

Geschichte und Gegenwart der Mystik in Europa

Regine Kather

Wegbereiter mystischen Denkens

Wie viele Phänomene ist auch das Phänomen der Mystik vielschichtig. In diesem Kontext wird sie als ein spezifischer Erfahrungsmodus verstanden: als ›cognitio Dei experimentalis‹, als erfahrungshaftes Erkennen Gottes.¹ Gott erscheint nicht nur, wie bei Kant, als denknotwendiges Postulat, sondern als Seinsdimension. Auch der endliche Geist ist nicht darauf beschränkt, sich nur die Lebenswelt in ihren sinnlichen Qualitäten und ihrer raum-zeitlichen Bedingtheit sowie die Naturgesetze zu erschließen. Aufgrund ihrer leib-seelisch-geistigen Verfasstheit partizipieren Menschen an allen Seinsbereichen vom Materiellen bis zum reinen Geist.² Sie können sich nicht nur dem Endlichen in seiner Vielgestaltigkeit, sondern auch dem Unendlichen zuwenden und dieses in seltenen Augenblicken bereits im Leben berühren. Ausdrücklich galt daher im Mittelalter die Lehre vom vierfachen Sinn der Heiligen Schrift: der buchstäblichen oder historischen Sinnenebene, der moralischen, der allegorischen und schließlich der mystischen Sinnenebene. Im Rahmen dieses Artikels können freilich nur einige maßgebliche Autoren und Leitmotive vorgestellt werden.

Der erste, der eine über das begrifflich-rationale Denken hinausgehende Erkenntnisform thematisierte und die mystische Tradition entscheidend inspirierte, war Platon. Nur durch die noetische, intuitive Erkenntnisform, so lehrte Platon im Höhlen- und Sonnengleichnis, im Symposium, Phaidros und 7. Brief, sei eine Schau der Idee des Wahren, Guten und Schönen

¹ Vgl. K. Ruh: *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. I-III, München 1990-1996; B. Mc Ginn: *Die Mystik im Abendland*, Bd. I-IV, Basel 1994-2008.

² Vgl. exemplarisch Giovanni Pico della Mirandola: *Über die Würde des Menschen*, Zürich 1988, S. 10-12.

möglich. Als Ursache der innerweltlichen Ordnung sei sie »jenseits des Seienden«.

Doch erst im 3. Jh. n. Chr. vollzog Plotin eine Umkehr der Blickrichtung: Anders als Aristoteles und die modernen Wissenschaften beginnt er nicht mit der Analyse der empirischen Welt. Wenn es einen absoluten Ursprung gibt, dann muss die Erklärung des Kosmos mit ihm beginnen, denn ohne ihn gäbe es nichts, was erklärbar wäre. Der Kosmos erscheint als eine Art Beweis dafür, dass es ein Sein geben muss, das ihn transzendiert und von anderer Art und ungleich wirkungsmächtiger ist als alles, was raum-zeitlich begrenzt ist. Als Fülle aller Möglichkeiten ist das Eine ein unerschöpfliches Vermögen, das die Vielfalt von Lebewesen aus sich entlässt, ohne seine Wirkkraft zu verlieren.³ Und da jeder Gedanke und jede Aussage bereits eine Unterscheidung von Erkennendem und Erkanntem und damit Vielheit impliziert, ist es undenkbar und unsagbar.⁴

Doch Plotin wäre unzufrieden gewesen, wenn nur ein logischer Schluss zu der Überzeugung geführt hätte, dass es den Seinsgrund gibt. Da nach antiker Vorstellung nur das Ähnliche das Ähnliche erkennen kann, muss der endliche Geist dem Einen so ähnlich wie möglich werden. Er muss die Zerstreuung der Aufmerksamkeit in die Vielfalt der Sinneswelt überwinden und mit sich selbst eins werden. Wir verwechseln die Ursache mit der Wirkung, wenn wir glauben, die äußeren Einflüsse und die von ihnen ausgelösten Emotionen und Gedanken würden genügen, um Handlungen zu erklären. Wir gleichen jemandem, der dem eigenen Schatten nachläuft, ohne den Blick auf dessen Ursache zu lenken.⁵

Das empirische Ich, wie Kant sagen wird, ist für Plotin nur der schattenhafte Ausdruck des inneren Menschen. Während der äußere Mensch durch geschichtliche Umstände bedingt ist, ist der innere Mensch die kausal indeterminierte und damit im eigentlichen Sinn spontane Ursache des Handelns. Doch Selbsterkenntnis, wie sie das Orakel von Delphi forderte, wäre unzureichend ohne die Einsicht in den Ursprung des Selbst.⁶ Das menschliche Leben ist von seiner Struktur auf die Überschreitung in ein transzendentes Sein angelegt. Als seinsschöpferische und -erhaltende Dynamik wird es nicht nur als neutrales Erkenntnisobjekt,

³ Plotin: *Enn.* III, 8,10,70-72, in: Ders.: Plotins Schriften Bd. I-V, Hamburg 1956-1967.

