Christliche Mystik als Denk- und Lebensform

Harald Seubert

Jens Halfwassen (1958-2020) zum Gedächtnis

I. Mystik: Transzendente Vernunft des Herzens

Mystik ist, wie der große Erforscher der jüdischen Kabbala, Gershom Scholem einmal prägnant mit Thomas von Aquin in Erinnerung rief: »Scientia Dei experimentalis«[1]: Erfahrungswissenschaft von Gott. Das bedeutet, dass die Offenbarungen und Verheißungen nicht an die Heiligen Bücher und ihren Wortlaut gebunden bleiben. Sie binden sich auch nicht an die dogmatischen Lehrsätze und ihre mehr oder weniger kanonische Auslegung. Vielmehr führen sie in die Tiefen des Seelengeschehens, in dem ein Gottesgeschehen aufscheint.

Die Geburt Gottes in der menschlichen Seele, die sich letztlich der Sprache entzieht, verbindet mystische Überlieferungen in den verschiedenen Religionen. Das, was den Menschen unmittelbar und umfassend betrifft: nach Tillich, sein Gottes-, Selbst- und Weltverständnis[2] wird im mystischen Vollzug ausgelotet: in der Höhe, dem Aufstieg der zeitlichen menschlichen Seele zu ihrem göttlichen Grund.

Anders als die konfessionellen Spaltungen konkreter Theologie und Religiosität ist die Mystik universell. Ihre Bilder, des Einen, des Aufgehens in der ozeanischen Weite, der archetypischen Verbindung von Mann und Frau, Braut und Bräutigam, finden sich, systematisch unterschiedlich situiert als große Art in allen großen Weltreligionen. Damit verbindet sich auch, dass mystische Erfahrung sich einerseits besonders der universalen freien Sprache von Philosophie und Denken zuwendet, andererseits die Grenzen einer zweitwertigen Logik aufsprengt, weil Gottes Mysterium nicht in diesen Grenzen zu fassen ist.

---

1 Scholem, Gershom: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen,* Zürich 1951, S. 7 f.

2 Tillich, Paul: *Systematische Theologie,* Band I., Berlin 1956, S. 19.

Es ist diese umfassende, allgemein menschliche Dimension, die einen bevorzugten Zugang zum Religionsgespräch auf den gemeinsamen Wegkreuzungen des mystischen Einsseins erlaubt: etwa zwischen Rumi und Meister Eckhart, der zwischen beiden und der Ghita: Mystik eröffnet eine Tiefenhermeneutik der Evidenz, die sich nicht in herkömmlichen Formen des Vergleichs zeigt. Diese Linie erstreckt sich vom Denken des Einen in der neuplatonischen Philosophie[3], das der islamischen Mystik von Al-Ghazali ebenso zugänglich war wie dem ›Plato Christianus‹ der christlichen Neuplatoniker[4], bzw. der jüdisch-kabbalistischen Spekulation.[5] Die philosophische Lingua franca des Platonismus in den drei großen monotheistischen Religionen formte und artikulierte deren mystische Erfahrung weiter aus. Sie setzte sie aber auch voraus als ein Gottes-Wissen, das nicht nur gedacht, sondern gelebt werden konnte.

II. Die Glut der Mystik und das spezifisch Christliche

Doch gerade aufgrund dieser Tendenzen ist Mystik eine eminente Form von Selbst-Transzendenz des Statutarischen und Vorstellungshaften an der Religion. Eine Transzendenzbewegung freilich, die nicht in Säkularismus, Funktionalismus oder Nihilismus führt, nicht in Allgemeinbegriffe, sondern in die spirituell-innige Erneuerung jener Religion. Dem Mystiker wird Gott gegenwärtig, wo sich dem Dogmatiker und Philologen der Kanon als geschlossen erweist.

In jener Selbsttranszendenz kann sich Religion erneuern, vom Buchstaben auf ihren Geist zurückkommen. Sie kann sich gleichsam verflüssigen. Sehr schön und auf das Christentum fokussiert, brachte dies Karl Rahner auf die Formel, der Christ der Zukunft werde mystisch sein oder es werde gar nicht sein.[6]

Christliche Mystik hat eine spezifische Ausprägung, die zur jüdischen Mystik der Kabbala geradezu umgekehrt-proportional sich verhält. Der

---

3 Vgl. dazu die souveräne Übersicht von Halfwassen, Jens: *Plotin und der Neuplatonismus.* München 2004, S. 7 ff. Sowie die große Monographie von Beierwaltes, Werner: *Denken des Einen.* Frankfurt/Main 1985.

4 Ivanka, Endre von: *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus.* Einsiedeln 1964, heute auch Beierwaltes, Werner: *Platonismus im Christentum.* Frankfurt/Main [3]2014, S. 9 ff.

5 Dazu nochmals Scholem, Gershom: *Von der mystischen Gestalt der Gottheit.* Studien zu Grundbegriffen der Kabbala. Frankfurt/Main 1977, 7 ff.

6 Rahner, Karl: *Frömmigkeit früher und heute,* in: ders., Schriften zur Theologie. Band VII. Zur Theologie des geistlichen Lebens. Einsiedeln [2]1971, S. 11 ff., insbes. S. 30 f.

