

Die Scham der Erfahrung

Josef Sudbrack SJ, München

Über eine entgegengesetzte Haltung zu der, die wir „Scham der Erfahrung“ nennen möchten, ist leicht zu berichten. Man findet sie im kindischen Ausplappern des vermeintlich Tiefsten, was man erlebte – kindisch, nicht kindlich, denn ein Kind spricht sich über sein Innerstes nur in der Geborgenheit der mütterlichen Liebe aus. Sie besteht in der Sucht, jedes Geheimnis in die Ausdrücklichkeit des Berichtes zu stellen – und zerstört es dadurch. Sie kann sich in der unverfrorenen Selbstsicherheit äußern, die alle Antwort mit dem Wörtchen „Ich“ beginnt. Sie findet sich bei Predigern oder Schriftstellern, die ganz bescheiden – wie sie sagen – nur persönliche Erfahrung und persönliche Meinung vortragen; aber damit entziehen sie sich – es ist nur persönlich! – dem Gespräch; und wehe, wenn einer sich gegen diese Meinung äußert. Sie findet sich in dem nie enden wollenden Reden über Schweigen und Stille, das doch so wenig mit der biblischen Stille zu tun hat, aus der das Wort geboren wurde.

Eine andere entgegengesetzte Fehlhaltung ist ebenso deutlich zu diagnostizieren – *nach der Schamlosigkeit der Erfahrung nun die Prüderie der Erfahrung*. Der Psychologe weiß, daß sich dahinter unsichere Persönlichkeitsstrukturen verbergen. Man wagt nicht, über eigene Erlebnisse und eigene Anschauungen zu sprechen; ja, man wagt nicht einmal in echte Erfahrungen einzutreten. Mit jeder Erfahrung ist ein Neuheitserlebnis verbunden: Neu, weil ich umdenken muß; neu, weil meine bisherige Weltansicht eine neue Tiefe erreicht; neu, weil das geschieht, wozu die alten, spurensicheren Worte fehlen. Vor diesen Neuheitserlebnissen flüchtet man sich in eine angelernte Rolle. Alles ist, wie es immer war; und die Erfahrung, die sich als neu anbietet, wird umgebogen in das, was man früher schon einmal erfahren hat. Diese Scheu vor Erfahrungen äußert sich als Scheu, Erfahrungen an andere weiterzugeben oder mit anderen zu machen.

Fehlhaltungen sind normalerweise leicht aufzudecken; man kann sich damit dem positiven Kern nähern. Aber diese „Scham der Erfahrung“ ist nur schwer auszumachen. Manch einer wird schon die Wortverbindung von Scham und Erfahrung für gekünstelt halten.

I. Scham und geistiges Schamgefühl

Es will schon etwas heißen, wenn zwei so verschiedene Philosophen des Menschen sich in ähnlicher Weise – sie haben dies nicht nur gedacht, son-

dern auch gelebt – über die Scham äußern: *Friedrich Nietzsche*, den man zu leicht nur mit „Gott ist tot“ verbindet, und *Max Scheler*, der unruhige Sucher. Was beim erstenen Andeutungen blieben, hat letzterer in einem 1914–16 geschriebenen, als Nachlaß herausgegebenen Aufsatz neu und tiefer durchdacht. Scham ist eine Urregung des Menschen, aus der nach Gen 3, 5–7 das Gewissen entspringt. Lebendige Scham ist „das Gewissen der Liebe“; Liebe aber ist jene zu behütende kostbare Mitte aller menschlichen Werte und Ziele. Sie muß von Scham umhüllt sein, damit sie vor Profanierung und Beschmutzung bewahrt bleibt. Alle anderen Gewissensregungen sind orientiert an dieser Liebe und ihrer Behütung.

a) Die Scham des Leibes

Die Deutung Schelers ist von einer großräumigen Sicht des Menschen her zu verstehen. „Kein Gott und kein Tier vermag sich zu schämen“, wohl aber der Mensch, der an beider Wesen teilhat. Scham findet sich in der Mitte, wo „Sinn und Anspruch (der) geistigen Person“ und „leibliche Bedürftigkeit“ eins werden; Scham ist das schützende Kleid des Geschehens der Liebe. Liebe bedarf der Scham; denn die *Eigendynamik der Triebosphäre* möchte sich ablösen von dem *personalen Anspruch der Liebe*. Scham hält den Trieb so lange zurück, „bis die Liebe eine genügende Intensität und Eindeutigkeit erreicht hat“. „Darum berühren sich in der Scham auf merkwürdige und dunkle Weise ‚Geist‘ und ‚Fleisch‘, ‚Ewigkeit‘ und ‚Zeitlichkeit‘.“

Scham ist der Schutz des Individuellen vor dem Allgemeinen. Mit anderen Worten: Die Trieb-Seite des Menschen will das Gefühl der Liebe überall haben, hier und dort, heute und morgen. Aber der „Sinn und Anspruch der Person“ verwirklicht sich nur in individueller Begegnung: Liebe in dieser Aufgipfelung kann nur zwischen „Mir und Dir“ geschehen, niemals aber zwischen „Mir und einem auswechselbaren Gegenüber“. Die Scham behütet diese Kammer der *persönlichen Intimität* vor der Profanierung durch *unpersönliche Publizität*.

Scham kanalisiert die Intensität des gesamten Menschen in das eine Geschehen der Liebe. Ohne sie wären die Menschen versucht zu trennen: hier personale Begegnung und dort dasjenige, was die Boulevardpresse mit „lieben“ bezeichnet. Im Spiel zwischen Scham und Enthüllung werden beide Partner langsam zur ganzheitlichen Begegnung geführt: nicht nur die *isiolerte Geistigkeit* und nicht nur die *isiolierte Leiblichkeit*, sondern die ganzen Menschen sollen sich finden in der Liebe.

