

nun an zusammen mit den anderen „Freigelassenen der Schöpfung“ (Herder) der Gerechtigkeit Gottes zu dienen (vgl. Röm 6, 11–23); „Den ‚ersten Freigelassenen der Schöpfung‘ hatte Herder in seiner Preisschrift ‚Über den Ursprung der Sprache‘ 1770 den Menschen genannt, nachdem er ihn zuvor als Stiefkind der Natur und ein Mängelwesen beschrieben hatte. Über die Mängel des Menschen und sein soziales und politisches Elend wissen wir heute mehr als Herder, von der Freude an der Freiheit und vom Wohlgefallen am Dasein spüren wir dagegen weniger. Freigelassene aber freuen sich zuerst an ihrer Freiheit und probieren spielend ihre neuen Möglichkeiten und Kräfte aus. Warum ist davon so wenig zu merken? Haben uns die alten Pharisäer und die neuen Zeloten mit ihrer konservativen und revolutionären Gesetzlichkeit Angst vor der Freiheit, der Freude und der Spontaneität gemacht? Es wird kaum etwas Gutes und Gerechtes zustande kommen, wenn es nicht aus dem Überschwang der Freude und der Leidenschaft der Liebe geschaffen wird“⁹.

⁹ Jürgen Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel* (Kaiser Traktate 2), München 1972, Vorwort.

Erfahrungsräume geistlicher Scham

Josef Sudbrack SJ, München

Im vorangehenden Heft wurde mit dem Wort- und Erfahrungsfeld Scham ein Zug geistlicher Erfahrung dargestellt. Am Zeugnis der Erfahrenen der christlichen Tradition läßt sich ablesen, daß sie ihr Erleben, ihre Begegnung mit Gott einhüllen in Worte, Bilder, Vorstellungswelten. Je mehr man diesem Phänomen nachgeht, desto deutlicher wird, daß diese „Scham der Erfahrung“ mit innerster Notwendigkeit aus der Erfahrung selbst entspringt, daß sie ein Teil der Gotteserfahrung selbst ist.

Erich Przywara spricht das gleiche Phänomen an, wenn er die christliche Mystik kennzeichnet als „Mystik, die wesenhaft Distanz in sich schließt,

und Distanz, die innerlich Mystik trägt“. Diese Formulierung wurde geboren im Gespräch mit Karl Barth, der (damals noch) jede Mystik als antichristlich verwarf, und mit der religionswissenschaftlichen Schule, nach der die Mystik alle Grenzen und Unterschiede der Religionen verwische.

Jede geistliche Erfahrung braucht den Schutz vor zudringlichen Augen und selbst vor der eigenen Neugier des Erfahrenden. Was die Dogmatik als „Geheimnis“ aufweist, zeigt sich in der Spiritualität als Scheu, Scham, Vorsicht, Behutsamkeit, Ehrfurcht, Einhüllen in Bilder und Symbole. Mit einer eindeutigen Informationssprache, die haargenau Bescheid weiß, kann man das Phänomen nicht erfassen. Man muß immer wieder von der Oberfläche eines Bildes oder einer Alltagserfahrung hinabsteigen in den Grund der Erfahrung, um diese Intimität der Gotteserfahrung von neuem sich bewußt zu machen. Es gibt viele Zugänge zu ihr. Der Versuch, das Gemeinte auf das alleinige Stichwort „Scham der Erfahrung“ festzulegen, wäre schon wieder „schamlos“; er würde nämlich durch seine Eindeutigkeit den Abstand von Verhüllung und Verhülltem festlegen (Peter Handke spricht in einem seiner Gedichte von „Schamabstand“) und deren Verhältnis ausrechnen. Ein wesentlicher Zug der Gotteserfahrung käme in die Maschinerie des Bescheidwissens. „Geistliche Scham“ würde aufgelöst in wissenschaftliche Formeln.

Aber sie liegt tiefer. Der Weg zu ihr muß – wie der Weg zur mystischen Erfahrung – jedesmal neu beschritten werden, wenn man nicht ihr Wesen verfehlen will.

Im folgenden versuchen wir deshalb von anderen Erfahrungen her – man könnte die Ansatzstellen leicht vermehren – in die gleiche Mitte der Gotteserfahrung vorzudringen, die mit „Scham der Erfahrung“ bezeichnet wurde. Nur in der Vielfalt der Annäherungen kann die ganze Fülle geistlicher Erfahrung geahnt werden.

Die Ehrfurcht der Liebe

Gotteserfahrung ist das Persönlichste eines Menschen. Reden und Schweigen darüber bleiben hinter der Wirklichkeit zurück. Ein Mensch, den Gott berührt hat, weiß davon; deshalb hüllt er dort, wo er darüber reden muß, sein Sprechen in Ehrfurcht.

