

Alois M. Haas
Mystik
als Aussage

**Erfahrungs-, Denk- und Redeformen
christlicher Mystik**

**suhrkamp taschenbuch
wissenschaft**

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1196

Mystische Erfahrungen sind, so sehr jene, die davon berichten oder dazu anregen wollen, nur im Status von Texten zu haben. Eine Hermeneutik der mystischen Rede muß daher beidem Rechnung tragen: der Erfahrung – intendiert oder rückerinnert im Text – und der sprachlichen Struktur des Textes. In systematischen und geschichtlichen Analysen versuchen Haas' Studien, Topisches und historisch Einmaliges in der abendländischen (speziell der rheinländisch-»deutschen« und spanischen), aber auch – vergleichend dazu – zen-buddhistischen Mystik zu ermitteln. *Mystik als Aussage* meint dabei den Vorgang, in dem diese »Texte mit verlorenem Sinn« auf ihre Bedeutung hin befragt werden.

Alois M. Haas
Mystik als Aussage

Erfahrungs-, Denk- und Redeformen
christlicher Mystik

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

3. Auflage 2015

Erste Auflage 1996

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1196

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1996

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Wagner GmbH, Nördlingen

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-28796-5

Inhalt

Vorwort	7
-------------------	---

I. Systematisches

Mystik als Suche und Findung von Sinn	9
Mystik als Theologie	28
Typologie der Mystik	62
Intellektualität und mystische Spiritualität Europas	84
Das mystische Paradox	110
Überlegungen zum mystischen Paradox	134
Dichtung in christlicher Mystik und Zen-Buddhismus	154

II. Geschichtliches

Vision in Blau. Zur Archäologie und Mystik einer Farbe	189
Homo-medietas. Sinn und Tragweite von Eriugenas Metapher vom Menschen als einer 'dritten Welt'	221
Mechthilds von Magdeburg dichterische <i>heimlichkeit</i>	248
Schreibweisen der Frauenmystik	270
Das Syndrom des Bösen in der mittelalterlichen Mystik	282
»... das Persönliche und Eigene verleugnen«. Mystische <i>vernichtigkeit und verworffenheit sein selbs</i> im Geiste Meister Eckharts	310
Aktualität und Normativität Meister Eckharts	336

»Die Arbeit der Nacht«. Mystische Leiderfahrung nach Johannes Tauler	411
Die dunkle Nacht der Sinne und des Geistes. Mystische Leiderfahrung nach Johannes vom Kreuz	446
Erfahrung und Sprache in Böhmies <i>Aurora</i>	465
Nachweise	489
Namenregister erstellt von Louise Gnädinger	491
Sachregister erstellt von Louise Gnädinger	514

Vorwort

Die Schrift ist Schrift, sonst nichts!
Mein Trost ist Wesenheit
Und daß Gott in mir spricht das Wort
der Ewigkeit.
(Angelus Silesius, Cherubinischer Wandersmann, II, 137).

Wenn die hier vorgelegte Sammlung von Aufsätzen zu Themen und Motiven der christlichen Mystik unter den Titel *Mystik als Aussage* gestellt wird, dann in Anspielung auf ein in Rabelais' *Gargantua und Pantagruel* (Buch IV, Kap. 55 f.) geschildertes Ereignis: Am Grenzsäum des Eismeers auf hoher See dahinfahrend, hören Pantagruel und seine Gefährten plötzlich Stimmen in der Luft, ohne doch sprechende Menschen wahrzunehmen. Sich an eine Nachricht des Antiphanes rückerinnernd, wonach die Lehre Platons Wörtern gleiche, die, im tiefsten Winter gesprochen, gefröhen und an der kalten Luft vereisten und nicht mehr zu hören seien. Jetzt, da der Winterfrost gebrochen sei, tauten diese Wörter auf und seien zu hören. Nichts anderes bezweckt die mystische Aussage: Sie will das Wort, das christlich eine göttliche Person der Trinität ist, im Status der Aktualität, in höchster Lebendigkeit. Ansonsten ist Schweigen geboten, da darin der Andere als der Nicht-Andere am direktesten ankommt. Die Aktualität mystischer Texte beruht in ihrer Aussagestruktur, die – aus dem Schweigen kommend – alle Gefrorenheit und Vereistheit der Alltagssprache ablegt und die direkte Konfrontation mit dem unsagbaren Gott intendiert.