„Das Wesen des Schamgefühls . . . ist einerseits Rückwendung des Individuums auf sich selbst und Gefühl einer Notwendigkeit des individuellen Selbstschutzes vor aller Sphäre eines Allgemeinen . . . Anderseits ein

Gefühl, in dem sich die Unentschiedenheit der wertwählenden höheren Bewußtseinsfunktionen gegenüber Gegenständen, die auf das niedrigere triebhafte Streben eine starke Anziehung äußern, als eine Spannung beider Stufen des Bewußtseins kundtut.“

Urs von Balthasar macht die gleiche Erfahrung körperlich greifbar: „Die Scham als Körperstelle ist in einem viel tieferen Sinn als dem der Körpermasse die Mitte des Menschen . . . Der Mensch verbirgt hier sowohl das Zwitterhafte, fast Groteske seiner Konstitution . . . die Zweckverbundenheit seiner überzwecklichen Liebe, wie auch das tiefste Geheimnis seiner Gottebenbildlichkeit, den Mysteriencharakter seiner Personalität. Von diesem zweiten her ist Scham ein völlig geistiges Phänomen.“ Scheler selbst verdeutlicht an einem einsichtigen Beispiel den Sinn der Scham. Für einen Maler (das Aktbild als Hochform der Schönheit) oder einen Arzt (im Fall von Krankheit) oder einen Badeiener (als Pflegehelfer) ist der nackte Leib etwas „Allgemeines“; ihr Interesse gilt dem Überindividuellen. Aber sobald der Blick von diesem Allgemeinen auf das Individuum geht, regt sich dessen Scham; *die Person schützt ihre Individualität vor dem Zugriff des Allgemeinen*. Auch umgekehrt kommt die Schutzfunktion der Scham zur Geltung (oder wird durchbrochen mit zerstörerischen Folgen), sobald in der Liebe der andere zur Allgemeinheit, zum Objekt wird, sobald das Du zum Es wird.

Es läßt sich eine ganze Kulturphilosophie und eine umfassende Anthropologie von diesen Grundeinsichten entfalten. Und obgleich in seiner früheren Arbeit schon der spätere dualistische Scheler zu ahnen ist (der mit genau diesen Fragen seines eigenen Daseins im Ringen lag), so ist – vielleicht deshalb – die Hellsichtigkeit und Hell-„Fähigkeit“ seiner Beschreibungen unübertroffen. In der Auseinandersetzung mit *Sigmund Freud* zeigt er, daß Scham keine Verdrängungsmacht ist, sondern „sie erspart Verdrängung“; und gegen die „sozial-utilitarische Wertung“ von Scham findet er im Tabu des Geschlechtlichen den Sinn, „den Geschlechtsorganen die mögliche Auffassung als bloßer Körper zu nehmen“; sie sind *Symbol und Aktivierung der Ganzheit* und der Mitte des Menschen. Was alles an religiösem und christlichem Wert in diesen Analysen verborgen liegt, braucht nur angedeutet zu werden:

Das Verständnis der Erzählung vom Sündenfall, als Adam und Eva „die Augen aufgingen – und sie erkannten, daß sie nackt waren“. Die leib-selische Einheit und die Unmittelbarkeit ihrer Intimität waren zerbrochen.

Die Greifbarkeit von Ehrfurcht und Geheimnis; Schamgefühl umhüllt etwas Positives, Wertvolles; Scham ist ein „Zeichen der keimenden – obzwar noch unentschiedenen – Liebe“, ein „Schönes, das Schöneres als das Sichtbare ‚ahnen‘ läßt“.

Der Sinn der kultischen Verhülltheit oder Enthüllung und der Sinn der Einkleidung von persönlicher Frömmigkeit in allgemeinen Ritus und Kultsprache: Van der Leeuw hat in seiner Phänomenologie der Religion darauf aufmerksam gemacht; und Josef Pieper benutzt Elemente davon zu seiner Theorie des Festes in Zustimmung zur Welt.

Und natürlich vor allem: *Das Verständnis des Menschen. Karl Rahner* schreibt dazu: „Es gibt eine Intimsphäre des Menschen . . . Sie konstituiert . . . den innersten Bereich der Freiheit, den der Mensch braucht, um wirklich der über sich selbst Verfügende zu sein . . . Nun aber haben die Menschen recht, wenn sie den letzten Vollzug des Geschlechtlichen dieser Intimsphäre zuweisen . . . Vollzug und Erscheinung personaler Liebe.“

b) Die Scham des Geistes

Mit diesem Zitat ist uns der Weg gewiesen, geistige Scham zu verstehen. Scheler selbst ist nicht mehr dazu gekommen, seine Andeutungen hierüber auszuarbeiten. Aber nach all dem Gesagten ist es nicht schwierig, den Weg weiter zu gehen.

Scham ist der Schutz der Intimsphäre, jeder Intimsphäre. *Die konkrete Gestalt des Schamgefühls* variiert nach Landschaften, Kulturen, Klima, Zeiten und Rassen. Wo der Nordeuropäer den Zaun der Scham um seinen gesamten Privatraum errichten will, lässt der Südländer Haus und privates Leben für jedermann offenstehen und geht auf die Straße, aber dafür umgibt er die Intimsphäre der Geschlechter mit einem um so höheren Zaun. Scheler bemerkt boshhaft, daß die Anthropologen, die eine Kultur ohne Scham entdeckt zu haben glauben, blind sind. Er bringt unter anderem das bekannte Beispiel von dem Negerstamm, in dem die Frauen sich schämten, Ihre Scham zu verhüllen: Der Lendenschurz war für ihr Fühlen ein schamloses Preisgeben der Körpermitte, die sonst durch keusche Nacktheit behütet war.

Ebenso verschieden äußert sich auch das geistige Schamgefühl. Stille kann ihr Kleid sein; aber auch Reden. Der Dichter verbirgt seine Erfahrung in die Symbolik der Sprache und der Maler in die Farbkraft der Bilder. Doch statt sich anderen zuzuwenden, sollte man das eigene Lebensbuch aufschlagen nach *Daten der Scham der Erfahrung*. Wenn einer es liebt, vom Tode seiner Mutter oder seiner Frau zu erzählen, dann sagen wir ihm auf den Kopf zu, daß er ein oberflächlicher Mensch ist – wenn wir nicht gar einen geistigen Defekt vermuten. Schuld und Sünde gehören in diesen Bereich. Es ist die schwierige Balance des monastischen Schuldkapitels, den Weg zwischen schamlosen Intim-Bekenntnissen (die die Intimsphäre des Sprechenden und Hörenden verletzen) und nichts-sagenden Lippenbekenntnissen zu finden.

