,7–10). So leidet also Paulus an seiner Schwäche, aber er weiß, daß gerade wegen seiner Schwäche die Kraft Christi in ihm wohnt. So trägt der Apostel stets das Erstorbensein (nekrōsis) Jesu an seinem Leib herum, wird wegen Jesus in den Tod gegeben, damit das Leben in den Glaubenden ist (2 Kor 4,10–12). Zu

diesen Nöten gehört die Verfolgung, zum Leiden gehört auch die Armut Jesu (vgl. 2 Kor 8,9).

Aus der Christusverbundenheit gewinnt aber auch das stellvertretend helfende „Für“ des Christen wesentliche Bedeutung. Paulus möchte am liebsten ein Verfluchter zugunsten seiner Brüder, der Juden, sein (Röm 9,3). Paulus reibt sich für die Christen auf (2 Kor 12,15). Die Glieder des Leibes Christi sollen füreinander sorgen (1 Kor 12,25). Das kann sich in der Taufe für die Toten ereignen (1 Kor 15,29). In der Paulusnachfolge wird dann im Kolosserbrief (1,24) dieser Gedanke weitergeführt: „Nun freue ich mich an den Leiden für euch und erfülle, was fehlt an den Bedrängnissen Christi, in meinem Fleisch für seinen Leib, das ist die Kirche.“

Solche „Leidensmystik“ (deren wichtigste Belegstellen weithin im zweiten Korintherbrief zu finden sind) gewinnt die Wahrscheinlichkeit, „mystisch“ verstanden zu werden, von den Aussagen der personalen Einung zwischen Christus und dem Christen. Der Christ ist für Paulus „in Christus“ oder „im Herrn“. Die griechische Präposition „en“ (in) ermöglicht reiche Ausdrucksbeziehungen. Neben dem lokalen Sinn kommt für den hier in Frage stehenden Sachverhalt kausaler, instrumentaler und modaler Sinn in Frage. Gerade im Bereich der „In-Christus“-Aussagen legt sich der Blick auf religionsgeschichtliche Parallelen hellenistischen Denkens nahe. Freilich lassen parallele oder antithetische „In“-Aussagen bei Paulus auch an ein formaleres dynamisches Verständnis denken. Der Gegenbegriff zu „in Christus“ ist „im Fleisch“. Typisch dafür Phil 3,3, wonach wir uns „in Christus Jesus“ rühmen und nicht „im Fleisch“ vertrauen. Ähnlich werden einander die Syntagmen „im Fleisch“ und „im Geist“ entgegengesetzt. Die „im Fleisch“ sind, können Gott nicht gefallen; die angeschriebenen Römer aber sind nicht „im Fleisch“, sondern „im Geist“ (Röm 8,8f). Kennzeichnend ist der Fortgang dieser Aussage „wenn der Geist Gottes in euch wohnt“ (Röm 8,9); dieser Geist aber ist „der Geist Christi“ (ebenso Röm 8,9: wer ihn nicht hat, der gehört Christus nicht an). So folgert Paulus konsequent: „Wenn Christus in euch ist“ (Röm 8,10). Wenn einer in Christus ist, so ist er neue Schöpfung (2 Kor 5,17). Synthetisch kann „im Fleisch“ und „im Herrn“ einander gegenübergestellt werden (Phlm 16).

Es ist auch daran zu denken, daß Aussagen „in Christus Jesus“ auch griechisch ernst zu nehmen sind (und nicht als Hebraismus „durch Christus Jesus“). Als solche Aussagen können gelten: „Leben für Gott in Christus Jesus“ (Röm 6,11), „ewiges Leben in Christus Jesus, unserem

Herrn“ (Röm 6,23), „Liebe Gottes in Christus Jesus, unserem Herrn“ (Röm 8,39) und schon „Erlösung in Christus Jesus“ (Röm 3,24). Man kann daran denken, daß jene Heilsgüter dann Wirklichkeit sind, wenn man in Christus Jesus, dem Herrn, ist. Ebenso redet Paulus dann von „den Geheiligten in Christus Jesus“ (1 Kor 1,2; vgl. Phil 1,1), „wie Unmündigen in Christus“ (1 Kor 3,1) u. ä. Das gilt aber auch reziprok. Paulus sagt: „Ich lebe, nicht mehr ich, es lebt in mir Christus“ (Gal 2,20); freilich lebt er noch immer im Fleisch, aber im Glauben an den Sohn Gottes (ebenfalls Gal 2,20). Hier ist auf die wichtige affektiv vertrauend sich anvertrauende Seite des paulinischen Glaubensbegriffes hinzuweisen. Ein formal-forensisches Verständnis legt sich ganz und gar nicht nahe. Für die Christen gilt: Wenn Christus in euch ist, so ist zwar der Leib tot wegen der Sünde, der Geist aber Leben wegen der Gerechtigkeit (Röm 8,10). Christus redet im Apostel (2 Kor 13,3); das ist kaum formal zu verharmlosen. Christus nimmt Gestalt in uns an (Gal 4,19). Reziprozität besteht also. Das Individuum bleibt unangestastet, die Aufnahme in Christus ist Einung Zweier. Die reziproke Christusgemeinschaft wird bei Paulus mit dem Begriff „Leib Christi“ angesprochen. Ekklesiologisch gebraucht meint es die Gemeinde, deren Mitglieder die einzelnen Glieder dieses Leibes sind: „So sind wir, die Vielen, ein Leib in Christus“ (Röm 12,4f). Dieses Bild wird paränetisch ausführlich dargelegt 1 Kor 12,13–27. Dabei ist es sicher zu kurz gedacht, würde man „Leib Christi“ hier nur im Sinn eines Vergleiches nehmen (1 Kor 12,27: „Ihr aber seid Leib Christi und Glieder zum Teil“).

Paulus kann die Christusgemeinschaft auch in sexuellen Metaphern beschreiben. Unter Aufnahme von Gen 2,24 sagt Paulus für die Geschlechtsgemeinschaft mit der Dirne, daß man so mit ihr ein Leib ist; wer aber dem Herrn anhangt, ist ein Geist (1 Kor 6,16f). So wird sehr ernst zu nehmen sein, wenn Paulus um die Christen mit der Eifersucht Gottes eifert und er sie *einem* Mann als heilige Jungfrau darstellen will, nämlich Christus (2 Kor 11,2).

Aufgrund des bereits früher erwähnten jüdischen euphemistischen Sprachgebrauchs von „erkennen“ für den sexuellen Verkehr kann auch daran erinnert werden, daß es für Paulus wichtig ist, von Gott erkannt zu sein (1 Kor 8,3). Zwar erkennen wir Gott jetzt, sind aber noch mehr von ihm erkannt (Gal 4,9). Diese Erkenntnis Gottes aber geschieht im Glauben. Auch hier darf wieder auf die affektiv vertrauende Seite des Glaubens hingewiesen werden.

In diesen Kontext gehören schließlich die *Christusgenetive*. Wenn

andere darauf vertrauen, zu Christus zu gehören, so erst recht Paulus (2 Kor 10,7; vgl. 1 Kor 1,12!). Wir Glaubenden gehören Christus (1 Kor 3,23). Leben wir, sterben wir, wir gehören Christus (Röm 14,8). Gehören wir Christus, sind wir Nachkommenschaft Abrahams, Erben gemäß der Verheißung (Gal 3,29).

Paulus hat das Aufgenommensein in Christus sehr ernst genommen. Wir sind alle einer in Christus Jesus (Gal 3,28). Daher gilt (ebenfalls nach Gal 3,28), daß Jude- und Griechesein, Sklave- und Freiersein, Mann- und Frausein für die in Christus Aufgenommenen nichts mehr bedeutet. Wer auf Christus getauft ist, hat Christus angezogen (Gal 3,27).

Kaum wird man darin fehlgehen, diese paulinischen Gedanken nicht nur als Ausdruck seiner eigenen Erfahrungen zu verstehen, sondern auch als eine Art „Verhaltenstherapie“ für den glaubenden Christen. Wer diese Einsichten des Paulus ernst nimmt und sie bewußt leben will, wird dadurch mit hoher Wahrscheinlichkeit auf den Weg mystischer Christus- und damit Gotteseinigung geführt. Die bewußte Erfahrung des Geistes Gottes im Glaubenden ist nach Paulus wohl die eigentliche Begegnung mit Gott in Christus. Dabei darf die Theozentrik des paulinischen Denkens nicht übersehen werden. Auch von hierher legt sich ein generell mystisches Verständnis der paulinischen Theologie nahe. Gerade bei Paulus aber ist auch zu lernen, daß christlich verantwortete Mystik sehr wohl zum Verhalten führt. Ob der Geist da ist, zeigt sich an der Frucht des Geistes! Die eigentliche Haltung aber des Christen, worin das ganze Gesetz erfüllt wird, ist die Liebe zum Nächsten (Röm 12,9 / Gal 5,14). Kaum jemand anderer unter Christen hat in so bewegenden Worten über Liebe geschrieben wie Paulus (1 Kor 13; auch Röm 12,9–21). Er hat gewußt, daß denen, die Gott lieben, alles zum Guten gereicht (Röm 8,28). Nichts kann eben von der Liebe Gottes trennen – man möchte so übersetzen: „die besteht in Christus Jesus, unserem Herrn“ (Röm 8,39). Noch eines ist zum Verhaltensimpuls anzumerken: Paulus hat es zutiefst erfaßt, daß unser Tun nie Bedingung, sondern stets Konsequenz des Heiles ist. Der selbstgenügsame „Mystiker“ würde sich fragen lassen müssen, ob er tatsächlich im Heil ist. Auch in diesem Sinn ist es bemerkenswert, wenn Paulus zum Mit-Nachahmen auffordert (1 Kor 11,1; vgl. 4,16; Phil 3,17; vgl. 4,9; 1 Thess 1,6). Bei Paulus kann auch gelernt werden, die „mystische“ Wirklichkeit des Sakramentalen ernst zu nehmen. Der Segenskelch, den wir segnen, ist doch Gemeinschaft mit dem Blut Christi, das Brot, das wir brechen, ist doch Gemeinschaft mit dem Leib Christi. So ist zu verstehen, warum

man sich versündigt am Leib und Blut des Herrn, wenn man unwürdig das Gedächtnis des Herrn im Herrenmahl begeht (1 Kor 11,27f).

Es ist also anzunehmen, daß Paulus eine der tief mystisch begabten Gestalten der Kirche war. Kaum wird man fehlgehen, wenn man seine Theologie als wichtiges Hilfsmittel zur Hinführung in die mystische Dimension christlichen Glaubens versteht.

Im Glauben hat er sich Gott in Christus anvertraut. Diesen Glauben hat er gelebt. Diesen Glauben hat er artikuliert, um so Leben in denen zu zeugen, die sein Wort hören und lesen.

DIE JOHANNEISCHEN SCHRIFTEN

Auch wenn gelegentlich in diesem Zusammenhang auf die Johannesbriefe eingegangen wird, sollen vor allem die Aussagen des Johannesevangeliums für das gegenständliche Thema untersucht werden.

Bekanntlich unterscheidet sich das Johannesevangelium von den drei synoptischen Evangelien in sehr kennzeichnender Weise. Eine tragende These des gegenwärtigen Versuchs lautet nun: Die Darstellungsweise des Johannesevangeliums über Jesus läßt direkt oder indirekt an mystische Erfahrungen denken. Dabei kann Erinnerung an Jesus mitspielen, aber ebenso auch Erfahrungen des Evangelisten bzw. der Gruppe, aus der er stammt, in der gläubigen Begegnung und Bedenkung Jesu. Dabei brauchen sich beide Gesichtspunkte nicht gegenseitig auszuschließen.

Wie läßt sich also die Eigenart des Johannesevangeliums bzw. seine christologische Botschaft kurz darstellen? Wichtig ist die Rahmensezung des Evangeliums. In einem „Prolog“ wird von der Fleischwerdung des Logos, der bei Gott war und Gott war, in Jesus gesprochen. Das letzte Bekenntnis eines zum Glauben gekommenen – Thomas – im noch nicht – durch das Nachtragskapitel 21 – erweiterten Text des Evangeliums lautet: „Mein Herr und mein Gott“ (Joh 20,28; der Prolog Joh 1,1–18, vor allem Vv. 1 f.14). Dieses Evangelium redet also zuerst einmal von der Paradoxie, daß der Logos, der bei Gott war und Gott ist, Fleisch geworden ist.

Die tragende titulare Aussage für Jesus ist seine Sohnschaft. Viel deutlicher als in sonstigen christlichen Aussagen des Neuen Testaments wird Jesus als der ganz und gar von Gott, seinem Vater, Gezeugte dargestellt. Dabei ist zu beachten, daß nach der antiken Vorstellung das Leben aus dem Vater kommt, die Mutter nur Bedingung für werdendes

menschliches Leben ist. Diese antiken Vorstellungen werden im Johannesevangelium durch die Betonung der „Monogenie“ Jesu unterstrichen. Die glaubenden Verkünder des Evangeliums haben die Herrlichkeit des Fleisch gewordenen Logos als die des einzig Gezeugten vom Vater gesehen (Joh 1,14). Er ist also der einzig gezeugte Sohn, der im Schoß des Vaters ist (Joh 1,18).

Zu viele Indizien des Johannesevangeliums zeigen eben Jesus als im Fleisch gegenwärtigen Gott, und zwar natürlich nicht als *einen* Gott, sondern als den, in dem der Vater sich gegenwärtig setzt. Das gilt einmal darin, daß man deutlich die Vorstellungen des antiken Botenrechts im Johannesevangelium in aller Konsequenz ausgedrückt sieht. So hat also Gott seinen Sohn gesandt (z. B. Joh 3,17). Im Gesandten setzt sich der Sendende gegenwärtig. Für das Johannesevangelium spielt aber auch die zweite Seite des Botenrechtes, nach der der Bote verpflichtet ist, nach getreulich erfülltem Auftrag zu seinem Sender zurückzukehren, eine beträchtliche Rolle. Jesus kehrt zu dem zurück, der ihn gesandt hat (Joh 7,33). In diesem Sinn wird Jesus erhöht (vgl. z. B. Joh 12,32) und verherrlicht (vgl. Joh 13,31 u. ö.). Jesus ist aber eben nicht nur Bote wie andere von Gott Gesandte (wie z. B. der Täufer: Joh 1,6.33). Gerade bei der Kategorie des Botenrechtes ist zu beachten, daß man mit einer diachronen Semantik-Untersuchung nicht das Auslangen findet. Das läßt sich im Johannesevangelium ohne Schwierigkeiten am zentralen Begriff der Gottessohnschaft Jesu erläutern. Dieses Evangelium ist geschrieben, damit die Leser glauben, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes, ist und damit sie glaubend Leben haben in seinem Namen (Joh 20,31). Nun bedeutet Sohn Gottes alttestamentlich Verschiedenes; in Frage kommen: der König, das Volk, einzelne Gerechte im Volk, himmlische Wesen (Engel). Von der Königstitulatur Sohn Gottes her kann jüdisch auch der Messias als Sohn Gottes gedacht werden (wofür es freilich nur wenige und aus der dem Neuen Testament vergleichbaren Zeit nur indirekte Zeugnisse gibt). Woran ist also dann bei Sohn Gottes im Johannesevangelium zu denken? Das läßt sich – synchron betrachtet – nur vom Gesamtmakrotext Johannesevangelium her entscheiden. Der, der als Sohn Gottes im Glauben anzunehmen ist, ist aber eben jener, der vom Johannesevangelium als der Fleisch gewordene Logos, als jener, in dem man Gott begegnet („Wer mich sieht, sieht den Vater“, „Meine Worte sind nicht meine Worte, sondern die Worte dessen, der mich gesandt hat“ usw.), zu bekommen, von dem also das dem christlichen Glauben entgegengesetzte Judentum sagt, Jesus mache sich selber zu Gott (Joh 5,18). Von diesem Duktus des Johannesevangeliums

her ist es vollständig ungenügend, in „Sohn Gottes“ etwa nur den landläufigen Messias zu verstehen (wiewohl der Begriff Sohn Gottes formell hier eben den Begriff Christus/Messias interpretiert!). Aus der synchronen Betrachtungsweise ist vielmehr zu ermessen, daß Sohn Gottes jenen Jesus meint, der in einmaliger Weise Gott in dieser Welt gegenwärtig setzt, und daß daher der Begriff Christus, auf Jesus angewendet, eben nur jenen vom Evangelium in seiner Gesamtaussage bezeugten und verkündeten Jesus, in dem sich Gott in einmaliger Weise in dieser Welt gegenwärtig setzt, meint. So sehr das Johannesevangelium Jesus als Gott erkennt und bekennt, so sehr wird auch das Verhältnis zwischen Gott (dem Vater) und Jesus (dem Sohn) in einer doppelten Denkbewegung dargestellt. Einerseits ist der Vater größer als Jesus (z. B. Joh 14,28; vgl. 10,29 vI). Andererseits wird in verschiedenartiger Weise vom Ineinander von Vater und Sohn gesprochen, so daß gesagt werden kann: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30). Vor allem im Abschiedsgebet Jesu wird vom Einheit begründenden und Einheit ergebenden Ineinander von Vater und Sohn geredet. Der Vater ist in Jesus und Jesus im Vater (Joh 17,21). Diese Einheit (und nur diese Einheit!) ist Glaubensgrund, daß die Welt glauben könne, daß Jesus vom Vater gesandt ist (Joh 17,21). Diese Einheit muß sich in der Liebe der Jünger zueinander realisieren und zeigen (wobei im Begriff Jünger zweifellos nicht nur die historischen Jünger, sondern auch jene, die um Jesu Verkündens willen zum Glauben gekommen sind, zu verstehen sind). Jesus gibt seinen Jüngern ein neues Gebot, daß sie einander lieben, so wie er sie geliebt hat, also auch sie sich einander lieben (Joh 13,34). Daran sollen alle erkennen, daß die Jünger die Jünger Jesu sind, wenn sie Liebe zueinander haben (Joh 13,35). Freilich ist die gewünschte Einheit der Jünger nur möglich, wenn der Vater das Gebet erhört und sie in dem Namen, den er Jesus gegeben hat, bewahrt, so daß sie eins sind wie „wir“ – der Vater und Jesus (Joh 17,11). Wer die Gebote Jesu hält und sie bewahrt, der liebt ihn; wer Jesus liebt, wird von seinem Vater geliebt werden, und auch Jesus wird ihn lieben und sich ihm zeigen (Joh 14,21). Wer Jesus liebt, wird sein Wort bewahren, und der Vater wird ihn lieben, und Vater und Jesus werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen (Joh 14,23). Der Vater liebt die Jünger, weil die Jünger bleibend Jesus lieben und glauben, daß er vom Vater ausgegangen ist (Joh 16,27). Der Vater liebt den Sohn und hat alles in seine Hand gegeben (Joh 3,35).

Gerade aus diesem Reziprozitätsdenken gewinnt noch einmal das Präexistenzdenken bezüglich Jesu im Johannesevangelium seinen Stel-

lenwert. „Das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den einzigen wahren Gott und den du gesandt hast, Jesus Christus“ (Joh 17,3); „und nun verherrliche mich du, Vater, bei dir mit der Herrlichkeit, die ich hatte bei dir, bevor die Welt war“ (Joh 17,5). Hierher gehören also vor allem die Aussagen vom Fleisch gewordenen Logos (Joh 1,1–18). Hierher gehören wohl Aussagen wie die, daß Abraham den Tag Jesu sah und sich freute (Joh 8,56) bzw. daß Jesaja die Herrlichkeit Jesu sah und davon sprach (Joh 12,41). Dieser Präexistente ist der einzig gezeugte Gott, der im Schoße des Vaters ist und der „Auslegung Gottes gegeben hat“ (exêgêsato; Joh 1,18). Der ewige Logos wird im Johannesevangelium nicht nur Fleisch, sondern teilt sich gerade in seinen Worten mit. Eine tragende Schicht des Johannesevangeliums sind ja jene Redekomplexe, in denen sich der Fleisch gewordene Logos Jesus seinen Hörern mitteilt. Diese Worte aber sind nicht nur historisierend im Evangelium berichtet, sondern gelten jedem Leser und Hörer des Evangeliums. Der Paraklet, der Heilige Geist, den der Vater in Jesu Namen senden wird, wird ja die Jünger alles lehren und an das erinnern, was Jesus ihnen gesagt hatte (vgl. Joh 14,26). Wer das Wort Jesu hört und dem glaubt, der Jesus gesandt hat, hat ewiges Leben, kommt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tod (bleibend!) zum Leben geschritten (Joh 5,24). Wenn man im Wort Jesu bleibt, dann ist man wahrhaftig sein Jünger (vgl. Joh 8,31).

Das Wort, das die Jünger gehört haben, ist nicht Jesu Wort, sondern das Wort dessen, der ihn gesandt hat, des Vaters (Joh 14,24). Durch das Wort, das Jesus bleibend (Perfekt!) zu den Jüngern gesprochen hat, sind sie bereits rein (Joh 15,3). Jesus hat den Jüngern das Wort des Vaters gegeben, und die Welt haßt sie, weil sie nicht aus der Welt sind, so wie auch Jesus nicht aus der Welt ist (Joh 17,14). Das Wort des Vaters ist Wahrheit (Joh 17,17).

Das entscheidende Verhalten, um zur Einheit mit Jesus, damit zur Einheit mit Vater und Sohn zu kommen, ist zu glauben. Es ist sehr bezeichnend, daß das ganze Johannesevangelium die Wirklichkeit Glauben nicht ein einziges Mal mit dem Substantiv, sondern regelmäßig mit dem Verb wiedergibt (einzige Ausnahme im johanneischen Schriftgut 1 Joh 5,4!). Glauben (pisteuein) kann absolut, mit dem Akkusativ mit dem Dativ, als Glauben an jemand (eis tina bzw. epi tina, epi tini bzw. en tini) konstruiert werden. Die grammatikalischen Möglichkeiten zeigen deutlich, daß neutestamentlich pisteuein/glauben vorrangig als Relationsverhalten zweier Personen beschrieben werden muß. Für das Johannesevangelium gilt, daß Glauben eigentlich die einzige Verhal-

tensforderung an Jünger und Hörer Jesu ist. Dabei ergibt sich – was in diesem Zusammenhang nicht näher zu belegen ist –, daß Glauben das Gesamtverhalten des gläubigen Menschen meint. Der Mensch als Person (also auch als sich verhaltende Person) vertraut sich dem, dem er glaubt, also im konkreten Fall Jesus, an. Gerade von dorthier ist bezeichnend, daß die nicht allzu häufig, aber eindringlichst erfolgende Forderung an die Jünger, einander zu lieben und so die Liebe Jesu und die Liebe des Vaters zu erhalten und zu bezeugen, als Konkretisierung der Glaubenshaltung zu verstehen ist. Man erlangt das Heil, also das Leben in Jesu Namen, wenn man glaubt, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes, ist (Joh 20,31).

Durch das Wort hervorgerufenen Glauben zielt auf *Bleiben*. Es ist notwendig, daß das Wort Jesu in den Glaubenden bleibt (Joh 5,38). Es gilt für die Glaubenden, jene Nahrung zu „wirken“, die nicht vergeht, sondern bleibt zum ewigen Leben, und die der Menschensohn gibt (Joh 6,27). Wer das Fleisch Jesu isst und sein Blut trinkt, bleibt in ihm und er in ihm (Joh 6,56). Dieser Gedanke wird vor allem in den Bildworten vom Weinstock und seinen Reben ausgeführt (Joh 15,1–8). Jesus ist der wahre (also in der Wirklichkeit Gottes gültige!) Weinstock und sein Vater der Winzer. Jede Rebe, die keine Frucht bringt, nimmt Gott weg, und die, die solche erbringt, reinigt (!) er, damit sie mehr Frucht bringt (beachte den Reinigungsweg der Mystik!). Die Jünger sind bereits rein durch das Wort (!), das Jesus bleibend zu ihnen gesprochen hat. Die Jünger müssen in Jesus bleiben, so wie auch er in ihnen; die Rebe kann nicht Frucht bringen, wenn sie nicht am Weinstock bleibt, so können auch die Jünger es nicht, wenn sie nicht in Jesus bleiben. Auch hier ist ein wichtiger Text des ersten Johannesbriefes zusammenfassend zu nennen: „Wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm“ (1 Joh 4,16).

