

Michael Schneider

# Die Erfahrung des verborgenen Gottes (1. Teil)

(Radio Horeb 8. April 2014)

## I. Zur Fragestellung

Was für viele Glaubende zur Grunderfahrung ihres geistlichen Lebens wurde, bereitet dem modernen Menschen eher Qualen und Krankheiten. Entfremdung, Einsamkeit, Schweigen, Scheitern, innere Leere, Armut und Nichtwissen sind für den Menschen von heute keine erstrebenswerten Erfahrungen.<sup>1</sup> Andererseits üben solche Erfahrungen auch eine große Faszination auf den heutigen Menschen aus, denn er findet in ihnen manches von dem wieder, worunter er selber leidet. Hierzu heißt es bei A.M.K. Müller: »Im Schmerz über seine Abwesenheit erfährt unser Jahrhundert Gott tiefer als in den Bildern, die frühere Jahrhunderte von seiner Anwesenheit malen konnten«<sup>2</sup>.

Von dogmatischer Seite ist die Problemlage nicht minder komplex. Obwohl des öfteren auf die Erfahrungen von Gottesferne und Glaubenszweifeln, von Not und Leid im Leben zahlreicher Christen hingewiesen wird, kam es bisher nur bruchstückhaft zu Versuchen, diese Erfahrungen in ihrer christologisch-ekklesiologischen Relevanz zu bedenken. Die Dogmatik spricht von Glaube und Unglaube, doch nur selten vom konkreten Prozeß, in dem beide stehen. Ein Grund dafür mag darin liegen, daß mystische Erfahrung sich nicht gleich in Lehrsätzen ausdrücken und vermitteln läßt, sondern durch Erzählen und Beschreiben.<sup>3</sup>

Schließlich fällt auf, daß viele Viten von Heiligen meist ausführlich und eingehend die Wege der Gottesbegegnung beschreiben, aber die Erfahrungen von Trostlosigkeit, Leid, Gottverlassenheit und »dunkler Nacht« am Rande bleiben. Anders scheint es sich bei den Mystikern zu verhalten, hier sind recht zahlreiche Erfahrungen des dunklen Gottes bezeugt. Wir finden sie bei Angela von Foligno, Mechthild von Magdeburg, Seuse und Tauler, Margarete Ebner, Caterina von Siena, Hilton, Marie de Vallées, Magdalena von Pazzi, Rosa von Lima und vielen anderen. Sie alle berichten davon, wie sich auf ihrem Lebensweg eine von allen Seiten undurchdringliche »Mauer aus Stahl« erhob. Das Herz lebt, wie Hadewych von sich sagt, »in Verzweiflung«<sup>4</sup>. Ähnliches erfährt Ignatius von Loyola während seines Aufenthaltes in Manresa. Der junge Franz von Sales hält sich sogar für verdammt und gibt Gott eine schriftliche Erklärung ab, ihm selbst in der Hölle dienen zu wollen.

---

<sup>1</sup> J. Moltmann, *Gotteserfahrungen. Hoffnung - Angst - Mystik*. München 1979, 51. - Zu den weiteren Ausführungen siehe auch: M. Schneider, *KRISIS. Zur theologischen Deutung von Glaubens- und Lebenskrisen*. Ein Beitrag der theologischen Anthropologie, Frankfurt am Main <sup>2</sup>1995; ders., *Theologie als Biographie. Eine dogmatische Grundlegung*, St. Ottilien 1997; ders., *Mystik. Zwischen Denken und Erfahrung*, Köln 1997; ders., *Zur Frage nach dem Leid*. Köln 1998.

<sup>2</sup> A.M.K. Müller (*Die präparierte Zeit*), zit. nach E. Ott, *Die dunkle Nacht der Seele - Depression? Untersuchungen zur geistlichen Dimension der Schwermut*, Elztal-Dallau 1981, 133.

<sup>3</sup> »Deshalb erzählt die 'Theologie der mystischen Erfahrung' immer nur von dem Weg, der Reise, der Ausfahrt zu jener unaussprechlichen, nicht mitteilbaren Gotteserfahrung« (J. Moltmann, *Gotteserfahrungen*, 46).

<sup>4</sup> Vgl. *Strophische Gedichte*, Lied XVII, Strophe 5.

Auch Luther ist hier zu nennen.<sup>5</sup>

Solche Erfahrungen des Dunkels dauern unterschiedlich lang an. Meistens geht eine Zeit des Trostes voraus: So wird Mechthild von Magdeburg<sup>6</sup> nach acht Jahren der Glaubenszuversicht über lange Zeit in totale »vinsternisse« und in den »ungeloube« (»gotzvroemdunge«) geworfen. Maria Petyt erlebt nach Zeiten der Verzückung und Begnadung »wohl vier oder fünf Jahre lang« tiefe Angst und Verlassenheit, es kommen ihr sogar Selbstmordgedanken.<sup>7</sup> Für Mme. Guyon besteht die massive Lektion dieser harten Schule darin, in Gottes Armen zu sterben, ohne diese Arme zu »sehen«.<sup>8</sup> Was in diesen Berichten über die Erfahrung des dunklen Gottes im einzelnen gemeint ist, läßt sich am Lebensbericht der Maria von der Menschwerdung (1599-1672) exemplifizieren.<sup>9</sup> Nach vielen mystischen Erfahrungen<sup>10</sup>, Entrückungen und Ekstasen und nach der »Vermählung der Seele mit der zweiten göttlichen Person« erlebt Maria von der Menschwerdung schon vor ihrem Klostereintritt den Verlust aller Tröstungen wie auch »Versuchungen und besondere Prüfungen«, sodann »große Prüfungen durch innere Leiden ... Trostlosigkeit während der ersten Ordensjahre« (über drei Jahre hin)<sup>11</sup> und »acht Jahre innerer Prüfung ... Erfahrung der inneren Verlassenheit« bis zur Revolte gegen Gott<sup>12</sup>, ja es kommt sogar zu Selbstmordgedanken. In der Kirche, mitten im Gebet vor dem allerheiligsten Sakrament, trifft sie das Nein des Unglaubens und Atheismus.<sup>13</sup> Doch Maria von der Menschwerdung ist über alle diese Erfahrungen des Leids nicht überrascht; sie resümiert: »Es ist nicht möglich, lange ein geistliches Leben zu führen, ohne durch diese Versuchungen und Trüb-

---

<sup>5</sup> Vgl. A.M. Haas, Luther und die Mystik, in: ders., Gottleiden - Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter, Frankfurt am Main 1989, 264-285 (Lit.!).