Urmonotheismus, den Judentum und Islam festgehalten haben, begünstigt eine bilderreiche Mystik, die die Zwischenbereiche zwischen Gott und dem Menschen ausfaltet. Die jüdische kabbalistische Mystik hat deshalb die Weltsphären zwischen der unerreichten und unerreichbaren Ein-Gottheit JHWH einerseits und den menschlichen Annäherungen in einem jahrhundertelangen Verständigungsprozess ausfiguriert.

Gottes Gottheit ist in ihrer Reinheit und Ewigkeit gerade nicht zu erfassen. Fassbar sind nur die Gefäße, in denen sich diese Gottheit zeigt: also die verschiedenen Sefirot (Schalen), in die er seine Ewigkeit hineinlegt, die von ihr überfließen und die zerbrechen muss, um die Gottheit rein erscheinen zu lassen. Aufstiegs- und Abstiegsbewegungen, das Verhältnis Gottes, zu dem, was in ihm ist, was aber nicht Gottes Sein selbst ist, wird in der kabbalistischen Mystik dargelegt. Sie entwickelt gleichsam das Ur-Alphabet und die Zahlenverhältnisse der verborgenen Gottesgeschichte mit polytheistisch-mythologischen Elementen. Die Thronwagen-Mystik, mit dem Aufstieg eines herausragenden Menschen in den unmittelbaren Umkreis Gottes, ja seine Erhebung zu einer zweiten Gottheit[7], spielt dabei eine herausragende Rolle.

Ein Zentralmotiv ist dabei das Verhältnis der Unendlichkeit Gottes, seines Charakters als En-sof (All-Eines) zu dem ›Deus contractus‹[8], der Verendlichung Gottes zum ›zim-zum‹, der seine Übermacht in Freiheit und Liebe zur Welt preisgibt und sie auch nicht zurückgewinnen kann.

Strukturell ist die christliche Mystik aus guten Gründen anders gelagert. Die leitende Botschaft von dem Gott, der in Jesus Christus Mensch wird, sich seiner Gottheit entkleidet (Kenose) (Phil 2, 5-11), leidet und stirbt, also in die menschliche Schwäche eintritt, aufgrund seiner Gottheit aber frei von Sünde bleibt, der einzig Gerechte in Menschengestalt, ist in sich voller geschichtlicher Konkretion, die den Schritt von der Zeit in die Transzendenz vollzieht. Denn durch sein Leiden und Sterben wird das wahre menschliche Urbild wiederhergestellt, die Grenze zwischen dem Menschen und Gott überwunden und das unvergängliche Leben ans Licht gebracht. Dies hat eine narrative, an antiken Mysterien und Mythologien orientierte, sie aber

---

7 Dieser Spur geht differenziert nach Schäfer, Peter: *Zwei Götter im Himmel. Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike.* München 2017.

8 Vgl. Schulte, Christoph: *Zimzum. Gott und Weltursprung.* Berlin 2014, S. 15 ff. Zu der moral- und geschichtsphilosophischen Implikation siehe auch Jonas, Hans: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme.* Frankfurt/Main 1987, S. 9 f.

durchbrechende Grundgestalt. Nicht um Mythos soll es gehen, sondern um eine Narration, wonach dies einmal und für alle Mal geschehen ist (ephapax) (Röm 6, 10).

Die Narration reicht weiter. Christus, der in den Tod geht, vollzieht zugleich die Tötung des Todes und seiner Mächte.[9] Durch die Wunden des Einen Gerechten, der Gottheit und Menschheit verbindet, heilen die Wunden der Menschen. Er überwindet nicht nur privativ den Tod, sondern bringt ein ewiges, unvergängliches Leben zutage: Errettet, die an ihn glauben, mit der Aussicht eines ewigen vollkommenen Lebens (Offb. 21), in dem kein Tod, kein Schmerz und keine Endlichkeit mehr sein wird.

Durch schmale, aber in Rezeption und Kanonisierung wichtige Spuren in der Schrift und der Natur, Vestigia trinitatis[10] wird die für die Ausbildung des Dogmas maßgebliche trinitarische Lehre von den drei göttlichen Personen deutlich gemacht: Dass Gott dreieiner ist, Vater-, Sohn und Geist; oder, in der Sprache des Neuplatonismus: Prinzip, Hervorgang und Band zwischen Beiden. Dass der Eine zugleich in der Dreiheit ist, wirft massive Deutungsprobleme auf. Der Eindruck eines Tritheismus ist ebenso zu vermeiden (mit guten Gründen sahen Juden und Muslime darin den Rückfall in polytheistische Gräuel!) wie derjenige einer Unterordnung nach Art von Substanz und Akzidenzverhältnissen. Eben weil Gott im Kern einer ist, hat die frühe Christenheit diese Narration in eine systematische Denkstruktur zu überführen versucht.

Diese führt aber die zweiwertige Logik von Bejahung und Verneinung an ihre Grenzen oder über diese Grenzen hinaus. Es muss gedacht und mitvollzogen werden können, dass jede der göttlichen Personen zugleich in den Anderen ist. Dass sie einander in einer dauernden Durchdringung enthalten. Für eine festlegende, dogmatische fixierende oder gar bis ins Rechtliche der kirchlich attestierten Orthodoxie reichende Theologie war dies immer eine Grenze. Deshalb trifft Rahner Wesentliches. Christlicher Glaube muss die Begrenzungen einer gängigen Rationalität überschreiten, er muss in den Bereich eintreten, der höher als alle Vernunft ist, aber nicht vernunftwidrig werden darf. Mystik, von griechisch ›myein‹: Die Höhlen der

---

9 Vgl. Assel, Heinrich: *Elementare Christologie,* 1. Band. Gütersloh 2020.

10 Prominent geworden ist dies vor allem durch Augustinus' große Schrift *De Trinitate*. Vgl. dazu Brachtendorf, Johannes: *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in ›De trinitate‹* (= Paradeigmata, Band 19). Hamburg 2000, S. 55 ff.