Diese geistige Scham ist als Spirale zu umschreiben. Je mehr eine Erfahrung die Mitte der Person berührt, desto gesicherter, intimer und behüteter muß der Raum sein, in dem sich diese Erfahrung lebt. Vom Prediger schreibt *Karl Rahner*: Er ist „an sich der, der lieber schweigen würde, der das Unsaybare lieber ungesagt ließe, den es schmerzt, reden zu müssen und das unfaßbare Geheimnis des Herzens auf den Markt zu tragen“. Die Dinge des Herzens gehören nicht in die kalte Luft der öffentlichen Meinung. Oder gehören sie doch dahin?

Hier das rechte Maß und das rechte Wort zu finden, ist Anliegen der „Scham der Erfahrung“. Man kann all das über körperliche Scham Gesagte in diesem geistigen Bereich wiederfinden, wo dichteste persönlichste Erfahrung und ihr Offenwerden in der Ich-Du-Zweisamkeit zusammenkommen. Der *Ich-Du-Raum* steht dem Mittelpunkt der Schamspirale am nächsten. Andere Räume von Sprechen und Reden sind Vorfeld dazu. Aber selbst im Ich-Du-Raum gibt es eine Intim-Mitte, die der Partner der Begegnung nicht betreten darf; eine Ehe ohne persönliche Intimsphäre verurteilt sich zum Sterben.

Urs von Balthasar geht sogar so weit, in der Beziehung von Gott-Mensch eine solche Intimsphäre zu entdecken. „Vielleicht gibt es etwas wie eine *Scham der Kreatürlichkeit*, so wehrlos offen vor Gottes Blick dazuliegen...“ und umgekehrt: „Gott-Schauen ist zugleich ein Augenniederschlag, weil das Letzte in ihm zu rein, zu entrückt ist für menschliche Blicke“.

Die Scham der Erfahrung befähigt uns, den ganzen Menschen und nicht nur sein Gefühl oder nur sein Denken, in *das gemäße Reden über die Erfahrung* einzubringen. „Menschen, die wenig schamhaft und schüchtern sind, sind meist auch kalte und leere Naturen...“, schreibt Scheler; und es ist gleich, ob sich ihr Reden und Zur-Schau-Stellen vom Verstand oder vom Gefühl her dirigieren läßt. Ein solches Gefühl ist eben „meist“ nur Oberfläche. Aber das Ringen um das rechte Wort und dazu die Scheu, sich auszusprechen, intensivieren die personale Durchdringung und geben der endlichen Äußerung das Gewicht personaler Erfahrung.

Die Erfahrung geistiger Scham befindet sich in *Einheit mit körperlicher Scham*. Ein Körper kann sich schamlos zeigen oder schamhaft verhüllen. Der Unterschied liegt nicht im mehr oder weniger von Kleidung, sondern in der Haltung des Menschen oder in der künstlerischen Intention eines Aktbildes. Die nackte Frau einer Primitiv-Kultur oder eines Kunstwerkes ist auch geistig schamhafter als der raffiniert angezogene Sex-Star.

Für Worte gilt nicht nur Entsprechendes, sondern sie offenbaren die gleiche Grundhaltung: Ob ein Wort die Intimsphäre (des Sprechers oder des Hörers) verletzt, ist nicht von seinem „nackten“ Wortlaut her zu beur-

teilen, sondern von der Haltung, in die es eingebettet ist. Madame Guyons Wort, „dans le véritable amour c'est l'âme, qui enveloppe le corps“, „in der wahren Liebe verhüllt die Seele den Körper“, gilt auch vom Sprechen: Die Haltung macht das Wort zu einem keuschen oder zu einem schamlosen. Körperliche Scham ist nur die Verleiblichung dessen, was als geistige Scham das ganze Humanum durchzieht.

Es wäre auch falsch, die Scham als den *Mantel der Liebe* von eben dieser Liebe zu trennen. Die Scham ist kein Kleid, das die Liebe oder die persönliche Erfahrung je nach Tunlichkeit an- oder ablegt. Scham ist so eins mit Liebe oder persönlicher Erfahrung, wie Seele und Leib untrennbar eins sind – in all ihrer Verschiedenheit. Im Verhülltsein der Scham spricht die Offenheit der Liebe, ebenso wie in der Symbolsprache des Dichters die Unmittelbarkeit seiner Erfahrung kund wird. Die simple Trennung zwischen körperlicher Scham und Liebe, zwischen geistiger Scham und persönlicher Erfahrung – ist ebenso tölpelhaft wie deren simple Identifizierung.

Wer das Phänomen von Scham und Liebe nicht aus den Augen verlieren will, muß die Doppelaussage als Richtschnur benutzen: *Sowohl Einheit wie Getrenntheit*. Es gilt das gleiche wie beim dichterischen Wort. Wer die poetische Hülle von dem eigentlich gemeinten Inhalt trennt, verfehlt beides. Wer aber glaubt, mit dem Klang der Lyrik schon die Lyrik selbst verstanden zu haben, bleibt vor der Tür des Gedichtes stehen. Der Weg in es hinein ist eingezäunt von beidem: von der poetischen Hülle und von der poetischen Erfahrung. Nur in stetem Frage-und-Antwort-Spiel zwischen beidem gelingt das Eingehen ins Gedicht.

So ist es mit jeder menschlichen Erfahrung; die poetische oder sonstige Hülle steht im Wechselspiel zur Freude, sie dem vertrauten Menschen mitzuteilen. Jemand erzählt sein persönliches Erleben; und schon beginnt der Prozeß von *Wortung und Erfahrung*; er ringt nach besseren Worten und zugleich scheut er sich, sein innerstes Fühlen mit den Worten preiszugeben; doch in diesem Ringen wird ihm das bessere Wort und der richtigere Ausdruck geschenkt. Wer sich mit Lyrik beschäftigt, hat in ihr dieses ständige Ringen entdeckt.

