

Yves Cattin

Die christliche Regel der mystischen Erfahrung

Der Titel dieses Beitrags ist eine doppelte Provokation. Einerseits kann man doch wohl hinsichtlich einer Erfahrung, die sich von vornherein jeder Regel zu entziehen scheint, gar nicht von Regel sprechen; und wie könnte sich die mystische Erfahrung – wie vielleicht jede subjektive Erfahrung überhaupt – einer Regel unterwerfen? Als Erfahrung kennt sie nur die Regel der sie begründenden und belebenden Freiheit, auch wenn sie von außen her beurteilt, bestätigt oder verworfen wird, und dies im Namen von Werten, die ihr gegenüber Geltung beanspruchen. Andererseits versteht sich diese Erfahrung als mystische Erfahrung und hat also Gott zum «Gegenstand». Oder vielleicht sagt man besser, Gott ist ihr Subjekt, und der Glaubende wird Gottes «Gegenstand». So gesehen, entzieht sich diese Erfahrung jeglichem Maß, denn sie hat Den zum «Gegenstand», der alles Maß übersteigt.

Doch kommt das Problem der Regel der mystischen Erfahrung dann an den Tag, sobald der Mystiker zu reden beginnt und seine Erfahrung mitteilen will. Dabei gibt er seine Erfahrung einer ersten Äußerlichkeit preis, indem er sie den Regeln der Sprache unterwirft, den Regeln der Grammatik und des Satzbaus unserer herkömmlichen Sprachen und ganz allgemein den Kommunikationsregeln überhaupt. Selbst dann, wenn der Mystiker seine Sprache gründlich ausarbeitet, damit sie sage, was sie von sich aus nicht zu sagen vermag, selbst dann unterwirft er letzten Endes doch seine Erfahrung den Regeln der Sprachgemeinschaft. Tut er das nicht, so verurteilt er sich selbst zum Schweigen. Dann ist natürlich sei-

ne Erfahrung nicht mehr problematisch, sie ist jedem Urteil entzogen, und keine Kritik reicht an sie heran. Beginnt der Mystiker hingegen zu sprechen, so gehorcht er von vornherein den Regeln der Sprache seiner Gemeinschaft, denen er seine Erfahrung unterwirft.

Bekannt sich diese Erfahrung bei solcher Mitteilung als christlich, so muß sie sich einer zweiten, sehr viel ernsteren Äußerlichkeit aussetzen, als es die Sprache verlangte. Indem sich die mystische Erfahrung als eine Erfahrung Gottes bezeichnet, beansprucht sie eine Wahrheit, die die Wahrheit Gottes selbst ist. Und diese Erfahrung gibt sich auf eine gewisse Weise als ein neues Wort Gottes aus, wobei sie oft ungewollt die geschichtlichen und psychologischen Bedingungen übersieht, aus denen sie entstanden ist. Die mystische Erfahrung sieht sich daher genötigt, auch wenn ihr das nicht immer klar bewußt ist, sich am Wort Gottes zu messen, zu dessen treuer Hüterin die christliche Gemeinschaft seit ihren Anfängen eingesetzt ist. Gott, der sich im Wort der Heiligen Schrift offenbart, sagt dieser Gemeinschaft nicht irgend etwas, und sie kann Ihn auch nicht alles mögliche sagen lassen. Darum ist jede mystische Erfahrung, die sich christlich nennt, aufgerufen, sich den Forderungen der Rechtgläubigkeit (Orthodoxie) und dem rechten Handeln (Orthopraxis) der christlichen Gemeinschaft zu unterstellen.

Es besteht also ein Paradox der mystischen Erfahrung. Als Erfahrung behauptet sie sich als unaussagbar und unbestreitbar zugleich. Eigentlich könnte sie nicht in Frage gestellt werden. Dann aber ist sie zum Schweigen verurteilt. Unternimmt sie es aber, von dem sie heimsuchenden Gott zu sprechen, dann beruft sie sich im tiefsten Innern der Subjektivität selbst auf eine Wahrheit und eine Objektivität, die die Gottes selber sind. Sie erscheint im Raum der Sprache und muß sich notgedrungen einer doppelten Andersheit aussetzen, der Andersheit der Sprachregeln, die sie in Worte gießen (grammatische und zugleich ethische Regeln), und der gegenüberstehenden Andersheit des Wortes Gottes, wie es in der Glaubensgemeinschaft vernommen und verwirklicht wird.

Es scheint notwendig, dieses Paradox der

christlichen mystischen Erfahrung zu beschreiben und zu versuchen, dafür Regeln aufzustellen, denen sie sich von vornherein unterwirft und die es ihr erlauben, sich als christliche Erfahrung zu bekennen. Es geht hier nicht um eine bloß technische Untersuchung, denn die Debatte darüber ist doch wohl von größter existentieller Wichtigkeit. Es geht hier noch über die Wahrheit der mystischen Erfahrung selbst hinaus um den Zusammenhang und den Zusammenhalt der christlichen Gemeinschaft. Vor allem aber geht es um die Zukunft des Wortes Gottes in der Geschichte der Menschen.

I. Das Paradox der mystischen Erfahrung

Die Reise

Wenn sich die mystische Erfahrung ins Wort begibt, erweist sie sich sogleich als Erfahrung außerhalb der unseren allgemeinen christlichen Erfahrungen bekannten und von ihnen anerkannten Gegebenheiten. Unsere gewöhnlichen christlichen Erfahrungen kommen in den Worten der Menschwerdung Christi zum Ausdruck; die mystische Erfahrung dagegen erfordert ein Anderswo, ein Nichtstattfindendes oder wenn Stattfindendes, dann solches, in dem der Mensch nicht bleiben kann.

Somit erweist sich die mystische Erfahrung als eine Initiation im wörtlichen Sinn, als ein Weg des Beginns und des Beginnenden. Indem der Mystiker freiwillig alle Gemein-Plätze verläßt, begibt er sich auf den Weg zu einem Anderswo jenseits alles Bekannten, zu einem außer allem Liegenden, das immer als ein Nichtdaliegendes erlebt und beschrieben wird.

Der mystische Bericht, der diese Reise ins Ortlose erzählt, benützt das Wortfeld sowohl von Raum und Weg, als auch von Zeit und Erwartung. Und auch die großen Abschnitte des menschlichen Daseins finden sich darin wieder. Da ist z.B. das Grundereignis, das gleich einer Geburt allem weiteren die Richtung weist; alles ist hier im Grunde schon gegeben, und alles bleibt noch zu tun. Dieses Ereignis fügt sich nicht in einen wohlgegliederten Zusammenhang. Da geschieht etwas,