Sinnesorgane verschlossen halten, um das Innere zu sehen, führt über Meinung (doxa) und Wissenschaft (episteme) im kategorial definierten Sinn hinaus.

Der dritte Weg dieses Gottesverständnisses wäre also ein mystischer: Damit ist für die christliche Mystik der Weg zu der übergreifenden göttlichen Einheit ein Weg in den Kern des Kerygmas. Anders als die Mythologisierung der Kabbala ist christliche Mystik gerade entmythologisierend. Sie sieht die Einheit heraus, eine Einheit freilich, die dynamisch die große Offenbarungserzählung im innersten Seelengeschehen fruchtbar macht.

III. Aus der Ewigkeit: Motive Meister Eckharts als Paradigma der Mystik

1. Wesentliche Merkmale christlicher Mystik kann man sich an Meister Eckhart (1260-1327), einem der großen Denker des hohen Mittelalters, deutlich machen, der den Schritt zur mystischen Erhellung ausdrücklich ging. Eckhart hat wesentliche Differenzen vor Augen, über die der Blick auf das Eine gerade hinausführen soll.[11] Sein Schüler Johannes Tauler bescheinigte Eckhart die Grenze zwischen Raum und Zeit überwunden zu haben: »Er sprach aus der Ewigkeit, und ihr versteht es nach der Zeit«.[12] Die Differenz führte dazu, dass Eckhart, wie viele große Mystiker, der Irrlehre bezichtigt wurde, der Papst seine Bulle gegen ihn richtete, weil er Mystik auf die Aufhebung von logisch-ontologischen Grenzen zielt. Dies gilt sogar für die Trennung zwischen Schöpfer und Geschöpf. Der Mystiker erzeugt Gott aus sich, indem er sich selbst in seinen Urgrund und Ursprung zurückführt.[13]

Auch eine andere Grenze konnte Eckhart zumindest als Mystiker überschreiten: Jene zwischen Denken und Glauben. Aufgrund seiner starken Orientierung an der philosophischen Weisheit des Neuplatonismus formulierte er den hohen Anspruch, dass er mit den Gründen der Philosophen,

---

11 Vgl. Flasch, Kurt: *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums.* München 2010, S. 17 ff.

12 Predigt XV, Vetter, Ferdinand: *Die Predigten Taulers. Deutsche Texte des Mittelalters.* Berlin 1910, S. 69 ff. Vgl. auch *Tauler, Johannes*: hrsg. und eingel. von Louise Gnädinger. Olten 1983, S. 89.

13 Vgl. hierzu die Dokumentation Trusen, Winfried: *Der Prozess gegen Meister Eckhart.* Paderborn 1988.

den ›rationes naturales philosophorum‹ genau das zu denken und zu sagen beanspruchte, was die Heiligen Schriften des Christentums aussprächen.[14]

Die Bilder der Mystik, und zugleich ihre Bildlosigkeit führen also auch über die Schranke zwischen Glaube und Denken hinaus, in eine höhere, beide umfassende Einheit des intelligiblen Sehens und Fühlens. Dieses pneumatische Erfahren vollzieht einen Aufstiegsweg: Vom Bild zum Nicht-Bild zum Überbild, bzw. zur Selbstverwandlung in das Bild, wo der Blick des Mystikers mit dem göttlichen Blick verschmilzt.

Bezogen auf die Trinität, hat Eckhart diesen Transzendenzweg explizit gemacht. Das deutsche Gedicht ›Granum sinapis‹ (das Senfkorn) versenkt sich zunächst so sehr in die Tiefe der Dreieinheit Gottes, dass sie nicht mehr deren Kommunikation als äußerliche Stimme vernimmt, sondern aus der Mitte des trinitarischen Geheimnisses erleuchtet wird und sich selbst aussagt. In der zweiten Strophe des Liedes wird dies offenkundig: »Von zwei als eine Flut, /der Minne Glut,/ der zweier Band,/ den zweien bekannt,/ fließt der liebsüße Geist/ ebengleich,/ untrennbar./ Diese Drei sind Eins./ Weißt du ihr Wesen? Nein./ Es versteht sich selbst am besten«.[15]

Ursprung ist das Wort, das in Anschluss an den Prolog des Johannes-Evangeliums auf Christus und den Logos der Welt zu beziehen ist. Bei Eckhart ist von ihm als ›Es‹ die Rede Es ist Grund der Welt, zugleich aber Abgrund. Der Mystiker gewinnt seien Gotteserfahrung in der Flut, und im Sturm auf einem Weg, der ihn mit dem sicheren Licht der Gotteserkenntnis eins werden lässt. Der Zusammenhang von Einheit und Dreiheit. Davon spricht die dritte Strophe: »Der Strick [sc. die Verbindung]der drei löst tiefes Erschrecken aus./ Diesen Reif / hat nie Verstand begriffen: Hier ist Tiefe ohne Grund./ Schach und Matt /der Zeit, den Formen, dem Ort/Der Wunderring/Ist Ursprung/unbeweglich steht sein Punkt«.[16] Schelling wird kongenial vom Un-grund sprechen, der allem Gründen und Begründen vorausgeht.[17] Eckharts mystische Metaphorik ist hoch originell, indem sie nicht nur die bekannten großen Naturbilder, eben die hohen Gipfel und die

---

14 Meister Eckhart, In Joh., n 2, LW III, 4, 4-6. Dazu Mojsisch, Burkhard: *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit.* Hamburg 1983, S. 23 ff.

