

Christliche Mystik im Alltag

Mystik ist ein disparater Begriff, der häufig und beliebig eingesetzt wird, gerade heute, in einer Zeit, in der das Interesse an Mystik boomt. Wer heute etwa in einem Buchladen die Abteilungen „Theologie“ und „Esoterik“ betritt, findet beinahe überall eine eigens benannte Unterabteilung „Mystik“, und dort findet sich dann so ziemlich alles: Ratgeber zur Lebenshilfe, esoterische Literatur, „New Age“-Schriften, und Bücher von Menschen, die wir als

„Mystiker und Mystikerinnen“ bezeichnen wie etwa Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz oder Meister Eckhart. Diese unkritische Vermischung war einer der Gründe, warum sich die Professorin Dr. Saskia Wendel in der Katholischen Akademie in München am 3. Dezember 2005 mit der Bedeutung des Begriffs „Mystik“ befasste. In „zur Debatte“ lesen Sie Auszüge dieses Studientages.

Was ist Mystik? Annäherung an einen schillernden Begriff

Saskia Wendel

Was ist Mystik?

Das Phänomen „Mystik“ lässt sich meines Erachtens wie folgt bestimmen: Mystik ist eine besondere Form der Erkenntnis meiner selbst und darin zugleich des Anderen meiner selbst, insbesondere des absolut Anderen meiner selbst. Dieses absolut Andere meiner selbst wird jedoch zugleich als das Innerste meiner selbst und damit als das Nicht-Anderer meiner selbst erlebt. Jenes ‚nicht-andere Andere‘ bzw. ‚andere Nicht-Anderer‘ trägt im monotheistischen Kontext den Namen „Gott“. Diese Bestimmung des Begriffs „Mystik“ besitzt folgende Elemente: Erkenntnis, Selbst, Anderes, Gott. Diese Elemente sollen kurz erläutert werden.

Mystik als besondere Form der Erkenntnis

Mystik kann als eine Form von Erkenntnis aufgefasst werden, die als unmittelbares, intuitives Erkennen jenseits begrifflicher Erkenntnis bezeichnet wird, das sich als ein Gewahren, Spüren und Erfassen vollzieht. Diese intuitive Einsicht ist keineswegs identisch mit Erfahrung, da diese stets eine konkrete, gedeutete und vermittelte ist, gebunden an das Zusammenspiel von Rezeptivität und Spontaneität. Die genannte intuitive Einsicht ist vielmehr im Sinne eines Erlebnisses zu verstehen, welches Möglichkeitsbedingung dafür ist, überhaupt etwas erfahren zu können. Im Unterschied zur Erfahrung ist das Erleben nicht inhaltlich bestimmt. Bezogen auf die Mystik heißt das: Konkrete mystische Erfahrungen, etwa Visionen oder Auditionen, sind keine Formen unmittelbaren Erlebens, sondern bereits diskursiv vermittelt, etwa durch bestimmte religiöse Überzeugungen und Traditionen. Ihnen geht jedoch ein unmittelbares Erleben voraus, das auch als Form mystischer Erkenntnis aufgefasst werden kann, allerdings noch bar jeglicher materialer Bestimmung, wiewohl es stets offen ist für diskursive Deutungen und Praktiken.



Prof. Dr. Saskia Wendel, Professorin für Philosophie und Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tilburg/Niederlande

Mystik als Selbsterkenntnis

Am Beginn des mystischen Erkenntnisweges steht traditionell die Selbsterkenntnis, nur von der Selbsterkenntnis her erschließt sich die Begegnungsmöglichkeit mit dem Absoluten. Dementsprechend setzt etwa die vielzitierte mystische Aufforderung zur Selbstvernichtung in der Offenheit für das Göttliche zunächst einmal die Selbsterkenntnis voraus, ansonsten wäre die geforderte ‚Selbstvernichtung‘ im Sinne der Öffnung für das Absolute gar nicht möglich. Was aber ist hier mit Selbsterkenntnis gemeint?

Zunächst einmal ist Selbsterkenntnis identisch mit dem Erkennen meiner Charakterzüge und Eigenschaften. Diese Art der Selbsterkenntnis kann auch als Erkenntnis grundlegender Weisen meiner Existenz bezeichnet werden, als Erkenntnis von (Grund-)Existentialien

des eigenen Daseins. Im Mittelpunkt mystischer Selbsterkenntnis steht die Erkenntnis der eigenen Endlichkeit: Ich habe mich nicht selbst hervorgebracht, sondern bin in diese meine Welt hinein geboren worden, und ich kann mich nicht unbegrenzt selbst erhalten, sondern werde einmal diese meine Welt wieder verlassen, werde sterben. Diese ontologische, d.h. seinsmäßige Unvollkommenheit meiner selbst hat auch Folgen für mein Handeln und Verhalten, für meine Lebensführung und Lebenshaltung. Genauso wenig wie ich in ontologischer Hinsicht vollkommen bin, bin ich ethisch vollkommen: Ich bin fähig zur Schuld.

Der Ausdruck „Selbsterkenntnis“ bezeichnet jedoch nicht nur diesen qualitativen Aspekt meiner Existenz, sondern auch die Erkenntnis des ich bin und nicht vielmehr nicht, also die Erkenntnis der Tatsächlichkeit meines Daseins. In dieser Form ist Selbsterkenntnis gleichbedeutend mit Selbstbewusstsein, meint doch Selbstbewusstsein nichts anderes als mein Wissen darum, dass ich überhaupt bin. Auch wenn Selbstbewusstsein in den Vollzügen meiner Existenzweisen aufscheinen kann und folglich nicht von jenem qualitativen Aspekt der Selbsterkenntnis zu trennen ist, ist es doch notwendig, beide Aspekte der Selbsterkenntnis voneinander zu unterscheiden. Die mit Selbstbewusstsein bezeichnete unhintergehbare Gewissheit des ich bin und nicht vielmehr nicht geht nun dem Denken voraus und ist durch dieses nicht einholbar. Die Philosophen Dieter Henrich und Manfred Frank bezeichnen daher Selbstbewusstsein als Form eines präreflexiven Vertrautseins mit sich. Das heißt nun jedoch, der Einsicht, dass ich bin und nicht vielmehr nicht, den Charakter eines unmittelbaren Spürens, Gewahrens, Erfassens zuzusprechen. Denn diese Einsicht kommt mir nicht aufgrund eines Beweisverfahrens zu, und damit ist sie auch nicht mittels des Denkens zu begreifen. Das bedeutet: In seiner Präreflexivität ist das Selbstbewusstsein eine Form intuitiv gewonnener Gewissheit jenseits diskursiver Verstandeserkenntnis. Diese Einsicht ist kein Resultat eines reflexiven Prozesses. Allerdings kann sie nochmals durchdacht werden, kann demnach auch Objekt des Diskurses und damit diskursiver Deutungen sein, niemals jedoch Resultat, Konstruktion des Diskurses.

Wenn nun erstens Selbsterkenntnis nicht allein als Selbstreflexion, sondern vor allem im Sinne von Selbstbewusstsein als ein intuitives und präreflexives Gewahrwerden meiner selbst zu verstehen ist, wenn sich zweitens in der Mystik eine solche intuitive Form von Erkenntnis vollzieht, und wenn drittens der mystische Weg mit der Selbsterkenntnis einsetzt, dann folgt daraus: In der Mystik vollzieht sich eine besondere Form der Erkenntnis (als Intuition), und zwar der Selbsterkenntnis im Sinne des als präreflexives Mit-sich-vertrautseins gekennzeichneten Selbstbewusstseins, das als Voraussetzung der Selbstreflexion fungiert und das Initial des mystischen Weges ist. Die Selbstreflexion erweist sich als Nachvollzug der Erkenntnis meiner selbst, die mir bereits intuitiv im Selbstbewusstsein gegeben ist. Ohne diese besondere Form der Selbsterkenntnis könnte der mystische Weg zu Gott nicht in Gang kommen.

Das Ich ist nun jedoch nicht nur mit sich selbst vertraut, es gewahrt sich vielmehr auch und zugleich als In-der-Welt-sein, das an einem konkreten Lebensort, einer konkreten Lebenszeit existiert. Da das In-der-Welt-sein ein Sein mit Anderen einschließt, die mit dem Ich in der Welt sind, gewahrt das Ich auch jenes Andere, das mit ihm in der Welt ist, ja das ihm überhaupt „Welt“

sein kann, auch wenn das Ich zugleich deren Teil ist. Jenes dem Ich gewahrwerdende, aufscheinende Andere seiner selbst kann auch ein ‚Mehr‘ bzw. ‚Darüber hinaus‘ seiner selbst genannt werden, und das ist nichts anderes als eine ‚innerweltliche‘ Transzendenz seiner selbst. Die Verhältnisbestimmung zwischen dem Ich und dem Anderen des Ich ist nun auch für die mystische Erkenntnis bedeutsam.