von dem man noch nicht weiß, daß es nicht um etwas geht, sondern um ein Du, das nie (ganz) dem Erwarteten entspricht. Der Glaubende wird durch dieses Erstaunen, durch dieses Überraschen aus seiner spirituellen Beruhigkeit oder aus seiner stolzen Selbstgenügsamkeit herausgerissen und auf einen Weg gestellt, der von Abbruch zu Abbruch und von Aufbruch zu Aufbruch fortläuft. Der Glaubende betritt nicht so sehr ein neues Leben oder eine neue Erkenntnis, als vielmehr eine fortwährend sich vertiefende dankbare Anerkenntnis dessen, was ihm im Grundereignis plötzlich und endgültig geschenkt wurde. Der Mystiker kommt nicht zu Ende damit, Gott, der ihn heimgesucht hat, «nachträglich» anzuerkennen. Es geht ihm wie Elija, den Gott am Horeb heimsucht: Als Jahwe im sanften, leisen Säuseln an ihm vorübergeht, hüllt Elija sein Gesicht in den Mantel, denn niemand schaut Gott von Angesicht zu Angesicht und bleibt am Leben; Elija erkennt Jahwe nur «von hinten», nachdem er bereits vorbei ist. So macht sich also der Mystiker auf den Weg und begibt sich auf eine unmögliche Pilgerreise, auf eine ruhelose Suche. Und hätte der Glaubende nicht schon am Anfang seiner Erfahrung das empfangen, was zu suchen und zu verwirklichen er nun unternimmt, so wäre diese Suche vergeblich, und der Glaubende der Verzweiflung ausgesetzt. Immer betet der Mystiker wie Augustinus: «Gib mir die Kraft, Dich zu suchen, Dich, der mich schuf, Dich zu finden.»¹ Bernhard von Clairvaux erklärt das treffend in seinem Traktat über die Liebe Gottes: «Niemand wird Dich suchen können, hat er Dich nicht zuvor gefunden; also willst Du, daß man Dich findet, um Dich zu suchen, und daß man Dich sucht, um Dich zu finden.»²

Die mystische Erfahrung ist aber nur scheinbar eine solche Kreisbewegung; sie ist wie jede andere der Zeit unterworfen und erfindet sich also eine Geschichte, und zwar eine Geschichte der Seele mit Gott und Gottes mit der Seele. Doch läuft diese Geschichte ständig Gefahr, Gott zu kompromittieren. Die mystische Erfahrung ist folglich immerfort gezwungen, sich in eine unüberwindbare Widersprüchlichkeit einzulassen. Die mystische Erfahrung will Erfahrung Gottes sein, bekennt sich aber

immer als Gott unangemessen; sie will nicht als wahre Erfahrung Gottes gelten und betont daher jederzeit ihre Unfähigkeit zu solcher Erfahrung Gottes.

Dieser Widerspruch läßt sich nur durch ein klares Bekenntnis zur Transzendenz Gottes jenseits aller nur denkbaren Transzendenz überwinden. Der erfahrene Gott ist nicht der Größte und nicht einmal der ganz Große, sondern er ist der immer «Größere», größer als alles, was sich denken, vorstellen und erleben läßt. Immer ist Gott jenseits dessen, was auch in der höchsten Erfahrung erfaßt und erlebt werden kann. Die mystische Erfahrung übernimmt daher ihren inneren Widerspruch nur, indem sie ihm «nach oben» entgeht, indem sie sich ins Ja zur Transzendenz des je «größeren» Gottes verliert. Die mystische Erfahrung bleibt immer hinter Gott zurück. Immer mangelt ihr Gott.

Kein Wunder also, daß sich diese Erfahrung in Worte der Sehnsucht und des Verlangens kleidet. Die grundlegende erklärende Kategorie der mystischen Erfahrung ist tatsächlich die des Mangels. Immer mangelt dem Glaubenden sein Gott. Er erreicht ihn immer nur als mangelnde Gegenwart. Immer mangelt Gott in der Erfahrung des Mystikers, und damit mangelt ihm eigentlich alles. Worte des Verlangens drängen sich aneinander und häufen sich immer dichter; sie wollen die Leere der mangelnden Fülle Gottes aussagen, die sich in der mystischen Erfahrung hat erleben lassen. Anselm von Canterbury beschreibt in einem der schönsten Texte des mystischen Verlangens, im ersten Kapitel des Proslogion, diese unstillbare Sehnsucht ungeschminkt mit Ausdrücken biologischer Bedürfnisse. Adam war von der Freundschaft Gottes, vom «Brot der Engel» so satt, daß es ihm «aufstieß», während wir «vor Hunger stöhnen»; wir «betteln» und «verlangen nach diesem Brot - es ist zum Erbarmen»³. So gerät der Glaubende in die unendliche Dialektik eines unendlichen Verlangens. Aufgrund dieses Verlangens kann der Mystiker niemals beruhigt zu sich sagen: Verweile doch! Nicht die Ekstase kennzeichnet die eigentliche mystische Erfahrung, sondern eher das Exil oder der Exodus. Dieses immerfort besorgte und ruhelose mystische Sehnen, das der Pseudo-Dionysius «brennende Ruhe»

nennt, erfindet sich deswegen eine Geschichte oder Geschichten; es beginnt zu sprechen.

Das mystische Wort

Aus dem Seufzen des unendlichen Verlangens wird das mystische Wort geboren. Im tiefsten Innern der ganz unmitteilbaren Subjektivität erwacht nun der Wille, die Erfahrung anderen in der Objektivität der Sprache mitzuteilen.

Auf den ersten Blick erscheint dieses Wort ein wenig wie eine Gewalttat. Gleichsam gezwungen macht sich der Gläubige daran, von seiner Erfahrung zu sprechen. Es ist ungefähr so, als genügte das stumme, unterdrückte und erschreckt erstaunte Wort des Verlangens nicht mehr und rief nach verständlichen Worten, um die erlebte Gottesfülle auszusagen. Die Mystiker reden viel und zuweilen scheinbar zuviel. Was uns aber als ein Mangel an Zurückhaltung erscheint, wird von ihnen als dringende Notwendigkeit empfunden. Sie wissen sehr wohl, daß der Herrlichkeitsglanz Gottes außerhalb des Sprachbereiches liegt und zuerst durch Schweigen zu ehren ist. Sie wissen aber auch, daß ihnen dieser Glanz ein unmögliches Wort als das Sakrament des Schweigens auf die Lippen drängt. Also macht sich das mystische Wort daran zu sagen, was die Worte nicht offenbaren können, was sie stets verbergen und verschleiern, nämlich die mangelnde Gegenwart Gottes. Darum will das mystische Wort nicht Gott darlegen, sondern es lädt uns ein, uns selbst Gott darzugeben. Für ein menschliches Wort, das die Erfahrung nie ersetzen, sondern immer nur voraussetzen kann, ein unmögliches Unterfangen. So wird nun das mystische Wort feiernder Lobpreis und Einladung ins Schweigen der liebenden Begegnung mit Gott.

Die Tatsache, daß dieses Wort für den Gläubigen schwierig und gefahrvoll und für Gott selbst kompromittierend ist, zwingt zu größter sprachlicher Strenge. Das mystische Wort darf nicht bloß annäherungsweise sprechen oder kühn drauflosformulieren. Und selbst dann, wenn es sich als Wort eines stammelnd Anfangenden oder eines anfänglichen Versuchs darbietet, so weigert es sich doch, irgend etwas daherzureden. Es ist daher

nie – wie man oft meint – ein beraushtes oder trunkenes Wort, sondern will ein wirkliches *Wort* sein, ein *wahres* Wort.

