

Michael Schneider

Grundstrukturen der Gotteserfahrung im christlichen Glauben

(Radio Horeb am 4. Februar 2013)

Die Frage nach der Möglichkeit einer Gotteserfahrung stellt sich gegenwärtig in einer Zeit des Umbruchs. Wir leben heute in einer der großen Krisenzeiten unseres Glaubens. Eine Antwort auf die gestellte Frage läßt sich aber erst finden, wenn wir das Phänomen der Erfahrung des Glaubens in ihren verschiedenen Kontexten bedenken. Am Anfang steht eine kurze Reflexion über die Bedeutung unseres Themas. Es folgt eine inhaltliche Bestimmung der christlichen Erfahrung. Sodann wird eine genauere theologische Differenzierung und Unterscheidung einzelner Erfahrungen im Glauben notwendig werden. Abschließend ist das Phänomen der Gotteserfahrung in seiner Relevanz für das Leben im Glauben auszuwerten.

I. Die Frage nach der Gotteserfahrung

Bei der Frage nach der Möglichkeit von Gotteserfahrungen handelt es sich um kein Sonderthema eines theologischen Einzeltraktats, sondern um eine Grundfrage des Glaubens und seines Selbstverständnisses. Im folgenden soll gezeigt werden, daß es in unserem Thema um das Zueinander von Theorie und Praxis im Leben des Glaubens geht. Die Authentizität christlicher Spiritualität läßt sich nämlich daran messen, ob sie die Kraft besitzt, sich den sachlichen Problemen zu stellen und sich an ihnen zu bewähren. Mit etwas mehr Spiritualität allein lassen sich heute die sachlichen Probleme nicht aus der Welt schaffen, sondern lediglich vorläufig für das subjektive Empfinden erträglicher erscheinen. Glaubensinhalt und Glaubenspraxis bilden eine innere Einheit. Offenbarung bleibt in das konkrete Leben von Menschen vermittelt, und im existentiellen Vollzug menschlichen Lebens wird das Gehörte und Verkündigte angenommen. In der Terminologie der Scholastik meint dies die Zusammengehörigkeit von «fides qua creditur», dem subjektiven Glaubensvollzug oder dem Formalprinzip des Glaubens, und «fides quae creditur», dem objektiven Gegenstand oder dem Materialprinzip des Glaubens.

Das Neue jeder Glaubenserfahrung läßt sich nur erzählend identifizieren, wie sich auch die Erfahrung des Leidens in keine spekulative Argumentation begrifflich auflösen läßt. Deshalb ist die Erzählung in der Theologie keine vorkritische Ausdrucksform des Glaubens, sondern als Trägerin des Erfahrungsgehaltes des Glaubens unverzichtbar für dessen Tradierung. Die Bibel ist ein anschauliches Beispiel hierfür. Unterschiedliche Erfahrungen, Sprachformen und Motive, Deutungsmuster und Handlungsmuster des Glaubens stehen im biblischen Zeugnis nebeneinander, ohne daß sie in einem theologisches System auf einen einheitlichen Nenner gebracht werden.

Gerade an den Reibungsflächen des gesellschaftlichen und zeitgeschichtlichen Wandels, wie wir ihn heute erleben, tun sich oft Problembereiche auf, für die es noch keine Deutungskategorien,

keine Theorien und schon gar keine erprobten Handlungsmuster gibt. Grundsätzlichen Umbrüchen im Glauben und in der Kirche ist es eigen, daß sie sich in den Lebensgeschichten der Menschen ankünden und mehr spontan und intuitiv neue Lösungen und Antworten im Lebensvollzug ausprobieren lassen.

Die Offenbarung besteht nicht in erster Linie in der Mitteilung einer Summe von Sätzen, vielmehr in der Selbstmitteilung Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist, die dem Menschen ein neues Leben ermöglicht. Das Wort Gottes bewahren heißt vor allem, es in die Tat umsetzen. Es gibt in der Bibel, sofern sie Gottes Offenbarung ist, überhaupt keine «theoretische Wahrheit», vielmehr ist so, wie der Ausleger Jesus den Vater immer wirkend offenbart, die verstehende Aufnahme seiner Kundgabe letztlich einzig immer nur als Tat, das heißt als Nachfolge möglich. Ethik, Frömmigkeit, Liturgie, Sakramente und sogar die Apologetik müßten von der Theologie als Nachfolge neu begründet werden; dabei sollte von der Gestalt des Heiligen und nicht der des Sünders ausgegangen werden.

II. Zum Wesen gläubiger Erfahrung

G.Ebeling führt aus: Solange das christliche Wort nicht erfahrungsgriffig gesagt und der christliche Glaube nicht erfahrungsverändernd gelebt wird, bleibt die beunruhigende Frage, ob die Theologie ihrer Mitverantwortung für den Erfahrungsbezug von Wort und Glaube gerecht wird. Für unser Thema legt es sich nahe, daß wir gerade von der mystischen Erfahrung her uns der Frage nach dem Wesen der Gotteserfahrung nähern.

1. Grundlegung

Bevor die mystische Erfahrung im besonderen nachgezeichnet werden soll, gilt es aufzuzeigen, inwiefern auch die mystische Erfahrung im Rahmen der christlichen Glaubenserfahrung bleibt und darin dieselben Grundstrukturen aufweist.

a. Christozentrische Rückbindung

Als Grundinhalt christlicher Mystik gilt einzig die Erfahrung, die Christus macht¹: Christus ist Objekt wie auch Subjekt christlicher Glaubenserfahrung. «Gehört es zu einem Propheten oder Religionsgründer, daß er eine besondere Erfahrung des Göttlichen macht und sie anschließend in Worte faßt, so unterscheidet sich Christus gerade dadurch von ihnen, daß er gewissermaßen nichts zu sagen hat; er selbst ist, was er zu sagen hat: Wer mich sieht, sieht den Vater» (Joh 14, 9). Christus ist *die* Erfahrung Gottes. Diese genuin christliche Erfahrung relativiert alle weiteren Erfahrungen, die nicht Christus zum Objekt und zum Subjekt haben. Der Weg des Glaubens besteht darin, den Weg Jesu nachzugehen und die Botschaft von der Menschwerdung in das Erfahren

¹ Vgl. R. Bague, Was heißt christliche Erfahrung?, in: IkaZ 5 (1976) 481- 496, hier 493f.

Gottes zu übersetzen.

Aufgrund ihrer trinitarischen Grundlegung bleibt jede Erfahrung im Glauben ein Geschenk; als Gabe kann sie letztlich nicht «gemacht», sondern nur «passiv» empfangen werden. Da die Gabe, die der Mensch im Glauben empfängt, ihm nicht äußerlich bleibt, sondern ihn hineinnimmt in das göttliche Drama, spricht Juan de la Cruz in einem doppelten Sinn von einer Aktivität des Menschen: Der Mensch muß gemäß der Wirklichkeit leben, die sein Leben ausmacht, nämlich Bild Gottes zu sein, und hierin das göttliche Drama mitvollziehen, in das er hineingestellt ist. Dieser Mitvollzug übersteigt, wie es Juan in seinen «Nächten» des Glaubens beschreibt, jede menschliche Erfahrung, geht es doch darum, «die jede Erkenntnis überragende Liebe Christi» (Eph 3,19) zu erkennen. Weil die Liebe Christi und das Geheimnis Gottes größer bleiben als alles, was der Mensch von Gott erkennen und erfahren kann, führt die christologische Prägung der Glaubenserfahrung in die läuternde Nacht.