Ignatius von Loyola könnte mit Recht der Mystiker der Ehrfurcht genannt werden. Erich Przywara hat deshalb seinen monumentalen Kommentar der Exerzitien „Deus semper maior“ genannt: „Der je größere Gott“, „Der Gott der wachsenden Distanz“. Das ganze Leben des Heiligen zeugt von dieser Ehrfurcht und Distanz. Ein Beispiel möge genügen:

Schon bald nach seinem Tod entbrannte ein Streit um den Platz des persönlichen Betens innerhalb des Jesuitenlebens. Gewiß sind solche Festlegungen unumgänglich. Doch aus dem Leben des baskischen Ordensstifters erhebt sich ein Zweifel: Wie weit dürfen Festlegung und Normierung von geistlicher Erfahrung gehen? Kann man etwas, das zur Intimität des Einzelnen gehört, in das Gesetzwerk von Regeln und Konstitutionen aufnehmen? Ignatius selbst scheint davor zurückgeschreckt zu sein. Joseph de Guibert, sein Historiker und Deuter, schreibt:

Ignatius selbst war überraschend zurückhaltend im Sprechen über göttliche Gnadengeschenke, und er hütete sich, andere zu ermutigen, daß sie sich um ähnliche Erfahrungen bemühten. Doch dies hat seinen Grund keineswegs darin, daß er selbst ein Unerfahrener war oder ihnen nur geringe Bedeutung zumaß.

Ignatius war überzeugt, wie de Guibert weiter ausführt, daß solche Erfahrungen

eine ganz persönliche Berufung Gottes seien, und daß es ihm, wie er wiederholtermaßen sagte, deshalb verboten sei, andere in Bahnen hineinzuzwingen, in die er selbst hineingesetzt wurde durch Gottes Hand.

Gottese Erfahrung entzieht sich detaillierten Anweisungen. Somit ist es verständlich, warum der sonst so genaue und strenge Gesetzgeber in dieser Hinsicht ehrfürchtige Zurückhaltung wahrte. Es ist kein Zufall, daß erst seine Nachfolger den Bereich des Betens und Meditierens zu kodifizieren versuchten. Ignatius hätte aber noch entschiedener gegen eine Charakterisierung der geistlichen Übungen protestiert, wie sie in einem eben erschienenen Buch nahegelegt ist:

Herkömmlich ersteigt der Christ den Berggipfel (der Gottese Erfahrung) in langen Serpentinien . . . Die meisten sterben unterwegs zum Gipfeld der Gottese Erfahrung . . . Im Zazen dagegen wird mit geübten Klettergriffen der Gipfel angegangen.

Das kann niemals eine Beschreibung christlicher, geistlicher Übungen sein. Der freundliche Johannes Tauler gibt den Grund für solche Zurückhaltung an:

In der allerhöchsten und innigsten und vertrautesten Vereinigung mit Gott ist die göttliche Natur und Gottes Wesen hoch darüber hinaus und hoch über alle Höhen; diese Einigung tritt ein in einen gött-

lichen Abgrund, den kein geschaffenes Wesen erschöpft und jemals erschöpfen kann.

Überall findet man den gleichen Zug. Gotteserfahrung läßt sich in keine Fesseln menschlicher Übung legen. Die Mönchstradition formuliert es mit einem Paradox: Je näher bei Gott, desto größer der Abstand. Die einen sprechen mehr asketisch darüber: Je heiliger, desto demütiger; die anderen mehr mystisch; je mehr geeint, desto brennender die Sehnsucht nach Einigung. Der Abstand, das Nicht-greifen-können bleibt.

In der Geschichte der christlichen Spiritualität scheint diese Ehrfurcht nur an zwei Stellen durchbrochen worden zu sein. Einmal in pantheisierenden Kreisen; etwas, das uns hier nicht interessiert, weil es aus dem Christentum herausfällt. Aber auch auf dem anderen Flügel gibt es eine Gotteserfahrung, wo personale Liebe alle Distanz und Ehrfurcht hinter sich zu lassen scheint. Bernhard von Clairvaux schildert auf dem Gipfel seiner Hohe-Lied-Erklärung die mystische Liebe mit solcher Inbrunst, daß er es sogar wagt, gegen Ehrfurcht und Distanz zu polemisieren.

Diese Gleichgestaltung vermählt die Seele dem Wort. Sie ist ihm zwar gleich durch ihre Natur; aber sie bietet sich ihm darüber hinausgehend an als gleichgeformt im Willen, als jemand, der liebt, wie er geliebt wird. Die Vollendung der Liebe ist die Vermählung . . . da ist keine Gefahr, daß irgendeine Ungleichheit beider Zuneigung in irgendeinem Punkte abschwächt. Denn die Liebe kennt keine Scheu (*quia amor reverentiam nescit.*)

Jeder Kenner der Tradition wird vor einigen dieser Worte zurückschrecken: „Gleich durch ihre Natur“, „ohne Scheu, Ehrfurcht“. Aber Bernhard insistiert und bemüht sich, die „distanzlose“ Gleichheit verständlich zu machen. Andere Beziehungen fußen nämlich auf Ungleichheit: Wo Gott zürnt, hat der Mensch zu zittern; wo Gott richtet, beugt sich der Mensch; wo Gott strahlt, betet der Mensch ihn an; wo Gott herrscht, muß der Mensch dienen.

Aber sieh nur, wie anders ist es mit der Liebe. Denn wenn Gott liebt, will er nichts als geliebt werden. Seine Liebe hat keinen anderen Sinn als den der Liebesantwort; er weiß, daß alle, die ihn lieben, durch diese Liebe glücklich sind.