Man kann *in* sich die Liebe Gottes haben (vgl. Joh 5,42). Vgl. dazu die Aussage des ersten Johannesbriefes (4,12): Wenn wir einander lieben, bleibt Gott in uns, und seine Liebe ist *in* uns vollendet. In Jesus ist der Vater und er im Vater Jesu (Joh 10,38; 14,10.11.20 – *ich in mir und ich in euch!*; 17,21). Der Geist der Wahrheit wird *in* den Jüngern sein (Joh 14,17). *In* Jesus werden die Jünger Frieden haben (Joh 16,33).

Manche Aussagen über das *Sehen* sind hier zu nennen. Jeder, der den Sohn sieht und ihm glaubt, hat ewiges Leben (Joh 6,40). Wer Jesus sieht, sieht den, der ihn gesandt hat (Joh 12,45). Die Jünger sollen einmal die Herrlichkeit Jesu sehen (Joh 17,24). Gott hat freilich niemand

gesehen (Joh 1,18). Wer Jesus gesehen hat, der sieht bleibend den Vater (Joh 14,9; vgl. V. 7).

Der *Geist* bleibt auf Jesus (Joh 1,32f). Aus Jesu oder des Glaubenden Leib kommen Ströme lebendigen Wassers, nämlich der Geist (Joh 7,37–39). Der Geist ist bei den Jüngern in Ewigkeit, bleibt bei ihnen (Joh 14,16f). Er lehrt und erinnert (Joh 14,26). Der Geist ist „Gesandter“ (pempso!) Jesu vom Vater her (Joh 15,26; repräsentiert also als „Bote“ Vater und Sohn; er gibt *Zeugnis*). Auch Jesus sendet ihn (Joh 16,7). Der Geist nimmt aus dem, was Jesus gehört (Joh 16,14); denn alles, was der Vater hat, hat auch Jesus, darum nimmt der Geist aus dem, was Jesus gehört, und verkündet es (Joh 16,15).

Um das Reich Gottes zu schauen, muß man wieder oder von oben *gezeugt* werden (Joh 3,3). Wer nicht aus Wasser und Geist gezeugt ist, kann nicht in das Reich Gottes eingehen (Joh 3,5). Auch hier wieder ein wichtiger kommentierender Gedanke im ersten Johannesbrief (3,9): Jeder, der gezeugt ist aus Gott, tut die Sünde nicht, weil sein Same in ihm bleibt und er nicht sündigen kann, weil er aus Gott gezeugt ist!

Aufgrund der Offenbarung des Wortes und des Zeugnisses kommt es zum *Erkennen*. Simon Petrus bezeugt für die Jünger, daß sie geglaubt und erkannt haben (bleibend, Perfekt!), daß Jesus der Heilige Gottes ist (Joh 6,69). Die Hörer Jesu sollen erkennen, daß in ihm der Vater ist (Joh 10,38). Die Jünger haben wahrhaft erkannt, daß Jesus vom Vater ausgegangen ist (Joh 17,8). Wieder der erste Johannesbrief (4,16): Wir haben erkannt und glauben (beides Perfekt) die Liebe, die Gott zu uns hat! Man wird erkennen: „Jesus ist ‚Ich bin‘ (Joh 8,28), wenn der Menschensohn vor den Ungläubigen ‚erhöht‘ worden ist.“ Wer im Wort Jesu bleibt, ist wahrhaft sein Jünger und wird die Wahrheit erkennen, die Wahrheit aber wird ihn befreien (vgl. Joh 8,31f).

Zum Typischen der johanneischen Sprache und Vorstellung gehört, daß Jesus in bildlich beschreibbaren *Gaben* sich selbst den Glaubenden mitteilt. Hier ist zu nennen das lebendige Wasser (Joh 4,14; vgl. 7,37 bis 39; vgl. 19,34), das lebendige Brot (vgl. Joh 6,32–51 und dann 51c–58).

Schließlich ist Jesus im Johannesevangelium als ermöglichendes *Beispiel* dargestellt (Joh 13,15). Wenn Simon Petrus sich das dienende Tun Jesu nicht gefallen läßt, hat er keinen Teil an ihm (Joh 13,8)!

Zu erwägen wären schließlich noch die Zeichengeschichten des Johannesevangeliums: Im Heil schaffenden Wirken Gottes durch Jesus, in der Erfahrung seiner Herrlichkeit ist Erfahrung der Herrlichkeit Jesu, der Herrlichkeit Gottes, der Nähe Gottes in Jesus, der Nähe Gottes schlechthin!

tensforderung an Jünger und Hörer Jesu ist. Dabei ergibt sich – was in diesem Zusammenhang nicht näher zu belegen ist –, daß Glauben das Gesamtverhalten des gläubigen Menschen meint. Der Mensch als Person (also auch als sich verhaltende Person) vertraut sich dem, dem er glaubt, also im konkreten Fall Jesus, an. Gerade von dorthier ist bezeichnend, daß die nicht allzu häufig, aber eindringlichst erfolgende Forderung an die Jünger, einander zu lieben und so die Liebe Jesu und die Liebe des Vaters zu erhalten und zu bezeugen, als Konkretisierung der Glaubenshaltung zu verstehen ist. Man erlangt das Heil, also das Leben in Jesu Namen, wenn man glaubt, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes, ist (Joh 20,31).

Durch das Wort hervorgerufenen Glauben zielt auf *Bleiben*. Es ist notwendig, daß das Wort Jesu in den Glaubenden bleibt (Joh 5,38). Es gilt für die Glaubenden, jene Nahrung zu „wirken“, die nicht vergeht, sondern bleibt zum ewigen Leben, und die der Menschensohn gibt (Joh 6,27). Wer das Fleisch Jesu isst und sein Blut trinkt, bleibt in ihm und er in ihm (Joh 6,56). Dieser Gedanke wird vor allem in den Bildworten vom Weinstock und seinen Reben ausgeführt (Joh 15,1–8). Jesus ist der wahre (also in der Wirklichkeit Gottes gültige!) Weinstock und sein Vater der Winzer. Jede Rebe, die keine Frucht bringt, nimmt Gott weg, und die, die solche erbringt, reinigt (!) er, damit sie mehr Frucht bringt (beachte den Reinigungsweg der Mystik!). Die Jünger sind bereits rein durch das Wort (!), das Jesus bleibend zu ihnen gesprochen hat. Die Jünger müssen in Jesus bleiben, so wie auch er in ihnen; die Rebe kann nicht Frucht bringen, wenn sie nicht am Weinstock bleibt, so können auch die Jünger es nicht, wenn sie nicht in Jesus bleiben. Auch hier ist ein wichtiger Text des ersten Johannesbriefes zusammenfassend zu nennen: „Wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm“ (1 Joh 4,16).

Man kann *in* sich die Liebe Gottes haben (vgl. Joh 5,42). Vgl. dazu die Aussage des ersten Johannesbriefes (4,12): Wenn wir einander lieben, bleibt Gott in uns, und seine Liebe ist *in* uns vollendet. In Jesus ist der Vater und er im Vater Jesu (Joh 10,38; 14,10.11.20 – *ihr in mir und ich in euch!*; 17,21). Der Geist der Wahrheit wird *in* den Jüngern sein (Joh 14,17). *In* Jesus werden die Jünger Frieden haben (Joh 16,33).

Manche Aussagen über das *Sehen* sind hier zu nennen. Jeder, der den Sohn sieht und ihm glaubt, hat ewiges Leben (Joh 6,40). Wer Jesus sieht, sieht den, der ihn gesandt hat (Joh 12,45). Die Jünger sollen einmal die Herrlichkeit Jesu sehen (Joh 17,24). Gott hat freilich niemand

gesehen (Joh 1,18). Wer Jesus gesehen hat, der sieht bleibend den Vater (Joh 14,9; vgl. V. 7).

Der *Geist* bleibt auf Jesus (Joh 1,32f). Aus Jesu oder des Glaubenden Leib kommen Ströme lebendigen Wassers, nämlich der Geist (Joh 7,37–39). Der Geist ist bei den Jüngern in Ewigkeit, bleibt bei ihnen (Joh 14,16f). Er lehrt und erinnert (Joh 14,26). Der Geist ist „Gesandter“ (pempsô!) Jesu vom Vater her (Joh 15,26; repräsentiert also als „Bote“ Vater und Sohn; er gibt *Zeugnis*). Auch Jesus sendet ihn (Joh 16,7). Der Geist nimmt aus dem, was Jesus gehört (Joh 16,14); denn alles, was der Vater hat, hat auch Jesus, darum nimmt der Geist aus dem, was Jesus gehört, und verkündet es (Joh 16,15).

Um das Reich Gottes zu schauen, muß man wieder oder von oben *gezeugt* werden (Joh 3,3). Wer nicht aus Wasser und Geist gezeugt ist, kann nicht in das Reich Gottes eingehen (Joh 3,5). Auch hier wieder ein wichtiger kommentierender Gedanke im ersten Johannesbrief (3,9): Jeder, der gezeugt ist aus Gott, tut die Sünde nicht, weil sein Same in ihm bleibt und er nicht sündigen kann, weil er aus Gott gezeugt ist!

Aufgrund der Offenbarung des Wortes und des Zeugnisses kommt es zum *Erkennen*. Simon Petrus bezeugt für die Jünger, daß sie geglaubt und erkannt haben (bleibend, Perfekt!), daß Jesus der Heilige Gottes ist (Joh 6,69). Die Hörer Jesu sollen erkennen, daß in ihm der Vater ist (Joh 10,38). Die Jünger haben wahrhaft erkannt, daß Jesus vom Vater ausgegangen ist (Joh 17,8). Wieder der erste Johannesbrief (4,16): Wir haben erkannt und glauben (beides Perfekt) die Liebe, die Gott zu uns hat! Man wird erkennen: „Jesus ist ‚Ich bin‘ (Joh 8,28), wenn der Menschensohn vor den Ungläubigen ‚erhöht‘ worden ist.“ Wer im Wort Jesu bleibt, ist wahrhaft sein Jünger und wird die Wahrheit erkennen, die Wahrheit aber wird ihn befreien (vgl. Joh 8,31f).

Zum Typischen der johanneischen Sprache und Vorstellung gehört, daß Jesus in bildlich beschreibbaren *Gaben* sich selbst den Glaubenden mitteilt. Hier ist zu nennen das lebendige Wasser (Joh 4,14; vgl. 7,37 bis 39; vgl. 19,34), das lebendige Brot (vgl. Joh 6,32–51 und dann 51c–58).

Schließlich ist Jesus im Johannesevangelium als ermöglichendes *Beispiel* dargestellt (Joh 13,15). Wenn Simon Petrus sich das dienende Tun Jesu nicht gefallen läßt, hat er keinen Teil an ihm (Joh 13,8)!

Zu erwägen wären schließlich noch die Zeichengeschichten des Johannesevangeliums: Im Heil schaffenden Wirken Gottes durch Jesus, in der Erfahrung seiner Herrlichkeit ist Erfahrung der Herrlichkeit Jesu, der Herrlichkeit Gottes, der Nähe Gottes in Jesus, der Nähe Gottes schlechthin!

Genug der Belege. Man wird schwerlich fehlgehen, wenn man in der so reich dokumentierbaren Sprache und Vorstellungswelt des Johannesevangeliums die Sprache der Mystik entdeckt. Auf wen diese Sprache konkret zurückgeht, läßt sich nicht eindeutig feststellen. Kaum aber wird man in Frage stellen können, daß diese Sprache genuine christliche Mystik weitergetragen und wieder ermöglicht hat. Das Johannesevangelium ist zu Recht als das „Geistevangelium“ erkannt worden. Jesus ist in ihm als der erkannt, in dem Gottes Nähe uns Menschen zugänglich geworden ist und wird. Wort und Geist ermöglichen die Einung zu Jesus, die Einung der Glaubenden untereinander, Glauben als Verhalten der Einigung. Jede gültige christliche Mystik wird sich an der Sprache und Verheißung des Johannesevangeliums ausrichten müssen. Kein anderer Weg zu Gott, keine andere Erfahrung der Nähe Gottes als in Jesus Christus – jederzeit! Noch auf eines ist hinzuweisen: Es gehört zu den kennzeichnenden Eigenschaften des Johannesevangeliums, daß sich eigentlich kaum etwas ereignet; der geschilderte Jesus ist und bleibt von Anfang an derselbe; er geht als der Auferstandene in diese Welt ein und durch diese Welt heim zum Vater, von wo er durch den Geist auf die Glaubenden wirkt – nunc stans des ewigen Gottes!

DIE ERINNERUNG AN JESUS IN DEN SYNOPTISCHEN EVANGELIEN

Die historisch wahrscheinlichste und nächste Erinnerung an Jesus liegt zweifellos in den synoptischen Evangelien vor. Die Forschungsgeschichte hat gezeigt, daß auch aus ihnen nicht ein diskussionsfrei bleibendes Bild Jesu erhebbar ist. Was in besonders tiefer Weise im Johannesevangelium erfolgt, nämlich die Erinnerung an Jesus deutlich zu bedenken und anzuwenden, ereignet sich auch in vielfacher Weise in jenen Traditionen, die uns die synoptischen Evangelien bewahrt und geschaffen haben. Dennoch ist am ehesten die Person Jesu in jenen Traditionen zu ertasten.

Auf der anderen Seite ist gerade für das gegenständliche Thema aus den synoptischen Evangelien kein so zusammenhängendes Bild zu gewinnen, wie es sich eben gerade im Johannesevangelium darstellen ließ. Es kann sich im folgenden also vor allem darum handeln, Indizien zu sammeln, die einerseits für Jesus als Mystiker, andererseits für die Ermöglichung legitimer christlicher Mystik von Bedeutung sein können.

Kennzeichnend für das Jesusbild, das uns die synoptischen Evangelien ermöglichen, ist die Spannung zwischen *Distanz und Intimität zwischen Jesus und Gott*. Einerseits gehört es zu den Eigentümlichkeiten der Jesussprache, den Namen und die Wirklichkeit Gottes zu umschreiben. Besonders deutlich zeigt sich das in der Sprachform des sogenannten *Passivum divinum*. Es ist ja kennzeichnend, daß im Vaterunser die Bitte um die Heiligung des Namens Gottes enthalten ist (Mt 6,9 / Lk 11,2). Dabei ist es ohne weitere Bedeutung, ob diese Bitte als Selbstbindung des Menschen (wir wollen deinen Namen heiligen) oder als Bitte an Gott (er möge seinen Namen heiligen) verstanden wird. Auf der anderen Seite gibt es kennzeichnende Elemente einer intimen Verbindung zwischen Jesus und Gott, seinem Vater. Eine besondere Rolle spielt dabei der in der Gebetssprache jedenfalls der paulinischen Christenheit überlieferte Ausdruck *Abba* (Röm 8,15 / Gal 4,6). Es ist zwar unwahrscheinlich, daß hier eine nur Jesus auszeichnende Art der Gottesanrede vorliegt. Immerhin lassen sich im jüdischen Schrifttum gelegentlich Beispiele aus Kreisen charismatisch begabter Wundertäter beibringen, nach denen Gott im Sinne eines *Abba* (familiäre Anrede Gottes) verstanden wird. Das ändert freilich nichts daran, daß gegebenenfalls Jesus eben in der Art solcher Frommer dargestellt wird bzw. gelebt hat. Kennzeichnend ist, wie im Gleichnis vom Vater, seinem daheimgebliebenen und seinem verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) der Vater geschildert wird, den christliche Auslegungsgeschichte zu Recht als Abglanz Gottes verstanden hat. Nicht nur die bezwingend herzliche Art, in der er seinen sündigenden verlorenen Sohn empfängt, aufnimmt und wiedereinsetzt, sondern noch viel mehr die Art, wie er die verletzt-verletzende Bitterkeit seines älteren Sohnes still erträgt und neuerlich in herzlich-argumentativer Weise um Verständnis wirbt, läßt Wesentliches über das Gottesbild Jesu ahnen. Das Gottesbild Jesu ist von selbstverständlichem Vertrauen geprägt. Wenn schon wir Menschen, die wir böse sind, fähig sind, als „Väter“ unseren Kindern Gutes zu geben (vgl. Mt 7,11 / Lk 11,13), um wieviel mehr ist von Gott zu erwarten! Jener Gott, der den Vögeln (Raben) ohne Arbeit Nahrung zukommen läßt und die Blumen herrlicher als selbst Salomo kleidet, wird erst recht für die Hörer/Jünger Jesu das Notwendige werden lassen (vgl. dazu Mt 6,24–34 / Lk 12,22–31). Das Wort, nach dem kein Spatz ohne unseren Vater vom Himmel fällt und die Haare unseres Hauptes gezählt sind (Mt 10,29f / Lk 12,6f), soll offensichtlich zum Vertrauen auf Gott motivieren. Mit Israel bekennt Jesus, daß das erste Gebot von allen ist, „den Herrn, deinen Gott“, zu „lieben aus deinem ganzen Her-

zen, aus deiner ganzen Seele, aus all deinem Denken und aus all deiner Kraft“ (Mk 12,30 parr.; Zitat aus Dtn 6,5). Dabei ist unüberhörbar, wie sehr der Bereich personal-erotischer Liebe Sprachmaterial dieses ersten Gebotes ist. Kennzeichnend ist, daß (jedenfalls in der Evangelientradition) das Gebot, den Nächsten zu lieben wie sich selbst (Mk 12,31 parr.), als Konsequenz und offenbare Deutung des Gebotes der Gottesliebe hinzugefügt wird. Über das Verständnis des Paulus ist bereits berichtet worden. Gott aber wird verstanden als der, der grundsätzlich nicht anders kann als lieben. Aus der Tatsache, daß Gott Sonnenschein und Regen über Gute und Böse kommen läßt (Mt 5,45), wird geschlossen, daß es nicht dabei bleiben kann, den Nächsten zu lieben, sondern daß man *selbst* den Feind lieben müsse, um ein Kind seines Vaters im Himmel zu werden (Mt 5,44f). Über den Charakter solcher Liebe gibt die Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,30–35) bestens Auskunft.

In besonderer Weise ist das *Verhalten Jesu* gegenüber Mißachteten jeder Art in der Darstellung der Evangelisten prägender Kommentar. *Kinder*, mißachtet und als „klein“ eingeschätzt, werden von Jesus liebevoll in die Arme geschlossen und gesegnet (vgl. Mk 10,13–16 parr.). *Frauen* werden taktvoll und selbstverständlich in die Gemeinschaft aufgenommen und in aller Öffentlichkeit so von Jesus ausgezeichnet (z. B. jene Frauen, die mit ihrem Vermögen Jesus und den Jüngern dienten und ihre Gemeinschaft teilten: Lk 8,2f; ein rührendes Beispiel die Akzeptierung der überschwenglichen Huldigung Jesu durch eine Frau, die ihn salbt; besonders berührend in der Gestaltung des Lukas 7,36–50; aber auch bei Mk 14,3–9 parr.). Eine wichtige Rolle spielt das *Sündergastmahl* (Mk 2,15–17 parr.). Dabei ist es eher eine lukanische Verharmlosung, wenn man solche angebotene Gemeinschaft als Mittel zum Zweck, also um der Bekehrung willen, versteht (wie das Lk 5,32 ausdrücklich hinzufügt). Freilich wird auch Lukas insofern recht haben, als solches Verhalten eben tatsächlich den Sünder befähigt, aus seiner Sünde zu verantwortetem, rühmlichem Beispiel hinzufinden (wie das Lk 19,1–10 an der Bekehrungsgeschichte des Oberzöllners Zachäus zeigt). Auch die Selbstverständlichkeit und Regelmäßigkeit der Bereitschaft Jesu, zu *heilen*, auch *Heil durch Glauben* möglich zu machen, wie sie sich in den Heilungs- und Exorzismusgeschichten regelmäßig zeigt, muß hier erwähnt werden und braucht im einzelnen nicht dokumentiert zu werden. Es ist kennzeichnend, wie sich gelegentlich Jesus bei Heilungsgeschichten als Heiler hinter dem von ihm demonstrativ herausgestellten Glauben der/des zu Heilenden zurücktretend verbirgt

(z. B. Mk 5,34 parr.). Wie soll man als Leser/Hörer es anders verstehen, als daß solches vertrauendes Glauben sich nicht anders entzünden ließe als durch entgegengebrachte herzliche Zuneigung? Diesen Gott, den Jesus in seinem Verhalten offenbar macht, bezeichnet die Jesustradition freilich als den ganz unbedingten und für Jesus entscheidenden. Das zeigt sich z. B. deutlich in der lukanischen Geschichte vom Tempelbesuch des zwölfjährigen Jesus; Jesus muß einfach, ohne seine Eltern davon zu benachrichtigen, im Hause seines Vaters sein (Lk 2,49). Wer sein Jünger sein will, muß auch die engsten Familienbindungen verlassen (Lk 14,26; vgl. Mt 10,37). Wer den Willen Gottes (des Vaters Jesu) tut, ist Jesus Bruder, Schwester, Mutter (Mk 3,35 parr.).

In den Seligpreisungen der Bergpredigt wird (in der matthäischen Form) denen, die reinen Herzens sind, verheißen, sie werden *Gott schauen* (Mt 5,8). Dabei läßt sich nicht ausmachen, ob hier die Schau Gottes im Jenseits oder die Schau Gottes im Laufe dieser Welt gemeint ist. Israel hat sehr wohl gewußt, daß man kultisch Gott jetzt schon schauen kann (vgl. Ps 11,7; 17,15; 42,3; 43,5; 123,2). *Reines Herz* bedeutet offensichtlich die Lauterkeit des Menschen. Wer sich nach den Regeln der Antithesen der matthäischen Bergpredigt verhält, soll fähig sein, *vollkommen* zu sein wie der Vater im Himmel (Mt 5,48; Lk 6,36 „barmherzig“!). Die Schau Gottes aber ereignet sich vor allem dadurch, daß Gott „das“ Weisen und Verständigen verborgen und Unmündigen geoffenbart hat, weil es sein guter, heiliger Wille so war (Mt 11,25f / Lk 10,21). Solche *Offenbarung* wird auch Simon zugesprochen für sein rechtes Bekenntnis zu Jesus (Mt 16,17). Jedenfalls in der Sequenz (aus der Logienquelle) der Evangelien Matthäus und Lukas wird diese Offenbarung gedeutet mit dem Wort „Alles ist mir übergeben von meinem Vater, und niemand erkennt den Sohn als der Vater, und niemand erkennt den Vater als der Sohn und wem der Sohn es offenbaren will“ (Mt 11,27 / Lk 10,22). Es tut wenig zur Sache, ob hier genuin jesuänische Erinnerung oder dem Hellenismus zum Teil strukturell verwandte theologische Weiterentwicklung (im Sinne des Johannesevangeliums und seiner Theologie) vorliegt. Die Sprache erinnert in dem Johannesevangelium vergleichbarer Weise an das Zueinander und Ineinander von Vater und Sohn, von Gott und Jesus. Schwerlich wird man die Offenbarung dieses Verhältnisses und daher des Wesens Gottes des Vaters nur in die rein kognitive Ebene verlegen wollen. Auch hier scheint sich, ähnlich wie im Johannesevangelium, eine „mystische“ Eröffnung gewortet zu haben. Jesus aber ist als Sohn jener, der die Offenbarung möglich macht (in sich als Person und als diese Person!).