15 Das mittelhochdeutsche Gedicht *Granum sinapis* zitiere ich nach Ruh, Kurt: *Meister Eckhart. Theologe-Prediger-Mystiker.* München ²1989, S. 47-49.

16 Ruh, ebenda, S. 48.

17 Vgl. zu dieser voraussetzungsreichen Begrifflichkeit in der Freiheitsschrift: Friedrich, Hans-Joachim: *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger.* Stuttgart/Bad Cannstatt 2009, S. 74 ff.

Unendlichkeit des Meeres, bemüht, sondern auch die Regeln eines ausgeklügelten Spiels: Schach und Matt, Gewinn und totaler Verlust, 1 und 0 koinzidieren, und zwar nicht nur in der Vorstellung des Menschen, sondern im Wesen der Gottheit selbst.

In der IV bis VI. Strophe zeigt sich exemplarisch dieser Weg der Seele in das mystische Geheimnis: Ein Weder-Noch, in dem Via eminentiae, der übersteigernde Weg der Gotteserkenntnis, und Via negationis, der verneinende Weg negativer Theologie, weil doch alle endlichen Prädikationen gegenüber dem Göttlichen unangemessen sind, konvergieren. Ort der Kreuzung beider Wege ist die vollständige Leere, metaphorisch ausgedrückt im Bild der Wüste: »Der Weg führt dich/in eine wunderbare Wüste,/die breit, die weit,/unausmessbar sich ausdehnt –/Die Wüste hat /weder Zeit noch Stätte,/ihr Dasein kommt nur ihr allein zu«.

Dies verbindet sie mit dem göttlichen Einen selbst. Der Mystiker, der in dieses raum- und zeit-transzendierende Feld eingeht, nähert sich dem reinen Sein selbst, für das Eckhart den Namen ›Istigkeit‹ prägte: Das von allem Seienden unterschiedene Sein:[18] »es ist, und niemand weiß, was es ist,/es ist hier, es ist da,/es ist ferne, es ist nah,/es ist tief, es ist hoch,/es ist so beschaffen,/dass es wederdies noch das ist«. Dieses reine Sein erweist sich gerade nicht als Etwas-Seiendes, weshalb christliche Mystik auch dogmatische Formulierungen wie diejenige von Gott als dem sumum ens (höchsten Seienden), der perfectio perefectionis oder dem ›Inbegriff des Seienden‹, ›omnitudo realitatis‹ hinter sich lässt.

Der Leerheit der Wüste entspricht das Nackt- und Bloßsein jenes ›Es‹, das die höchste Form von Versenkung fordert und provoziert. Weiter wird von ihm gesagt, dass es hell und klar sei, zugleich ganz finster, ohne Anfang und ohne Ende. »Wer kennt sein Haus? /Der komme daher/Und sage uns, von welcher Gestalt es sei«. Wie ein Kind soll werden, wer sich ihm nähert.

In der VII. Strophe wird dies konkret: »Werde wie ein Kind,/werde taub, werde blind/Dein eigenes Ich/muss zunichte werden,/alles Etwas und alles Nichts treibe hinweg!/Laß Raum, laß Zeit/meide auch das Bild!/Gehe ohne Weg/den schmalen Pfad,/dann findest du der Wüste Fußspur«. Die Kindlichkeit führt in ein die Preisgabe, die ›Vernichtung‹ des

[18] Dazu u.a. Mojsisch, a.a.O., S. 100 ff., Flasch: *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums,* S. 226 ff.

Subjektes und das Sich-Entäußern der Seele: in einen Tiefenbezirk, in dem Raum und Zeit keine Bedeutung mehr haben.

Das Sein-Lassen, das Meister Eckhart auch auf die Formel der ›Gelassenheit‹ bezog (Heidegger sollte diesen Topos später aufnehmen!)[19] lässt die Wüste, nämlich das Hinter-sich-Lassen aller Bestimmung und daher den Gedanken der Leerheit konkret werden. Mystik bedeutet daher im letzten nicht nur die Preisgabe einzelner Gedankenwege der Seele, sondern ein Verlassen des Binnenraumes dieser Seele selbst. In der VIII. Strophe formuliert Eckhart deshalb aufs Ganze gesehen: »O meine Seele/geh aus, Gott ein!/ Sinke mein ganzes Etwas/in Gottes Nichts,/sinke in die grundlose Flut!/Fliehe ich von dir,/so kommst du zu mir./Verliere ich mich/so finde ich dich,/o überwesentliches Gut«.

Damit wird prägnant der Richtungssinn der Mystik umschrieben. Sie bezeichnet einen Rückgang in die Seele, der aber zugleich eine Entzentrierung des innerseelischen Geschehens ausmacht: Die Seele muss sich ganz und gar preisgeben, um zu ihrem Grund zu kommen. Dieser liegt in ihr, aber in einer exzentrischen, in der Immanenz gerade nicht zu umfassenden Weise.