Doch innerhalb dieser Liebe gibt es noch Stufen. In der kindlichen Liebe besteht noch ein Qualitätsunterschied zwischen dem, was die Eltern schenken, und dem, was die Kinder als Gunst erfahren. In der bräutlichen Liebe aber fällt auch dieser Unterschied weg:

Dies ist die Liebe zur Braut, denn die Braut ist das, was sie ist. Die Hingabe an die Braut und die Erwartung der Braut sind identisch, sind Liebe. Das überfließende Brautsein ist genau das, worin der Bräutigam seine Identität hat. Dieser sucht nichts anderes, und jene hat nichts anderes. Deshalb ist er Bräutigam.

Und genau dies ist mit dem Wort Braut gemeint. Dies ist die Eigenart der Brautschaft, die von nichts anderem erreicht wird.

Indem Bernhard dieses Bild zur Beschreibung der Gotteserfahrung benutzt, scheint er alle Ehrfurcht und Scham beiseite zu schieben. Mechthild von Magdeburg spricht sogar ausdrücklich davon, daß die Braut alle Scham abwerfen müsse im Geheimnis der Gottesliebe. Aber Bernhard zeigt un-nachahmlich, daß diese Liebe über aller Ehrfurcht nicht gegen Ehrfurcht und Scham steht, sondern deren Vollendung ist. Nur jemand, der erfahren hat, kann mitfühlen. Bernhard bietet keine durchsichtige Metaphysik, sondern Erleben.

Liebe umfaßt die Totalität des Gegenüberstehens; sie nimmt nicht nur dieses oder jenes vom anderen; sie will ihn ganz. Andere Beziehungen zu einem Gegenüberstehenden teilen auf: Dankbarkeit kennt Gabe und Gebenden; Furcht unterscheidet zwischen Strafe und Strafenden; Erwartung kennt Glück und Beglückter. Aber die Liebe meint nichts als den Geliebten:

Liebe genügt in sich allein; sie erfüllt den anderen durch sich selbst und wegen ihrer selbst. Sie selbst ist sich Verdienst; sie selbst ist sich Lohn. Ich liebe, weil ich liebe; ich liebe, damit ich liebe.

Pantheisierende Einheitserfahrung wirkt wie Anfängermystik vor dieser Totalitätserfahrung der Liebe. Ihre Ganzheit verwischt nicht die Unterschiede, sondern bestärkt die Zweiheit der Liebenden; sie besteht ja genau darin und ist gerade deshalb eine einzige Erfahrung.

Bernhard kennt die biblische Offenbarung; deshalb wagt er es, in der Liebestermiologie von der Gottesbegegnung zu sprechen, aus der von neuem der Zug von Ehrfurcht und Scham geboren wird. Bernhard stellt sich wiederum die Frage nach der Distanz zwischen Gott, den er einen „Giganten“ nennt, und ihm, dem Menschen. Der Abgrund ist unüberbrückbar. Doch Bernhards Erfahrung, daß er dennoch überbrückt würde, deckt eine neue Dimension der ehrfurchtsvollen Scham auf:

Nicht in sprudelnder Fülle fließen zueinander der Liebende und die Liebe, die Seele und der Logos, die Braut und der Bräutigam, das Geschöpf und der Schöpfer, nicht in sprudelnder Fülle, sondern wie Dürstender und Quelle.

Die Totalität der Gotteserfahrung ist kein Zusammenfallen von Schöpfer und Geschöpf, sondern eine Bewegung von Gott zum Geschöpf. Gott ist der Schenker und der Mensch ist der Beschenkte. Das Geschenk, die Liebe, ist aber so total, daß es beide völlig umfaßt: Gott, den Ursprung des Fließens, wie den Menschen. Auf ihn fließt die Liebe, die mit Gott, dem Schenker, identisch ist; und er selbst ist nichts anderes und nichts mehr als der Endpunkt der ausfließenden Liebe Gottes.

Keiner möge zweifeln, daß die Seele zuerst und ständig mehr vom Wort selbst geliebt wird. Seine Liebe kommt ihr zuvor, hat sie je schon besiegt. Glückliche, wem es geschenkt ist, (in der eigenen Gegenliebe) durch die Segnungen solcher Freude ständig überholt worden zu sein. Glückliche, wem es gegeben ist, die Umarmungen solcher Güte zu erfahren.

Die Ehrfurcht der Gottes-Erfahrung zeigt sich auf diesem Höhepunkt der Mystik als restlose Empfangs-Bereitschaft. Distanz und Scham werden nicht mehr (in ontologischen Aussagen) beschrieben, sondern im personalen Geschehen der Liebe vollzogen. Erst wenn man diese sublime personale Erfahrung in Ontologie und Seinsbegriffe umsetzt, taucht die Gefahr auf, daß Totalität zur Identität, daß Begegnung zum pantheistischen Zusammenfallen wird. Der wohl nur personal zu realisierende Richtungssinn der Totalitätserfahrung – ganz von Gott, ganz zum Menschen – steht für das, was wir Ehrfurcht und Scham der Erfahrung nannten. Und er markiert zugleich die hauchdünne, aber genaue Grenze, die diese Begegnungsmystik von ihrem pantheistischen Gegenteil einer Einheitsmystik trennt.