Diese Wahrheit des mystischen Wortes, die sich bis hinein in sein Zögern kundtut, stützt sich auf die von ihm bezeugte und beanspruchte Erfahrung, auf die ganz und gar unmitteilbare Subjektivität. Hier stehen wir noch einmal vor einem Paradox der mystischen Erfahrung. Man kann natürlich achselzuckend die Gültigkeit einer solchen Erfahrung bestreiten. Und doch gibt sich diese als eine Erfahrung Gottes. Sie zeigt sich damit als von dem höchst unwahrscheinlichen Anspruch getragen, ihre Subjektivität selbst sei Ort einer Offenbarung des verborgenen Gottes, dessen also, der sich als die Wahrheit selber offenbart. Es genügt daher nicht, die mystische Erfahrung auf sie selbst zurückzuspiegeln und zu behaupten, sie autorisiere sich selber und entziehe sich so jeglichem objektiven Urteil. Denn das mystische Wort beruft sich auf das Urteil Gottes; das mystische Wort sagt sich aus, indem es die für eine Erfahrung Gottes eingeforderten Zeichen ausweist.

Denn in der Tat, das mystische Wort, das als das subjektivste aller Worte erscheint, bekennt sich als ein «neues» Wort Gottes, als ein Wort des Heiligen Geistes. Das mystische Wort, so bemerkt Michel de Certeau, entspringt einer vom Glaubenden erfahrenen dreifachen Dunkelheit: Die durch die Wissenschaft enträtselte Schöpfung kommt nicht mehr als einsichtiges Wort Gottes vor; der einer exegetischen Bearbeitung ausgelieferte Text der Heiligen Schrift zeigt Dunkelstellen, die seine Lektüre schwierig und oft gewagt gestalten; die kirchliche Tradition schließlich, die man heute ideologiekritisch zu verstehen vermag als einen Konflikt wirklicher und widersprüchlicher Mächte, diese Tradition ist nicht mehr der vorzügliche Raum des Hörens auf dieses Wort Gottes. Man kann wirklich sagen, das Wort Gottes sei aus der Welt der Menschen verbannt. Der Gläubige, der eine mystische Erfahrung macht, will diese dreifache Finsternis hinter sich lassen und im Herzen seiner anbetenden Subjektivität den Raum für ein neues Wort öffnen, für ein aktuelles Wort des Geistes Gottes. Im schweigenden

Verstummen der üblichen Stimmen beginnt der Heilige Geist zu reden und ermächtigt zu einem noch nicht gesagten Wort, das fortan mit der Kunde des Wortes Gottes behaftet und beauftragt ist.

II. Die Frage nach der Wahrheit der mystischen Erfahrung

Der Diskurs über die Mystik: ein unnötiger oder unmöglicher Diskurs

Kann das Wort der mystischen Erfahrung, das gleichsam als Herausforderung des herkömmlichen Wortes entsteht, etwa kritisch gehört und verstanden werden? Gewiß, der mystische Gläubige lebt in der klaren Einsicht in die Wahrheit des Wortes, dessen Verkündigung er zu verantworten hat; bei dem aber, der diese Kunde vernimmt, ist es nicht das gleiche. Er befindet sich nicht auf demselben Weg. Und bevor er sich auf den Weg macht, möchte er gern die vorgeschlagene Reiseroute kennenlernen. Natürlich kann er sich aus Gründen, die ihn allein angehen, vom mystischen Diskurs einnehmen lassen, da dieser ja in jedem von uns geheime Saiten anschlägt. Aber dieser Hörer kann auch sehr wohl verlangen «zu sehen», bevor er sich auf die Suche macht.

Nun erscheint aber diese kritische Prüfung durch den Mystiker selbst von vornherein disqualifiziert. Der kritische Diskurs, der zwangsläufig darauf verzichtet, mystisch zu sein, um allein kritisch zu sein, entsteht, indem er sich als durch anderes denn durch die mystische Erfahrung begründet darstellt. Hier kann es sich um theologische oder philosophische Vernunft handeln, um psychologische Analyse oder auch um den institutionellen Diskurs der für die Glaubensgemeinschaft Verantwortlichen. Dieser kritische Diskurs scheint also im voraus schon zur Unkenntnis dessen verurteilt zu sein, von dem er sprechen will; es ist ein Diskurs von außen her, ein fremder Diskurs eines Fremden. Und vorausgesetzt, dieser Diskurs sei nicht nur möglich, sondern sogar gültig, so stellt sich doch die Grundfrage nach seiner Berechtigung. Was berechtigt ihn zu dieser Kritik? Wenn man will, daß dieser Diskurs als gültig anerkannt wird, dann muß

er von einer kritischen Instanz aus zustandekommen, die von dem, der ihn hält, wie auch vom Mystiker selber bejaht wird. Im Christentum kann diese kritische Instanz niemand anders sein als Christus selbst, so wie er in seiner Frohbotschaft als vollkommene und endgültige Offenbarung Gottes verkündet wird. Mag die Ausarbeitung eines solchen Kriteriums nicht wenige Schwierigkeiten und Dunkelheiten mit sich bringen, so ist doch zuzugeben, daß die Frage nach der christlichen Wahrheit der mystischen Erfahrung folgendermaßen gestellt werden muß: Ist der Gott, von dem der Mystiker in seiner Erfahrung spricht, jener, der sich in Jesus Christus als Vater geoffenbart hat?

Zu dieser an sich schon bedeutenden Schwierigkeit des kritischen Diskurses gesellt sich eine andere psychologischer Art. Der mystische Diskurs will eine Erfahrung beschreiben. Er ist also kein spekulativer Diskurs, der Thesen oder ein System von Wahrheiten vorträgt, auch wenn er sich nicht selten so gibt. Der mystische Diskurs ist vor allem erzählender Art. Er erzählt eine Geschichte und steht dem literarischen oder poetischen Diskurs näher als dem philosophischen oder theologischen. Er ist in Wirklichkeit der Bericht einer Reise und eines Reisenden oder, wenn man will, einer Wanderung und eines Wanderers, der uns von seinem «Heimweh» erzählt und uns eine Heimat beschreibt, die unsrige, die wir doch nicht kennen. Er erzählt in einer uns fremden Sprache. Sie muß uns also immer übersetzt werden, uns, die wir (noch) keine Mystiker sind. Bekannt ist die gewaltige Anstrengung mystischer Autoren, solche Übersetzung zu leisten. Denken wir nur an Meister Eckhart oder an Johannes vom Kreuz. Aber auch auf diesem Gebiet wie anderswo ist jede Übersetzung immer irgendwie Verrat am wahren Sinn des Textes; die kritische Prüfung läuft allezeit Gefahr, an Übersetzungsproblemen zu scheitern. Die Streitereien Meisters Eckharts mit den theologischen Autoritäten seiner Zeit sind dafür ein sprechendes Beispiel. Und die kritische Prüfung wird noch schwieriger aufgrund der geheimen Gleichklänge in uns selbst mit dem mystischen Diskurs. Irgendwie fühlen wir uns mit ihm gleichgesinnt, gleichsam kompromittiert.

Nein, wir sind (noch) keine Mystiker; aber in einem bestimmten Sinn spricht der mystische Diskurs von uns selbst; er erzählt uns selbst und stellt uns in Frage, er kommt uns recht und kommt uns zugleich in die Quere. Und jeder von uns weiß, wie schwierig es ist, sich selber in Frage zu stellen.