Gleichwohl – man hat das immer wieder beklagt – haben wir nur Texte, gewissermaßen vereiste Worte, die erst als aufgetaute ihren Sinn preisgeben. Eine Hermeneutik der mystischen Sprache, die erst noch zu schreiben ist, wird sich gerade um die Lebendigkeit dieser Texte (die heute mit Todorov zumeist »Texte mit verlorenem Sinn« darstellen) bemühen müssen. Im Rahmen solcher Vorüberlegungen gewinnen die nachfolgenden Aufsätze ihren richtigen Stellenwert.

Die meisten der vorliegenden Studien wurden während meines Aufenthalts im Jahre 1988/89 am Wissenschaftskolleg in Berlin verfaßt. Für die Arbeitsruhe und die Anregungen habe ich nachträglich zu danken!

Weihnachten 1993

Alois Maria Haas

Mystik als Suche und Findung von Sinn

Sinn, d. h. Lebenssinn, ist heute allenthalben gefragt. Er ist offenbar das, was heute vielen Menschen fehlt. Das Paradoxe ereignet sich, daß aus dieser Bedürfnislage heraus eine Fülle von Sinnangeboten auf dem Jahrmarkt eines immer stärker fühlbaren Sinndefizits präsentiert wird. Ob wir es wollen oder nicht, auch die mystischen Überlieferungen des Christentums und anderer Religionen erscheinen unter diesem Angebot von Sinn. Es ist daher wohl richtig zu fragen, ob das Sinnangebot der Mystik im Kontext »so viele(r) kunstgewerbliche(r) Diskurse über Sinn und Sinngebung«¹ am rechten Ort ist.

Ich gehe folgendermaßen vor: In einem ersten Schritt versuche ich das Sinndefizit der Moderne zu fassen, dann sollen in einem zweiten und dritten Schritt zwei Sinndeutungsformen christlicher Mystik vorgestellt werden. Sie mögen klar machen, ob sie heute in einer völlig gewandelten Situation der menschlichen Sinnmisere Abhilfe offerieren können.

I.

Die Frage nach Sinn, d. h. nach der Möglichkeit, alle menschlichen Erfahrungen in einen Gesamtzusammenhang einordnen zu können, ist eine moderne Frage und entstammt der verwirrenden Einsicht in eine Fülle von Sinnangeboten, die sich auf je verschiedene Weise darauf kaprizieren, diesem Bedürfnis einer Integration aller menschlichen Denk- und Handlungsbezüge Genüge zu leisten. Das ist irritierend und legt dem auf Sinn angewiesenen Menschen den Verdacht nahe, als ließe sich Sinn »machen« (man denke an den Anglizismus »to make sense«, der inzwischen als »Sinn machen« längst gut deutsch geworden ist!) oder in irgendeinem Sonderangebot einer gesellschaftlichen, staatlichen, politi-

1 P. Sloterdijk, »Was heißt: Sich übernehmen? Über die Ambivalenz in der Psychotherapie«, in: P. M. Pflüger (Hg.), *Die Suche nach Sinn – heute*, Olten 1990, 66-94, 84.

schen oder religiösen Institution kaufen. Letztlich beruht diese Verwirrung auf einer komplexen Anwendung des Wortes »Sinn«. Denn »Sinn« kann durchaus in einer alltäglichen Anwendung als »Tauglichkeit zur Erfüllung einer Funktion«² verstanden werden. Sinn wäre dann mit Zweckdienlichkeit zu übersetzen und meint die Eignung eines Mittels zur Erreichung eines Zweckes. In der Verfolgung der Frage, wie sinnvoll die Wirk- und Handlungszusammenhänge von Natur und Geschichte in sich feststellbar sind, dominieren die Gesichtspunkte von Kausalität und Teleologie, von Herkunft und Zukunft und ihr zweckdienliches Ineinandergreifen. Das Funktionsmodell von Mittel und Zweck, das hier auf die Natur- und Geschichtsbetrachtung angewendet wird, entstammt dem zweckgerichteten menschlichen Handeln, das in seiner Zweckdienlichkeit auch seine Bedeutung erkennbar macht. Es ist klar, daß dieser funktionale Sinnbegriff heute längst von der Soziologie zur Bestimmung sozialen Handelns aufgegriffen worden ist.³ Dieses ist ein System, das den Einzelmenschen mit vielfältigen Gegebenheiten und Strukturen übergreift, so daß die Herstellung von Sinn darin besteht, das Fungieren der »Prämissen« dieser Systeme – »etwa als Operieren nach Maßgabe gegebener Standards, als Anwendung eines Code, als Sprechen einer Sprache«⁴ – nicht zu behindern, sondern aktiv zu fördern. Gegenüber dem kausalen und teleologischen Sinn handelt es sich hier nicht nur um die Funktionstüchtigkeit eines Mittels im Dienst von Zwecken, sondern um die Funktionstüchtigkeit eines Bedeutungsträgers. »Sinn hat, was etwas bedeutet«⁵ (als Sprache, als Verhaltenskodex usw.), Wahrnehmung von Welt wäre nicht möglich ohne dieses »Fungieren von Prämissen« uns übergreifender

2 R. Schaeffler, »Sinn«, in: *Hb. phil. Grundbegriffe*, hg. von H. Krings u. a. Studienausg., Bd. 5, München 1974, 1325-1341, 1326.