Im Hörer und Leser des Wortes geschieht ähnliches. Man versteht ein poetisches Bild und findet in ihm die Erfahrung des Dichters. Und diese Intuition der dichterischen Erfahrung wirft neues Licht auf die Symbolkraft des Wortes. Ein großes Gedicht (in Form und Gehalt) lässt dem Verständnis des Hörers keine Ruhe auf dem *Weg zwischen poetischer Hülle und poetischer Intuition*, zwischen der Scham der Erfahrung und der Erfahrung in dieser Scham.

II. Die Erfahrung des christlichen Mystikers

Was bisher gezeigt wurde, wird verständlicher vor der konkreten Erfahrung christlicher Mystik. Auch hier findet sich die geistige Scham unter den verschiedensten Gestalten.

a) Die Scheu des Berichtens

Die erste unter ihnen ist so verbreitet und selbstverständlich, daß eines der großen Beispiele genügen kann. Ein Mensch, der Gott erfahren hat, findet sich nur unter dem Befehl des Gewissens-Führers dazu bereit, über seine Erfahrung zu berichten. Die „Scham der Erfahrung“ schlägt sich nieder in *Demut und Gehorsam*. Doch es wäre grob und dumm, diese Demut als aufgepakte Willensleistung anzusehen. Die Scheu, über eine Erfahrung zu berichten, fließt aus der Erfahrung selbst. Und ebenso fließt aus der christlichen Erfahrung die gehorsame Offenheit gegenüber dem Vertreter der Glaubensgemeinschaft. Der Mystiker erfährt in sich den gleichen Geist, den er im Geist der Kirche erfährt (*Ignatius von Loyola*). Die drei Elemente der Erfahrung strahlen von einer einzigen Mitte aus: Erfahrung von Gott; die Scheu, sie an andere weiterzugeben; die erfahrene Überzeugung, daß die eigene Geist-Erfahrung nur im Geiste der Glaubensgemeinschaft ihren Platz hat. Jede Biographie christlicher Mystik ist ein Beispiel dieser Spannung.

Therese von Lisieux befindet sich in einem Strom christlicher Zeugnisse, der vielleicht mit dem inneren Kampf des *Paulus* begann: Ob es erlaubt sei, sich zu rühmen. Ihre Autobiographie beginnt:

Ihnen, geliebte Mutter, die sie zweimal meine Mutter sind, will ich die Geschichte der Seele anvertrauen . . . Am Tag, da Sie mir den Auftrag dazu erteilten, schien es mir, die Beschäftigung mit sich selbst könnte mein Herz zerstreuen, doch seither hat mich Jesus fühlen lassen, daß ich ihm im schlchten Gehorsam wohlfällig wäre; ich will ja nur eines tun; mit Singen anheben, was ich in Ewigkeit immer neu singen soll – „*Die Erbarmungen des Herrn!*“

Bevor ich zur Feder griff, bin ich vor der Statue Mariens niedergekniet . . . und habe sie angefleht, meine Hand zu führen, damit ich keine Zeile schreibe, die ihr nicht angenehm wäre. Als ich dann das Heilige Evangelium aufschlug, fielen meine Augen auf die Worte: „Als Jesus auf den Berg gestiegen war, rief er zu Sich, die *Er wollte*, und sie kamen zu ihm“. Hier ist das Geheimnis meiner Berufung . . .

Die Unterstreichungen entsprechen dem Original und zeigen den Einheitspunkt der Spannung zwischen Scham der Erfahrung und der Gehorsamsleistung des Niederschreibens: Es ist Gottes Du.

b) die Nüchternheit der Darstellung

Objektive, sachliche, scheinbar unpersönliche Berichterstattung bildet ein anderes Gewand der Scham, das sich um die eigene Gotteserfahrung legt. *Ignatius von Loyola* ist der vielleicht herausragendste Typus dieser Art. Es ist tragikomisch, zu sehen, wie Freunde und Feinde ihn hierin mißverstanden haben; die einen, indem sie z. B. Meditation und Betrachtung zu einem unpersönlichen, rationalistischen System ausbauten; die anderen, da sie ihn als kalten Willensmenschen anprangerten. In Wirklichkeit blieben sie nur bei der Hülle stehen, die für den baskischen Mystiker notwendig war, damit die Erlebnis-Glut ihn nicht von innen verbrannte.

Man kann als Beispieltext sein *Exerzitienbüchlein* wählen. Alles Persönliche ist bis auf wenige Spuren ausgeschaltet. Diese allerdings offenbaren mehr als lange Ergüsse von Seelenerhebungen. Die kleine Notiz zur Weihnachtsbetrachtung:

dabei mache ich mich zu einem armseligen und unwürdigen Knechtlein, das sie anschaut, sie betrachtet und ihnen in ihren Nöten dient . . . ,

kann nur ein wirklichkeitsfremder Exeget als primitive Schriftinterpretation deuten. In Wirklichkeit brennt hier *das Feuer der Jesus-Mystik* des Ignatius: seine Erfahrung der Menschwerdung, daß Gott in Jesus gegenwärtig geworden ist und gegenwärtig bleibt; die Unmittelbarkeit dieser Erfahrung, wo Gott nicht auf langen denkerischen oder übungsmäßigen Umwegen zu suchen ist, sondern: Jesus ist da!; die dialogische Gestalt der Mystik, die nicht ausruht in Einheit, sondern diese Einheit übersteigt zur personalen Begegnung; die echte Weltzugewandtheit als Folge seiner Mystik: „ihnen in ihren Nöten dienen“; die Schöpfungsweite, die als Krönung der inkarnatorischen Erfahrung Gott in allen Dingen findet.