⁴ Plotin: *Enn.* V, 3, 13,128 - 14,129.

⁵ Plotin: *Enn.* V, 8,2,15-16.

⁶ Plotin: *Enn.* VI, 9,7,53.

sondern als ein Gut begehrt. Der Ursprung des Selbst wird zu dessen Lebensziel.

Nur in der Kontemplation kann sich das Eine ›plötzlich‹⁷ zeigen. Da sie für Plotin äußerste Sammlung ohne jede Zerstreung beinhaltet, ist sie die höchste Form des Tätigseins. Nur wenn jemand im höchsten Grad mit sich selbst eins ist, kann ›der Mittelpunkt des Menschen momenthaft den Mittelpunkt des Alls berühren‹.⁸ Da der Weg zur Wahrheit den Strebenden existentiell verändert, führt er zu einer anderen Sicht der Dinge und damit zu einem anderen Verhalten.

Im Seinsgrund verbinden sich somit drei Aspekte: der ontologische, der erkenntnistheoretische und der ethische. Das absolute Sein begründet die Struktur des Seienden *und* die menschliche Erkenntnisfähigkeit; als höchstes Gut vermittelt es eine ethische Orientierung und ein letztes Ziel. Obwohl Mystik sich nicht in Ethik erschöpft, gibt es echte Mystik nicht ohne sie: Wenn es nur *ein* welterschöpfendes Prinzip gibt, dann ist dieses universal: *Alle* Menschen gründen in ihm, so dass sich daraus eine inklusivistische Ethik, eine Ethik der Feindesliebe, wie sie auch die ›Bergpredigt‹ verkündet, ergibt; außerdem ist die schöpferische Dynamik des Einen auch in allen anderen Kreaturen als seinserhaltende Kraft gegenwärtig und verleiht ihnen einen intrinsischen Wert. Heute ließe sich daraus eine Ethik der Natur ableiten.

Der göttliche Logos als Vermittler zwischen Endlichem und Unendlichem

Kein geringerer als Augustinus (354-430), der zum entscheidenden Bindeglied zwischen dem griechischen und dem christlich-mystischen Denken wurde, wurde maßgeblich von Plotin beeinflusst: Der Dreiklang von Sein, Geist und Leben wurde nun zum Strukturmerkmal des dreieinigen Gottes, der Trinität von Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist. Der Vater erzeugt den Sohn als den Logos, aus beiden geht der Heilige Geist hervor. Im Logos schafft Gott sein Werk, den Kosmos, er erhält es und wendet es wieder zum Ursprung zurück, der darin zum Ziel der Schöpfung wird. Als wesensgleich mit Gott ist der Logos einerseits der Welt gegenüber transzendent; andererseits ist er ihr als seinsverleihende Ursache immanent.

⁷ Platon: *Symposion*, 210e.

⁸ Plotin: *Enn.* VI, 9,8,56.

Der Logos vermittelt zwischen endlichem und unendlichem Sein und damit auch zwischen Gott und Mensch.

Zum absoluten Sein gehört, dass es keine Ursache gibt, die es erzeugt hat, und keine, die es vernichten könnte, so dass es ohne Anfang und Ende dauert. Geist gibt es jedoch nur als unablässigen Vollzug, als reine Tätigkeit, die keines äußeren Anstoßes bedarf. Da nach antik-mittelalterlichem Verständnis das, was sich aus sich heraus und gemäß seinem Wesen bewegt, lebendig ist, ist Gott die höchste Form von Leben. Geist *ist* Leben. Ohne zeitlichen Beginn überschreitet es den Gegensatz von Geburt und Tod; es währt ewig. Nicht ›am‹, sondern ›im Anfang‹ heißt es daher im ersten Schöpfungsbericht und im Prolog des Johannes-Evangeliums. Die schöpferische Dynamik kann sich frei verschenken, sie kann geben, ohne auf eine Gegengabe angewiesen zu sein. Die Ewigkeit kann daher nicht durch zeitliche Kategorien bestimmt werden, sie ist keine unendlich ausgedehnte Zeitdauer, keine ›schlechte Unendlichkeit‹, sondern eine andere Seinsdimension.