Mystik als Erkenntnis des Anderen, insbesondere des absolut Anderen meiner selbst

Der Bezug zu Anderen nimmt auch in der Mystik eine zentrale Position ein. Dabei geht es der Mystik jedoch nicht allein um die ‚innerweltliche Transzendenz‘, sondern vor allem um die Erkenntnis eines absolut Anderen meiner selbst und der Welt, in der ich mit Anderen bin, einem absolut Anderem, dem sich das In-der-Welt-sein als Sein-können überhaupt erst verdankt. Für die Mystik kann man nun berechtigterweise von einem unauflöselichen Ineinander von Selbst- und Welterkenntnis und der Erkenntnis eines Absoluten sprechen, steht doch die Selbsterkenntnis am Beginn des mystischen Weges, und finden sowohl Selbsterkenntnis als auch die Erkenntnis des Absoluten in der Auseinandersetzung mit der Welt statt, ob in Hinkehr des erkennenden Selbst zur Welt oder in Abkehr von ihr. Das bedeutet gleichzeitig auch: Die Erkenntnis eines absolut Anderen meiner selbst, dem ich mich überhaupt erst verdanke, vollzieht sich in der Erkenntnis meiner

Mystik steht für die Einung mit dem Absoluten, die christlich als Einung mit Gott interpretiert wird.

selbst. In der Einkehr in meinen eigenen Grund entdecke ich ein Anderes meiner selbst, das mich gründet. Dieses Andere meiner selbst ist ein in Bezug auf mich absolut Anderes, insofern es kein anderes In-der-Welt-sein ist, sondern vielmehr ein Anderes, dem sich die Anderen, die mit mir in der Welt sind, ebenso verdanken wie ich mich ihm verdanke. Nun entdecke ich dies absolut Andere jedoch gerade im Vollzug der Erkenntnis meiner selbst, ich entdecke es als meinen Grund. Dabei entdecke ich es zugleich auch als Grund meines Selbstbewusstseins, also als einen Grund, dem ich mich nicht nur hinsichtlich meiner Existenz, sondern auch hinsichtlich meines Erkenntnisvermögens, dessen Möglichkeitsbedingung das Selbstbewusstsein ist, verdanke. Das absolut Andere ist also ein Grund meiner selbst, folglich auch ein Grund meines Selbstbewusstseins, der von mir in der Gegebenheit des Selbstbewusstseins erkannt wird. In dieser Hinsicht ist das absolut Andere meiner selbst gleichzeitig „mein Eigen“ bzw. „mir zu eigen“ und insofern – eben als Grund in meinem Selbstbewusstsein sowie meines Selbstbewusstseins – Nicht-Anderes meiner selbst. Diese andere Nicht-Andersheit bzw. nicht-andere Andersheit beschreibt ein Verhältnis der Identität in Differenz bzw. eine differenzierte Einheit von Ich und absolut Anderem – christlich gesprochen: von Ich und Gott. Und genau jenes Verhältnis sucht die Mystik mit dem Ausdruck unio zu beschreiben.

Im Zentrum der christlichen Mystik steht denn auch diese Einung mit dem Absoluten, die christlich als Einung mit Gott interpretiert wird. Ich möchte im Folgenden im Rekurs auf verschiedene Traditionen mittelalterlicher Mystik ver-

deutlichen, wie diese Einung in verschiedenen Richtungen christlicher Mystik verstanden wird.

Das Zentrum der christlichen Mystik: Die Einigung mit Gott

Die christliche Mystik kennzeichnet vor allem die mittelalterliche Tradition der Einung mit Gott im Grund der Seele. Dieser Gedanke findet sich in verschiedenen Traditionen christlicher

Das Herz ist als Mitte der Seele zugleich Wohnstätte und damit Tempel Gottes, Wohnort Christi, der die bekannten Wohnstätten Gottes übersteigt.

Mystik. Die affektive Mystik des „mystischen Dreigestirns“ des Klosters Helfta (Mechthild von Hackeborn, Mechthild von Magdeburg, Gertrud von Helfta) beispielsweise kennt die Metapher „Herz“ als Ausdruck für den Grund und das Innerste der Seele, in dem sich die Einung mit Gott vollzieht. Damit weisen die Helftaer Mystikerinnen dem Bereich des Leiblich-Affektiven und des Erotischen eine hohe Bedeutung zu, denn der Ausdruck „Herz“ umfasst das Leibliche (das Herz als Teil des menschlichen Körpers) und Emotionale (das Herz als Metapher für das Gefühl der Liebe), das zur Mitte des Menschen dazugehört. So schreibt etwa Karl Rahner: „Auf jeden Fall ist ‚Herz‘ ... ein Begriff, der bildhaft und anschaulich ist und in dieser bildhaften Konkretheit gerade seine Eigenart und seine besondere Bedeutung hat. ... Dieses Herz als ursprüngliche und ursprünglich erfahrene Mitte der leibgeistigen Person darf auch nicht verwechselt werden mit etwas rein Geistigem. Der auch in der modernen christlichen Philosophie und in dem sich selbst nicht adäquat richtig interpretierenden Alltagsempfinden immer noch vorherrschende platonische Dualismus darf uns hier nicht verführen. Der Mensch erfährt seine Mitte als die Mitte der einen leib-geistigen Person.“

Es wird deutlich, dass das Erleben des Herzensgrundes eine präreflexive ist, ist sie doch „ursprünglicher“ als jedes Wissen, bin ich doch sozusagen mit meinem Herzen vertrauter als mit jeglicher Art von reflexivem Erkennen. Damit drückt die Herzmetapher eben jenes präreflexive Mit-sich-vertraut-sein aus, die die Mystik voraussetzen muss, um ihren Weg zu Gott überhaupt beschreiben zu können. Damit wird ein Weiteres deutlich: „Herz“ ist im eigentlichen Sinne weder Ding noch Ort: Die menschliche Mitte ist nicht lokalisierbar, ist keine Substantialität im Sinne eines unveränderlichen Wesenskerns. Dann aber ist sie auch nicht definierbar; die Seele bleibt sich letztlich selbst Geheimnis.

Das Erleben des Herzens als Grund der Seele wird von den Helftaer Mystikerinnen jedoch nur als vorläufig beschrieben, denn die Seele erkennt sich zugleich als endlich, und somit kann sie sich nicht selbst Grund sein. Folglich erkennt sie, dass ihr Herzensgrund nicht nur ihre Mitte ist, sondern dass sie im Herzen bereits über sich hinaus ist. Das Herz ist als Mitte der Seele zugleich Wohnstätte und damit Tempel Gottes, Wohnort Christi, der die bekannten Wohnstätten Gottes übersteigt. Gott wohnt im Herzensgrund der Menschen. Gott hat sich und seine Liebe, in das menschliche Herz eingegossen, und so ist er im Inneren der Seele präsent, wie Mechthild von Hackeborn ausführt:

„Wo du bist, da bin ich‘ ... wo immer der Mensch ist, bin auch ich gegenwärtig und bei ihm.“

Wie wird nun aber die mystische Einung genau konzipiert, die sich im Grund der Seele vollzieht? Während in eher affektiv ausgerichteten Traditionen wie etwa in der Frauenmystik oder in zisterziensischen und franziskanischen Traditionen die mystische Einung als Erfahrung Gottes in Minne und Passion und als Begegnung von Seele und Gott verstanden wird, in der sich beide vereinigen, dominiert in eher spekulativ orientierten Texten eher die intellektive Einung der Seele mit dem göttlichen Grund nicht als Vereinigung, sondern als Einung, als Einswerden.