Oder man lese den *Bericht des Pilgers*, den Ignatius in der unpersönlichen „Er“-Form diktierte. Der Bericht über die Vision am Cardoner liest sich wie das Stenogramm eines psychologischen Experiments, und doch sind das ganze Leben des Ignatius und – wie er voraussetzte – das seines Ordens nichts als Ausmündung dieser mystischen Erfahrung:

Wie er nun so dasaß, begannen die Augen seines Verstandes sich ihm zu eröffnen. Nicht als ob er irgendeine Erscheinung gesehen hätte, sondern ihm wurde das Verständnis und die Erkenntnis vieler Dinge über das geistliche Leben sowohl wie auch über die Wahrheiten des Glaubens und über das menschliche Wissen geschenkt. Dies war von einer so großen Erleuchtung begleitet, daß ihm alles in neuem Licht erschien. Und das, was er damals erkannte, läßt sich nicht in Einzel-

heiten darstellen, obgleich es deren sehr viele waren. Nur daß er eine große Klarheit in seinem Verstand empfing . . .

Die Gruppe von modernen Kritikern, die sich über zu nüchterne und distanzierte Gebetstexte beklagen, und die dort in Ekstase gerät, wo ein Text mit „*Aroma-Worten*“ wie Tiefe, Grund, übergegenständlich, eigentlich usw. ausstaffiert ist, dürfte über einen solchen Text nur das Urteil „rationalistisch“ fällen.

Aber dieses Urteil fällt wie ähnliche andere zurück auf eigene Oberflächlichkeit: über „anbiedernde Erfahrungen“ sind sie blind geworden gegenüber der „Scham der Erfahrung“.

c) Die Allgemeinheit überliefelter Formen

Andere Mystiker verbergen sich hinter den Bildern und Vorstellungen der Tradition. Bis zum Ende des Mittelalters war dies ein üblicher Stil des Schreibens. Eine ganze Literatur über die Schreib- (und Denk- und Erfahrungs-) Weise *Bernhards von Clairvaux* liegt vor; er, dessen originale Personalität hoch aus dem Strom der mystischen Überlieferung hervorragt, war zugleich ein Meister der „Verbindung von Altem und Neuem“, von Traditionellem und Persönlichem. Worte und Bilder der Bibel waren ihm Wörterbuch und Grammatik der mystischen Erfahrung. Manche seiner Ansprachen lassen sich auflösen in Zitate und Anspielungen – und sind zu gleicher Zeit Spiegel persönlicher Erfahrung. Sein Biograph, *Gottfried von Auxerre*, schreibt über ihn:

Er benutzte die Schrift so frei und leicht, daß es den Anschein hatte, er folge nicht ihren Worten, sondern gehe ihnen voran und führe sie, wohin er wolle.

Aber Bernhard hatte als Führer den Autor der Schrift, den Geist. Der berühmte Streit, ob *Meister Eckhart* ein Mystiker oder ein Theologe sei, hat seinen Grund im Mißverständnis dieser mittelalterlichen Einheit von überliefelter Form und eigener Originalität. Eckhart goß sein Glaubensleben so völlig in das Gewand der neuplatonischen Spekulation, daß diese Einheit vom Wortlaut seiner Schriften her unauflösbar ist. Um ihn und seine eigene christliche Erfahrung herauszuschälen, bedarf es feinnerviger Methoden als der Text-Analyse oder der textfernen subjektiven Deutung.

Selbst ein Büchlein, das schon auf der Grenze zwischen der alten Einheit von übernommener Überlieferung und eigener Erfahrung und deren kommendem Auseinanderbrechen steht, kann nur aus dem Überlieferungsstrom heraus verstanden werden. Es mündet in Fehldeutungen, wenn man die

spätmittelalterliche, anonyme „*Wolke des Nichtwissens*“ liest, ohne zu realisieren, daß schon das Bild biblisch ist, vom Juden *Philo* personal gedeutet wurde und dann über *Origenes*, *Gregor von Nyssa* und *Pseudo-Dionysius* dem Mittelalter tradiert wurde und dort durch den noch wenig erforschten *Thomas Gallus* in den genannten Text einfloß.

Das vorausgesetzte Zitat weist den Leser ein in die liturgische Tradition: „Gott, vor dem jedes Herz offensteht . . . Reinige die Gedanken unseres Herzens . . .“ betet auch der Priester in den liturgischen Tagzeiten. Der Hauptgewährsmann der „Wolke“, der von vielen als Betrüger angesehene *Pseudo-Dionysius*, war ein Autor der „himmlischen und irdischen Liturgie“! Alle Gedanken des Prologs – kontemplatives Leben gegen aktives, die Warnung der Profanisierung des Textes, die Warnung von Neueren, das Lob des simplen Laien usw. – sind altes Traditionsgut. Und der Grundtext, in dem das erste Kapitel das kontemplative Leben feiert, das „in diesem Leben begonnen, (aber) in der Ewigkeit an kein Ende (kommt)“, ist ein beliebtes Zitat *Gregors des Großen*. Erst auf dem Hintergrund des Traditionstroms läßt sich die Originalität des Büchleins verstehen.

Der Tatbestand ist unter Fachleuten unwidersprochen: Wer christliche (und, wie gesagt, auch außerchristliche) Mystik dieser Jahrhunderte liest, um originelle Gedanken und Erfahrungen zu finden, liest sie gegen die Intention der Schriften. Noch die „Wegzeichen“ *Dag Hammarskjölds*, eines Mystikers unserer Tage, werden mit der Vertiefung seiner Erfahrung traditioneller, lehnen sich an Texte der Überlieferung an – ein Zeichen der Edtheit der Erfahrung. Moderne Kritiker, die Zitate und Anlehnungen an andere Erfahrungen als Unselbständigkeit beurteilen, zeigen uns, daß die wahre Tradition ihnen ein verschlossener Garten ist, daß sie alles mit der Brille eines romantischen Existenzialismus lesen – mögen sie sich auch noch so traditionell geben.