Das menschliche Leben freilich vollzieht sich in der Zeit. Durch das Gedächtnis, so Augustinus, können wir Zeiten messen und sie als kürzer oder länger bestimmen. Doch die Fähigkeit zu Erinnerung, Vergegenwärtigung und Erwartung befähigt den menschlichen Geist nicht nur dazu, die Dauer von Ereignissen zu bestimmen, sich seiner biographischen Identität bewusst zu werden und seine Zukunft zu gestalten. Sie befähigt ihn auch dazu, nach dem Ursprung des Universums und dem seines eigenen Lebens zu fragen. Welt- und Lebenszeit gründen für Augustinus daher letztlich in der Ewigkeit Gottes.

Einen weiteren Markstein in der Entwicklung der christlichen Mystik bildet die Negative Theologie von Pseudo-Dionysius Areopagita (5.-6.Jh.), der bis ins 19. Jh. als Schüler des Apostels Paulus galt und dadurch eine ungewöhnliche Autorität erlangte. Sein Werk ist vor allem von Clemens von Alexandria, Origenes und den Gedanken des Neuplatonikers Proklos geprägt, die er christlich umdeutete. Die Negative Theologie⁹ beruht auf der Überzeugung, dass Gott als Seinsgrund alle Vorstellungen, Bilder, Begriffe und Metaphern überschreitet und weder durch affirmative noch durch negative Aussagen adäquat beschrieben werden kann. Alle Gottesbilder haben eine intentionale Struktur. Sie beziehen sich auf etwas Bestimmtes

⁹ Dionysius Areopagita: *Von den Namen zum Unnennbaren*, Einsiedeln 1981, S. 96f.

und damit Endliches. Wäre das Absolute in seinen Eigenschaften klar definierbar, wäre es nicht das schlechthin Unendliche.

Dennoch können Menschen nicht nur, wie Wittgenstein glaubte, schweigen. Um die eigenen Erfahrungen auszudrücken und so auf das Absolute hinzuweisen, muss man Begriffe und Bilder benutzen, wissend, dass sie letztlich unangemessen sind. Sie sind eine Art ›Handleitung‹¹⁰, die letztlich zurückgelassen werden muss. Alle positiven Attribute, die der Gottheit zugeschrieben werden, etwa dass sie gut, schön oder gnädig sind, müssen daher verneint werden, weil sie nur auf endlichen Vorstellungen beruhen. Doch auch die Verneinung dieser Attribute muss zurückgenommen werden; denn auch sie bezieht sich auf die positiven und damit endlichen Merkmale. Die Gottheit überschreitet daher affirmative Aussagen ebenso wie deren Negation. Gott, so betonte Nikolaus von Kues (auch Cusanus genannt) im 15. Jh., ist ›größer als er gedacht werden kann‹.¹¹

Die Verneinung von Position und Negation führt unausweichlich zu einem Sprechen in logischen Paradoxien. Gott, so formuliert Cusanus in unmittelbarer Bezugnahme auf den Areopagiten, ist das Nicht-Andere, das Non-Aliud.¹² Wäre er nur das ganz Andere, wäre er noch durch das Verhältnis zum Endlichen mitbestimmt. Doch als Seinsgrund kann er nicht mehr aus der Differenz zum Endlichen und dem Vergleich mit ihm verstanden werden. In seiner Transzendenz ist er über jeden Gegensatz, den von Zeit und Zeitlichkeit, von Raum und Raumlosigkeit, Ruhe und Bewegung und von Identität und Alterität erhaben. Er ist ›jenseits des Zusammenfalls der Gegensätze‹.¹³

Dennoch thront er nicht wie ein Uhrmacher abgelöst über der Welt. Da sie in ihm gründet, partizipiert die Vielheit endlicher Seiender am göttlichen Sein. Es ist in jedem gemäß seiner Fassungskraft, auf besondere Weise also, als seinsstiftende und -erhaltende Kraft, als ›natura naturans‹, immanent. Diese ist daher auch ›im Anderen‹, im Geschaffenen, ›kein Anderes‹.¹⁴ Umgekehrt formuliert: Dass es eine Vielfalt unterschiedlicher Entitäten, mithin Andersheit, überhaupt gibt, beruht auf der seinsstiftenden

¹⁰ Nikolaus von Kues: *De Non-Aliud*, in: Ders.: Philosophisch-Theologische Schriften. Studien- und Jubiläumsausgabe, Bd. I-III, hrsg. v. L. Gabriel, Bd. II, Wien 21982, S. 453.

¹¹ Nikolaus von Kues: *De visione Dei*, op. cit, Bd. III, S. 99.

¹² Nikolaus von Kues: *De Non-Aliud*, op. cit, Bd. II, S. 457.

¹³ Nikolaus von Kues: *De visione Dei*, op. cit, Bd. III, S. 133.