Im Kontext affektiver Mystiken bedeutet unio Gottesbegegnung: Die Einung von Seele und Gott ist eine Einheit in bleibender Zweiheit, eine Nähe, die Ferne zulässt und zulassen muss, um überhaupt Nähe und Einheit sein zu können, wie etwa Mechthild von Magdeburg schreibt: „Ich bin in dir, du bist in mir, wir können einander nicht näher sein, denn wir sind beide in eins geflossen und sind in eine Form gegossen und verbleiben so ewig unverdrossen.“

Denken eher affektive ausgerichtete Ansätze die unio mystica als Begegnung mit Gott in der Minne, so dominiert in eher spekulativen Mystiken das Verständnis der unio im Sinne der Einung im Intellekt. Für Eckhart beispielsweise sind Selbst- wie Gotteserkenntnis im Gegensatz zur sinnlichen Erkenntnis der Dinge Weisen eines bildlosen Erkennens, was deren Unaussprechlichkeit impliziert, da Sprache immer schon vermittelt ist, um etwas bezeichnen und aussprechen zu können. Die vor-reflexive Intuition als umfassende Erkenntnis des ‚Ganzen‘ (von Selbst, Welt und Gott) ist dann zwar einerseits eine Erkenntnis des Absoluten und als solche absolute Erkenntnis, in ihrer Präreflexivität und Unvermitteltheit jedoch zugleich unaussprechlich und damit niemals gänzlich präsentierbar, verfügbar, schon gar nicht begrifflich erfassbar und solcherart beherrschbar und begrenzt. Diese Erkenntnis besitzt in ihrer Unverfügbarkeit ‚Rätselcharakter‘, sie steht in der Spannung zwischen Anwesenheit und Abwesenheit, Unvermitteltheit und Entzug, Absolutheit und Kontingenz: Sie ist mir immer schon vorreflexiv gegeben, zugleich meinem Reflexionsvermögen als Nachvollzug aufgegeben, und dennoch niemals gänzlich auf den Begriff und in Sprache zu bringen. Diese Erkenntnis ist daher als Intuition eine Art „intellektuelle Anschauung“ jenseits konkreter Erfahrungen, jenseits konkreter Gefühle oder Affekte wie Liebe, Lust oder Schmerz, und vor allem ein bildloses Erkennen, folglich eine Erkenntnis ohne Visionen.

Dennoch findet sich auch in spekulativen Traditionen die Beschreibung der unio als Prozess, als Weg der Seele durch verschiedene Aspekte der Gefühle, insbesondere der Liebe hindurch, so etwa bei Margeruite Porète und Teresa von Avila oder bei den Eckhart-Schülern Heinrich Seuse und Johannes Tauler. Ebenso wird die intellektive Erkenntnis Gottes als ein besonderes Gewahren und Spüren gekennzeichnet, erhält also durchaus die Dimension eines Gefühls. Diese Kennzeichnung sprengt den Gegensatz zwischen affektivem Erfahren und spekulativem Erkennen Gottes auf.

Hinsichtlich der Einung stellt sich nun allerdings die Frage, ob die Einung als Willenseinheit oder als Wesenseinheit mit Gott zu verstehen ist – eine Frage, die insbesondere für die Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch bzw. Schöpfer und Geschöpf bedeutsam ist. Was ist aber so brisant an der Frage, ob es sich bei der mystischen Einung

um eine Einung mit Gott im Willen oder um eine Einung mit Gottes Wesen handelt? Konzipiere ich ein Verständnis der Einung im Sinne einer Willenseinheit, dann bleibt die Differenz zwischen Seele und Gott, Geschöpf und Schöpfer bestehen – unbeschadet der Einheit im Willen beider. Die Seele wird zwar mit Gott vereint, wird diesem aber nicht gleich, sie wird nicht zu Gott. Anders bei der Wesenseinheit: Hier wird die Seele gleichsam ‚vergottet‘, in der Rückkehr zu Gott wird die Seele selbst zu Gott. Dabei könnte der Eindruck entstehen, dass es sich hier um einen Monismus und einen Pantheismus auch in der christlichen Mystik handelt: Gott ist der alleine Grund von allem, ist Alles in allem, und die Seele kehrt in diesen all-einen Grund zurück und löst sich in ihm auf. Die Folge: Christliche Kernmotive wie das Bekenntnis zu einem personalen Gott, der in Freiheit die Welt geschaffen hat, der sich in Freiheit offenbart und der in Jesus von Nazaret Mensch geworden ist, oder die Schöpfungsdimension zwischen Schöpfer und Geschöpf werden ebenso undenkbar wie das Bekenntnis zur individuellen Unsterblichkeit des Menschen. Gegen Margeruite Porète und Meister Eckhart wurde der Vorwurf des Pantheismus erhoben, und sie wurden zu Häretikern erklärt, denn beide haben nicht nur eine Einheit im Willen, sondern auch eine Einheit im Sein von Gott und Seele vertreten.

Affektive Mystikerinnen und Mystiker gehen zumeist von einer Willenseinheit bzw. Willensgleichheit von Gott und Seele aus, nicht von einer Einheit im Sein – so auch Gertrud oder die beiden Mechthilden. Ein zentrales Bild für diese Einheit des Willens durch das Zunichtwerden der Seele in der Liebe ist das Eingießen von Wasser in Wein und das Vermischen beider. In Gott verliert sich zwar das Selbst, findet aber zugleich höchste Sicherheit. Damit verliert sich das Ich nicht gänzlich, sondern gewinnt eine besondere Form der Identität. Nicht Selbstverlust ist also das Ziel, sondern Selbstgewinn.

Die Anwesenheit Gottes im Menschen impliziert allerdings keineswegs eine Wesenseinheit von Gott und Mensch. Die Identität des Innersten des Menschen mit dem Tempel Gottes heißt ja auch nicht, dass Gott und Herzensgrund völlig identisch sind. Es gibt eine Einheit zwischen Gott und Mensch, und Gott ist des Menschen Grund. Aber dennoch gibt es eine Differenz zwischen beiden, ist doch das Herz Wohnort Gottes, aber als Wohnort eben nicht Gott gleich. Außerdem wird auch in Bezug auf die Einung im Herzen betont,

Der Mensch ist immer schon Bild Gottes, weil er den Seelengrund als das Bild des Sohnes in sich trägt und dementsprechend dieses Bild selbst ist.

dass es sich nicht um eine Wesenseinheit, sondern um eine Einheit des Geistes und des Willens handelt. Dabei bleibt jedoch die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf gewahrt, die Seele wird Gott ähnlich in der Einung der Liebe; sie wird ihm ganz nahe, und doch wird sie nicht Gott: In der Nähe gibt es eine bleibende und unüberwindliche Differenz. Auch hier gilt: Das Zerschmelzen der Seele ist nicht im Sinne völliger Auflösung zu lesen, sondern im Sinne eines ‚Absterbens‘ des in sich selbst verschlossenen, um sich selbst kreisenden Ich, das sich nicht dem Anderen, sprich: Gott öffnen kann und will, indem es dem Eigenwillen entsagt.

Jenes Zunichtwerden beginnt mit der Selbstreflexion, welche Ausgangspunkt der Öffnung auf Gott hin ist. Deshalb ist auch jene Selbstreflexion nicht mit einem isolationistischen Selbstbezug zu verwechseln, sondern gerade als eine die Beziehung zum Anderen hin ermöglichende wie auch vertiefende Erkenntnis seiner selbst, die umgekehrt auch durch die Begegnung mit Anderem angestoßen werden kann. Der präreflexive Herzensgrund allerdings geht auch in diesem Zunichtwerden der Seele nicht verloren, im Gegenteil: Sie stirbt ja gerade in jenen Herzensgrund hinein, in dem sie Gott begegnet. Damit bleiben auch in der unio Subjektivität und Individualität der Seele unzerstörbar.

Das Bild, wiewohl ein Sein und dasselbe Sein mit Gott, steht in einem radikalen Abhängigkeitsverhältnis zum absoluten, d.h. göttlichen Sein, da es sein Sein diesem völlig verdankt und „nicht aus sich selbst noch ... für sich selbst“ ist. Das Bild hat kein eigenes Sein und ist demnach dem Sein nach mit dem Urbild identisch. Zugleich gibt es jedoch eine Differenz zwischen absolutem Sein und endlichem, geliehenem, verdanktem Seienden, zwischen Schöpfer und Geschöpf, die sich jedoch nicht in einer Seinsdifferenz, sondern in einer Differenz von Ursprung und Entsprungenem, von Gebären und Geborenwerden bestimmt. Gleichzeitig verliert das Urbild im Bild nichts, es bleibt voll und ganz in ihm enthalten. Im Bildsein fallen also Identität und Differenz zu einer differenzierten Einheit bzw. Differenz in der Einheit zusammen. Dieses Verhältnis der Identität in der Differenz unterscheidet sich allerdings von einem Abbild-Urbild-Verhältnis oder einem Verhältnis bloßer Teilhabe Platonischer Provenienz, auch wenn Eckhart teilweise noch von „Abbild“ spricht. Das Bild hat sein ganzes Sein und seine Natur von Gott und trägt deshalb auch dieses Sein voll und ganz in sich; Gottes Sein ist einerseits das Bild selbst, denn es kann, so Eckhart, kein Bild ohne Gleichheit geben.