Das Lateran-Konzil von 1215 führt hierzu aus: «Von Schöpfer und Geschöpf kann keine Ähnlichkeit ausgesagt werden, ohne daß sie eine größere Unähnlichkeit zwischen beiden einschliesse.»² Das Phänomen, daß Krisenzeiten und Ansätze zu ihrer Bewältigung sich bereits sehr früh in der Lebensgeschichte einzelner manifestieren, hat sich die Soziologie in der Biographieforschung bereits zunutze gemacht. «Niemals wird es den Menschen gelingen, eine endgültige, unbeweglich bleibende Antwort zu geben: Das genau meint das Lateran-Konzil mit je-größerer Unähnlichkeit über alle Ähnlichkeit hinaus; aber dies nicht deshalb, weil Gott unerreichbar bleibt, sondern weil wir ihn in seinem Sohn Jesus Christus erkennen und verstehen können ... In ihm (Christus) ist Gottes 'Unähnlichkeit' uns so 'ähnlich' geworden, daß wir ihn, d. i. Gott, mit Händen greifen können.»³ Der Mensch erfährt Gottes Ähnlichkeit, wenn er eintritt in Gottes Unähnlichkeit, in die Menschwerdung des Gottessohnes und in die Praxis der Nachfolge.

2. Sakramentale Vermittlung

Die christologische Grundlegung der christlichen Mytik findet ihren sichtbaren Ausdruck in der *Taufe*, die der Beginn des christlichen Weges ist. Die Frage, ob es einen Unterschied zwischen gewöhnlicher und mystischer Glaubenserfahrung gibt, muß mit dem Hinweis beantwortet werden, daß auch die mystische Erfahrung eine solche des Glaubens ist, «eine Erfahrung, die eine andere Erfahrung verlängert, indem sie diese vertieft und reinigt, klärt, übersteigert und krönt ... Nur wenn die christliche Erfahrung der mystischen nicht heterogen gegenübersteht, wird das lebendige Christenleben nicht abgewertet und die mystische Erfahrung nicht überbewertet»⁴. Von jedem Gläubenden gilt: «Euch ist es gegeben, die Mysterien des Reiches der Himmel zu erkennen» (Mt 13,11; vgl. Lk 8,10; Mk 4,11). Das Gnadengeschenk, das jedem Getauften als objektives Mysterium verheißen ist, kann jeder Getaufte subjektiv einholen. Deshalb muß die mystische Erfahrung «innerhalb

² NR 174-176.

³ J. Sudbrack, Von der Helle und von der Dunkelheit der Gotteserfahrung. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen den Religionen, in: GuL 50 (1977) 342.

⁴ J. Mouroux, L'expérience chrétienne. Paris 1952, 55f.

des Rahmens der normalen Gnade und des Glaubens» gedacht werden, sonst wäre sie «eigentlich Gnosis oder Theosophie».⁵

Die erste eigentliche Bezeugung der Lehre von der Geburt Gottes im Herzen des Menschen kommt aus der urchristlichen Tauftheologie.⁶ Die Rückbezogenheit des christlichen Erfahrungsweges auf die Taufe gilt in gleicher Weise für den mystischen Erfahrungsweg. Obwohl sich zahlreiche Gleichheiten in der Struktur zur außerchristlichen Mystik aufzählen lassen, unterscheidet sich christliche Glaubenserfahrung von jeder anderen dadurch, daß sie aus dem Wunsch kommt, die eigene Identität tiefer in Christus zu legen. Wenn vieles von dem, was der christliche Mystiker erfährt, kaum grundverschieden ist von dem, was sich auch in außerchristlicher Mystik findet, wird die Wesenseigentümlichkeit christlicher Gotteserfahrung dort sichtbar, wo sich ihr «Gegenstand» selber erschließt, daß nämlich Jesus Christus im Getauften lebt. Der hier deutlich werdende Vorrang des Gehaltes vor der Gestalt, der für das Christentum eigentümlich ist, läßt verständlich werden, warum «Mystik» kein genuin christlicher und zur Offenbarung gehöriger Begriff sein kann; «christlich» erweist sich der Weg der Mystik erst dort, wo er sich auf das «mysterion», nämlich das Heilsereignis in Jesus Christus bezieht.

Wie sehr der christliche Glaubensweg als ganzer sakramental umfaßt war, zeigt sich am frühkirchlichen Begriff «Spiritualität», der sich grundlegend von dem heutigen Sprachgebrauch unterscheidet. J. Leclercq hat die bisher älteste bekannte Bezeugung des entsprechenden Substantivs «Spiritualitas» im frühen 5. Jahrhundert gefunden, die besagt, daß der Christ ein Leben nach dem Geist führen soll, in das er durch seine Taufe eingegliedert wurde. Der Text selbst lautet: «Fürwahr, verehrungswürdiger und liebenswerter Vater, da dir durch die neue Begnadung jeder Grund der Tränen abgewischt ist, bemühe dich, hüte dich, laufe, eile. Bemühe dich, daß du in der Spiritualität (spiritualitas) voranschreitest. Hüte dich, damit du nicht als unvorsichtiger und nachlässiger Wächter das Gut, das du empfangen hast, verlierst...»⁷ Spiritualität meint hier nichts anderes als ein Leben im Geist und in der Treue zur Taufe. Der Verlust, den die Spiritualität nach 1200 erlitt, ist der lebendige Bezug zum Dogma, zum Sakrament, zum Heilsereignis in Christus. Natürlich gab es niemals christliches Leben ohne diese Bezüge; aber es geht um deren Stellenwert im christlichen Leben.

3. Ekklesiale Ausweitung

Mit Ausgang des Mittelalters verlor sich die christliche Frömmigkeit zunehmend in den Bereich privater Innerlichkeit: Gott und die Seele, allein das schien zu genügen. Doch christlicher Glaube sucht primär das «Wir» und «nur» sekundär das Ich. Nicht anders die christliche Mystik: sie vollzieht sich in der Gemeinschaft der Kirche und im Mitvollzug der Sakramente. Dieser Mitvollzug wird nur dann

⁵ K. Rahner, Art. «Mystik», in: LThK 7 (1962) 743-745, hier 744.

⁶ H. Rahner, Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen, in: ZKTh 59 (1935) 339f.

⁷ J. Leclercq, «Spiritualitas», Studi medievali, 3^a Serie III, 1, 1962, 279-296; 280: hier mit Bezug auf Is 38,4-6: «Age, ut in spiritualitate proficias» (PL 30, 114 D - 115 A).

wieder zu einem mystagogischen Weg, wenn die Sakramente nicht primär verstanden werden als sinnbildliche Medien, die die göttliche Gnade vermitteln, sondern vor allem Handlungen der Kirche, welche die Gläubigen zur Teilnahme am göttlichen Leben führen; in der Mitfeier der Sakramente ereignet sich die eucharistische Realisation der Kirche im Leben der einzelnen Gläubigen.

Wir sagten schon: Jeder Getaufte ist in seinem Leben zum Mystiker berufen. Dies zeigt sich nicht nur darin, daß der Weg des Glaubens auf der Wirklichkeit der Taufe beruht, sondern muß gleicherweise im Zusammenhang damit gesehen werden, daß die christliche Glaubenserfahrung durch Heilige Schrift, Sakramente und Tradition vermittelt ist. Diese Vermittlung ist nicht ersetzbar und austauschbar, denn Schrift und Sakramente führen den Glaubenden in die Begegnung mit dem auferstandenen Herrn. Dies gilt allgemein für jeden Weg des Glaubens, im besonderen aber für den Weg des Mystikers. Mystik meint keine subjektive Erfahrung des einzelnen, sondern seinen Bezug zum Mysterium und auf «die gegenwärtige und zugleich verhüllte Wirklichkeit Christi» im Sakrament; die subjektive Erfahrung bleibt auf dem Weg der Nachfolge rückgebunden an das alltägliche Leben aus der Christuswirklichkeit im Wort (der Heiligen Schrift) und im Sakrament.

Die Rückbezogenheit auf das Wort der Heiligen Schrift und auf die Sakramente weist weiter auf die Rückbindung christlicher Erfahrung an die Kirche. Nicht die Einzelseele ist Braut des Herrn, sondern die Kirche, und der einzelne kann nur insoweit «Braut Christi» sein, als er eine «anima ecclesiastica» ist, die nichts anderes sein und darstellen will als die Kirche, die Gemeinschaft aller. Die ekklesiale Grundstruktur des Glaubens wird besonders deutlich im Leben der Kleinen Thérèse, die das Zueinander von «Braut Christi» und Kirche als Sendung beschreibt.

