

Die Bedeutung des Geschicks Jesu in den mystischen Traditionen

Wie sich der Glaube konstituiert und welche Rolle dafür ein
historisches Faktum spielen kann

Saskia Wendel, Köln

Helmut Peukert hat in seiner Theologie stets die Geschichtlichkeit der Offenbarung und den kommunikativen Aspekt von Glaube und Offenbarung im Sinne einer Theorie kommunikativen Handelns herausgestellt, die auch den eigenen Tod sowie den Tod des anderen und den Gedanken einer universalen Solidarität mit einbezieht, die sich auch auf die Opfer der Geschichte richtet.¹ Außerdem wird das erhoffte und geglaubte Heil als ein Heil bekannt, das entgegen aller individualistischen Verengung als Leben in Fülle auch für die Gesellschaft, für die ganze Schöpfung zu verstehen ist. Die Heilzusage Gottes ergeht in erster Linie an die Armen, an die Marginalisierten, die Opfer, die nicht im Tod bleiben, die nicht ein zweites Mal zu Opfern werden allein deshalb, weil sie auf der Strecke geblieben sind, weil sie nicht zu den Siegern der Geschichte gehören. Diese universale Solidarität Gottes mit den Opfern, insbesondere den Armen und Entrechteten, ist im kommunikativen Handeln Jesu erfahrbar geworden, in dem das Reich Gottes schon vorweg genommen wurde, in dem Gott selbst und seine Heilzusage bestimmt wurde: „Die Bestimmung der Wirklichkeit Gottes ist gebunden an eine bestimmte Weise kommunikativer Praxis und geschieht im Handeln auf den anderen zu: Jesus behauptet mit seiner Existenz, in seinem Handeln Gott als die rettende Wirklichkeit für den anderen.“² Durch die Auferweckung, so Peukert, hat Gott Jesus als den, der Gottes rettende Wirklichkeit setzte, endgültig gerettet und bestätigt.³ So wird die Bestimmung Gottes als die rettende Wirklichkeit und die Erfahrung des Reiches Gottes unauflöslich an die Person Jesu gebunden, somit an das geschichtliche Auftreten Jesu und an seine kommunikative Praxis. Damit wird

¹ Vgl. Peukert, *Wissenschaftstheorie*, 315.

² Ebd. 329.

³ Vgl. ebd. 330.

diese Praxis Jesu selbst zum Kriterium jeder Rede von Gott: „Das Reden von Gott leitet sich damit aus dieser Dimension des Handelns her und weist in dieses Handeln zurück. Theologie ist dann die Theorie dieses Handelns und der in ihm erschlossenen und erfahrenen Wirklichkeit.“⁴ Entscheidendes Moment dieser Bestimmung Gottes, die in der kommunikativen Praxis Jesu sich vollzieht, ist die Aufforderung zur unbedingten Anerkennung des anderen als Bedingung des Selbstseins⁵, aus der sich wiederum die Anerkennung der Unbedingtheit der eigenen Existenz erschließen lässt. Die Begegnung mit Jesus eröffnet so die Möglichkeit einer unbedingten Bejahung und Anerkennung des anderen und dadurch auch meiner selbst. Der Glaube der Christinnen und Christen als Praxis der Nachfolge Jesu wird so als eine Praxis der anamnetischen Solidarität mit Jesus wie auch als Praxis der universalen Solidarität mit allen Leidenden, allen Opfern der Geschichte, verstanden; in dieser Praxis wird Gott als derjenige bezeugt und bekannt, der den anderen unbedingt bejaht und seine Rettung will. Darin geschieht bereits jetzt schon ein Vorgriff auf das Reich Gottes, d.h. auf die unbedingte Bejahung und Rettung, auf das vollendete Heil aller.⁶

Von dort her ist zu fragen, ob und wie solch eine Theologie der Solidarität mit den Opfern der Geschichte und der Absage an jedes abstrakte und individualistisch verkürzte Glaubens- und Offenbarungsverständnis, ja ob und wie solch eine Theologie, die an der konkreten Erfahrung der kommunikativen Praxis Jesu, die zur Anerkennung des anderen aufruft, mit der mystischen Überzeugung von der Einheit von Selbst- und Gotteserkenntnis im „Grund der Seele“ vereinbar ist, oder ob diese mystischen Überzeugungen in mancher Hinsicht nicht einer Revision unterzogen werden müssen gerade mit Blick auf die Anforderung einer kommunikativen Theologie: Setzt die Mystik nicht gerade bei der Selbsterfahrung an und nicht bei der intersubjektiven Erfahrung des anderen? Offenbart sich Gott in der Mystik nicht immer schon im Grund der Seele, so dass die Selbstoffenbarung Gottes im Handeln einer geschichtlichen Person lediglich zu dieser Offenbarung im Seelengrund nur sekundär hinzutritt? Umgekehrt können die mystischen Traditionen jedoch möglicherweise auch Gedanken und Motive bereitstellen, die für die kommunikative Theologie durchaus bedenkenswert sein können: Braucht es zur Anerkennung und Bejahung des anderen nicht zuerst die Bejahung meiner selbst als Möglichkeitsbedingung dafür, den anderen ebenso unbedingt anzuerkennen wie mich? Erkennen wir in Jesus nicht zuallererst deshalb die Offenbarung Gottes als rettende Wirklichkeit und als definitive Bestimmung dieser Wirklichkeit, weil wir selbst schon über einen „Vorgriff“ auf Gottes rettende Wirklichkeit verfügen, der darin gegeben ist, dass Gott bereits schon in uns selbst zur Erscheinung kommt und uns so ein Kriterium dafür

⁴ Ebd. 346.

⁵ Vgl. ebd. 351.

⁶ Vgl. ebd. 332.

liefert, konkrete Personen oder Ereignisse in der Geschichte als Selbstoffenbarung Gottes zu erkennen und anzuerkennen?

1. Unmittelbare Erkenntnis Gottes?

Die Überzeugung, dass unmittelbare Gotteserkenntnis bzw. Christuserkenntnis möglich ist, gehört zu den Kernelementen der christlichen Mystik; mystisches Erkennen ist, worauf etwa Carl Albrecht hingewiesen hat, gleichbedeutend mit einem instantanen und intuitiven Erfassen Gottes, welches sich in der mystischen Einung, der „*unio mystica*“, vollzieht.⁷ Jene Gotteserkenntnis kann sowohl in konkreten Erfahrungen, in Auditionen und Visionen, wie auch bild- und zeichenlos in Form eines reinen, unmittelbaren, konkreten Erfahrungen noch vorgängigen Erlebens geschehen. Nicht jede mystische Erkenntnis Gottes beansprucht also „*cognitio Dei experimentalis*“, Erfahrungserkenntnis Gottes, zu sein; nicht der Bezug auf Erfahrung kennzeichnet primär das mystische Erkennen, sondern der Anspruch der Unmittelbarkeit, Unvermitteltheit sowie der intuitive, nicht-reflexive Charakter der mystischen Erkenntnisform.