IV. Transzendenz und Immanenz

1. Für die christliche Mystik werden die großen Mysterien des Glaubens leicht und unmittelbar evident. Dies wird in Meister Eckharts deutschem Werk, insbesondere in seinen Predigten deutlich. Sie führen im Volksidiom in die tieferen Geheimnisse der Gottheit ein als in der gelehrten Sprache der Philosophen: gerade in die Koinzidenzen, die sich dem Begriff einbeziehen. Auch die Unterscheidung zwischen esoterischem, innerlichem, und exoterischem, nach außen wirkenden Logos wird damit aufgelöst, oder, wie es sich bei Eckhart anlässt, umgekehrt.

Später wird Nicolaus Cusanus darauf eine starke Resonanz geben, indem er festhält, dass die Wahrheit auf den Gassen schreit[20]: Sie verlangt gerade keine verborgene Einübung. Sie ist unmittelbar evident.

Die Mystik Eckharts ist von philosophischen Einsichten und Kontexten geprägt. Sie lässt sie aber hinter sich. Man weiß, dass für ihn das Denken

---

19 Vgl. die vor allem Heidegger GA 66: *Besinnung.* Frankfurt/Main 1997.

20 Nicolaus Cusanus behandelt diese Problematik in seiner Laienphilosophie. Vgl. ders. *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie.* Frankfurt/Main 1998, S. 251 ff.

des Einen des Neuplatonismus maßgeblich gewesen ist. Dieses Eine (Hen) bei Plotin, das bei Proklos in eine triadische Dynamik gebracht wird[21], korrespondiert mit der ›Negativen Theologie‹ des Dionysios Areopagites, der über und jenseits von allen ausweisbaren Instanzen die ›Negative Theologie‹ und damit auch die Paradoxie des Überseins verdeutlicht. Dies führt in einen Schwebezustand: Der Gott, der reines Sein ist, ist zugleich als ›Luter nihte‹, als reines Nichts zu erfassen.

In Eckharts Predigten begegnet deshalb, um nur diesen einen Grundzug herauszuheben, einerseits ein Gestus des Übersteigerns. Die mystischen Visionen phrasieren wie in einem großen Crescendo die Aussagen auf eine immer größere Höhe. In der Predigt über die ›Armen im Geiste‹ (*pauperes spiritu*), nach der Bergpredigt wird diese Klimax wie ein großes Crescendo angelegt: »Aber wir sagen es noch besser und verstehen Armut in einem noch tieferen Sinn«.[22] Der Zielpunkt dieser Übersteigerung ist, dass göttlicher und menschlicher Geist miteinander eins werden. An diesem höchsten Punkt kommt alles Begehren und Wollen zu seinem Ziel- und Endpunkt. Die Gelassenheit erfüllt sich hier. In einer apokryphen Eckhart-Predigt Q 52 heißt es deshalb, erst der sei ein wahrhaft armer Mensch, »der nicht will noch nicht weiß, noch auch nicht begehrt«.[23] Auch wenn der Mensch Gottes Willen mit allen seinen Kräften erfüllen will, ist er offensichtlich noch nicht in diesem Zustand.

Zwei Vollzüge bereiten die *Unio mystica* vor: Das Ausfließen der Gottheit, in deren Licht sich die endliche Seele hineingibt wie in einen Lichtstrom. Und zum anderen das Durchbrechen aus den kategorialen Ordnungen von Raum und Zeit. Im Durchbrechen ist die Seele letztlich auch frei von meiner eigenen Kreatürlichkeit, erst darin ist der Mensch reiner Bezug, ausschließlich Empfängnis. Davon kann überhaupt nur in der Gestalt des ›Ich‹ plausibel gesprochen werden, das sich preisgibt. Denn die mystische Erfahrung ist Erfahrung eines Ich. »Allhier ist Gott eines mit dem Geiste, und das ist die eigentlichste Armut, die man finden kann«.[24] Deshalb ist der Mensch in dem Modus, in dem er seine Selbstbestimmung aufgibt, und erst hier, ganz der, der er von Anfang her gewesen ist und bis in die Eschatolo-

---

21 Dazu Halfwassen: *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin.* München, Leipzig ²2006, vgl. auch ders. *Plotin und der Neuplatonismus,* a.a.O., S. 110 ff. u.ö.

22 Meister Eckhart, DW II, S. 308 ff.

23 Nach Ruh, Kurt: *Meister Eckhart,* a.a.O., S. 164.

24 DW II, S. 502, Zeile 6 ff.

gie hinein sein wird. Die *Unio mystica* gibt nicht nur die Tugenden in ihrer Wesensform, sondern auch das Menschsein des Menschen.

Alle Bilder, die im Urbild-Abbild-Gefälle, in der Differenz zwischen Wesen und Erscheinung bleiben, lässt der mystische Aufstieg hinter sich. Wo die Grenze durchbrochen wird, bin ich vielmehr selbst mit Gott eins. Und in dieser Einheit habe ich in unmittelbarer Wahrnehmung sogar an seiner Ewigkeit Anteil. Ich bin so, was ich von jeher war. »Der Mensch erringt mit dieser Armut, was er ewig gewesen ist und immerdar bleiben wird.«[25]

Dieser Höhepunkt ist erreicht, wo die Frage nach dem Warum nicht mehr aufgeworfen wird. Eckhart formuliert dies am Ende einer seiner Deutschen Predigten so: »Dass wir die Gerechtigkeit lieben, um ihrer selbst willen und Gott ohne Warum, dazu helfe uns Gott Amen«.[26] Das Eine nur macht selig, so heißt es in einem anderen Zusammenhang, der die Einheit als das tiefere, verborgene Wesen der Trinität auffasst.[27] Insofern ist auch die Erkenntnis der in sich schwingenden Trinität letztlich nur eine Vorübung zum Einswerden mit dem Einen. Mit dieser selbst aber eins zu werden, ist die Zielsetzung. Eckhart verbindet damit die grundsätzliche Lebenslehre, »dass der Mensch frei werde von sich selbst und von allen Dingen«. Dies ist der Grundton der Gelassenheit.