<sup>6</sup> G. Morel (Hg.), Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder Das fließende Licht der Gottheit, Darmstadt <sup>2</sup>1963, 132 (V/4).

<sup>7</sup> »Eine Zeit lang war ich versucht, mir das Leben zu nehmen ... was willst du dein Leben in solcher Qual verbringen? Wähle da lieber die kürzere Pein«. Als das nicht gelingt, gab der Teufel »mir ein Verlangen ein, mir selbst dadurch ein Leid anzutun, daß ich nicht aß, damit ich mein Leben so verkürze«. Aber am Ende steht wieder das Erlebnis, von Gott angerührt zu werden. Vgl. A. de Deblaere, De mystieke schrijfster Maria Petyt. 1623-1677. Gent 1962, 49-51.

<sup>8</sup> Vgl. E. Jungclaussen, Suche Gott in dir. Der Weg des inneren Schweigens nach einer vergessenen Meisterin, Jeanne-Marie Guyon, Freiburg-Basel-Wien 1986.

<sup>9</sup> Marie de l'Incarnation wurde von Henri Bremond als die größte französische Mystikerin bezeichnet, doch sie ist als solche im deutschsprachigen Raum kaum bekannt. Nach dem Tod ihres Ehegatten, dem sie einen Sohn geboren hatte, arbeitete sie zunächst im Geschäft ihres Schwagers, trat dann in das Ursulinenkloster von Tours ein und ließ ihren 12jährigen Sohn zurück. Zunächst hatte sie das Amt der Novizenmeisterin inne, bis sie schließlich 1639 nach Quebec in Kanada aufbrach, wo sie 33 Jahre eine schwierige Missionsarbeit auf sich nahm. Wie bei vielen anderen Heiligen und Mystikern war ihr geistliches Leben verbunden mit einer außerordentlich fruchtbaren sozialen Tätigkeit. Ihr (Priester gewordener) Sohn Claude Martin verfaßte 1654 ihren Lebensbericht, der jedoch erst spät erscheinen sollte wegen der Schwierigkeiten, die das handgeschriebene Manuskript bot. Eine ältere deutsche Übersetzung dieses Lebensberichts liegt vor in: Marie de l'Incarnation, Zeugnis bin ich Dir. Luzern 1961; auf diesen Text beziehen sich die folgenden Zitate. - Als Auswahl erschien: Marie de l'Incarnation, Der Lebensbericht. Übersetzt von J. Schmidt u. M. Moamai (Christliche Meister, Bd. 28), Einsiedeln 1986. - Eine französische Werkausgabe mit vier Bänden: Marie de l'Incarnation. Ecrits Spirituels et Historiques, Paris 1929.

<sup>10</sup> Am Beginn ihres Weges konnte Maria von der Menschwerdung sagen: »Ich kam mir ziemlich vollkommen vor« (Marie de l'Incarnation, Zeugnis bin ich Dir, 41).

<sup>11</sup> Nach dem Klostereintritt tat sich vor ihr ein tiefer Abgrund auf: »Ich sah mich aus dem Paradies in ein Fegefeuer geworfen ... Während ich auf die höchste aller Gnaden wartete, sah ich mich plötzlich in einen Abgrund versinken« (ebd. 93). Im Noviziat attackierte sie dieser Zustand noch mehr (ebd. 163).

<sup>12</sup> Ebd. 223.

<sup>13</sup> Gefolgt war diese Erfahrung, wie es nicht zu verwundern ist, durch die Auflehnung der Leidenschaften.

sale zu schreiten. Alle Heiligen mußten ja hindurch, um heilig zu werden. Sie sind notwendig ... Es kommt mir vor, als wäre ich durch die Höhlen von Löwen und Leoparden geschritten.«<sup>14</sup>

Da es nicht möglich ist, den zahlreichen Berichten der Mystiker und ihrer recht vielseitigen Erfahrung mit dem Dunkel Gottes im einzelnen nachzugehen, gilt es, eine Auswahl zu treffen. Die folgenden Überlegungen möchten nur einer einzigen Frage nachgehen, die in den kurz skizzierten Erfahrungen mit dem dunklen Gott sich nahe legt und von großer theologischer, aber auch praktischer Relevanz in der Glaubensweitergabe ist. Es fällt nämlich auf, die genannten Mystiker berichten von sich, daß die Verdunklung ihres Glaubensweges aufs engste etwas zu tun hat mit ihrem konkreten Lebensweg. Deshalb die Frage: Gibt es eine Verbindung zwischen der Erfahrung des Dunkels Gottes und dem konkreten Lebensweg des Menschen? Sollte es eine solche gegenseitige Beeinflussung geben, ist weiter zu fragen, wie diese theologisch und dogmatisch zu erfassen und zu bewerten ist.

Eine Antwort soll in zwei Schritten versucht werden, nämlich zunächst rein phänomenologisch, indem vier verschiedene Grunderfahrungen von Mystikern mit dem dunklen Gott vorgestellt und sie sodann in ihrer theologischen Bedeutung und ihrem dogmatischem Gehalt ausgewertet werden.

## II. Frühe Deutungsmodelle

Im folgenden seien zunächst einige klassische Deutungen aus der Geschichte der christlichen Mystik angesprochen, die zeigen, wie Menschen die Erfahrung des dunklen Gottes durchmachen mußten und diese im Glauben gedeutet haben. Für sie alle war die Erfahrung des dunklen Gottes aufs engste mit der Gestalt und dem Verlauf ihres Lebensweges verbunden.

### 1. Ein zu überwindender »Betriebsunfall« in der Berufungsgeschichte

Das erste Beispiel kommt nicht unmittelbar aus dem Erfahrungsbereich der Mystik. Auch handelt es sich um keine direkte Erfahrung der Dunkelheit Gottes. Dennoch ist mit dem Phänomen der Akedia, wie es die frühen Mönchsväter beschreiben, eine erste grundlegende Antwort auf unsere Fragestellung gegeben, wie der Lebensweg des Menschen unmittelbar mit der Erfahrung einer Verdunklung des Glaubens verbunden ist.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Marie de l'Incarnation, Zeugnis bin ich dir, 254.

<sup>15</sup> Außerdem ist darauf hinzuweisen, daß das Phänomen der Akedia auch von der mystischen Tradition der damaligen Zeit thematisiert wird, beispielsweise bei Origenes und Gregor von Nyssa, nicht zu vergessen Evagrius Pontikos. Vgl. dazu die Studie von G. Bunge, Akedia. Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom geistlichen Überdruß. Köln <sup>3</sup>1989.