Der Mensch ist also immer schon Bild Gottes, weil er den Seelengrund als das Bild des Sohnes in sich trägt und dementsprechend dieses Bild selbst ist. Dieses Bildsein jedoch ist kein statisches, unveränderliches Sein, sondern wie das Sein des Seelengrundes Ereignis, Vollzug. Damit kommt ihm eine prozessuale Dynamik zu, das Sein des Bildes ist gleichzeitig ein Werden und damit offen für Geschichtlichkeit. Zudem ist der Mensch als In-der-Welt-sein kontingent und somit kein vollkommenes Bild. Es ist ihm jedoch aufgetragen, zum reinen und vollkommenen Bild Gottes zu werden, und dies geschieht in der unio. Das bedeutet: Der Mensch soll und muss das realisieren und nachvollziehen, was er eigentlich je schon ist gemäß dem Grundsatz „Werde, was du bist!“ Das Bild kann deshalb realisiert werden, weil es selbst schon Vollzug ist; im Vollziehen des Bildwerdens ist das Bild schon, nämlich Ereignis, Sein im Werden. Zudem muss der Mensch zum Bild werden, damit sich Gott ins Bild setzen, zur Erscheinung kommen kann.

Damit der Mensch aber zum Bild Gottes werden kann, muss er sich aller anderen Bilder entledigen, muss ihrer ledig werden, sich entblößen, entblößen, auch der eigenen Bilder, nicht nur der fremden. Denn diese Bilder verstellen das unmittelbare Bild Gottes im Grund: „Durch die Entblößung des Bildes im Menschen gleicht sich der Mensch Gott an, denn mit dem Bilde gleicht der Mensch dem Bilde Gottes, das Gott rein seiner Wesenheit nach ist. Und je mehr sich der Mensch entblößt, desto mehr gleicht er Gott, und je mehr er Gott gleicht, um so mehr wird er mit ihm vereint.“ Diese Entblößung also führt zum

Bildwerden, zur Einbildung und Überbildung des Menschen in die Gottförmigkeit und Einheit mit Gott. Aus der Bildlosigkeit, dem Zerbrechen der Bilder, aus dem Sprung aus den Repräsentationen und Abbildern, entspringt das unmittelbare Bild, das kein Abbild ist, das Bild Gottes: „Willst du die Natur unverhüllt finden, so müssen die Gleichnisse alle zerbrechen, und je weiter man eindringt, um so näher ist man dem Sein.“

Noch ein weiterer Aspekt macht deutlich, dass die Identität von Seelengrund und Gott bei Eckhart als ein Modell der Identität in der Differenz gedacht wird: Die Identität von Gott bzw. Christus und Seelengrund ist zwar einerseits eine Einheit im Sein und der Natur, aber andererseits gewährt Gott diese Einheit im Eingießen und Eingebären in die Seele. Insofern Gott sich in die Seele gebiert, gebiert er zugleich das Fünkchen, den Grund. Gott gebiert in der Geburt des Sohnes zugleich den Seelengrund, der ungeschaffen, aber

Die Spannung von Präsenz und Absenz kommt im Augenblickscharakter der unio zum Ausdruck: Kaum geschieht sie, ist sie schon wieder vorbei.

von Gott geboren ist. Darin aber zeigt sich eine Einheit in der Unterschiedenheit: Gott setzt sich selbst in die Seele als deren Grund, setzt sich als Grund, und dies ist die Einheit von Gott und Grund: „Wo der Vater seinen Sohn in mir gebiert, da bin ich derselbe Sohn und nicht ein anderer; wir sind wohl verschieden im Menschsein, dort aber bin ich derselbe Sohn und nicht ein anderer.“ Aber insofern er sich als Grund setzt, setzt er ein Anderes seiner selbst aus sich heraus, gebiert er ein von ihm unterschiedenes. In der Gabe des Geborens unterscheidet sich also der Grund von dem, mit dem er zugleich identisch ist. Auch dies markiert eine Differenz zwischen Gott und Seelengrund in bleibender Identität.

Dieses Geborens unterscheidet sich jedoch vom Geschaffensein, deshalb ist der Seelengrund ungeschaffen und dennoch geboren. Geschaffensein schließt ein Ursache – Wirkung – Verhältnis mit ein: Das Schaffende ist Ursache des durch es bewirkten Geschaffenen. Jenes Kausalitätsprinzip gibt es jedoch für Eckhart nur im Bereich des dinghaft Seienden. Setzt man dieses Seiende mit ‚Natur‘ gleich im Unterschied zum nicht-seienden und insofern ‚übernatürlichen‘ Sein, dann bedeutet das: Das Kausalitätsprinzip gilt nur im Bereich der Natur. Dann aber ist Gott keine ‚Ursache‘ bzw. ‚Ursprung‘ des Grundes, und dieser nicht lediglich Wirkung eines Verursachenden. Gott ist folglich weder Erstsache noch Ursache seiner selbst, genauso wenig wie er ‚höchstes Seiendes‘ und Substanz ist.

Steht nun wie gesehen die Einung mit Gott im Zentrum der christlichen Mystik, ja ist die Einung das Kernmotiv der Mystik schlechthin, dann ist jedoch zu fragen, was christliche Mystiken überhaupt unter „Gott“ verstehen, mit dem sich die Seele eint: Welche Bilder von Gott lassen sich in Konzepten christlicher Mystik entdecken?

Mystische Gottesbilder

Die Gottesbilder, die sich in Texten christlicher Mystik entdecken lassen, können in personale und in apersonale Gottesbilder unterschieden werden, wobei sich diese wechselseitig durchdringen und ergänzen.

Personale Gottesbilder

Insbesondere in der Minne- und Passionsmystik herrschen personale Gottesbilder vor: Gott liebt die Seele, ist ihr Geliebter, ihr Bräutigam und damit das liebende Gegenüber der Seele. Als solcher ist Gott Person, denn er steht zu ihr in einem Beziehungsverhältnis, und er ist als Person ein der Seele gegenüberstehendes, zugleich auf sie hingebendes Subjekt. Das Verhältnis von Gott und Seele lässt sich als Verhältnis von Ich und anderem Ich bestimmen, die einander in Minne begegnen und sich vereinen. Als Bräutigam bzw. Geliebter ist Gott der Seele nahe, als ihr innewohnender Grund ihr gegenwärtig. Gott wird dabei immer als trinitarischer Gott verstanden, als Dreieinigkeit der Personen. Dieser personale Gott, der der Seele begegnet und entgegenkommt, erscheint häufig in Gestalt der zweiten Person des trinitarischen Gottes, in der Gestalt Christi. Jesus Christus ist der Bräutigam der Seele; Christus ist es, der in der Seele wohnt – analog zu Augustinus' Identifikation Christi mit dem inneren Lehrer, der der Seele einwohnt. Christus ist es, der sich der Seele eingießt und in ihr geboren wird. Braut- und Liebesmystik sind also häufig identisch mit Christumystik. Teilweise schlägt sich das in einer ausgeprägten Christusfrömmigkeit nieder, bis hin zu einer tiefen eucharistischen Frömmigkeit. Hier erhält Gott eine sinnliche Komponente: Er ist nicht reiner Geist, Denken des Denkens, schon gar nicht eine unveränderliche Ursache seiner selbst als erste Ursache von allem, was ist. Er ist der immanente, nahe Gott, der fühlt, spürt, berührt, der in Beziehung steht zur Schöpfung und den Geschöpfen. Er ist nicht nur ein Gott der Geschichte, sondern ein Gott der Beziehung, der Leidenschaften, der Affekte.

Der trinitarische Gott ist jedoch nicht nur der nahe und liebende Gott, sondern auch der ferne Gott, der ganz Andere, der Geheimnisvolle, der sich Entziehende, Unaussprechliche. In dieser Spannung von Anwesenheit und Abwesenheit, Nähe und Ferne, ist Gott der Nahferne, der andere Nichtandere bzw. nichtandere Andere des mystischen Ichs. Diese Spannung von Präsenz und Absenz kommt im Augenblickscharakter der unio zum Ausdruck: Kaum geschieht sie, ist sie schon wieder vorbei. Neben personalen Gottesbildern kennt die Mystik jedoch auch apersonale Metaphern für Gott – beide vermischen sich, häufig werden sie wechselseitig verwendet.