¹⁴ Nikolaus von Kues: *De Non-Aliud*, op. cit, Bd. II, S. 465.

Kraft des Nicht-Anderen.¹⁵ Als ›Wesenheit der Wesenheiten‹¹⁶ ist das Absolute das Nicht-Andere im doppelten Sinn: Es transzendiert alles *und* es wohnt allem als seinsbegründende Kraft inne. Gott kann daher nicht aus der Position eines außenstehenden Beobachters erkannt werden. Er ist kein Objekt, das einem erkennenden Subjekt gegenübersteht. Als innerster Grund des erkennenden Menschen kann er nur, wie Dionysius sagt, im Vollzug der Einung, durch Teilhabe also, in einer bestimmten Weise erfasst werden. Das Streben nach Wissen ist deshalb ein Streben danach, ›in der Wahrheit‹ zu sein.¹⁷ Kennzeichen der ›erfahrungshaften Berührung‹¹⁸ Gottes ist die Begegnung zwischen Endlichem und Unendlichem.

Der mystische Impuls der christlichen Tradition wurde durch Johannes Scotus Eriugena (9.Jh.) ins Mittelalter weiter getragen. Dem stufenweisen Hervorgang der Welt entspricht für Eriugena eine Gegenbewegung, in der die einzelnen Momente der Schöpfung wieder zu ihrem Ursprung zurückkehren. Für vernunftbegabte Wesen beinhaltet diese Rückkehr ihre Vollendung. Deren Individualität beruht freilich nicht auf der Materie, sondern auf einem immateriellen Prinzip. Da auch dem irdischen Leib eine geistige Form entspricht, bleibt diese auch nach der Vollendung erhalten. Da die Natur die Selbstoffenbarung Gottes ist, wird sie zu einem Weg zurück zu ihm. Indem sich der Betrachter die Essenz der geschaffenen Kreaturen vergegenwärtigt, eignet er sie sich an. Dadurch kommt ein Reinigungsprozess in Gang, der zu immer höheren Formen der Gotteserkenntnis führt. Indem der Mensch mit dem, was er erkennt, eins wird, wird er schließlich in der vollkommenen Gotteserkenntnis selbst vergöttlicht, zu einem ›zweiten Gott‹.

Im Hochmittelalter erlebte die christliche Mystik ihre Blütezeit: Bei Bernhard von Clairvaux (1090-1153) tritt Christus als Leidensmann und Gekreuzigter in den Mittelpunkt. Bonaventura (1221-1274), einer der einflussreichsten Theologen der Scholastik, der von Papst Leo XIII. als ›Fürst unter allen Mystikern‹ bezeichnet wurde, gliedert den Weg zurück zu Gott in seiner Schrift ›Itinerarium Mentis in Deum‹ in sechs Stufen: Umkehr, Läuterung und Reinigung führen schließlich zur Erleuchtung.

¹⁵ Ebenda, S. 467.

¹⁶ Ebenda, S. 483.

¹⁷ Nikolaus von Kues: *De Deo Abscondito*, op. cit, Bd. I, S. 303.

¹⁸ Nikolaus von Kues: *De Visione Dei*, op. cit, Bd. III, S. 109.

In der mystischen Entrückung der Seele kommt die Verstandestätigkeit zur Ruhe, so dass auch das Gemüt in der ekstatischen Vereinigung mit Gott seinen Frieden findet. Von überragendem Einfluss bis in die Gegenwart ist das Werk von Meister Eckhart (1260-1328). Der Kern seiner Lehre ist die Gottesgeburt im Seelengrund. Gottes Wort wird von Ewigkeit auf eine zweifache Weise ausgesprochen: In Gott selbst und als schöpferisches Gotteswort. Da das geistige Wesen des Menschen vom gleichen Wesen ist wie das göttliche Wort, ist er zur Gotteserkenntnis fähig. Er ist erkennend in dem Wort, in dem Gott schöpferisch ist. Damit bleibt trotz der Einheit von Mensch und Gott im Seelengrund die Unterschiedenheit gewahrt.