## a. Monastische Deutung

Johannes Cassian<sup>16</sup> (um 360-435) beschreibt das Phänomen der Akedia ausführlich im zehnten Buch der »Institutiones«, das den Titel trägt: »De spiritu acediae«. Darin kommen folgende Symptome der Akedia vor<sup>17</sup>: Die Akedia wird meist um die sechste Stunde der Mittagszeit erfahren, und zwar wie ein »Fieber«, das einen überfällt<sup>18</sup>. Wer davon erfaßt ist, ärgert sich über sein Dasein in der Zelle oder im Kloster<sup>19</sup>, erfährt Überdruß angesichts der eigenen Mitbrüder, empfindet keine Freude an der geistlichen Lesung, klagt über seine geringen geistlichen Fortschritte. Trägheit und Nachlässigkeit machen sich breit, was zur Folge hat, daß der Mönch faul und müde wird<sup>20</sup> oder in äußere Aktivitäten flieht<sup>21</sup>: er möchte anderen predigen und in ein anderes Kloster überwechseln, das ihm attraktiver erscheint<sup>22</sup>. Die Krise der Akedia zeigt sich für Cassian an einer ganzen Reihe von Symptomen: Langeweile, Lustlosigkeit, Müßigkeit, Schläfrigkeit, Rücksichtslosigkeit, Unruhe, Umherschweifen, körperliche und geistige Unstetigkeit, Schwatzhaftigkeit und Neugier<sup>23</sup>, Sehnsucht nach einem anderen Lebensstil.<sup>24</sup> Die »anxietas sive taedium cordis«<sup>25</sup>, die sich wie ein Krebsgeschwür ausbreitet<sup>26</sup>, kann jeden Menschen, erst recht den Mönch, heimsuchen. Da nach Erfahrung der Mönchsväter die Akedia nicht auszurotten ist, muß sie durch Aushalten und Geduld<sup>27</sup> umgewandelt werden.<sup>28</sup> Das geduldige Ausharren (vor allem in Gebet und Kontemplation) kommt aus der tiefen Überzeugung, von Gott allein die notwendige Hilfe zu erhalten. Die Erfahrung der Akedia läßt sich nur schwer systematisieren, weil sie jede Kausalkette von Verursachung und Wirkung sprengt und ihr recht unterschiedliche psychische Faktoren zugrunde liegen.<sup>29</sup> Außerdem ist die Akedia keine Detailerfahrung, die sich auf einzelne Lebensbereiche beschränkt, vielmehr stellt sie eine Anfechtung des ganzen menschlichen Daseins dar und ist deshalb

---

<sup>16</sup> *Johannis Cassiani, Conlationes XXIII. Recensuit et commentario critico instruxit M. Petschenig (= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 13/2). Wien 1886 [zit. als »Conl.« und CSEL 13]. - Johannis Cassiani de Institutis Coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII. Recensuit et commentario critico instruxit M. Petschenig (= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 17). Wien 1888, 1–231 [zit. als »Inst.« und CSEL 17]. - Jean Cassian, *Conlationes Patrum. Texte latin, introduction, traduction et notes par E. Pichery (Sources Chrétiennes 42; 54; 64). Paris 1955;1958;1959. - Institutions cénobitiques. Texte latin revu, introduction, traduction et notes par Jean-Claude Guy (= Sources Chrétiennes 109), Paris 1965.**

<sup>17</sup> Die Symptome sind dargestellt in: *Inst. X, II (CSEL 17, 174f.)*; übrigens ist für Cassian die Anfechtung meist schon eng verbunden mit ihrer Überwindung: *Inst. X, 2 (CSEL 17, 176)*; *Inst. X, 6 (CSEL 17, 177)*.

<sup>18</sup> *Ut quaedam febris ingruens tempore praestituto (Inst.I, 1 [CSEL 17, 174]).*

<sup>19</sup> *Horrorem loci, cellae fastidium (Inst. X, 2 [CSEL 17, 174]).*

<sup>20</sup> *Inst. X, 4 (CSEL 17, 176).*

<sup>21</sup> *Inst. X, 2 (CSEL 17, 175).*

<sup>22</sup> *Inst. X, 5 (CSEL 17, 176 f.).*

<sup>23</sup> *Conl. V, 16 (CSEL 13, 142f.).*

<sup>24</sup> Ausführlich z. B. *Inst. X, 2.*

<sup>25</sup> *Inst. V, 1 (CSEL 17, 81).*

<sup>26</sup> *Causae tantorum ulcerum (Inst. X, 14 [CSEL 17, 185]).*

<sup>27</sup> *Inst. IX, 7 (CSEL 17, 169).*

<sup>28</sup> *Non evadimus, sed mutamus (Inst. IX, 7 [CSEL 17, 169]).*

<sup>29</sup> Vgl. dazu K. H. Diez, *Acedia*, 4.

nur schwer mit Worten und Begriffen zu fassen.<sup>30</sup> Aber sie läßt sich sehr schnell erkennen und beschreiben, denn mit unvermeidlicher »Notwendigkeit« löst die Akedia die für sie typischen Prozesse und »Einreden« aus. Ferner ist für die Akedia typisch, daß bei ihr innere und äußere Faktoren eine Einheit bilden, denn für die Mönchsväter ist in ihrer Beschreibung des Lasterkatalogs überdeutlich, daß sich »geistliche« Prozesse immer auch in »leibliche« Prozesse inkarnieren und umgekehrt.<sup>31</sup> Gewiß, bei der Akedia handelt es sich nicht unmittelbar um eine Erfahrung des dunklen Gottes. Doch gehört sie insofern in unsere Fragestellung, als die durch sie ausgelöste Verwirrung bzw. Verdunklung auf dem Glaubensweg schicksalhaft über den weiteren Lebensweg entscheidet und schließlich sogar zum Scheitern im geistlichen Leben führen kann. Das Phänomen der Akedia ist gegenüber den Beispielen, denen wir uns im folgenden zuwenden, noch leicht zu handhaben, erscheint sie doch eher wie ein »Betriebsunfall« auf dem geistlichen Weg, den es schnell und konsequent - vor allem durch Gegenmaßnahmen (antirhetische Methode) und Geduld - abzuschaffen gilt.