3 Vgl. N. Luhmann, »Sinn als Grundbegriff der Soziologie«, in: J. Habermas/N. Luhmann (Hg.), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung*, Frankfurt a. M. 1971, 25-100; H. Döring/F.-X. Kaufmann, »Kontingenzerfahrung und Sinnfrage«, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Teilband 9, Freiburg 1981, 8-67.

4 Luhmann, wie Anm. 3, 70.

5 Schaeffler, wie Anm. 2, 1330; vgl. auch G. Frege, »Über Sinn und Bedeutung«, in: ders., *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Göttingen 1986, 40-65.

Systeme. Menschliche Erfahrung und ihre Möglichkeit bestimmen sich daran, ob die »Wirklichkeit, die uns unsere Sinnesorgane vermitteln«, mit der »Zuschreibung von Sinn, Bedeutung und Wert«⁶ vermittelt werden kann. Menschen, die nicht in den sie übergreifenden Ordnungen von Sprache, Gesellschaft und Religion aufwachsen, können keine Menschen sein – das beweist uns das Schicksal Kaspar Hausers.⁷ Menschliche Erfahrung ist schlechterdings nur möglich als mit Bedeutung versehene Wahrnehmung. »Sinn« bezeichnet also weder eine Eigenschaft der Welt noch eine Eigenschaft unseres Lebens, sondern die Relation zwischen einem mit Weltbewußtsein begabten Subjekt und seiner Welt«⁸, wobei heute von der Soziologie her das *Subjekt* durchaus als zweitrangig gegenüber der Sinnofferte der *Systeme* angesehen wird, so daß hier Sinn als Relation des ›psychischen Systems‹ (des Menschen) zu den ihn übergreifenden Systemen (von Gesellschaft und ihren Institutionen) definiert werden müßte.

Der Mensch aber wollte immer noch mehr als die punktuelle Befriedigung seiner Wahrnehmung im Horizont möglicher Bedeutungen. Er fragt und fragt nach dem ›Sinn des Lebens‹. In dieser Frage wird nicht nur eine bestimmte Form von Funktionstüchtig-

6 P. Watzlawick, *Vom Unsinn des Sinns oder vom Sinn des Unsinn*, Wien 1992, 50f.

7 Vgl. J. Hörisch (Hg.), *Ich möchte ein solcher werden wie ... Materialien zur Sprachlosigkeit des Kaspar Hauser*, Frankfurt a. M. 1979 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 283); U. Struve (Hg.), *Der Findling. Kaspar Hauser in der Literatur*, Stuttgart 1992.

8 P. Tiedemann, *Über den Sinn des Lebens. Die perspektivische Lebensform*, Darmstadt 1993, 5. Vgl. auch B. Casper/W. Sparr (Hg.), *Alltag und Transzendenz. Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft*, Freiburg/München 1992; J. Drescher, *Glück und Lebensinn. Eine religionsphilosophische Untersuchung*, Freiburg/München 1991; B.-U. Hergemöller, *Weder – Noch. Traktat über die Sinnfrage*, Hamburg 1985; G. Scherer, *Sinnerfahrung und Unsterblichkeit*, Darmstadt 1985; C.-F. Gethmann/P. L. Österreich (Hg.), *Person und Sinnerfahrung. Philosophische Grundlagen und interdisziplinäre Perspektiven. Festschrift für G. Scherer zum 65. Geburtstag*, Darmstadt 1993. Es artikuliert sich aber auch schon nachhaltig Widerstand gegen den Zwang zu Bedeutung und Sinn von allem und jedem. Vgl. S. Sontag, »Gegen Interpretation«, in: dies., *Kunst und Antikunst. 24 literarische Analysen*, Reinbek 1968, 9-18; D. Lange, *Wider Sinn und Bedeutung*, Frankfurt a. M. 1989.