Apersonale Gottesbilder

Das am häufigsten verwendete apersonale Gottesbild ist dasjenige der Minne, der göttlichen Liebe, wobei dieses Gottesbild eng mit dem des Geliebten und damit mit einem personalen Gottesbild verknüpft ist: Gott ist Minne, ist Liebe, aber als solche ist Gott immer auch liebende Person. Das Bild der Minne drückt etwas Dynamisches, Prozessuales aus: Gott ist kein höchstes Seiendes, weder Ding noch Substanz, sondern Vollzug, Ereignis – eben Vollzug und Ereignis der Liebe. Dies gilt auch für andere apersonale Metaphern: Mechthild von Magdeburg spricht beispielsweise vom „fließenden Licht“ der Gottheit und damit von einer dynamischen Energie, die sie mit der Gottheit identifiziert. Dieses fließende Licht ist identisch mit der Minne. Manchmal spricht Mechthild auch vom ‚heißen Feuer der Gottheit‘ oder der ‚spielenden Minneflut‘, die aus Gott herausfließt und die dieser selbst ist. Mechthild unterscheidet jedoch – anders etwa als Meister Eckhart – nicht zwischen der Gottheit im Sinne des göttlichen Grundes und dem trinitarischen, personalen Gott. Das fließende Licht der Gottheit

ist mit dem trinitarischen Gott identisch, der in sich bereits Dynamik und Prozess ist – eben in der innertrinitarischen Beziehung der göttlichen Personen: „... da strahlen die drei Personen so herrlich als der Eine zusammen, eine jede konnte durch die andere flammen, und dennoch waren sie in dem Einen ganz beisammen.“

Die Dynamik der Lichtmetaphorik paart sich mit der Dynamik einer Ortsmetaphorik: Gott wohnt im Grund, der Klausur, der inneren Burg der Seele, und damit ist er mit diesem Grund identisch. Doch der mit Gott identifizierte Ort ist genau besehen ein ‚ortloser Ort‘, handelt es sich doch weder um einen Ort in der Seele noch um eine lokalisierbare Seelensubstanz. Er ist weder dies noch das, also kein Seiendes, kein Ding, er ist vielmehr Ereignis, Vollzug der Seele selbst als deren Innerstes sowie Vollzug Gottes im Eingebären und Eingießen seiner selbst in den Grund, den Gott aus sich selbst herausgesetzt hat.

Lassen diese apersonalen Gottesbilder jedoch darauf schließen, dass die Mystik letztlich einen strikten Monismus und einen Pantheismus vertritt, der den Unterschied zwischen göttlichem und weltlichem Sein, zwischen Schöpfer und Geschöpf eibebnet? Steht hinter dem trinitarischen Gott, der sich in Geschichte offenbart, eine unpersönliche, alleine Gottheit? Sind die göttlichen Personen somit genau besehen nichts anderes als Modi, Erscheinungsweisen dieser alleinigen Gottheit – neben anderen Erscheinungsweisen wie etwa die Welt als ganze? Paart sich somit Monismus und Pantheismus mit einer modalistischen Deutung der Trinität, die den Trinitätsgedanken letztlich aushebelt?

Dass die Mystik keinen Pantheismus vertritt, lässt sich insbesondere an Meister Eckharts Überlegungen zum Bildsein des Seelengrundes zeigen. Denn die Bezeichnung des Grundes als Bild Gottes markiert eine Differenz in der Identität von Seelengrund und Gott, die den Pantheismus meidet. Das Bild, das die Seele aufgenommen hat und das ihr eingedrückt ist, ist Gabe, Geschenk Gottes, der sich der Seele als Bild, als Spiegel eingegossen hat. Demgemäß wurzelt das Bildsein des Menschen nicht in den drei Seelenvermögen, in denen Augustinus noch das Bild Gottes als Bild der göttlichen Trinität bestimmt hatte, sondern jenseits der Seelenvermögen. Das heißt: Gott teilt sich im Bild, das der Grund ist, unvermittelt mit, ohne die Vermittlung des Willens

Gott ist in allen und allem gegenwärtig, aber er ist zugleich der absolut Andere von Allem, was geschöpflich seiend ist.

oder des diskursiven Erkennens, aber auch ohne Vermittlung anderer, äußerlicher Bilder. In dieser Abkünstigkeit von Gott ist der Grund Bild Christi und damit Gottes.

Noch ein weiterer Aspekt macht im Übrigen deutlich, dass die Identität von Seelengrund und Gott als ein Modell der Identität in der Differenz gedacht wird: Die Identität von Gott bzw. Christus und Seelengrund ist zwar einerseits eine Einheit im Sein und der Natur, aber andererseits gewährt Gott diese Einheit im Eingießen und Eingebären in die Seele. Insofern Gott sich in die Seele eingießt, bringt er zugleich den Grund der Seele hervor. Darin aber zeigt sich eine Einheit in der Unterschiedenheit: Gott setzt sich selbst in die Seele als deren Grund, setzt sich als

Grund, und dies ist die Einheit von Gott und Grund. Aber insofern er sich als Grund setzt, setzt er ein Anderes seiner selbst aus sich heraus, gebiert er ein von ihm unterschiedenes (dies ist die Differenz in der Einheit, die sich im „als“ ausdrückt). In der Gabe, dem Geschenkcharakter des Grundes, unterscheidet sich also der Grund von dem, mit dem er zugleich identisch ist. Auch dies markiert eine Differenz zwischen Gott und Seelengrund in bleibender Identität.

Der Vorwurf des Pantheismus greift also zu kurz. Denn personale und apersonale Gottesbilder stehen weder nebeneinander noch sind sie hierarchisch geordnet etwa derart, dass hinter oder über dem personal gedachten Gott eine unpersönliche, alleine Gottheit stünde. Personale und apersonale Gottesbilder greifen vielmehr ineinander, sind wechselseitig aufeinander bezogen – man denke etwa an das Beispiel der Liebe: Gott ist Liebe, aber dies immer und zugleich als liebende Person. Dieses Ineinander von personalen und apersonalen Gottesbildern ist nicht zufällig, sondern Ausdruck eines Gottesverständnisses, das Gott weder als „über der Welt hockendes Wesen“ und somit anthropomorph fasst noch als unpersönlichen Energiestrom oder als all-einen Weltgrund und Ursprung. Gott ist kein unveränderliches und starres Ding, kein höchstes Seiendes. Umgekehrt ist er aber auch keine anonyme Ursprungskraft, die alles durchwaltet und aus der alles stammt. Gott ist für die christliche Mystik ein Sein, welches dynamischer Vollzug, Ereignis ist – daher die Metaphorik des Fließens, des Feuers, der Energie, der Kraft, des Begehrens. Doch als dieses Ereignis ist Gott zugleich Person, ein der Seele anderes, ein Gegenüber, das sich aber unaufhörlich und unmittelbar auf diese bezieht, mit ihr in einem Beziehungsverhältnis steht, ihr entgegenkommt und begegnet. Oder anders formuliert: Die Gottheit ist immer und zugleich Gott – und dies in der Dreieinigkeit der Personen, umgekehrt der trinitarische Gott immer und zugleich „fließendes Licht der Gottheit“, göttlicher Grund. Das heißt: Die drei Personen sind nicht quasi nachfolgende Ausfaltungen der einen Gottheit, keine bloßen Erscheinungsformen des göttlichen Grundes, keine Modi einer alleinigen Substanz. Gottheit und Gott gehören untrennbar zueinander. Die Gottheit setzt sich als Person in ein Bezugsverhältnis zu denen, die sie geschaffen hat, deren Ursprung und Grund sie ist. Genau dieser Gedanke kommt in der paradox anmutenden Formulierung von der anderen Nichtandersheit und nichtanderen Andersheit zum Ausdruck: Gott ist insofern Alles in Allem, als er allem als Grund innewohnt, als er der Seele Innerstes ist, als er das Sein ist, neben dem es kein anderes Sein geben kann, denn dann wäre er nicht mehr das absolute Sein und somit nicht Gott. In dieser Hinsicht ist Gott der Nichtandere: Gott ist der Seele Grund und ihr ganz zu eigen. Damit thront Gott nicht über den Himmeln, ist kein anthropomorpher Weltenherrscher, keine äußere Macht. Gott ist in allen und allem gegenwärtig, aber er ist zugleich der absolut Andere von Allem, was geschöpflich seiend ist. Denn alles verdankt sich ihm, hat sein Sein von ihm verliehen bekommen, wurde von Gott ins Sein gesetzt. Die Mystik vertritt somit weder einen Anthropomorphismus einerseits noch einen Pantheismus andererseits, sondern ein Gottesverständnis, das Gott zum einen als den Nahfernen, Anwesend-Abwesenden begreift, und zum anderen als differenzierte Einheit, als Identität in Differenz, als die eine, dynamische, fließende Gottheit in der Dreieinigkeit der Personen. □

„Werke will der Herr!“ (Teresa von Avila).

Christliche Mystik im Alltag

Saskia Wendel

Die Einheit von Theorie und Praxis

Dass Theorie und Praxis zueinander gehören, zeigt bereits der Ausgangspunkt des mystischen Weges: Häufig ist das auslösende Moment zur Selbstreflexion und zum Weg nach innen eine bestimmte spirituelle Praxis, etwa das Gebet, die Liturgie oder anderes. Ebenso können manche asketische Praktiken und geistliche Übungen bzw. Meditationen Auslöser für den mystischen Weg sein. Schließlich kann auch eine konkrete Alltagserfahrung zur Selbstreflexion motivieren, etwa der Anblick des Meeres bei einem Strandspaziergang, oder eine Erfahrung von Lust oder Schmerz bzw. Krankheit. Insofern ist der mystische Weg ohne seine Wurzel in einer bestimmten Praxis undenkbar.