d) Die Sachlichkeit des Gestalthaften

Der Ansatzpunkt zum Verständnis liegt tiefer als solche Mißdeutungen ahnen lassen. Man könnte ihn als „objektive Scham der Erfahrung“ bezeichnen. Das persönliche Widerspiel dazu hat der evangelische Dichter *Jochen Klepper* beschrieben: „Wenn die wichtigsten Dinge in einem geschehen, so flieht man in die Worte anderer, weil man sich vor eigenen Worten scheut.“ Die hier sich auftuende menschliche Struktur kommt nur dem Hellsichtigen vor Augen: Jeder Mensch lebt in einem engmaschigen Beziehungsnetz. Der Gang in die eigene Erfahrung ist kein Sich-Losreißen davon, sondern ein Tiefer-Eindringen hinein. Die christliche Theologie des Eremitentums (von *Petrus Damiani* bis *Thomas Merton*) beschreibt es: Je mehr der Mensch in Einsamkeit seine Identität findet, desto enger wird

sein Band zur Gemeinschaft. In C. G. Jungs System trägt diese Struktur den Namen Archetyp. Und selbst die östliche Lehre von der „allgemeinen Buddha-Natur“, in die der meditierende Einzelmensch eintaucht, ist ein ferner Widerhall dieser Einsichten.

Ein Sprachwissenschaftler hat es folgendermaßen ausgedrückt: Die Sprache enthüllt und verhüllt zur gleichen Zeit. Sprache meint hier nicht Information, sondern personale Kommunikation, nicht Übermittlung von Wissen, sondern Übertragen personaler Einsichten. Nur oberflächlich gesehen sind es zwei Ebenen: personale Erfahrung und Einsicht gegenüber deren Einkleidung in ein sprachliches Gewand. In Wirklichkeit gibt es keine Erfahrung jenseits von *Form und Bild und Wort*. Die sich um die Erfahrung herumlegenden Scham der Erfahrung ist eins mit der Erfahrung selbst. Die hermeneutische Philosophie von Heidegger oder Gadamer hat dies deutlich gezeigt.

Und so ist die „Scham“, aus der heraus Bernhard seine Erfahrung in Wort und Bild der Hl. Schrift ausdrückt, kein geistreicher Kunstgriff. Er vollendet sprachlich, was wesensmäßig angelegt ist. Begegnung mit Gott geschieht im Medium des Wortes Gottes, im Medium dessen, was K. Rahner als „Ewige Bedeutung der Menschheit Jesu“ beschrieb. Dieses „Medium“ enthüllt, weil Jesus Gottes Abbild ist, weil die Sprache das Innerste im Menschen ausdrückt. Und dieses „Medium“ verhüllt zugleich; weil Jesus eben „nur“ Abbild ist, weil Sprache nicht identisch mit dem inneren Erleben ist.

Der „schamhafte“ Rückgriff auf alte Vorstellungen und Bilder, in die sich das eigene Erleben hineinbirgt, ist kein Mäntelchen zum Schutz der eigenen Innerlichkeit, sondern Ausdruck wahrer Menschlichkeit: Seele im Leib und doch mehr als Leib, und wahrer Christlichkeit: Gott in Jesus und doch mehr als sein Menschsein. Der Kirchenlehrer Athanasius hat diesen Vergleich ausgeführt.

Auch die „nicht“-christliche Mystik – mit dieser nur oberflächlich richtigen Kennzeichnung – verbirgt sich hinter geschöpflichen Gestalten. Die *Erfahrung der „Leere“* in der Zen-Meditation ist ein ebenso geschöpfliches Medium für Gotteserfahrung, wie es Musik oder Natur oder der Mitmensch oder das Wort sein können. Wo sie sich abschließt, „nur“ Leere sein will, wird sie unchristlich, wie es Musik oder Dichtung sein können; wo sie offen bleibt, kann sie eine ebenso tiefe Gotteserfahrung verhüllen, wie es die Liebessprache einer Mechthild von Magdeburg tut. Es ist der Irrtum einer sprachfremden Philosophie und menschwerdungsfeindlichen Theologie, zu glauben, daß man Gott durch die Leere des Bewußtseins – entgegen anderen Weisen der Gotteserfahrung – „unmittelbar“ erfahren könne; wir berühren Gott nur in der Menschwerdung Jesu und in allem, was durch

diesen Menschen ergriffen ist. Auch die „Bewußtseinsleere“ gehört dazu – oder sie sperrt sich gegen den einzigen Mittler zwischen Mensch und Gott.

Eine Erfahrung ohne Gestalt gibt es nicht; und wo eine Gotteserfahrung dieses ihr schamvolles Gewand der irdischen Gestalt abwerfen will, profaniert und tötet sie sich selbst.

Die konkrete Gestalt der Gotteserfahrung – auch das „Nichts“ ist eine solche Gestalt – hängt ab von *psychologischen Voraussetzungen*. So ist z. B. oft gezeigt worden, daß die japanische Sprache dazu neigt, durchfließende, überindividuelle Zustände hinzustellen, die dann in Einzelgegenstände ausdifferenziert werden. Die europäischen Sprachen gehen den umgekehrten Weg: Satzgegenstand und Satzaussage werden nebeneinander gesehen und dann sprachlich verbunden. Darin drückt sich die anthropologische Struktur aus. Eine Erfahrung ohne Gestalt gibt es nicht; die „Scham“ gehört wesentlich zur „Gotteserfahrung“ und hebt das Gestalthafte der Erfahrung in den personalen Vollzug der Ehrfurcht.

Es ist verhängnisvoll für manche Richtungen der heutigen Meditationsbewegungen, daß sie die Erfahrung der Leere als gestaltlos und als überirdisch ideologisierten. In Wirklichkeit ist die Leere nur eine – allerdings wichtige – Grenzform der Gestalterfahrung, so wie es ähnlich die Erfahrungen von Liebe, Tod, Öffnung, Fülle sind.

Den Mystiker treibt die „Scham“ der Erfahrung dazu, sein Erlebnis in die *Sprache der Tradition* einzubergen. Er gehorcht damit nur dem inneren Gesetz aller Gotteserfahrung – daß sie geschieht in einer geschöpften Gestalt. Es ist die mit Jesus Christus enthüllte (und verhüllte) Struktur aller Gottesbegegnung.

e) Die Hülle der Poesie

Die Einheit von Form und Erfahrung, von Gestalt und Innerlichkeit zeigt sich noch deutlicher an der *poetischen Gestalt*, in die viele oder sogar fast alle christlichen und nicht-christlichen Mystiker ihre Erfahrung eingehüllt haben.