keit oder Zweckgerichtetheit des menschlichen Handelns zu ermitteln gesucht, sondern die Totalität aller Sinndeutungsebenen in *einem* Sinn, von dem her das Leben angenommen und bejaht werden kann. Dieser »Sinn« ist der Grund aller Gründe, die Tiefe der menschlichen Existenz. Es ist ohne weiteres verständlich, daß die Frage nach dem Lebenssinn nicht aufzubrechen brauchte, solange dieser Lebenssinn für die Menschen ohne lange Rückfrage und Problematisierung Gott war. Gott und sein Schöpfungswille genügten, die menschliche Existenz deswegen schon sinnvoll zu machen, weil sie sich nicht sich selber verdanken mußte, sondern eben dem göttlichen Schöpferwillen. Dieser ist der Sinn der menschlichen Existenz, die sich trotz allen Halluzinationen autonomer Selbstvergewisserung nicht sich selber gegeben hat. Sie verdankt sich Gott. »Sinn« war so »das Ereignis« Gottes »im Sein« selbst.⁹ Das war die Position des christlichen Alteuropas bis weit ins 18. Jahrhundert hinein, bis dann am Ende des Jahrhunderts sich in Jean Pauls »Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei« (*Siebenkäs*, Erstes Blumenstück)¹⁰ und in Heinrich Heines Abhandlung *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1834, zweite Auflage 1852)¹¹ Stimmen meldeten, die im Blick auf das philosophische Zeitgeschehen mit dem Verlust Gottes auch einen Sinnverlust reklamierten, der bis zu Nietzsche, welcher dann der eigentliche Proklamator des Niedergangs von Lebenssinn wurde, sich sichtlich steigerte.

Für Nietzsche gibt es keinen Sinn an sich. Sinn ist immer nur »*Beziehungs*-Sinn und Perspektive« und: »Aller Sinn ist Wille zur Macht«. ¹² Es gilt, »ein Dasein ohne Auslegung, ohne »Sinn«¹³ mit

9 W. Schmidt-Biggemann, *Sinn-Welten, Welten-Sinn. Eine philosophische Topik*, Frankfurt a. M. 1992, 47.

10 Jean Paul, *Werke in 12 Bänden*, hg. von N. Miller, Bd. 3, München/Wien 1975, 270-275.

11 Heinrich Heine, *Sämtliche Schriften*, Bd. 5, München/Wien 1976, 507-641. Sowohl auf Jean Paul wie Heinrich Heine verweist in ähnlichem Zusammenhang E. Biser, *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums*, Salzburg 1982, siehe Register.

12 Ich zitiere nach K. Schlechta (Hg.): Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, München 1966. Hier III, 503.

13 Ebd., II, 249.

einem Sinn zu versehen, Sinn in es ›hineinzuninterpretieren‹.¹⁴ Das Christentum hatte es nach Nietzsche zunächst verstanden, mit seinem asketischen Ideal dem Menschen einen Sinn zu verleihen. »Es war bisher der einzige Sinn; irgendein Sinn ist besser als gar kein Sinn.«¹⁵ Dieses Ideal hat jetzt keinen Sinn mehr. Der menschliche Körper unterzieht sich in einer Zeit, da Gott tot ist, keiner Askese mehr. Daher bricht ein neuer Sinn auf oder – besser – gerät ein neuer Sinn in die menschliche Perspektive: »Redlicher redet und reiner der gesunde Leib, der vollkommene und rechtwinklige: und er redet vom Sinn der Erde.«¹⁶ Diese Botschaft Zarathustras von dem von der Seele emanzipierten Leib entlarvt die christliche Sinndeutung als »Falschmünzerei«.¹⁷ Paradoxerweise ist es aber gerade das Christentum selbst, das sich die Argumente gegen seinen eigenen Glauben – aus einem »immer strenger genommene(n) Begriff der Wahrhaftigkeit«, aus der »Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis«¹⁸ – bereitstellt und so sich selber auflöst. Die christliche Sinndeutung hebt sich auf und sein Sinn ist ein geschichtlich vergangener geworden: »Die Natur ansehen, als ob sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei; die Geschichte interpretieren zu Ehren einer göttlichen Vernunft, als beständiges Zeugnis einer sittlichen Weltordnung und sittlicher Schlußabsichten; die eigenen Erlebnisse auslegen, wie sie fromme Menschen lange genug ausgelegt haben, wie als ob alles Fügung, alles Wink, alles dem Heil der Seele zuliebe ausgedacht und geschickt sei: das ist nunmehr *vorbei*, das hat das Gewissen *gegen* sich, das gilt allen feineren Gewissen als unanständig, unehrlich, als Lügnerie, Feminismus, Schwachheit, Feigheit – mit dieser Strenge, wenn irgendwomit, sind wir eben *gute* Europäer und Erben von Europas längster und tapferster Selbstüberwindung. Indem wir die christliche Interpretation dergestalt von uns stoßen und ihren ›Sinn‹ wie eine Falschmünzerei verurteilen, kommt nun sofort auf eine furchtbare Weise die *Sopenhauersche* Frage zu