Mit seiner Gotteserfahrung steht der Glaubende in der Gemeinschaft der Kirche, die als Braut Christi das eigentliche Subjekt der Nachfolge ist. «Christ werden heißt communio werden und damit in die Wesensweise des Heiligen Geistes eintreten.»⁸ Die communiale Struktur christlicher Krisis gründet in der trinitarischen: Die Trinitätstheologie wird darin zum Maß der Ekklesiologie, als das Leben im Glauben gestaltet und gelebt wird aus dem Heiligen Geist.

4. Apostolische Dimension

Es gehört zum Charakteristikum christlicher, auch mystischer Glaubenserfahrung, daß sie nicht in das Verstummen, sondern in das Wort führt. Die Suche nach der Versprachlichung der eigenen Erfahrung muß als wesentlicher Aspekt einer Sendung im Dienst an der Gemeinschaft der Glaubenden angesehen werden. Darüber hinaus ist die Versprachlichung der eigenen Glaubenserfahrung ein wichtiges, weil unterscheidendes Merkmal für die Echtheit des Erfahrenen: Gott ruft nicht in das Verstummen, sondern in die Verkündigung, nicht in die Sprachlosigkeit, sondern in das Zeugnis.

Die Kleine Thérèse beantwortet die Erfahrung der Gottesferne mit einer zunehmenden Bereitschaft zum Dienst an der Kirche. Das heißt: Gott prägt sich im Menschen so aus, daß er ihn zu den

⁸ J. Ratzinger, Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus, in: Cl. Heitmann / H. Mühlen (Hg.), Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes. Hamburg-München 1974, 223-238, hier 226.

Mitmenschen sendet. Gott erfahren bedeutet mehr als ihn sehen, es heißt, ihn versichtbaren und sehbar machen: «Der Mitmensch, zu dem ich entsendet bin, ist also nicht eine Ergänzung meiner Gotteserfahrung, er ist ebensowenig ein Ersatz dafür. Die Sendung zu ihm hin ist die Erfahrung Gottes, wenn es sich wirklich um eine Sendung handelt und nicht um bloße Sympathie oder menschliche Begierde, um eine Sendung, die in uns die Sendung des Sohnes vom Vater weg wiederholt.»⁹ Die Sendung findet ihre konkrete Gestalt im Wort des Zeugen und im Dienst am Mitmenschen. Beides verdichtet sich in der Gemeinschaft des Glaubens.

III. In der Schule der Mystiker

Die Begriffe «Mystik» und «mystisch» finden sich nicht in der Bibel. An diesem Punkt setzt oft die protestantische Kritik an der Mystik an: das mystische «Entwerden» wird als ein «menschlicher» Kunstgriff, Gott auf geschichtslose Weise besitzen zu wollen, entlarvt und so relativiert. Harnack spricht von unerlaubten mystischen «Genußmitteln», vom «Taumelkelch der Mystik», der den klaren Sinn benebelt, und von geistlicher «Genußsucht».¹⁰ Für Emil Brunner¹¹ ist Mystik (der Artikel muß eigentlich entfallen) weder eine katholische Möglichkeit noch eine protestantische Unmöglichkeit, sondern ein antichristliches Phänomen urmenschlicher Selbstvergötzung, demgegenüber nur die eine Alternative steht: die Mystik oder das Wort. Wie läßt sich also das Wesen der Mystik genauer erfassen und vor falschen Deutungen bewahren?

1. Annäherungen

Eine erste Definition von Mystik findet sich in der frühkirchlichen Theologie.¹² Das Wort «mystikós» kommt vom Verbum «mýoh», was so viel heißt wie: die Augen schließen. Die früheste vorchristliche Verwendung findet sich in den Mysterienreligionen, deren Zentralriten vor den Nichteingeweihten verborgen gehalten wurden. Das rituelle Geheimnis, also keine Lehre oder innere Erkenntnis, wurde verborgen gehalten. Heißt es in Phil 4,12: «Ich bin darin eingeweiht (memýämai), mich satt zu essen wie auch Hunger zu leiden», wird darin der Grad des Banalen deutlich, den die übertragene Verwendung der Mysterienausdrücke damals - auch schon im Christentum - erreicht hatte.

Gegenüber dem negativen und eher ausschließenden Begriffsinhalt von Mystik in der außerchristlichen Umwelt ist das Wort «mystisch» in der christlichen Literatur eher positiv bezeugt (worin deutlich wird, daß hier kein unmittelbar hellenisierender Einfluß vorliegt). Die christlichen Texte, in denen das Wort «mystikós» vorkommt, lassen sich in drei Gruppen aufteilen, nämlich in eine bib-

⁹ R. Brague, Was heißt christliche Erfahrung, 495f.

¹⁰ Vgl. K. Beyschlag, Evangelium als Schicksal. München 1979, 116.

¹¹ Die Mystik und das Wort. ²1924.

¹² L. Bouyer, Die mystische Kontemplation bei den Vätern, in: Weisheit Gottes - Weisheit der Welt. FS J. Ratzinger, St. Ottilien 1987, 637-649.

liche, eine liturgische und eine spirituelle, wobei die Grenzen zwischen diesen drei Gruppen fließend sind; die ältesten gehören der ersten Gruppe an, während die jüngsten Texte der dritten zugeordnet werden müssen.¹³

aa. «Mystisch» als Christuswirklichkeit der Heiligen Schrift und als göttliche Wirklichkeit Christi
Das Christentum entlehnte dem Heidentum das Wort «mystisch» zu einer Zeit, als es gerade nicht zur Bezeichnung einer rituellen oder geistlichen Wirklichkeit diente. Im Christentum wird das Wort «Mystik» für das am wenigsten Griechische am Christentum verwendet, nämlich für die Heilige Schrift. War es beispielsweise bei Philo nur ein Modewort, bar jedes tieferen Inhaltes, so wird es bei Klemens und Origenes zur normalen Bezeichnung all dessen, was mit dem ihrer Ansicht nach schwierigsten Problem des Christentums zusammenhängt, nämlich mit der Schriftexegese und ihrer Aufdeckung des geistlich-allegorischen Sinnes der Bibel. Die Väter legen dar, daß die gesamte Schrift und die ganze Geschichte des Gottesvolkes ihren letzten Sinn und ihren einzigen Schlüssel allein in Christus finden.

Schon Klemens nennt die allegorische Schriftauslegung eine «mystische Auslegung»¹⁴: «Der Alte Bund hat wie ein Pädagoge das Volk mittels der Furcht geführt, und sein Wort ist nur das eines Engels ... Für das neue Volk aber ist Jesus gezeugt als der mystische Engel.»¹⁵ Origenes bestimmt die mystische Schriftauslegung als eine «Auseinanderfaltung des in den (Gottes-)Worten wie ein geheimer Schatz verborgenen mystischen Sinnes»¹⁶.

Das Wort «mystikós» bezeichnet somit in einem ersten Sinn die auf Christus und sein Mysterion ausgerichtete Exegese, und zwar die mystische und geistliche Einsicht in die heiligen Schriften. Die mystische Schriftauslegung sucht die tiefsten Dinge des Glaubens zu erfassen. So bezeichnet Eusebius von Caesarea in seiner «Demonstratio Evangelica» die Lehre von der Gottheit Christi, verglichen mit dem, was wir über seine Menschheit wissen, als «in tieferem Sinn mystisch»¹⁷. Auf ähnliche Weise deutet Gregor von Antiochien in «De Baptismo»¹⁸ die Zeugung durch die Taufe gegenüber der natürlichen Zeugung. Zuweilen kommt das Wort «mystisch» der Bedeutung von «heilig» nahe, aber auch von «geistlich» im Unterschied zu «fleischlich» im paulinischen Sinn. Die Lehre Christi und der Friedenskuß sind «mystisch», weil sie nicht im Menschen, sondern in Gott ihren Ursprung haben.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Bei den griechischen Vätern umschreibt das Wort «mystisch» vor allem jene göttliche Wirklichkeit, die Christus allen Menschen eröffnet hat und die ihnen das Evangelium entschleierte, so daß ihnen der tiefe Sinngehalt der ganzen heiligen Schrift mitgeteilt

¹³ Vgl. zum folgenden: L. Bouyer, «Mystisch». Zur Geschichte eines Wortes, in: J. Sudbrack (Hg.), Das Mysterium und die Mystik. Beiträge zu einer Theologie der christlichen Gotteserfahrung, Würzburg 1974, 57-75.