Das enge Zusammengehören von mystischer und poetischer Erfahrung ist schon oftmals untersucht worden. Der Germanist Br. Boesch nahm die Forschung des Eckhart-Spezialisten J. Quint auf, als er schrieb: „Mystik (drängt) gerade zum dichterischen und damit ungewöhnlichen Wort . . . Diese Ambivalenz zwischen dem Unsagbaren und dem Drang zu sagen, was man doch nicht adaequat sagen kann, bewegt auch den Dichter.“ Ähnlich zeigt der amerikanische Theologe William T. Noon die „intimate analogy“, die innere Analogie zwischen Mystik und Poesie. Keiner, der darüber schrieb (H. Bremond, J. Maritain, Th. Merton u. a.), „konnte ihre Identität aufzeigen; aber ebenso wenig wünschte einer von ihnen, eine

Trennung zwischen beiden zu bewerkstelligen“. Mystik und Poesie gehören zusammen – nicht nur im christlichen Raum, wie die indischen Sutras oder die japanischen Haikus oder die arabischen Dichtungen zeigen. Der Japaner *Yamagishi*, ein Schüler von *H. Dumoulin*, hat nahezu die gesamte Zen-Erfahrung als eine poetische diagnostiziert – mit nur seltenen echt religiösen Höhepunkten.

Alle diese Einsichten werden von einer abgestumpften Sensibilität unterdrückt, wenn man – wie es bis heute üblich ist – die Erfahrung des *Johannes vom Kreuz* aus seinen scholastizierenden Kommentaren statt aus seiner Poesie herausliest. Er selbst hat sich unmäßversändlich anders geäußert.

Seine Kommentarwerke sind für ihn nur sekundär, nur Abmalerei gegenüber dem „Urbild“. Er schreibt, daß es „Unwissenheit verraten würde zu glauben, es ließen sich zur Erklärung dieser Strophen . . . die rechten Worte finden“. Die Erklärungen schließen „gewöhnlich nur einen sehr geringen Teil“ der poetischen Primärerfahrung in sich. Ausdrücklich hält sich Johannes für „unfähig, diese in entsprechender Weise zu erklären“.

Dagegen verweist er auf seine Gedichte:

Diese nachfolgenden Strophen sind, wie ich glaube, unter dem Einfluß einer innigen Liebe zu Gott geschrieben . . . und wenn eine Seele von dieser Liebe durchdrungen ist, und von ihr in etwa Anregungen empfängt, um sich darüber aussprechen zu können, so nimmt sie ebenso teil an ihrer Fülle und an ihrem Ungestüm. Deshalb ist es nicht meine Absicht, den ganzen Umfang und den unendlichen Reichtum des in sich fruchtbaren Geistes der Liebe zu erklären, den diese Verse in sich schließen.

Johannes verweist auf den „Geist des Herrn, der nach dem Ausspruch des hl. Paulus in uns wohnt“. Er

bittet selbst für uns mit unaussprechlichen Seufzern, damit wir das, was wir nicht genügend verstehen und fassen können, zu offenbaren vermögen.

Johannes spricht von seiner Poesie als inspiriert, als geistgetragenem Zengnis seiner Erfahrung. Wer in „demselben Geist der Liebe und des Verständnisses“ an sie herantrete, werde in ihren „Bildern, Gleichnissen und Vergleichen“ an die Erfahrung selbst herangeführt. Doch von den ausgeschlachteten Kommentaren gilt:

Da dieser Gesang der Liebe unter dem Einfluß einer Fülle von Erleuchtung eingegeben ist, so bin auch ich nicht imstande, denselben in entsprechender Weise zu erklären.

Johannes kommt sogar zu einer Einsicht, den die moderne Hermeneutik für sich in Anspruch nimmt: echte Erfahrung steht vielerlei Deutungen offen. Ein Sein- oder Person-eröffnendes Gedicht ist nicht auf eine einzige Interpretation festgelegt.

Da es sich um reine Liebesergüsse handelt, so ist es besser, man lasse ihnen den ganzen Reichtum des Sinnes, damit jeder nach seiner Begabung und dem Zuge seines Geistes entsprechend daraus schöpfe, als daß man sie in einem bestimmten Sinne erkläre, der nicht jedem Geschmack zusagt. Meine Auslegung gibt nun Erklärungen dieser Art, aber man muß sich nicht notwendig daran binden.

Die poetische Mystik des Johannes liegt zwischen der kommentierenden Auslegung und dem persönlichen Kern der Erfahrung. Sie hat Teil an der Sachlichkeit des Kommentars – deshalb öffnet sie uns den Zutritt. Sie hat Teil an der Glut der Erfahrung – deshalb öffnet sich die Tür zur Innerlichkeit des Heiligen.

f) Die Einheit von verhüllender Scham und enthüllter Erfahrung

Die Sprache selbst zeigt ihre Kraft der verhüllenden Enthüllung. Sie ist die menschliche Wirklichkeit, die am dichtesten an den Kern heranführt: Musik oder Bild oder körperliche Übung oder geistliche Disziplin sind demgegenüber nur Vorfeld. Zugleich kann sich der Kern in ihr am leichtesten verhüllen. Musik reißt mit, ohne daß man allzuviel Anstrengung benötigt. Eine körperliche Übung kann fast naturwändig zum Erfolg einer bestimmten Erfahrung führen. Aber die Sprache braucht das bewußte Hinhören, das Sich-Einstellen, das Mitgehen und Sich-Führen-Lassen. Nur so – Johannes sagt: wenn eine Seele von Liebe durchdrungen ist – öffnet sich das Verständnis, und je mehr die Sprache eine wirkliche Innerlichkeit ausspricht, desto bewußter muß der Hörer sich engagieren.