Der Gottessohn, der kosmische Logos, den der Prolog des Johannes-Evangeliums schildert, gilt als der universale Mittler zwischen Gott und seiner Schöpfung; für die Menschen wird er zum Weg zurück zu Gott. Doch obwohl der Logos in zeitlos-ewiger Weise immer schon im Seelengrund gegenwärtig ist, muss er dem Einzelnen erst bewusst werden. Die Gottesgeburt ist allerdings aufgrund der Zeitlosigkeit Gottes weniger an ein einmaliges historisches Ereignis gebunden, sondern muss sich im Innersten jedes Menschen zu jeder Zeit neu vollziehen. Für Eckhart handelt es sich um die Wiedergeburt aus dem Geist, wie sie die Nikodemus-Rede des Johannes-Evangeliums fordert. Das Diesseits wird freilich nicht nur zum Weg zurück zu Gott. Die spirituelle Reife zeigt sich gerade in dem auf immer höheren Ebenen errungenen Zusammenspiel von ›vita contemplativa‹ und ›vita activa‹. Wie Hildegard von Bingen und andere Mystiker geht auch Eckhart davon aus, dass der Durchgang durch diese Welt eine ›felix culpa‹, eine ›glückliche Schuld‹ ist, da die Rückkehr zu Gott ›edler‹ ist als der Ausgang von ihm.

Heinrich Seuse (ca.1295-1366), Johannes Tauler (1300-1361) und Nikolaus von Kues (1401-1464) knüpfen unmittelbar an das Werk Eckharts an. Auch für Tauler ist Gott im Seelengrund immer schon gegenwärtig und kann hier gefunden werden. Die ›Einkehr‹, die Abwendung von weltlichen Bestrebungen bedeutet auch für ihn keine Weltverneinung. Das vor allem bei den Benediktinern bereits praktizierte Gleichgewicht von Gebet und Arbeit, von ›Ora et Labora‹, gewinnt einen genuin neuzeitlichen Akzent: Jeder Mensch sollte den im Alltag zu erfüllenden Aufgaben nachkommen, – allerdings mit Gelassenheit und innerer Distanz. Man sollte, mit Paulus gesprochen, ›in der Welt, aber nicht von ihr‹ sein. Indem die gewöhnliche Erwerbstätigkeit zu einem integralen Moment der Spiritualität wird, wird

diese nun für jeden Menschen auch außerhalb der Bindung an einen Orden praktikabel.

Die Geschichte der mittelalterlichen Mystik wäre undenkbar ohne die Frauen, die sie durch ihre autobiographischen Schilderungen und praktischen Anweisungen mit Leben erfüllen. Um nur die bedeutendsten zu nennen: Hildegard von Bingen (1098-1179), Elisabeth von Schönau (1129-1164), Maria von Oignies (ca. 1177-1213), Juliana von Lüttich (1192-1258), Klara von Assisi (1193/4-1253), Mechtild von Magdeburg (1207-1282), Gertrud von Helfta (1256-1302), Marguerite Porète (1250/60-1310), Brigitta von Schweden, (1303-1373), Juliana von Norwich (1343-ca. 1416), Katharina von Siena (1347-1380) und bereits am Beginn der Neuzeit Teresa von Avila (1515-1582).

In ihrem Werk ›Die Seelenburg‹ gliedert Teresa den Weg zur mystischen Vereinigung mit Gott in sieben Stufen. Dabei vergleicht sie die Seele mit einer kristallinen Burg: Diese ist von verschiedenen Mauerringen umgeben und hat mehrere Wohnungen, in deren Mitte Gott als liebender Bräutigam wohnt.¹⁹ Man kann in den ›Ringmauern‹²⁰ der Burg bleiben; hier ist die Aufmerksamkeit gefesselt von den Dingen, die im Alltag zu erledigen sind. Der Schlüssel zum Eintritt in den ersten Mauerring ist das innere Gebet. Teresa unterscheidet das Gebet der Sammlung vom Gebet der Ruhe, dem zuletzt das Gebet der Vereinigung folgt. Der Weg zur Burgmitte ist allerdings kein geradliniger: Solange der Suchende nicht im Mittelpunkt seiner Seele ruht, gibt es wie in einem Labyrinth ein Vor und Zurück. Während des Reifungsprozesses zerbricht immer wieder die alte Lebensform: Wie eine Raupe sich verpuppt, um schließlich zum Schmetterling zu werden, so durchläuft auch der Mensch verschiedene Phasen, bis sich in der ›unio mystica‹ schließlich die Vermählung der menschlichen Seele mit dem göttlichen Logos vollzieht.

Doch auch für Teresa erschöpft sich Mystik nicht in der kontemplativen Vertiefung, in Weltflucht und Lebensverneinung. Schon beim Aufstieg der Seele sind bestimmte soziale Verhaltensweisen gefordert; und nach der ›unio mystica‹ muss sich der innere Frieden inmitten der Unruhe des Alltags bewähren. Für Teresa ist der Fortschritt in der Nächstenliebe einerseits ein Zeichen für den Fortschritt in der Gottesliebe, ist doch die

¹⁹ Theresia von Jesu: *Die Seelenburg der Heiligen Theresia von Jesu*. Fünfter Band der sämtlichen Schriften, München 1984, S. 19 f.