Mystik bedeutet nicht nur, die Sinnesorgane zu verschließen, sondern vielmehr, dass der Hörende sein Herz gegenüber allem geschaffenen Seienden verschließen und sich ganz und gar dessen Urbild öffnen und hingeben soll. Das alte stoische Ideal der Ataraxia wird auf dem Weg dieser Gelassenheit erreicht und sogar noch übertroffen. Denn beständig soll man in diesem Sinn stehen »in Glück und Unglück«.[28] Erreicht werden soll eine Unterschiedenheit durch Einswerden mit der Ununterschiedenheit: jener mystischen Einheit.

Charakteristisch ist hier insbesondere die Rede von der Stätte. Wo der Mensch nämlich auf eine Stätte fixiert ist, da ist, nach Eckhart, Unterschiedenheit. Unterscheidung nämlich zwischen ihm und dieser Stätte. So kann er aber nur auf Seiendes bezogen sein. In Gott selbst, der reiner Akt ist, Inbegriff des Seins, gibt es diese Unterschiedenheit nicht. Das ausfließende Licht der Gottheit formt vielmehr denjenigen, den es erfasst, nach seiner

---

25 DW II, S. 505.
26 DW 1, S. 115.
27 Vgl. u.a. Flasch: *Meister Eckhart,* a.a.O., S. 199 ff.
28 DW I, S. 276.

Gestalt. Eine Unterschiedenheit existiert im reinen Sein, der Istigkeit, nicht andres Sein. Die grundlegendste Identität, jene Gottes eben, ist zugleich eine fundamentale ontologische Differenz vom Seienden.

2. Dass die Wahrheit auf den Gassen schreit, war für Nicolaus Cusanus in der Folge von Meister Eckhart eine späte Einsicht. Mystische Einsicht setzt dem menschlichen Geist buchstäblich eine andere Brille auf, die Brille der Koinzidenz, in der das Endliche und der Urgrund und Anfang konvergieren.[29] Neben dem Bild der mystischen Sehhilfe verwendet Cusanus auch das Bild eines Sprunges über die Mauer, die zwischen den Gegensätzen, zwischen Endlichkeit und Absolutheit besteht. Man könnte auch sagen, dass diese Mauer transparent wird, das, was sie scheiden soll, letzten Endes in eine Zusammenschau gebracht werden kann.

Die Koinzidenz ermöglicht es, zu erfahren, dass das Größte und das Kleinste (exemplifiziert etwa am spitzen und am stumpfen Winkel) miteinander identisch sind. Sie sucht nach einem ersten und letzten, elementaren Begriff Gottes, der aus sich alleine bestehen kann: Für Cusanus wurde dies zu einer Jagd, die er erst am Ende seines Lebens zum Ziel brachte. Ein für die Reformulierung der mystischen Erfahrung gängiger Gottesname, Gott sei ›Verneinung der Verneinungen‹, *negatio negationis*, genügt ebenso wenig wie die Bestimmung Gottes als höchster Affirmation. Denn weder in der Bejahung noch in der Verneinung ist das Über-Sein des göttlichen Einen adäquat ausgesprochen.

Transzendiert werden muss aber die ontologische Bestimmung des Grundsatzes: *Omnis determinatio est negatio*: Jede ontologische Bestimmung ist eine Verneinung. Das Überseiende bestimmt sich, es schreitet durch verschiedene Formen, negiert sie und bleibt darin doch es selbst. Als vorletzten Gottesnamen führt Cusanus daher die Aussage an, Gott sei das Können-Ist (*Poss-Est*): Die Ermöglichungsbedingung von allem Seienden: eine transzendentale Formulierung, die die Immanenz in der Transzendenz und die Transzendenz in der Immanenz des Seienden deutlich macht. Doch Sein und Können sind dabei noch getrennt.

Cusanus geht deshalb einen weiteren Schritt, zu der Bestimmung des göttlichen Einen als des Könnens (*Posse*): Als schlechthinnige Möglichkeit, die unmittelbar, bis zur Identifikation, in den Grund des Einen hineinführt. So wenig wie die so gefasst koinzidentale Struktur noch ›etwas‹ Einzelnes

[29] Einschlägig ist hier Cusanus' Schrift *De beryllo*. Vgl. meine Monographie: *Nicolaus Cusanus interkulturell gelesen*. Nordhausen 2006.

will, so wenig wird etwas Einzelnes gedacht: Das Eine allein tut not, mit dem Einen eins zu werden und sich darin in dem Möglichkeitsraum und -grund selbst zu bewege.

3. Die Eckhartsche Mystik ist in hohem Maße begrifflich geschult. Doch nicht mehr der Begriff, sondern der Grund von Begriff und biblischer Narration für die Seele bestimmen sein Denken: eine Reflexion, die ins Über- und Außer-Reflexive führt: Zu dem koinzidentalen Punkt: Dem Lichtort, zu dem sich eine Spur durch die Wüste bahnt.

