

Michael Schneider

Kriterien mystischer Erfahrung

(Radio Horeb, 14. Juli 2020)

Mit etwas mehr Spiritualität allein lassen sich die sachlichen Probleme von heute nicht schon aus der Welt schaffen, sondern lediglich vorläufig für das subjektive Empfinden erträglicher erscheinen. Glaubensinhalt und Glaubenspraxis bilden aber eine innere Einheit, sie lassen sich nicht voneinander lösen, auch heute nicht. Die Inhalte der Offenbarung müssen von den Glaubenden in ihrem konkreten Leben »realisiert« werden, und im existentiellen Vollzug menschlichen Lebens ist das Gehörte und Verkündigte umzusetzen. In der Terminologie der Scholastik meint dies die Zusammengehörigkeit von »fides qua creditur«, also dem subjektiven Glaubensvollzug oder dem Formalprinzip des Glaubens, und »fides quae creditur«, dem objektiven Gegenstand bzw. dem »Materialprinzip« des Glaubens. 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 hat Jesus all das, was der Vater ihm wirkend offenbart, uns so mitgeteilt, daß wir die verstehende Aufnahme seiner Kundgabe als Tat, das heißt als Nachfolge leben können. Ethik, Frömmigkeit, Liturgie, Sakramente und sogar die Apologetik müßten von der Theologie konkret als Nachfolge neu begründet werden, also als ein konkretes Modell gelebten Lebens; dabei sollte von der Gestalt des Heiligen und nicht der des Sünders ausgegangen werden.

Das Neue einer Glaubenserfahrung läßt sich auch heute nur erzählend identifizieren, wie sich auch die Erfahrung des Leidens in keine spekulative Argumentation begrifflich auflösen läßt. Deshalb ist die Erzählung 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 theologischen System auf einen einheitlichen Nenner gebracht werden. Wenn wir uns also im Folgenden der Mystik zuwenden, wird es sich dabei nicht bloß um eine fromme Betrachtung halten; vielmehr haben wir das Gehörte im Alltag unseres Glaubenslebens zu beherzigen.

I. Konstitutiva

Zunächst gilt es, die grundlegenden Kriterien zu eruieren, die das Spezifikum einer christlichen Mystik bzw. Glaubenserfahrung ausmachen; wir werden uns auf einige beschränken, die jedoch zum Wesen einer christlichen Mystik gehören.

1. Erfahrung in Christus

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.

Als Grundinhalt christlicher Mystik gilt vor allem 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 Gottes zu übersetzen. Dieser Mitvollzug übersteigt, wie es Juan de la Cruz 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 wohl immer auch in eine läuternde »Nacht«. Doch ebenso gilt, daß in Christus uns Gottes »Unähnlichkeit« uns so »ähnlich« geworden ist, daß wir Gott mit Händen greifen können, und zwar wenn wir in die Praxis der Nachfolge eintreten. Wie geschieht solches? Bedarf es also in der Nachfolge etwa irgendwelcher außergewöhnlichen Erfahrungen, Methoden oder Zugänge?

2. Sakramentale Vermittlung

Die christologische Grundlegung der christlichen Mystik 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. Von jedem Glaubenden 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 des Rahmens der normalen Gnade und des Glaubens« gedacht werden, sonst wäre sie »eigentlich Gnosis oder Theosophie«.²

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. Geistliches Leben meint demnach nichts anderes als ein Leben im Geist und in der Treue zur Taufe.

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

² K. Rahner, Art. *Mystik*, in *LThK* 7 (1962) 743-745, hier 744.

3. Ekklesiale Ausweitung

Mit Ausgang des Mittelalters verlor sich die christliche Frömmigkeit zunehmend in den Bereich privater Innerlichkeit: Gott und die Seele, allein dies 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.

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 auch für den Weg des Mystikers. Mystik meint keine subjektive Erfahrung des Einzelnen, sondern bezeichnet 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.