Von hier aus ist an die *Titelchristologie*, die sich auch in den synoptischen Evangelien findet, zu erinnern. Von großer Bedeutung ist schließlich das Logion „Wo zwei oder drei zusammen sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20). Gewiß lassen sich strukturell vergleichbare Aussagen im jüdischen Schriftgut finden. Es ist aber bezeichnend, daß Jesus in einem solchen Wort des Evangeliums in der Art der Gegenwärtigkeit Gottes verstanden wird. Im Zusammenhang damit das Wort von der Einung der Beter (Mt 18,19): „Wenn zwei übereinstimmen unter euch auf Erden bezüglich ihrer Sache, worum sie bitten, wird es ihnen zuteil werden von meinem Vater im Himmel.“ In diesem Doppellogion (Mt 18,19f) zeigt sich die für christliche Mystik wichtige Verbindung von Einung zu Gott und Einung zueinander (vgl. dazu im Johannesevangelium).

Auch die synoptische Tradition weiß um die besondere *Geistverbundenheit Jesu*. Die Taufüberlieferung spricht vom Herabkommen des Geistes über Jesus (Mk 1,9–11 parr.). Der Geist treibt Jesus zur Versuchung hinaus (Mk 1,12 parr.). Lästerung des Geistes ist unvernünftig (Mk 3,29 parr.). Jesus wird mit Heiligem Geist und Feuer taufen (Mk 1,8 parr.). Der Evangelist sieht die Verheißung des ersten Gottesknechtliedes, daß Gott seinen Geist auf ihn legen wird, in Jesus erfüllt (Mt 12,18; Zitat Jes 42,1). Jesus treibt im Geist Gottes die Dämonen aus (Mt 12,28; etwas anders Lk 11,20 „im Finger Gottes“). Auch Lukas läßt Jesus als Geistbegabten geweissagt sehen (Lk 4,18 aus Jes 61,1). Jesus hat im Heiligen Geist frohlockt (Lk 10,21). Schließlich aber ist er sowohl bei Matthäus (1,18.20) als auch Lukas (1,35) aus Heiligem Geist gezeugt; also ganz und gar aus der Schöpferkraft Gottes bedingt.

Jesus gilt als *Beispiel*, in seinem Verhalten läßt sich das Verhalten Gottes erfahren. Man soll im Heilandsruf von Jesus lernen (Mt 11,29). Das Verhalten Jesu wird damit begründet, daß es Wille des Vaters ist, daß keines dieser Kleinen verlorengehe (Mt 18,14). Von dorthier ist das Verhalten Jesu gegenüber unerwünschten Menschen bis zu Sündern hin (vgl. oben) neuerlich zu erwähnen. Das wird in der Gerichtsszene Mt 25,31–46 besonders ausgeweitet. Das positive wie negative Verhalten gegenüber Notleidenden trifft Jesus, da diese seine geringsten Brüder sind.

Auch die Akzeptierung der Gläubigen bzw. jener, die den Willen Gottes (eben) erfüllen als Brüder, Schwestern und Mutter (Mk 3,35 parr.), redet von einer Erfahrung der Jesusnähe. Diese wird als verheißene Wirkweise des Auferstandenen begriffen (Mt 28,20): Ich bin mit euch alle Tage bis zur Vollendung des Äons! Jesus ist für das

Matthäusevangelium der „Gott-mit-uns“, Emmanuel (Mt 1,23). Aus dieser Inklusionsaussage des Matthäusevangeliums wird man wohl schließen können, daß in der Erfüllung des Willens des Vaters (Mt 7,21) die reale Erfahrung des Mit-uns-Seins Jesu geschieht.

Von außergewöhnlicher, eben *mystisch deutbarer Erfahrung Jesu* sprechen (wie erwähnt) die Tauf- und die Verklärungsszene (Mk 1,9–11 parr.; 9,2–8 parr.). Ein einsames Zeugnis für mögliche visionäre Begabung Jesu ist Lk 10,18: „Ich sah Satan wie einen Blitz aus dem Himmel fallen.“ Die wohl aus Q stammende Versuchungstradition (Mt 4,1–11 / Lk 4,1–13) stellt Jesus als mystisch begabten Menschen dar. In diesen Zusammenhang sind auch die Aussagen über das Ende (Mk 13 parr.) einzureihen.

Wie bereits erwähnt, hat Jesus (nach Mt 12,28 / Lk 11,20) sein *exorzistisches Wirken* als Erweis der Nähe des Reiches Gottes (ist das Reich Gottes zu euch gekommen!) gesehen. Das wird als Deutkategorie für das heilende Wirken Jesu insgesamt gelten müssen. Das Wissen Jesu um die Nähe des Reiches Gottes motiviert seine sittliche Predigt (besonders deutlich Mt 4,17: „Bekehrt euch, denn nahe herangekommen ist das Himmelreich“; bei Mk 1,15 mit der Ergänzung: „glaubt dem Evangelium“). Dieser Bekehrungsruf wird bei Lukas ersetzt durch die Szene in Nazaret, wo die Lektüre des Buches Jesaja (61,1f) im Sinn einer Disclosure-Erfahrung Jesu verstehbar ist (Lk 4,16–21). Zu den Wundern der Jesusüberlieferung zählen auch die *Epiphanie-Erfahrungen* im näheren Sinn (hier sind zu nennen die Brotspeisungsgeschichten Mk 6,35–44; 8,1–10 parr.; die Seewandelgeschichte Mk 6,45–52 parr.; die Hilfe im Seesturm Mk 4,35–41 parr.; der wunderbare Fischfang Lk 5,1–11; das Wunder mit der Doppeldrachme Mt 17,24–27; unter Umständen auch die Verfluchung des unfruchtbaren Feigenbaums Mk 11,13f.20f parr.; neuerlich die Verklärungserfahrungen Mk 9,2–8 parr.). Alle diese Aussagen lassen Jesus „paramystisch“ erscheinen.

Im gegenwärtigen Zusammenhang sind auch die *Gleichnisse Jesu* zu erwähnen. Sie gehören einerseits zum historisch Kennzeichnendsten der Jesuserinnerung. Andererseits lassen sie daher etwas Kennzeichnendes über die Sehweise und Schmööglichkeit Jesu erfahren. Es gehört zu den bestimmenden Elementen dieser Gleichnisüberlieferung, daß die Welt in ihrer Buntheit in Gutem und Bösem zur Kenntnis genommen wird. In allem aber sieht der Blick Jesu Nähe des Reiches Gottes.

Die Nähe Jesu mit den Seinen zeigt sich schließlich in besonderem Maß im Motiv der *Leidensgemeinschaft*. Das gilt einerseits für die Bereitschaft, sein Kreuz auf sich zu nehmen und Jesus nachzufolgen

(Mk 8,34 parr.). Andererseits ist in diesem Zusammenhang die Gabe von Jesu Leib und Blut bei seinem letzten Abendmahl mit seinen Jüngern anzuführen (Mk 14,22–24 parr.). Schon vom gewählten Zeichen her geschieht in der Feier des Herrenmahls keineswegs nur die „Verkündigung“ des Todes Jesu, bis er wiederkommt (vgl. 1 Kor 11,26), sondern erfolgt (auch im Sinn von Joh 6,51–58) Einigung zwischen dem für uns sich Gebenden und den glaubend Empfangenden. Welch bessere Hilfe zu mystischer Erfahrung sollte dem glaubenden Christen gegeben sein als die Feier dieses Geheimnisses?

So lassen sich also die Indizien aus der synoptischen Jesuserinnerung etwa folgendermaßen *bündeln*: Einerseits wird Jesus existentielles Wissen um die Nähe Gottes für ihn und in dieser Welt zugeschrieben und der Glaubensbereite in dieselbe Existenzbewegung versetzt. Der Vater Jesu ist Vater jedes Menschen, der glaubt, er kann mit den Augen Jesu Welt und Geschichte betrachten und stets auf die Erfahrung Gottes stoßen. Jesus aber wird auch als der Vermittler, ja das Mittel der Gottesbegegnung dargestellt. Er wird in der synoptischen Jesustradition als den Glaubenden gegenwärtig verheißen. Spuren der schon früher gezeigten theologischen Entwicklungen (Paulus und Johannes) lassen sich wohl schon in der Jesustradition der Synoptiker finden, wenn von Geistbezug und Geistverheißung gesprochen wird. Bestimmte Darstellungsweisen der Evangelien lassen Jesus als visionär begabt erscheinen. Jene mystischen Elemente aber sind fest verbunden und verlangen aus sich heraus soziales Verhalten im umfassenden kirchlichen und menschlichen Kontext. Besondere Jesusgemeinschaft ist in der Leidensgemeinschaft (vgl. dazu auch noch Mk 10,35–45) ermöglicht.

SCHLUSSFOLGERUNGEN

Die nun dargebotenen Hinweise auf Texte des Neuen Testaments sind nicht vollständig. Vor allem zwei Bereiche verdienen weitere Aufmerksamkeit: einerseits die Christusauffassung in den nachpaulinischen Gefangenschaftsbriefen (Kolosser- und Epheserbrief) und vor allem die kennzeichnende Apokalyptik der Johannesoffenbarung. Gerade in diesem Bereich geht es mit hoher Wahrscheinlichkeit um Zeugnisse echter „großer“ mystischer Erfahrungen. Zeitgründe und die Themenvorgabe ließen freilich ein näheres Eingehen auf diese für das Verstehen christlicher Mystik wesentlichen Elemente im Detail nicht zu.

Durch das formulierte Thema legte es sich nahe, die neutestamentlichen Texte eher im Sinne der Suche nach „kleiner“ Mystik abzuhören. Und hier wird man, wenn die Sehweise des Referenten richtig ist, sehr fündig. Vor allem Johannes (sowohl das Evangelium als auch die Briefe) bietet Theologie, die jene, die sie ernst nehmen, auf den Weg der Gottnähe in Jesus führt. Aber auch die paulinische Schau ist hier kongenial. Wer sich bewußt auf Glauben als Existenzvorgang einläßt, wird offensichtlich auf den Weg mystischer Erfahrung geführt. Die daraus zu ziehende Lehre ist sicher, daß Theologie als unbeteiligte Denkoporation gegen die erwähnten Glaubenszeugnisse, die sich im Neuen Testament finden, abfällt. Mit hoher Wahrscheinlichkeit spricht die Formulierung der dargebotenen Texte dafür, daß Erfahrene reden, um Erfahrung möglich zu machen. Ferner läßt sich breit belegen, daß Jesus Mittler und Mittel der Nähe Gottes nach den verbreiteten Glaubensüberzeugungen jener Christen, die uns das Neue Testament geschenkt haben, ist. In ihm wird Gott erfahren, er legt Gott aus, er ist Auslegung Gottes. Sie geschieht in der Erfahrung des Herrn, der Lebenspendender Geist geworden ist. Er ermöglicht, die „Rolle“ des uns bezeugten Jesus nachzuleben. Gelegentlich lassen sich Elemente „großer“ Mystik in den neutestamentlichen Texten ahnen. Sie werden freilich nicht thematisiert (vielleicht mit Ausnahme der Johannesapokalypse). Auch das ist sicher ein Hinweis für den Christen, der vor der Gabe der Mystik steht. „Große“ Mystik kann als Geschenk entgegengenommen werden, mag wie andere Geistesgaben erstrebt werden. Entscheidend ist die „kleine“ Mystik, das Sich-aufnehmen-Lassen in die Lebensbeziehung mit dem verkündeten und als gegenwärtig erfahrenen Jesus, dem Gesicht Gottes, dem Ort der Gottesnähe, dem Gott-mit-uns. Uns allen ist eine geduldige, tiefe Erfahrung mystischer Schauweise der neutestamentlichen Texte zu wünschen. Sie sind der genuinste Lehrmeister christlich verantworteter, gültiger Mystik. Es geht im radikalsten Sinn um „geistliche Schriftlesung“. Ein Auge für Gott haben. Schweigendes Einverständnis mit IHM haben.

EINFÜHRENDE LITERATUR:

- W. Beilner / M. Ernst, Theologie aus dem Neuen Testament (als Manuskript, erscheint demnächst), Graz o. J.
- R. Bultmann, Mystik. IV. Im NT, in: RGG IV, Tübingen 1986 (ungekürzte Studienausgabe v. 1960).
- J. Guillet, Jesus, in: DSp VIII, Paris 1974, 1065–1109.
- X. Jacques, Paul (Saint), in: DSp XII, Paris 1984, 487–513.
- E. Lohmeyer, Urchristliche Mystik. Neutestamentliche Studien, Darmstadt 1958.
- D. Mollat, Jean L'Évangéliste (saint), in: DSp VIII, Paris 1974, 192–247.
- R. Schnackenburg, Bleiben, in: LThK II, Freiburg 1958, 528–529.
- R. Schnackenburg, Christumystik, in: LThK II, Freiburg 1958, 1178–1180.
- R. Schnackenburg, Mystik, in: LThK VII, Freiburg 1962, 732–734.
- F. Vandembroucke, Die Ursprünglichkeit der biblischen Mystik, in: J. B. Metz / W. Kern u. a. (Hg.), Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner. Bd. I: Philosophische Grundfragen, Theologische Grundfragen, Biblische Themen, Freiburg u. a. 1964, 463–491.

WEITERE AUSGEWÄHLTE LITERATUR:

- W. Bousset, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus, Göttingen 1965.
- K. Deissner, Paulus und die Mystik seiner Zeit, Leipzig 1918.
- M. Dibelius, Glaube und Mystik bei Paulus, in: M. Dibelius, Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze, Bd. II, Tübingen 1956, 94–116.
- M. Dibelius, Paulus und die Mystik, in: M. Dibelius, Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze, Bd. II, Tübingen 1956, 134–159.
- J. Dupont, Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul (Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscriptae, Series II, Bd. 40), Louvain/Paris 1949.
- J. Huby, Mystiques Paulinienne et Johannique (Les Grands Mystiques), Bruges 1946.
- K. Mitring, Heilswirklichkeit bei Paulus. Ein Beitrag zum Verständnis der unio cum Christo in den Paulusbriefen (NF I/5), Gütersloh 1929.
- F. Mussner, Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus (QD 28), Freiburg u. a. 1965.
- K.-H. Schelkle, Im Leib oder außer des Leibes: Paulus als Mystiker, in: W. C. Weinrich (Hg.), The New Testament Age. Essays on honor of Bo Reicke, Bd. II, Macon 1984, 455–465.
- J. Schneider, Die Passionsmystik des Paulus. Ihr Wesen, ihr Hintergrund und ihre Nachwirkungen (UNT 15), Leipzig 1929.
- A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1981 (= Neudruck d. 1. Aufl. v. 1930).
- V. Warnach, Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie, Düsseldorf 1951.
- H. E. Weber, Eschatologie und Mystik im Neuen Testament. Ein Versuch zum Verständnis des Glaubens (BFCh Th. M 2.20), Gütersloh 1930.
- W. Weber, Christumystik. Eine religionspsychologische Darstellung der paulinischen Christusfrömmigkeit (UNT 10), Leipzig 1924.

MYSTIK –
MITTE ALLER RELIGIONEN?

Am Ende zahlreicher Überlegungen zur Mystik kehren wir zum Ausgangspunkt zurück. Über den Salzburger Hochschulwochen stehen wie ein Signal Karl Rahners Worte:

Der Fromme von morgen wird ein „Mystiker“ sein, einer, der etwas „erfahren“ hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiöse Institutionelle sein kann.¹

Rahners Satz meint – dem Zusammenhang der Aussage entsprechend – zunächst den Christen, nicht den Frommen im allgemeinen. Das Thema der diesjährigen Salzburger Hochschulwochen lautet in diesem Sinne zu Recht: *Der Christ der Zukunft – ein Mystiker*. Dieser Christ steht aber dann heute als Mystiker im Horizont der Religionen. Denn es sind die Religionen, aus denen auf neue Weise der Anruf der Mystik vernommen wird. Zu Recht wird denn auch gefragt: Ist die Mystik nicht am Ende die Mitte aller Religionen bzw. aller Religion?

Eine solche Frage ist nicht frei von Zwiespältigkeit. Denn einerseits rückt sie den Christen in den großen Umkreis aller Frommen und Religionen auf den vielen Wegen der Frömmigkeit und Religionen und macht ihn zum Mitglied jener unübersichtlichen großen Schar derer, die auf den verschiedensten Wegen ihr Heil und ihre Vollendung suchen. Der Weg des Christseins wird aber andererseits dann scheinbar zu einem Weg unter vielen. Es beginnt die Konkurrenz des Laufens, aber auch der Zweifel an der Richtigkeit des Weges. Der Zweifel läßt an die Stelle des Laufens nicht selten den Stillstand treten, zumal wenn sich die Frage stellt, ob es richtig ist, so oder überhaupt weiterzugehen. Damit kommt es zur Reflexion über die Erfahrung des Laufens. Schlimm wird es,

wenn Blinde sich über das unterhalten, was sie gar nicht gesehen haben, Unerfahrene über das, was sie nicht erfahren haben.

Die Fragestellung verführt auch hier zu einer solchen Reflexion. Daher ist es wichtig, daß wir uns zunächst erneut vergewissern, worüber wir reden. In der *ersten* Vorlesung geht es daher noch einmal um die Eingangsfrage: *Mystik – was ist das?* In der *zweiten* Vorlesung wollen wir dann Beobachtungen austauschen über das, was sich in Religionen über Mystik erfahren läßt. Es geht ein Stück weit um die Phänomenologie der Mystik in den Religionen, kurz um das Thema: *Mystik in den Religionen*. Im *dritten* Schritt kommt schließlich zentral das Thema der Reihe zur Sprache: *Mitte der Religionen – Mystik?*

I. MYSTIK – WAS IST DAS?

Wer sich mit der Klärung dessen befaßt, was Mystik meint, wird heute sehr bald feststellen, daß das Wort von vielen gebraucht wird und sich bei Nachfrage sehr schnell einer klaren begrifflichen Bestimmung entzieht. Aus Rahners Wort wird erkennbar, daß Mystik mit Erfahrung zu tun hat. Der weitere Zusammenhang zeigt, daß es um religiöse Erfahrung geht.

Erfahrung

Alois M. Haas, der sich in seinem Lebenswerk eingehend mit dem Phänomen der Mystik und seiner Sprache befaßt hat, schreibt:

In einem allgemeinsten Sinn darf Mystik als jene religiöse Erfahrungsebene gekennzeichnet werden, in der sich eine stringente Einheit zwischen Subjekt und Objekt dieser Erfahrung in irgendeinem noch näher zu bezeichnenden Sinn abzeichnet.²

Auf jeden Fall geht es um Erfahrungen, die ich selbst mache oder nicht mache, sodann aber auch um Erfahrungen, über die Menschen sprechen wollen oder gar müssen, jedenfalls nicht schweigen können. Tatsächlich wäre Mystik kein Thema, wenn nicht über sie gesprochen würde bzw. zumindest gesprochen werden könnte. Die Frage ist nur: Ist nicht die Erfahrung bereits vorbei, wenn über sie gesprochen wird? Oder – was noch schlimmer wäre – wird nicht Mystik vielleicht gar dadurch zerstört, daß über sie gesprochen wird? Sodann kommt – noch

einmal – hinzu, daß Menschen über alles, was gesagt wird, auch miteinander sprechen können. Was aber geschieht, wenn sich Menschen einer Materie bemächtigen, denen die Grundlage – in diesem Fall die Erfahrung – fehlt? Sie beginnen dann nicht selten einen Disput über die Möglichkeit und Unmöglichkeit der Erfahrung, während die Erfahrenen lächelnd oder bekümmert schweigen, ohne daß die Redenden es merken.

Religiöse Erfahrung

Nun geht es in der Mystik nicht um Erfahrung im allgemeinen, sondern wesentlich um *religiöse* Erfahrung. Religion aber besagt – wie immer man sie im einzelnen definieren mag – christlich gesprochen: einen Bezug zu Gott, allgemeiner gesagt: zum Göttlichen, auf jeden Fall zu der mich letztlich bergenden Wirklichkeit. Die von Haas betonte „Einheit zwischen Subjekt und Objekt“ findet einen starken Ausdruck in der Vielfalt von „In“-Formeln, auch wieder zunächst christlich formuliert: *in* Gott, *in* Christus, *im* Geiste. Im asiatischen Raum würde man hier freilich nicht selten einwenden, daß da, wo Einheit noch ausgesagt wird, immer noch Zweiheit vorherrscht, nämlich zumindest die Zweiheit zwischen dem, der sie aussagen kann, weil sie sich an ihm vollzieht, und dem Gegenüber, mit dem es zur Einheit kommt. Anders gewendet: Die Zweiheit ist dann erst dort zu vollkommener Einheit geworden, wo sie im Schweigen vollzogen ist. Was gemeint ist, kommt buddhistisch am deutlichsten zum Ausdruck im Lächeln Kasyapas:

Als einst der Welterhabene auf dem Geierberg weilte, hob er mit den Fingern eine Blume empor und zeigte sie der versammelten Schar (der Mönche). Damals schwiegen alle. Nur der erhabene Kasyapa verzog sein Gesicht zu einem Lächeln. Der Erhabene sprach: „Ich habe das wahre Dharma-Auge, den wunderbaren Geist des Nirvana, die formlose wahre Form, das geheimnisvolle Dharma-Tor, das nicht auf Worten und Buchstaben beruht, eine besondere Überlieferung außerhalb der Schriften. Diese vertraue ich dem Mahakasyapa an.“³

Wort und Bild

Mystische Erfahrung erscheint somit als etwas äußerst Zerbrechliches, das immer dort gefährdet ist, wo es in eine bestimmte Gestalt gegossen wird. Die gängigste Gestalt ist zweifellos das Wort. Doch es ist nicht das Wort allein. Eine andere Weise der Vermittlung ist das Bild. Häufig verbinden sich Wort und Bild.

Gerade weil Erfahrung Sache des ganzen Menschen ist, er folglich auch mit seinen Sinnen eingespannt ist, spielen Hören und Sehen eine zentrale Rolle. Es gibt in der Geschichte der religiösen Erfahrung, wie wir sie in der abendländischen Geschichte verfolgen können, einen erkennbaren Streit um den Vorrang des Sehens oder des Hörens. Daß das Sehen einen entscheidenden Platz in der Bestimmung der Erfahrung einnimmt, ist sprachlich wie gedanklich in der Geschichte der Philosophie wie der Theologie nachweisbar. „Theorie“ als Ideal menschlicher Selbstverwirklichung, „Kontemplation“ als Weg und „*visio beatifica*“ als Ziel menschlicher Vollendung sind nur drei solcher Stichworte, denen sich Licht und Dunkelheit, Sehen und Blindsein ebenso wie das „Phänomen“ und die „*revelatio*“, die Offenbarung bzw. Enthüllung, leicht beigesellen lassen. Demgegenüber treten „Wort“ und „Antwort“, „Dialog“ und „Verantwortung“ im ich-du-haften Gegenüber von erfahrener Freiheit ebenso in Erscheinung wie die Sprachverweigerung und die „Sprachbarrieren“, das Verstummen und das Schweigen.

In diesem doppelten Horizont von Wort und Bild ~~wie~~ zugleich im Zerschneiden des gewohnten Horizonts von Wort und Bild, deshalb in der Sprache der Mystiker: im Nicht-Wort und Nicht-Bild, kommt es zu dem, was „religiöse Erfahrung“ genannt wird, streng genommen aber im Sinne der angedeuteten Verneinung „Erfahrung der Nicht-Erfahrung“ genannt werden kann. Im Sinne dessen, was zuvor mit „Einheit von Subjekt und Objekt“, genauer vielleicht: „Subjekt und Subjekt“ bezeichnet und damit als Schau angesprochen werden kann, kommt es zur „Erfahrung“ bzw. im Respekt vor sich mitteilender Freiheit und damit in hörender Offenheit zur „Begegnung“.