Die mystische Gotteserkenntnis ist mit Selbsterkenntnis und Selbstbewusstsein untrennbar verknüpft: Die Metapher des Sinkens in den „Grund der Seele“, wo die mystische Einung stattfindet, sucht dies auszudrücken. Wer instantan und intuitiv in Form eines noch aller Reflexion vorgängigen Bewusstseins um sich weiß, der weiß letztlich, so die Überzeugung der Mystikerinnen und Mystiker, in eben jenem Vollzug des „Wissens um sich“ schon und immer auch von dem Grund eben jenes „Wissens um sich“, um den „Grund im Bewusstsein“ – mittelalterlich als „Seelengrund“ oder als „Herz der Seele“ bezeichnet, sowie darum, dass in jenem Grund Gott sich eingeboren hat und immer wieder neu gebiert. Die tiefste Tiefe der Selbsterkenntnis, in der das Selbst in seinen eigenen Grund sinkt und dabei sich selbst, das heißt: alle Reflexion, ja sogar alle Erfahrung lässt, da alle Bilder, alle Zeichen an und in diesem Grund zerbrechen, ist gleichbedeutend mit der Erkenntnis Gottes. Mehr noch als die affektive Mystik mit ihrem Rekurs auf Erfahrung hat Meister Eckhart, der die Einung noch vor aller Vereinigung und Begegnung mit Gott und vor aller Erfahrung als bildloses Erleben bestimmte, die Einheit von Selbst- und Gotteserkenntnis herausgestellt; die „*unio mystica*“ ist die umfassende Erkenntnis des Ganzen der Wirklichkeit, von Selbst, Welt und Gott, die sich in einem Moment, in einem Schlag, vollzieht und so alle Erkenntnis gibt.⁸ In dessen Bahnen bewegen sich alle späteren religionsphilosophischen Modelle,

⁷ Vgl. Albrecht, *Das mystische Erkennen*; vgl. hierzu auch Wendel, *Affektiv und inkarniert*, 28–34.

⁸ Vgl. etwa Meister Eckhart, Pr. 54b und Pr. 68; vgl. hierzu ausführlich Wendel, *Affektiv und inkarniert*, 175–181.

die die Einheit von Selbst- und Gottesbewusstsein vertreten, so etwa die Religionsphilosophien Hegels, Schleiermachers, Tillichs oder Ottos. Für die Mystikerinnen und Mystiker steht außer Zweifel, dass sich die mystische Erkenntnis auf ein Gegebenes bezieht, also ontologische Qualität besitzt; weder ist dasjenige, was als Seelengrund bezeichnet wird, eine rein transzendente Größe im Sinne einer Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis noch ist Gott, mit dem sich die Mystikerin, der Mystiker eins weiß im Grund des Bewusstseins, eine bloße Idee der Vernunft. Das mystische Erkennen liefert mystischer Überzeugung gemäß Gewissheit: Gewissheit des „Wissens um sich“ und darin eingeschlossen Gewissheit der Existenz der Welt und letztlich der Existenz des Grundes beider: Gott. Eine Gewissheit jedoch, die noch jeglicher reflexiver Vergewisserung vorausliegt. Ermöglicht wird diese Gewissheit durch die Teilhabe an der göttlichen Wirklichkeit, die sich in den Grund der Seele gesetzt oder besser: die sich als diesen Grund selbst gesetzt hat – als Bild ihrer selbst.

Die mystische Erkenntnis als Gotteserkenntnis kann, muss sich aber nicht zwingend auf Christus beziehen. In Traditionen affektiver Mystik finden sich zahlreiche Beschreibungen nicht allein von Gottes-, sondern von Christus-erfahrungen, sowohl in der Minne- wie auch in der Passionsmystik. Und auch in der spekulativen Mystik finden sich Bezüge auf Christus, wobei hier der sich eingebärende Gott mit Christus bzw. dem Sohn gleichgesetzt wird und nicht nur von der Gottes-, sondern von der Christus- und Sohnesgeburt im Grund der Seele gesprochen wird, das patristische Motiv der Christusgeburt im Herzen der Gläubigen aufgreifend. Die unmittelbare Gotteserkenntnis ist hier zugleich unmittelbare Christuserkenntnis, der im Inneren des Menschen wohnt und die Vernunft erleuchtet, dem Augustinischen Motiv des „magister interior“ vergleichbar.⁹

Im Blick auf die Unmittelbarkeit der Gottes- bzw. Christuserkenntnis, sei diese erfahrungsbezogen oder nicht, stellen sich nun sowohl von philosophischer wie auch theologischer Seite Fragen sowohl hinsichtlich der in Anspruch genommenen Unmittelbarkeit der Erkenntnis als auch hinsichtlich des Offenbarungsverständnisses. Hinsichtlich des Erkenntnisanspruches lässt sich fragen, ob es überhaupt eine unmittelbare Gotteserkenntnis geben kann, wobei es hier nicht um die Bestreitung der Möglichkeit unmittelbarer, intuitiv sich vollziehender Erkenntnis überhaupt gehen soll, sondern zum einen – insofern es um den Begriff der Erfahrung geht – um die Frage, ob es unmittelbare Erfahrung von etwas geben kann, folglich auch eine unmittelbare Erfahrung Gottes, und zum anderen, ob es überhaupt unmittelbare Gotteserkenntnis geben kann. Was das Problem der unmittelbaren Erfahrung betrifft, so ist darauf hinzuweisen, dass die Möglichkeit der Unmittelbarkeit von Erfahrungen im Blick auf den Erfahrungsbegriff selbst bestritten werden kann: Erfahrungen sind niemals rein und unmittelbar, sondern stets durch Bilder und Zeichen vermittelt, sprich: sprachlich verfasst und folglich immer schon in Zeichenprozesse eingebettet. Erfahrungen sind somit immer

⁹ Vgl. etwa Meister Eckhart, Pr. 2, 436.