Die Forderung nach Kritik

Alle erwähnten Schwierigkeiten unterstreichen nur noch die schwierige und einigermaßen schmerzliche Dringlichkeit der kritischen Prüfung der christlichen mystischen Erfahrung. Ich spreche deshalb von Schwierigkeit und Schmerz, weil ich der Ansicht bin, daß die Frage der mystischen Erfahrung und deren Beurteilung wie übrigens auch der deutlich ausgesagte Anspruch dieser Erfahrung nur in Krisenzeiten zum Vorschein kommen. Fast möchte ich sagen, es gibt keine glückliche Mystik und keine glückliche mystische Theologie. Wenn sich die christliche Existenz wahrhaft glücklich fühlt, glücklich, zu sein, was sie ist – falls das überhaupt sein kann –, dann empfindet sie nicht mehr das Bedürfnis, sich mystisch zu nennen, und sie braucht auch keine kritische Prüfung, um zu beweisen, daß sie das ist, was sie kündigt und bekennt. Sie ist diesseits und jenseits allen Diskurses das, was sie ist: evangeliumsgetreue Existenz eines Menschen vor Gott. Um sich davon zu überzeugen, genügt es, das Leben der meisten großen Gläubenden zu betrachten.

Die mystische Erfahrung wird nicht zuerst deshalb zur Frage, weil es eine oder mehrere Formen mystischer Erfahrung gibt, sondern weil es einen mystischen Anspruch gibt. Was ich hier «mystischen Anspruch» nenne, meint nicht vorweg das, was man heute im allgemeinen als religiöse Erneuerung bezeichnet, meint auch nicht die manchmal zur Modeerscheinung gewordene Vorliebe für Mystiken aller Art, vor allem orientalischen Ursprungs. Wenn man in die christliche Geschichte hineinschaut, erscheint dieses Verlangen nach neuen geistlichen Erfahrungen gar nicht so neu und gar nicht so wichtig, so sehr ist die christliche Tradition stets von derartigen Erfahrungen belebt gewesen. Von Bedeutung

hingegen ist es, wenn diese Erfahrungen heute ganz allgemein ihre Wahrheit außerhalb, ja sogar gegen die religiösen Institutionen, welcher Art sie auch sein mögen, verkünden und geltend machen. Es scheint, und zwar zumindest im Christentum, man müsse diese Tatsache als erlebte Identitätskrise der Gläubigen in ihren Kirchen interpretieren. Das institutionelle Umfeld hat sich radikal verändert. Der Gläubige weiß nicht mehr recht, wer er eigentlich ist. Er erkennt sich selbst nicht mehr. Und in den Kirchen noch weniger als anderswo. Die Aussagesfelder für das Wort Gottes sind veraltet. Der Gläubige ist sozusagen ein Waise dieses Wortes geworden. Es würde hier zu weit führen, wollte man untersuchen, wie es zu diesem Identitätsverlust gekommen ist. Einiges liegt ja offen zutage: Die heiligen Texte sind umso schwieriger zu verstehen, je komplizierter die Exegese wird. Die religiösen Institutionen wurden durch die Humanwissenschaften als Bezugfelder von Macht und Konflikten entlarvt. Und die Theologien wurden wie so viele andere ideologische Diskurse analysiert. Somit sahen sich die Gläubigen nicht in eine Erneuerung, sondern in ein Bemühen um Wiederanerkennung versetzt, das sie antreibt, alles zu versuchen, um endlich wieder sie selbst zu sein. Es gibt kein absolutes Verhältnis zum Absoluten mehr. Alle relativen Wahrheiten scheinen gut, um sich zu ihnen zu bekennen und aus ihnen zu leben, oft nur vorübergehend, manchmal auch, und zwar ganz widersprüchlich, auf eine deutlich intolerante Weise. Anstatt Gottes Wort zu lesen und zu hören, machen es sich dann die Gläubigen zur Aufgabe, das Gotteswort selbst zu verkünden und das vorzutragen, was sie glauben. Auf diese Weise entsteht das, was ich mystischen Anspruch nannte.

Es ist wichtig, das Positive eines solchen Anspruchs herauszustellen. Jeder Gläubige ist zu einer anderen Haltung im Glauben und in der Glaubensreflexion aufgerufen. Es ist ein wenig so, als ob jeder erwachsene Gläubige in der Verpflichtung, auf den glücklichen Besitz der Glaubenswahrheiten zu verzichten, sich beauftragt sähe, die Wahrheiten, die Gott den Menschen seiner Zeit vorlegt, für diese Menschen auch selbst hervorzubringen. Zum ersten Mal vielleicht sind die Christen in ihrer

großen Mehrheit und in ihren Glaubensgemeinschaften berufen, den Glauben zu erfahren. Aber nicht nur das; sie sollen in dieser Erfahrung den Glauben auch einsehen und die Wahrheit ihres Glaubens frei und kritisch vorbringen. Die Glaubensgewißheiten sind nicht mehr von vornherein evident, das sind im Gegenteil die weltlichen Wahrheiten geworden. Der bis in die jüngste Zeit hinein als unbezwingbare Bastion dastehende Glaube ist kein ruhiger Ort, kein fester Platz und kein sicherer Stand mehr, sondern ist Weg geworden, ein Durchgangsweg für das Wort Gottes auf seinem Exodus unter den Menschen. Somit muß der Glaube alle Orte menschlicher Praxis und menschlichen Wissens, alle Orte menschlichen Daseins beanspruchen und einnehmen. An diesen Orten öffnet der Glaube neue Räume, Räume gnadenhafter Nähe. Der Glaube wirkt also in diesen menschlichen Daseinsräumen eine mögliche Offenheit, so etwas wie eine offene Wunde, einen brennenden Zweifel, indem er verkündet, daß hier, wo alles gesagt ist und wo der Mensch alles zu sagen unternahm, noch etwas zu sagen bleibt, was zwar schon gesagt, aber noch nicht gehört wurde, ein Wort, das von Gott kommt.

Falls man nun damit einverstanden ist, diese neuen, mehr oder weniger wildwuchernden Praktiken, die nahezu überall in den Kirchen und außerhalb ihrer auftauchen, mit Wohlwollen aufzunehmen und zu untersuchen, so wird man sehr bald erkennen, daß sie die Verheißung neuen Lebens in sich bergen. Unter der Bedingung freilich, daß diese Praktiken nicht bloßer Ausdruck mehr oder weniger exaltierter Subjektivitäten sind. Hier kommt die Forderung nach Kritik zum Zuge. Schlichter gesagt: die Notwendigkeit einer Theologie. Denn tatsächlich drohen diese Praktiken nur sich selbst anzubieten, indem sie mehr oder weniger die Institutionen ablehnen und sich eigene Autorität anmaßen. Da sie sich als Erfahrung eines Gottes ausgeben, den niemand je geschaut hat, werden sie allzu leicht die Beute von Illusionen und Blendwerke der eigenen Subjektivität. Und der Gott, den sie verkünden, ist vielleicht nur ein Idol des eigenen Ichs. Wenn sich solche Erfahrungen christlich nennen, müssen sie auch bereit sein, sich an der Objektivität und Andersheit des

an die Glaubensgemeinde gerichteten Wortes Gottes messen zu lassen. Denn im Christentum gilt: Gott spricht nicht zuvorderst im geheimen Innern des Menschen. Und wenn er hier spricht, so nach den Worten des heiligen Johannes vom Kreuz (in dem berühmten Kapitel 22 im zweiten Buch seines «Aufstieg zum Berg Karmel») nicht, um anderes zu sagen, als was er in seinem Wort an sein Volk sagt. Dieses Wort ist in der Heiligen Schrift niedergelegt und in Christus verwirklicht. Daher kann es in der mystischen Erfahrung nicht anderes und nicht mehr geben, als was in Christus schon gegeben ist. Wenn also die christliche mystische Erfahrung sich zu erzählen unternimmt, beruft sie sich immer auf ein Wort, das sie dazu berechtigt. Es ist das Wort Gottes, der sich in Fülle in Christus offenbart.