Interessanterweise kommt es nicht nur im Christentum, sondern auch in den radikalen Formen zumal buddhistischer Loslösung und Öffnung zur Verbindung von Wort und Bild. Für das Christentum sei verwiesen auf Hildegard von Bingen *Scivias*, wo die große Seherin ihre Visionen nicht nur als eine Wegweisung in Worte faßt, sondern sie gleichzeitig in ihrer Farbigkeit präzisen und ihren Formen und Gestalten eindrucksvollen Mandalabildern – im wahrsten Sinne des Wortes – einsichtig macht.⁵ An die Seite dieser Wegweisung läßt sich gut der aus dem Zen-Buddhismus bekannte zehngliedrige Ochsenpfad stellen, wo ebenfalls in Bild, Gedicht und Begleitwort der Weg zur vollendenden Erleuchtung beschrieben wird.⁶

Innere Sinne

Dem Miteinander von Wort und Bild wird man aber nur dann gerecht, wenn man des Miteinanders von Innen und Außen gewahr wird. Das bedeutet, daß die religiöse Erfahrung so lange nicht als solche in den Blick kommt, als die äußere Sinnlichkeit nicht auf eine innere Sinnlichkeit eröffnet oder durchstoßen wird. In diesem Sinne ist christlich die Rede von den „Augen des Glaubens“ (P. Rousselot), vom „Gespür des Herzens“ (B. Pascal), vom „inneren Wort“, von der „inneren Stimme des Gewissens“ u. ä. m.⁷ Gerade Blaise Pascal hat in der Zeit des einsetzenden Rationalismus den „Geist der Geometrie“ deutlich vom „*esprit de finesse*“ abgesetzt.⁸ In unseren Tagen haben sowohl Karl Rahner wie Hans Urs von Balthasar auf die Tradition einer inneren Sinnlichkeit verwiesen. Balthasar hat in seiner theologischen Ästhetik *Herrlichkeit* die Linien vor allem zu vier „maßgebenden Denkern unserer Zeit“ weitergezogen, zu Karl Barth, Romano Guardini, Gustav Siewerth und Paul Claudel.⁹

Ein Überstieg von dem Äußerlich-Vordergründigen in das Innerlich-Hintergründige ereignet sich auch, wo in der negativen Theologie die wahre Wirklichkeit der Dinge erst in der Verneinung des Vordergründigen sichtbar wird und das mit den natürlichen Augen Gesehene zum Zugang für das hintergründig zu Erblickende wird. Für den abendländischen Menschen öffnen sich die Sinne hier tatsächlich über das Bild. Erst wer im Sehen des Bildes auf die Wirklichkeit des Nicht-Sehens stößt, wird der hintergründigen Dinge ansichtig; er wird dann aber auch dazu befähigt, im Wort auf das Nicht-Wort, im Gesagten auf das Nicht-Gesagte, aber Gemeinte zu achten.

Die Überbietung des positiv Gesagten in das Nicht-Gesagte bzw. die Einübung der inneren Sinne über die äußeren Sinne ist aber dann auch ein Grund dafür, daß das Wort „Gottese Erfahrung“¹⁰ lange eher verpönt war. Tatsächlich ist im Sinne des landläufigen Verständnisses des Begriffes von „Erfahrung“ Gott kein Gegenstand der Erfahrung, entspricht somit der Begegnung mit ihm die „Nicht-Erfahrung“. Wo aber der Mensch seine inneren Sinne als Orte der Öffnung für ein unverdient sich schenkendes Licht und ein ebenso unverdient sich mitteilendes Wort erfährt, kommt es zur „Erfahrung der Nicht-Erfahrung“ bzw. zum „Wissen des Nicht-Wissens“.

Mystagogie

Was wir in kurzen Strichen zeichnen, ist eine Ahnung von dem, was in heutiger Theologie als „Mystagogie“ angesprochen wird.¹¹ Der Begriff, der in das Sprachfeld der Mystik gehört, spricht von praktischer Wegweisung und Einweisung in die Erfahrung unmittelbarer, erfahrungsmäßiger, somit mystischer Gottesbegegnung.¹² Bei aller Bemühung um begriffliche Klarheit ist es wichtig, daß gerade dabei der Erfahrungsbezug selbst nicht verlorengeht. Vor der Theoretisierung des Mystischen und entsprechenden Einteilungen muß daher die Frage der Einweisung in die Mystik Vorrang haben.

Zu den Koordinatenpunkten des praktischen Feldes gehören die zuvor schon angesprochenen inneren Sinne und ihr Wahrnehmungsvermögen, sodann der Einheitspunkt „Geist“, christlich der Geist Christi als der Geist Gottes, ferner Biographien als Mystagogie sowie schließlich die Kriteriologie des Geistes.¹³ Mit diesen Koordinatenpunkten gelangt man zugleich an die *Grenze des Denkbaren*.¹⁴

Klaus Hemmerle hat im Hinblick auf diesen Bereich das „vorstellende“, „fassende“ Denken vom „lassenden“, „verdankenden“ Denken unterschieden, ja das erstere in das zweite hinein aufgehoben. In einer Besinnung auf *Das Heilige und das Denken*¹⁵ kennzeichnet er das Heilige als dasjenige, das das Denken in der „Umkehrung aller Faßbarkeit“ in seine volle Gestalt hinüberrettet:

Es wird sich verdankendes und darin verweisendes Denken. Sein Bezug erschöpft sich nicht mehr in umgreifbarem, zwingbarem Etwas, sondern bezeugend, rühmend, erzählend, letztlich: sich glaubend bezieht es sich auf das unsägliche Woher seiner Zeitigung, seiner es allererst an sich gewährenden Schranke seiner selbst.

Diese erweist sich als die Umkehrung aller Faßbarkeit: nicht Tatsache, sondern Freiheit, nicht Etwas, sondern Geheimnis, nicht Ursache, sondern Wunder, wobei solche Prädikate nicht verfügend aussagen, sondern verweisend sich hineinsagen in die sich selbst je überholende Richtung reiner Gewähr.

Mit dem Wandel des Denkens wandelt sich auch die Sprache. Nicht mehr Begriff und Aussage, somit „feststellende“ bzw. „abschließende“ Redeformen stehen im Vordergrund, sondern – wovon Hemmerle spricht – „Bezeugung“, „Rühmung“, „Erzählung“, somit sich öffnende, verweisende Sprachformen. Der Mensch nimmt nicht begreifend in sich auf, sondern tritt aus sich heraus, wobei die Grenze durch Ekstase und „Ergriffenheit“ (lat. *raptus*) markiert ist.

Das Mystische

An die Grenze zwischen Unaussprechlichkeit und „Sich-Zeigen“, die er selbst dann „das Mystische“ nennt, führt auch Ludwig Wittgenstein. Zwei Sätze seines berühmten *Tractatus logico-philosophicus*¹⁶ sind zusammen zu bedenken:

7. Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.

Und:

6.522. Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.

Fridolin Stier bemerkt zu dem ersten Satz:

„Wovon man nicht sprechen kann“, hat einer gesagt, „darüber muß man schweigen.“ Aber die Wissenschaft könnte, und ich meine, sie sollte wenigstens davon sprechen, daß sie darüber schweigen muß, weil sie davon nicht sprechen kann. Dann müßte sie, sich der Grenzen ihrer Kompetenz bewußt, zum wenigsten zugeben, daß das zu Beschweigende nicht nicht ist ...¹⁷

Es ist nicht ganz klar, warum Stier nicht den anderen Satz mitbedacht hat. Denn erst im Miteinander von radikaler Begrenzung sprachlicher Kompetenz und gleichzeitiger Behauptung „Es gibt Unaussprechliches“ kommt die ganze Problematik des radikalen Sprachverbots zum Tragen. Zwar läßt sich Unaussprechliches nicht aussprechen, aber es läßt sich ansagen – so wie es in der bekannten Stelle der Apostelgeschichte heißt: „Wir können unmöglich schweigen über all das, was wir gesehen und gehört haben“ (Apg 4,20).

In diesem Zusammenhang ist auch die Geschichte vom lächelnd-schweigenden Kasyapa auf dem Geierberg zu sehen: Kasyapa schweigt zwar, doch wird sein Schweigen im Wort als das Unüberbietbare gegenüber der inneren Erfahrung „angesprochen“. Anders gesagt: Es bleibt die Möglichkeit, daß die Überbietung immer noch in den Raum sprachlicher Kommunikation hinein vermittelt wird.

Wittgenstein selbst vermag das Sprechverbot nur durch die Sprache zu vermitteln, will er nicht aus dem menschlichen Diskurs aussteigen. Doch – was demgegenüber eine Steigerung darstellt – er „stellt“ selbst in der Sprache noch einmal das Unaussprechliche „fest“ und markiert es als „Sich-Zeigendes“, dem er den Namen „das Mystische“ gibt. Wir befinden uns auf der Empfängerseite damit erneut zwischen Sehen und Hören.

Nochmals: Sprache

Wie ein roter Faden zieht sich durch unsere Frage nach der Mystik zugleich die Beschäftigung mit der Sprache. A. Haas fragt:

Ist „Mystik“ nur die Erfahrung selbst oder auch das Kommunikationsgeschehen, das sich an sie heftet, d. h. deren narrative oder reflektierende Wiedergabe?¹⁸

Dieses „oder“ scheint mir nach allen gemachten Beobachtungen nicht sachgerecht zu sein. Gewiß ist zu unterscheiden zwischen der Erfahrung und der *nachfolgenden* Wiedergabe der Erfahrung. Unbestritten ist auch, daß sich ein Großteil der Auseinandersetzung zur Sache in diesem Nachhinein als Reflexion abspielt. Damit ist aber die Frage nicht beantwortet, ob nicht die Erfahrung selbst in einer Kommunikation besteht. Zumindest im Hinblick auf das Christentum wird man nicht bestreiten können, daß die mystische Erfahrung des Christen in der Anteilnahme am innergöttlichen Leben und damit an der innertrinitarischen Kommunikation besteht. Die Bejahung dieser Wirklichkeit aber ist nichts anderes als Vollzug des christlichen Glaubens. Ist dieser aber Teilhabe an der Selbst-Mitteilung Gottes und findet diese sinnvollerweise Ausdruck in dem an uns Menschen ergehenden *Logos* Gottes, dann ist auch die mystische Erfahrung, gleichgültig, was alles über ihre Höhen- und Tiefengrade sowie über die Weisen menschlicher „Ergriffenheit“ gesagt werden kann, ein Kommunikationsgeschehen, das sich selbst bis in das Wort hinein äußert.

Die Frage ist dann nicht so sehr das zuvor genannte „oder“, sondern, wie sich die noch zur Erfahrung selbst gehörende „Äußerung“, die im Schweigen, im Schrei, im Gestammel, aber auch in anderen Worten bestehen kann, von den nachfolgenden „erzählenden oder reflektierenden“ Worten unterscheidet. Ignatius von Loyola hat in der 8. Regel seiner 2. Reihe von Unterscheidungsregeln (vgl. *Geistliche Übungen* Nr. 336) ausdrücklich auf diesen Unterschied aufmerksam gemacht. Weil aber der Großteil sprachlicher Beschäftigung mit dem, was Mystik genannt wird, im Umkreis, nicht im Binnenraum der Mystik anzusiedeln ist, ist auf die Grenze zwischen Erfahrung und Bericht, zwischen Erfahrung und Reflexion, zwischen Reflexion und Spekulation zu achten. Entsprechend wird auch die Frage der Wahrheitskriterien virulent.

An der Beschäftigung im Umkreis der Mystik beteiligen sich aber dann die Vertreter der unterschiedlichsten Wissenschaften. Zu ihnen gehören christlicherseits die Theologen, aber sodann, weil auch andere Religionen von Mystik sprechen, die Religionshistoriker. Insofern die

Mystik in den Grenzbereich des Denkbaren und Sagbaren führt, ist sie bis heute auch ein Thema der Philosophie. Mit ihr befassen sich sodann Vertreter der Sprach- und Literaturwissenschaft. Insofern die mystische Erfahrung im Menschen selbst zu einem neuen Bewußtsein, auch zu ungewohnten Bewußtseinszuständen führt, zumindest führen kann, interessiert sie schließlich auch die Psychologen. Da aber alles, was Mystik besagt, uns letztendlich in Texten und Beschreibungen, somit sprachlich vermittelt erreicht, verdient die sprachliche Vermittlung unser vorrangiges Interesse.

Texte und ihr Kontext

Wo aber heute von Texten die Rede ist, ist „Kontextualität als ein methodisches Postulat vorgegeben“.¹⁹ Ehe wir uns der Mystik in den Religionen zuwenden, muß auf diese Kontextualität von Texten aufmerksam gemacht werden. Das heißt: Es gibt keine zeitlose Betrachtung menschlicher Erfahrungen. Alles, was Menschen erfahren, erfahren sie in konkreter Umwelt und Geschichte, in bestimmten sozio-ökonomischen und kulturellen Zusammenhängen, in einem entsprechenden religiösen Rahmen. Was dann sprachlich zu einem Text wird, bringt die genannten Lebenszusammenhänge als Kontext mit sich. Wo bei gleich klingender Sprache der unterschiedliche Kontext unbeachtet bleibt, bleiben Mißverständnisse nicht aus. Umgekehrt kann aber die Einwirkung der Verschiedenheit im Kontext auch da zur Unterscheidung führen, wo vielleicht in der Sache dasselbe gemeint und angestrebt ist.

Diese Zwischenüberlegung führt aber dann zu dem Ergebnis, daß die Frage nach der Bestimmung der Mystik sowohl die historischen Orte ihrer Verwirklichung wie auch die Perspektive und das Interesse derer, die die Mystik besprechen, einbeziehen muß. Damit werden zugleich die gewohnten Typologien von Mystik problematisch. Zumindest läßt sich fragen, wieweit diese Typologien selbst Resultate kontextbedingter Versprachlichung mystischer Erfahrung sind bzw. ob sie wirklich die Sache mystischer Erfahrung betreffen.

II. MYSTIK IN DEN RELIGIONEN

„Aus erster und zweiter Hand“

Ausgangspunkt der zweiten Überlegung ist die Tatsache, daß Religion sich im Plural vorstellt: Es gibt Religionen, und sie unterscheiden sich. In der Klassifizierung der Religionen nach ihrem Grundimpuls war lange Zeit eine Zweiteilung in Religionen „aus erster Hand“ und „aus zweiter Hand“, aus unmittelbarer, direkter Erfahrung – global dann „Mystik“ genannt – und aus indirekter Vermittlung – global „prophetisch“ und ihm entsprechend „Glaubensgehorsam“ genannt – vorherrschend, so daß den prophetischen Religionen die mystischen gegenübergestellt wurden.²⁰ Konkret standen dann die nahöstlichen Religionen Judentum, Christentum und Islam auf der Seite der prophetischen, die Religionen Asiens auf der Seite der mystischen Religionen. Die Zuordnung des Buddhismus zu den mystischen Religionen erweist sich aber schon deshalb als problematisch, weil sie inzwischen bei den Buddhisten selbst eine eher zwiespältige Resonanz gefunden hat.²¹ Umgekehrt wird mit großer Selbstverständlichkeit von jüdischer, christlicher und islamischer Mystik gesprochen.

Als entscheidender Unterschied zwischen den beiden Gestalten von Religion wurde lange Zeit vertreten, daß in den sog. „prophetischen Religionen“ die Verwirklichung von Religion nicht in der Weise mit „Mystik“ gleichgesetzt wird, wie es in den sog. „mystischen Religionen“ der Fall sei. Ist in den „mystischen Religionen“ das Wesen der Religion Mystik, so sei Mystik in den „prophetischen Religionen“ zwar eine wichtige, aber nicht die entscheidende Seite der Religion.

Diese Sicht der Dinge läßt sich zumindest für das Christentum, vermutlich aber auf die Dauer auch für Judentum und Islam so nicht aufrechterhalten. Wer theologisch den Menschen von der radikalen Selbstmitteilung Gottes her denkt, wie es die katholische Theologie mit Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar u. a. tut²², kann die genannte Unterscheidung zwischen Erfahrung „aus erster“ und „aus zweiter Hand“ nur noch schwer mitvollziehen. Bei aller verbindlichen Gebundenheit an unüberholbare historische Ereignisse bleibt – wenn schon nicht nach Eckehart, so spätestens nach Kierkegaard – die Bemühung um „Gleichzeitigkeit“ ein unübersehbares Desiderat.²³

Weisen der Erfahrung

Der je einzigartigen Gleichzeitigkeit, die in den Erfahrungen, die Menschen mit der umfassenden Wirklichkeit machen, sich ereignet, entspricht auf anderer Ebene die Zeitgenossenschaft, die Menschen aufgrund ihrer raum-zeitlichen Begrenztheit zukommt. Dadurch bedingt, finden die Erfahrungen eines ewigen *Hic et nunc* zugleich ihre je eigenen unterschiedlichen Färbungen und Ausdrucksformen in den Prozessen menschlichen Bewußtseins wie auch in den sprachlichen Umsetzungen, die ihren je eigenen Zeit- und Ortsindex an sich tragen. Wenn aber – wie zuvor ausgeführt – der Zugang zur Sache der Mystik über Text und Kontext führt, wird sinnvollerweise in einem weiteren Angang von dem gesprochen, was in verschiedenen Religionen und Kulturen als Mystik vorgestellt wird.

Nun unterscheidet Robert C. Zaehner von der indischen Situation her drei bzw. vier Arten mystischer Erfahrung, die wir auf eigene Weise zusammenfassen:²⁴

1. Die Erfahrung kosmischen Bewußtseins in Transzendierung des Raumes und/oder der Zeit in Konzentration auf das bleibende Hier und Jetzt: *Naturmystik*.
 2. Die Erfahrung absoluten Einsseins, in der klassischen Weise eine radikale Einheit von Individuum und Absolutem außerhalb von Raum und Zeit: *monistische*, besser: *non-dualistische Mystik*.
 3. Die Erfahrung unendlicher Gottesliebe und Einheit von Gott und Mensch: *theistische Mystik*.
- Was die drei oder – wenn wir Zeit und Raum noch einmal trennen – vier Erfahrungsweisen verbindet, ist die allen gemeinsame Verwirklichung von Einheit. Dennoch bleibt selbst für die indische Spiritualität, wenn eine solche unterscheidende Sicht der Dinge stimmt, in aller Einheit Unterscheidung möglich, wenn nicht gar nötig. Die verschiedenen Erfahrungsweisen sind mit klassischen Texten zu belegen und bieten so zugleich Anlaß, nach Wegen zu suchen, die zu solchen Erfahrungen führen. Tatsächlich ist die Suche nach Meistern und Gurus, Führern und Wegbegleitern heute ein weit verbreitetes Phänomen.

Weg und Ziel

Uns selbst geht es aber um etwas anderes. Die Frage ist doch angesichts der Spannung von Einheit und Vielheit: Geht es um verschiedene Wege zu einem Ziel, oder ist auch das Ziel in sich noch einmal vielfältig? Die Frage ist so abwegig nicht, wenn man daran erinnert, daß Reli-

gionen in ihrer Mehrzahl lange Zeit im Bewußtsein, nicht denselben Gott zu verehren, im Streit miteinander lagen oder auch daß – wie im Buddhismus – die Rede von Gott gar ausfällt. Wenn aber das der Fall ist, wird mystische Erfahrung dann überhaupt zu Recht im Hinblick auf „Gott“ beschrieben? Viele von denen, die heute von „Mystik“ sprechen, lassen denn auch die Frage nach Gott ausdrücklich aus.

Louis Dupré hat – unter deutlicher Zuwendung zu einzelnen Religionen – eine andere Klassifizierung versucht:

- Mystik des Selbst, vor allem im Blick auf den Hinduismus;
- Mystik der Leere: Buddhismus;
- Mystik des Bildes: östliches und frühes westliches Christentum;
- Mystik der Liebe: moderne christliche Mystik und Sufitum;
- eschatologische Mystik, im Blick auf jüdische Mystiker.²⁵

Die Stärke dieser Klassifizierung liegt in der spannungsreichen Annäherung von Weg und Ziel, Vollzug und Ziel. Denn jedes der genannten Momente läßt sich in beiden Hinsichten verstehen. Es vermittelt und ist in der Vermittlung bereits das Gemeinte. ☞

Selbst

Das Selbst – lange Zeit kein sinnvolles Subjekt in westlichem Denken – erscheint einmal in vielen Zusammensetzungen unserer Sprache: Selbstverwirklichung, Selbstgefühl, Selbstverständlichkeit, Selbstbewußtsein u. ä., wird aber inzwischen auch mit großer Selbstverständlichkeit als Substantiv verwendet. Im indischen Raum steht es unter dem Begriff *atman* als Ausdruck von Individualität in einem fruchtbaren Spannungsverhältnis zu *brahman*, dem Weltgrund, der Weltseele, dem Weltgeist. Grundzug indischer Spiritualität ist – in moderner Terminologie gesagt – die Befreiung des im Weltgeschehen gefangenen Bewußtseins zur Klarheit des Einheitsbewußtseins der Identität von *atman* und *brahman* und damit die Befreiung zum wahren Selbst. „Selbst“ besagt in diesem Sinne Identität, zugleich aber auch die Ablösung von einem in Gegensätzen und in Abgrenzung verstandenen Ich. Die Relativierung des Personalen läßt konsequenterweise keine personale Gottesvorstellung zu. „Gott“ kann hier nur „das Göttliche“ sein. Bei den großen indischen Denkern und Meistern geht es wesentlich um die Einheit von *atman* und *brahman*, die praktische Überwindung jeder Zweiheit und die spekulative Durchdringung der Antinomie von Zweiheit (skr. *dvaita*) und Nicht-Zweiheit (skr. *advaita*), damit um die Erfahrung des wahren Selbst. Das hat allerdings nicht verhindern kön-

nen, daß in der im indischen Volk verbreitetsten heiligen Schrift, der *Bhagavadgita*, nicht die Erkenntnis, sondern in eher theistischer Weise die Hingabe (skr. *bhakti*) zur vollendeten Gestalt der Erfüllung wurde. Das Volk jedenfalls hat an personalen Gottesvorstellungen immer festgehalten.

Leere

Auf den westlichen Menschen übt die asiatische Religiosität freilich nicht zuletzt deshalb eine so starke Faszination aus, weil die Rede vom Selbst die Rede von Gott ersetzt und das Selbst im Selbstverständnis des westlichen Menschen niemand anderen meint als den Menschen selbst. Das galt lange Zeit auch für das westliche Verständnis des Buddhismus, der zunächst in seiner eher metaphysik- und damit theoriefeindlichen, dafür umso entschiedener praxisorientierten, mönchischen Gestalt in Europa werbend auftrat. Erst nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges wurde der Einfluß des Großen Fahrzeugs, zumal der des meditativen, vor allem unter der Bezeichnung „Zen-Buddhismus“ bekannten Buddhismus, spürbar.

War die Zielbeschreibung des Kleinen Fahrzeugs eher negativer Art: Befreiung, *nirvana*, Erlöschen, so hat die des Großen Fahrzeugs zumindest einen lichten Schimmer: Erleuchtung, Erwachen, Weisheit. Was vielleicht nicht in gleicher Weise gesehen wird, ist aber die Tatsache, daß die Erleuchtung in der radikalen Lösung von jedem positiv beschriebenen Selbst besteht. An die Stelle von *atman* tritt *anatman*, das Nicht-Selbst. Dieses darf aber nicht wie das objektivierte Gegenstück zum Sein behandelt werden; es ist vielmehr reiner Vollzug der Ablösung und wird deshalb zu Recht zugleich als „Selbst-Losigkeit“ bezeichnet. *Sunyata*, die Leere, macht das wahre Wesen des Menschen, ja aller Wirklichkeit aus, ist die wahre Fülle. Von hier aus ist denn auch zu verstehen, daß gleichsam auf der Kehrseite radikaler Leere blühendes Leben wiederkehrt, daß Nicht-Sehen zu Sehen, Nicht-Zeit zur Zeit, Ewigkeit zur Geschichte wird und die Erleuchtung sich auf dem Markt der Welt als Mitleiden offenbart.