¹⁴ Strom 5,6 (PG 9,64 A).

¹⁵ Paedag. 1,7 (PG 8,321 A); vgl. Apg 7,53; Gal 3,19; Hebr 2,2.

¹⁶ In Joan. 1,15 (PG 14,49 B).

¹⁷ 3,7 (PG 22,248 B).

¹⁸ 2,2 (PG 88,1873 A).

werden kann. Das Wort «mystisch» meint aber auch die spirituelle Wirklichkeit des Gottesdienstes «in Geist und Wahrheit».

bb. «Mystisch» als Anwesenheit des Herrn im sakramentalen und liturgischen Leben, in der eucharistischen Feier und in der Kirche.

Kyrill weiß um den biblischen Ursprung des Wortes «mystisch», stellt es aber in einen sakramentalen, d.h. eucharistischen Zusammenhang: «Wir sagen, daß die Kraft des Brotes und des Wassers aus der Synagoge der Juden hinweggenommen sei. Das ist mystisch zu verstehen. Wir nämlich, die wir durch den Glauben zur Heiligung berufen sind, wir haben nun Brot, das Brot vom Himmel, das Christus ist, und zwar sein Leib.»¹⁹ «Mystisch» bezeichnet sowohl die eucharistische Wirklichkeit wie auch die Tatsache, daß diese Wirklichkeit als sakramentale verschleiert ist. Der Glaubende muß vom «historischen Sinn» übergehen zu dem tieferen Gehalt, der in den Sakramenten zu Christus führt. So darf man sich der Eucharistie nicht nähern «wie einem bloßen Brot, sondern wie einem mystischen Brot»²⁰. Die Kommunion ist eine «mystische Speise», der Altar ein mystischer Tisch»²¹ und die eucharistische Feier ein «mystischer Kult».

Was über die Eucharistie gesagt wird, gilt in gleicher Weise vom Sakrament der Taufe und die in ihr empfangene «mystische Wiedergeburt im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes»²². Aus dem «mystischen Wasser» der Taufe empfangen die Glaubenden das Leben. Die sakramentale und biblische Bedeutung des Wortes «mystisch» gehen ineinander über, denn das Mysterium Christi ist in der Liturgie der Kirche gegenwärtig.

Die sakramental-liturgische Sinnbedeutung von «mystisch» läßt sich vielfach belegen. Der Hymnus der Cherubim, der in den byzantinischen Liturgien den «großen», zur Mitte der eucharistischen Liturgie führenden «Eingang» begleitet, heißt in der Liturgie des Basilius oder Johannes Chrysostomus «mystischer Hymnus». Ebenso nennt Gregor von Nazianz die von den Gläubigen im Verlauf der Feier gegebenen Antworten «mystische Worte»²³. Hymnus und Worte sind mystisch, weil sie die große Handlung der Liturgie begleiten, in der sich die heilige Handlung des Erlösers fortsetzt. Das Vaterunser wird «mystisches Gebet» genannt²⁴: Neben dem Platz dieses Gebetes innerhalb der Liturgie (nämlich unmittelbar vor der Kommunion) war die mit ihm anklingende Zusammenfassung der Offenbarung Gottes im Neuen Testament für die Wahl des Wortes entscheidend, so daß im Gebet des Vaterunsers beide Grundinhalte des Wortes «mystisch» ineinander übergehen.

Zusammenfassend läßt sich sagen: So vielfältig die Grundbedeutung des Begriffsinhaltes von «mystisch» ist, er meint stets das Christusgeheimnis, das in der Heiligen Schrift verkündet und im Sakrament gefeiert wird.

¹⁹ Jesajakommentar 1,2 (PG 70,96 C).

²⁰ 3,39 (PG 79, 405 B).

²¹ Gregor von Nazianz, Or. 40,31 (PG 36,404 A).

²² Contra Marcellum 1.1 (PG 24,728 C).

²³ Or. 18.9 (PG 35, 996 B).

²⁴ Johannes Chrysostomus, Kommentar zum Römerbrief (ed. bened. 7, 578 E).

cc. «Mystisch» als Erfahrung der Christuswirklichkeit in Wort und Sakrament.

Origenes scheint als erster das Wort «mystisch» für die unmittelbare, erfahrungsmäßige Gotteserkenntnis angewandt zu haben, die aber als solche für Origenes immer an die Schriftmeditation gebunden ist. Christus ist der «Führer in die mystische und unaussprechliche Beschauung»²⁵, die «entzückt und in Enthusiasmus versetzt»²⁶. Hier klingen schon erste Akzente an, die ein Verständnis von Mystik nahelegen, das bis in die Moderne aktuell geblieben ist.

Pseudo-Dionysios erklärt von Hierotheus und seiner Schriftauslegung, daß «er - gerissen aus sich heraus in Gott hinein - die innerste Gemeinschaft mit dem erfuhr, das er feierte»²⁷. Man tritt, wie Dionysios ausführt, «in das in Wahrheit mystische Wolkendunkel des Nichtwissens»²⁸, wenn man sich dem alleinigen Gegenüber des Evangeliums anschließt, wie er gegenwärtig ist durch die Mannigfaltigkeit seiner Worte hindurch, jenseits der Einzelheiten sowohl der liturgischen Weihehandlungen als auch der Einzelzeugnisse biblischer Offenbarung. Das Universum der Liturgie ist für Pseudo-Dionysios ebenso umfassend ist wie das All der Natur, es übersteigt sogar dieses. Pseudo-Dionysios bezeichnet die Liturgie als eine «mystische» Feier, weil sie in die unaussprechliche Erfahrung des Einswerdens mit Gott führt.

dd. Neue Akzentuierung

Die frühchristliche Zeit versteht unter dem mystischen Leben und der mystischen Erfahrung jenes Leben in Christus, das die Schrift bezeugt und das den Inhalt der gesamten Liturgie ausmacht (nämlich als Erfahrung der höchsten, im Glauben geschehenden Einswerdung). Die Väter setzen den Begriffsinhalt von «Mystik» niemals mit einer ausschließlich oder vornehmlich vom subjektiven Standpunkt aus betrachteten psychologischen Erfahrung gleich. Vielmehr wird die Mystik als die Erfahrung der unsichtbaren objektiven Welt verstanden, die nach der Schrift in Jesus zu uns gekommen ist und in die uns die Liturgie, in der der Herr seinshaft gegenwärtig ist, eintreten läßt. Die «mystiká», in welche die innere mystische Erfahrung eintreten läßt, führen den Menschen zum «mystischen Leib» Christi, worunter aber weder die Kirche noch das eucharistische Brot verstanden wird, sondern der auferstandene und zum Himmel aufgefahrene Christus.

In all dem wird deutlich, daß sich der genuin christliche Begriff «Mystik» in der frühchristlichen Zeit gegenüber den damaligen zeitgenössischen (vor allem den neuplatonischen) Vorstellungen deutlich absetzt. Mystik bezeichnet das Eingefügtsein in die spezifisch christliche und geistliche Tradition der Schriftauslegung und in die Erfahrung der (eucharistischen) Liturgie. So entwirft Pseudo-Dionysios eine «Mystische Theologie», die lehrt, Christus in allen Schriften und am Brotbrechen zu erkennen.

²⁵ Johannes-Kommentar 13,24 (PG 14, 440 C).

²⁶ Ebd. 1,33 (PG 14, 80 B).

²⁷ Traktat über die göttlichen Namen 3,2,3 (PG 3, 681 D - 684 A).

²⁸ De mystica theologia 1,3 (PG 3, 1001 A).