III. Die «autorisierte» Erfahrung

Die Versuchung der Unmittelbarkeit

Ich spreche von einem «autorisierten» mystischen Diskurs bzw. von einer «autorisierten» mystischen Erfahrung. Dabei muß man sich über den Sinn des Wortes «autorisiert» im Klaren sein. Auf keinen Fall handelt es sich um irgendeine, wenn auch christliche Autorität, die die mystische Erfahrung vorweg in einen Rahmen spannen wollte, damit diese sich christlich nennen dürfe. Wenn ich hier von Autorität und Autorisation, von Vollmacht und Bevollmächtigung spreche, meine ich damit, daß die mystische Erfahrung, wenn sie sich in ihrer vollen Wahrheit kundtun will, auch die Aufgabe hat, ihre Quelle freizulegen, das Ereignis, dem sie entsprang, den Lebensraum, in dem sie sich entfaltete; nur dann kann sie rechtmäßig sprechen und Gott künden, Gott, der sich in ihr offenbart. Mit einem Wort: ihre Wahrheit liegt darin, Gott, dessen Spur sie ist, der sie ermächtigt und bestätigt, zu offenbaren. Wenn sich diese Erfahrung selbst ermächtigt, indem sie das Anderssein dessen, von dem sie spricht, nicht wahrhaben will, dann läuft sie Gefahr, nur

noch von sich selbst zu reden und von der sie tragenden Subjektivität.

Denn was man in der christlichen Existenz mystische Erfahrung nennt, erscheint zunächst als eine Versuchung, nämlich als die Versuchung der Unmittelbarkeit Gottes. In der mystischen Erfahrung läßt sich der Gläubige auf einen anscheinend widersprüchlichen Vorgang ein: Er beruft sich in seinem Ermangeln Gottes über den Mangel hinaus auf die Fülle einer gnadenhaft und überschwänglich geschenkten Anwesenheit. Und da läuft der Gläubige Gefahr, Gott zu annekieren, ihn besitzen und zum eigenen Seelenvergnügen manipulieren zu wollen. Der Mangel entpuppt sich in einer Art illusorischer Fülle als mangellos. Die Erfahrung verschließt sich in einer endgültigen Kreisbewegung, die umso weniger bestritten werden kann, als sie Gott darin eingeschlossen hat. Dann ist also die mystische Erfahrung das, was sie ansagt, aber sie sagt das an, was sie ist. Sie wird zu einer Kerkerhaft in einsamer Selbstgenügsamkeit; sie hat kein Außen mehr, sie hat keinen anderen, genauer, keinen Anderen mehr.

Zweifellos ist die Regel für die christliche mystische Erfahrung in dieser Gegenwart des Anderen im innersten Geheimnis der Erfahrung selbst zu suchen. Wer ist dieser mangelnde Andere, der sich in der mystischen Erfahrung als solcher offenbart? Und ist dieser Andere der, der sich im Kreuz Christi geoffenbart hat?

Der Ernst und die Bedeutung dieser Frage nach der Regel für die mystische Erfahrung ist deutlich zu spüren. Es geht nicht nur um die Prüfung eines Diskurses und seiner inneren Logik, eines Diskurses, den der Mystiker ja selbst von vornherein abwertet, denn er hält ihn für vielsinnig, metaphorisch und unangepaßt und sagt das auch. Es handelt sich nicht nur darum, eine Erfahrung einzuholen und auszusagen, die an sich unaussagbar und unmitteilbar ist. Noch weniger geht es darum, im Rahmen einer gegebenen Institution eine vagabundierende Subjektivität zu disziplinieren, indem man sie in die institutionellen Normen zwingt. Diese mehr oder weniger eingestandenen Absichten können berechtigt sein, bleiben aber an der Oberfläche hängen. Das, worum es bei dieser Frage geht, liegt im

Christentum tiefer und ist daher schwerwiegender. Hier droht die schwerste Gefahr für das Evangelium. Gott hat sich anscheinend selbst dieser Gefahr ausgesetzt, indem er sich sozusagen in der tiefsten subjektiven Erfahrung engagierte und sich ihr aussetzte. Das Risiko des Götzen geistert in jeder mystischen Erfahrung, das Risiko eines fehlenden und verfehlten Gottes.

Darum besteht die kritische Unterscheidungsfähigkeit in bezug auf die mystische Erfahrung genau in der Frage nach dem mangelnden Anderen. Der Gläubige muß sich im Innersten seiner tiefsten Erfahrung an ein Wirklichkeitsprinzip erinnern. Dieses Prinzip begründet die Objektivität der individuellen und gemeinschaftlichen christlichen Existenz und verbietet ihr sowohl den falschen Schein inneren Lebens als auch die illusorische Verwirklichung des Gottesreiches in der Geschichte.

Das Anderssein von Gottes Antlitz

Die mystische Erfahrung kann sich nur dann als christlich bekennen, wenn sie sich der begründenden und beurteilenden Richtschnur des christlichen Glaubens unterwirft. Und das ist nur dann möglich, wenn sie von vornherein auf das Verlangen nach einer Unmittelbarkeit Gottes verzichtet, wovon sie doch träumt, und sich auf eine Vermittlung einläßt. Wenn ich hier von Vermittlung spreche, so meine ich folgendes: Die «*via eminentiae*» oder die «*participatio*» (Teilhabe), die die mystische Erfahrung bevorzugt und die oft einer plotinischen Einswerdung nahekommen, muß ständig im Innersten der Erfahrung selber durch das Ja zu einer unrückführbaren Andersheit korrigiert und gleichsam neu ausgerichtet werden, einer Andersheit, deren sich die Subjektivität nicht wirklich klar zu werden vermag. Dieses Prinzip der Andersheit bewahrt die mystische Erfahrung davor, sich in der absoluten Positivität eines erfüllten und verwirklichten Verlangens zu entfalten. Das Verlangen scheitert in dem Bestreben, Gott, den «*immer Größeren*», zu besitzen. Indem es aber dieses sein Scheitern erkennt und bejaht, nimmt es das Negative jeder menschlichen Gotteserfah-

rung auf sich und vernimmt zugleich den Ruf nach einer wahren Bekehrung, einem wirklichen Sterben: Das Verlangen wird zu einem «*Verlangen ohne Verlangen*». Immer wieder ruft die Heilige Schrift in Erinnerung, daß niemand Gott schaut und am Leben bleibt; das mystische Verlangen nach der «*Schau Gottes*» muß stets das Dunkel des Kreuzes Christi bei sich haben.