schon gedeutete Erfahrungen, sind Teil von Interpretationsprozessen, durch die sie geprägt sind. Erfahrungen sind niemals vorreflexiv, sondern sie geschehen im Zusammenspiel von Rezeptivität und Spontaneität, Wahrnehmung und Denken. Auf die Gotteserfahrungen, insbesondere die Christuserfahrungen bezogen, die in den Traditionen affektiver Mystik in Anspruch genommen werden, heißt das: Die dort beanspruchte Unmittelbarkeit ist gar keine, sondern die jeweiligen Erfahrungen sind bereits durch den Glauben an Jesus von Nazareth als den Offenbarer und Erlöser sowie als menschengewordener Gott geprägt. Insofern erweisen sich diese Mystiken als abhängig von der Glaubens- und Traditionsgemeinschaft, innerhalb derer sie entstanden sind, ob in Affirmation oder in Kritik der vermittelten Traditionen, und so sind sie keineswegs unmittelbar, sondern bereits durch tradierte Bilder und Zeichen vermittelt.¹⁰ Aus diesem Grund eignet sich der Rekurs auf Erfahrungen auch nicht, um den Glauben an Gott hinsichtlich seines Aufkommens (*fides qua*) und/oder hinsichtlich bestimmter Glaubensinhalte (*fides quae*) zu begründen. Gottes- bzw. Christuserfahrungen sind Teil des Glaubens und können ihn womöglich vertiefen, aber sie begründen ihn nicht.

Man könnte nun einwenden, dass dieser Einwand zwar für affektive Mystiken gelte, in denen konkrete Erfahrungen im Zentrum stehen, nicht aber für spekulative Mystiken, die zwischen Erfahrung und Erlebnis unterscheiden und die mystische Einung, somit die Gotteserkenntnis, als der Erfahrung noch vorgängiges unmittelbares, vorreflexives Erlebnis bestimmen. Zwar hatte etwa Immanuel Kant die Möglichkeit solcher unmittelbaren Erkenntnis bestritten und diese auf Erfahrung und das in ihr leitende Zusammenspiel von Denken und Wahrnehmung beschränkt, somit der Möglichkeit jeder instantan und intuitiv sich vollziehenden Erkenntnis eine Absage erteilt¹¹, doch kann gegen dieses Kantische Argument eingewendet werden, dass selbst Kant zumindest für zwei Elemente seiner Philosophie die Möglichkeit unmittelbarer Erkenntnis in Anspruch nimmt: innerhalb der praktischen Vernunft für die Anerkennung der Gültigkeit des Anspruches unbedingten Sollens und daraus abgeleitet auch für die Anerkennung der Freiheit sowie innerhalb der theoretischen Vernunft für das transzendente Ich als Möglichkeitsbedingung jeder Erkenntnis. Das Faktum des moralischen Gesetzes leuchtet unmittelbar ein, wobei ich nur das sollen muss, was ich prinzipiell auch kann und will, so dass mit der Faktizität des Sollens auch die Gegebenheit der Freiheit erkannt und anerkannt ist; Gesetz und Freiheit weisen wechselseitig aufeinander zurück. Das transzendente Ich nun, wiewohl keine Entität, kann als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis nur gedacht werden, wenn ein un-

¹⁰ Vgl. hierzu die Kritik von Katz in: Katz, *Conservative Character of Mystical Experience*, sowie die zeitgenössische religionsphilosophische Diskussion um die Möglichkeit religiöser Erfahrung bzw. Wahrnehmung Gottes mit Bezug etwa auf die Konzepte von William James, Charles Taylor und William Alston.

¹¹ Vgl. etwa Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 107.

mittelbares Wissen um sich des erkennenden Ichs vorausgesetzt wird, wenn also unmittelbare Selbstgewissheit, gegeben im Selbstbewusstsein, vorausgesetzt wird.

Doch selbst wenn es anders als von Kant behauptet durchaus auch unmittelbare Erkenntnis gibt, die sich vorreflexiv vollzieht, wird die Inanspruchnahme unmittelbarer Erkenntnis jedoch dann zum Problem, wenn sie nicht auf die Selbstgewissheit oder auf das unbedingte Sollen in Verbindung mit der Freiheit bezogen wird, sondern auf Gott. Hier lauert Kantisch gesprochen die transzendente Illusion des ontologischen Argumentes, und dies nicht mehr nur in der Behauptung der Identität von Sein und Denken hinsichtlich dessen, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, sondern in der Behauptung der Einheit von Selbst- und Gotteserkenntnis in der Verschränkung von Selbst- und Gottesbewusstsein im Sinken in den Grund, also in der mystischen Einung. Gottes- und Selbstbewusstsein wird aufgrund der ihnen zukommenden Unmittelbarkeit der gleiche epistemische Status zugesprochen. Hinzu kommt, dass das Selbstbewusstsein als absolut sicheres, irrtumsimmunes Wissen anzusehen ist eben aufgrund seines unmittelbaren, nicht in Reflexion gründenden Aufkommens. Wenn nun Gotteserkenntnis letztlich mit dem Selbstbewusstsein zusammenfällt und Selbstbewusstsein solcherart zu Gotteserkenntnis führt bzw. zu Gottesbewusstsein wird quasi als höchste Form des Selbstbewusstseins, so besteht nicht etwa die Gefahr der Auflösung des Gottesbewusstseins in Selbstbewusstsein, denn die Differenz zwischen beidem wird in der Mystik durchaus erfasst und herausgestellt, etwa durch die Differenz zwischen Grund und Gegründetem bzw. durch die Bestimmung des Grundes im Bewusstsein als Bild Gottes. Es besteht aber die Gefahr der Behauptung der Irrtumsimmunität auch der Gotteserkenntnis qua Gottesbewusstsein: die Existenz Gottes wäre letztlich ebenso sicher gewiss wie das Selbstbewusstsein, dessen höchste Vollzugsform sie ist. Dann aber wäre gar kein Platz mehr für den Zweifel an der Gotteseexistenz, denn wer an Gott zweifelte, weigerte sich letztlich, das reflexiv nachzuvollziehen und anzuerkennen, was ihm eigentlich qua Bewusstsein immer schon gewiss ist, verweigerte sich also willentlich einer notwendigen Erkenntnis der Vernunft, die in der Selbsterkenntnis schon eingeschlossen ist. Denn Gott wird in der Mystik nicht allein als transzendente Idee der Vernunft verstanden, sondern ihm wird Sein zugesprochen. Das aber schränkte die Freiheit des Menschen ein, an Gott zu glauben oder nicht, zudem würde in letzter Konsequenz Glauben in Wissen transformiert, denn wer im Vollzug seines Bewusstseins schon um Gott weiß, braucht eigentlich nicht mehr zu glauben, weiß er doch schon immer um ihn.¹² Glauben meint hier dann eigentlich Wissen, wenn auch nicht in Form reflexiven Wissens, sondern vorreflexiver Gewissheit. In philosophischer Hinsicht wirft also die mystische Überzeugung der Einheit von Selbst- und Gottesbewusstseins die Frage nach den Erkenntnisansprüchen religiöser Überzeugungen auf sowie die Frage nach dem

¹² Vgl. zu dieser Kritik am Beispiel des Religionsbegriffs Schleiermachers etwa Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft*, 88 ff. und 129–152 und Essen, *Die Freiheit Jesu*, 255–260.