Zwei Anmerkungen sind hier zu machen:

1. Die Konzentration auf *sunyata* hat dahin geführt, daß vor allem in Amerika die Diskussion um das Verhältnis der *kenosis* Jesu und – im Blick auf ihn – der *kenosis* Gottes und Buddhas *sunyata* voll in Gang gekommen ist.²⁶ Es ist gerade die kenotische Selbstentäußerung Gottes nach Phil 2, die zur lebhaftesten Anfrage des Christen an den Buddhisten wird.

2. Die starke Beschäftigung von Christen mit dem radikalsten Weg der Einübung in *sunyata*, der Zen-Übung, darf nicht dahin führen, daß der Einfluß anderer Wege buddhistischer Einübung übersehen wird. So üben inzwischen die tibetischen Weisen der Einübung, die unmittelbarer als die einfache Übung der Sitzmeditation (jap. *Zazen*) die verschiedenen Seiten menschlicher Ganzheit zum Klingen bringen, keine geringere Attraktion auf den abendländischen Menschen aus. Tritt im Blick auf Zen das Verhältnis von Nicht-Sehen und Sehen, Nicht-Wort und Wort in den Vordergrund, so muß für Tibet das Verhältnis von Nicht-Bild und Bild nicht weniger betont werden.

Bild

Die Fülle der Bilder, die in der Zeit der Massenmedien in nicht geringerem Maße auf uns einströmen als die Fülle der Worte, die sich bis zur Verletzung der Schmerzgrenze über uns ergießen, hat den Sinn für das Bildhafte in starkem Maße beschädigt. Das darf uns nicht davon abhalten, angesichts der starken Verweigerung gegenüber dem Bildhaften in vielen Religionen in Erinnerung zu rufen, wie zentral in der Begegnung mit der tragenden Wirklichkeit das wahre Sehen, die Schau, ist: *visio beatifica, theoria, kensho* (= Wesensschau). Dem widerspricht weder, daß es in der Geschichte der Religionen, zumal auch des Judentums und des Islams, eine starke Ablehnung des Bildhaften gegeben hat, noch daß im frühen Christentum um Bilderverehrung und Bilderverbot, Bildlosigkeit und Abbild Gottes gerungen worden ist. Der Verlust der Dialektik aufgrund einer einseitigen Entscheidung zugunsten des Bildes, motiviert von der *Imago-Dei*-Gestalt des inkarnierten Gottessohnes: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14,9), verbindet sich in der abendländischen Christentumsgeschichte mit dem zeitweiligen Verlust der negativen Theologie. Dem entspricht die andere Tatsache, daß im katholischen Strang des Christentums die Dialektik von Helligkeit und Dunkelheit bis heute noch nicht wieder ausreichend wahrgenommen wird. Daß von den in den klassischen Werken der spanischen Mystiker, aber auch in der mittelalterlichen Leidensmystik beschriebenen geistlichen Zuständen der Nacht eine direkte Linie zu den Anfechtungen heutiger Gottesferne bzw. des Atheismus führt, wird viel zu wenig beachtet.

Umso wichtiger erscheint es daher, daß das jüdisch-christliche, in der Schöpfungstheologie grundlegende Bilddenken, das dann im Christentum seine christusbezogene Fortsetzung gefunden hat, sich durch

den Umgang mit dem Bildhaften in anderen Religionen provozieren und anregen läßt. Wie selbst die wortloseste Erfahrung wieder ins Wort drängt, so bleibt auch die bildloseste Erfahrung nicht schlechthin bildlos. Als Beispiel seien ausdrücklich die in der Zen-Erfahrung gründenden Tuschmalereien genannt, die selbst beim unerleuchteten Beschauer auf eigentümliche Weise den Sinn für das Hintergründige zu wecken vermögen.

Nochmals: Bild und Wort

An dieser Stelle müssen wir noch einmal zum Verhältnis von Bild und Wort zurückkehren. Im reformierten Christentum Calvins gibt es eine unübersehbare Betonung der Bildlosigkeit, die sich dann auf eigentümliche Weise mit der Lutherschen Betonung des Wortes als des Ortes der Gottbegegnung trifft. Vermutlich hat es auch mit der Einschätzung des Wortes zu tun, daß die christliche Mystik in der Neuzeit eher als elitäre Weise der Gott-Mensch-Begegnung angesehen wurde. Der „einfache“ Christ begegnet Gott – zumal in protestantischer Sicht – in der Verkündigung des Wortes. Diese war aber zunächst einmal das Wort des Verkündigers. Nur in dem Maße, als dieses nicht das Wort des Verkündigers bleibt, sondern im gläubigen Hörer wahrhaft Wort Gottes wird, kommt es *im* Wort zur Begegnung mit Gott. Solange das Wort nicht Wort Gottes ist, ist es Wort des Menschen, damit Verweis; solange bleibt auch der geleistete Gehorsam vordergründig ein Menschen geleisteter Gehorsam. Hierin ist auch die Rede von der Erfahrung „aus zweiter Hand“ begründet. Denn wo der „Gehorsam“ nicht im Hören des Wortes als des Wortes Gottes gründet, gründet er höchstens indirekt in der Gotteserfahrung. Die Glaubenskrise als Gehorsams- und Autoritätskrise verdient es, von hier aus neu bedacht zu werden. Wie aber das Nicht-Bild den Sinn für das Bild neu zu eröffnen vermag, so ist auch das Nicht-Wort, das Schweigen und Verstummen, der Weg zu einer neuen Erfahrung des Wortes, das jüdisch-christlich als Ausdruck der letzten Wirklichkeit „Wort Gottes“ genannt wird. Erst wo das Wort Gottes trifft, vermag der Hörer des Wortes antwortend zu Gott „Du“ zu sagen.

Liebe

Das „Du“ Gottes bleibt auch dort bestehen, wo christlich – ähnlich wie in anderen Religionen – von *unio mystica* gesprochen wird. Sie verwirklicht sich dann in der Weise affektiver Brautmystik, als Leidensmystik in der Vereinigung mit dem Gekreuzigten, als reine Liebesmystik. Wer

von Liebe spricht, meint stets den ganzen Menschen, spricht von *passio* und Passion. Denn „Liebe“ bedeutet beides, wenn wir von *passio* sprechen: Leiden und Leidenschaft, passives Ertragen von Leid und aktive Offenheit, Hingabe für und an den anderen, schmerzhaftes Loslösung und engagierte Zuwendung.

Wie sehr Liebe ein Grundzug christlicher Mystik ist, ist hier nicht ausführlicher zu erläutern, wohl aber zu beachten, welche Rolle die Liebe in anderen Religionen spielt. Vor allem die islamische Mystik bringt ihre liebende Verbundenheit mit Gott in ungeahnter Leidenschaft in Liedern und Gebeten zum Ausdruck. Als Beispiel seien Worte Rumis († 1273), des Gründers des Ordens der tanzenden Derwische, aus dem 13. Jahrhundert zitiert:²⁷

Du ließ'st aus mir Gebet wie Wasser fließen –
Schenk ihm Erhörung nun, wie Du verhiessen!
Du brachtest uns zu Anfang zum Gebet –
Nun sei auch der, der uns Erfüllung schenkt! (166)

Da er entward, spricht Gott selbst sein Gebet,
Bei dem Gebet und auch Erfüllung steht! (167)

Nun werde still und geh den Weg des Schweigens zum Nicht-Sein hin –
Wenn du nicht-seiend wirst, so wirst du gänzlich zu Lob und Preis. (167)

Und denke so inständig Gottes, bis selber du ganz dich vergißt,
Daß du im Gerufenen aufgehst, wo Rufer und Ruf nicht mehr ist. (167)

Aufgehen und Entwerden in Gott ist nach Rumi nichts anderes als
das Werk der Liebe:

Nur Liebe, nur Liebe – wir haben sonst kein Werk! (171)

Eindrucksvoll bleiben Leben und Sterben Al-Hallajs († 922), der als
„Märtyrer der mystischen Liebe“ in die Geschichte eingegangen ist.²⁸
Von ihm heißt es:

Als Hallaj im Gefängnis war, fragte ihn ein Derwisch: „Was ist Liebe?“
Er sprach: „Du wirst es heute sehen und morgen sehen und übermorgen
sehen!“ An jenem Tage töteten sie ihn, am nächsten Tage verbrannten sie
ihn, und am dritten Tage gaben sie seine Asche dem Wind ... (70)

Das Grenzgängertum des Mystikers führte Al-Hallaj in den Tod.
Sätze wie „Ich bin die Absolute Wahrheit“ (vgl. 73) mußten im Islam
zur äußersten Provokation werden. Sie erinnern ihrerseits in starkem
Maße an indische Identitätsformeln und sind damit Anlaß für weitere
komparative Studien im Bereich der Mystikforschung. Hier geht es

dann einmal um das Verhältnis der *Bhakti*-Frömmigkeit im Hinduismus, aber auch um das Verhältnis von *prajna*, Weisheit, und *karuna*, Mitleiden, im Buddhismus.²⁹

End-Zeit

Johann Baptist Metz hat jüngst einen Aufsatz zur Zeit unter der Überschrift *Ohne Finale ins Nichts* veröffentlicht.³⁰ Darin setzt er mit Nachdruck die christliche Auffassung von „End-Zeit“ gegen die „Herrschaft der endlosen Zeit“, die den Menschen „ohne Finale“, also ohne das in der jüdisch-christlichen Apokalyptik gemeinte Endgeschehen, in das „Nichts“ entläßt. Die Befristung der Zeit wird in den vielen Weisen des „Kreislaufdenkens, in unseren Tagen bei Nietzsche, dann in den Reinkarnationsvorstellungen der Anthroposophie und anderer naturreligiös, vor allem aber asiatisch inspirierter Gruppen, schließlich auch in der Rückkehr zum Mythos außer Kraft gesetzt. Vielleicht läßt sich nirgends das Ringen um Zeit und Zeitlosigkeit so eingehend verfolgen wie in der jüdischen Mystik. Gershom Scholem hat auf den deutlich erkennbaren Zusammenhang der aus dem Buch Ezechiel bekannten Thron- bzw. Merkaba-Mystik mit der apokalyptischen Sehnsucht hingewiesen:

Man darf sicher sagen, daß zu den wirksamsten Antrieben der Merkaba-Mystik eben die apokalyptische Sehnsucht gehört ... Das Elend der Zeit, die beginnenden Verfolgungen durch die Kirche vom 4. Jahrhundert an richten das religiöse Interesse dieser Mystiker besonders nachdrücklich auf die höhere Welt der Merkaba, und aus dem Reich der Geschichte wandern sie in das der Vorgeschichte der Schöpfung oder der Nachgeschichte des messianischen Endes, aus dessen Vision sie Trost und Erhebung schöpfen.³¹

Die Verschränkung dieser Mystik mit kosmogonisch-gnostisch-mythischen Elementen darf nicht übersehen lassen, daß allein die Apokalyptik der Stachel dieser Mystik bleibt, weil sie es ist, die der Entzeitlichung des Denkens wehrt. Nur sie macht diese Mystik zu einer eminent zeit-, weil endzeitorientierten Mystik; nur sie stellt die Zeit selbst unter das Verdikt des Endlichen.

Von hier aus wäre dann auch nach dem Tod alles Lebendigen zu fragen. Die Beziehung des Menschen zu seinem Tod, damit zu seinem und aller Dinge Ende ist in allen religiösen Zusammenhängen ein wesentliches Moment mystischer Erfahrung. Leben und Tod, Tod und Leben, Leben-Tod, Tod-Leben – das Thema ist zentral in jeder Religion. Einübung in den Tod ist letztendlich der Weg, auf dem sich in den verschiedenen Religionen – jenseits der theoretischen Diskussion um

Zeit und Entzeitlichung, Zeit und Ewigkeit, Zeit und Ende, Zeit und ihre Frist – auf entscheidende Weise Weg und Ziel vereinen. In allen Religionen stellt sich die Frage nach einem *Leben nach dem Leben*.³²

Zwischenbilanz

Verhüllend und enthüllend, schweigend und provozierend laden die Botschaften der Religionen zur Begehung des Weges ein, der menschliches Leben in seine Erfüllung führt. Vielfach entzweit die Sprache, wenn von Weg und Ziel, von Selbst und Gott, Gott und Nichts, von Leere und Bild, von Wort und Schweigen, von Tod und Leben, von Kreislauf und Frist der Zeit, von Zeit und Ewigkeit die Rede ist. Zielt die Fülle solcher Koordinatenpunkte im Netzwerk des Lebens wirklich auf das eine gemeinsame Ziel von Mensch und Welt, oder jagen wir am Ende als einsame Monaden Irrlichtern nach? Was ist es mit all den Erfahrungen, die wir Mystik nennen? Fragen dieser Art führen in die Irre, wenn sie von der Begehung des Weges ablenken. Tatsächlich geht es in allen Religionen – vor allem sonst – um den Weg.

Beispielhaft ist der Weg in die Bezeichnung der Religion des Laotse eingegangen: Taoismus. Dennoch darf es nicht verwundern, daß im chinesischen *tao* (jap. *do*) sich eine ähnliche Verwicklung zeigt wie im griechischen *logos* oder im deutschen *Geist*. *Tao* ist Weg, aber auch Sinn, somit Ursache und Ziel. So heißt es in Richard Wilhelms deutscher Übersetzung des ersten Gedichts des *Tao te king*:

Der SINN – *Tao* –, der sich aussprechen läßt,
ist nicht der ewige SINN.

Der Name, der sich nennen läßt,
ist nicht der ewige Name.

„Nichtsein“ nenne ich den Anfang von Himmel und Erde.

„Sein“ nenne ich die Mutter der Einzelwesen.

Darum führt die Richtung auf das Nichtsein

zum Schauen des wunderbaren Wesens,

die Richtung auf das Sein

zum Schauen der räumlichen Begrenztheiten.

Beides ist eines dem Ursprung nach

und nur verschieden durch den Namen.

In seiner Einheit heißt es das Geheimnis.

Des Geheimnisses noch tieferes Geheimnis

ist das Tor, durch das alle Wunder hervortreten.³³

Tao ist, indem es Weg ist, Sinn, jenes vom Menschen nicht mehr Benennbare, aber allem Seienden Namen Verleihende.

III. MITTE DER RELIGIONEN – MYSTIK?

„Das mystische Stadium“

Ist Mystik die Mitte aller Religionen und aller Religion? Eugen Biser nennt in seinem Buch *Die glaubensgeschichtliche Wende* als Perspektiven heutiger Glaubenswende den Wechsel vom Wissens- zum Erfahrungsglauben, vom Satz- zum Vertrauensglauben, vom Gehorsams- zum Verstehensglauben und prognostiziert zugleich an der Wende des Säkularisierungsprozesses das „mystische Stadium“.³⁴ In diesem Zusammenhang kommt er auf das zuvor zitierte Rahnersche Mystikerwort zu sprechen, das er eine „Formel von ‚stigmatischer Klarheit‘“ nennt und Guardinis Wort vom „Erwachen der Kirche in den Seelen“ an die Seite stellt (vgl. 283). Allerdings fügt Biser seine Sicht nicht in den Horizont pluraler Religionsangebote ein, sondern entwirft sie vor dem Hintergrund einer zunächst das Abendland betreffenden Zeitanalyse. Dabei fallen zwei Momente auf, die uns für unsere weiteren Überlegungen hilfreich sein können:

1. Wie früher gesagt, hat es Mystik wesentlich mit Erfahrung zu tun. Im Hinblick auf die Gottesfrage tritt an die Stelle einer argumentativen Vergewisserung Gottes der Ruf nach Erfahrung: „Gib mir Erfahrung, und ich glaube!“ (284f.)

2. Diese Erfahrung aber läuft christlich durch die radikalen Gestalten der Entwerdung und Entäußerung, durch die dunkle Nacht der mystischen Todeserfahrung und führt in die Solidarität des gekreuzigten Jesus mit allen Gottfernen. Als „Zeugen“ einer solchen Erfahrung stellt Biser Paulus vor, der – anders als die Augenzeugen des Lebens Jesu – in der Bezeugung seiner eigenen inneren Erfahrung Vorbild für alle nach der Auferstehung Jesu erweckte Jüngerschaft, somit auch für unsere heutige Glaubenssituation ist. In diesem Sinne spricht Biser von einer „paulinischen Stunde“, in der wir leben (289):

Denn er ist der Befürworter eines Christentums, das die Welt verändert, indem es die Herzen verwandelt. Hier, im Menschenherzen, muß sich das Wunder ereignen, durch das sich der Glaubende in dem wiederfindet, von dem er sich geliebt und angenommen weiß. (290)

Wenn es sich aber so verhält, hat *Rahner* mit seinem Wort von der mystischen Signatur des „Frommen von morgen“ nur das aktualisiert, was Paulus für das Christentum seiner Stunde, dieser oftmals angesagten und doch immer wieder vertagten Stunde, in Aussicht nahm: eine Frömmigkeit,

die bei allem kirchlichen und sozialen Engagement ihr Zentrum doch nirgendwo anders als in der Gottesfreundschaft und dem sich (2 Kor 4,16) von Tag zu Tag erneuernden „inneren Menschen“ hat, weil sie weiß, daß es nur ihm gegeben ist, die Menschen zu mehr Menschlichkeit zu bewegen und dadurch die Welt zu verwandeln. (290)

Religion

Wer von der Mitte der Religionen spricht, muß seinerseits sagen, was er unter „Religion“ versteht. Die Antwort auf die Frage nach Religion war so lange vergleichsweise einfach, als beim Wort „Religion“ nicht die Vielzahl der Religionen, sondern der Mensch unserer Kulturwelt mit seinem Verhältnis zu Gott in den Blick kam. Religion war dann – christlich verstanden – vor aller Systembetrachtung zunächst das vom Menschen geforderte Grundverhalten gegenüber seinem Gott. Damit treffen sich in diesem Begriff eine theologische und eine anthropologische Komponente, zu der sich als dritte Verlangen und Verheißung des Heils, also die soteriologische Komponente, gesellte.³⁵ Denn die rechte Hinordnung des Menschen auf seinen Gott enthält die Erfüllung seines Lebens, so wie der Christ im Credo bekennt, daß Gott in Jesus Christus „um unseres Heiles willen“ Mensch geworden ist.

Der von den Momenten „Gott“, „Mensch“, „Heil“ bestimmte Religionsbegriff müßte aber eigentlich da zerbrechen, wo eines der genannten Momente ausfällt. Konkret gesprochen könnten dann Lebensvorstellungen, nach denen die Erfüllung menschlichen Lebens nicht mehr an „Gott“ gebunden ist, nicht mehr als Religionen bezeichnet werden. Der große Umkreis atheistisch-agnostischen Denkens befände sich dann außerhalb von Religion. Problematisch wird es auch mit Bewegungen wie dem Buddhismus. Demgegenüber stellen wir fest, daß das Vaticanum II in seiner Erklärung *Nostra aetate* (Nr. 2) den Buddhismus mit großer Selbstverständlichkeit unter die Religionen eingereiht hat. Das aber kann nur bedeuten, daß die Kirche zur Kenntnis nimmt, daß es ein Gottverhältnis des Menschen gibt, das zunächst nichts anderes ist als eine radikal gelebte Offenheit bzw. ein „offenes Transzendenzverhalten“.³⁶

Hilfreich ist es hier, wie Max Seckler 1 Joh 3,2 als einen biblischen Text interpretiert, in dem die Paradoxie des Überstiegs aus einer anthropologischen Ebene in eine theologisch-theonome zur Sprache kommt und zugleich eine „Es“-Ebene erscheint, die einem offenen Transzendenzverhalten Raum gibt:

Noch ist nicht erschienen, was wir (!) sein werden. Wir wissen aber, wenn es (!) erscheinen wird, daß wir ihm gleich sein werden; denn wir werden ihn (!) sehen, wie er (!) ist.

Mitte der Religionen

Die Zwischenüberlegung zur Religion bringt in Erinnerung, 1. daß Religion in ihrem ursprünglichen Verständnis ein Verhaltensbegriff ist, folglich einen Prozeß und einen Weg beschreibt, 2. daß Religion den Menschen im Verhältnis zu dem betrifft, was für ihn in seiner Begrenztheit und Endlichkeit zur Vollendung, Erfüllung, zum Heil, auch zur Heilung, Erlösung und Befreiung wird. Religion weist den Menschen damit in einen Ereignis- und Erfahrungszusammenhang ein. Damit aber wird Religion zu einem Kreuzungspunkt mit der Mystik. Denn wie die Religion selbst bezieht sich das Mystische in den Religionen auf Erfahrungsphänomene, die es mit dem menschlichen Lebensweg und Lebensziel zu tun haben. Phänomenale Stichworte waren Selbst und Leere, Bild und Abbild, Wort und Antwort, Liebe, Zeit als Frist und Ende, Tod. „Gott“ freilich war nicht unter diesen Stichworten.

Dennoch kam Gott immer wieder zur Sprache. Er wurde aber seinerseits nicht wie ein verfügbares Phänomen festgemacht. Dabei ist der Satz „Gott kam zur Sprache“ wörtlich zu nehmen, so daß der Mensch, wenn er Gottes in der Sprache ansichtig wird, seinerseits in dieser Sprache Gott ansprechen kann. Das Kommen Gottes geht somit unserer antwortenden Äußerung voraus.

Was aber heißt dann „Mitte der Religion“? Insofern „Religion“ Haltung des Menschen ist, bleibt der Mensch zwar wichtig in diesem Verhalten, dennoch ist er selbst nicht die Mitte der Religion. Anthropologisch verbindet sich – wie es in *Nostra aetate* (Nr. 1) heißt – mit den Religionen die Erwartung der „Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins“. Theologisch aber kann der Mensch mit dem Psalmisten rufen:

Du, Herr, läßt meine (!) Leuchte erstrahlen,
mein Gott macht meine Finsternis hell.
Mit dir erstürme ich Wälle,
mit meinem Gott überspringe ich Mauern.
(Ps 18,30f)

Anthropologisch wie theologisch greift der Mensch somit über sich hinaus, erfährt er Nicht-Identität. Übergriff, Überstieg, Transzendenz, Ekstase aber sind Ausdrücke jener Erfahrungswelt, die wir als mysti-

sche Erfahrungswelt erkannt haben. Das Fremde und Neue – wenigstens im Bewußtsein vieler Zeitgenossen – ist, daß Religion hier nicht als eine Fülle von Lehrweisheiten und Lehrsätzen, von moralischen Geboten und Appellen erfahren wird oder als gesellschaftliches Systemgefüge, in dem vieles von dem, was „Religion“ genannt wird, auch im Vollzug delegiert wird an Religionsdiener, Priester und andere Offizielle. „Mystik“ besagt vielmehr eigene Erfahrung, Rückfrage nach dem eigenen Vollzug, nach der eigenen Einsicht, eben die Einspannung dessen, was Biser den „inneren Menschen“ genannt hat. Mystisch wird die Religion wieder die eigene Sache – wie es in der asketischen Sprache auch früher oft wiederholt wurde: „*Mea, tua, nostra res agitur*“ – „Es geht um meine, deine, unsere Sache“.

Die Faszination, die abendländische Menschen angesichts asiatischer Religiosität spüren, hat es wesentlich mit diesem Selbstbezug der Religion zu tun. Gewiß fehlt er im Christentum nicht, doch der Widerstand gegen eine Religion „aus zweiter Hand“ deutet darauf hin, daß viele Menschen im traditionellen Christentum nicht mehr mitbekommen, daß es wirklich um ihre Sache geht, und sie statt dessen die traditionelle Religion für etwas halten, dem sie eher widerwillig aus Tradition Tribut zahlen.