Die Rückbezogenheit des Wortes «Mystik» auf die Heilige Schrift und die Sakramente wandelt sich im Laufe der Jahrhunderte. Obwohl die Entwicklung der Frömmigkeit des Mittelalters immer mehr zum Individuell-Subjektiven tendiert, bleibt die objektive Rückgebundenheit des christlichen Erfahrungsweges bis an den Anfang der Neuzeit erhalten. Während aber im ersten christlichen Jahrtausend das geistliche Schrifttum vor allem auf die Auslegung der Heiligen Schrift konzentriert bleibt, geht diese Objektivität am Beginn des zweiten Jahrtausends verloren. Die Objektivität der (vor allem liturgischen) Frömmigkeit wird abgelöst von der «beschaulichen gefühlsmäßigen Privatfrömmigkeit»²⁹ mit ihrer immer subjektiveren, «auf das Konkrete und Einzelne gerichteten Betrachtungsweise».

b. Konstitutiva

Im folgenden wenden wir uns vor allem dem dritten Sinn des Begriffsinhaltes von «Mystik» zu. Denn die klassische Definition der Mystik lautet³⁰: *cognitio Dei experimentalis*, also existentielles Erfahren des Göttlichen. Um diese Definition genauer zu erfassen und zu differenzieren, sollen einige grundlegende inhaltliche Merkmale der mystischen Erfahrung, wie sie bisher herausgearbeitet wurden, nochmals aufgegriffen und weitergeführt werden, um den Zusammenhang der mystischen Erfahrung mit der Glaubenserfahrung jedes christlichen Lebens deutlich werden zu lassen.

aa. Gebunden an die Hl. Schrift

Das göttliche Mysterium ist Inhalt der Heiligen Schrift, und die Mystik das Begreifen dieses Inhalts. Christliche Mystik ist ein tieferes, vollendetes Verstehen der Heiligen Schrift.

Um das unterscheidend Christliche in der mystischen Erfahrung gegenüber allen anderen Phänomenen mystischer Art zu erfassen, spricht R.C. Zaehner³¹ von Einheit und Unterscheidung zugleich. Zunächst darf von einer *Einheit* der christlichen Mystik mit den anderen Äußerungen der Mystik im nichtchristlichen Bereich gesprochen werden. Es gibt keine christliche Mystik und Religiosität in völliger Reinkultur. Deshalb wird es in der christlichen Mystik viele Parallelen zur nichtchristlichen Mystik geben, wie auch nichtchristliche Mystik die christliche Spiritualität befruchten kann.

Aber es gibt auch das Proprium christlicher Mystik, das sie von allen nichtchristlichen Formen einer Mystik *unterscheidet*. Alois M. Haas sagt dazu: «In den verschiedenen Fassungen der Transzendenzerfahrung nach Eckhart, Tauler und Seuse ist ein Gemeinsames festzuhalten: zuvorderst die christologische Grundlegung der mystischen Erfahrung ... damit gegeben ist eine grundsätzliche Ungeschuldetheit der Transzendenzerfahrung von seiten Gottes.»³²

Die Transzendenzerfahrung steht in engem Zusammenhang mit der Selbsterfahrung des Menschen. Der Unterschied zwischen einer normalen Begegnung mit Gott in Gebet und Betrachtung und einer

²⁹ I. Herwegen, Kirche und Seele. Die Seelenhaltung des Mysterienkultes und ihr Wandel im Mittelalter. Münster 1926, 20.

³⁰ H.U. von Balthasar, Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik, in: Pneuma und Institution, Skizzen zur Theologie, Bd. IV. Einsiedeln 1974, 298-324, hier 302.

³¹ Concordant Discord. Oxford 1970.

³² Transzendenzerfahrung in der Auffassung der Deutschen Mystik (MS, Kathol. Akademie Freiburg 1977).

mystischen bestimmt sich dadurch, wie streng man im Rahmen einer theologischen Anthropologie den Bereich des Natürlichen von dem des Übernatürlichen unterscheidet. Weil das geistige Sein Gottes nicht an sich bleibt, sondern im natürlichen Sein des Menschen in Erscheinung tritt, vollendet sich in der Selbstmitteilung Gottes die Transzendentalität des Menschen. Auf den Wesenszusammenhang von Gott und Geschöpf weist Meister Eckhart hin: «Wo alle Kreaturen Gott aussprechen: da wird ´Gott´.»³³

Selbstwerdung und Gottesbegegnung sind aber nicht identisch. Es ist Martin Buber recht zu geben, wenn er sie klar voneinander trennt. Es gibt im Leben vieler Menschen Erlebnisse mystischer Art, die Selbstwerdung bedeuten: Weitung der eigenen Persönlichkeit, Eingeborgensein in den Kosmos, Erleben kollektiver Archetypen. Doch diese Erfahrungen erreichen nicht den Absoluten bzw. das Absolute, sondern eröffnen dem Menschen seinen eigenen Innenraum bzw. weiten ihn. Hierbei kann noch nicht von einer mystischen Erfahrung als Begegnung gesprochen werden.

Die Frage nach dem Zueinander wie auch Trennenden der christlichen Mystik im Verhältnis zu allen anderen nichtchristlichen Formen der Mystik läßt sich einzig christologisch beantworten. Christus, der Menschensohn, ist die göttliche Epiphanie. Sein Menschsein ist konstitutives Realsymbol des Logos. Deshalb gehört es zum Spezifikum christlicher Glaubenserfahrung, daß sie in das Sakrament menschlicher Erfahrung eingehüllt bleibt. Signifikant und unterscheidend für die christliche Mystik bleibt immer: Auch wenn sich im Vergleich mit außerchristlicher Mystik zahlreiche Gleichheiten und Parallelen in der Struktur aufzählen lassen, unterscheidet sich die christliche Mystik von ihnen dadurch, daß sie immer eine Christuserfahrung ist.

bb. Im Rahmen des Glaubens

Das Mysterium steht über dem Mystiker. Glaube ist Verheißung von Einsicht, aber die Erfahrung übersteigt niemals den Glauben (Augustinus).

Kein Mystiker von Format hat sich je mit Parapsychologie abgegeben. Widerfuhr ihnen derartiges, versetzte es sie in arge Verlegenheit und ließ sie Gott bitten, davon befreit zu werden. Gereifte Mystik hat nichts mit einem Erfahren um des Erfahrens willen gemein, vielmehr übersteigt sie jedes Verweilen im eigenen Erlebnis. Die Mystiker wissen darum, wie zweideutig und mangelhaft jede Erfahrung ist; dies heißt für sie aber nicht, daß die gemachte Erfahrung im Unverbindlichen bleibt. Die Mystiker bezeugen, daß die mystische Erfahrung ohne ihr eigenes Zutun plötzlich und unvermittelt über sie kam. Gegenüber der gemachten Erfahrung stehen die Mystiker eher «hilflos» dar, wie sie auch nicht «demonstrieren» können, daß das Erfahrene wahr ist bzw. ob der von ihnen erfahrene Gott tatsächlich existiert. Sie können nur das Erfahrene beschreiben und erzählen, nie aber beweisen.

Jede mystische Erfahrung verbleibt im Bereich des Glaubens und übersteigt ihn keineswegs. Das bezeugen alle Mystiker *uni sono*. Bernhard von Clairvaux sagt, daß ihn das Wort besuchte, ohne

³³ Meister Eckhart, Predigt 26, zit. nach D. Mieth, Christus, das Soziale im Menschen. Texterschließungen zu Meister Eckhart, Düsseldorf 1972, 73f.

daß er das Hereinkommen selbst gespürt habe. Mme. Guyon bekennt, daß die peinlichste Lektion ihrer mystischen Erfahrung darin bestand, in Gottes Armen zu sterben, ohne diese Arme zu «sehen». Meist vergleichen die Mystiker ihre Beziehung zu Gott mit dem Zusammensein zweier Freunde in einem dunklen Zimmer.

cc. Im Geschenk der Taufgnade

Bei der mystischen Erfahrung handelt es sich um einen Glaubensvollzug, der als Verinnerlichung des Mysteriums zu verstehen ist. Daß das Mysterium durch Mystik verinnerlicht wird, ist eine Forderung des Mysteriums selbst.