## b. Östliche Deutung

Das Phänomen der Akedia gehört auch insofern zu unserer Frage nach der Erfahrung des dunklen Gottes, als die östliche Theologie bis heute die Erfahrungen der Dunkelheit nach Art der Akedia beantwortet. Die östliche Theologie ist grundsätzlich durch einen apophatischen Ansatz geprägt, aber in der Praxis des Glaubenslebens blieb ihr das Phänomen der Dunklen Nacht eher fremd.<sup>32</sup> Es scheint, daß für die östliche Spiritualität die Erfahrung des Dunkels mehr nach Art der Akedia asketisch zu überwinden ist, soweit mit ihr nicht schon der Weg der Einigung beginnt. Deshalb läßt sich sagen, daß die Erfahrung der Dunkelheit in der östlichen Spiritualität gleichfalls wie ein »Unfall« erscheint, den es rasch zu überwinden gilt. Auf jeden Fall erhält in der offiziellen Orthodoxie die Erfahrung der Dunklen Nacht keinen Eigenstand und ist als solche auch in der Erfahrungspraxis geistlichen Lebens nicht bezeugt<sup>33</sup>, sie ist aufgehoben in eine Theologie des ungeschaffenen Lichts.

---

<sup>30</sup> Vgl. hierzu die Studien von L. Wrzol, Die Psychologie des Johannes Cassianus, in: DTh 5 (1918) 181-213. 425-456; 7 (1920) 70-96; 9 (1922) 269-294.

<sup>31</sup> Diese Beobachtung ist nicht ohne Brisanz in der Frage von Schuld und Sünde; die Unterscheidung zwischen einem Laster, einer seelischen Veranlagung und einer psychischen Krankheit wird auch im Fall der Akedia nicht leicht und wohl kaum eindeutig zu treffen sein.

<sup>32</sup> Lossky schreibt hierzu: »Il est curieux noter que la 'nuit mystique' est étrangère à la spiritualité de l'Eglise orthodoxe. Les états semblables à ceux qui reçoivent cette appellation en Occident portent chez les maîtres de spiritualité orientale le nom d' 'acedia' et sont envisagés comme un péché ou une tentation contre laquelle il faut lutter, en veillant constamment pour garder la lumière qui luit dans les ténèbres. L' 'acedia' - ennui, tristesse qui aboutit au désespoir - est le péché par excellence (commencement de la mort éternelle)« (V. Lossky, A l'image et à la ressemblance de Dieu. Paris 1967, 54, Anm. 36). I. Hausherr macht mit V. Lossky darauf aufmerksam, daß die östliche Akedia-Erfahrung jenen Ort einnimmt, den im Westen die »Nacht des Geistes« inne hat (vgl. I. Hausherr, Les Leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Évagre le pontique, Paris 1960, 19).

<sup>33</sup> Die Zustände und Erfahrungen der Trockenheit und der dunklen Nacht haben in der Spiritualität der Ostkirche nicht den gleichen Sinn wie im Abendland: »Die Trockenheit ist ein Krankheitszustand, der nicht längere Zeit andauern darf; sie wurde von den asketischen und mystischen Schriftstellern der orthodoxen Tradition niemals als notwendige und normale Etappe auf dem Weg der Einigung betrachtet, sondern eher als ein häufiger, aber immer gefährlicher Unfall auf diesem Weg« (V. Lossky, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche. Graz-Wien-Köln 1961, 287). Nicht alle Heiligen erlebten die Erfahrung der dunklen Nacht (vgl. z.B. Bernhard von Clairvaux), und in der östlichen Spiritualität gibt es eigentlich nur zwei charakteristische Fälle »mystischer Nacht«, nämlich bei den hl. Tichon von Voronez im 18. Jahrhundert und bei Starez Siluan in unserem Jahrhundert. Vgl. auch

## 2. Das entscheidende Reifungsstadium auf dem Lebensweg

Im 12. und 13. Jahrhundert vollzieht sich eine wichtige Wende in der Glaubensgeschichte der Mystik. Fortan sucht der Christ, sich auf sich selbst besinnend, die Erfahrungen des Glaubens nicht mehr im vorgegebenen, verkündigten und sakramental gefeierten Glaubensinhalt (Dogmatik), sondern im eigenen Erleben. So wundert es nicht, daß bei Johannes Tauler<sup>34</sup> (um 1300-1361) die psychologische Fragestellung (Temperament, Charakter, Stärken und Schwächen) in den Vordergrund tritt.<sup>35</sup> Dabei wird immer wieder die Frage an Tauler gerichtet, ob bei ihm das geschichtliche Heilsereignis der Menschwerdung nicht zu einem innerseelischen mystischen Ereignis entwertet wird: Wird (Heils-)Geschichte nicht spekulativ zu einem Moment eines menschlichen, wenn auch gläubigen Gesetzes? Aber Tauler geht es um keine Psychologisierung, sondern um eine Konkretisierung des Glaubens, denn Tauler wehrt sich dagegen, den fleischlichen gegen einen geistigen Christus auszutauschen. Es gibt für Tauler keinen Weg über die irdische Existenz Christi hinaus, selbst nicht nach der Himmelfahrt.<sup>36</sup> Deshalb ist auch die Erfahrung des dunklen Gottes unmittelbar in den Prozeß menschlichen Lebens integriert, wie sich bei Tauler in zwei Schritten darstellen läßt.

### a. Geburt Gottes in der Seele

Der geistliche Weg, wie ihn Johannes Tauler beschreibt, beginnt damit, daß der Mensch in seinen eigenen Grund einkehrt. Dabei wird der Mensch seine Sündhaftigkeit und Nichtigkeit so heftig wahrnehmen, daß er erstmals Gott als Gegenüber erkennt, nämlich als den, der er selber nicht ist. In dem Augenblick, wo der Mensch nun sein Nichts vor Gott trägt, legt sich eine solche Finsternis und Verdüsterung auf ihn, daß alles aussichtslos erscheint. Aber wer »bleibt« und ausharrt, besteht die Erfahrung der Dunkelheit<sup>37</sup>, denn er versinkt in die verborgene Dunkelheit des weiselosen Gottes<sup>38</sup>: Seine Finsternis ist nicht dunkel, sondern übervoll von Licht.

Tauler stellt seine Anthropologie in den Rahmen der traditionellen apophatischen Theologie: Gottes

---

die Erfahrungen des Dorotheus von Gaza (J. Pauli, Menschsein und Menschwerden nach der geistlichen Lehre des Dorotheus von Gaza. St. Ottilien 1998, bes. 121ff.). Diese Differenz zwischen östlicher und westlicher Spiritualität ist in ihrer Bedeutung bisher selten bedacht worden.