4. Apostolische Dimension

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 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.«³ Die Sendung findet ihre konkrete Gestalt im Wort des Zeugen und im Dienst am Mitmenschen. Beides verdichtet sich in der Gemeinschaft des Glaubens.

II. In der Schule der Mystiker

Die Begriffe »Mystik« und »mystisch« finden sich nicht in der Bibel. 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.⁴ 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 Nichteinge-

³ R. Brague, *Was heißt christliche Erfahrung*, in *IKZ* 5 (1976) 481-496, hier 495f.

⁴ L. Bouyer, *Die mystische Kontemplation bei den Vätern*, in *Weisheit Gottes - Weisheit der Welt. FS J. Ratzinger*, St. Ottilien 1987, 637-649.

weihten 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.

Die christlichen Texte, in denen das Wort »mystikós« vorkommt, lassen sich in drei Gruppen aufteilen, nämlich in eine biblische, 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.⁵

a) »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 und deren Auslegung. 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.

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

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

»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«⁶. Die Kommunion ist eine »mystische Speise«, der Altar ein mystischer Tisch⁷ 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«⁸. 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. So vielfältig also die Grundbedeutung des Begriffsinhaltes von »mystisch« ist, er meint das Christusgeheimnis, das in der Heiligen Schrift verkündet und im Sakrament gefeiert wird.

⁵ 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.

⁶ 3,39 (PG 79, 405 B).

⁷ Gregor von Nazianz, *Or.* 40,31 (PG 36,404 A).

⁸ *Contra Marcellum* 1.1 (PG 24,728 C).

c) »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«⁹, die »entzückt und in Enthusiasmus versetzt«¹⁰. Hier klingen schon erste Akzente an, die ein Verständnis von Mystik nahelegen, das bis in die Moderne aktuell geblieben ist.

Die Väter hingegen 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 zunächst weder die Kirche noch das eucharistische Brot verstanden werden, sondern der auferstandene und zum Himmel aufgefarene 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.

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«¹¹ mit ihrer immer subjektiveren, »auf das Konkrete und Einzelne gerichteten Betrachtungsweise«.

2. Spezifika

Im Folgenden wenden wir uns vor allem dem dritten Sinn des Begriffsinhaltes von »Mystik« zu. Denn die klassische Definition der Mystik lautet¹²: *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.

⁹ *Johannes-Kommentar* 13,24 (PG 14, 440 C).

¹⁰ *Ebd.*, 1,33 (PG 14, 80 B).

¹¹ I. Herwegen, *Kirche und Seele. Die Seelenhaltung des Mysterienkultes und ihr Wandel im Mittelalter*. Münster 1926, 20.

¹² H.U. von Balthasar, *Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik*, in ders., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie*. Bd. IV. Einsiedeln 1974, 298-324, hier 302.

a) 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. 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*. Die Frage nach dem Zueinander wie auch Trennenden der christlichen Mystik im Verhältnis zu allen anderen nichtchristlichen Formen der Mystik läßt sich nur christologisch beantworten. Christus, der Menschensohn, ist die göttliche Epiphonie. 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.

b) Im Rahmen des Glaubens

Das Mysterium steht über dem Mystiker.

Glaube ist Verheißung von Einsicht, aber die Erfahrung übersteigt niemals den Glauben (Augustinus). 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 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.

c) 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.

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 Geschöpfe entledigt.«¹³ Der gute Mensch, der äußerlich bleibt und seine Aufmerksamkeit auf die äußere Lebensweise richtet, besitzt Gott, ohne dessen inne zu sein.¹⁴

d) 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 eines »Habens« als ein Götzenbild¹⁵: »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.«¹⁶ Kurz: Die mystische Erfahrung ist die »Krönung«, nicht die Frucht gläubigen Sehnsens.

Die mystische Erfahrung, die Ruusbroeck »einen verborgenen Weg zu Gott, den wenige Menschen finden,«¹⁷ 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 (schon) Erfahrenes, eine Spur, die »zurückgeblieben« ist.