„Ausgangs-Punkt“

Die Mitte der Religion kann also gerade im Sinne des religiösen Erfahrungsverständnisses Mystik genannt werden. Sind aber, wenn die Religionen darin übereinkommen, daß Mystik Begegnung mit der mir Leben schenkenden Wirklichkeit und diese somit die Mitte der Religionen ist, damit alle Religionen gleich? Was begründet ihre Vielzahl? Bin ich berechtigt, da es ja um mich geht, mir nach meiner Neigung zu suchen, was zu mir paßt? Die Frage so stellen macht sie selbst schon wieder fragwürdig. Denn sie konzentriert sich noch einmal auf mein kleines Ich, hält somit an ihm fest, obwohl doch Offenheit, Umkehr, Überstieg, Exodus geboten sind.

Jede Religion hat ihren Ausgangspunkt. Beim Christentum ist es ein doppelter: ein anthropologischer und ein theologischer. Es ist die Rede vom Menschen und von Gott. Diese Doppelheit erweist sich im Vergleich der Religionen – und wir haben mit dem Vaticanum II auch den Buddhismus unter die Religionen eingereiht – als nicht unproblematisch. Vielen Zeitgenossen kommt freilich eine solche nicht-theistische Sicht der Religion und der Mystik entgegen. Sie brauchen die Frage nicht zu beantworten: Was erlaubt es dem Menschen, von Gott zu

reden? Diese Frage stellt sich für alle gottverbundenen Menschen umso dringlicher, als ihnen abverlangt wird, auf den Projektionsvorwurf zu antworten, und sie bekennen müssen, wie sie zur Gottrede kommen. Hier reicht eine milieuhafte religiöse Sozialisation in pluralistischer Gesellschaft nicht mehr aus.³⁷

Menschen, die Gott nicht zur Sprache bringen, scheinen es da einfacher zu haben. Wo nämlich Gott – wie in weiten Teilen der asiatischen Welt – höchstens verdeckt zur Sprache kommt, reduziert sich die Frage nach dem Ausgangspunkt zunächst auf den Menschen selbst. Allerdings fragt es sich dann, wieweit Stichworte wie „Selbst“, „Leere“, „Bild“, „Wort“, „Liebe“, „Zeit“, „Tod“ wirklich dasselbe meinen.

Nun haben wir festgestellt, daß die Worte wesentlich Vollzugsworte sind, freilich derart, daß sie auf je eigene Weise das Ziel vergegenwärtigen. Wer „Leere“ sagt, sagt im Vollzug Offenheit. Wer „Liebe“ sagt, sagt Hingabe. Wer „Bild“ sagt, sagt Wiedergabe. Ähnliches gilt für die anderen Worte. Sie alle verweisen zugleich auf sich hin und von sich weg und treffen sich gerade in der Kreuzung des „auf-sich-hin“ und „von-sich-weg“.³⁸ Bejahung wird hier Verneinung und umgekehrt.

Im Grunde zieht sich durch alle Worte in letzter Konsequenz ein ekstatischer Zug, der keine Grenze kennt. Sprechen wir so vom „Ausgangs-Punkt“, so geht es in der Tat um einen radikalen „Aus-Gang“, einen Exodus: Der Mensch zieht aus sich selbst aus. Was aber motiviert den Menschen zu diesem Exodus?

Von außen nach innen, von unten nach oben

Anthropologisch gehören zu den Anstößen einer ekstatischen Lebensbewegung bzw. zu den Einladungen zu einem radikalen Exodus die vielfältige Erfahrung von Nicht-Identität im eigenen und im fremden Leben, die Erfahrung dessen, was nicht sein soll, wie die Ahnung von dem, was sein soll, und der Traum von dem, was sein könnte, somit die Erfahrung der Nichtübereinstimmung von Sein und Sollen, das Leid und das Böse.³⁹ In zwei großen Bewegungsbildern wird in der mystischen bzw. in der Meditationsliteratur dem Auszugsbegehren Ausdruck verliehen:

1. Einmal ist die Rede von der Besteigung eines Berges: Der Weg führt von unten nach oben, aus dem Tal auf die Höhen. Heilige Berge sind uns nicht nur in den Landschaften Palästinas bekannt; sie gehören auch zur Religiosität anderer Völker. So führen für den Japaner viele Wege auf den majestätischen Fuji, den heiligen Berg Japans, dessen

Besteigung selbst eine heilige Übung ist, die zur Begegnung mit dem Göttlichen führt. Das „Oben“ bezeichnet die Wohnstätte Gottes und der Göttlichen. Das gilt auch da, wo Bergbesteigungen im Inneren des Menschen stattfinden, wie sie christlicherseits klassisch Johannes vom Kreuz in seinem Werk *Subida del Monte Carmelo – Aufstieg zum Berg Karmel* wiedergegeben hat. Ziel des Menschen ist hier auf den verschiedenen Stufen der Reinigung und Erkenntnis die Vereinigung mit Gott.

2. Selbst der „Weg nach oben“ ist vielfach in Wirklichkeit ein „Weg nach innen“. Teresa von Avilas *Seelenburg* ist denn auch eine äußerst differenzierte Wegbeschreibung nach innen, wobei sie bis zum innersten Innern auch da an der Differenzierung festhält, wo sie sich mit dem geliebten Gott eins weiß.⁴⁰ Zumal asiatisch wird der Weg nach innen aber häufig als Weg beschrieben, in dem der Loslösungsprozeß des Menschen zu einem Eintauchen in ein unendliches Meer und so zur völligen Versenkung führt. Immer aber ist der Weg nach innen, wie er heute auf vielfältige Weise vorgestellt wird, ein Weg aus der Zerstreuung in die Sammlung, aus dem „Ex-Zentrischen“ in die „Kon-Zentration“, aus der Vielfalt zum Wesentlichen. Oft genug hat das Wesentliche selbst keinen Namen mehr.

Beide Bilder – „oben“ und „innen“ – sind insofern ekstatisch zu nennen, als sie den Menschen aus sich bzw. über sich selbst hinausrufen und ihm zugleich im Vollzug des Exodus aus sich selbst den Zugang zur wahren Identität eröffnen. Selbstentäußerung/Selbst-Losigkeit und Selbstverwirklichung sind dabei eins. Auch hier aber zeigt sich, daß die Verheißung eigener Identität beim Ruf nach innen viele Zeitgenossen nachdrücklich beeindruckt, bleibt doch der transzendente Gott aus dem Spiel. Das wirkt sich bis in das Verständnis des Christlichen hinein aus. So wird das bekannte Jesuswort: „Die Herrschaft Gottes ist ‚entos hymon‘“ (Lk 17,21) inzwischen nicht nur in vielen nichtchristlichen Meditationskreisen, sondern auch in christlichen Meditationsgruppen übersetzt: „Die Herrschaft Gottes ist *in* euch“, und nicht – wie es dem Kontext entsprechen würde: „Die Herrschaft Gottes ist *mitten* unter euch“. Wenn schon, ist der „Gott in uns“ wichtig, nicht der ferne Gott. Die Gefahr ist nur, daß der „Gott in uns“ zu schnell wieder der Gott des eigenen Entwurfes ist.

Hierzu ist ein anderes zu beachten: In beiden Fällen, auf dem Weg nach innen wie nach oben, steht die Bemühung des Menschen entscheidend im Vordergrund. Verbinden wir den gemeinten Weg mit dem Weg des Denkens, so ist es nicht abwegig, daß etwa der Buddhismus im Abendland lange Zeit als Philosophie, nicht als Religion angesehen

wurde. Hier wäre es an der Zeit, aus der Zuordnung des Buddhismus zu den Religionen die nötigen Konsequenzen zu ziehen, aber auch unseren Umgang mit dem Mystischen zu überprüfen.

Lassen

Das Koordinatensystem meditativen Lebens bleibt aber unvollständig, wenn nicht angesichts möglicher Wegbeschreibungen, die uns Menschen gehen helfen, der Blick noch einmal auf jene Haltung gerichtet wird, in der der Mensch sich wahrhaft selbst vergißt. Zuvor bereits war die Rede von einer Weg-Beschreibung der Zen-Erfahrung, die wir einem chinesischen Meister des 15. Jahrhunderts verdanken.⁴¹ Das 8. Bild trägt den Titel „Die vollkommene Vergessenheit von Ochs und Hirte“. Es zeigt nichts anderes als einen großen, leeren Kreis, wie eine leuchtende Sonne – sonst nichts. In den Lobgedichten lesen wir:

1

Peitsche und Zügel, Ochs und Hirt sind spurlos zu Nichts geworden.
In den weiten und blauen Himmel reicht niemals ein Wort, ihn zu ermessen.
Wie könnte der Schnee auf der rötlichen Flamme des brennenden Herdes
verweilen?
Erst wenn ein Mensch in diesen Ort gelangt ist, kann er den alten Meistern
entsprechen.

3

Mit einem Schlag bricht jäh der große Himmel in Trümmer.
Heiliges, Weltliches spurlos verschwunden. Im Unbegangenen endet der
Weg.
Vor dem Tempel leuchtet der helle Mond und es rauscht der Wind.
Alle Wasser von allen Flüssen münden ins große Meer.

Keiji Nishitani hat die Frage gestellt, ob Descartes' *Cogito ergo sum* wirklich jenen Punkt erreicht, an dem der Große Zweifel zu Ende kommt. Ihm bleibt das im *cogito* wie im *sum* enthaltene *ego* schließlich zu vordergründig; es ist nicht in den Zweifel einbezogen.⁴² Hier kommt die Haltung der Gelassenheit ins Spiel, jene Haltung radikalen Lassens, die in der deutschen Mystik auch unter Bezeichnungen wie Abgeschiedenheit, Selbstvernichtung u. a. verborgen ist.⁴³ Es ist gerade der Buddhismus, der hier zu einer entschiedenen Provokation wird und den abendländischen Menschen auffordert, sich selbst radikal zurückzunehmen. Er kann folglich auch nicht als Alternative zum Christentum dienen, wenn der Abendländer an die Stelle Gottes das eigene Selbst des

Menschen treten lassen will. Der Mensch selbst hat sich radikal zurückzunehmen. Kann er mehr tun als das? Die Frage ist: Wohin soll er sich loslassen?

„Gottleiden“

Im Hebräerbrief 5,8 steht der Satz: „Obwohl er der Sohn war, hat er durch Leiden den Gehorsam gelernt“ (*emathen aph'hon epathen*). Eine ähnliche Nähe von Lernen und Leiden finden wir beim Areopagiten: „Nicht allein das Göttliche lernen, sondern auch das Göttliche leiden“ (*ou monon mathon, alla kai pathon ta theia*).⁴⁴

Alois Haas beantwortet die Frage „Wohin soll der Mensch sich loslassen?“ christlicherseits so:

Der totale Verzicht bereitet für einen totalen Gewinn einer Fülle des göttlichen Lebens, dergegenüber der Mensch sich nur „leidend“, d. h. passiv verhalten kann. Der mystische Grundakt ist nicht in einem psychologischen, sondern anthropologischen Sinn Leiden, in dem Gott den Menschen von den Zwängen seiner eigenen Funktionsweisen befreit, damit „seine“ – die göttliche – „Weise“ in physischer oder geistiger, in aufsteigender oder absteigender Formung dominant wird. Der Mensch verfügt darin nicht mehr über bestimmte Wege der Gottesbegegnung, über Techniken der Meditation, über Möglichkeiten menschlichen Arrangements göttlicher Sachen ... Mystische Erfahrung ist im Christentum in der Tat Theopathie.

Was hier christlich formuliert ist, ist im Blick auf die göttliche „Selbstexpropriation“, die Gott in seiner Menschwerdung in Jesus von Nazaret auf sich nahm und die in seiner Nachfolge der Mensch auf sich nehmen muß, formuliert. Der Christ kann also in seine Konkurrenz mit den auf anderen Wegen Laufenden gerade diese radikale Gelassenheit einbringen, die ihn zugleich radikal innerwerden läßt, daß er sich selbst da voll seinem Wesen entsprechend verwirklicht, wo er existentiell weiß, daß er sich in seinem Dasein und seinem Werden verdankt.

Mystische Erfahrung erreicht da ihren Höhepunkt, wo das eigene Mühen in Empfangen, das eigene Tun in Erleiden umschlägt und das eigene begrenzte Tun als in geschenkter Gnade begründet erkannt wird. Was in den verschiedenen Religionen unterschiedlich als Leere/Fülle, Erleuchtung/Licht, Heil/Gnade oder auch – ansprechbar – als Gott benannt wird, kann der Christ getrost in seiner Offenheit zu sehen bemüht sein für den Gott, der sich ihm in der Gestalt Jesu Christi offenbart. Offenbarung ist denn auch jenes Thema, das das philosophische wie das meditative Suchen in ihr Ziel hineinzieht. Christlich erscheint sie in

Jesus Christus in vollendeter Gestalt, wo in ihm Gottsein und Menschsein auf einzigartige Weise repräsentiert sind.

Von der Jesusgestalt her ist der Christ dann nicht nur eingeladen und befähigt, sich selbst in den Nachvollzug der Existenz Christi leidend und lernend hineinzubegeben. Er kann vielmehr in den anderen Religionen und religiösen Erfahrungen, wo ihm der Austausch von Tun und Empfang, Aufwärts- und Abwärtsbewegung, Weisheit und Liebe aufgeht, eine ungeahnte Nähe zum eigenen Weg entdecken. Das aber kann er tun ohne falsche Rechthaberei, in Dankbarkeit und in der Bereitschaft zu immer neuer Offenheit auch für den Fremden.

Anmerkungen

- ¹ K. Rahner, Schriften zur Theologie VII, 22f.
- ² A. M. Haas, Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter, Frankfurt 1989, 24.
- ³ Zitiert nach Mumonkan, Die Schranke ohne Tor. Meister Wu-men's Sammlung der 48 Koan. Übers. und erläutert von H. Dumoulin, Mainz 1975, 52 (6. Beispiel). Vgl. Y. Takeuchi, Probleme der Versenkung im Ur-Buddhismus, Leiden 1972, 1–19; H. Waldenfels, An der Grenze des Denkbaren, München 1988, 88–108.
- ⁴ Vgl. E. Biser, Religiöse Sprachbarrieren, München 1980.
- ⁵ Vgl. Hildegardis Scivias (= Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis XLIII u. XLIIIA), Turnholti MCMLXXVIII.
- ⁶ Text und Bilder liegen in vielen Veröffentlichungen vor. Wir nennen zwei Ausgaben, eine klassische: Der Ochs und sein Hirte. Eine alchinesische Zen-Geschichte von Meister D. R. Ohtsu mit japanischen Bildern aus dem 15. Jh., übers. v. K. Tsujimura und H. Buchner, Pfullingen 1973, und eine moderne: Der Ochs und sein Hirte. Zen-Augenblicke, München 1990.
- ⁷ Vgl. H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie (= KF), Paderborn 1988, 137ff, 161–164 u. ö.
- ⁸ Vgl. B. Pascal, Pensées (Ed. E. Wasmuth), Heidelberg 1978, 19ff (Fragment 1).
- ⁹ Vgl. H. U. von Balthasar, Herrlichkeit I, Einsiedeln 1961, 352–410, v. a. 367–392; zu K. Rahner seine Schriften zur Theologie XII, 111–136, 137–172. Vgl. auch H. Waldenfels, „Spiritualität“, in: M. Böhnke / H. Heinz (Hg.), Im Gespräch mit dem dreieinen Gott (= FS W. Breuning), Düsseldorf 1985, 376–398, v. a. 389–392.
- ¹⁰ Vgl. dazu ausführlicher H. Waldenfels, KF 139–164, fortgesetzt in der Lehre von der Gottesoffenbarung in Jesus von Nazaret.
- ¹¹ Für ein mögliches Verständnis heutiger Fundamentaltheologie als Mystagogie vgl. meine KF.
- ¹² A. M. Haas sieht in dieser spirituellen Sicht des Mystischen den heute verbreitetsten Gebrauch des Adjektivs „mystisch“; vgl. Gottleiden (Anm. 2), 31.
- ¹³ Vgl. dazu ausführlicher H. Waldenfels, „Spiritualität“ (Anm. 9), 389–398.
- ¹⁴ Vgl. H. Waldenfels, Grenze (Anm. 3).
- ¹⁵ Vgl. B. Casper / K. Hemmerle / P. Hünemann, Besinnung auf das Heilige, Freiburg 1966, 9–79; das folgende Zitat dort 44f.

AUSSAGEN DES UNSAGBAREN
IN DER LITERATUR

VORBEMERKUNG

Auf die in der zweiten und vor allem dritten Vorlesung zitierten und interpretierten Werke kann hier nicht mehr eingegangen werden. Fortfallen mußte im Vortrag schon eine Auseinandersetzung mit wissenschaftlichen Arbeiten, ohne die die hier erprobten Gedankengänge nicht möglich waren. Generell hingewiesen sei auf die Publikationen von Helmut Arntzen (etwa: *Der Literaturbegriff*, Münster 1984), speziellere Beiträge finden sich bei Manfred Frank (*Das Sagbare und das Unsagbare*, Frankfurt 1980), Christiaan L. Hart Nibbrig (*Rhetorik des Schweigens*, Frankfurt 1981), Niklas Luhmann und Peter Fuchs (*Reden und Schweigen*, Frankfurt 1989) sowie bei Martina Wagner-Egelhaaf (*Mystik der Moderne*, Stuttgart 1989), Hans Dieter Zimmermann (Hrsg.: *Rationalität und Mystik*, Frankfurt 1981) und Dirk Götsche (*Die Produktivität der Sprachkrise in der modernen Prosa*, Frankfurt 1987). Einen wichtigen Impuls verdanke ich Arno Schilson. Vgl. Arno Schilson (Hrsg.): *Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität*, Mainz 1989. (Hier auch Ernst Ribbat: *Synthesen und Zauberworte. Religiöse Erfahrungen in der literarischen Romantik*, S. 183–199.)

1. ANNÄHERUNGEN

Wenn Hans Karl Bühl in Hofmannsthals großer Komödie „Der Schwiegrige“ bekennt: „Ich versteh mich selbst viel schlechter, wenn ich red, als wenn ich still bin“, so ist in solcher Paradoxie nicht nur signalisiert, was das Lustspiel insgesamt in mannigfachen Brechungen vorführt: daß ein wirkliches Verstehen seiner selbst und der anderen Menschen blockiert wird durch die Übermacht der Worte, den Automatismus der Konver-

- ¹⁶ Zitiert nach edition suhrkamp 12 unter Angabe der Dezimalnummer. Vgl. *H. Waldenfels*, KF 120ff.
- ¹⁷ *F. Stier*, Vielleicht ist irgendwo Tag. Aufzeichnungen, Freiburg 1981, 240.
- ¹⁸ *A. M. Haas*, Gottleiden (Anm. 2), 24.
- ¹⁹ Vgl. ebd. 28, sodann das Programm meiner KF, auch meinen Art. Kontextuelle Theologie: K. Müller / T. Sundermeier (Hg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, 224–230.
- ²⁰ Vgl. *H. Waldenfels*, *Begegnung der Religionen*, Bonn 1990, 170f.
- ²¹ Vgl. *H. Waldenfels*, *Absolutes Nichts*, Freiburg ³1980, 159–162.
- ²² Vgl. ebd. 162–166.
- ²³ Vgl. neustens *K. Wolff*, Das Problem der Gleichzeitigkeit des Menschen mit Jesus Christus bei Sören Kierkegaard im Blick auf die Theologie Karl Rahners, Würzburg 1991.
- ²⁴ Vgl. *R. C. Zaehner*, *Mystik – Harmonie und Dissonanz*, Olten/Freiburg 1980, 240 bis 244; auch *A. M. Haas*, Gottleiden (Anm. 2), 26f.
- ²⁵ Vgl. Art. *Mysticism: M. Eliade* (ed.), *The Encyclopedia of Religion X*, 245–261.
- ²⁶ Vgl. dazu außer meinen Ausführungen in: *Absolutes Nichts* (Anm. 21), 197–207, *J. B. Cobb, Jr. / C. Ives* (ed.), *The Emptying God*, Maryknoll N. Y. 1990; *R. Corless / P. F. Knitter* (ed.), *Buddhist Emptiness and Christian Trinity*, New York/Mahwah N. J. 1990.
- ²⁷ Wir zitieren nach *A. Schimmel*, *Rumi – Ich bin Wind und du bist Reder*, Düsseldorf/Köln 1978, mit Seitenzahlen im Text.
- ²⁸ Vgl. *A. Schimmel*, *Mystische Dimensionen des Islam*, Aalen 1979, 70–85 (im Text folgende Zitate mit Seitenangaben aus diesem Werk); Art. *Sufismus* (*A. Schimmel*): *H. Waldenfels* (Hg.), *Lexikon der Religionen (= LexRel)*, Freiburg ²1988, 620ff.
- ²⁹ Vgl. *H. Waldenfels*, *Begegnung* (Anm. 20), 167–184 u. ö.
- ³⁰ Vgl. FAZ Nr. 160 (Beilage zum 13. 7. 1991).
- ³¹ *G. Scholem*, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen (= *subrkamp-wissenschaft* 330), Frankfurt 1980, 78.
- ³² Vgl. *H. Waldenfels* (Hg.), *Ein Leben nach dem Leben? Die Antwort der Religionen*, Düsseldorf 1988.
- ³³ *Laotse*, *Tao te king*, Düsseldorf/Köln 1978, 41.
- ³⁴ Vgl. Graz u. a. 1986, Kap. V und Kap. VII.3. Die folgenden Verweise im Text beziehen sich auf dieses Buch.
- ³⁵ Vgl. *H. Waldenfels*, KF 111–114; *M. Seckler*, *Der theologische Begriff der Religion: W. Kern u. a.* (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie 1*, Freiburg 1985, 173–194.
- ³⁶ *M. Seckler*, ebd. 192; das folgende Zitat 193.
- ³⁷ Vgl. ausführlicher *H. Waldenfels*, *Begegnung* (Anm. 20), 336–351.
- ³⁸ Vgl. dazu christlicherseits die Lebenskoordinaten Jesu: KF 253–262.
- ³⁹ Vgl. *H. Waldenfels*, *Grenze* (Anm. 3), 15–37.
- ⁴⁰ Vgl. *H. Waldenfels*, „Gott als Wohnung“. Überlegungen zur Lebensmitte der Teresa von Avila und zum Wegangebot Asiens: *W. Herbst* (Hg.), *Gott allein. Teresa von Avila heute*, Freiburg 1982, 253–274.
- ⁴¹ Vgl. Anm. 6.
- ⁴² Vgl. *K. Nishitani*, *Was ist Religion?* Frankfurt 1982, 55–66; dazu *H. Waldenfels*, *Nichts* (Anm. 21), 87–91.
- ⁴³ Vgl. *A. M. Haas*, Gottleiden (Anm. 2), 50f. 54 u. ö. (Register!).
- ⁴⁴ Zitiert nach *A. M. Haas*, Gottleiden (Anm. 2), 51, dort auch das folgende Zitat.

sation, das Regelsystem von Kommunikationsmustern. Graf Bühl versucht Freiheit gegenüber allen externen Ansprüchen zu behaupten, aber insofern auch er reden muß, aus unterschiedlichen Anlässen genötigt wird, am Sprachgeschehen seiner Umwelt teilzuhaben, produziert auch er Mißverständnisse und Fehldeutungen, weicht auch er ab von seiner im Schweigen, also vorsprachlich festgehaltenen Identität.

In einer psychologischen Perspektive kann das, was Hofmannsthal in seiner Lustspiel-Figur dargestellt hat, nur ganz unzureichend erfaßt werden. Vielmehr geht es hier um eine Reflexion jener Sprach-Dialektik, welche der Kunst, der Dichtung selbst eignet. Die „unmögliche“ Figur Graf Bühls, ihre Paradoxie, symbolisiert die „Unmöglichkeit“ einer Dichtung, welche verantwortlicher Ausdruck des Wahren sein will, aber nicht anders als in der Gestalt von partikulären, mißverständlichen Redeformen auftreten kann. Graf Bühl verweist selbst auf den Clown Furlani, der mit seinen Kunststücken gerade nicht triumphiert, sondern der aus Freundlichkeit, ja aus Liebe zu seinen Zuschauern ständig scheitert. So eben ist auch Graf Bühl zu verstehen und so das poetische Konzept des älteren Hofmannsthal: Erstrebt wird Unsagbares, aber es kann nur vermittelt werden durch Sprachformen, die defizient sind, unterlegen und fremd dem Ziel.