Das Verstummen der Erfahrung

In jeder irgendwie gearteten Mystik wird dem Schweigen ein entscheidender Platz zugewiesen. Wo Ehrfurcht und Scham der Erfahrung bedacht wird, kommt über kurz oder lang auch das Schweigen in den Blick. Bewußt wurde dieser Aspekt bislang zurückgestellt. Die Diskussion der letzten Jahre hat nämlich „geistliches Schweigen“ einseitig als antiintellektuell herausgestellt und damit die volle Erfahrung der christlichen Mystiker verstellt. Wir müssen das Phänomen des „Schweigens“ aus dieser Frontstellung befreien und ihm in ursprünglicher Erfahrung nachgehen, um seinen ganzen Gehalt zu begreifen.

Im Verlaufe seiner „Gedichtauslegung“ „Empor zum Karmelberg“ gibt Johannes vom Kreuz Anweisungen für den „Aufstieg zum Gipfel“. Er hat sie in Versform abgefaßt; und oftmals werden sie als Brücke zwischen christlicher und östlicher Erfahrung zitiert.

Die Verse lauten so:

Um zu erlangen, alles zu genießen / suche in nichts Genuß.

Um zu erlangen, alles zu besitzen / suche in nichts etwas zu besitzen.

Um zu erlangen, alles zu sein / suche in nichts etwas zu sein.

Um zu erlangen, alles zu wissen / suche in nichts etwas zu wissen.

Um zu erlangen, was du nicht verkostet / gehe dorthin, wo du nichts
verkostest.

Um zu erlangen, was du nicht weißt / gehe dorthin, wo du nichts
weißst.

Um zu erlangen, was du nicht besitzt / gehe dorthin, wo du nicht
besitzt.

Um zu werden, was du nicht bist / gehe dorthin, wo du nicht bist.

Der Kirchenlehrer der christlichen Mystik versucht seine Erfahrung der „dunklen Nacht des Geistes“ in Anweisungen und Unterweisungen zu übersetzen. Die poetische Form bewahrt die paradoxe Sprache davor, in Unsinnigkeiten zu enden, und zugleich bezeugt sie die Authentizität der Erfahrung.

Dunkle Nacht in der hier eingefangenen Schwere liegt jenseits des Gegensatzes von Sprechen und Verstummen. Hier versucht eine Erfahrung zu Wort zu kommen, die nicht mehr in das religionsvergleichende Schema vom „Leerwerden der Mystik“ hineinpaßt. Die „dunkle Nacht der Sinne“ läßt sich noch quer durch alle religiösen Erfahrungen vergleichen. In ihr versucht der Mensch durch die Vielfalt seines Erlebens in die Einheit seines Grundes zu gelangen.

Doch was Johannes vom Kreuz in obigen Versen andeutet, geht weiter. P. Lassalle hat dies trotz der Harmonisierungsversuche gut gesehen und schreibt dazu:

Vergleicht man die großen Leiden während der Nacht des Geistes, die Johannes und auch Theresia schildern, mit den Schwierigkeiten und Leiden des Zen-Weges zur Erleuchtung, so bleiben die letzteren weit hinter den ersteren zurück . . . Wir dürfen daher annehmen, daß bei den christlichen Mystikern wie etwa Johannes vom Kreuz – ob bei allen, ist eine andere Frage – eine Reinigung des Geistes erfolgt, die normalerweise im Zen nicht geschieht: eine passive Reinigung, die ausschließlich durch die Gnade geschieht.

In den Versen des Johannes vom Kreuz drückt sich das folgendermaßen aus: Nicht nur Wissen und Besitzen werden überschritten, sondern auch Kosten und Erfahren. Das „Schweigen“, das der Heilige vor sich sieht, besteht weniger im Verstummen der Worte als im Verstummen der Erfah-

rung selbst. Der Mystiker wird nicht nur von der Oberfläche seiner Sinneserfahrung in die Tiefe des eigenen Selbst zurückgeworfen, sondern er verliert auch noch dieses Selbst. Er geht nicht nur von der sinnhaften, welthaften Zerstreung in seine Identität zurück, sondern Gott zieht ihn aus sich selbst, aus seiner Identität heraus, hin zu ihm, dem alleinigen, transzendenten Gott. Dies ist, wie August Brunner gezeigt hat, nicht nur tiefer und dunkler als der Schmerz der Selbstwerdung, sondern hat eine ganz neue, andere Qualität.

Nur eine Religion, die Gottes Jenseitigkeit (trotz aller Immanenz) klar und eindeutig herausstellt, kann solch einen Identitätsverlust als Höhepunkt der mystischen Erfahrung hinstellen. Und wo immer in anderen Religionen entsprechende Erlebnisse zu finden sind, darf man mit Recht von einer Ahnung und Sehnsucht nach der Offenbarung des transzendenten Schöpfergottes sprechen.

Johannes Tauler möge diese christliche Erfahrung bezeugen. Er polemisiert gegen Leute, die

so vernünftig und demütig von ihrem Nichts reden, als ob sie diese edle Tugend wesenhaft besäßen; und dabei kommen sie sich in ihrer Selbsteinschätzung höher vor als der Dom dieser Stadt.

Die wahre „Erfahrung“ aber besteht darin, daß man
sogleich sich niedersinken lassen (soll) in den allertiefsten Grund,
schnell unverzüglich;

in dem Grunde entsinke dann in dein Nichts . . .

Hieltest du von irgendeiner deiner Tätigkeiten oder Übungen irgend etwas, so als ob das einen Wert habe, so wäre die viel besser, daß du nichts tätest und dich in dein lauterer Nichts kehrtest, in dein Unvermögen.