Die Mystik ist - nach Karl Rahner - innerhalb des Rahmens der normalen Gnade und des Glaubens zu konzipieren, sonst wäre sie Gnosis oder Theosophie; somit ist jeder Getaufte auch zum Mystiker berufen. Zu oft hat man die christliche Erfahrung mit der mystischen einfach zusammengeworfen, um dann im normalen christlichen Leben eine Erfahrung vom Typ der Mystik wiederzuentdecken (so die Häretiker) oder zu leugnen (so die Katholiken).³⁴ Geschieht letzteres, so zeigt gerade die Barockspiritualität, daß dies zu einer ungunstigen Kasuistik geistlichen Lebens führt oder zu einer Beschreibung des christlichen Lebens nach mystischem Vorbild, aber als minderwertiger Abklatsch. Die mystische Erfahrung behält ihren Eigenwert, auch wenn die gewöhnliche Glaubenserfahrung des Christen als ihr tragender Grund festgestellt und anerkannt wird.³⁵

Hans Urs von Balthasar beschreibt das notwendige Zueinander von mystischer und gewöhnlicher Glaubenserfahrung wie folgt: «Man kann und muß die Grenze zwischen den berufenen Mystikern (als qualifizierten Zeugen) und den sonstigen Gläubigen ziehen - darin hat die jesuitische Richtung, wie sie Poulain und Richtstätter vertreten haben, recht -, aber darf deswegen die Analogie und sogar eine gewisse Kontinuität zwischen beiden Erfahrungsweisen nicht übersehen. Gerade weil die mystische Erfahrung eine solche im Glauben bleibt, der Glaube an Christus aber bereits eine echte, objektive Begegnung des ganzen Menschen mit dem menschengewordenen Gott ist, besteht eine 'wurzelhafte Homogenität' zwischen beiden; die mystische Erfahrung ist eine Erfahrung, die eine andere Erfahrung verlängert, indem sie diese vertieft und reinigt, klärt, übersteigert und krönt ... Nur wenn man zeigen kann, daß die integrale christliche Erfahrung die mystische wenn nicht beginnt, so doch vorbereitet, ist bewiesen, daß sie keine Entartungserscheinung ist. Nur wenn die christliche Erfahrung der mystischen nicht heterogen gegenübersteht, wird das lebendige Christenleben nicht abgewertet und die mystische Erfahrung nicht überbewertet.»³⁶

Die Mystik bildet kein besonderes Stockwerk im Kosmos des Glaubens. Der Mystiker empfängt dieselbe Gnade wie jeder andere Christ, aber er erfährt sie auf andere Weise. Ruusbroeck schreibt dazu in seinem Werk «Die geistliche Hochzeit»: «Alle guten Menschen haben dies. Aber wie das geschieht, das bleibt ihnen verborgen, ihr ganzes Leben lang, wenn sie nicht innerlich sind und aller

³⁴ J. Mouroux, L'expérience chrétienne, Paris 1952, 55f.

³⁵ Ebd. 214.

³⁶ H.U. von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. I: Schau der Gestalt. Einsiedeln 1961, 288f.

Geschöpfe entledigt.»³⁷ Der gute Mensch, der äußerlich bleibt und seine Aufmerksamkeit auf die äußere Lebensweise richtet, besitzt Gott, ohne dessen inne zu sein.³⁸

dd. Allein aus Gnade

Das mystische Leben ist nicht auf Erfahrung ausgerichtet und hat diese nicht als Ziel vor Augen. Vielmehr ist die Mystik, als letzte Entfaltung christlichen Lebens, eingebettet in ein dreifaches Verhältnis zum Mysterium: Glaube, Hoffnung und Liebe.

Der christliche Mystiker sucht nicht die «Erfahrung» um ihrer selbst willen, sie wird vielmehr als Gabe darüber hinaus geschenkt. Den Mystikern gilt jede Form des Habens als ein Götzenbild.³⁹ «Die Gnade kommt einem zuvor, der gleichsam nicht darauf bedacht ist, einem, der nicht fragt, nicht sucht, nicht anklopft. Wie ein Sklave zum Tisch des Herrn geladen wird, so wird dann der noch unerzogene Geist zu jener Art von Gebetserfahrung heraufgezogen, die gewöhnlich nur als Belohnung für die Dienste vollkommener Seelen geschenkt wird.»⁴⁰ Kurz: Die mystische Erfahrung ist die «Krönung», nicht die Frucht gläubigen Sehns.

Allen Mißverständnissen - gerade im protestantischen Raum - läßt sich entgegenhalten: «Wenn prometheische Züge in der Mystik auch zweifellos faßbar sind, so besteht die mystische Erfahrung aber gerade in deren Demontage.»⁴¹ Alle Versuche des Lernens und der planmäßigen Vorbereitung muß der Mensch in sich abbrechen. Die mystische Erfahrung, die Ruusbroeck «einen verborgenen Weg zu Gott, den wenige Menschen finden,»⁴² nennt, kann man nicht aus eigener Kraft gewinnen und auch nicht durch bestimmte Techniken hervorrufen, ja man kann sich nicht einmal darauf vorbereiten, denn sie ist keine Gewohnheit, die man lernen kann. Die mystische Erfahrung kennt nur die Erinnerung an das (schon) Erfahrene, eine Spur, die zurückgeblieben ist.

«Wenn man sich unbedingt im Spiegel betrachten will, braucht man sich wirklich nicht auf einen Betschemel zu knien.»⁴³ Bevor der Mensch Gott erfährt, muß er nicht sein Ich, wohl aber seine Ichheit preisgeben, nicht seine Existenz, doch seine eigenmächtige Existenz, nicht seine Person, sondern seine Persönlichkeit. Wenn die großen Mystiker von «Vernichtung» reden, meinen sie damit nicht, daß der Mensch überhaupt auszuschalten sei (also daß er in Gott völlig verschwindet und jedes Bewußtsein verliert, wie gelegentlich behauptet wird), sondern daß er seine Selbstheit preisgibt und sein Inneres von Gott einnehmen läßt: «Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir!»

Die völlige Selbstaufgabe, in der der Mensch sich losläßt, damit Christus in ihm wohnt, ist keine aus eigenen Kräften unternommene Vorbereitung, sondern bleibt überraschendes Geschenk, wie

³⁷ Werke I. Hrsg. von J.B. Peukens und L. Reypens, Tielt 1944, 206.

³⁸ Ebd., 174.

³⁹ E. Fromm, Haben oder Sein, Stuttgart 1976, 49.

⁴⁰ Wilhelm von St.Thierry, Lettera Aurea (PL 184, 338 A-B).

⁴¹ A. M. Haas, Was ist Mystik?, in: K. Ruh (Hg.), Abendländische Mystik im Mittelalter. Stuttgart 1986, 319-341, hier 333, Anm. 95.

⁴² Van VII Trappen. Tielt 1976, 76.

⁴³ P. Petit, zit. bei J. Leclercq, Wissenschaft und Gottverlangen, 290.

Ruusbroeck ausführte: «Manchmal kehrt der innige Mensch einfach, nach seiner genießenden Neigung bei sich ein, über aller Tätigkeit und über allen Tugenden, mit einem einfachen In-sich-schauen im Genießen der Liebe. Und hier begegnet er Gott unmittelbar. Und aus der Einheit Gottes scheint ihm ein einfaches Licht, und dieses Licht zeigt ihm Dunkelheit, Nacktheit und Nichts. In dieser Dunkelheit wird er umfassen, und er verfällt in Unvernunft wie in ein Verirren. In der Nacktheit verliert er Wahrnehmung und Unterscheidung aller Dinge, und er wird überformt und durchdrungen von einer einfachen Klarheit. In diesem Nichts versagt ihm jede Tätigkeit, denn von dem Einwirken der grundlosen Liebe Gottes wird er besiegt, und in der genießenden Neigung seines Geistes besiegt er Gott und wird ein Geist mit ihm.»⁴⁴

Keiner kann sich aus eigener Initiative selbst verleugnen, um zur mystischen Erfahrung aufzusteigen; dies bliebe ein ständiger Selbstbetrug. Alle Formen der Selbstverleugnung, die sich der einzelne ausdenken könnte, würde er weiter im Griff behalten. Allein die Begegnung hebt den Menschen über sich selbst hinaus.