»Wenn man sich unbedingt im Spiegel betrachten will, braucht man sich wirklich nicht auf einen Betschemel zu knien.«¹⁸ 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!« (vgl. Gal 2,20).

Die völlige Selbstaufgabe, in der der Mensch sich losläßt, damit Christus in ihm wohnt, ist keine aus eigenen Kräften unternommene Vorbereitung, um schließlich etwas wissen oder sich aneignen zu können, sondern bleibt überraschendes Geschenk, das keinem je einmal »gehören« wird.

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. Doch die Begegnung mit Christus hebt den Menschen über sich selbst hinaus, was eigentlich das schönste und größte Geschenk in diesem Leben ist.

¹³ Werke I. Hrsg. von J.B. Peukens und L. Reypens, Tielt 1944, 206.

¹⁴ Ebd., 174.

¹⁵ E. Fromm, *Haben oder Sein*. Stuttgart 1976, 49.

¹⁶ Wilhelm von St.Thierry, *Lettera Aurea* (PL 184, 338 A-B).

¹⁷ *Van VII Trappen*. Tielt 1976, 76.

¹⁸ P. Petit, zit. bei J. Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963, 290.

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 einer Tugend oder einer »Überzeugung«, denn dies macht immer müde, sondern aus dem »reichen, milden Grund, der in dem Reichtum Gottes gefestigt ist« (Ruusbroeck).

e) 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. Selbst die »Wegzeichen« Dag Hammarskjölds 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.

Daß der Sinn menschlichen Lebens 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, und zwar 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.«¹⁹

¹⁹ Cyrill von Alexandrien, *Glaphyrorum in Genesis* 6,4 (PG 69, 329C.224D); vgl. H. Rahner, *Die Kirche. Gottes Kraft in menschlicher Schwäche*, Freiburg/Br. 1957.

f) Eschatologische Ausrichtung

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

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, denn die Vollendung des Glaubensweges steht noch aus.

III. In der Schule der Mystiker

Da wir noch in künftigen Radiosendungen auf die genannten Kriterien mystischer Erfahrung zu sprechen kommen, sollen zum Schluß unserer Überlegungen einige praktische Hilfen gegeben werden aus der Schule der Mystiker, die sie uns in unseren eigenen Glaubensalltag mitgeben. Dabei wird sich zeigen, daß sie gar nicht so weit weg von der Wirklichkeit leben, die auch wir in der Alltäglichkeit unseres Glaubenslebens heutzutage erfahren und die für uns auch zu einer ständigen Herausforderung werden, nämlich auf dem einmal eingeschlagenen Weg in Treue zu Gott bleiben zu können.

1. Discretio

Seraphim von Sarow, einer der größten russischen Heiligen und Mystiker der Neuzeit, kam erst gegen Ende seines Lebens auf die Zeit der drei Jahre zu sprechen, in denen er sich ausschließlich dem Gebet zugewandt hatte. Kurz vor seinem Tod bat er den Mitbruder Iwan Tikhonowitsch, welcher noch zu seinem Widersacher werden sollte, den Stein zu suchen, auf dem er gebetet habe; als dieser ihn von Blättern bedeckt schließlich fand, sagte Seraphim nur: »Auf diesem Stein habe ich tausend Nächte gewacht.«²⁰ Weitere Hinweise zu diesen drei Jahren haben wir nicht, zumal Seraphim in den Äußerungen zu seinem Gebetsleben ohnehin zurückhaltend war; zudem tat er alles, daß niemand ihn beten sah. Sieht er doch die Kunst geistlichen Lebens und Betens vor allem darin, die einmal vor Gott erkannte Wahrheit in Treue und Aufrichtigkeit zu bewahren. Dies wird seiner Meinung nach nur gelingen, wenn man die eigene Wahrheit rein im eigenen Herzen bewahrt und sie nicht falschen Händen und Ohren ausliefert: »Nicht ohne Aufforderung und nur notgedrungen darf man dem andern sein Herz auftun. Denn unter Tausenden mag man wohl einen einzigen finden, der dein Geheimnis treulich hüten würde: Ja, wenn wir selbst es nicht in uns bewahren können, wie können wir dann hoffen, daß ein anderer es sicherer bewahre? [...] Offenbare nicht allen und jedem die Geheimnisse deines Herzens.«²¹ Man muß den Hort der Gnadengaben im eigenen Herzen treu bergen und bewahren: »Andernfalls verlierst du sie und findest sie nicht wieder.«²² In diesem Sinn hütete Seraphim von Sarow das Geheimnis seines Gebets bis zum Schluß; nur einzelne Hinweise über die Art und Weise des Betens sind uns überliefert.