Verhältnis von Glauben und Wissen im Blick auf den Anspruch vorreflexiver Gewissheit nicht nur hinsichtlich der Existenz des Selbst, sondern auch hinsichtlich der Existenz Gottes.

In theologischer Hinsicht verschärft sich das genannte Problem im Blick auf das Offenbarungsverständnis. Christlichem Verständnis zufolge ist Offenbarung als ungeschuldete Zusage Gottes zu verstehen, die nicht von menschlicher Vernunft hergestellt oder aus ihr abgeleitet werden kann, sondern im freien Entschluss Gottes wurzelt, sich zu offenbaren, sich zu erkennen zu geben, und sie ist Selbstoffenbarung Gottes in geschichtlicher Kontingenz in einer konkreten historischen Person. Des Weiteren dient Offenbarung weniger der „Erkenntniserweiterung“ des Menschen, hat also weniger epistemologische bzw. gnoseologische Funktion, sondern sie steht im Dienst der Heilzusage Gottes, hat also heilsgeschichtliche, soteriologische und eschatologische Bedeutung. In seiner Selbstoffenbarung teilt Gott nicht in erster Linie dem Menschen ein Wissen von sich mit, wiewohl die Bestimmung Gottes in seiner Selbstoffenbarung mitgesetzt ist, sondern er teilt sich selbst mit und das Leben in Fülle, das dem Menschen verheißt ist. Und dieses Leben in Fülle besteht nicht allein in der individuellen „visio beatifica“, die in der mystischen Einung antizipiert wird. Es schließt vielmehr das Heil des ganzen Menschen und der ganzen Schöpfung mit ein, es schließt Recht und Gerechtigkeit für die konkret Leidenden mit ein. Das Heil ist nicht allein von individueller, sondern von kollektiver, gesellschaftlicher Bedeutung im Sinne der universellen Solidarität mit allen Opfern der Geschichte, von der Helmut Peukert gesprochen hat, und dies im Blick auf die anamnetische Solidarität mit Jesus als dem, der mit den Opfern sich gleich gemacht hat.

Für die Mystik heißt dies: Droht nicht eine rationalistische Verkürzung des Offenbarungsverständnisses, wenn Gott bereits im Selbstbewusstsein erkannt wird?¹³ Wie können Vernunft und Offenbarung so miteinander vermittelt werden, dass zugleich die Gratuität der Offenbarung sowie ihr Charakter als freie Zusage Gottes an den Menschen gewahrt bleibt? Inwiefern wird das Verhältnis des Menschen zu Gott als Glaube bestimmt, nicht aber als Wissen? Und inwiefern können sowohl die Freiheit Gottes als auch die Freiheit des Menschen sowohl im Bezug auf das Offenbarungsgeschehen als auch im Bezug auf den Glauben gedacht und anerkannt, gewürdigt werden, anstatt die Gotteserkenntnis als notwendigen Aspekt und Mitvollzug einer ebenso notwendig sich vollziehenden Selbsterkenntnis zu verstehen? Welche Bedeutung kommt zudem der Geschichtlichkeit göttlicher Offenbarung als Selbstoffenbarung zu, genauer gesprochen: Welche Bedeutung besitzt die historische Person Jesus von Nazareth, sein Leben, seine Botschaft, sein Leiden und Sterben sowie seine Auferweckung aus den Toten für das mystische Erkennen? Welche Bedeutung besitzt nicht allein Jesus als der

¹³ Aus diesem Grund standen bekanntlich Luther und andere altprotestantische Theologen sowie die Dialektische Theologie der Mystik eher skeptisch bis radikal ablehnend gegenüber.

Christus, sondern vor allem Christus als der in Jesus Inkarnierte, nicht als abstrakter Logos also, als „der Sohn“, sondern der Logos, der „Sohn“, einmalig und unhintergebar als konkrete Gestalt der Geschichte mit einer konkreten Biographie, einer konkreten kommunikativen Praxis? Und welche Bedeutung besitzt die Botschaft vom Reich Gottes, vom Heil und Leben für alle, insbesondere aber für die Armen und Entrechteten, für die Opfer, die Besiegten der Geschichte?

Es ist zuzugeben, dass diese Anfragen sich primär an spekulative Mystiken richtet, nicht aber an affektive Mystiken. Denn diese betonen immer auch den Geschenk- und Gnadencharakter der Gotteserfahrung und stellen die Differenz zwischen Selbst und Gott noch in der einenden Erfahrung Gottes heraus.¹⁴ Die Mystikerin kann sich die Erfahrung Gottes nicht selbst geben, sie kann sie nicht durch noch so ausgeklügelte Techniken der Selbstversenkung und Selbsterkenntnis erzwingen. Die mystische Erfahrung stellt sich ein – oder auch nicht. Die Erfahrung Gottes bleibt an die Initiative Gottes gebunden sich zu erkennen zu geben. Des Weiteren ist in affektiven Mystiken, vor allem im Bezug auf konkrete Erscheinungen Jesu etwa als Gekreuzigter, der Bezug zu Jesus gegeben und so alle Abstraktion eines ungeschichtlichen Logos- oder Christusbegriffes vermieden. Doch dies bedeutet keineswegs, dass die Fragen, die sich an die Mystik richten, dadurch abgeschwächt oder gar überflüssig werden etwa dadurch, dass man versucht, affektive und spekulative Mystiken gegeneinander auszuspielen. Denn für Erfahrungsmystiken stellt sich das Problem der Frage nach den konstituierenden Bedingungen des Glaubens an die Selbstoffenbarung Gottes gar nicht, weil sie wie bereits ausgeführt keine begründende, sondern allein vertiefende, bereichernde Bedeutung für den Glauben und seine Praxis besitzen, und dies qua Erfahrungsbezug. In affektiven Mystiken liegt ja genau besehen gar keine unmittelbare Gotteserkenntnis vor, weil diese als Erfahrung immer schon vermittelt und gedeutet ist. Spekulative Mystiken sind hier konsequenter und führen den Weg der Erfahrungsmystik dort weiter, wo sie im Bezug auf Erfahrungen letztlich in sich selbst stecken bleibt und so genau das nicht ist, was sie sein will: direkte, unvermittelte Erkenntnis Gottes. Aus diesen Gründen sind affektive Mystiken meiner Ansicht nach für die Diskussion der Frage nach der Konstitution des Glaubens im Blick auf das „mystische Erkennen“ nicht relevant, und deshalb hilft mit Blick auf die skizzierten Einwände gegen die Inanspruchnahme unmittelbarer Gotteserkenntnis auch der Bezug auf Erfahrungsmystiken nicht wirklich weiter.