Im Blick auf die christliche Forderung drohen diese Hinweise allzu abstrakt zu bleiben; es ist daher wichtig, sie genauer darzulegen. Ob sich nun die mystische Erfahrung in Worten höchster Weisheit oder in einer «*docta ignorantia*» aussagt, immer erscheint sie als Ausdruck des eschatologischen Verlangens, Gott zu schauen. Und wenn diese Erfahrung christlich sein will, muß sie auf eine schon verwirklichte Eschatologie verzichten und die Geschichte und deren Dunkelheiten mutig auf sich nehmen. Tut sie das nicht, hört sie auf, christlich zu sein und kündet ihr eigenes Ende in einem stets zweifelhaften Millenarismus.

Was aber heißt Geschichte auf sich nehmen? Um das Eigentümliche der christlichen mystischen Erfahrung gut zu verstehen, sind meiner Ansicht nach drei Kennzeichen zu betonen:

1. Die christliche mystische Erfahrung setzt voraus, daß der Gläubige, der Gott «*erfährt*», zuvor als Hörer eines Wortes lebt; anders gesagt, diese Erfahrung kann nicht den Anspruch erheben, den Glauben hinter sich zu lassen oder überhaupt auf ihn zu verzichten. Der Glaube ist jener Lebensraum, in dem sich jede christliche Erfahrung, und sei sie auch mystischer Art, entfaltet. Und das im Glauben gehörte und empfangene Wort befähigt den Glaubenden, seinerseits ein Wort zu erfinden als Antwort auf das an ihn gerichtete Wort und eine dieses Wort verwirklichende neue Lebensweise einzuleiten. Eine mystische Erfahrung, die sich weigert zu glauben, die aufhört zu glauben und hartnäckig auf dem Schauen besteht, eine solche Erfahrung vernimmt nicht mehr das Wort, sondern hört nur noch sich selbst. Das wäre an sich ziemlich unbedeutend, überließe sie damit zugleich nicht die Welt ihren Gewalttätigkeiten und ihrem Elend. Wenn also der christliche Mystiker im Glauben verbleibt, so ist er kein Seher und

kein Visionär, sondern ein «Hörer». Er sieht nicht, er hört, und was er hört, verwandelt sein ganzes Dasein und das der Welt, in welcher er lebt.

2. Wir müssen noch genauer zusehen. Wenn der Gläubige dem Hören des Wortes Gottes auch zustimmt, so riskiert er doch ein Abgleiten in Illusionen. Tatsächlich garantiert ihm nichts, daß das vernommene Wort *Gottes Wort* sei und nicht das seiner eigenen verzückten Subjektivität. Darum erweist sich im Christentum das Wort Gottes immer auch als ein fremdes Wort, das den Glaubenden seines eigenen Lebens enthebt und ihn Gott überantwortet. Man nennt das Gnade. Sie ist die Grundkategorie der christlichen Existenz. Die menschliche Existenz hat ihre eigenen Vernunftgründe und den Sinn, den sie sich selbst verleiht; um eine christliche Existenz zu werden, muß sie sich selber fremd werden und jenseits ihrer eigenen Seinsgründe in einer ungeschuldeten Gabe ihr existentielles Sein haben. Und wenn es wahr ist, daß sich das Wort Gottes in Jesus Christus vollendet hat, dann ist die mystische Erfahrung wie jede christliche Existenz gerufen, aus dem Fremd-dasein Jesu heraus zu leben, dessen also, von dem die Heilige Schrift sagt: «Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich» (Phil 2,6f). Und der Sklave Jesus ging seinen Weg bis zum Tod am Kreuz. So ist auch die mystische Erfahrung zu dieser «Herrlichkeit des Kreuzes» berufen. Sie kann die Gegenwart Gottes nur bezeugen, indem sie sich ihrer selbst entäußert. Wenn sie sich so selbst vergißt und das falsche menschliche Wissen hintanstellt, geht sie ein in die «Weisheit» Christi.

3. Wenn der gläubige Mystiker oder mystische Gläubige willentlich das Dunkel dieser Erniedrigung betritt, wenn er, wie es Meister Eckhart verlangt, nicht nur bereit ist, arm zu sein, sondern auch an seiner eigenen Armut arm zu sein, dann verzichtet er endgültig auf die Unmittelbarkeit Gottes, diese Illusion, die ihm seine Erfahrung vorspiegelt. Er ist aufgefordert, die stets hinfalligen Zustände einer verletzten Subjektivität zu vergessen. Er betritt die Geschichte. Und diese Geschichte nötigt

ihn zu Vermittlungen, die in der Welt die Gegenwart eines abwesenden Gottes bezeugen. In einem gewissen Sinn ist die christliche Mystik immer eucharistisch; sie besitzt etwas Sakramentales; es verpflichtet sie, im Wirken für die Gerechtigkeit den Anbruch des Reiches Gottes zu fördern.

Doch weist die Tat Christi in Tod und Auferstehung der christlichen Mystik einen noch genaueren Weg. Denn tatsächlich begegnet das mystische Verlangen in dieser Verpflichtung zu Geschichte und Gerechtigkeit nicht mehr einem Gott, der sich der Absolute nennt, der Ganz-Andere oder der Unzugängliche. Das mystische Verlangen begegnet einem Gott, der mitten in unserem Leben selbst immer jenseitig ist, immer der stets «Größere». Die Schriften des Neuen Testaments künden, daß Gott für uns als Vater in seinem Sohn Jesus da ist, in Jesus, den er gibt und den er hingibt. Und Jesus selbst gibt sich im Tod am Kreuz, indem er sein Leben hingibt. Und in dieser Hingabe sieht Johannes den Ort der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes. Die Transzendenz Gottes ist daher eine solche der Hingabe und des Austauschs. Mit strenger Logik führt uns die Schrift vor die Aufgabe, im Verlassensein und in allen Verlassenen, «im Armen, in der Witwe, im Waisen», Gott zu erkennen und Gott zu begegnen. Hier ist die mystische Erfahrung, die die tiefste Innerlichkeit beansprucht (Gott - *«intimior intimo meo»*, d.h. innerlicher, als ich mir selbst bin, nach dem Wort des Augustinus von Hippo, Anm. d. Red.), zur radikalen Außenheit und Andersheit genötigt. Gott, den die mystische Erfahrung im tiefsten Innern erfährt, bestimmt sie zur Begegnung mit dem anderen, verpflichtet sie, sich dem anderen zu nähern und ihn als den Nächsten zu erkennen. Im Gesicht des anderen ist das einzige irdisch erkennbare Gesicht Gottes erfahrbar. Nur dann kann man dem heiligen und transzendenten Gott begegnen, wenn man den anderen Menschen in die Nähe des Nächsten hereinnimmt und aufnimmt. Hier allein gibt sich Gott dar, indem er zur ethischen Verantwortung ruft. Die mystische Erfahrung kann sich also nicht in sich selbst verschließen. Sie kann sich nicht einmal als die höchste Erfahrung und größte Vollkommenheit christlicher Existenz darbieten.