2. Treue zu Gottes Willen

Im Gespräch mit Nikolai Motowilow, auf den wir noch zu sprechen kommen, haben wir einen

²⁰ Zitiert nach V. Zander, *Seraphim von Sarow. Ein Heiliger der orthodoxen Christenheit (1759-1833)*, Düsseldorf 1965, 39.

²¹ K. Kenneth (Hg.), *Lebensbuch des Seraphim von Sarow. Geistliche Unterweisungen*, Fribourg 2011, 55.

²² Ebd., 56.

anderen Hinweis, der für diese Zeit des geistlichen Weges vermutlich zutreffen könnte. Es heißt:

Wenn wir nicht sündigten, wären wir in Ewigkeit Heilige, Makellose und von allem Übel des Fleisches und Geistes Entrissene Gottes. Das Unglück besteht gerade darin, daß wir wohl älter werden, an Gnade und Verstand Gottes aber gar nicht zunehmen wie unser Herr Jesus Christus, sondern im Gegenteil Schritt für Schritt die Gnade des Allheiligen Geistes Gottes verlieren und auf alle mögliche Art und Weise sündigen, sehr sündige Menschen werden. Wer aber, angeregt durch die Weisheit Gottes, die unsere Rettung sucht und auf jegliche Weise sich an jeden wendet, den Vorsatz faßt, in der Frühe und am Abend Gott zu seiner eigenen ewigen Rettung zu dienen, der wird auf ihre²³ Stimme hören. In aufrichtiger Reue über alle seine Sünden muß er sich dem Vollbringen der Tugenden zuwenden, die den Sünden entgegengesetzt sind. Über die um Christi willen vollbrachten Tugenden aber erlangt er den Heiligen Geist, der in uns wirkt und das Reich Gottes in uns errichtet [...] Diese Menschen erscheinen dann vor dem Antlitz Gottes wirklich weißer als Schnee, weiß gemacht durch seine Gnaden.²⁴

Ein Leben gemäß der eigenen Berufung ist alles andere als eine Sache von Rezepten und einfachen Ratschlägen, auch beschränkt es sich nicht auf den äußeren Vollzug von Gebetsübungen. Bei der Suche nach einem kontemplativen Lebensstil bedarf es vielmehr, wie Simone Weil sagt, einer »genialen Heiligkeit«.

Das menschliche Leben besteht im Zueinander von eigener Aktivität und offener Erwartung des Wirkens Gottes, zwischen aktiver Lebensgestaltung und kontemplativer Aufmerksamkeit für Gott und seinen Willen. Dabei bedarf es auf jeder Lebensstufe notwendigerweise all jener Mühen, ohne die der Mensch nicht zur Vollreife gelangt. Manchmal will es scheinen, es genüge eine faszinierende Sache, meist »Beruf« bzw. »Berufung« genannt, oder eine angesehene Stellung in einem geistlichen Stand, um das erstrebte Ziel des Lebens zu erreichen. Doch all dies wird nicht reichen, es bedarf vielmehr eines Engagements ganz anderer Art: Der Mensch darf sich in seiner Lebensgestaltung nicht nur von den sogenannten »Fakten« und »Zufälligkeiten«, sondern muß sich vor allem von innen her lenken lassen.