14 Ebd., III, 503.

15 Ebd., II, 899.

16 Ebd., II, 300.

17 Ebd., II, 228.

18 Ebd., II, 227f.

uns: *Hat denn das Dasein überhaupt einen Sinn?* – jene Frage, die ein paar Jahrhunderte brauchen wird, um auch nur vollständig und in alle ihre Tiefe hinein gehört zu werden.¹⁹ Diese Diagnose muß mit Notwendigkeit zu einer Auseinandersetzung mit dem Nihilismus führen, dessen Heraufkunft Nietzsche kommen sah: »Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte. . . Die Heraufkunft des Nihilismus.«²⁰ Der Nihilismus ist nichts anderes als die Selbstzersetzung der tradierten christlichen Moral, deren Wahrhaftigkeit sich gegen die Dummheit und Verlogenheit der christlichen Lehre richtet. Nietzsche fragt pathetisch: »Was bedeutet Nihilismus? Daß die obersten Werte sich entwerten. Es fehlt das Ziel, es fehlt die Antwort auf das Warum.«²¹ Die Menschheit als eine Tiergattung ist endlich, kontingent, ziellos und sinnlos. Nicht genug damit, daß die Menschheit zugrunde geht, sie kommt und geht, in einer Ewigen Wiederkehr des Gleichen. Darin erst erfüllt sich die absolute Vergeblichkeit und Nichtigkeit des Nihilismus: »Denken wir diesen Gedanken in seiner furchtbarsten Form: Das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: ›die ewige Wiederkehr‹. Dies ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das Sinnlose) ewig!«²² Man wird sich nicht wundern dürfen, wenn Freud in seinem Brief an die Prinzessin Marie Bonaparte schreibt: »Im Moment, da man nach Sinn und Wert des Lebens fragt, ist man krank, denn beides gibt es ja in objektiver Weise nicht; man hat nur eingestanden, daß man einen Vorrat von unbefriedigter Libido hat.«²³ Solche Diffamierung der Sinnfrage konnte auf der andern Seite keinesfalls kaschieren, daß deren Aufkommen nicht bloß dem gestörten Wirkgefüge psychischer Kräfte bei einem Einzelnen entstammt, sondern bei einer

19 Ebd., II, 228. Von Schopenhauer vgl. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Buch IV, § 56-59, und Ergänzungen zum 4. Buch, Kap. 46.

20 Zitiert nach Hergemöller, wie Anm. 8, 111. Vgl. auch W. Weier, *Nihilismus. Geschichte, System, Kritik*, Paderborn 1980, öfter.

21 Zitiert nach Hergemöller, wie Anm. 8, 111.

22 Zitiert nach Hergemöller, wie Anm. 8, 112.

23 V. E. Frankl, *Der Mensch auf der Suche nach Sinn. Zur Rehumanisierung der Psychotherapie*. Freiburg 1975, 117; genau zitiert bei G. Sauter, *Was heißt: nach Sinn fragen? Eine theologisch-philosophische Orientierung*, München 1982, 174, Anm. 15: Sigmund Freud, *Briefe 1873-1939*, Frankfurt a. M. 1960, 429.

ganzen Gesellschaft. Das von Nietzsche diagnostizierte Sinnmanko geht weit über das Krankheitsbild eines Einzelnen hinaus, darin ist ihm in jedem Fall recht zu geben. Wie wäre es sonst zu erklären, daß in den künstlerischen Produkten des 20. Jahrhunderts die Denk- und Symbolfigur des gestörten oder verlorenen Sinns so stark dominiert? In Franz Kafkas Roman *Das Schloß* präsentiert sich – über das symbolische Modell zerstörter Familienstrukturen und eines aufgelösten sozialpolitischen Ganzen – in der Grundfigur eines kreisend-labyrinthischen Werbens um das Schloßgeheimnis die Vergeblichkeit und das Umsonst einer unablässigen Bemühung um sozial und individuell verantwortbaren Lebensinn. K., der Held des Romans, schafft es nicht, Zugang zum Schloß zu erhalten; im Gegenteil, alle seine Bemühungen führen in unsägliche Komplikationen und Verwirrspiele. Die Grundfigur dieses (unvollendeten) Romans ist Vergeblichkeit, mithin Verzicht auf Lebensinn.²⁴ Diesen Befund schützen Philosophen und Literaten, Psychologen und Sinnhersteller aller Schattierungen mit Vehemenz, und es gilt durchaus die Devise, daß Sinn nicht mehr vorhanden ist, sondern hergestellt werden muß. Daß Sinnangebote mit solcher punktueller Tendenz durchschnittlich den Rahmen der Zweckdienlichkeit oder Funktionalität nicht überschreiten, braucht eigens nicht betont zu werden.