Sie wird, wie jede christliche Erfahrung, durch jenes diskrete und schweigende Wort angerufen, das im Angesicht des anderen zu uns spricht. Unter dem Ruf zu dieser Transzendenz der Selbsthingabe und der Demut vermag dann die mystische Erfahrung das sie heimsuchende Antlitz Gottes zu erkennen.

Mystische Erfahrung und Glaubensgemeinschaft

Diese im Antlitz des anderen erkannte Transzendenz Gottes also «autorisiert» die christliche mystische Erfahrung endgültig. Der mystischen Erfahrung kann diese Äußerlichkeit unerträglich erscheinen, denn sie sieht sich dadurch relativiert. Sie möchte das Anderssein, auf das sie sich bezogen sieht, ausschalten (wo sie doch auf diese Weise zu einer anderen Auffassung von der Transzendenz Gottes als der des Absoluten oder Ganz Anderen angerufen wird). Es scheint aber doch wohl so zu sein, daß diese Verpflichtung zur Ethik in der Anerkennung des anderen im Christentum die notwendige Bedingung dafür ist, alle Götzenbilder disqualifizieren zu können.

Doch ist die mystische Erfahrung zu einer noch größeren Demut berufen. Sie ist zu einem noch anderen Außensein verpflichtet, das sich als Gewähr für das Außensein Gottes im Gesicht des anderen erweist. Ich meine das Außensein, das in der Gemeinschaft der Gläubigen, der Kirche also, zum Ausdruck kommt.

Wenn Gott sich offenbart, macht er einem Volk den Vorschlag, in einem Freundschaftsbund sein Eigentumsvolk zu werden, Volk Gottes. Und wenn Gott zu einem Menschen spricht, dann immer, um ihm ein Wort zum Dienst an seinem Volk in den Mund zu geben. Der christliche Glaube, der den Weg der Heiligen Schriften einschlägt, bezeugt die geschichtliche Ankunft des Wortes Gottes im Volk Israel. Und zum Hüter dieses Weges der Schriften ist zuerst Israel, dann die christliche Gemeinschaft eingesetzt worden. Natürlich spricht Gott, zu wem er will und wann er will, und sein Wort kann sehr wohl den Weg über den Glauben des einzelnen nehmen. Seine besonderen Offenbarungen verlangen höchsten Respekt, sie sind und bleiben aber vereinzelte Fälle. Bezeichnen und bekennen sie sich

als christlich, dann setzen sie sich auch mit vollem Wissen und Willen dem normativen Urteil der Heiligen Schriften aus. Und diese Norm wird bewahrt und ständig überprüft in der Tradition der christlichen Gemeinschaft mit all deren Hoffnungen und Forderungen, aber auch Unvollkommenheiten und Fehler, die ihr zu einem bestimmten Zeitpunkt ihrer Geschichte anhaften und zugehören.

Zur christlichen mystischen Erfahrung gehört also unbedingt ein Bezug zur Kirche der Gläubigen. Man kann in diesem obligatorischen Bezug einen Willen zur Kontrolle von seiten einer Institution sehen, die die individuelle mystische Erfahrung (aber nicht nur sie!) als gefährlich für die institutionelle Ordnung und für das Ganze der durch eben die Institution zu verkündenden Wahrheiten betrachtet. Es ist ja bekannt, daß die Kirche wie jede andere Institution eine gewisse Art von Unduldsamkeit an den Tag legt, da es ihr schwer fällt, jede Form von Erfahrung zuzulassen, die sie (noch) nicht gezähmt und normalisiert hat.

In zahlreichen Fällen kann diese Analyse richtig sein. Sie zeigt lediglich, daß die Kirche noch nicht ganz und gar die Kirche Christi ist, eine Gemeinschaft von Männern und Frauen, die der Heilige Geist vom Gewaltstreben der Welt befreit hat. Mir scheint daher, daß dieser verpflichtende Rückbezug jeder christlichen Erfahrung, die mystische eingeschlossen, auf die Autorität der Kirche eine noch sehr viel tiefere Bedeutung besitzt. Es handelt sich für die Glaubensgemeinschaft darum zu bekennen, daß in Jesus von Nazaret die Offenbarung Gottes in ihrer Fülle verwirklicht ist, eine Offenbarung, die durch die Gemeinde bewahrt und in der Eucharistie gefeiert wird. Das schließt notwendig ein, daß jeder Mensch, dem Gott begegnet, wo immer er sei, in welcher Situation auch immer er sich befinde und wie seine persönliche Erfahrung auch sein mag, alles das, was er erlebt, in dem durch diese Offenbarung Gottes in Jesus Christus geöffneten Raum lebt. Die christliche Gemeinschaft maßt sich also nicht das Recht an, die mystische Erfahrung zu beurteilen. Die Erfahrung als bewußt christliche begibt sich selbst in den Raum der christlichen Offenbarung und wird durch diese beurteilt. Die Gemeinschaft stellt lediglich den Daseinsraum

dieser Erfahrung fest; sie bezeugt deren Echtheit und Ermächtigung in bezug auf ein in der kirchlichen Tradition gelesenes und gehörtes Wort.

Das einmal gesagt, läßt sich die genaue Rolle dieser kirchlichen Autorität noch schärfer umreißen. In allen religiösen Überlieferungen trifft die mystische Erfahrung auf eine «Autorität», die sie bestätigt oder ablehnt. Mir scheint jedoch, die christliche Gemeinschaft spiele in bezug auf die mystische Erfahrung eine eigentümliche Rolle, und zwar eben deshalb, weil sie von der Offenbarung Gottes eine besondere Auffassung besitzt. Die wesentliche Funktion der kirchlichen Autorität hinsichtlich der mystischen Erfahrung scheint mir darin zu bestehen, dieselbe unter der Bedingung aufzunehmen, daß man sie bittet, sich nicht in sich selbst zu verschließen, sich nicht für eine absolute Erfahrung zu halten und damit alle anderen Erfahrungen christlichen Lebens ausblenden zu wollen. Der in der mystischen Erfahrung so kraftvoll bezeugte Mangel des «immer größeren» Gottes läßt sich nicht durch eine einzige Erfahrung oder eine einzige Art von Erfahrung auffüllen. Im Gegenteil! Dieser Mangel ruft nach der Vielfalt und dem Reichtum aller Erfahrungen, der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen. Die Autorität verpflichtet daher die mystische Erfahrung zur Geschwisterlichkeit, zur Gastfreundschaft dem anderen gegenüber. Die Autorität macht sich zur Hüterin der notwendigen Pluralität und erweist sich so als Garant der einzig möglichen Einheit, der Einheit in der Liebe, die nicht nur die in sich abgeschlossene Identität ablehnt, sondern dazu noch die Andersheit fordert und sichert.