Es ist daher die Aufgabe, nach Lösungsmöglichkeiten für die genannten Probleme zu suchen, die einerseits die genannten Gefahren meiden, andererseits aber die mystische Intuition von der Verschränkung von Selbst- und Gotteserkenntnis sowie der Vermittlung von Glaube, Vernunft und Offenbarung zu bewahren und würdigen vermögen. Dabei geht es zum einen um die Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung, zum anderen um die Bestimmung der Bedeutung der Geschichte für die Vernunftserkenntnis.

¹⁴ Vgl. hierzu Wendel, *Affektiv und inkarniert*, 93–131.

2. Mystik revisited: Die Eröffnetheit der Selbsterkenntnis für den Glauben an Gott und seine Selbstoffenbarung in Jesus von Nazareth

Wenn es auch zutreffend ist, dass es für den christlichen Glauben konstitutiv ist, sich zum einen als Entsprechung auf die Zusage Gottes zu verstehen und sich zum anderen auf ein historisches Ereignis zu beziehen, welches als Selbstoffenbarung Gottes in geschichtlicher Kontingenz verstanden wird, so bleibt aber doch zu fragen, was Christinnen und Christinnen überhaupt dazu befähigt, sich glaubend zu Gottes Zusage in ein Verhältnis zu setzen, und ein Ereignis bzw. eine Person in der Geschichte als Offenbarung Gottes, noch dazu einmalige und unhintergehbare Selbstoffenbarung Gottes, zu interpretieren. Es stellt sich also die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen sowohl für die Identifikation eines Faktums der Geschichte als letztgültige Offenbarung Gottes, als Sich-Zeigen (*apparitio*) des Unbedingten, als auch grundsätzlich dafür, glauben zu können, das heißt: davon überzeugt zu sein, dass Gott existiert, dass er sich offenbart und Heil und Befreiung zugesagt hat. Diese Frage nach den Möglichkeitsbedingungen des christlichen Glaubens im Sinne der Anerkennung der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus von Nazareth hat bekanntlich Karl Rahner in seiner transzendentalen Theologie gestellt, und nach ihm wurde sie beispielsweise in Theologien thematisiert, die sich als erstphilosophische Glaubensverantwortung begreifen wie etwa die Theologien von Klaus Müller, Thomas Pröpper und Hansjürgen Verweyen. Für die Beantwortung dieser Frage kann auch die Bezugnahme auf die Mystik und ihr Glaubens- wie Offenbarungsverständnis hilfreich sein, und es ist sicher kein Zufall, dass etwa Rahner mehrfach explizite Bezüge zwischen seiner transzendentalen Theologie und mystischen Traditionen hergestellt und deutlich gemacht hat.¹⁵ Des Weiteren ermöglicht diese Bezugnahme auf die Mystik zugleich eine Transformation ihrer Gehalte unter Maßgabe einer transzendentalen Perspektive, und dies könnte auch dazu führen, dass die oben genannten Probleme wie etwa der Rationalismus und die mit ihm verknüpften starken epistemischen Ansprüche hinsichtlich der Gotteserkenntnis oder das Problem der Abstraktheit und Ungeschichtlichkeit des Offenbarungsverständnisses umgangen werden können.

Entscheidend ist es dabei, die für die Mystik so zentrale Überzeugung von der Einheit von Selbst- und Gottesbewusstsein zu transformieren. Die mystische Rede vom Seelengrund und von der Bedeutung der Selbsterkenntnis als Weg und letztlich schon als Teil des Vollzuges der Gotteserkenntnis ist dabei aus einer ontologisch sich verstehenden Metaphysik herauszulösen und in eine sich als streng transzendental verstehende Rede vom Selbst und dann auch von Gott zu integrieren. Der Seelengrund lässt sich dann als Metapher für die Voraussetzung des transzendentalen „absoluten Ichs“ (Fichte) als Bedingung der Möglichkeit jedweder Erkenntnis verstehen, als Metapher für das irrturnsimmune „Wissen um

¹⁵ Vgl. etwa Rahner, *Selbsterfahrung und Gotteserfahrung*; Ders., *Visionen und Prophezeiungen*.

mich“, welches als Selbstbewusstsein bezeichnet wird, und das in transzendentaler Hinsicht der Unterscheidung von Transzendentalphilosophie und Ontologie entsprechend keineswegs die Annahme der Existenz eines „Grundes im Bewusstsein“ bedeutet.

Der mystischen Intuition folgend kann man jedoch durchaus auch im Anschluss etwa an Schleiermachers Thesen zum „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“ oder an Dieter Henrichs Reflexionen zu einem im Selbstbewusstsein aufkommenden Verdanktheitsgefühl überlegen, ob im Selbstbewusstsein sich nicht im Bezug auf das vorreflexive „Wissen um mich“ ein Gefühl der Verdanktheit bzw. Abhängigkeit einstellen kann hinsichtlich des Grundes seines eigenen Aufkommens. Dieses Verdanktheitsgefühl bezieht sich keineswegs auf konkrete Kontingenzerfahrungen, sondern auf die Unverfügbarkeit des Grundes von Bewusstsein und das darin eingeschlossene wie bezogene Kontingenzerleben: Schon im Selbstbewusstsein zeigt sich die grundlegende Begrenztheit des Daseins noch vor jeder konkreten Kontingenzerfahrung, und dies sowohl in der Entzogenheit und Unfassbarkeit des Grundes des Aufkommens von Selbstbewusstsein als auch darin, dass Selbstbewusstsein nicht durch das einzelne, seiner selbst bewusste Dasein herstellbar ist. Mit dem unmittelbaren „Wissen um mich“ ist also zugleich eine Grenze dieses Wissens mitgesetzt, die jedoch erst im reflexiven Nachvollzug dieses Wissens überhaupt als Grenze markiert und bestimmt werden kann.