II.

Die christliche Mystik dürfte eigentlich nicht im Zusammenhang mit andern Sinnangeboten einer immer breiter und umfassender orchestrierten Sinnangebotsindustrie genannt werden. Als Glaubensform ist sie exklusiv und duldet eigentlich keine anderen partiellen Sinnspender neben sich.²⁵ Warum? Weil sie eine Einheit

24 Vgl. G. Sauter, »Das Schloß«, in: *Kindlers Literatur Lexikon*, Bd. 19, München 1974, 8502-8506.

25 An sich schon geht es bei aller »Religion... um die Sinntotalität des Lebens« (mit Verweis auf Th. Luckmann, M. Weber und E. Durkheim). Diese Feststellung von W. Pannenberg (»Eschatologie und Sinnerfahrung«, in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie. Ges. Aufsätze*, Bd. 2, Göttingen 1980, 66-79, 74) bezieht sich zurück auf Dilthey und Schleiermacher. – Der in der mystischen Erfahrung liegende Sinn liegt in der Totalität einer Aufhebung der Dualität von Gott

zwischen Mensch und Gott postuliert und als Erfahrung verbürgt, die nur möglich ist durch die Abweisung aller partiellen Befriedigungen und Bedürfnisstillungen. Faktisch aber ist es natürlich so, daß die Menschen heute Zugang zu fast allen Traditionen und Überlieferungen der verschiedenen Religionen und Denksysteme haben. Tausenderlei Kommunikationsformen liefern Informationen über alles. Angesichts eines solchen Angebots von Weltanschauungen, Ideologien, aber auch verschiedener Mystiken müßte die christliche Mystik ihre Exklusivität – die nicht mit einer dogmatischen Intoleranz verwechselt werden darf – erst einmal begründen und gegenüber einer Weltkultur, die sich als postmodernes Geisteswarenhaus mit riesigem Angebot vorstellt, als *die* Sinnofferte ausweisen. Das kann hier nicht geleistet werden (sofern es überhaupt geleistet werden kann). Ich beginne gleich mit Selbstaussagen der christlichen Mystik, in denen ihre menschliche Komplexität sichtbar wird.

In der *Theologia mystica* des Franziskaners Hendrick van Erp (ca. 1410-1477)²⁶ den man den ›Herold‹ der Lehre Jan van Ruusbroecs (1293-1381) nannte, findet sich eine Stelle über die Vorbereitung des geistlich-kontemplativen Lebens – was nichts anderes als das mystische Leben meint – durch die Verbindung von Affekt und Intellekt (Liebe und Erkenntnis) und durch deren Erneuerung. Dabei gebraucht er das Bild der zwei Füße. Der Text lautet:

»Hinsichtlich des kontemplativen Lebens ist zu wissen, daß uns zweierlei notwendig ist, nämlich zwei geistliche Füße, um den Weg des kontemplativen Lebens vollkommen zu betreten, nämlich die Vernunft und der Liebesaffekt. Diese müssen zusammengehen, wenn sie die verborgenen Pfade des mystischen Lebens durchwandeln sollen. Da die Vernunft ohne den Affekt der Liebe lahm wird und nicht mehr voranzuschreiten vermag und die Liebe ohne Vernunft blind ist und den Weg nicht mehr erkennt,

und Mensch. Da aber sprachlich diese Totalität nur in Form einer Paradoxie ausgesprochen werden kann – etwa in der Eckhartschen Aussage: »Ich und Gott, wir sind eins« – kann auch hier »der Sinn niemals nur das eine von beiden Gliedern einer Dualität« sein (G. Deleuze, *Logik des Sinns. Ästhetica*, Frankfurt a. M. 1993, 48), sondern betrifft beide als deren paradoxe Vereinheitlichung.