Oder anderswo:

Selbst in der höchsten, innigsten, tiefsten Vereinigung mit Gott sind die göttliche Natur und göttliches Sein gar hoch über alle Höhen. Solche und andere Seiten aus Taulers Predigt möchten beschreiben, was kaum zu beschreiben ist: Der Mensch müsse nicht nur sich von der zerstreuten Äußerlichkeit in die gesammelte Innerlichkeit zurückziehen – Grund heißt sie in unserem Text –, sondern er müsse auch diesen Grund noch verlassen in Gottes Abgrund hinein.

Die Sprache und selbst das Verstummen der Sprache versagen, wenn dies in den Blick kommt. Johannes vom Kreuz benutzt die paradoxe Poesie, um es doch zu sagen, und Tauler predigt, daß der Mensch nicht nur in das Selbst eingehen müsse, sondern auch noch dieses Selbst zu verlassen habe:

Wenn der dem Geschöpf anhangende Mensch nicht seines eigenen Selbst entleert ist, glaubt er oft, daß Gott alles wirke, was in ihm geschieht; es kommt aber alles von ihm selber, ist sein eigenes Werk, kommt von seiner Anmaßung, seiner Selbstzufriedenheit.

Tauler rührt damit eine Tiefenerfahrung an, die es nur innerhalb des monotheistischen Raumes gibt; er nähert sich der Leidensmystik, die sich z. B. in der Herz-Jesu-Verehrung einen populären und allgemein christlichen Ausdruck verschafft hat.

Eine Mystik, die das Selbst in noch so tiefem Verständnis an die Spitze der Erfahrung setzt, kann in der Leidensmystik nur Absurdität und Perversion sehen. Aldous Huxley hat das deutlich ausgesprochen, und er hätte sich auf einen so prominenten Zeugen wie D. T. Suzuki berufen können. Letzterer schreibt:

Immer wenn ich ein Bild des gekreuzigten Christus sehe, muß ich an die tiefe Kluft denken, die zwischen Christentum und Buddhismus liegt. Die Kluft ist symbolisch für den psychologischen Unterschied zwischen Ost und West . . . Das relative Ich (der Normalerfahrung) geht aus dem transzendenten Ich (der meditativen Erfahrung) hervor . . . Das transzendente Ich ist nach alledem die Mutter aller Dinge. Der östliche Geist bezieht alle Dinge auf das transzendente Ich, . . . er sieht sie letztlich in ihm begründet, wohingegen der westliche Geist sich an das relative Ich hält und von ihm ausgeht. Statt das relative Ich in Beziehung zu setzen zum transzendenten Ich und das letztere zu seinem Ausgangspunkt zu machen, klammert sich der westliche Geist beharrlich an das erstere.

Christen werden sagen, die Kreuzigung stelle eben das Kreuzigen unseres Selbst oder des Fleisches dar, weil ohne Unterwerfung des Selbst von uns keine sittliche Vollkommenheit erreicht werde.

Hierin unterscheidet sich der Buddhismus vom Christentum. Der Buddhismus erklärt, daß es von Anbeginn kein Selbst gibt, das zu kreuzigen wäre. Anzunehmen, daß es ein Selbst gäbe, ist für ihn der Ausgangspunkt aller Irrtümer und Übel. Nichtwissen ist die Wurzel alles Falschen.

Suzuki hat – natürlich von seinem buddhistischen Standpunkt – den Unterschied von Ost und West, besser von Buddhismus und Christentum, der sich in dem Phänomen Leidensmystik kundtut, genau gesehen. In christliche Sprache übersetzt, sagt er:

Wenn das Ziel der religiösen Erfahrung die Tiefe des Selbst ist, dann ist alles Verlassen und Leiden nur eine oberflächliche Bewegung. Die

Ruhe des zu sich gekommenen Selbst, des transzendenten Ich, ist das Letzte. Wenn aber das Ziel der religiösen Erfahrung noch über dem Selbst hinausliegt, in einem transzendenten Gott, dann muß das Kreuz eine andere Rolle spielen, das Kreuz des Aufgebens seiner selbst, das jeder Christ irgendwann einmal erfahren wird, und das den christlichen Mystiker in der ganzen Weite seiner Erlebens-tiefe trifft.

Deshalb gibt es im christlichen Bereich Leidensmystik, und deshalb ist die „dunkle Nacht des Geistes“ des Johannes vom Kreuz deutlich unterschieden – wie P. Lassalle sagt – von den Dunkelheiten und Leeren, über die nicht-monotheistische Meditationserfahrungen berichten.

Es geht um den personalen, dem Menschen und der Welt gegenüberstehenden Gott. Liebe zu ihm muß die Erfahrung einschließen, daß die Welt und das Selbst vergessen und nur noch Gott angeschaut wird. Dies ist eine Erfahrung, die ihre frohmachende, die aber auch ihre schmerzliche Kreuzigungs-Seite hat.

Daß dies keine leeren Worte sind, schreibt Tauler in der zu Anfang angeführten Predigt:

Beuge dich unter das Kreuz, woher es auch kommt, von außen oder von innen. Beuge deinen stolzen Sinn unter des Heilands Dornenkrone, und folge deinem gekreuzigten Gott mit unterworfenem Gemüt nach, in wahrer Selbstverkleinerung jeder Art und Weise, innen und außen, da dein großer Gott so zunichte geworden ist, von seinen eigenen Geschöpfen verurteilt und gekreuzigt worden ist, und den Tod erlitten hat . . .