Andere Mystiker, vor allem christliche Mystikerinnen, haben dieses auf den Grund-Kommen in plastischen und teilweise drastischen Bildern des Eins-werden, der Zeugung und Einwohnung des Bräutigams evoziert.[30] Zu der Erfahrung gehört aber ebenso sehr wie diese Erfüllung das Gegenteil, die Gottesnacht und -entzogenheit. Die Mystikerinnen beschreiben die quälende Sehnsucht der Seele nach ihrer Erfüllung, die aber ausbleibt. Umso bedrängender ist dieser Mangel, umso mehr der erfüllte Augenblick einmal erfahren worden war.

Die Seele bewegt sich in einer Inkubation, ihre Fragen verhallen antwortlos, sie ist ihrem Erlöser allenfalls im Nachvollzug seines Todes und Entzogenseins nahe. Sie hält sich in der Nacht zum Karsamstag. Johannes vom Kreuz (Juan de la Cruz) beschreibt die *Scientia Dei experimentalis*, die sich ganz auf das Kreuzesgeschehen richtet. Es ist daher nicht verwunderlich, dass Edith Stein, die große Mystikerin und Phänomenologin, sich am Ende in Johannes vom Kreuz versenkte.

V. Strahlungen: Mystik, Leben und Moderne

1. Die Spuren christlicher Mystik reichen weit in die Philosophie und die eigenständige Formgebung der Kunst hinein. Nicht unerheblich scheint es, dass Philosophie und Dichtung der Moderne sich auf das Spurenlesen kaprizieren. So wie sie dem Neuplatonismus und seinem Denken des überseienden Einen Wesentliches verdankt, so hat ihre Geste des in Grund und Abgrund gerichteten Fragens gerade auch das Denken der Moderne inspiriert.

Es wäre eigene Untersuchungen wert, wie die beiden maßgeblichen Philosophen des 20. Jahrhunderts Heidegger und Wittgenstein über den Be-

[30] Vgl. dazu die magistrale Darstellung bei Ruh, Kurt: *Geschichte der abendländischen Mystik. Band 4. Frauenmystik und Franziskanische Mystik.* München 1993, einführend S. 7 ff.

reich hinausfragen, der mit den Instrumentarien der klassischen Metaphysik sich befasst. Für beide ist christliche Mystik in ihrem wiederholenden, sehen lassenden, und hörenden Denkgestus als Haltung von Bedeutung, die die theoretische Einstellung zur Welt grundsätzlich überschreitet und sie dadurch in ihre Schranken weist. Diese Haltung reicht wesentlich weiter als zu Affirmationen des christlichen Erbes. Mystik eröffnet für Wittgenstein den Schritt aus dem Immanenzraum der Welt, die der Fall ist, und die deshalb in wahrheitsfähigen Sätzen begründet werden kann.

Die großen existenziellen Themen, wie das ethisch gute Leben und die Verbindung von Sprache und der Wahl von Lebensformen, führen letztlich an einen Punkt, an dem keine weiteren Begründungen mehr erwartet werden können, sondern die Evidenz, dass es so ist, aufgeht. Wittgensteins Bild von der Stufenleiter, die weggezogen werden muss, wenn der transzendente Zielpunkt erreicht ist, ist einer mystischen Haltung nahe. Denn die in ihr erreichte Plötzlichkeit gestattet keine Übergänge. Sie stellt sich nach langen Vorbereitungen ein.[31]

Heidegger bahnte in seinem Frühwerk ein Zeitverständnis an, das nicht dem vulgären Zeitbegriff, aufeinander aufbauender Jetztpunkte, einer eigentlich verräumtlichten Zeit, folgt.[32] Dabei waren ihm die Begriffe von ›Nu‹ und ›Jähe‹, insbesondere bei Meister Eckhart exemplarische Vorentwürfe, um die Einheit und Gesamtheit des endlichen Daseins zu bedenken: Die Verschränkung der Zeit verbindet temporal bestimmte Endlichkeit mit der Suche nach der Ganzheit des menschlichen Daseins als ›geworfener Entwurf‹. Dies kann in der Fülle, aber auch der Versagung allererst die Ganzheit des in-der-Welt-seins zum Tragen kommen. Ähnlich wie Wittgenstein zielt Heidegger auf eine Tiefenschicht, die der philosophischen Tradition, noch mehr aber der verkürzten wissenschaftlichen Rationalität zugrunde liegt. Der späte Heidegger nannte das, was sich hier zeigt und entbirgt, die Sache des Denkens, die für Philosophie und Welt einen schicksalhaften Charakter hat, aber auf den metaphysischen Wegstrecken nicht sichtbar gemacht wurde, sondern in der Vergessenheit blieb. Darüber welche Form das zu Denkende annimmt, gab Heidegger eher skizzenhafte An-

---

31 Vgl. zu Wittgenstein: Vossenkuhl, Wilhelm: *Ludwig Wittgenstein.* München 1995, S. 293 ff., s. für diese frühe Spur schon Wittgenstein: *Geheime Tagebücher 1914-1916*, Wien ²1992, S. 13 ff.

32 Zu den frühen Zeitanalysen, siehe Seubert, Harald: *Heidegger – Ende der Philosophie oder Anfang des Denkens.* München 2019, S. 70 ff., S. 89 ff.

deutungen: Es führt in die Schwebe, in eine Abgründigkeit hinein, in der sich das Kleinste zugleich als Größtes, das Bekannteste als das dauernde Rätsel erweist. Darin kann man eine Nähe zur zenbuddhistischen Form des Koran erkennen, aber auch zu den Rätselbewegungen der Mystiker.