²⁶ Vgl. B. de Troeyer, »Herp, Henrik«, in: K. Ruh u. a. (Hg.), *Verfasserslexikon*, Bd. 3, Berlin 1981, 1127-1135. Daß in der neuesten Angelus Silesius-Literatur von Herp keine Kenntnis genommen werde, ist natürlich Unsinn. Vgl. unten die Angaben zu L. Gnädinger.

sondern auf ihm herumirrt, ist es notwendig, daß die Vernunft der Liebe den Weg weist und die Liebe die Vernunft durch den Weg heimführt.«²⁷

Der Text liest sich wie die abschließende Nachschrift zu einem Konflikt, der die geistlichen Schriftsteller im Christentum seit dem 12. und 13. Jahrhundert beschäftigte²⁸, zur Frage nämlich, welche fundamentale Seelenkraft – die Erkenntnis oder die Liebe – in der mystischen Vereinigung des Menschen mit Gott das tragende Element sei. Wenn Angelus Silesius (Johannes Scheffler, 1624-1668) im 17. Jahrhundert in seinem *Cherubinischen Wandersmann* (1657)²⁹ im Blick auf das engelgleiche Leben der Mönche die beiden Erfahrungsformen den beiden höchsten Engels-

27 *hic igitur est sciendum de vita contemplatiua, quod duo nobis sunt necessaria, hoc est, habere duos spirituales pedes ad ambulandum perfecte viam vite contemplatiue, qui sunt intellectus et amorosus affectus. Quos insimul esse oportet, si perambulare occultas contemplatiue vite semitas debeant. Quia intellectus sine amoroso affectu claudus est nec potest progredi, et affectus sine intellectu est cecus et viam ignorat sed errat in ea, itaque necesse est, quod intellectus affectui viam demonstret et affectus intellectum per viam deportet* (Henricus Harphius, *Theologia Mystica*, Lib. II. cap. 28, Coloniae 1538, Reprint: Farnborough 1966, Fol 152 D, oder nach der folgenden Ausgabe: Hendrik Herp O. F. M., *Spieghel der volcomenheit, Opnieuw uitgegeven door L. Verschueren*. Bd. II: Tekst, Antwerpen 1931, 170, wohl mit Fehlangabe: cap. 29 statt 28). Angelus Silesius (= Johannes Scheffler) bezieht sich auf diese Ausführungen, allerdings bloß indirekt über Maximilianus Sandaeus, *Theologia Mystica Clavis*, Coloniae 1640, Reprint: Heverlee-Louvain 1963, 302. Vgl. dazu L. Gnädinger »Die Rosen-Sprüche des *Cherubinischen Wandersmann* als Beispiel für Johannes Schefflers geistliche Epigrammatik«, in: V. Meid (Hg.), *Gedichte und Interpretationen*, Bd. 1: Renaissance und Barock, Stuttgart 1982, 306-318, 312.

28 Vgl. E. von Ivánka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, 325-373, 379-382; A. M. Haas, *Deum mystice videre . . . in caligine coincidentie. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Musik*, Basel 1989, 13 ff.; B. McGinn, »Love, Knowledge, and *Unio mystica* in the Western Christian »Tradition«, in: M. Idel/B. McGinn (Hg.), *Mystical Union and Monotheistic Faith. An Ecumenical Dialogue*, New York/London 1989, 59-86, 219.

29 Angelus Silesius (Johannes Scheffler), *Cherubinischer Wandersmann. Kritische Ausgabe*, hg. von L. Gnädinger, Stuttgart 1984, 381 f., Anm. zu 16/17, Hinweise auf die Seraphin/Cherubin und deren Rolle in der christlichen Mystik.

ordnungen, den Seraphin und Cherubin, zuordnet, dann gibt er eine Typologie der christlichen Mystik, die an diesen Auseinandersetzungen noch partizipiert. Er sagt in seiner Vorrede zu diesem wunderbaren Werk:

»Glückseelig magstu dich schätzen / wann du dich beide lassesst einnehmen / und noch bei Leibes Leben bald wie ein Seraphin von himmlischer Liebe brennest / bald wie ein Cherubin mit unverwandten augen Gott anschawest: denn damit wirstu dein ewiges Leben schon in dieser sterblichkeit / so viel es seyn kan anfangen / und deinen beruff oder außserwælung zu demselben gewiß machen.«³⁰

Ich möchte weder den ganzen Streit um Erkenntnis und Liebe noch die im Laufe der Zeit immer deutlicher werdende Tendenz nach einer Versöhnung beider hier aufrollen, wichtig ist mir einzig die Grundsätzlichkeit und Totalität des mystischen Anspruchs im Christentum. Christliche Mystik hat nie darauf verzichtet, die höchsten und geistigsten Kräfte des Menschen ganz einzufordern. Es wäre eine völlige Verkennung der Sachlage, wenn christliche Mystik auf die Alternative von Gefühl und Rationalität festgelegt würde. Selbst dort, wo das eine der beiden Vermögen dominiert, ist das andere als Begleitvehikel erforderlich. Der Sinn der mystischen Vereinigung des Menschen mit Gott ist umgreifend und total und betrifft die Totalität der menschlichen Vermögen. Ich möchte das an zwei Extremformen christlicher Mystik aufweisen, an Bonaventura (Johannes Fidanza, 1221-1274), der in seinem *Itinerarium mentis in Deum* eine Mystik der Liebe vorgetragen hat, und an Meister Eckhart (1290-1428), der eine konsequente Vernunftmystik vertrat.