Die doppelte Struktur der im Selbstbewusstsein gegebenen Selbstgewissheit – einerseits unzweifelhaftes Wissen um sich im Modus unmittelbarer Selbstvertrautheit, andererseits Unverfügbarkeit des Aufkommens und des Grundes dieses Wissens um sich – führt zu einer im Selbstbewusstsein sich vollziehenden Selbsttranszendierung des Daseins auf einen ihm unverfügbaren Grund hin, aufgrund dessen ihm überhaupt Selbstbewusstsein gegeben ist. Dieser Grund könnte naturalistischen Erklärungsmodellen von Bewusstsein entsprechend schlichtweg mit neuronalen Prozessen im Gehirn identifiziert werden, und so transzendierte sich das Selbst wiederum nur auf sich selbst – auf die ihm eigenen neurobiologischen Prozesse. Dann wäre der Grund genau besehen nicht unverfügblich, und das Selbst stellte in gewisser Hinsicht doch sein eigenes Bewusstsein her qua eigener Gehirntätigkeit. Das vorreflexive Wissen um sich wie das darin aufkommende Verdanktheitsgefühl könnten so naturalistisch gedeutet und in eine naturalistische Metaphysik bzw. Theorie der Religion eingeordnet werden. Doch diese naturalistische Deutung ist keineswegs zwingend, denn sie klammert aus, dass es sich beim Bewusstsein nicht nur um ein eigenständiges Phänomen, sondern um ein Phänomen „sui generis“ handelt, dessen Entstehen nicht allein auf neuronale bzw. mikrophysikalische Prozesse zurückgeführt werden kann, und das von anderer Qualität ist als das Geschehen materieller Prozesse. Damit wird kein Dualismus zwischen Bewusstsein und materiellem Sein formuliert, da die Beteiligung etwa neuronaler Prozesse nicht gelegnet wird. Jedoch wird bestritten, dass Bewusstsein ausschließlich Resultat solcher Prozesse ist und in jeder Hinsicht mit materiellem Sein gleichzusetzen ist. Handelt es sich jedoch beim Bewusstsein um ein Phänomen

„sui generis“, dann muss der Grund von Bewusstsein die gleiche Qualität haben wie Bewusstsein und kann so nicht mit neuronalen Prozessen identisch sein. Neuronale Prozesse können so der Unterscheidung von Ursache und Grund entsprechend als Ursache des Aufkommens von Selbstbewusstsein bestimmt werden, nicht aber als (absoluter) Grund, als Prinzip.

So kann gefolgert werden, dass das Dasein sich in seinem im Selbstbewusstsein aufkommenden Verdanktheitsgefühl nicht allein auf sich selbst hin transzendiert, sondern sich über sich hinausgehend auf ein „Mehr“ bezieht, auf einen Grund, der ihm einerseits ganz zu eigen ist, der aber andererseits nicht mit ihm selbst identisch ist. Diesen Grund kann man als einen unbedingten Grund bezeichnen, als einen grundlosen, selbst nicht mehr von einem anderen bedingten Grund alles Bedingten, oder kurz: als das Unbedingte. Diese Bewegung der Selbsttranszendierung auf jenen unbedingten Grund hin wird in der Mystik unter der Metapher des Sinkens in den Seelengrund, in das Herz der Seele, thematisiert, und das „mystische Erkennen“ folgert daraus die Einheit von Selbst- und Gottesbewusstsein: In der Selbsttranszendierung stößt das Dasein auf den Grund, den die Mystik mit Gott gleichsetzt, und wie das Dasein unmittelbar und damit irrtumsimmun um sich weiß, so weiß es im Vollzug der sich selbst transzendierenden Dynamik des Bewusstseins auch um diesen Grund, um das Unbedingte, um Gott.

Genau an diesem Punkt jedoch ist ein anderer Weg einzuschlagen, will man die problematische These der Einheit von Selbst- und Gottesbewusstsein mit ihren ebenso problematischen Konsequenzen für das Offenbarungsverständnis umgehen – ein anderer Weg als derjenige, den spekulative Mystiker und ihnen nachfolgend Schleiermacher und andere gegangen sind bzw. gehen. Diese Modifikation des „mystischen Erkennens“ soll im Folgenden kurz skizziert werden.

Zunächst ist herauszustellen, dass Selbstbewusstsein und Verdanktheitsgefühl nicht die gleiche epistemische Qualität besitzen: Das Verdanktheitsgefühl gründet im Selbstbewusstsein, fällt jedoch nicht gleichursprünglich mit diesem zusammen. Es folgt aus der Selbstüberschreitung des Daseins auf den ihm unverfügbaren Grund hin, ist aber nicht mit diesem Vollzug schon identisch. Es ist mit dem Selbstbewusstsein mitgesetzt, nicht aber mit ihm identisch, auch nicht als dessen höchste Stufe oder Vollzugsform. Im Verdanktheitsgefühl ist somit auch keineswegs die unmittelbare Gewissheit der Existenz des Grundes gegeben, schon gar nicht die Gewissheit, dass dieser Grund mit Gott identisch ist. Über die Existenz eines solchen Grundes ist allein aufgrund des sich einstellenden Verdanktheitsgefühls noch gar nichts ausgemacht.

Beachtet man zudem den transzendentalen Charakter der Selbstgewissheit, die jedes ontologische Verständnis des „Grundes im Bewusstsein“ ausschließt und so auch jedes ontologische Verständnis des „absoluten Ichs“, welches die Selbstgewissheit bezeichnet, so ist auch das im Selbstbewusstsein mitgesetzte Verdanktheitsgefühl streng transzendental zu verstehen: Es bezieht sich nicht auf einen ontologisch zu interpretierenden Grund, auf ein unbedingtes Sein oder Wesen,

dessen Existenz unmittelbar im Bewusstsein einleuchtet, sondern genau besehen auf eine transzendental zu bestimmende Idee des Unbedingten, welche unserer Vernunft, oder besser: unserem Bewusstsein a priori eingeschrieben ist. Vom Unbedingten sprechen wir also nicht aufgrund der Extrapolation des Bedingten, sondern umgekehrt identifizieren wir Bedingtes als Bedingtes aufgrund der jeder Erfahrung noch vorgängigen Idee des Unbedingten – die klassische Cartesische Intuition der Verknüpfung der Selbstgewissheit mit der Idee des Unendlichen, doch hier ohne den Schritt in das ontologische Argument, der den Weg der Transzendentalphilosophie verlässt und den Weg spekulativer Metaphysik beschreitet. Das Verhältnis des sich seiner selbst bewussten Daseins zum Unbedingten ist somit auch kein Wissensverhältnis, eben weil es nicht schon a priori um die Existenz des Unbedingten weiß. Schon gar nicht weiß es a priori darum, dass dieses Unbedingte Gott ist. Es verfügt nicht über unmittelbare, irrtumsfreie Gewissheit, dass Unbedingtes existiert. Es verfügt allein über eine im Selbstbewusstsein aufkommende Idee des Unbedingten, auf die es in seinem Verdankheitsgefühl hin eröffnet und bezogen ist.