<sup>34</sup> Vetter, F., Die Predigten Taulers, aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften. Hg. von F. Vetter (= Deutsche Texte des Mittelalters XI). Berlin 1910 [zit. als »V«]. - Naumann, L., Ausgewählte Predigten Johann Taulers (= Lietzmanns Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 127). Berlin 1914 (<sup>2</sup>1933). - Corin, A.L., Sermons de Tauler et autres écrits mystiques, I: Le Codex Vindobonensis 2744; II: Le Codex Vindobonensis 2739 (= Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'université de Liège XXXIII/XLII). Paris 1924/1929 [zit. als »C«]. - Johannes Tauler, Predigten. Übertr. u. eingel. v. W. Lehmann. Jena 1913 (<sup>2</sup>1923) [zit. als »L«]. - Sermons de Tauler, Traduction faite sur les plus anciens manuscrits allemands par Hugueny et Théry et Corin (= Editions de la Vie Spirituelle), 3 vol. Paris 1927-1935. - Hofmann, G., Predigten. Vollständige Ausgabe. Freiburg-Basel-Wien 1961; Predigten, Bde. I und II. Vollständige Ausgabe. Übertr. v. G. Hofmann. Einführung v. A.M. Haas (= Christliche Meister 2-3). Einsiedeln 1979 [zit. als »H«].

<sup>35</sup> Dieser Schwerpunkt zog nicht zuletzt eine wachsende Vergewisserung in Form der Gewissensforschung als Arbeit an sich und der eigenen Vervollkommnung nach sich; so verschiebt sich zunehmend die Perspektive, bis hin zur »Emanzipation der Psychologie« (R. Spaemann, Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon. Stuttgart 1963, 67; 2. erweiterte Auflage: Stuttgart 1990, 74).

<sup>36</sup> Über »das Bild unseren Herrn Jesu Christi« vermag niemand zu kommen (vgl. V 71,7f.).

<sup>37</sup> V 352, 8-10.

<sup>38</sup> H 185.

Geburt in der Seele wird den Menschen restlos all dessen berauben, was nicht Gott ist.<sup>39</sup> Gibt der Mensch alles Individuelle und »Seiende« auf, gewinnt er durch die Negation seine wahre Positivität.<sup>40</sup> Aber entgegengesetzt zum traditionellen Aufstiegsschema zeigt Tauler, daß die Via purgativa kein Ende findet, selbst auf der Via illuminativa und Via unitiva muß der Mensch im Abgrund des Nichtwissens sein Nichts Gott entgegenbringen.<sup>41</sup> Bei Tauler »gibt es keinen mystischen Reigen, von himmlischer Musik und Tanz ist nie die Rede, nicht einmal ein Gesang der Hoffnung wird angestimmt«<sup>42</sup>. Die Erfahrung des Mißtröstes und der »Verlassenheit«<sup>43</sup>, weil »Jesus weggegangen ist«<sup>44</sup>, kann sogar ein Leben lang dauern<sup>45</sup>.

Die Erfahrung des dunklen Gottes, wie Tauler sie beschreibt, ist ein *mixtum compositum* von Nacht, Einsamkeit, Entsagung und Lostrennung von allen Geschöpfen.<sup>46</sup> Tauler bleibt bei der bloßen Beschreibung der Verdunklung nicht stehen, denn es geht ihm im letzten nicht um Erfahrung, sondern um die Bereitschaft zur Nicht-Erfahrung. Der Mensch soll die »Arbeit der Nacht« erleiden und alles vergebliche Tun aufgeben, indem er sich seinem wahren Grund zuwendet. Dann wird alles geschaffene Licht erlöscht und das göttliche wird anfangen zu strahlen.

Die Erfahrung von Gottesferne, »liden« und »vinsternisse, arebeit der naht« und »untröst«, »bekorungen« (Versuchungen) und Leiden<sup>47</sup> kommt einem geistlichen Tod gleich. Aber je mehr der Gläubende Anteil erhält an der Passion (und Auferstehung) Christi, desto kräftiger vollzieht sich in ihm die Geburt Gottes: »So viel der Entäußerung, so viel des Gottwerdens.«<sup>48</sup> In seiner Passion hat Jesus das Leiden des Menschen vorweggenommen, und seither ist das »gotliden« das Gottnächste.<sup>49</sup> Selbst die höchste Vereinigung des Menschen mit Gott wird sich »leidend« vollziehen<sup>50</sup>.

---

<sup>39</sup> »Sei dessen gewiß: willst du jemals zur Vollkommenheit gelangen, so mußst du alles dessen entblößt sein, was nicht Gott ist; du darfst nichts davon zurückbehalten; das muß alles verspielt und vernichtet werden und anderen Menschen ein Gegenstand des Spottes sein (und ihnen) als Torheit und Narrheit erscheinen« (H 461).

<sup>40</sup> A.M. Haas, *Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse* (= *Dokimion* 3), Fribourg 1971, 73f.

<sup>41</sup> V 325.

<sup>42</sup> L. Gnädinger, *Der Abgrund ruft dem Abgrund. Taulers Predigt »Beati oculi«* (V 45), in: A.M. Haas / H. Stirnimann (Hg.), *Das »einig Ein«*. Studien zur Theorie und Sprache der deutschen Mystik, Fribourg 1980, 167-207, hier 169.

<sup>43</sup> V 91,321

<sup>44</sup> Das Wort: »Es ist gut für euch, daß ich weggehe« versteht Eckhart vor allem als Ausräumen der sinnlichen Bilder aus dem Seelengrund; Tauler dagegen gibt dem Schriftwort eine andere Bedeutung (H 108.166.286.465).

<sup>45</sup> H 246.

<sup>46</sup> »Halte dich nicht auf, wenn alles so glatt geht, daß man sagen könnte, alles sei eben. Liebe eher das Rauhe und Unebene als dieses Kosten und Empfinden. Nein, ruhe dich da nicht aus, suche dein Nichts« (V 205,1-3; H 420).

<sup>47</sup> V 145,14-15.

<sup>48</sup> H 220.