²⁰ Theresia von Jesu: *Die Seelenburg*, op.cit., S. 22.

Gottesliebe die Wurzel der Nächstenliebe. Andererseits entspringen aus der Gottesliebe wiederum die Werke des Alltags. Wie für Eckhart wird auch für sie das biblische Gleichnis von ›Maria und Martha‹ zum Sinnbild für die untrennbare Verbindung von tätigem und kontemplativem Leben.²¹

1563 lernte Teresa den um 27 Jahre jüngeren Johannes vom Kreuz (1542-1591) kennen, der einer der größten mystischen Dichter Spaniens werden sollte. Auch er sieht die Vereinigung mit dem Göttlichen als einen in verschiedene Stadien gegliederten Entwicklungsprozess, den er in seinen Werken ›Die dunkle Nacht‹ und ›Aufstieg auf den Berg Karmel‹ beschreibt. Die Seele muss Gott ein liebevolles Aufmerken entgegenbringen. Um ohne konkrete Vorstellungen von Gott und ohne Erwartungen an ihn in sich hinein zu lauschen, müssen Sinne, Verstand und Wille, die normalerweise überaktiv sind, zur Ruhe kommen. Anhand einer freien Interpretation der Motive des biblischen Hohenliedes schildert Johannes im ›Lied der Liebe‹ die Vereinigung mit Gott in den Bildern der Brautmystik, der Sehnsucht der liebenden Seele nach dem Geliebten.

Eines der beeindruckendsten Motive der Mystik, das sich in nahezu allen Religionen findet, ist die Schilderung der Schau eines übersinnlichen, transzendenten Lichtes. Bereits im Jakobus-Brief wird Gott als ›Vater der Lichter‹ bezeichnet²² und Paulus erschien der Herr auf seinem Weg nach Damaskus als ein ›Licht vom Himmel, heller als der Sonne Glanz.‹²³ Alle sichtbaren Dinge, so schrieb Eriugena, sind materielle Lichter, in denen sich das eine Licht der Gottheit mehr oder weniger stark spiegelt. Dadurch wird alles Wahrnehmbare zum Symbol des Nicht-Wahrnehmbaren und damit zu einem Wegweiser zu Gott.²⁴ Mechthild von Magdeburg spricht vom ›fließenden Licht der Gottheit‹ und Hildegard von Bingen bezeichnet Gott als ›lebendiges Licht‹.²⁵ Es sei jedoch, so Eckhart, aufgrund seiner Helligkeit nur schwer zu ertragen, »so dass der Seele Auge erst eingewöhnt werden müsse«. ²⁶

²¹ Zit. in: E. Lorenz: *Teresa von Avila*. Licht und Schatten, Schaffhausen 1982, S. 14.

²² Hildegard von Bingen: *Briefwechsel*, Salzburg 1990, S. 227.

²³ Apg. 26,13.

²⁴ *Eriugena expos. hier. cael.* S. 129 A/C, zit. in: E. Panofsky, *Zur Philosophie des Abtes Suger von Saint Denis*, in: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, hrsg. v. W. Beierwaltes, Darmstadt 1969, S. 113.

²⁵ Hildegard von Bingen: *Welt und Mensch*, hrsg. v. H. Schipperges, Salzburg 1965, S. 201.

²⁶ Meister Eckhart: *Deutsche Predigten und Traktate*, hrsg. v. J. Quint, o. O. 1979, S. 295.

Einigkeit besteht bei allen Autoren darin, dass dieses Licht nicht an Raum und Zeit gebunden und damit im Sinne Kants überempirisch, intelligibel ist. Die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung sind somit das Überschreiten von Raum und Zeit als den Formen innerer und äußerer Anschauung, die notwendig sind, um die empirische Welt zu erkennen und sich selbst als ein in der Zeit dauerndes biographisches Ich anschauen zu können. Die Erkenntnis des Göttlichen ist Erleuchtung, ›illuminatio‹ im buchstäblichen Sinn. Heute tauchen die Schilderungen eines intelligiblen Lichtes vor allem im Kontext von Grenz- und Nahtoderfahrungen auf.²⁷