Die Gratuität bildet ein wichtiges Unterscheidungskriterium für jede mystische Erfahrung. Um entscheiden zu können, ob es sich wirklich um eine Glaubenserfahrung handelt, kennen die Mystiker nur ein einziges, unbestreitbares Kriterium, nämlich das der «Früchte», die das Leben des Mystikers auszeichnen. Der echte Mystiker ist ein «gemeiner» Mensch, im Sinn von «gewöhnlich», aber er handelt nicht mehr aus Tugend oder aus Überzeugung, denn das macht immer müde, sondern aus dem «reichen, milden Grund, der in dem Reichtum Gottes gefestigt ist» (Ruusbroeck).

ee. Ekklesiale Basis

Das Mysterium ist der Anfang und das Ende des mystischen Weges, es nährt die Mystik und bleibt stets größer als seine Verinnerlichung durch Erfahrung. Weniger ist es der Mystiker, der sich dem Mysterium angleicht, als das Mysterium selbst, das sich den Mystiker angleicht. Deshalb legen die Mystiker keinen großen Wert auf die Originalität ihrer Erfahrung, sondern verbergen sie oft in traditionelle Formen des kirchlichen Glaubensgutes.

Bis in die heutige Mystik hinein finden sich bei den Mystikern kaum Angaben für originelle Gedanken und Erfahrungen. Noch die «Wegzeichen» Dag Hammaskjölds werden mit Vertiefung seiner Erfahrung traditionsgebundener und lehnen sich an Texte der Überlieferung an - ein Zeichen für die Echtheit der Erfahrung.

Auch wenn die mystische Erfahrung eine außerordentliche ist, redet der Mystiker keine Fremdsprache. Daher kommt es, daß beim Lesen mystischer Texte, in denen die Mystiker ihre Erfahrung berichten, etwas in uns selbst reagiert.

ff. Eschatologische Ausrichtung

Als Streben nach Gleichförmigkeit ist die christliche Mystik nach vorne ausgerichtet, auf Gott hin, der ruft und an sich zieht.

⁴⁴ Die Gheestelike Brulocht. Tiel 1977, 319.

Erfüllung im Schauen ist nicht der Status des Christen, auch nicht durch Meditation und Versenkung. Gewißheit des Heils ist nicht Heilssicherheit. Deshalb prägt die Mystik ein endzeitlicher Zug.

3. Anfragen

Pars pro toto soll an zwei Beispielen angezeigt werden, daß sich aus der mystischen Erfahrung keine theoretische Lehre bzw. «Theologie» der Mystik aufstellen läßt.

a. Aufstieg?

Die Erfahrungen, die dem Mystiker zuteil werden, deutet er nicht rein statisch, sondern eher als Meilensteine auf seinem Weg des Aufstiegs zu Gott. Nicht selten wurde dieser Weg nachträglich systematisiert und schematisiert. Diese traditionellen Aufstiegsschemata fordern zu grundsätzlichen Fragen heraus. Handelt es sich bei berichteten Wegstrecken nur um Durchgangsstadien, welche die nächst höhere Stufe auf dem Weg zu Gott erreichen lassen? Sind die Stufen des Weges und seine Krisen bloß Läuterungsprozesse, die einzig und allein der zunehmenden Reinigung der Seele des einzelnen dienen?⁴⁵

Der Weg des «Aufstiegs» findet seinen klassischen Topos in der «dunklen Nacht» bzw. «dunklen Nächten». Dieser Topos, der wesentliche Unterschiede in den einzelnen Spiritualitäten erkennen läßt, vor allem in Verbindung mit der Akedia-Erfahrung der Trostlosigkeit, wird von Juan de la Cruz in seinen einzelnen Etappen beschrieben.⁴⁶ Für ihn ist der Weg der Nicht-Erfahrung in der «dunklen Nacht» kein äußerer Prozeß der Reinigung, sondern trägt das Antlitz Christi und seiner Gottesverlassenheit. Gottes Nähe zu erkennen und seine Ferne zu erfahren, sind nach Juan de la Cruz die beiden Grundaspekte des christlichen Erfahrungsweges, denn sie führen zur personalen Angleichung an den Weg Jesu. Da beide Aspekte zusammengehören, geben sie der Nacht ein Doppeltgesicht: Sie ist das Leiden der Schöpfung wie auch das Offensein für Gottes Fülle, und beides erweist sich als «ein und dasselbe ganz unreduzierbare Erfahren Gottes»⁴⁷.

Der Erfahrungsweg der Kleinen Thérèse bringt im Verständnis des klassischen Aufstiegsweges wesentliche Korrekturen an: Während das Aufstiegsschema (mit seinen Wegen der Reinigung, Erleuchtung und Einigung) die Erfahrung der Nacht eher dem ersten Stadium zuordnet, zeigt sich im Leben der Heiligen (wie der Kleinen Thérèse), daß die Nacht kein vorübergehendes Stadium ist, sondern anhalten kann.

Überdies bleibt die Dunkle Nacht keine Erfahrung um ihrer selbst willen oder (notwendige) Etappe auf dem Weg der Reinigung, denn dann stünde die Reinigung der Seele allein im Vordergrund. Die eigentliche Bedeutung der Nachterfahrung im Glauben liegt im Mitwirken am Erlösungsgeschehen

⁴⁵ Um die Brisanz der Fragestellung zu erkennen, muß sie im Kontext der Glaubenstradition gesehen werden. Hierzu J. Sudbrack, *Christliches Leben: Ständiger Aufstieg oder stets neue Begegnung?*, in: *GuL* 42 (1969) 263-279; M. Schneider, Art. «Veränderung/Fortschritt», in: C. Schütz (Hg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*. Freiburg-Basel-Wien 1988, 1336-1338.

⁴⁶ Dabei ist auffällig, daß der Topos wie auch die Erfahrung der «dunklen Nacht» als solche in der Spiritualität nicht anzutreffen ist, sie ist ihr fremd, wie Lossky dargestellt hat: V. Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*. Paris 1967, 54, Anm. 36.

⁴⁷ E. Przywara, *Mystik und Distanz*, in: *StdZ* 110 (1926) 346-362, hier 358.

Christi: Die dunkle Nacht gilt primär der Mitwirkung und nur sekundär der Läuterung der Seele. Die Korrekturen am Aufstiegsschema geben zu erkennen, daß der Glaubensweg des Christen jenseits eines materiell (voraus-) berechenbaren Systems von Stufen oder Etappen der Reinigung verläuft, geht es doch um die Gleichgestaltung mit dem Schicksal Christi: mitgekreuzigt, mitbegraben, mitaufgestanden, mitaufgefahren. Ohne die Theologie des Kreuzes ist die Krisenerfahrung der dunklen Nacht nur asketisch zu deuten, wodurch ihr christologischer Gehalt verdunkelt wird. Die Grundgestalt dieser Angleichung an Christus berechtigt zu der Frage, ob gegenüber einer Aufstiegsmythik nicht die *Abstiegsmystik* dem Wesen des Christentums gemäßer ist. Die bejahende Antwort hierauf findet sich in der Glaubensgeschichte der Neuzeit, wo Glaubende gerade am Ende ihres «Aufstiegs»-Weges zu Gott die bleibende und sich nicht mehr aufhebende Ferne Gottes durchlitten.⁴⁸ Ihnen galt die Krisenerfahrung im Glauben nicht bloß als Läuterung der Seele, sondern als Teilnahme am Erlösungsgeschehen Christi, das in die Solidarität mit den Nicht-Glaubenden ruft. Daß der Sinn menschlichen Leidens primär in der *Solidarität* zu sehen ist, zeigt sich im Leben Jesu: Er kämpft mit den «Mächten und Gewalten» um der Erlösung der Welt willen «für die vielen». Ebenso ist die Anfechtung auf dem Weg zu Gott zu verstehen. Der Weg zu Gott verbindet sich nicht nachträglich oder von außen mit dem Dienst «für die vielen», vielmehr betont der Apostel Paulus, daß die apostolische Hinwendung zur Welt wesentlich in die Gottesbegegnung mit hineingehört. Die Leiden, welche Paulus als Unterpfand der kommenden Herrlichkeit erduldet, sind ein Gut, das den anderen zum Heil gereicht: «Jetzt freue ich mich in den Leiden, die ich für euch ertrage. Für den Leib Christi, die Kirche, ergänze ich in meinem irdischen Leben das, was an den Leiden Christi noch fehlt» (Kol 1,24). Die Bedrängnisse erweisen sich als kein Übel einer «Zwischenzeit», das ausgehalten und erduldet werden muß, vielmehr werden sie von den Mystikern angenommen als Dienst an der Gemeinde.