Darüber hinaus ist zu betonen, dass die Selbstreflexion wie die mystische Erkenntnis als Erkennen selbst immer schon ein Tun, eine Praxis ist: Erkennen und Handeln sind keineswegs entgegengesetzt, sondern bedingen sich gegenseitig: Handeln ist reflektiertes Handeln, umgekehrt Erkennen schon als Vermögen des erkennenden Subjekts ein Tun eben jenes Subjekts. Wer also den mystischen Weg als Weg einer besonderen Erkenntnisform beschreibt, vollzieht schon eine bestimmte Praxis.

Schließlich führt die mystische Erkenntnis wiederum zu einer Praxis. Aus dem Erkennen resultiert eine konkrete Praxis – und zwar mit Notwendigkeit, wie etwa Teresa von Avila herausstellt. Die mystische Schau als Schau der göttlichen Liebe im Vollzug der Liebe setzt mit Notwendigkeit eine Praxis aus sich heraus, die durch die Liebe bestimmt ist: die Liebe zum Nächsten als Zeichen der Liebe Gottes. In dieser Praxis zeigt sich allererst die unio mystica, der Vollzug der Einheit von göttlichem und menschlichem Willen: „Werke will der Herr! ... Dies ist die wahre Vereinigung mit seinem Willen.“ Und in einer Anspielung auf Lk 10, 38–42: „Glaubt mir, Martha und Maria müssen beisammen sein, um den Herrn beherbergen zu können und ihn immer bei sich behalten zu können, sonst wird er schlecht bewirtet sein und ohne Speise bleiben.“

In der Praxis haben die Mystikerin, der Mystiker Zeugnis abzulegen von

Das Selbst muss sich also von sich selbst abschneiden, muss ‚zunichte‘ werden, muss ablassen von der Vorstellung seiner selbst, folglich von der Selbstreflexion.

dem, was sie erkannt haben, in der Praxis als Praxis der Nachfolge Jesu bezeugen sie das, was sie geschaut, erspürt haben, was ihnen begegnet ist, im Tun sollen sie das weitergeben, was sie erfahren haben. In besonderer Art und Weise kommt dieser ethisch-praktische Aspekt der Mystik bei Meister Eckhart zum Tragen, nämlich in seinen Überlegungen zum Ledig- und Freisein der Seele bzw. zur Abgeschiedenheit und Gelassenheit der Seele.

Das Ledig- und Freisein bzw. Abgeschiedenheit und Gelassenheit der See-

le ist zum einen eine Haltung, die das Sinken in den Seelengrund ermöglicht. Als solche sind sie Tugenden und damit von ethischer Bedeutung. Zum anderen handelt es sich um ‚Eigenschaften‘ des Seelengrundes selbst; der Grund selbst ist ledig und frei. Dabei ist letzteres, das Ledig- und Freisein der Seele in ihrem Grund, Möglichkeitsbedingung von ersterem – des Ledig- und Freiseins als ethische Haltung des Selbst. Da aber umgekehrt die Haltung der Ledigkeit auch Bedingung der Möglichkeit für das Sinken in den Grund ist, handelt es sich hier letztlich um ein zirkuläres Verhältnis. Dennoch wird deutlich, dass eine mystische Ethik der Freiheit – mit Eckhart gesprochen: eine Ethik der Gelassenheit und Freiheit wurzelt, ist sie doch dem Seelengrund zu eigen und als solche Grund der Tugenden.

Intendiert ist nun das Ledig- und Freiwerden von allen Dingen und Bildern. Das impliziert auch das Freiwerden, das Entbinden von den Bildern, die ich von anderen Menschen, aber vor allem auch von mir selbst habe, dementsprechend schließt die Entbindung des Selbst das Freiwerden von der Bindung an das Selbst an, da das ‚Haften am Selbst‘ identisch ist mit dem ‚Haften‘ an den Bildern und Vorstellungen, die das Selbst von sich macht und von sich hat. Das Selbst muss sich also von sich selbst abscheiden, muss ‚zunichte‘ werden, muss ablassen von der Vorstellung seiner selbst, folglich von der Selbstreflexion, dem Denken seiner selbst, weil auch die Selbstreflexion noch an Bilder, Spiegel seiner selbst, gebunden ist. An dieser Stelle ist allerdings darauf hinzuweisen, dass das Ledig- und Freiwerden, das ‚Zunichtwerden‘ der Seele, weder Weltflucht noch die selbstzerstörerische Auflösung des Ich intendieren. Hinsichtlich des Freiwerdens von den Dingen ist zwischen einem ‚Bei-den-Dingen-stehen‘ und einem ‚In-den-Dingen-stehen‘ zu differenzieren. Letzteres hat Unfreiheit zur Folge, ersteres dagegen lässt die Dinge, ohne ihnen zu entfliehen. Das heißt: Das Lassen der Dinge ist gleichbedeutend mit einem „Nicht-besitzen-wollen“ und „Nicht-beherrschen-wollen“ der Dinge, aber auch ein „Nicht-beherrschen-lassen“ durch die Dinge, genauerhin: durch das übersteigerte Begehren der Dinge, welches das Selbst nicht befreit, sondern knechtet. Damit ist jedoch keine verabsolutierte, lust- und genussfeindliche Entsagung intendiert, sondern lediglich die ‚rechte‘ Haltung zu den Dingen. Diese Gelassenheit zu den Dingen umfasst auch eine Haltung des Besorgtseins, der Sorge um und für die Dinge, welche gerade aus der Haltung der Gelassenheit heraus möglich ist. Andernfalls wäre nicht die Sorge um, sondern das Verfügengewollen über die Dinge Leitlinie des Handelns. Auch hier zeigt sich, inwiefern das Ledig- und Freisein in besonderer Art und Weise als Maßstab der Praxis und damit als ethischer Maßstab fungiert.

Das Ablassen von den Dingen und das Zulassen der Dinge weist jedoch auf ein Weiteres hin: Das ledige und freie Selbst ist kein egozentrisches, um sich kreisendes Selbst, das über anderes verfügen und dieses beherrschen, kontrollieren möchte, beispielsweise durch das

begriffliche Denken. Es entsagt dem ‚Haften an den Dingen‘ und damit dem Herrschen über die Dinge und lässt diese in ihrem Sein zu. Ebenso entsagt es dem begrifflichen Denken, denn in der Ledigkeit entsagt es allen Bildern, Begriffen und Vorstellungen, mithin jeglichem Denken. Genau darin wird es letztlich sich selbst zunichte.

Jenes Ledig- und Freiwerden ist durch das Ledig- und Freisein des Grundes ermöglicht, der in sich leer

Mystik bedeutet also keineswegs Rückzug in den Elfenbeinturm, quietistische, verinnerlichte Frömmigkeit ohne praktische Bedeutung.

und bildlos, also ‚ledig‘ ist. Genau deshalb ist auch die Erkenntnis, die sich im Grund vollzieht und zugleich durch ihn ermöglicht ist, selbst unvermittelt durch Bilder, ‚entbildet‘, vorreflexiv. Aber aufgrund der Ledigkeit des Grundes bedeutet wahre Freiheit auch das Ablassen von allen Vorstellungen des Ich, den Versuch, den Grund begrifflich erfassen zu wollen, ihn repräsentieren zu können. Insofern impliziert das Ledig- und Freisein der Seele die Achtung des Geheimnisses des Seelengrundes, des Geheimnisses, das „ich“ mir selbst bin. Letztendlich aber ist Gott selbst wie der mit ihm geeinte Grund ledig und frei, bildlos und lauter, und wahrhafte Freiheit bedeutet deshalb vor allem auch das Ablassen, das Abscheiden von allen Gottesbildern, von allen Vorstellungen über Gott und den göttlichen Grund – also in letzter Konsequenz die Achtung des göttlichen Geheimnisses. Um Gottes Willen, so lässt sich in einer Diktion Meister Eckharts formulieren, muss Gott gelassen werden, d.h. alle Bilder, die wir uns von ihm machen, die göttlichen Personen sogar, um in den göttlichen Grund sich senken zu können, in die Einfalt der Gottheit jenseits der Dreifalt der Personen. Wer Gott lässt, wird Gott gewinnen. Das in Freiheit sich vollziehende Bildwerden, zu dem das Selbst aufgefordert ist, schließt folglich eine ikonoklastische Tendenz mit ein, ein Entbinden von allen Bildern, um wahrhaft Bild sein zu können.