Mag dieser Hinweis auf ein klassisches Werk der österreichischen Moderne, das zudem auf dem Spielplan der Salzburger Festspiele 1991 steht, eine erste Annäherung an das Vortragsthema bewirken, so kann dessen wissenschaftliche Schwierigkeit aus einem zweiten Hinweis erhellen: Wohl kaum ein anderes Buch zur Theorie und Methode der Literaturwissenschaft hat in den letzten Jahren so viel Aufsehen erregt, so viel Streit provoziert wie der umfangreiche Essay des in Genf und Cambridge lehrenden Komparatisten George Steiner mit dem Titel: „Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?“ (engl. 1989, deutsch München 1990). Die in diesem Buch vorgetragene Polemik richtet sich keineswegs nur gegen einzelne Theoretiker und Theoreme des französisch-amerikanischen Dekonstruktivismus, nicht nur gegen das hemmungslose Gerede des gegenwärtigen Wissenschaftsbetriebs und des Feuilletons, sondern sehr prinzipiell gegen den Verlust an metaphysischem Gehalt der Sprache schon seit der ästhetizistischen Trennung von Wort und Sinn in der mit Rimbaud und Mallarmé beginnenden Moderne einerseits, der strukturalistischen Linguistik andererseits. Steiner verdeutlicht seine Haltung, indem er hypothetisch eine Kultur setzt, in welcher die Kunstwerke nicht mehr kommentiert und interpretiert, nicht Opfer von „Sekundär“- oder auch „Tertiär“-Literatur

werden dürfen, in der keine historisch-soziologisch-psychologischen Determinationen erlaubt sind, sondern alle Konzentration der unmittelbaren Präsenz der großen Werke gebührt. Deren Größe aber resultiere aus ihrer transzendierenden Kraft, aus der Absolutheit der von ihnen getroffenen moralischen Scheidung zwischen Böse und Gut, letztlich aus ihrer Fundierung im Glauben an Gott, an seine Existenz nicht nur, sondern an die Gültigkeit seines Logos, dessen Manifestationen die Werke der Kunst seien. Steiner versucht das Ästhetische aufs neue im Sakralen zu befestigen, und er vertreibt mit Ingrimms alle akademischen und publizistischen Gewerbetreibenden aus dessen Tempel. An diesem Podium stehend, würde Steiner auch keinen Zweifel daran zulassen, ob der Literatur denn „Aussagen des Unsagbaren“ möglich seien, und auch nicht daran, ob ein solches Reden über die Sprachleistung der Kunst erlaubt sei. Ihn würde wenig kümmern, daß Wissenschaft neuzeitlicher Prägung in solchem Auftreten sich selbst aufgeben müßte. Denn diese, deren Schlüsselworte Analyse und Kritik sind, weicht doch eben darin von Weissagung und Predigt ab, daß ihr Augenmerk nicht irgendwelchen unmittelbaren Gegebenheiten, sondern den Vermittlungen nicht einer außerzeitlichen Gegenwart, sondern den historischen und sachlichen Differenzen gehören muß. Wenn im folgenden also nicht angestrebt wird, eine umfassende, letztlich mythisierende Beschwörung zu geben, sondern auf Relativierungen, auf säkularen Diagnosen bestanden wird, dann heißt dies im übrigen auch keineswegs, dem Geist der bedeutenden Dichter selbst untreu zu werden. Denn nicht die Positivität einer Offenbarungsrede – wie dies Botho Strauß im Nachwort zu Steiners Buch suggerieren möchte – ist für neuzeitliche Kunst charakteristisch, sondern weit eher Negativität und Fragmentarität. Dennoch sollte man sich der Provokation durch George Steiner nicht verweigern – erinnert sie doch daran, wie hohe Erwartungen auch heute noch, trotz aller Enttäuschungen, auf die Literatur gerichtet werden. Erwartungen, die nicht nur „Lebenshilfe“ in einem banalen Sinne verlangen, sondern substantielle Unterstützung bei der Antwortsuche in Orientierungskrisen unterschiedlicher Art. Die stärkste Hoffnung richtet sich wohl darauf, daß der „Sagbarkeits“-Horizont der Literatur größer sei als der jener Sprachkonventionen, die in den Kommunikationsapparaten der Gegenwart uns allen antrainiert werden. Allerdings wird ein Wissenschaftler des von Steiner inkriminierten Typs mit der Warnung beginnen müssen, daß von ihm solche Erwartungen kaum je zu befriedigen sind.

2. LITERATUR ALS EINE „ANDERE“ SPRACHE

Festzuhalten ist also: Kein poetisches Werk kann je den Bedingungen der Zeitlichkeit entkommen, jedes trägt die Spuren der Unvollkommenheit und des Leidens an sich, ist auch durch seine Entstehungs- wie seine Wirkungsgeschichte unablässig verknüpft mit politischen, ökonomischen, ideologischen oder wissenschaftlichen Kontexten. Die Geschichtlichkeit der Literatur ist unhintergebar. Zwar kann Interpretation sich bemühen, aus dem Allgemeinen des Historischen die Besonderheit einzelner Dichtungen zu retten, in ihnen Spuren der noch nicht manifestierten Wahrheit des Menschen aufzudecken, aber alle Hermeneutik entkommt nicht, will sie nicht in einen vormodernen Dogmatismus zurückfallen, der geschichtlichen Relativität aller Strukturen und Verfahrensweisen, aller Motive und Themen literarischer Sprache. Darum verstärkt die ernsthafte Auseinandersetzung mit Literatur eher das Potential der Beunruhigung und des Zweifels, verschärft die Ratlosigkeit, statt sie zu bannen. Und was unsere Frage anlangt: Wer in der literarischen Sprache Kompetenz vermutet, zu sagen, was andere nicht sagen können, über Ausdrucksweisen zu verfügen für eine Wirklichkeit jenseits des Wirklichen, der erfährt vor allem, daß die Literatur ihre eigenen Grenzen sieht und ständig reflektiert, daß die prinzipielle Unsagbarkeit des Wahren gerade ihr spezifisches Thema ist und sie folglich in vielen Variationen die Wechselwirkung des Sprechens mit dem Schweigen zur Darstellung bringt.

Auf diesem Hintergrund sind die Beziehungen zwischen Literatur – gemeint ist stets die der Neuzeit – und Mystik zu beobachten und einzuschätzen. Auffällig und gut beschreibbar sind einige historische Zusammenhänge: Wo die Mystikersprache kreativ geworden ist, im Vokabular wie in der Syntax, in der Tonart des Redens wie in der Bildlichkeit, da hat sie – zu denken ist insbesondere an Meister Eckhart und die Frauenmystik, später vor allem an Jakob Böhme – der neuzeitlichen Literatur viele Ausdrucksmöglichkeiten erschlossen, welche diese immer dann entdeckt und genutzt hat, wenn die tradierten, konventionell gewordenen Stilformen der Literatursprache abgenutzt und verbraucht schienen: so in der Empfindsamkeit des 18. Jahrhunderts, so in der Romantik, so in der Moderne um 1900 im Expressionismus und durchaus auch heute. Dabei darf freilich die jeweilige Einwirkung der Mystik, sei es der jüdischen, christlichen oder östlichen, auch nicht überschätzt werden, und schon gar nicht darf eine Übereinstimmung der religiösen Überzeugung dort reklamiert werden, wo es sich primär um ein ästheti-

sches Experimentieren mit der Anders- und Fremdartigkeit mystischer Rede handelt. Musils „Mann ohne Eigenschaften“ ist kein religiöses Buch, so viele Zitate aus den von Martin Buber gesammelten „Ekstatischen Konfessionen“ sich auch in ihm finden lassen, und weder das Werk Rilkes noch das Kafkas ist angemessen verstanden, wenn es in schnellem Zugriff einer interpretatio christiana unterworfen wird, so richtig es ist, jeweils die Frage nach der Anregungskraft der Mystikererbschaft zu stellen.

Über solche spezifischen Einflüsse und Wechselwirkungen hinausgehend, diese aber umgreifend, kann eine andere Beziehung zwischen Mystik und Literatur rekonstruiert werden, auf die Überlegungen der Systemtheorie Niklas Luhmanns hinweisen. Eine Ausgangsbeobachtung für sie betrifft die das gesamte mystische Schrifttum durchwaltende Formulierungslust, die Schreibwut und Redseligkeit der Mystiker. Eine weitere, daß Leitmotiv und Grundintention in diesen Texten ist, alle herkömmlichen, alle bereits bekannten Aussagen über Gott und Christus, über Glaube und Gnade aufzuheben, ja zu negieren. Der Mystiker versucht, die vertrauten und geheiligten Sätze der Bibel und der Kirchenväter auf überraschende, provokative Weise zu variieren, sie mit ganz neuen Vergleichen zu koppeln, in neue Bildfelder zu integrieren.

So weicht mystische Sprache (auf Beispiele kann hier verzichtet werden, da sie in anderen Vorträgen reichlich vermittelt wurden) ostentativ ab vom Diskurs der Theologie oder besser: der Theologien. Damit steht die Mystik gewissermaßen strukturell unter Häresie-Verdacht, auch wenn nicht alle Mystiker als Ketzer verfolgt wurden. Im besonderen aber sprechen Mystiker vom Schweigen als dem wahren Weg zur erstrebten Gottesnähe. Mit dem Kriterium der schweigenden unio charakterisieren sie die Sprache der Theologie wie der Laienfrömmigkeit als unzureichende Gefäße für die unendlich überlegene Manifestation des Ewigen. Selbst aber schweigen sie keineswegs, sondern treiben sich selbst und die Schar der sich sammelnden Ergriffenen und Erweckten unausgesetzt dazu an, Kunde zu geben von ihren Erfahrungen, Zeugnisse der Nähe Gottes zu formulieren.

Kein Historiker oder Philologe kann über die mystische Erfahrung selbst ein Urteil abgeben, wohl aber liegen ihnen jene Schriften vor, welche behaupten, aus einer unvergleichlichen Begegnung mit dem Göttlichen angeregt worden zu sein, und der Gebrauch dieser Schriften läßt sich beschreiben. Über ihn läßt sich resümierend sagen: Obwohl in den christlichen Kirchen durch Bibel und Theologie jederzeit dafür

gesorgt war, daß der religiösen Kommunikation ein vielfältiges Sprachrepertoire als Medium zur Verfügung stand, schien doch immer wieder, wohl in besonders schwierigen Orientierungskrisen, die über das Brüchigwerden ethischer Normen hinausgingen, Bedarf nach einer Alternative zu bestehen. Der emphatische Ausdruck, die unendliche Reihenbildung des mystischen Sprechens wurden immer wieder attraktiv als Abweichung von diskursiver Erörterung und Belehrung. Freilich blieb die mystische Rede jeweils nur kurzfristig wirksam und sozial begrenzt auf eine für das Experiment „Sprache aus Schweigen“ befähigte Elite. Die Institutionen und traditionsbildenden Diskurse blieben, abgesehen von krisenhaften Intervallen, unberührt.

Sofern diese Skizze nicht ganz unzutreffend ist, kann im folgenden die Erläuterung der Literaturproblematik seit dem 18. Jahrhundert so geschehen, daß eine These plausibel werden mag. Die nämlich, daß das poetische Sprechen der Neuzeit, spätestens seit der Aufklärung, in einer strukturellen Analogie zur Mystikerrede steht, insofern die Literatur konstitutiv Opposition ist zur Redemacht der neuzeitlichen Wissenschaften einerseits, zu den Diskursen der Politik und Publizistik andererseits. Literatur begreift sich also wesentlich als ein alternativer Sprachmodus, als ein anderes Sprechen. Für dies ist dann auch – wie es bei den Negationen der Mystiker der Fall war – eine andere „Grammatik“ zuständig, was meint: Nicht mehr vom traditionellen System der Rhetorik aus ist die „andere“ Literatur zu begreifen, sondern angemessen nur von einer den Werken jeweils selbst eingeschriebenen Poetik. Ist aber der eigentümliche Horizont abgesteckt, gibt es wiederum, nun im Spiel-Raum des Ästhetischen, Sprach-Lust, Schreib-Passion und ein nicht endenkönnendes Reden vom Unsagbaren. Dies Prädikat freilich bezieht sich nur mehr ausnahmsweise auf Gott, in der Regel aber auf die Natur und die Geschichte, auf Liebe und Tod. Pointiert formuliert: Je schärfer im Verlauf der Moderne ins Bewußtsein tritt, daß über nichts, was menschliches Leben in irgend wichtiger Weise betrifft, sich endgültig oder objektiv, oder auch nur angemessen und verantwortlich sprechen läßt, desto stärker wird der Sog des Poetischen, die Hungerissenheit durch ein Schreiben außerhalb der normierten Codes.

Behauptet also sei: Der mystische Heilige wird in der Neuzeit vertreten durch den radikalen Autor, der mystische Text durch (säkulare) Literatur. Freilich ist dies eine zu pauschale These, als daß man ihr zustimmen könnte. Es bedarf der Veranschaulichung durch literarhistorische Orientierungen und vor allem durch Hinweise auf exemplarische Texte. Dabei ist nach dem eben Gesagten deutlich, daß nur solche Dich-

tungen herangezogen werden können, in denen die Literatur ihre eigene Sprachkompetenz und den Zustand der jeweils zeitgenössischen Sprache kritisch reflektiert und in denen die Bedeutung des Verstummens, der Sprachlosigkeit, des momentanen oder permanenten Schweigens hervorgekehrt wird. Nur an den Rändern der Worte kann der Glanz der wahren Sprache aufleuchten oder allerdings auch die rettungslose Stummheit der Verfinsterung des Nichts. Wo noch keine Störung der Syntax aufgetreten ist, wo das optimistische Zutrauen zu den Worten, sie seien problemlos Stellvertreter der benannten Dinge, Begriffe oder Vorgänge, noch von keinem Selbstzweifel gefährdet wurde – da kann weder Literatur (in einem akzentuierenden Sinne, versteht sich) erwartet werden noch eine für Denken und Leben tragfähige „Aussage vom Unsagbaren“, denn da perpetuiert sich nur ein konventionelles Sprachmuster, ob nun journalistischer, wissenschaftlicher – auch theologischer – oder religiöser Art. Ideologisches Reden, in neuester Zeit eben gerade auch dort, wo eine „neue Mystik“ ein „positives Denken“ und „positive Erfahrungen“ verheißt, versagt gegenüber dem Maßstab der Literatur. Und zwar keineswegs, weil diese ein „Mehr“ an Sinn und Wahrheit anzubieten in der Lage wäre, sondern im Gegenteil, weil sie „ärmer“ ist, das Unsagbare als Unsagbares bestätigt, weil ihr Leiden daran, das vollkommene oder letztgültige Wort nicht finden, nicht sprechen zu können, sie gegenüber dem falschen Selbstbewußtsein aktueller Parolen überlegen macht.

3. ÖFFENTLICHKEIT UND ESOTERIK

„*Spricht die Seele, so spricht, ach schon die Seele nicht mehr.*“ Friedrich Schillers berühmtes Distichon formuliert als eine Klage, was unter einem anderen Blickwinkel auch positiv, als Basissatz geradezu der Selbstlegitimation autonomer Dichtung gelten kann: In aller Schärfe tritt schon hier die Differenz zwischen Wirklichkeit und Sprache auf, zugleich zwischen der Wahrheit der Philosophen und der Poesie, insofern diese vor allem Sprache, nicht aber etwa Ideenträger ist. Der Prozeß des Sprechens verändert den, der spricht. Sein Ausgangsimpuls, sein Empfinden, Denken und sein Wille – sie modifizieren sich und werden zu nichts anderem als zu Worten und Sätzen. Für Theologen und Psychologen, deren Vorstellung von „Seele“ zwar differieren mag, die aber beide sich für die Seele interessieren als Essenz des Menschlichen wie als Reflex des Göttlichen, ist Schillers Auskunft, die tendenziell die

aller bedeutenden neueren Dichter ist, durchaus unbefriedigend, ja enttäuschend. Denn sie möchten doch ein einigermaßen befestigtes Wissen erreichen, nicht nur Textinterpretation treiben, sich in unabschließbare Auslegungen verwickeln lassen.

Für einen neuzeitlichen Poetikbegriff indessen, ein Literaturverständnis, das – um weiterhin mit Schiller zu sprechen – dem „sentimentalischen“, dem Zeitalter der Reflexion angehört, nicht aber mehr der „naiven“ Epoche eines ungebrochenen Einklangs mit der Natur, erwächst aus dem Erkenntnis-Dilemma, dessen eindringlichste Zeugnisse Kants „Kritiken“ sind, ein neues Selbst-Bewußtsein. Ästhetische Autonomie tritt als Konzeption und Praxis während der „Schwellenzeit“ des späten 18. Jahrhunderts zum ersten Mal in der uns überschaubaren Geschichte auf. Dies ist ein wirkliches Novum, ein tiefgreifender Einschnitt, der zugleich das prinzipielle Ende für vorausgehende Sprach- und Bewußtseins-traditionen markiert. So werden zwar mythische und religiöse Erbschaften von den Dichtern, die dem Systemzwang des Rationalismus widersprechen, auf mannigfache Weise ins Gegenwärtige eingeholt – man denke an Klopstocks „Messias“ bis hin zu Hölderlin und noch Eichendorff –, sie geraten aber unwiderruflich in den Bannkreis der säkularen Subjektivität, werden eingeschmolzen in jene Literaturprozesse, welche im Jahrhundert der Aufklärung widerspruchsreich begonnen haben.

In der Tat widerspruchsreich: Einerseits entwickelt sich die literarische Öffentlichkeit als umfassende und stabile Institution der sich sozial und kulturell emanzipierenden Bürger, als der Idee nach für jedermann zugänglicher Raum des Schreibens, Lesens und des kritischen Raisonnements – und hier gilt die Voraussetzung, daß alles „sagbar“ ist oder doch werden soll. Hier herrscht größter Optimismus hinsichtlich der Überführbarkeit von Welt in Sprache – und zurück: vom Wort ins Leben.

Andererseits beharren zur selben Zeit die Empfindsamen, die „schönen Seelen“, auf der „Unaussprechlichkeit“ ihrer Herzens-Bewegungen, auf der Unsagbarkeit der Vollkommenheit und Tiefe ihrer Emotionalität in Freundschaft und Liebe, in „Mitleid“ und Rührung. Der Unsagbarkeitstopos, der in der alten Rhetorik mit genau eingegrenzten Funktionen benutzt wurde, dominiert geradezu den Diskurs etwa bei der Aufführung eines „bürgerlichen Trauerspiels“ oder der Lektüre eines Briefromans zwischen Richardsons „Pamela“ und Goethes „Werther“.

Beide Tendenzen gehören gleichermaßen zum Prozeß der Modernisierung der europäischen Kultur, für den die tiefgreifende Veränderung

der Kommunikationsverhältnisse besonders kennzeichnend ist. Das Projekt der liberalen Öffentlichkeit, welches schon um 1800 realisiert wird als ein Literaturmarkt, der an der Oberfläche unüberschaubar vielfältig ist, wenn auch der ökonomischen Struktur nach streng geregelt – es kontrastiert nicht nur, sondern ist auch dialektisch vermittelt mit einer kontinuierlichen Tendenz zur Esoterik der ästhetischen Zirkel. Die Spannung zwischen Expansion und Rückzug prägt alle Phasen der neueren Literaturgeschichte. Wird für die Öffentlichkeit bestimmend die Prosa zunächst der moralischen und gelehrten Zeitschriften, später der vielfältigen Periodika bis hin zum Beginn des „Pressezeitalters“ im frühen 19. Jahrhundert, so konzentrieren sich die ästhetisch ambitionierten Kleingruppen auf die Verspoesie in lyrischen Gattungen und im Drama. Die Anstrengungen der Romantik, mit einer „universellen“ Mischung der Gattungen und Stilniveaus in Märchen, Roman, Lied und Essay das Schisma zwischen einer Eliteliteratur und einer Populärkunst zu überwinden, haben an der grundsätzlichen Zweipoligkeit des neuen Kultur- und Literaturgeschehens nichts ändern können.

Um es noch einmal zu variieren: Der gestalten- und problemreiche Entwicklungsprozeß der bürgerlichen, dem Anspruch nach autonomen Literatur seit der Mitte des 18. Jahrhunderts läßt einerseits das traditionelle System der Rhetorik hinter sich, in dem gemäß der verschiedenen Stillagen, die zugleich die soziale Hierarchie der feudalen Gesellschaftsordnung spiegelten, schlechthin alles mittels eines reichen Instrumentariums an Figuren und Dispositionen aussagbar war und Sprachzweifel nicht auftreten konnten. Denn Rhetorik ist ja prinzipiell öffentlich und funktionsbestimmt, während die Einzigartigkeit des neuen Subjekts die eigene Sprache postulierte als Ausdruck der je eigenen Wahrheit. – Zugleich aber erschien die mystische und generell die fromm-erbauliche Schreibweise als geschichtlich überholt, wirkte nur mehr als Relikt unaufgeklärter Naivität. Johann Georg Hamanns Experiment, aus solchem Sprachstoff eine dem rationalistischen Diskurs kontrastierende, eine „wilde“ Schreibart zu entwickeln, in der die Unsagbarkeit der göttlichen Wirklichkeit sagbar bliebe, konnte nicht viel Nachfolge finden.

Hervorzuheben ist insgesamt für die „heroischen“ Jahrzehnte der deutschen Literatur zwischen etwa 1760 und 1830, daß es trotz Herders und später Humboldts Schriften keine systematisch entwickelte oder schulbildende Sprachtheorie gegeben hat, so wenig es auch einen ausdrücklich formulierten Konsens literaturtheoretischer Art geben konnte zwischen Wieland und Friedrich Schlegel, zwischen Goethe und Nova-

lis, Jean Paul und Kleist. Wohl aber wird in vielen einzelnen Werken mit der Problematisierung des Verhältnisses von Ich und Welt, Subjektivität und Gesellschaft die Frage nach dem Sprachvermögen und der Verständigungsleistung, nach Sagbarkeit und Unsagbarkeit in der Literatur verknüpft. Dabei verschärft sich die Opposition zwischen der Normalität gesellschaftlicher Kommunikation und der exzentrischen oder esoterischen Autoreflexivität des poetischen Subjekts schon früh in einem Grade, daß zur prinzipiellen Ausgliederung des Ästhetischen aus der sozialen Welt, wie sie in der späteren Moderne vollzogen wird, nur noch ein kleiner Schritt ist. Das Sprachvertrauen gerade der großen Autoren um 1800 ist unterminiert in einem Maße, wie es sich die klassizistisch-humanistische Bildungsdoktrin, die unser aller Vorstellung von der Goethezeit bis heute geprägt hat, nicht vorstellen mochte oder konnte. Zwar heißt es in Goethes „Tasso“-Drama:

„Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt,
Gab mir ein Gott zu sagen, was ich leide.“

Und solange man diese Zeilen isoliert zitiert, kann man sie als Zuschreibung von Sprachmacht an die Dichter lesen, denen sagbar ist, was allen anderen die Sprache verschlägt. Jedoch zeigt der Zusammenhang des Dramas, daß Tasso einzig jenes Leiden in Wort und Bild zu übersetzen fähig ist, das allein das seine, das des Künstlers ist, des mit dem Lorbeer gekrönten und damit aus allen Liebes-, Freundschafts- oder gar Geschäftsbeziehungen ausgeschlossenen Dichters. Die tragische Passion des ästhetischen Subjekts, dessen Lebenslogik allein die des Schreibens eines Epos mit überzeitlichem Anspruch ist, blockiert alle soziale Kommunikation. Die Möglichkeit von Tragik ist gebunden an die hermetische Situation des in sich selbst befangenen Ichs.