Weder Veranlagung noch Ausbildung oder Umwelteinfluß genügen, um einen Menschen so zu formen, daß er »erwachsen« wird. Daß der Mensch zur Reife kommt, entscheidet sich daran, ob er zum Eigentlichen seines Wesens vordringt und innerlich wächst. Dieser Reifungsprozeß geht auf eine eher unmerkliche Weise vor sich. Dabei bedarf es keiner Belehrung oder Hinführung, sondern einer durch nichts zu ersetzenden Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit zur eigenen Berufung: Das Leben mit Gott wird nicht nachgeahmt oder von einem anderen kopiert, sondern in der unmittelbaren Begegnung mit dem Willen Gottes erkannt und konkret vollzogen.

Damit ein solcher geistlicher Reifungsprozeß im Einklang mit der eigenen Berufung gelingt, muß das eigene Leben wirklich ernst genommen werden. Eines Tages muß jeder sich zum Weg der eigenen Reifung entscheiden, in dieser Entscheidung wird er unvertretbar sein. Da es nämlich nicht möglich ist, einen Menschen konkret darin anzuleiten, wie er sein Leben ernst zu nehmen hat, hat jeder für sich selbst diesen Schritt zu einem Leben aus der eigenen Mitte heraus zu tun. Dabei wird er seine Andersartigkeit und Einmaligkeit annehmen und sie in eine konkrete Lebensgestalt bringen. Die Her-

²³ D. h. der Weisheit Gottes.

²⁴ Vgl. *Gespräch des Hl. Seraphim von Sarov über das Ziel des christlichen Lebens*, Wien 1981 54.

ausforderung, die mit dieser ihm aufgetragenen Einmaligkeit gegeben ist, erfährt der Einzelne gerade an den Knotenpunkten der einzelnen Entwicklungsstufen im eigenen Leben.

Für Außenstehende mag es zuweilen scheinen, daß das äußere Leben anderer in disparate Richtungen geht und in sehr unterschiedlichen Einzelperioden verläuft, die sich kaum in eine einheitliche Richtung bringen lassen. Doch der äußere Verlauf eines Lebens hat - trotz seiner tiefgehenden Wirkung - letztthin keinen entscheidenden Einfluß darauf, ob der Einzelne die einheitliche Richtung seines Lebens findet. Die vielen Ereignisse des Lebens, die von außen auf einen eindringen, machen nicht die Grundsubstanz seines Lebens aus, wie sie diese auch nicht verändern. Eine einheitliche Grundlinie erhält das Leben eines Menschen dadurch, daß er die Fähigkeit entwickelt, sich immer weniger von den äußeren Bedingungen leiten zu lassen, bzw. wenn er lernt, sie in sein eigenes Wesen zu integrieren. Durch die Art und Weise, wie er auf das, was von außen auf ihn eindringt, reagiert und wie er es schließlich aufgreift oder verwirft, wird sich zunehmend jenes herauskristalisieren, was sein Eigenstes ist.

3. Gnadenvolle Nachreifung

Die Nachreifung der Lebensentscheidung bringt eine permanente »Krisis« mit sich, in der das Unangemessene des eigenen Lebensweges progressiv ausgeschieden wird, so daß der Mensch dabei seine eigenen Grenzen erkennt, doch er begegnet auch dem Geheimnis seines persönlichen Lebensprozesses, denn vieles im eigenen Reifungsprozeß wird er nicht durchschauen können. »Askese« in diesem Sinn meint die fortschreitende Integrierung des geheimnisvollen »Restes«, nämlich der eigenen Grenzen und Schwachheiten, vor denen selbst der Glaube nicht bewahrt.