Mystisches Leben inmitten der Welt

Abgesehen von der Aufwertung der ›vita activa‹ vollzieht sich mit dem Übergang zur Neuzeit noch eine weitere Akzentverschiebung: Für die antiken und mittelalterlichen Denker gab es zwei Wege, eine Umkehr des Blicks zu vollziehen: Bis zu Descartes erschien die ganze Natur in ihrer Schönheit, Vielgestaltigkeit und Ordnung als schwacher Abglanz der göttlichen Schöpferkraft. Indem der endliche Geist der ›Spur‹ Gottes folgte, ergriffen von der göttlichen Liebe und voller Sehnsucht nach ihr, durch das Zusammenspiel von ›agape‹ und ›eros‹ also, gelangte er schließlich in einem Prozess der Läuterung und Verinnerlichung zur Schau des Absoluten, der ›visio beatifica‹.²⁸ Der Schmerz, der mit diesem Weg einherging, glich der des Liebenden, der sich nach der Vereinigung mit dem Geliebten sehnt. Der andere Weg forderte die Einübung von Präsenz durch die unablässige Vergegenwärtigung der eigenen Endlichkeit, die ›praemeditatio malorum‹ im Sinne der Stoa, den Durchgang durch ›Nacht und Finsternis‹, wie ihn die antiken Einweihungsmysterien und noch Dante in der ›Divina Comedia‹ schilderten und das ›memento mori‹, das die mittelalterlichen Denker betonten.²⁹

In beiden Fällen sollte durch die Lösung der Fixierungen auf lebensweltliche Probleme eine Sammlung erworben werden, die die Ausrichtung auf und die Öffnung zur Transzendenz ermöglichte. Dass seit Kierkegaard der zweite Weg und damit die Grenzerfahrungen von Leid, Tod, Angst und Schuld dominieren, hängt entscheidend damit zusammen,

²⁷ Vgl. C. Zaleski: *Nah-Toderlebnisse und Jenseitsvisionen*, Frankfurt/Main 1993.

²⁸ Vgl. P. Hadot: *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris 1973.

²⁹ P. Hadot: *Philosophie als Lebensform*. Geistige Übungen in der Antike, Berlin 1991, insb. S. 13-47.

dass mit dem Aufschwung der Naturwissenschaften alle physischen Prozesse physikalisiert wurden. Eine nunmehr geist- und sinnleere Natur, die ihrer ästhetischen Strahlkraft und ihres Eigenwertes beraubt ist, kann nicht mehr zur ›Handleitung‹ zu Gott werden.

Dennoch ist der Strom der Mystik auch im 20. Jh. nicht versiegt. Bahnbrechend ist das Werk des Psychologen und Philosophen William James (1842-1910) mit dem bezeichnenden Titel ›Die Vielfalt religiöser Erfahrung‹. Mit ihm wandte sich James gegen die Verengung des Spektrums menschlicher Erfahrung durch die empirischen Wissenschaften und forderte, alle Modi der Erfahrung ernst zu nehmen. Eine gewissenhafte Sichtung der Vielfalt religiöser Erfahrungen führte ihn zu dem Schluss, dass sie in einen transzendenten Bereich gipfeln, der das Alltagsbewusstsein umfasst. Religiöse Erfahrungen deutete James vor dem Hintergrund der Evolutionstheorie als qualitativen Sprung in ein stabileres psychisches Gleichgewicht.³⁰ Über den Nutzen für die menschliche Entwicklung hinaus müssen sie allerdings auch wahr sein: Der endliche Geist ist für James in ein schier grenzenloses Meer des Bewusstseins eingebettet.³¹ Die lebendige Berührung mit ihm vermittelt ein Gefühl der Rettung, des Vertrauens und des Friedens.³²

Wie für James mündet auch der Weg von Henri Bergson (1859-1941) in das Studium mystischer Erfahrungen. In seinem Spätwerk mit dem Titel ›Die beiden Quellen der Moral und der Religion‹ (1932) unterscheidet Bergson die statische Religion, die auf institutionalisierten Formen, Regeln und Gewohnheiten beruht, von der aus mystischen Erfahrungen gespeisten Religiosität: Nicht der Verstand, sondern die Intuition durchbricht den engen Kreis religiöser Gewohnheiten. Für einen Augenblick wird ein Mensch eins mit dem Lebensstrom, der in allen Menschen und in der Natur wirkt und die Evolution vorantreibt. Er ist die Gotteskraft selbst, der schöpferische Ursprung des Lebens.³³ Durch die mystische Erfahrung erneuert sich die Überzeugung, dass ethische Werte wie die Menschenwürde, Gerechtigkeit und Liebe uneingeschränkt für alle gelten.

³⁰ W. James: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, hrsg. v. E. Herms, Freiburg i.Br.1979, S. 304 und S. 308.

³¹ W. James: *Die Vielfalt...*, op.cit., S. 504.

³² W. James: *Die Vielfalt...*, op.cit., S. 469.

³³ H. Bergson: *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, Frankfurt/Main 1992, 179.