Bezeichnen die beiden Begriffe Abgeschiedenheit und Gelassenheit letztlich dasselbe, so differieren sie doch in der Ausrichtung: Der Abgeschiedenheit eignet eher ein aktives, der Gelassenheit nicht nur ein aktives, sondern vor allem auch ein passives Moment. Denn ‚sich Abscheiden‘ setzt Aktivität des abscheidenden Selbst voraus, ‚gelassen sein‘ dagegen im Sinne eines ‚ablassen von‘ setzt Aktivität, im Sinne eines ‚gelassen sein zu etwas‘ voraus, aber als ‚Zulassen‘ Passivität. Die Einung braucht beides: Aktivität und Passivität, und beides kommt im Grunde zusammen.

Die Mystikerinnen und Mystiker fordern also eine Einheit von Kontemplation, dem mystischen Weg der Erkenntnis, und Praxis, dem Handeln in der Nachfolge dessen, was sie erkannt haben: die Liebe Gottes – oder besser: in der Nachfolge dessen, den sie erkannt haben und dem sie begegnet sind: dem menschengewordenen Gott. Mystik bedeutet also keineswegs Rückzug in den Elfenbeinturm, quietistische, verinnerlichte Frömmigkeit ohne praktische Bedeutung. Sie will vielmehr im konkreten Alltag gelebt werden, um dadurch Zeugnis zu geben von dem, was erkannt worden ist: die Liebe Gottes zu den Menschen. Doch entgegen mancher Vermutung erstreckt sich diese Praxis nicht allein auf den Bereich der Spiritualität und der Frömmigkeit, ebenso we-

nig auf eine bloß privatistisch-caritativ gedachte Nächstenliebe, sie erstreckt sich vielmehr auch auf den Bereich einer konkreten öffentlichen, politischen Praxis, die auch eine Praxis des Widerstandes gegen bestehende gesellschaftliche Verhältnisse, gegen den status quo sein kann, wie etwa Dorothee Sölle ausführt:

„Die Gemeinschaftlichkeit Gottes ... bringt Menschen heraus aus der als harmlos angesehenen ‚rein religiösen‘ Betätigung. Das Verständnis von menschlicher Würde, von Freiheit, von Gottfähigkeit oder von dem Funken lässt sich nicht auf einen religiösen Spielraum einschränken, in dem erlaubt ist, der Gottheit zu dienen oder sie zu genießen, nicht aber, sie mit den achtzig Prozent der Überflüssigen zu teilen. ... Keine Gotterfahrung lässt sich so privatisieren, daß sie Besitz der Besitzer, Privileg der Mußhabenden, esoterischer Bereich der Eingeweihten bleibt. Suche ich nach Begriffen, die die mögliche Weltbeziehung der Mystiker benennen, so stoße ich auf eine Reihe verschiedener Möglichkeiten, die zwischen dem Rückzug von der Welt und ihrer revolutionären Veränderung anzusiedeln sind. Aber ob es sich um einen Rückzug, die Verweigerung, die Nichtübereinstimmung, die Abweichung, den Dissens, die Reform, den Widerstand, die Rebellion oder die Revolution handelt – in all diesen Formen steckt ein Nein zur Welt, wie sie jetzt ist. ... Denn wer will, daß die Welt so bleibt, wie sie ist, hat schon in ihre Selbstzerstörung eingewilligt und so die Gottesliebe mit ihrem Ungenügen am Gegebenen verraten.“

Auf diesen ethisch-politischen Aspekt einer mystischen Praxis will ich mich nun im Folgenden konzentrieren, und dies am Beispiel des Mystikers und ersten UNO-Generalsekretärs Dag Hammarskjöld (1905–1961) und der Mystikerin und Sozialarbeiterin Madeleine Delbrêl (1904–1964).

Das mystische Zeugnis: Leben als Verantwortung für die Anderen

Dass die mystische Erkenntnis Grund und Motivation dafür ist, für sich selbst und für die Anderen Verantwortung zu übernehmen, wird in zweifacher Hinsicht deutlich. Erstens vollzieht sich das mystische Erlebnis nicht in Abtrennung von der Welt und von den Anderen, mit denen das Ich in der Welt lebt, sondern mitten im In-der-Welt-sein, mitten im Bezug zu anderen und der Gemeinschaft mit anderen. Einkehr zu sich bedarf des Ausgangs aus sich heraus, des „außerhalb“ und „über“, wie etwa Dag Hammarskjöld in seinem Tagebuch „Zeichen am Weg“ schrieb, eben weil sie eine ekstatische Erfahrung des „außerhalb“ und „über“ ist. Und zweitens ist die Kontemplation nicht nur selbst schon ein Vollzug, eine Praxis – nämlich diejenige der Selbst- und der Gotteserkenntnis, sondern drängt wiederum zur Praxis, genauerhin: zur Praxis der Nachfolge Jesu, zur Praxis der Übernahme einer Aufgabe und Verantwortung, die jeder und jedem aufgetragen ist, die und der sich zum Gott Jesu Christi und zu dessen Botschaft bekennt. Ohne diese Praxis geschieht kein Heil, keine Erlösung und Befreiung. Dag Hammarskjöld formuliert diesen Gedanken so: „Der Weg zur Heilung geht in unserer Zeit notwendig über das Handeln.“

Umgekehrt entspringt aus der Praxis ein Moment der Kontemplation, der Reflexion dieser Praxis. Vita contemplativa und vita activa gehören unauflöslich zusammen. Diese Praxis der Nachfolge Jesu ist identisch mit dem Einsatz für Gerechtigkeit, mit dem Einsatz für das Leben anderer Menschen, mit der



Moderiert von Roland Weeger stellt sich Dr. Saskia Wendel, Professorin für Philosophie und Fundamentaltheologie aus Tilburg, den Fragen aus dem Publikum

Übernahme der Verantwortung für die Anderen – bis hin zum Einsatz des eigenen Lebens:

„Hunger ist meine Heimat im Land der Leidenschaften. Hunger nach Gemeinschaft, Hunger nach Gerechtigkeit – einer Gemeinschaft, durch Gerechtigkeit gebaut, und einer Gerechtigkeit, gewonnen durch Gemeinschaft.“

Nur Leben erfüllt des Lebens Forderung. Nur damit wird dieser Hunger gesättigt, dass sich durch Gestalten des Lebens mein Wesen als eine Brücke zu anderen, als Stein im Gewölbe der Gerechtigkeit verwicklicht.

Keine Angst vor sich selbst, sondern seine Eigenart ausleben – ganz, aber zum Guten. Nicht anderen folgen, um Gemeinschaft zu kaufen, nicht das Schickliche zum Recht erheben, statt Gerechtigkeit zu leben.

Befreiung und Verantwortung. So wird nur einer geschaffen, und wenn er versagt, wird der Einsatz, welcher der seine hätte sein können, ewig fehlen.“

Das erfordert eine Haltung, die Hammarskjöld manchmal als Selbsthingabe bezeichnet, häufig auch – leider allzu mißverständlich – mit dem Ausdruck „Opfer“. So schreibt Hammarskjöld über den, der dieses Leben wagt: „Ein junger Mann, streng in seiner Hingabe an das Leben, der den Weg seiner Möglichkeit ohne Selbstbedauern oder ein Bedürfnis nach Mitleid zu Ende geht in das selbst gewählte Schicksal ...“. Und an anderer Stelle: „Dein Opfer – und Befreiung –, unter einem Willen zu stehen, für welchen ‚ich‘ im Nichts ein Ziel bin!“

„Geweiht“. Der Lohn – oder Preis – dafür: von jenem Willen an eine Aufgabe gebunden zu sein, vor der nichts, was ich selbst hätte suchen können, von Wert ist.“

Jenseits aller Opferideologie ist hier jedoch das bedingungslose Engagement für Recht und Gerechtigkeit gemeint, dafür, dass alle ein gelingendes Leben führen können, bedingungsloser Einsatz unter Hintanstellen der eigenen Interessen, bedingungsloser Einsatz aller zur Verfügung stehenden Kräfte. Diese Art von Selbsthingabe ist keine falsch verstandene Selbstaufopferung und Demut. Sie braucht gerade ein starkes Selbst, das sich überhaupt den anderen hingeben kann. Aber ohne Zweifel kann sie zum Äußersten führen: Zur Bereitschaft, sein Leben einzusetzen im Kampf für Recht und Gerechtigkeit, sein Leben zu opfern, damit andere leben können. Das ist die Praxis, die Zeugnis ablegt für die ‚Vereinigung Gottes mit der Seele‘, die aber umgekehrt

genau jener ‚Vereinigung‘ bedarf, aus der heraus sie sich ereignet: „Wer durch ‚Gottes Vereinigung mit der Seele‘ verurteilt ist, Salz der Erde zu sein – weh ihm, wenn er sein Salz verscherzt.“ Hammarskjöld realisierte diese Aufgabe, „Salz der Erde“ zu sein, in der Politik, insbesondere in seiner Funktion als Generalsekretär der UNO. Im Einsatz für die Benachteiligten und Unterdrückten ließ er schließlich sein Leben: Er wurde 1961 ermordet – durch einen Flugzeugabsturz auf seiner Friedensmission im Kongo, der sich später als Attentat westlicher Geheimdienste herausstellte.