Es ist eine müßige Frage, ob man in einer weiteren Analyse den dichterischen Ausdruck von der Erfahrung selbst unterscheiden kann. Die entsprechende Frage wäre, ob man die Person eines Menschen von ihrer Leiblichkeit unterscheiden müsse. Die Antwort lautet Ja und Nein. Ja, weil das Wesen des Menschen nicht aufgeht in seinem Leib; Nein, weil der Mensch ganz und gar in seiner Leiblichkeit anwesend ist – weil er sein Leib ist. Eine Auflösung dieser zweiseitigen Einheit zugunsten der Geschiedenheit wäre zerstörerisch.

Hier aber haben wir den *anthropologischen Kern* dessen, was wir „Scham der Erfahrung“ nannten. Sie ist kein Mäntelchen, das einer um seine Blöße herumhängt; sie ist das Wesen des erfahrenden Menschen selbst. All sein Tun und sein Lassen steht in der Spanne zwischen dem geistigen und dem

leiblichen Prinzip, dem Personkern und der sichtbaren, greifbaren Körperfürwirklichkeit. Im vorpersonalen Raum lassen sich die Seiten trennen; da gibt es leibliche Vollzüge, die ohne personale Vergewisserung ablaufen; und manche Forscher sprechen oder – besser gesagt – sprachen von Denkvollzügen, die von der Körperlichkeit unabhängig sein sollen. Mag dem sein, wie es will. Je mehr der Mensch als Person engagiert ist, desto mehr ist er als Ganzer engagiert, mit Leib und Seele, oder – wiederum besser gesagt – in der Einheit, die sich polar als Sichtbarkeit des Leibes und als Personmitte im Leib auslegt.

Diese polare Spannung bildet den seinsmäßigen Unterbau für die Scham der Erfahrung. Das innere Erleben ist eingeköpft in den leiblichen Ausdruck. Und dieser leibliche Ausdruck bleibt für sich allein zweideutig: verhüllend und zugleich das innere Erleben enthüllend. Wo es sich um tiefreichendes Erleben handelt, kann nur einer in Liebe und Hingabe (Johannes vom Kreuz: von Liebe durchdrungen) den leiblichen Ausdruck richtig verstehen.

Entsprechend ist es auch mit der *mystischen Sprache des Johannes vom Kreuz*. Seine Poesie verhüllt und enthüllt zugleich. Die darauffolgenden Kommentare versuchen diese Verhüllung beiseitezuschieben; doch Johannes hat von Anfang an auf das Ungenügen hingewiesen. Sie können nur schwache Hilfeleistung bieten für das poetische Verständnis der Primärerfahrung des Heiligen.

En la interior bodega
de mi amado bebí, y cuando salía
par toda aquesta vega,
ya cosa no sabía,
y el ganado perdí, que antes segúía.

Im inneren Keller trank ich
von meinem Geliebten; und als ich ihn verlassen hatte,
war auf der weiten Flur
alles, was ich wußte, verschwunden.

Ich hatte die Herde, der ich sonst folgte, verloren.

Wer einen solchen Vers des „Geistlichen Gesangs“ aus seinem Zusammenhang herausreißt und in theologische Sprache umsetzt, muß wissen, was er tut, er macht Theologie aus Erfahrung. Und hier, wie bei aller Theologie, muß die Erfahrung – Jesus selbst und sein Geist in Schrift und Glaubensgemeinschaft, oder die Poesie des Johannes im Hintergrund seines Lebens – Bezugspunkt bleiben; sonst wird die Lehre der Theologie leer.

Aber die Erfahrung besteht in beidem, *im unaufhörlichen Wechselspiel zwischen der verhüllenden Scham der Erfahrung und der Erfahrung, die*

in der Verhüllung aufleuchtet. Wer glaubt, dies Wechselspiel durchbrechen zu können, zerbricht die christliche Erfahrung, zerbricht deren humane Grundlage in der Einheit von Leib und Seele, und zerstört, was *Karl Rahner* „Ewige Bedeutung der Menschheit Jesu“ genannt hat.

Es sind keine nebensächlichen Beobachtungen, die an den Erfahrungen der Mystiker abgelesen wurden. Es sind Beobachtungen, die zur Unterscheidung von echter und unechter Mystik führen. Deshalb ist es notwendig, das Phänomen von der Scham mystischer Erfahrung in das gegenwärtige Suchen nach Kriterien der Gotteserfahrung einzubringen. Das soll später geschehen.

Hier ist noch einmal darauf hinzuweisen, wie christlich diese „Scham der Gotteserfahrung“ ist. Sie bedeutet nämlich nichts anderes als die Übersetzung der Botschaft von der Menschwerdung Gottes in das Erfahren von Gott. Der Mensch Jesus war kein „transparent envelope“, keine transparente Umhüllung (*R. L. Short in seinem „Peanuts-Evangelium“*) für göttliche Epiphanien, sondern er war als Mensch die göttliche Epiphanie selbst. Sein Menschsein ist, wie *K. Rahner* schreibt, „konstitutives Real-symbol des Logos“ oder, wie es bei *Thomas von Aquin* heißt, „Sakrament Gottes“.

Und deshalb ist jede Gotteserfahrung „schamhaft“ eingehüllt in das Sakrament einer menschlichen Erfahrung; jede direkte Berühring des Überirdischen geschieht in der Scham einer irdischen Gestalt. Wahre Gotteserfahrung birgt sich in das vielfältige Gefäß der menschlichen Ehrfurcht. Was der einflußreiche Mystiker *David von Augsburg* über Jesus schrieb, gilt in entsprechender Umsetzung für die Gotteserfahrung.

Gleichwie sich der Sonnenschein nach dem Glas färbt, durch das er geht, ebenso hast du, ewiger Sonnenschein, in Jesus Christus dich nach dem Menschen gefärbt und nach seiner Natur.

Diese verhüllte Offenbarung Gottes im Menschlichen wird durch die Scham der Erfahrung bewahrt. Und noch mehr: Die Scham der Erfahrung ist selbst ein Widerspiel davon, daß Gott nicht jenseits, sondern im Menschen Jesus – mit all den Menschlichkeiten – uns erfahrbar wird. Die Scham der Erfahrung ist das Erlebbarwerden von Gott im Menschen Jesus.