Was sich bei Meister Eckhart bereits abzeichnete, wird für Simone Weil (1909-1943) vollends zur Grundlage der Mystik: Die Sammlung der Aufmerksamkeit vollzieht sich nicht in einer vom Alltag getrennten religiösen Sphäre, sondern in Schule, Studium, Beruf und Zwischenmenschlichkeit. Die intellektuelle Aufmerksamkeit liegt für Weil gleichsam am Schnittpunkt zwischen Natürlichem und Übernatürlichem, Sinnlichem und Geistigem. Attente, die Einsgerichtetheit des Bewusstseins, bedeutet weder ein passives Warten auf einen Gnadenakt noch ein aktives Ergreifen Gottes. So sehr es an Gott ist, die Seele zu ergreifen, so ist es der Teil der Seele, sich in aufmerksamer Erwartung auszuspannen. In einem Moment äußerster Sammlung kann ein Mensch in einem Nu dem Gesetz der Notwendigkeit entrinnen und einer übersinnlichen Erkenntnis, der ›connaissance surnaturelle‹ teilhaftig werden.³⁴ Ihre Überlegungen lassen Weil auch dem Text des Vaterunser einen mystischen Sinn geben: Menschen brauchen nicht allein physische Nahrung oder soziale Anerkennung. Nicht um das tägliche Brot sei zu bitten, sondern um das übernatürliche Brot, das immer wieder neu empfangen werden muss.³⁵

Für Weil handelt es sich um das Urerlebnis der Kommunion. Auch für sie ist Gott der eigentliche Mittelpunkt des Universums rein geistig und damit überzeitlich und überräumlich. Und dann, so der logische Schluss, ist auch die zeitliche Ordnung der Ereignisse, die die Geschichte eines Volkes, die Abfolge von Offenbarungsereignissen und die Geschichte der Menschheit bestimmen, für das Verhältnis des Einzelnen zu Gott irrelevant.³⁶ Das Zeitlose kann zu jedem Zeitpunkt in Zeit und Geschichte einbrechen. Weil fand daher in den Texten der Ägypter, bei Homer, Aischylos, Sophokles und Platon, in der christlichen Mystik und der Inder, mit Clemens von Alexandria gesprochen, die *logoi spermatikoi*, die Samenkeime der Wahrheit. Und obwohl Weil anders als Edith Stein nicht zum Christentum konvertierte, hatte Christus für sie eine herausragende Bedeutung als Liebender und Geliebter, aber auch als derjenige, der Unglück und Leid bis in den tiefsten Abgrund hinein erduldet.

Obwohl in der protestantischen Tradition mystische Erfahrungen im Gefolge der Aufklärung weniger bedeutsam sind als in der katholischen,

³⁴ S. Weil: *Zeugnis für das Gute*. Traktate, Briefe, Aufzeichnungen, hrsg. v. F. Kemp, Freiburg 1979, S. 171.

³⁵ S. Weil: *Zeugnis für das Gute*, op.cit. S. 65.

³⁶ S. Weil: Zit. in: A. Krogmann: *Simone Weil*, Reinbek b. Hamburg 1970, S. 113.

leben sie auch in ihr fort. Jakob Böhme (1575-1624) und im 20.Jh. Albert Schweitzer (1875-1965) sind die bekanntesten Vertreter. Beide entwickeln eine die Sicht der Natur, die die Sonderstellung des Menschen, die sich vor dem Hintergrund des cartesischen Dualismus entwickelt hat, unterläuft. Die Überzeugung, dass jede Kreatur eine gewisse Form der Geistigkeit besitzt, sie also in Graden in seelisch-geistiger Hinsicht mit Menschen verwandt ist, begründet bei Schweitzer eine ›Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben‹. Die Ausweitung des Mitempfindens auf alle Kreaturen und die Verantwortung für sie entsprechen geradezu der genuin menschlichen Form der Geistigkeit. Das eigene Ich weitet sich, bis schließlich die innere Einheit alles Lebendigen und damit das unendliche Leben spürbar werden.³⁷ Dann aber müsste, wie Karl Rahner sagte, ›der Christ der Zukunft ein Mystiker sein oder nicht mehr sein‹.³⁸

Weiterführende Literatur der Autorin:

Kather, Regine: *Hildegard von Bingen interkulturell gelesen*, Nordhausen 2007.

—: *Die Wiederentdeckung der Natur*. Naturphilosophie im Zeichen der ökologischen Krise, Darmstadt 2012.

³⁷ A. Schweitzer: *Die Ehrfurcht vor dem Leben*. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten, hrsg. v. H. W. Bähr, München 1991, S. 159.

³⁸ K. Rahner: *Schriften zur Theologie XIV*, Köln 1983, S. 375.