<sup>49</sup> Das »liden« wird immer deutlicher ein »gotliden«, das der »deipassio« bei Dionysios Areopagita entspricht. Siehe: V 190,13, und: Ps-Dionysius: *De divinis nominibus*, cap.2 (PG 3, 648 B): »Hierotheus doctus est non solum discens, sed et patiens divina«. Dazu C. Pleuser, *Die Benennungen und der Begriff des Leidens bei J. Tauler* (= *Philolog. Studien u. Quellen* 38). Berlin 1967, 73-77. »Der Weg des mystischen 'Entwerdens' - der dem zunächst frisch Bekehrten als freiwillig auf sich genommenes Leid, dem schließlich Gottverlassenen als Verfinsterung aller Hoffnung, dem Vollkommenen aber als Sündenbewußtsein in dreigeteilter Stufung aufgegeben ist - wird immer klarer enthüllt als eine Umkehrung des *lidens* in ein *gotliden* im dionysischen Sinne. Der Dreischritt von *liden* - *entwerden* - *gotliden* ist aber kein schlicht progressiver, da in jedem der drei Momente die Durchsicht auf das Leiden Christi als auf dessen innere Bedingung freigegeben ist« (A.M. Haas, »Trage Leiden geduldiglich«. Die Einstellung

Tauler resümiert: Mehr als alle anderen geistlichen Übungen führen Leid, Tod und Teufel den Gläubenden auf den »Weg zur wahren Gottesgeburt«<sup>51</sup>, denn sie treiben in den Grund; leidet der Mensch sich und Gott aus, kommt die Gottesgeburt wie von selber<sup>52</sup>.

Die beschriebene Erfahrung des dunklen Gottes hat für Tauler auch eine mitmenschliche Dimension. Wer den Weg der Entäußerung geht, trägt alle Christen heim zu Gott.<sup>53</sup> Es ist nicht der Weg der wonnevollen Unio, sondern der entbehrungsreiche Weg der »resignatio ad infernum«<sup>54</sup>. Wie Paulus bereit ist, eher verdammt zu werden, als von seinen Brüdern getrennt zu sein<sup>55</sup>, begeben sich solche Menschen »alle Tage in jenen göttlichen Abgrund und ziehen alle die Ihren mit sich, die ihnen besonders anbefohlen sind; diese dürfen nicht glauben, sie seien von jenen vergessen, gewiß nicht, sie treten alle mit ihnen ein, in einem Augenblick, ohne bildhafte Vorstellungen und im Namen der gesamten Christenheit ... Das sind so recht die Säulen, auf denen die Christenheit steht; hielten uns diese Säulen nicht, besäßen wir sie nicht, es könnte uns gar übel ergehen, das sollt ihr wissen«<sup>56</sup>.

## b. Der Durchbruch im Leben

Die Erfahrung des dunklen Gottes ist von Tauler insofern geradezu einmalig beschrieben, als er das Reifen des Menschen auf Gott hin zugleich in den Rhythmus des leib-seelischen Reifungsprozesses

---

der deutschen Mystik zum Leiden, in: W. Böhme (Hg.), *Lerne Leiden*. Karlsruhe 1985, 35-55, hier 45). Am Anfang wird das Leiden noch im Zusammenhang mit der Sünde des Menschen, der eines Erlösers bedarf, erfahren. Im »Entwerden« steht die sittliche Forderung unter der Option der Kreuzesnachfolge, doch im »gotliden« steht der Mensch in der Entwertung Christi unter dem Kreuz. Der Mensch soll alles Leiden als in ihm anhebende Gottesgeburt verstehen. Ja, das Leiden übersteigt an Wert sogar alle Frömmigkeitsübungen. Zum gotliden: »Dann kommt der Herr in einem geschwinden Augenblick und leuchtet in den Grund und will da selber Werkmeister sein. Und wird man der Gegenwart des Herrn gewahr, so soll man ihm freie Hand lassen und sich untätig verhalten, und alle Kräfte sollen schweigen und (Gott) eine große Stille bereiten; in diesem Augenblick wäre des Menschen Tätigkeit ein Hindernis (für Gottes Wirken), sogar seine guten Gedanken. Der Mensch aber soll nichts tun, als Gott gewähren zu lassen« (V 238,17-23; H 444). Wahre Gelassenheit geht in ein gotliden über.

<sup>50</sup> Damit redet Tauler keinem Quietismus das Wort. Vgl. dazu R. Kieckhefer, *The Notion of Passivity in the Sermons of John Tauler*, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 48 (1981) 198-211.

<sup>51</sup> H 310.

<sup>52</sup> V 145,17.

<sup>53</sup> Vgl. V 24,3f.; 102,9ff.; 153,23ff.; 169,28ff.; 304,32ff.

<sup>54</sup> V 9,45 und 26,108. Zur *resignatio ad infernum* vgl. A. M. Haas, *Sermo mysticus*. Studien zu Theologie und Sprache der Deutschen Mystik (= *Dokimion*, Bd. 4). Fribourg 1979, 110ff.; H.U. von Balthasar, *Theologie der drei Tage*. Einsiedeln 1969; M. Bauer, *Die Ikonographie der Höllenfahrt Christi von ihren Anfängen bis zum XVI. Jahrhundert*. Diss. Göttingen 1948; A.M. Haas, *Descensus ad Inferos*. Höllenfahrten und Jenseitsvisionen im Mittelalter vor Dante, in: ders., *Geistliches Mittelalter*, 40-56, bes. 40 (Lit.); J. Kroll, *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe*. Leipzig-Berlin 1932 (Neudr. Darmstadt 1963); L. Lochet, *Jésus descendu aux enfers*. Paris 1979; W. Maas, *Gott und Hölle*. Studien zum Descensus Christi. Einsiedeln 1979; H. Quillet, *Descente de Jésus en enfers*, in: *DThC* 4/1 (1911), 565-619; H.-J. Vogels, *Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten*. Freiburg/Br. 1976. - Mit dem Topos der »*resignatio ad inferos*« greift Tauler einen traditionellen Gedanken auf, der in der Predigt der Kirchenväter wie in zahlreichen (vor allem ostkirchlichen) Fresken und Osterikonen dargestellt wurde und mit dem 10. Jahrhundert zum Bestandteil der kirchlichen Liturgie geworden ist.

<sup>55</sup> V 433,6-10. Hier schwingt kein »Fatalismus« mit, erst recht kein »Glaube an eine Prädestination von Gut und Böse«; dies ist zu betonen gegenüber W. T. Huber, *Der göttliche Spiegel*. Zur Geschichte und Theologie des ältesten Druckwerks über Bruder Klaus und sein Meditationsbild (*Europäische Hochschulschriften* 164). Bern-Frankfurt/M. 1981, 137-139, hier: 138.- Siehe auch V 367,32 -368,12.