Eine andere Art und Weise, Verantwortung für die Anderen zu übernehmen, lebte Madeleine Delbrél. Sie engagierte sich als Sozialarbeiterin in der Arbeiterstadt Ivry in der Umgebung von Paris. Diese Aufgabe versteht sie als konkrete Glaubenspraxis, die sie als „Solidarität mit allen, die ohne Rang und Namen sind, die im Dunkeln stehen“ interpretiert. Diese Haltung der Solidarität basiert auf der mystischen

Der Verknüpfung von Mystik und Politik entspricht meines Erachtens ein Verständnis von Religiosität und Religion jenseits „bürgerlicher Religion“.

Erfahrung der Nähe Gottes, die Madeleine in jungen Jahren zuteil geworden ist, denn Madeleine deutet diese Erfahrung als Auftrag, von ihr im konkreten Engagement in und für die Welt Zeugnis abzulegen: „Wenn du die Wüste liebst, vergiss nicht, dass Gott die Menschen lieber sind.“ Und an anderer Stelle: „Liebt einander, wie ich euch geliebt habe! Sich dieser Liebe hingeben, heißt sozusagen, Gott in sich Fleisch werden lassen, ihn dort hinbringen, wo man sich selbst befindet: in die eigene Gemeinschaft, die Stadt, das Land, die Kirche. Das heißt, zu einer Quelle außerordentlicher geistlicher Energie werden, fähig, die Geschehnisse umzustürzen in Dimensionen, von denen wir keine Ahnung haben.“ Dieser Auftrag erfüllt sich nicht allein in abstrakten Forderungen nach Verbesserung gesellschaftlicher Verhältnisse, sondern im konkreten Einsatz für den einzelnen Menschen als „Leute von der Straße“ für die „Leute von der Straße“: „... wir Leute von der Straße, glauben aus aller Kraft, dass die-

se Straße, dass diese Welt, auf die uns Gott gesetzt hat, für uns der Ort unserer Heiligkeit ist. ... Man kann Gott nur lieben, wenn man den Menschen liebt.“ Oder anders formuliert: „Alles beginnt so erdnah, so handfest und so körperlich, wie du es nur wollen kannst. Lieben heißt, einem Durstigen ein Glas Wasser einschenken, einem Hungrigen etwas zu essen geben, Obdachlose beherbergen, beim Gefangenen im Gefängnis und im Krankenhaus beim Kranken sein. Lieben heißt, sein Herz von jeder Sorge, jedem Leid und jedem Schmerz der anderen brechen lassen.“ Und dieses Engagement impliziert auch den Widerstand gegen bestehende Verhältnisse, gegen den status quo: „... der status quo scheint uns, von nahem betrachtet, die tödlichste Einstellung zu sein –, vielleicht, weil er in bezug auf den Glauben sozusagen gegen die Natur ist.“ Umgekehrt aber bedarf das Engagement der Sammlung, der Einkehr, des Schweigens: „Um den Willen Gottes tun zu können, brauchen wir das Schweigen, das Schweigen vertieft durch jene andere Disposition unserer selbst, die wir so gern unterlassen oder aus Unwissenheit mißachten: die Sammlung.“ Zusammengefasst könnte man mit Madeleine Delbrél sagen: „Im Glauben haben wir Gott gefunden; wir können ihn weitergeben, wenn wir uns selbst geben – und zwar hier in unserer Stadt. Es geht also nicht darum, daß wir uns irgendwohin davonmachen, das Herz beschwert von der Not der anderen, wir müssen vielmehr bei ihnen bleiben, mit Gott zwischen ihnen und uns.“

Dieser Verknüpfung von Mystik und Politik bzw. sozialem Engagement entspricht meines Erachtens ein Verständnis von Religiosität und Religion jenseits „bürgerlicher Religion“. Ein bürgerliches Religionsverständnis sieht Religion bekanntlich allein als Privatsache der Bürgerinnen und Bürger an und raubt ihr so den prophetisch-kritischen Stachel und ihre öffentliche bzw. politische Relevanz. So kritisiert denn auch Delbrél eine von ihr so bezeichnete „christliche Mentalität“ als bloßen Ausdruck bürgerlicher Kultur und „anständigen Lebens“. Bei Hammarskjöld wie für Delbrél dagegen ist Religiosität und Religion die Basis ihres politisch-sozialen Engagements und ihres öffentlichen Wirkens; in der religiösen Haltung wurzelt die Bereitschaft zur Übernahme der Verantwortung für die Anderen – bis hin zum Einsatz des eigenen Lebens. Umgekehrt folgt aus diesem politischen Verständnis von Religiosität und Religion keine fundamentalistische bzw. fa-

natische Haltung: Der Einsatz für die Anderen, das Engagement für die Armen, Schwachen, Marginalisierten, kennt die Grenzen der Möglichkeiten des eigenen Handelns, eben weil sie eingebunden ist in die mystische Selbstreflexion der eigenen Schwächen und Grenzen, der eigenen Kontingenz und dem Wissen darum, niemals aus eigener Kraft paradiesische Zustände errichten zu können. Zudem ist das politische Handeln getragen von dem Wissen um die Würde der Einmaligkeit der einzelnen Menschen – einer Einmaligkeit, die in ihrem Subjektsein wurzelt, und dieses Subjektsein wiederum weiß sich der Abkünftigkeit von einem absolut Anderen her verdankt, dem Gott „in mir, außerhalb und über mir“. Dieses Wissen um die unveräußerliche Würde der einzelnen Menschen widerstreitet einer fundamentalistischen Religiosität, die die Würde der Einzelnen dem vermeintlich erkannten Heil unterordnet – auch um den Preis der Zerstörung des Lebens einzelner Menschen.

Dieses Ineinander von Mystik und Politik charakterisiert Johann Baptist Metz wie folgt:

„Der christliche Gottesgedanke ist ein in sich selbst praktischer Gedanke; er verletzt immer die Interessen dessen, der ihn ‚nur‘ zu denken sucht. ... Glaube ist hier – Nachfolge, Nachfolge des armen, des leidenden und gehorsamen Jesus. In dieser Nachfolge leben heißt: mit den Menschen immer umgehen ‚etsi Deus daretur‘; das heißt: für sie und mit ihnen so handeln, daß in dieser Praxis die Anerkennung Gottes mitgesetzt ist. Wer aber in seiner Praxis die Anerkennung Gottes mitsetzt, der handelt mit einem unbedingten Willen zur Gerechtigkeit für die ungerecht Leidenden, und er findet sich nicht mit dem bequemen Dualismus zwischen irdischer Gerechtigkeit und göttlicher Rechtfertigung ab; der handelt mit einer Entschlossenheit der Liebe, die sich nicht im Namen politischer Vernunft und zweckrationaler Humanität schon und die deshalb ins Leiden führt, in ein Leiden um der Anerkennung Gottes willen, in ein Leiden an Gott. Dieses Leiden ist in seinem Kern durchaus politisch. Die Mystik der Nachfolge ist eine politische Mystik des Widerstands gegen eine Welt, in der Menschen behandelt und mißhandelt werden ‚etsi Deus non daretur‘.“

Solch eine Mystik also, in der das Gefühl der Getragenheit von einem Grund, der in mir wohnt, nicht mit dem Rückzug ins private Kämmerlein der Behaglichkeit verwechselt wird, sondern in der gerade der Aufruf dominiert, aus diesem Gefühl heraus durch tatkräftiges Engagement mitten in den unheilen Zuständen dieser Welt mitzuwirken an möglicher Veränderung des unheilen status quo, ohne dabei zu vergessen, dass letztlich allein nur Gott vollkommenes Heil und Befreiung schenken kann, solch eine Mystik, in der Sammlung und Zeugnis, Kontemplation und Tat, gleichmaßen zentral sind, ist meines Erachtens eine gute Richtschnur dafür, als Christin, als Christ, im Alltag zu leben, zu wirken, zu glauben und diesen Glauben im aktiven Zeugnis weiter zu geben. □