Darüber hinaus ist sich selbst bewusstes Dasein nicht nur seiner selbst bewusst, sondern es ist zugleich auch frei. Die Bedeutung der Freiheit jedoch wird zumeist in mystischen Konzeptionen des Verhältnisses von Selbst und Gott vernachlässigt, ja manchmal sogar negiert. In affektiven Mystikern erfolgt die Gotteserfahrung teilweise explizit gerade erst unter der Bedingung der Preisgabe des freien Willens, die göttliche Liebe bemächtigt sich der Seele, ob man will oder nicht, die Liebe Gottes übt eine Gewalt aus, unter der jede Freiheit der Seele zerbricht. Darin aber findet sie ihre wahre Freiheit in der Einung mit der göttlichen Liebe. Und in spekulativen Mystikern vollzieht sich die Einung jenseits der einzelnen Seelenvermögen, somit auch jenseits der Willensfreiheit. Die Einheit von Selbst- und Gottesbewusstsein ist mystisch interpretiert ein notwendiges Geschehen, kein Geschehen in Freiheit, da sie ja schon im Bewusstsein selbst gesetzt ist – es sei denn, man setzt Freiheit und Notwendigkeit letztlich in eins, im Sinne eines Vollzuges der Notwendigkeit gemäß der Überzeugung, dass im Absoluten der Unterschied zwischen Freiheit und Notwendigkeit aufgehoben ist. Diese These wirft aber bekanntlich die Frage auf, ob hier der Freiheitsbegriff nicht aufgelöst wird mit wichtigen Konsequenzen sowohl für die Anthropologie wie auch die Gotteslehre.

Wenn man aber deutlich macht, dass sich Selbstbewusstsein immer schon in Freiheit vollzieht, da Freiheit, verstanden als transzendentales Prinzip und als pures Vermögen, Können, mehr ist als Willens- und Entscheidungsfreiheit, und dass somit auch das Verdankheitsgefühl in Freiheit empfunden werden kann, nicht aber mit Notwendigkeit empfunden wird, dann ist die Eröffnetheit auf Unbedingtes hin im Selbstbewusstsein schon als Akt der Freiheit zu verstehen, nicht aber als notwendiges Geschehen. Und dieser Akt der Freiheit wiederum ermöglicht auch die reflexive, willentliche Anerkennung des Unbedingten. Das Dasein kann sich jedoch auch dieser Anerkennung verweigern, kann sich ihr verschließen,

eben weil es nicht über irrtumsfreie Erkenntnis Gottes bzw. des Unbedingten verfügt, und eben weil es keiner Notwendigkeit folgt, sondern einem Freiheitsgeschehen.

Und ein weiteres kommt hinzu: Wenn das Dasein nicht um die Existenz des Unbedingten wissen kann, dann kann es diese, basierend auf dem empfundenen Verdanktheitsgefühl, allein glaubend, d.h. vertrauensvoll annehmen und anerkennen. Dasein vertraut darauf, dass Unbedingtes existiert, weiß aber nicht darum. Das Verdanktheitsgefühl eröffnet bewusstes Dasein auf Unbedingtes hin, und so kann das Dasein darauf vertrauen, dass dieses Unbedingte, auf das es sich in seinem Selbstbewusstsein verwiesen fühlen kann, existiert. Keineswegs aber besitzt es darüber unmittelbare Gewissheit, da die behauptete Einheit von Selbst- und Gottesbewusstsein gar nicht gegeben ist.

Dementsprechend ist das im Selbstbewusstsein aufkommende Verdanktheitsgefühl allein als Möglichkeitsbedingung dafür zu verstehen, zu glauben, sprich: Unbedingtes anzuerkennen und ihm Existenz zuzusprechen. Es eröffnet selbst bewusstes Dasein zum Glauben an Unbedingtes. Dieses Unbedingte jedoch ist noch unthematisch und unbestimmt, keineswegs leuchtet unmittelbar ein, dass es sich dabei um Gott handelt. So ist einerseits der Anspruch der Mystik der Verknüpfung von Selbst- und Gotteserkenntnis insofern rezipiert, als Selbstbewusstsein und Freiheit des Daseins als Möglichkeitsbedingungen für den Glauben an Unbedingtes verstanden werden, da sich im freien Vollzug des Selbstbewusstseins ein Gefühl der Verdanktheit einstellen kann, das sich auf Unbedingtes bezieht. Insofern ist Dasein im Vollzug des Selbstbewusstseins potentiell auf Unbedingtes hin eröffnet. Andererseits aber ist jeder Rationalismus abgewehrt, weil es sich um die Formulierung eines transzendentalen Prinzips des Glaubens handelt, nicht aber um die Behauptung unmittelbarer Gotteserkenntnis im Vollzug des Bewusstseins. Das vom Dasein empfundene Verdanktheitsgefühl ist offen für Deutungen, so auch für Deutungen, die aus der christlichen Tradition stammen. Erst im Nachhinein, reflexiv, wird etwa Unbedingtes als Gott gedeutet und bestimmt.

Aus der Perspektive des Glaubens jedoch kann, quasi retrospektiv, entsprechend einem „Glauben, der nach Einsicht sucht“ die Fähigkeit des Menschen, kraft seines Selbstbewusstseins sich auf Unbedingtes hin zu öffnen und so zu glauben, bereits als Gabe und Geschenk Gottes gedeutet werden: Gott hat sich im Selbstbewusstsein und in der Freiheit des Daseins als sein Bild gesetzt; Bewusstsein und Freiheit verweisen auf Gott als deren Grund. In theologischer Hinsicht kann so der Grund, von dem sich Dasein hinsichtlich des Aufkommens von Bewusstsein verdankt fühlen kann, als Gott bestimmt werden. In einem weiteren Schritt ist es möglich, diese Form der „Einwohnung Gottes“ in der Setzung seiner selbst als Bild, in der Setzung seiner selbst als Bewusstsein und Freiheit im bedingten Dasein, bereits als ein Sich-Zeigen Gottes, mithin als Offenbarung, ja sogar als Selbstoffenbarung zu verstehen, denn im Setzen seiner selbst zeigt sich Gott selbst – als Selbstbewusstsein, als Freiheit. Doch diese Offenbarung kann der Mensch im Vollzug seines Selbstbewusstseins nicht wissen, sondern allein

glaubend vernehmen, anerkennen und annehmen. Ebenso setzt sich Gott nicht mit Notwendigkeit als Bild, sondern in Freiheit. Der Akt des Bildwerdens Gottes im bewussten Dasein ist Akt der Freiheit, ist Freiheitsgeschehen: Gott muss sich nicht notwendigerweise als ein anderes seiner selbst setzen. Er muss sich nicht notwendigerweise in den Grund gebären. Vielmehr hat er sich dazu in Freiheit entschlossen. Und in Freiheit, nicht in Notwendigkeit, will er vernommen und anerkannt, will er nicht „gewusst“, sondern geglaubt werden. Das Sich-Zeigen Gottes im Grund ist so immer auch Zusage Gottes, Zusage, die Dasein schafft und es ihm ermöglicht, sich zu dieser Zusage Gottes überhaupt in ein Verhältnis setzen zu können – ein Verhältnis der Anerkennung und der Entsprechung, das Glaube heißt.