III.

In seinem *Itinerarium mentis in Deum*³¹ möchte Bonaventura den Aufstieg der Seele zur mystischen Gottvereinigung darstellen, indem er aufgrund einer Aufteilung der Gesamtwirklichkeit in eine Welt *außer uns*, *in uns* und *über uns* drei Hauptstufen des Weges

30 Silesius, hg. von L. Gnädinger, wie Anm. 29, 13, 14 ff., dazu im Nachwort 406ff. (im einzelnen zur cherubinischen Mystik).

31 Ich zitiere nach der zweisprachigen Ausgabe von J. Kaup, *Bonaventura, Pilgerbuch der Seele zu Gott. Die Zurückführung der Künste auf*

unterscheidet, auf der die betrachtende Seele zu Gott gelangen soll. Jede dieser drei Hauptstufen unterteilt sich wieder in zwei Unterstufen, so daß insgesamt sechs Stufen auf dem Weg zu Gott festzuhalten sind, die denn auch die ersten sechs Kapitel des Werkleins füllen. Es geht um einen *Aufstieg des Herzens* des durch die Erbsünde belasteten Menschen, der ein *pauper in deserto* genannt wird. Zwei Kräfte ermöglichen diesen Aufstieg: die im Menschen gegenwärtige Sehnsucht – der Mensch ist nach Bonaventura ein *vir desideriorum*, ein Mensch der Sehnsüchte über sich hinaus – und die durch den Leidensweg Jesu Christi frei gewordenen Gnadengaben, die den Menschen emporziehen. Tragende Grundkraft des Menschen auf diesem Weg ist das Gebet, das »Mutter und Ursprung aller Erhebung« genannt wird. Um zum Vater zu gelangen gibt es nur eine Tür und die ist Christus. Das augustinische »*Per Christum hominem ad Christum Deum*« ist hier wirksam und strukturiert und begründet den möglichen Aufstieg des Menschen.³² Christi Abstieg in die Menschwerdung ermöglicht den Aufstieg des Menschen. Dabei fungieren auf einer *ersten* Stufe die Dinge *außer uns* wie eine Leiter als eine Fußspur Gottes; aus ihnen leuchten die Macht, Weisheit und Güte Gottes auf, der sie nach Gewicht, Zahl und Maß geordnet, der ihnen nach Ursprung, Ablauf und Ziel eine zeitliche Erstreckung verliehen und der sie nach Sein, Leben und Erkennen feinstens gestuft hat. Intensivierend tritt zu dieser ersten die *zweite* Stufe hinzu, die den Dingen außer uns nicht nur einen äußerlichen Aspekt der Gegenwart Gottes abgewinnt, sondern diese *in* ihnen wirksam sieht. *Contemplari Deum in cunctis creaturis*³³ – »Gott in allen Dingen

die Theologie, eingeleitet, übersetzt und erläutert von J. K., München 1961. Vgl. auch Bonaventura, *Wanderweg zu Gott*, übertragen von W. Hohn, Olten o. J. Mein Inhaltsreferat hält sich eng an Kaup, 27-43.

32 P. Sloterdijk, *Weltfremdheit*, Frankfurt a. M. 1993, 187, gibt eine der Tendenz des »Itinerarium« nicht genügend Rechnung tragende Inhaltsanalyse. Augustinus, *De vera religione* 13 und 30; sermo 123, 3; 141, 4, 261, 7; Tract. in Io. 13,4; 42,8; *De civ.* XI,2. Bernhard von Clairvaux, In Cant. sermo 43,2-5 (hier auch die Bezeichnung des Wegs als *via regia*, die Heinrich Seuse wieder aufnehmen wird). Vgl. H. Boehmer, *Loyola und die deutsche Mystik*, Leipzig 1921 (Ber. über die Verh. d. Sächs. Akad. d. Wiss. zu Leipzig, Phil.-hist. Kl. 73), 7.

33 Bonaventura, *It.* II,1 (72 f.). Vgl. dazu die traditionsgeschichtlichen Bemerkungen von J. Sudbrack, *Mystik. Selbsterfahrung – Kosmische*