Daher ist die Autorität wichtiger, als es auf den ersten Blick erscheint. Denn da sie die mystische Erfahrung zu Geschwisterlichkeit und Gastlichkeit nötigt, ermöglicht sie dieser, sich als eine einzigartige und unaussagbare Erfahrung der Begegnung Gottes, des Vaters Jesu Christi, zu enthüllen. Weit davon entfernt, ihre Ermächtigung als durch die Kirche erteilt erscheinen zu lassen, enthüllt diese Erfahrung vielmehr Den, der sie ermächtigt, Den, der die Freiheit belebt und bildet, deren höchster Ausdruck sie ist. Und die Autorität selbst ist weit davon entfernt, durch ihre Kon-

trollarbeit diese Erfahrung einzugrenzen; sie erlaubt vielmehr dem Möglichen, wirklich zu werden, dem Unaussagbaren, sich mitzuteilen. Auf diese Weise öffnet sie dieser Erfahrung eine wirkliche Zukunft. Sie hilft der mystischen Erfahrung, das immer wieder hinter sich zu lassen, was sie von dem «immer größeren» Gott erfahren hat, und weiter auszugreifen. Damit hört dann die mystische Erfahrung auch auf, für sich selbst ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Prüfung zu sein. Sie offenbart die Wahrheit der Autorität, die sie begründet und aus der sie quillt. Und wenn es nicht dazu kommt, dann deshalb, weil es sich um eine Erfahrung handelt, die sich nicht als christlich bekennen kann, oder weil die sie autorisierende Autorität selbst nicht mehr christlich ist.

Man könnte also sagen: Die Autorität hat die wesentliche Aufgabe, in der mystischen Erfahrung das hervorzuheben und zu betonen, was ihr immer mangelt, jenes, «ohne das» sie sich nicht mystisch nennen kann. Diese Erfahrung ist eine echte Erfahrung Gottes, wenn sie immer wieder erkennen läßt, daß Gott ihr mangelt und Gott doch der ist, ohne den diese Erfahrung weder bestehen noch der Glaubende leben könnte. Und es ist die Aufgabe der Autorität, die mystische Erfahrung daran zu hindern, in einem Zustand glücklicher Bejahung zu verharren, als wäre sie bereits die selige Gottesschau. Die Autorität bringt ans Licht, daß die mystische Erfahrung allezeit eine betroffene, eine sozusagen verwundete Erfahrung ist, ausgestreckt zu Dem hin, der ihr Dasein gibt und ihr doch immer mangelt. Es ist die Erfahrung jenes Glaubenden, der in der Tiefe seines eigenen Lebens weiß, er könne ohne diesen Gott nicht leben.

Schlußgedanken

Wenn diese Analysen richtig sind, könnte man daraus schließen, die mystische Erfahrung sei die christliche Existenz in ihrer Vollkommenheit, ganz gleich, wie sich diese Erfahrung in der glaubenden Subjektivität eines Menschen auch ergäbe. Sie könnte sich dann auch nicht als höchster Ausdruck des Verlangens nach dem Absoluten ausgeben, was ja

immer ein Verlangen nach sich selbst und nach dem Götzen seiner selbst ist. Die mystische Erfahrung ist ja gerade die Bekehrung dieses Verlangens, ein Verzicht auf das Verlangen selbst. Sie ist überhaupt nicht die Apotheose des inneren Lebens oder der Innerlichkeit, sondern im Gegenteil gleichsam eine aktive «Heimatlosigkeit» der gläubigen Existenz: der Mensch hört auf, vor sich selbst und seinem Verlangen, vor der Welt und ihren Idolen zu existieren, um vor Gott da zu sein. Der Christ tritt in Gemeinschaft mit Gott weder im Verlangen, sich in ihm zu verlieren, noch im Verlangen, sich in ihm wiederzufinden und zu verwirklichen. In diesem Vergessen seiner selbst, das aus der Vergebung Gottes entspringt, im Schweigen Abrahams auf dem Weg zum Berg Morija, um dort Isaac zu opfern, im Tanz des heiligen Franziskus, der allen Gesang der Welt umschließt – da begegnet der Glaubende seinem Gott. Er läßt die Subjektivität zu ihrer eigenen, vielfältigen und widersprüchlichen Bewegung zurück. Der Glaubende ist im Glauben festgehalten. Und hier begegnet ihm Gott, hier allein. Und Gott begegnet ihm nicht, weil er etwa tiefe Gedanken hat oder hohe «Seelenstimmungen», sondern weil er sich weigert, sich in die Gestalt dieser Welt zu fügen, denn er lebt in aktiver Solidarität mit dem Bettler oder Heimatlosen, mit dem, der nicht hat, wohin er sein Haupt legen könnte. In diesem Bund mit dem gedemütigten Menschen ist Gott, und das stört! Die Transzendenz Gottes gibt sich nicht in einem Absoluten des Lebens oder des Denkens; sie kommt einem zu in der weisenden Tat, die für andere dasein läßt. Alles übrige ist noch immer ungenügend transzendent.

Gott erweist also seine Gegenwart in ihrer Ungegenwart, in der erniedrigten Menschheit Jesu und des anderen Menschen. «Und selbst dann», so schreibt Meister Eckhart, «wenn sich das Unkenntnis nennt, führt dich dieses Unbekanntsein und hebt dich aus allen bekannten Dingen und dir selbst.» Für dieses Unbekanntsein und für diese Demut, in denen die christliche Existenz voll und ganz da ist, bedeutet die mystische Erfahrung das höchste

Zeugnis. Und dann dürfen auch jene immer nur vorläufigen und immer nur hinfälligen Augenblicke tiefen Glücks entstehen, von denen die mystische Literatur so gerne spricht. Diese Augenblicke verlangen nach Dauer, bleiben aber stets ungewiß und flüchtig wie das Glücksempfinden selbst. Immer machen sie den Eindruck einer Zugabe. Sie sind wie das Gedicht, das die Sprache krönt. Aber immer weisen sie auf das alltägliche Wort zurück, das zur Arbeit an einer gerechteren Welt bestimmt.

Der Glaubende erlebt also in der mystischen Erfahrung seine grenzenlose Armut. Gott kommt zu ihm, und der Mensch will sich in ihm verlieren, und Gott sendet ihn zum anderen Menschen zurück. Darum ist die mystische Erfahrung auch immer ein Opfer. Der Glaubende lernt, auf seine Armut selbst zu verzichten und anzunehmen, im strahlenden Glanz der Gegenwart Gottes nur das zu sein, was er ist. In dieser Entblößung und dieser Demut, in diesem Schweigen, nichts zu sein und nichts zu geben zu haben, existiert der Glaubende im entzückten Empfangen Gottes, des immer «je größeren». Die mystische Erfahrung ist nichts als diese Entblößung des Seins in der Gegenwart Dessen, Der allein das Sein gibt.

Und so erwacht dann mitten in unserem Leben der frische, lichte Morgen des Lobes und des Gebetes, und wir feiern die Schönheit Gottes und auch unsere Hilflosigkeit. Und so lieben wir den Geliebten und lieben Ihn auch mit dem, was ihn in uns nicht liebt.

¹ A. Augustinus, *De Trinitate* 15,28,51.

² Bernhard von Clairvaux, *De diligendo Deo* 7.22.

³ Anselm von Canterbury, *Proslogion*, Kap. 1

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

YVES CATTIN

Philosophieprofessor; lehrt an der Universität Blaise Pascal in Clermont-Ferrand; zahlreiche Arbeiten über mittelalterliche Philosophie und Religionsphilosophie. Anschrift: Seignes, F-63710 Saint-Nectaire, Frankreich.