Ein zweites Beispiel: Nicht zufällig knüpft Heinrich von Kleist anderthalb Jahrzehnte später in seinem letzten Drama „Prinz Friedrich von Homburg“ an die Bekrängungsszene des „Tasso“ an. Kleist, der sich selbst einen „unaussprechlichen“ Menschen nannte, pointiert in seinem historischen Schauspiel die Antinomie von Geschichtshandeln und politischer Moral einerseits, von Glückstraum, ja schlichtem Lebensverlangen des unmittelbar existierenden Ichs andererseits auch als ein Auseinanderdriften von regelgeleitetem und irregulärem Sprechen. Bis zum Ende bleibt ein gegenseitiges Verständnis zwischen beiden Seiten ausgeschlossen, was ein doppelter Schluß in der Art des „Hamlet“ signalisiert: Das Ich verstummt, das politisch-militärische Kollektiv bricht in lauten Jubel aus. Interessant ist der „Homburg“ wie andere

Dramen Kleists – etwa „Das Käthchen von Heilbronn“ –, weil hier mit der Erweiterung der Sagbarkeit durch eine Sprache des Traums experimentiert wird. Kleist reagiert damit, allerdings im ganzen eher skeptisch, auf die weitreichenden, zeitweise geradezu von einem eschatologischen Enthusiasmus getragenen Hoffnungen der Frühromantik, es könne die andere Welt des Seelischen, der Traum, auch ein Tor bilden zu einer anderen, weiteren Welt der Sprache. Wenn Novalis und der junge Friedrich Schlegel der Vision anhängen, es könne eine durch sie erneuerte Poesie wiederum eine „lingua franca“, eine für alle verständliche Sprache, ja eine neue Bibel werden, so schien die Öffnung für die Gestaltenfülle des Traums dazu der verheißungsreiche erste Schritt zu sein. Mit einem Traum beginnt – wie später das „Homburg“-Drama – der „Heinrich von Ofterdingen“, mit dem berühmten Traum von der blauen Blume, dem Zeichen eines in Natur wie Geschichte gleichermaßen eingeweihten Dichtertums. Wenn die literarische Darstellung des romantischen Romans am Ende dazu bestimmt war, in die höhere Logik des Märchens überzugehen – das Märchen ist für Novalis der „Kanon der Poesie“ –, so hat dies als Analogie zur Logik eines ins Unsagbare hinein entgrenzenden Traums zu gelten. Es ist im übrigen die Lektüre der „Aurora“ von Jakob Böhme gewesen, welche Ludwig Tieck und Novalis gemeinsam betrieben haben, die aktive Rezeption mystischer Sprache also, welche ein wesentlicher Impuls für die romantische Schreibweise geworden ist. Auch das Studium Plotins, der ja seinerseits die Mystik so sehr inspiriert hat, ist neben der Auseinandersetzung mit Fichte und Spinoza von Bedeutung gewesen. Angestrebt wurde nun für die Wirkung des literarischen Textes „Verfremdung“, eine unmerkliche Mischung des Alltäglichen und Wunderbaren, eine „Gemütsregung“ im Leser, welche die Grenzen eines rationalen Diskurses mit märchenhafter Leichtigkeit zu transzendieren vermochte. Am eindrucksvollsten spricht von solchem Vorhaben das folgende Gedicht, das aus dem Nachlaß des Novalis mitgeteilt wurde und auf das sich jüngere Romantiker wie Eichendorff gern berufen haben:

Wenn nicht mehr Zahlen und Figuren
Sind Schlüssel aller Kreaturen,
Wenn die, so singen oder küssen,
Mehr als die Tiefgelehrten wissen,
Wenn sich die Welt ins freie Leben,
Und in die Welt wird zurück begeben,
Wenn dann sich wieder Licht und Schatten
Zu echter Klarheit werden gatten,

Und man in Märchen und Gedichten
Erkennt die ewgen Weltgeschichten,
Dann fliegt vor einem geheimen Wort
Das ganze verkehrte Wesen fort.

Dies freilich blieb Vision, dies poetische Evangelium fand seine Gläubigen nicht. Die „Zahlen und Figuren“, das Axiom der „Verständlichkeit“ dominierte die Öffentlichkeit des 19. Jahrhunderts je länger je mehr. Auch die Literatur der Folgezeit bis hin zu den Spielarten des „Realismus“, dessen letzte Version ja erst vor einem Jahr seine staats-offizielle Geltung in Osteuropa verloren hat, ist nur selten bereit gewesen, die Konfrontation mit dem „Unsagbaren“ durch Mißerfolg in der Öffentlichkeit zu erkaufen. Selbst ein Autor wie der späte Fontane, in dessen Romanen sich bewegende Situationen des Verstummsens und der Sprachlosigkeit inmitten eines sinnenleerten gesellschaftlichen Sprechzwangs finden, scheute vor der Gefährdung seines Schreibens durch ein Versagen der Ausdrucksmittel des psychologischen Romans zurück und beließ es bei ästhetisch meist unbefriedigend gestalteten, weil sentimental Zeichen des Religiösen. Daß Literatur sich einzig durch das Leiden an der Grenze der Wörter als eine andere Sprache behaupten kann, ist erst in der Moderne wieder zu Bewußtsein gelangt. Dabei wurde vielfach an die Romantik angeknüpft, wenn auch freilich nicht an ihre trivialen Spätformen. Solche Anknüpfung tritt etwa auch hervor in dem folgenden Brief des jungen Walter Benjamin, der über den „Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik“ promovierte, ehe er zu einem der wichtigsten Theoretiker der Kunst des 20. Jahrhunderts wurde: „Jedes heilsame, ja jedes nicht im innersten verheerende Wirken der Schrift beruht in ihrem (des Wortes, der Sprache) Geheimnis. In wievielerlei Gestalten auch die Sprache sich wirksam erweisen mag, sie wird es nicht durch die Vermittlung von Inhalten, sondern durch das reinste Erschließen ihrer Würde und ihres Wesens tun. (...) so erscheint es mir immer wieder, daß die kristallreine Elimination des Unsagbaren in der Sprache die uns gegebene und nächstliegende Form ist, innerhalb der Sprache und insofern durch sie zu wirken. Diese Elimination des Unsagbaren scheint mir gerade mit der eigentlich sachlichen, der nüchternen Schreibweise zusammenzufallen und die Beziehung zwischen Erkenntnis und Tat eben innerhalb der sprachlichen Magie anzudeuten. Mein Begriff sachlichen und zugleich hochpolitischen Schreibens ist hinzuführen auf das dem Wort Versagte; nur wo diese Sphäre des Wortlosen in unsagbar reiner Macht sich erschließt, kann der magische Funke zwischen Wort und bewegender Tat

überspringen. (...) Nur die intensive Richtung der Worte in den Kern des inneren Verstummsens hinein gelangt zur wahren Wirkung“ (Brief an Martin Buber vom Juli 1916). Die Verschränkung von Öffentlichkeit und Esoterik ist hier so formuliert, daß ein angemessener Begriff auch für die klassisch-romantische Literatur in ihren bedeutenden Werken angebahnt wird.

4. NEGATION UND EPIPHANIE

Als Motto zu der folgenden Skizze der Sprach- und Literaturprobleme in der frühen Moderne mag ein Aphorismus von Oscar Wilde dienen: „The best language is that which is never spoken, so the best action is that which is never done.“ Das ist elegant und etwas leichtfertig-pauschal formuliert, und man spürt nicht jenes Leiden am Zwang zur Negativität, welche den großen Werken der Moderne ihre Überzeugungskraft, ihre bannende Suggestion gibt. Doch trifft der Aphorismus, was in der Tat die Epoche bestimmt: eine radikale Kritik der Sprache in Verbindung mit einer radikalen Kritik an allem Handeln, an allen ethischen Wertsystemen. Nicht zu Unrecht hat die in der Literaturwissenschaft epochemachende Untersuchung von Hugo Friedrich: „Die Struktur der modernen Lyrik. Von Baudelaire bis zur Gegenwart“ (Hamburg 1956) vor allem „negative Kategorien“ gewählt, um die Spezifik der neuen Texte gegenüber der Tradition zu beleuchten. Als beschreibende, keineswegs als abwertende Stichworte führt er an: „Desorientierung, Auflösung des Geläufigen, Fragmentarismus, Zerstörungsblitze, brutale Plötzlichkeit, Verfremdung“ (S. 15). Diese Formqualitäten, die sich erheblich vermehren ließen, sind nun nicht nur als zufällige zu registrieren. Vielmehr entspricht ihnen ein Gesamtkonzept, das mindestens bei Mallarmé, dem wohl wirksamsten Dichter der frühen Moderne, sich im Begriff des Nihilismus zusammenfassen läßt. Noch einmal Friedrich: „Aus dem allgemeinen Schicksal der Moderne, keinen Glauben und keine Tradition mehr ursprünglich zu haben, stammt der Wille, die Höhe nicht nur leer zu lassen, sondern zum Nichts zu radikalisieren. Mallarmés Nihilismus (...) entspringt einem beinahe übermenschlichen Entschluß der Abstraktion, das Absolute zu denken als das reine (von allen Inhalten gelöste) Wesen des Seins, und ihm versuchsweise eine Dichtung anzunähern, in der die Sprache selber das Nichts soweit gegenwärtig macht, wie dies durch Vernichten des Wirklichen geschehen kann“ (S. 95).

artigen Überblendungen des modernen Alltags in Dublin durch mythische Figurationen in James Joyces „Ulysses“, sind die Einbrüche der Möglichkeit eines „anderen Zustands“ in Robert Musils „Der Mann ohne Eigenschaften“ (schon mit seinem Titel ist im übrigen ein Denkmotiv der Mystik säkularisiert). Hier wie in anderen Werken – zu denen als frühes Beispiel Rilkes „Malte Laurids Brigge“ zu zählen ist, als eines der ehrgeizigsten Projekte Hermann Brochs „Der Tod des Vergil“ – werden die Grenzen des Sagbaren und vor allem Erzählbaren jeweils momentan aufgehoben, und die fiktive „Wirklichkeit“ wird porös, unzuverlässig, diskontinuierlich, was für den Leser bedeutet, daß der Horizont seiner Einfühlungsfähigkeit, seiner Identifikationsbereitschaft provokativ überschritten wird: statt Kommunikation ereignet sich Irritation. Aber der Anspruch auf Wahrheit wird mit größtem Nachdruck geltend gemacht.

In diesem Zusammenhang kann noch einmal auf Hugo von Hofmannsthal zurückgegriffen werden. Sein Prosatext „Ein Brief“, dessen fiktiver Schreiber Philipp Lord Chandos ist, formuliert um 1900 nur scheinbar als eine persönlich-zufällige Schwierigkeit, was in Wahrheit epochale Signifikanz hat: den Verlust zugleich des Sprach- und Lebensvertrauens. Die im folgenden zitierte Passage ist zum „klassischen“ Beleg der „Sprachkrise“ der Moderne geworden, weil die hier fixierte Erfahrung in den Selbstzeugnissen, den Autobiographien, Briefen, Tagebüchern vieler Schriftsteller des 20. Jahrhunderts wiederkehrt:

„Mein Fall ist, in Kürze, dieser: Es ist mir völlig die Fähigkeit abhanden gekommen, über irgend etwas zusammenhängend zu denken oder zu sprechen. (...) Es gelang mir nicht mehr, sie mit dem vereinfachten Blick der Gewohnheit zu erfassen. Es zerfiel mir alles in Teile, die Teile wieder in Teile, und nichts mehr ließ sich mit einem Begriff umspannen. Die einzelnen Worte schwammen um mich; sie gerannen zu Augen, die mich anstarrten und in die ich wieder hineinstarren muß: Wirbel sind sie, in die hinabzusehen mich schwindelt, die sich unaufhaltsam drehen und durch die hindurch man ins Leere kommt.“

Mit solchem Zitat ist jedoch nur eine Seite des „Chandos“-Briefs hervorgehoben, die Diagnose der Destruktion aller Sinntradition. Aber geradeso wie „Der Schwierige“ nicht nur Chaotik sich herstellen läßt durch eitles, substanzloses Reden, sondern mitten in ihm – als der aus existentieller Hingabe geführte Dialog zwischen Helene und Karl Bühn – Signale setzt, die auf ein wahres Leben schweigenden Vertrauens verweisen, geradeso korrespondiert im Prosatext die Entfremdung zwischen Welt und Wort einer sich schockartig manifestierenden

außersprachlichen Wahrheit des Daseins. Allerdings wird weder hier noch in den anderen gültigen Texten der Moderne eine archaische Unmittelbarkeit mystischer Schau erreicht, und eine sprachfreie Entdeckung seiner selbst und des Lebenszusammenhangs kann dem modernen Ich am ehesten in der Aneignung alter, durch die Überlieferung heiliger wie profaner Schriften vermittelter Erfahrungen zuteil werden. Lord Chandos erzählt:

„Und ich vergleiche mich manchmal in Gedanken mit jenem Crassus, dem Redner, von dem berichtet wird, daß er eine zahme Muräne, einen dumpfen, rotäugigen, stummen Fisch seines Zierteiches, so über alle Maßen lieb gewann, daß es zum Stadtgespräch wurde; und als ihm einmal im Senat Domitius vorwarf, er habe über den Tod dieses Fisches Tränen vergossen, und ihn dadurch als einen halben Narren hinstellen wollte, gab ihm Crassus zur Antwort: ‚So habe ich beim Tode meines Fisches getan, was Ihr weder bei Eurer ersten noch Eurer zweiten Frau Tod getan habt.‘

Ich weiß nicht, wie oft mir dieser Crassus mit seiner Muräne als ein Spiegelbild meines Selbst, über den Abgrund der Jahrhunderte hergeworfen, in den Sinn kommt. Nicht aber wegen dieser Antwort, die er dem Domitius gab. Die Antwort brachte die Lacher auf seine Seite, so daß die Sache in einem Witz aufgelöst war. Mir aber geht die Sache nahe, die Sache, welche dieselbe geblieben wäre, auch wenn Domitius um seine Frauen blutige Tränen des aufrichtigsten Schmerzes geweint hätte. Dann stünde ihm noch immer Crassus gegenüber, mit seinen Tränen um seine Muräne. Und über diese Figur, deren Lächerlichkeit und Verächtlichkeit mitten in einem die erhabensten Dinge beratenden, weltbeherrschenden Senat so ganz ins Auge springt, über diese Figur zwingt mich ein unnennbares Etwas in einer Weise zu denken, die mir vollkommen töricht erscheint, im Augenblick, wo ich versuche, sie in Worten auszudrücken.

Das Bild dieses Crassus ist zuweilen nachts in meinem Hirn, wie ein Splitter, um den herum alles schwärt, pulst und kocht. Es ist mir dann, als geriete ich selber in Gärung, wüfde Blasen auf, wallte und funkelte. Und das Ganze ist eine Art fieberisches Denken, aber Denken in einem Material, das unmittelbarer, flüssiger, glühender ist als Worte. Es sind gleichfalls Wirbel, aber solche, die nicht wie die Wirbel der Sprache ins Bodenlose zu führen scheinen, sondern irgendwie in mich selber und in den tiefsten Schoß des Friedens.“

An dieses frühe Dokument der literarischen Moderne noch interpretierende Bemerkungen zu späteren Werken anzufügen, die mit Hilfe

ganz anderer Themen und anderer Schreibweisen eine analoge Auseinandersetzung mit dem Unsagbaren führen, ist hier nicht möglich. Zu denken wäre, um ein vielfältiges Spektrum anzubieten, an einen Roman wie „Berlin Alexanderplatz“ von Alfred Döblin, der in seinem großen Alterswerk „November 1918“ auch ausdrücklich auf Johannes Tauler zurückgreifen wird, der aber in seinem Großstadroman von 1929 die Geschichte des ehemaligen Transportarbeiters und Totschlägers Franz Biberkopf so zu einem Ende und dann zu einem Neubeginn führt, daß dieser als ein Schweigender sich den Ansprüchen der in vielfältigen Idiomen auf ihn einwirkenden Welt, vor allem auch der Herrschaftssprache der medizinischen Wissenschaft entzieht. Die einzige Sprache, die dann noch wirksam wird – so erzählt es der Roman –, ist die des Todes, und deren Worte und Sätze liegen jenseits aller konventionellen Semantik, sind dem Leser vernehmbar nur wie ein dadaistisches Lautgedicht.

Zu denken wäre, um an aktuelle Literatur zu erinnern, auch an die Prosa Peter Handkes aus den letzten Jahren. Für Salzburg-Besucher mag etwa der Text „Zwei Tage angesichts des Wolkenknieffensbergs“ aus der Sammlung „Noch einmal für Thukydides“ (Salzburg und Wien 1990) von besonderem Interesse sein. Bei aller Skepsis, die Handkes Bestreben, erneut einen „hohen Ton“ in die Literatur einzuführen, entgegengebracht werden muß, weil die Gefahr einer unreflektierten Unmittelbarkeit naherückt, so ist doch bei genauem Lesen erkennbar, daß die heikle Grenze zwischen Formulierungsbegierde und Hinnahme von Unsagbarkeit nicht verwischt werden soll.

Zu diskutieren wäre schließlich, wie gegenüber der klassischen Moderne sich die literarische Situation in der „Postmoderne“ verändert hat, die vor deren so konzentrierter wie verzweifelter Suche nach Sinn im Schatten der Normalsprache scheinbar endgültig resigniert hat. Als ihr Motto könnte der letzte Satz aus Umberto Ecos Erfolgsroman „Der Name der Rose“ gelten: „Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus“ (Die Rose von einst steht nur noch als Name, uns bleiben nur nackte Namen). Die artistische Kombinatorik von Dialekten und Jargons beliebiger Zeiten und Räume kann in der Tat als ein Universum des Sagbaren die Suche nach dem „Unsagbaren“ als eine immer schon vergebliche, heute indessen fast lächerliche Anstrengung erscheinen lassen. Wer jedoch noch an einen Fortgang menschlich-göttlicher Geschichte glauben möchte, wird solche Ästhetik für eine Episode, nicht für das letzte Wort halten dürfen. Vielmehr bleibt zu verstehen und zu bedenken, was die letzten großen Lyriker der im engeren Sinn „moder-

nen“ Literatur als ihre paradoxe „Sprachlehre“ formuliert haben, Ernst Meister etwa oder Paul Celan. In ihren Versen bleibt Literatur angewiesen auf die Verschränkung von Wort und Schweigen, von Negativität und Evidenz, ja auf den Zusammenfall beider. In diesem Sinne sei abschließend aus Paul Celans Gedichtband „Von Schwelle zu Schwelle“ (1955) zitiert:

SPRICH AUCH DU

Sprich auch du,
sprich als letzter,
sag deinen Spruch.

Sprich –
Doch scheidet das Nein nicht vom Ja.
Gib deinem Spruch auch den Sinn:
gib ihm den Schatten.

Gib ihm Schatten genug,
gib ihm so viel,
als du um dich verteilt weißt zwischen
Mittnacht und Mittag und Mittnacht.

Blicke umher:
sieh, wie's lebendig wird rings –
Beim Tode! Lebendig!
Wahr spricht, wer Schatten spricht.

Nun aber schrumpft der Ort, wo du stehst:
Wohin jetzt, Schattenentblößer, wohin?
Steige. Taste empor.
Dünnere wirst du, unkenntlicher, feiner!
Feiner: ein Faden,
an dem er herabwill, der Stern:
um unten zu schwimmen, unten,
wo er sich schimmern sieht: in der Dünung
wandernder Worte.

ÜBERSICHT ÜBER DIE LEHRVERANSTALTUNGEN
DER SALZBURGER HOCHSCHULWOCHEN 1991
(22. Juli bis 3. August)

„DER CHRIST DER ZUKUNFT –
EIN MYSTIKER“

Festrede

P. Prior Dr. Reinhard Körner OCD:
Johannes vom Kreuz – ein Wegbegleiter in die Zukunft

Vorlesungen

Dr. Josef Sudbrack SJ:
Mystik – was ist das?

P. Dr. Emmanuel Bauer OSB:
Von der Wissenschaft zur Weisheit

Dr. Bernhard Grom SJ:
Mystik in der Vielfalt gesunden und gestörten Erlebens

Dr. Margot Schmidt:
Frauenmystik: Hildegard von Bingen

P. Paulus Gordan OSB:
Mystik und Weltverantwortung

DDr. Wolfgang Beilner:
Gottes Nähe in Jesus Christus nach dem Neuen Testament

DDr. Hans Waldenfels SJ:
Mystik – Mitte aller Religionen?

Dr. Ernst Ribbat:
Aussagen des Unsagbaren in der Literatur

Vorlesungen mit Kolloquium

Dr. Roland Goetschel:
Chassidische Frömmigkeit

Dr. Traugott Stählin:
Mystik – Brücke zwischen christlichen Religionen

Dr. Helmut Riedlinger:
Die evolutionäre christliche Mystik Teilhard de Chardins

P. Dr. Thomas Immoos:
Mystik im japanischen Theater

Dr. Karl Heinz Walkenhorst:
Za-Zen als Weg zum Beten mit der Bibel

Dr. Michael Schneider: ✍
Erscheinungsformen der Mystik heute

Dr. Gotthard Fuchs:
Mystik und Prophetie (Von den Charismen des Hl. Geistes)

Dr. Gernot Gruber:
„Die Zauberflöte“: Liebe und Licht

Seminare

Dr. Erika Lorenz:
Johannes vom Kreuz (Texte)

Dr. Gabriele Wollmann:
Meditativer Tanz als Weg zur Mitte

Äbtissin M. Assumpta Schenkl SOCist:
Bernhard von Clairvaux (Texte)

DIE AUTOREN DIESES BANDES

Mag. theol., Mag. Dr. phil. P. Emmanuel J. Bauer OSB, Habilitand und Lektor am Institut für christliche Philosophie an der Theol. Fakultät der Universität Innsbruck.

Univ.-Prof. DDr. Wolfgang Beilner, Professor für Neutestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Salzburg.

Kons.-R. P. Paulus Gordan OSB, Obmann der Salzburger Hochschulwochen.

Univ.-Prof. Dr. Bernhard Grom SJ, Professor für Religionspsychologie und Religionspädagogik an der Hochschule für Philosophie in München.

P. Dr. Reinhard Körner OCD, Prior des Karmelitenklosters Birkenwerder bei Berlin.

Univ.-Prof. Dr. Ernst Ribbat, Professor für Neuere deutsche Literatur am Germanistischen Institut der Universität Münster.

Dr. Margot Schmidt, Leitung des Forschungsvorhabens für Geistliche Literatur des Mittelalters an der Kath. Universität Eichstätt.

Univ.-Doz. Dr. Josef Sudbrack SJ, Universitätsdozent für Geistliche Theologie an der Universität Innsbruck.

Univ.-Prof. DDr. Hans Waldenfels SJ, Professor für Fundamentaltheologie, Theologie der nichtchristlichen Religionen und Religionsphilosophie an der Universität Bonn.

Emmanuel Bauer
Von der Wissenschaft
zur Weisheit

Wolfgang Beilner
Gottes Nähe in Jesus Christus
nach dem Neuen Testament

Paulus Gordan
Mystik und Weltverantwortung

Bernhard Grom
Mystik in der Vielfalt gesunden
und gestörten Erlebens

Reinhard Körner OCD
Johannes vom Kreuz –
ein Wegbegleiter in die Zukunft

Ernst Ribbat
Aussagen des Unsagbaren
in der Literatur

Margot Schmidt
Frauenmystik: Hildegard von Bingen

Josef Sudbrack
Mystik – was ist das?

Hans Waldenfels
Mystik – Mitte aller Religionen?