<sup>56</sup> H 581 (V 406,38- 407,8).

und in die Wachstumsphasen der einzelnen Lebensalter eingefügt sieht. Weil der Mensch auf seinem Lebensweg unweigerlich bestimmte Bilder und Wege zu Gott formt, besteht die Gefahr, daß er den »verdichteten«, »gedachten und gemachten Gott«<sup>57</sup> mit dem wahren und wirklichen verwechselt. Zudem führt der Lebensweg mit seinen zahlreichen Anforderungen zu Kompromissen und zu einer zunehmenden »bekumberung«, wie Tauler sagt. Dies alles muß eines Tages radikal in Frage gestellt werden. »Beichte Gott!«<sup>58</sup>, fordert Tauler auf. Diese »Beichte« betrifft keine einzelnen Sünden, vielmehr muß der Mensch seine Lebenslüge vor Gott offen hinlegen. Wähnte er sich vorher vielleicht reich an Tugenden, Fertigkeiten und Erkenntnissen und fühlte sich »höher als der [Kölner] Dom«<sup>59</sup>, muß er jetzt seine eigene Schwachheit bekennen.

Dieser Prozeß vollzieht sich nach Tauler zur Zeit der Lebensmitte, die er auf die Zeit vom 40. bis zum 50. Lebensjahr festlegt. Sie ist nicht irgendeine Krise, sondern die Anfechtung schlechthin, da die »Höllenfahrt der Selbsterkenntnis« den Menschen müde, resigniert und träge macht.<sup>60</sup> Die Krise, die der Mensch nun auf seinem Lebensweg durchzustehen hat, wird rein passiv erlitten, denn Gott selber ist am Werk. Weil das »natürliche Licht des Verstehens nicht bis Gott hineindringt«<sup>61</sup>, bringt das nun erfahrene »Dunkel der göttlichen Einsamkeit« (vinsternisse der goettlichen wüestenuge)<sup>62</sup> viel Versuchung und »liden«. Dieser Zustand dauert so lange, bis der Mensch »ins grundlose Nichts«, in das göttliche Übersein sinkt – und zwar als Folge der Überformung, die der Geist Gottes dem geschaffenen Geist zuteil werden läßt.<sup>63</sup> Nun tritt Gott in den Menschen ein, denn er erkennt sich im Grund des Menschen, er »vergottet« ihn<sup>64</sup>, auf daß dieser »ein gotformiger mensche« wird<sup>65</sup>. In diesem Bild, das der Mensch ist, erkennt und genießt Gott sich selbst, denn es ist dasselbe Bild, das Gott in seinem eigenen Sohn ist und das er nun in der Seele wiederfindet. Dieser Prozeß dauert, wie Tauler mit Verweis auf das zehntägige Warten der Jünger zwischen Himmelfahrt und Pfingsten darlegt, etwa zehn Jahre und ist etwa mit dem 50. Lebensjahr abgeschlossen.

Tauler stellt die Krise der Lebensmitte ausschließlich in ihrer geistlichen Dimension dar, während er die leibliche kaum beachtet (was in der damaligen Zeit nicht außergewöhnlich ist). Dennoch ist der Ertrag einzigartig und es überrascht, daß sein Anliegen in der weiteren Glaubensgeschichte bisher nirgends aufgegriffen und weitergeführt wurde. Mit seiner Beschreibung der für den Lebensweg

---

<sup>57</sup> V 413,21.

<sup>58</sup> V 284,9.3.

<sup>59</sup> V 197,7-22.

<sup>60</sup> »Jegliche Arbeit, die der Mensch ohne Gott tut, bleibt im Dunkel und führt zu gar nichts. So überkommt ihn auch wohl auf Gottes Wegen Trägheit und Schläfrigkeit, so daß seine Natur nichts mehr an Gutem hervorbringen kann: dann ist es Nacht« (H 318f.).

<sup>61</sup> Vgl. K. Hedwig, *Sphaera Lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation*. Münster 1980, 246ff.

<sup>62</sup> V 406,13 (H 580).

<sup>63</sup> H 501.

<sup>64</sup> V 162,8.

<sup>65</sup> V 175,19.

notwendigen Erfahrung des dunklen Gottes leitet Tauler dazu an, eine Entwicklungs«Psychologie» des Glaubens zu entwerfen und darüber nachzudenken, inwiefern die Erfahrung des dunklen Gottes aufs engste mit dem Lebensweg verbunden sein kann.

### III. Erste Auswertung

Die vorgestellten Erfahrungen, wie wir sie bis zur beginnenden Neuzeit angeführt haben, theologisch auszuwerten, stößt auf mehrfache Schwierigkeiten. Vor allem lassen sich die Erfahrungen des dunklen Gottes nur sehr schwer systematisieren, weil es sich bei ihnen nicht nur um Variationen, sondern um verschiedene Grundformen der Dunklen Nacht und der Erfahrung des Dunkels Gottes handelt.<sup>66</sup> Im folgenden wollen wir nur der einen Frage nachgehen, auf welche Weise die angesprochenen Erfahrung des dunklen Gottes aufs engste mit dem Lebensweg des Glaubenden verbunden ist.

#### 1. Das unaufgebbare Ärgernis

Schaut man auf die recht verschiedenen und unterschiedlichen Erfahrungen mit dem dunklen Gott, von denen die vorgestellten Mystiker beschreibend erzählen, so fällt gleich auf, was ihnen allen gemeinsam ist. Sie alle mußten erfahren, daß das in Christus neu geschenkte Leben nach keinem vorhersehbaren Programm verläuft, vielmehr wurde die Form des neuen Lebens oft als entfremdendes »Wider-Fahren«<sup>67</sup> erlitten: »Nicht das Selbstverständliche, sondern 'das Ärgernis' der widerspenstigen Wirklichkeit wird zum Interpretationsprinzip der Wirklichkeit.«<sup>68</sup> Erfahren im Glauben ist für sie ein Wider-Fahren, und christliche Praxis bedeutet für sie nicht nur Handeln, sondern auch »Leiden«. Solches wirkt »kritisch« in eine Gesellschaft und Kirche, die »apathisch« lebt, mit immer dezidierter vorgebrachtem Trauer- und Melancholieverbot.