Auf solche Weise sollst du das heilige Leiden unseres Herrn üben und betrachten und darauf bedacht sein, daß es lebendige Frucht dir bringe.

Nur in der Theorie, nicht aber in der mystischen Erfahrung ist dies von der Erfahrung des Fallens in den Abgrund Gottes verschieden. Dies sagt Tauler anderswo noch deutlicher:

Der Mensch aber sollte Gott außerordentlich dankbar sein, zum Leiden genötigt zu werden. Es sollte in ihm eine große Hoffnung aufkeimen, weil Gott ihm die Ehre zuteil werden ließ, ihm, Gott, zu gleichen und ihm im Leiden zu folgen . . . Nun gibt es ein edleres, Gott näheres Leiden . . . Es besteht darin, Gott auf innerliche Weise zu erleiden, und so hoch und ferne Gott über den Geschöpfen steht, so erhaben ist dieses Leiden über allem Werk, das man vollbringen kann. Darum sollten wir Gott ganz besonders deshalb lieben, weil er unsere ewige Seligkeit in ein Gott-Leiden gelegt hat.

Das Leid der Nachfolge Jesu und das Aus-sich-heraus-Gehen zu dem Gott, der „so hoch und ferne . . . über den Geschöpfen steht“, fallen in der Innerlichkeit des Menschen zusammen.

Kaum jemand wird beim Lesen solcher Zeilen nicht erschrecken. Die Sublimität der darin niedergelegten Erfahrungen ist so zerbrechlich, daß man kaum wagt, sie zu überdenken, noch weniger sie zu realisieren. Auch die Mystiker warnen davor. Es sind Erfahrungen, die auf jemand zukommen, die er selber aber niemals von sich aus in die Wege leiten kann – auch darin unterscheidet sich die mystische Erfahrung im christlichen oder monotheistischen Raum von anderen Formen, die der zitierte Aufruf zur Gipfelbesteigung der Gotteserfahrung dokumentiert.

Aber es sind Erfahrungen, die – im bescheidenen Maß des Alltags, nicht im Heroismus der Mystik – jede christliche Gotteserfahrung begleiten. Denn es sind die Erfahrungen personaler Liebe. Sie nämlich hat immer den Zug des „Aus-sich-heraus-gehens“, sie besteht ja genau darin. Was Wunder, daß die großen Gott-Liebenden des Christentums diese Liebe in einem solchen Maße erfahren haben, daß wir heute von Leidensmystik sprechen dürfen.

Hierin liegt der Grund für alle die Gebote des Schweigens und Verstummens, die sich wie ein Mantel um die mystische Erfahrung legen. Es geht nicht in erster Linie um Nicht-Reden-Können oder -Dürfen über das, was man erfährt. Es geht tiefer darum, daß sich die Erfahrung selbst in ihrer Mitte als Nicht-Erfahrung bewußt wird, als ein Zustand, der ganz und gar vom Selbst, vom „relativen oder transzendenten“ Ich und seiner Erfahrung wegzeigt auf den Gott, der jenseits dessen ist, was auch noch im tiefsten Grund des Selbst im Menschen wacht. Nicht nur die Sprache, auch das Erfahren und sogar das Selbst werden überschritten, wie die Verse des Johannes vom Kreuz auszudrücken versuchen.

Anfangs noch kann man die „Scham der Gottes-Erfahrung“ als eine Notwehr gegen Neugier und Publizität auffassen. Je mehr man sie aber in ihren Grund hinein verfolgt, desto mehr fällt sie einfachhin zusammen mit der personalen Gotteserfahrung. Weil Gott stets über alle Selbst- und Grund-Erfahrung hinausragt, wird alle Gotteserfahrung stets über jede Erfahrung hinausragen, die einem Menschen möglich ist. Weil Gott stets über das menschliche Selbst und den Grund des Menschen hinausragt, wird auch alle Gotteserfahrung enden müssen in einem „Hinausragen über sich selbst“, in einem Aufgeben der eigenen Erfahrung.

Diese Erfahrung, die in ihrer Mitte sich selbst aufgibt und die sich selbst verhüllt in Nichterfahrung, ist ein Kriterium für die Echtheit der Gotteserfahrung. Denn sie bezeugt, daß Gott größer ist als jede Erfahrung. Das bekannte Wort, das C. G. Jung gegen Ende seines Lebens auf die Frage

eines Reporters aussprach: „Ich glaube nicht, ich weiß!“ zeigt, daß es noch kein Christentum war, worum es dem Gespräch und auch dem Arbeiten C. G. Jungs ging. In die Sprache der Erfahrung umgesetzt, hätte seine Antwort gelautet: „Ich brauche nicht mehr zu hoffen, ich brauche nicht mehr zu suchen, denn ich habe die Erfahrung“. – So wie eine zen-buddhistische Schrift in ihrem Titel mahnt: „Abandon hope“, wirf alle Hoffnung weg, denn du sollst jetzt, in deiner Erfahrung, schon alles haben, worauf die anderen noch hoffen müssen.

Doch genau davor wird die christliche Gottesbegegnung durch die „Scham der Erfahrung“ bewahrt. Sie läßt das Geheimnis Gott ein Geheimnis sein – auch in der engsten Gottesbegegnung. Sie ist ein integraler Teil jeder echten Gotteserfahrung.