Seraphim von Sarow scheint eine Bilanz seines geistlichen Lebensweges zu ziehen, wenn er schreibt: »Bis zum 35. Lebensjahr, also bis zur Hälfte unseres Erdenlebens, gilt es zur Bewahrung seiner selbst einen gewaltigen Kampf zu führen, und viele gibt es, die in diesen Jahren innerlich erkalten und in diesem Tugendkampf nicht bestehen. Sie weichen dabei vom rechten Weg ab und wenden sich ihren eigenen Wünschen und Begierden zu«²⁵. Vermutlich spricht der heilige Seraphim hier auch aus eigener Erfahrung; um so wichtiger ist deshalb sein Rat: »Man darf nicht der Angst verfallen, die der Teufel über uns bringt, sondern muß gerade dann im Geist besonders wachsam sein; und indem man die Verzagttheit abweist, muß man daran denken, daß, wenn wir auch Sünder sind, so doch beim Heiland alle Gnade finden, bei ihm, der unser Retter und Erlöser ist und ohne dessen Willen niemand auch nur ein Haar auf unserem Haupte krümmen kann. Die Anfechtungen und Versuchungen sind einem Spinnweben gleich. So wie man es nur anzuhauen braucht, damit es verfliegt, so muß man sich vor dem Feind, dem Teufel, mit dem Kreuzeszeichen schützen, und alle seine Ränke sind im Augenblick vereitelt. Alle Heiligen waren solchen Versuchungen unterworfen. Doch wie das Gold, je länger es im Feuer liegen kann, auch desto reiner wird, so wurden die Heiligen durch die Versuchungen, die ihnen widerfuhren, erfahrener gemacht. Sie wurden dadurch gestärkt, bewegten durch Geduld den Schöpfer zum Erbarmen und nahen sich in Freimut Christus, in dessen Namen und um dessen Liebe willen sie solches auf sich nahmen und ertrugen.«²⁶

Bleibt der Mensch der einmal getroffenen Entscheidung treu, selbst wenn sie noch nicht unmittelbar und verrechenbar zu einem »Erfolg« führt, wächst er immer tiefer in die geheimnisvolle

²⁵ K. Kenneth (Hg.), *Lebensbuch des Seraphim von Sarow*, 63.

²⁶ Ebd., 80.

Wahrheit seines Lebens hinein. Dies gilt besonders auch für den Weg des Schweigens, wie ihn Seraphim von Sarow für sich gewählt hat; er führte ihn in die Begegnung mit Gott, indem er den »alten« Menschen (der Sünde) aufgab und den »neuen« Menschen, Christus, »anzog«, so daß Gott in allem von ihm Besitz ergreifen kann. Hierzu heißt es bei Thomas Merton:

Damit wir Gott zu erkennen und zu lieben vermögen, wie er ist, muß er auf eine neue Art in uns wohnen, nicht nur in seiner Schöpferkraft, sondern auch in seiner Erbarmung, nicht nur in seiner Größe, sondern auch in seiner Klarheit, durch die er sich leer macht und zu uns hinuntersteigt, um in unserer Leere leer zu sein und uns so mit seiner Fülle zu erfüllen. So überbrückt Gott den unendlichen Abstand zwischen sich und den Geistwesen, die geschaffen sind, ihn zu lieben, durch übernatürliche Mitteilung seines eigenen Lebens. Der Vater, der in der Tiefe aller Dinge und in meinen eigenen Tiefen wohnt, teilt mir sein Wort und seinen Geist mit, und in dieser Teilnahme werde ich in sein eigenes Leben einbezogen und erkenne Gott in seiner Liebe. In diesen Mitteilungen beginnt und vollendet sich mir die Entdeckung meines eigenen Seins, denn durch sie beginnt Gott, der in sich das Geheimnis seines Wesens birgt, in mir nicht mehr bloß als Schöpfer, sondern als mein zweites und wahres Ich zu leben: Ich lebe, doch nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir [...] Wir sind nur dann wirklich wir selber, wenn wir ganz bereit sind, die Glorie Gottes in uns 'aufzunehmen'. [...] Jedes andere 'Selbst' ist nur eine Illusion.²⁷

²⁷ Th. Merton, *Verheißungen der Stille*. Luzern-Stuttgart 1963, 52.