Diese Offenbarung Gottes im Selbstbewusstsein in Form der Eröffnetheit des Selbstbewusstseins auf Unbedingtes hin ist wiederum Möglichkeitsbedingung dafür, auch die Zusage Gottes, die Selbstmitteilung Gottes zu vernehmen, die nicht im Inneren des Selbstbewusstseins geschieht, sondern in konkreten Ereignissen der Geschichte oder in anderen Personen (und deren Selbstbewusstsein). Der Glaube, der im Vollzug des Selbstbewusstseins aufkommt, ist ein noch rein formaler, unbestimmter, unthematischer Glaube, der allererst materialer Bestimmung bedarf. Konkreter, bestimmter Glaube wird er allein dadurch, dass Dasein seine Existenz in der Welt gemeinsam mit Anderen vollzieht. So ist es auch auf Geschichte hin eröffnet, auf Geschichte, in der sich Gott mitteilt. Der Glaube konstituiert sich also einerseits bereits als unbestimmter, formaler Glaube im Vollzug des Selbstbewusstseins in der Eröffnetheit auf Unbedingtes, andererseits aber konstituiert er sich als material bestimmter Glaube im Bezug des Daseins auf Andere, in der Kommunikation mit Anderen, im Bezug auf geschichtliche Ereignisse und in Geschichte handelnde Personen, die als Offenbarungsgeschehen interpretiert werden können. Umgekehrt aber könnten diese Ereignisse und Personen vom Dasein gar nicht als Offenbarung Gottes identifiziert und glaubend anerkannt werden, könnte sich das Dasein seinen Glauben gar nicht bestimmen lassen, wenn es nicht bereits über das im Selbstbewusstsein aufkommende Verdanktheitsgefühl und so über den jeglicher konkreter Erfahrung vorgängigen Bezug auf Unbedingtes verfügte, der es ihm möglich macht, kontingente Ereignisse auch als Einbruch von Unbedingtem zu deuten und als Geschehen göttlicher Selbstoffenbarung zu verstehen.

So gewinnt auch das Geschick Jesu Relevanz für die Konstitution des Glaubens: In seiner Eröffnetheit auf Unbedingtes hin ist es dem glaubenden Menschen möglich, Jesus von Nazareth als „ein für allemal“ der Selbstmitteilung Gottes anzuerkennen. In seiner Eröffnetheit auf Unbedingtes hin ist es dem bewussten Dasein überhaupt erst möglich, sich von Unbedingten in der Geschichte anrufen, herausrufen und sich zu unbedingter Bejahung des anderen wie seiner selbst aufordern zu lassen. Ja in seiner Eröffnetheit auf Unbedingtes hin ist bewusstes Dasein allererst dazu befähigt, selbst in seinem Handeln, in seiner Praxis anamnetischer und universeller Solidarität mit den Leidenden Unbedingtes zu bezeugen

und bekennen: eine unbedingte Freiheit, die sich dazu entschlossen hat, den anderen unbedingt zu bejahen und zu retten. Umgekehrt liefern ihm Leben, Tod und Auferweckung Jesu sowie seine Botschaft vom Reich Gottes eine Bestimmung seines Glaubens. Der unbestimmte und unthematische Gott, der sich im Grund der Seele zeigt als Grund und Abgrund ihrer selbst, bestimmt sich im Handeln Jesu, in seinem Wort und seinem Wirken, in seinem Leben und seinem Sterben und in seiner Auferweckung aus den Toten. Darin bestimmt er sich als unbedingt für uns entschiedene Liebe. Doch diese Bestimmung als unbedingte Liebe kann nur erfolgen, weil Dasein schon über die Idee des Unbedingten verfügt, die es ermöglicht, überhaupt Unbedingtes als Unbedingtes mitten in der Bedingtheit der Geschichte verstehen und identifizieren zu können. In diesem Zusammenspiel von formalem „Glaubensapriori“, gebunden an Selbstbewusstsein und Freiheit des Daseins, theologisch schon als Sich-Zeigen Gottes im einzelnen Dasein gedeutet, und konkretem Geschehen in der Geschichte, welches aufgrund des „Glaubensaprioris“ allererst als Selbstoffenbarung Gottes in geschichtlicher Kontingenz verstanden werden kann, konstituiert sich der Glaube – der Glaube, der als Praxis der Nachfolge Jesu, als kommunikative Praxis der unbedingten Anerkennung des anderen wie meiner selbst, als Praxis universeller Solidarität gerade mit den Armen und Entrechteten, gelebt und bezeugt wird, damit hier und jetzt schon das aufscheint, was in diesem Glauben erhofft wird: vollendetes Heil und Befreiung, Leben in Fülle für alle, auch die Besiegten der Geschichte.

Literaturverzeichnis

- ALBRECHT, Carl: Das mystische Erkennen. Gnoseologie und Relevanz der mystischen Relation. Bremen 1958.
- ESSEN, Georg: Die Freiheit Jesu. Der neuchalcedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie. Regensburg 2001.
- KANT, Immanuel: Werke in sechs Bänden. Hg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt 51983.
- KATZ, Steven D.: The 'Conservative' Character of Mystical Experience, in: Ders. (Hg.), *Mysticism and Religious Traditions*. Oxford u.a. 1982. 3–60.
- MEISTER ECKHART: Die Deutschen Werke. Stuttgart 1936 ff.
- PEUKERT, Helmut: Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Frankfurt a. M. 1978.
- PRÖPPER, Thomas: Evangelium und freie Vernunft. Konturen theologischer Hermeneutik. Freiburg i. Br. 2001.
- RAHNER, Karl: Selbsterfahrung und Gotteserfahrung, in: Ders., *Schriften zur Theologie* Band X. Zürich/Einsiedeln/Köln 1972. 133–144.
- RAHNER, Karl: Visionen und Prophezeiungen. Zur Mystik und Transzendenz-erfahrung. Hg. von Josef Sudbrack. Freiburg i. Br. u.a. 1989.
- WENDEL, Saskia: Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekt-theoretische Herausforderung. Regensburg 2002.