Die Sakramentalität der Gotteserfahrung

Jeder, der geistliche Erfahrung sucht, steht in der Versuchung, sie unverhüllt haben zu wollen; ohne Dunkelheit, ohne Ferne, ohne Suchen, ohne die Hülle der Scham, ohne das Warten in dieser Zeit, ohne das Sich-Aufgeben. Wenn irgendwo, dann zeigt sich hier der Unterschied zwischen einer Mystik, die sich zu Gott öffnet, und der anderen, sogenannten Mystik, die nur sich selbst erfährt. Gottesmystik – ganz gleich ob im christlichen oder nichtchristlichen Raum – bleibt offen, erlebt gerade auf dem Gipfel der Erfahrung das Geheimnis, also die Nicht-Erfahrung, das Verwiesensein auf ein Jenseits aller Erfahrung. Selbstmystik aber will die letzte Dunkelheit ausmerzen und im vollen Licht des Selbstbesitzes verharren.

Die Verhülltheit des Letzten – nicht um es zu verbergen, sondern um das Geheimnis Geheimnis sein zu lassen und als Geheimnis zu erfahren – hat ihre greifbarste Ausprägung in der Wirklichkeit der Sakramente.

Die Ikonostase der ostkirchlichen Meßfeier muß ein Ärgernis sein für die Bestrebungen der Meditationsbeflissenen, denen die reine Erfahrung als höchstes Ziel vor Augen steht. Sie nämlich verbirgt das zentrale Geschehen der Frömmigkeit, der Gottesbegegnung, vor den Gläubigen. Der Priester tritt mit dem Diakon zur Feier der Eucharistie hinter eine nach alter Überlieferung gestaltete Wand von Ikonen.

Mehr noch als in der römisch-katholischen Überlieferung ist im ostkirchlichen Christentum die Eucharistie Mitte aller Mystik. Wir sind geneigt, das nur „symbolisch“ zu verstehen: Wie der Herr in den Gestalten von Brot und Wein gegenwärtig ist, ebenso und ähnlich lebe er in der Gotteserfahrung der Seele. Die orthodoxe Spiritualität aber erfährt die Einheit beider Gottesbegegnungen. Die persönliche Gotteserfahrung spielt sich

nicht ab im stillen Kämmerlein, abseits vom kirchlich-sakramentalen Geschehen. Sondern das, was der Priester hinter der Ikonostase feiert, und das, was sich im Erleben der Gläubigen – sei es in der liturgischen Gemeinschaft, sei es in der Mönchszelle – ereignet, sind ein und dasselbe.

Wer jemals das gemeinsame Gotteserleben von Pfingstgruppen oder ähnlichen Gemeinschaften mitgemacht hat, besitzt einen Erfahrungszugang zu dieser ostkirchlichen Spiritualität: Eine ganz persönliche Gotteserfahrung, die aber nicht aus „meiner“ isolierten Innerlichkeit erwächst, sondern aus dem gemeinsamen Tun. Er kennt die Wechselwirkung zwischen sozialem Erleben und eigener Erfahrung.

Er ahnt, was in der orthodoxen Überlieferung gelebte Selbstverständlichkeit ist: Das liturgische Geschehen der Meßfeier ist der Quellort aller persönlichen Gotteserfahrung. Das, was im Innersten der Seele an Erfahrung aufblüht, hat seine Wurzeln in dem Geschehen hinter der Ikonenwand. Die Gegenwart des Herrn in den Gestalten von Brot und Wein und die Gegenwart des Herrn in der Erfahrung des Glaubens sind keine getrennten Wesenheiten, sondern sind in ihrem Grunde ein und dasselbe.

Auch das westliche Christentum bis Thomas von Aquin und über ihn hinaus war von dieser Beziehung zwischen Gotteserfahrung des Christen und Gottesgegenwart im Sakrament überzeugt. Henri de Lubac hat es in seinem Buch „Corpus Mysticum“ dargestellt. Wer an der modernen Fragestellung interessiert ist, wie die neue Innerlichkeit mit der sozialen Verantwortung zu verbinden sei, mag ahnen, daß genau hier die christliche Antwort zu finden ist.

An dieser Stelle aber interessiert das Verhältnis von Verhüllung und Enthüllung, also die „geistliche Scham“, die gerade hier zum Ausdruck kommt. Wenn der Priester hinter die Ikonostase tritt, feiert er in der Verborgenheit genau das, was doch das Zentrum aller geistlichen Erfahrung ausmacht: Die Anwesenheit des Herrn. Die höchste Subjektivität, die persönlichste Erfahrung ist verborgen hinter den Ikonen. Die intime Frömmigkeit des Einzelnen ist hineingeborgen in ein Geschehen, das den Augen entzogen ist, das sich abspielt hinter der Ikonostase, von dem berichtet wird durch feierlichen Gesang und durch den Geruch des Weihrauchs.

Das, was mit „geistlicher Scham“ bezeichnet wurde, läßt sich kaum deutlicher vor Augen führen: Die aus jahrhundertalter Tradition gestaltete Feier der Eucharistie ist das Gewand der persönlichen Erfahrung. Der Gläubige findet sein Gotteserleben in diesen feierlichen Riten. Der äußere Ablauf der Liturgie und sein inneres Erleben sind nicht zwei Dinge, sondern ein und dasselbe, sind eine einzige Erfahrung der Gegenwart Gottes.