Das leidvollste Widerfahrnis auf dem Lebensweg des Menschen im Glauben ist das der Gottesferne und Gottverlassenheit. Die Spannung von Erfahrung und Nicht-Erfahrung erklärt sich aus dem »Gegenstand« der Erfahrung: Obwohl Gott dem Menschen so »ähnlich« wurde, daß dieser ihn »mit Händen greifen kann«, bleibt er ihm doch so »unähnlich«, daß er über jede Erfahrung erhaben bleibt. Bei aller Unähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf gibt es eine noch größere Ähnlichkeit<sup>69</sup>, wie Jüngel sagt: »Die Differenz von Gott und Mensch, die das Wesen des christlichen Glaubens konstituiert, ist nicht die Differenz einer immer noch größeren Unähnlichkeit, sondern vielmehr umgekehrt, die Differenz einer inmitten noch so großer Unähnlichkeit immer noch größeren Ähn-

---

<sup>66</sup> Hierzu E. Ott, *Die dunkle Nacht der Seele*, 129ff.

<sup>67</sup> E. Schillebeeckx, *Menschen. Die Geschichte von Gott*. Freiburg-Basel-Wien 1990, 53f.

<sup>68</sup> Ebd., 53.

<sup>69</sup> NR 174–176.

lichkeit zwischen Gott und Mensch«. <sup>70</sup> Jede christliche Erfahrung mit Gott, auch die seiner Verborgtheit, endet bei keiner Verneinung, da alles Sprechen über Gott letztthin auf der Menschwerdung Gottes beruht, also auf einem positiven und geschichtlichen Faktum. <sup>71</sup>

Dies hat seine Bedeutung für die Krisenerfahrung des Glaubensweges, wie Johannes Tauler sie beschreibt: Die »Ähnlichkeit« zu Gott kann in der »Arbeit der Nacht« zur neuen »Unähnlichkeit« werden, aber nicht aufgrund einer neuen, größeren Distanz zwischen Gott und Mensch, sondern um Raum zu schaffen für eine noch größere Nähe und »Ähnlichkeit« mit Gott. Dieser Ähnlichkeit hat Gott sein ihm eigenes Prägemaß gegeben, nämlich die Erniedrigung und das Kreuz, welche Garant dafür sind, daß Gott selbst im Widerspruch sich entspricht. <sup>72</sup> Wer Gottes »Ähnlichkeit« erfährt, sieht sich hineingenommen in die Gott selbst eigene »Unähnlichkeit« von Menschwerdung und Kreuz, von »Identität in der Entäußerung«. Auf dieser Linie zeigen alle vorgestellten Zeugen - wenn auch auf unterschiedliche Weise -, daß für sie die leidvollen Erfahrungen des dunklen Gottes auf dem Weg der Nachfolge gleichzeitig zur Erfahrung der zunehmenden »Verähnlichung« mit dem Menschgewordenen führen, indem sie in ihrem Leben Anteil bekommen an der ihm eigenen »Unähnlichkeit« von Kreuz und Leiden.

Dies läßt den Topos der »dunklen Nacht« tiefer verstehen.

Trotz aller Unterschiede in den einzelnen Spiritualitäten <sup>73</sup> deuten die dargestellten Mystiker ihre Erfahrungen mit der »dunklen Nacht« nicht bloß als äußeren Prozeß der Reinigung, sondern sie entdecken in ihrer Erfahrung der Verdunklung des Glaubens das Antlitz Christi und seiner Gottesverlassenheit.

Die beiden scheinbar sich gegenseitig ausschließenden Erfahrungen, nämlich Gottes Nähe zu erkennen und zugleich seine Ferne zu erfahren, sind für die Mystiker die zwei Grundaspekte des einen christlichen Erfahrungsweges als personale Angleichung an den Weg Jesu. Beide Aspekte gehören zusammen und geben der Nacht ein Doppelgesicht, und zwar als das Leiden der Schöpfung wie auch als deren Offensein für Gottes Fülle, und beides erweist sich als »ein und dasselbe ganz

---

<sup>70</sup> E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*. Tübingen 1977, 393.

<sup>71</sup> J. Sudbrack, *Von der Helle und von der Dunkelheit der Gotteserfahrung*. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen den Religionen, in: *GuL* 50 (1977) 335-349, hier 342.- Die apophatische Sprache mit ihren Bildungen »ent-, nicht-, un-, ver- und -los« sind »mystische Bildungen kat'exochen« (G. Steer, *Germanistische Scholastikforschung*. Ein Bericht I-III, in: *PhTh* 48 [1973] 97). Das Ärgernis, das mit der Erfahrung des göttlichen Dunkels gegeben ist, kristallisiert sich in seiner sprachlichen Wiedergabe. Die Sprache des Glaubens kennt immer beides, »das sprachliche Unvermögen *und* die Sprachkraft, die Sprachfeindschaft *und* die Sprachfreude, das Schweigen *und* die Überfülle machtvoller Beredsamkeit« (A.M. Haas, *Sermo mysticus*, 28, Anm. 23; vgl. ders., *Das Verhältnis von Sprache und Erfahrung in der Deutschen Mystik*, in: *Sermo mysticus*, 136-167; ders., *Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik*, in: W. Beierwaltes/H.U.v. Balthasar/A.M. Haas, *Grundfragen der Mystik* (= *Kriterien* 33). Einsiedeln 1963, 73-104). Es gehört zum Unterscheidungsmerkmal christlicher Mystik, daß sie nicht ins Schweigen und Verstummen führt, sondern sich verpflichtet weiß, nach einer sprachlichen Form für den Bericht seiner Erfahrung zu suchen. So wird auch die Erfahrung des dunklen Gottes den Mystiker letztlich nicht ins Verstummen und Schweigen führen.

<sup>72</sup> E. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: *EvTh*, Sonderheft (München 1974) 71-122, hier 117.

<sup>73</sup> Die schon angesprochenen Differenzen zur östlichen Tradition werden verständlich aus dem wesentlichen Unterschied zwischen der patristischen und der spanischen Tradition. Juan deutet die Dunkelheit der Nacht als einen eher passiven Zustand der Reinigung, den der Glaubende zu erleiden hat, während für Gregor von Nyssa mit der Erfahrung des Dunkels der Weg der Einigung beginnt, denn die Theologie der Dunkelheit wandelt sich in eine Theologie des ungeschaffenen Lichtes.

**unreduzierbare Erfahren Gottes<sup>74</sup>. Das Ärgernis des Glaubens besteht in der Erfahrung der Welt in Gott, die aber keine Erfahrung Gottes in der Welt ist.<sup>75</sup>**

---

<sup>74</sup> E. Przywara, *Mystik und Distanz*, in: *StdZ* 110 (1926) 346-362, hier 358.

<sup>75</sup> *Ebd.*, 356f.