Die «Solidarität im Heil», in die sich jeder Mystiker gestellt sieht, erklärt sich aus dem Grundverständnis von Kirche. Gegenüber allen gnostischen Verständnisweisen steht die Kirche unter dem Zeichen des Kreuzes, nur durch das «Skandalon» kommt sie ins Pascha, ins Ewige: «Darum, meine Brüder, laßt uns singen das Loblied auf den Tod der Kirche, auf ihren Tod, der uns heimführt zu den Quellgründen des Lebens, das da heilig ist und in Jesus Christus. Wenn du das Wort 'Kirche' hörst, dann wisse, daß man dir spricht von der heiligen Gemeinschaft der Glaubenden. Diese Kirche ist am Sterben; aber ihr Sterben führt uns ins andere Leben, aus der Schwächlichkeit in die Kraft, aus dem Verachtetsein in die Glorie, aus dem Zerfall in die Unvergänglichkeit, aus den Grenzen der Zeit in das göttlich-unveränderliche Leben.»⁴⁹

b. Mors mystica

Im Laufe der Geschichte wurde der Gedanke der mors mystica zunehmend mit der «mortificatio»

⁴⁸ Ausführlich dargestellt in: M. Schneider, Gottesbegegnung und Leiderfahrung, in: G. Fuchs (Hg.), Die dunkle Nacht der Sinne. Düsseldorf 1989, 126-178.

⁴⁹ Cyrill von Alexandrien, Glaphyrorum in Genesim 6,4 (PG 69, 329 C. 224 D); vgl. H. Rahner, Die Kirche. Gottes Kraft in menschlicher Schwäche, Freiburg/Br. 1957.

in Zusammenhang gebracht und kehrt schließlich bei Juan in den verschiedenen Wegen der «Reinigungen» (purificaciones) wieder. Die Akzentverschiebung von der *mors mystica* zur *mortificatio* bringt eine inhaltliche Verengung mit sich. Doch in gleicher Weise ist zu betonen, daß diese inhaltliche Verschiebung insoweit genuin christlich ist, als es keine Mystik ohne Ascese gibt, wie auch Mystik und Askese kaum ohne Thanatologie anzutreffen sind.⁵⁰ Das bedeutet für die mystisch-sakramentale Gleichgestaltung mit Christus in Leiden, Sterben und Auferstehung, daß «*mors mystica*» und «*mortificatio*» aus keinem asketischen Selbstzweck heraus zu sehen und zu deuten sind, wohl aber im Wissen, daß es keine Gottesbegegnung und keine Gleichgestaltung mit Christus ohne Reinigung der Liebe gibt.

c. Solidarität

Vor allem bei Therese von Lisieux, die auf ihrem eigenen Glaubensweg die größten Versuchungen der Atheisten ihrer Zeit erfährt; ihnen schenkte sie ihre Nacht, damit für sie «die Fackel des Glaubens» aufleuchten kann. Weiterhin Simone Weil: Aus Solidarität mit ihrer Zeit, in der ein großer Teil der Menschheit im Materialismus versunken ist, bleibt sie außerhalb der Kirche, denn es ist ihr unmöglich, «mich von der ungeheuren und unglücklichen Masse der Ungläubigen zu trennen».⁵¹ Nicht anders Reinhold Schneider, der sich ausdrücklich auf Simone Weil beruft: Wer die Ungläubigen nicht so liebt, wie sie sind, dem sind nicht sie es, die er liebt, und seine Liebe ist nicht wahrhaftig; doch die Anfechtung des Glaubenden geschieht für Reinhold Schneider nicht außerhalb der Kirchenmauern, sondern in der Kirche selber, da sich Gottes Gegenwart und die Gestalt seiner Liebe verdunkelt haben und untergegangen sind im Sturz der Kirche. Der Glaube des Christen scheitert an der Welt, er überwindet sie nicht mehr, vielmehr wird der Christ, nach dem Vorbild Christi, als ein «Sterbender» in der Welt untergehen. Das Dunkel der Welt bleibt: Gott hat sich endgültig verborgen, als «*deus semper minor*».

Was die neuzeitlichen Glaubenszeugnisse erkennen lassen, ist die Solidarität des Glaubenden mit dem Unglauben seiner Zeit. Darin wird ein unterscheidend christlicher Grundzug mystischer Glaubenserfahrung deutlich: Wer den Weg des Glaubens betritt, geht ihn nicht allein, in persönlicher Versenkung auf dem Meditationshocker, sondern findet sein Heil einzig auf Gemeinschaft hin. Dies ist ein Grundgesetz der ganzen Heilsgeschichte, in der sich Gottes Heilshandeln immer wieder verbindet mit der Erwählung bestimmter Menschen. Adam und Eva, Abraham, Noah, Mose, David, Propheten, Maria - sie alle bezeugen, daß Gott in seinem Tun einzelne beruft, um durch sie und in ihnen den Menschen sein Heil zu erschließen. Dies gilt im gleichen Maß für die Kirche, die auf das Fundament der Apostel gegründet ist, wie auch beispielsweise für die Orden, deren Gründung aufs engste eins ist mit dem Leben und Wirken ihrer Gründer. Keiner findet allein sein Heil. Dieses Grundgesetz «relativiert» jede mystische Erfahrung. In der Gemeinschaft des Glaubens gilt sogar das Gesetz, daß einer aus den Gütern und Vollkom-

⁵⁰ A.M. Haas, *Mors Mystica*, in: ders., *Sermo Mysticus*. Fribourg 1979, 392-480.

⁵¹ S. Weil, *Zeugnis für das Gute*. Olten-Freiburg 1976, 89.

menheiten des anderen nehmen und für sich in Anspruch nehmen darf. Martin Luther schreibt dazu im Jahr 1520: «Meine Last tragen somit andere, ihre Kraft ist die meine. Der Glaube der Kirche kommt meinem Bangen zu Hilfe, die Keuschheit anderer erträgt das Versuchtwerden meiner Lüsterheit, anderer Fasten wird mir zum Gewinn, eines anderen Gebet bemüht sich um mich. Und so kann ich mich wahrhaft in den Gütern anderer rühmen wie in meinen eigenen; und meine eigenen sind sie in Wahrheit, wenn ich mich an ihnen ergötze und mitfreue.»⁵²

«Niemand wird allein gerettet: Wer gerettet wird, wird gerettet in der Kirche, als ihr Glied in Einheit mit den anderen Gliedern. Glaubt jemand? - Er ist in der Gemeinschaft des Glaubens. Liebt jemand? - Er ist in der Gemeinschaft der Liebe. Betet jemand? - Er ist in der Gemeinschaft des Gebets.»⁵³

Der Mystiker von morgen wird seinen (ungläubigen) Schwestern und Brüdern helfen, das Vollmaß Christi und seiner Liebe zu gewinnen; hier bleibt jedes Leben in Christo für alle gültig vor Gott. Die Glaubenshaltung der Solidarität gilt bis zur Hoffnung auf das Heil am Ende aller Zeiten: Der Christ hofft auf das Heil aller Menschen, «und nur in dem Maße, als ich zu diesen gehöre, bezieht sie sich auch auf mich».⁵⁴ Das Wissen um die Solidarität im Glauben wird die christliche Mystik künftig vor aller privatistischen Heilssuche bewahren: Je mehr ein Glaubender in Gottes Heilsplan hineingenommen wird, desto größer wird sein Dienst am Heil aller sein.

⁵² Martin Luther, *Tessaradecas consolatio pro laborantibus et oneratis* (1520) (WA VI,131).

⁵³ A.St. Chomjakov, *Gesammelte Werke*, in: *Östliches Christentum*. Hrsg. von H. Ehrenberg, Bd. II. 1925, 18ff.

⁵⁴ J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*. Paris 1953, 340.