Je mehr man sich als gläubiger Christ – und nicht nur als Historiker oder als Theologe – in diese Bezüge vertieft, desto dringlicher wird eine Frage:

Nicht die, ob es nicht fromme Übertreibung sei, das Mysterium der Eucharistie so eng in Verbindung zu bringen mit der Mystik der Gotteserfahrung; die Antwort des Glaubens darauf ist eindeutig. Auch nicht die andere Frage nach Aktualität; was nämlich könnte wichtiger sein als die Brücke zu schlagen zwischen persönlicher Gotteserfahrung und den Belangen der Gemeinschaft! Die drängende Frage lautet schlicht: Wie lassen sich diese Bezüge wieder zur Erfahrung bringen? Wie kann der Christ in unserer Zeit wieder gewiß werden, daß zwischen der objektiven Gottesverehrung der Liturgie und der subjektiven Gotteserfahrung der Frömmigkeit enge Bande und im Grunde sogar Identität waltet?

Einen Weg dazu kann die „Scham der Erfahrung“ eröffnen: Jeder kennt die Scheu, sein Innenleben an die große Glocke zu hängen. Man schreckt davor zurück, seine intimsten Gefühle vor die Öffentlichkeit zu bringen. Wie Max Scheler zeigt, gilt dies sogar für die Begegnung zweier Liebender. Wer diese Scham nicht kennt, dem möchte man auf den Kopf zusagen, daß seine Erfahrung sich nur an der Oberfläche bewegt; daß er sie nur deshalb so leicht preisgeben kann, weil sie ohne Tiefe ist.

Aber auf der anderen Seite gehört das Sich-Ausdrücken und Formulieren zur Vollgestalt jeder echten Erfahrung; besonders aber zur Vollgestalt des christlichen Betens.

Es ist ein echtes Dilemma: Einerseits schreit eine echte Erfahrung, besonders die Gotteserfahrung danach, sich zu äußern, in eine sichtbare, greifbare Form hineinzuwachsen; andererseits aber scheut jede Erfahrung, besonders die Gotteserfahrung, davor, sich gleichsam nackt, allen sichtbar und durchsichtig hinzustellen. Der Eckhartforscher J. Quint hat dieses Dilemma an der Sprache und dem Schweigen von Meister Eckhart dargestellt.

Hier nun hat die große Form der sakramentalen Liturgie ihren anthropologischen Platz. Ihre vorgegebenen Riten und Worte sind objektive – nicht unpersönliche – Formen, in die sich die persönliche Erfahrung des Gläubigen hineinbergen kann. Es ist wie mit einem Tanz; strenger Rhythmus und festgelegte Form erlauben dem Tänzer, sein inneres Fühlen zu objektivieren. Die äußere Form – im Tanz wie in der sakramentalen Liturgie – sollte beides sein: eine Hülle, in der die Innerlichkeit geschützt wird, und eine Möglichkeit, diese Innerlichkeit zu objektivieren, mitzuteilen, ihr Gestalt zu geben. Was im vorangehenden Aufsatz – über die Rolle der Scham gezeigt wurde, trifft für die weltlichen und geistlichen Formen des Tanzens zu. Liturgie ist eine Art von Tanz.

In der frühen christlichen Mystik läßt sich daher eine Symbiose von liturgischem Geschehen oder klassischen Gebetsformen und persönlichem Erleben nachweisen. Wenn es der Meditationsbewegung unserer Tage nicht

gelingt, diese Tradition aufzugreifen und zu verlebendigen, wird sie immer am Rande des Christentums verlaufen. In der Mitte nämlich steht die Einheit von persönlicher Erfahrung und sakramentaler Form. Und wer jemals das befreiende Erlebnis hatte, für seine unaussprechbare innere Erfahrung eine von außen kommende Form zu finden – einen Tanz, eine Melodie, einen Ritus –, der weiß, daß auch und gerade heute diese Einheit keine Utopie, sondern ein reales Ziel ist.

Die „geistliche Scham“ hat eine tiefmenschliche Struktur: Die nackte Prostituierung der eigenen Erfahrung ist ebenso tödlich wie deren prude Verheimlichung. Wir brauchen Formen, in die wir unsere Gottesbegegnung hineinlegen können, die diese Gotteserfahrung zugleich verhüllen wie enthüllen. Wir brauchen Formen, die das Licht unseres Gotteserlebens zugleich entzünden wie schützen vor widrigen Winden. Die christlichen Sakramente sollten solche Formen sein.

Das um so mehr, weil sie ja selbst – auf der Ebene des Objektiven – von dieser Struktur der Scham geprägt sind: Verhüllen und zugleich Enthüllen, Verbergen und zugleich Entbergen. Sie sind Zeichen, die den Weg zu ihrem Sinn zugleich öffnen, wie ihn vor neugierigen Blicken bergen. Sie sind Fortsetzung des Geheimnisses Jesu in die Geschichte hinein: Ganz und gar Gottes Gegenwart zu sein; aber diese Gegenwart in der Gestalt des Menschen zu verbergen, so daß sie nur dem offen steht, der glaubt und liebt. Die Scham der Erfahrung ist ein Zug des Lebens aus Jesus Christus.