2. Die christliche Mystik ist, wenn man der von Jürgen Habermas jüngst differenziert und umfassend rekonstruierten Spur eines Denkens nachgeht, das sich in autonomen Begründungen von dem Thesaurus der Herkunftsreligionen löst und eigene Denk- und Begründungsformen aufnimmt[33], eine Form der Autonomisierung und Säkularisierung, die sich von Schrift und Tradition löst, aber die Dimensionen der Transzendenz- und Gotteserfahrungen des überlieferten Glaubens in Sprache und Sache der Erfahrung hineinnimmt.

3. Nicht verwunderlich ist es dann, dass das epiphanische Durchbrechen, das für die Mystik signifikant ist, die Ästhetik und Kunst, gerade in der Moderne, weiterbestimmt. Auch hier muss es bei Hinweisen bleiben: Die Epiphanie eines anderen Ortes leuchtet in der Literatur der Moderne permanent auf: Von James Joyces Monolog der Molly Bloom über Peter Handkes Romane (›Langsame Heimkehr‹) bis zu den jüngsten wortmächtigen Erzählversuchen von Sibylle Lewitscharoff (von oben, 2019).

4. Auch wenn die Mystik verschiedener Kultur- und Religionskreise spezifische, unverwechselbare Signaturen hat, ist der suchende und über Begrenzungen hinausfragende Gestus von Mystik für eine denkende Suchbewegung und Lebensform charakteristisch, die sich mit Pascal der Ordnung des ›denkenden Herzens‹ verschreibt. Beispielgebend ist Etty Hillesums Zeugnis von dem denkenden Herzen, das noch in der Baracke des Konzentrationslagers in die innerste Tiefe des Selbst eintreten konnte, in jenen Raum, in dem Ruhe war und in dem auch die von Verletzung und Bedrohung gekennzeichnete Zeit als geheiligte, gerettete Zeit erscheinen konnte.[34]

Die Aufsuchung des ›Allertiefsten‹ und ›Allerreichsten‹ in sich selbst leitet in Hillesums Aufzeichnungen zu einem Licht-Grund, den sie mit Gott identifizierte. Dies ruft in ihr die Erfahrung von Schutz in Zeit und Gegen-

---

33 Habermas, Jürgen: *Auch eine Geschichte der Philosophie.* Berlin 2019, Band 1, S. 25 ff. Die Mystik spielt in Habermas' systematischer Narration nicht die systematische Rolle, die ihr zukommen könnte.

34 Vgl. Das *denkende Herz. Die Tagebücher von Etty Hillesum 1941–1943.* Reinbek bei Hamburg 1988, wo in Zeiten äußerster Not und Lebensbedrohung der Ausblick in eine andere Existenzform skizziert wird.

wart wach, für Hillesum eklatant in der Vision, in einer Klosterzelle geborgen zu sein. Es führt aber auch zur Transparenz in den einen Grund und schließlich leitet es, wie schon bei Nicolaus Cusanus zu einer erneuten Zuwendung zu dem ganz und gar Alltäglichen, nicht Erhabenen: Der wissenden Zuwendung zu dem Anderen, weil in ihm in ganz anderer Weise das Göttliche begegnet, das ich in mir weiß. Für Hillesum realisierte sich dieses mystische Übersteigen in dem Wechsel von alltäglichem Überleben und in der Zuwendung; für eine zweite große Mystikerin in den gebrochenen Zeitläuften der Moderne, Simone Weil, im Engagement für die Industriearbeiter ihrer Zeit.[35] Mitten im Schmutz der Entfremdung leuchtet die mystische Tiefendimension auf.

VI. Kenose und Aufstieg

Die Suche nach dem Einen in der Vielstimmigkeit seiner überlieferten Kanonisierungen und Riten, nach dem *vollzugshaften* und eben nicht nur gedachten oder verkündigten Schritt von der Trennung zwischen Gott und Mensch in eine Einheit und Verschmelzung zwischen beiden Dimensionen, ist als Charakteristikum christlicher Mystik zu erkennen. Damit kann die Mystik eine grundlegende Hoffnung in die Realität der Übung übersetzen: Dass Aufstieg des Menschen und kenotischer Abstieg des Mensch gewordenen Gottes sich in einem letzten reinen Akt der Hinnahme berühren. Dieser Gipfel der Betrachtung (apex theoriae) macht in eine epiphanische Evidenz des Todes übersteigernden Lebens sichtbar: Denkend, übend, hoffend. Damit lösen sich die Trennungen des gewöhnlichen Weltverhältnisses auf. Weshalb das Durchbrechen der sichtbaren und sinnfälligen Wahrheit und Wirklichkeit in die menschliche Welt gleichermaßen Akt Gottes und Erfüllung des Menschseins sein kann.

Weiterführende Literatur des Autors:

Seubert, Harald: *Religion.* Eine philosophische Einführung. Fink (UTB Profile 3279), München 2009.

—: *Europa ohne Christentum?* Woraus wir im 21. Jahrhundert leben können. MediaKern-Verlag, Friesenheim-Schuttern 2012.

[35] Weil, Sione: *Fabriktagebuch,* übersetzt von Heinz Abusch. Frankfurt/Main 1978.