

Die Liebesbegegnung der Mystik

Über die Gestalt der wahren Gotteserfahrung¹

Josef Sudbrack, München

Im Buch über die *Mystical Dimensions of Islam*, über die „Mystischen Dimensionen des Islam“ zeigt Annemarie Schimmel ihre vielseitige Begabung: die der unvergleichbaren wissenschaftlichen Gründlichkeit, die der Feinfühligkeit in den vielen Sprachen, derer sie sich bedienen kann, und die des Engagements für ein großes Kapitel des religiösen Geistes.

Eines der schönsten Kapitel widmet sie Dschelaladdin Rumi, genannt Maulānā, dem persischen Mystiker und Dichter, der von 1207 bis 1273 lebte². Schon der Name „Rumi“ (von Rüm, Land der Römer, das ist Anatolien) zeigt sein Verwurzeltsein in christlichen und griechischen Traditionen, die weit über die Welt des Islam hinausragen. Es herrscht auch kein Zweifel darüber, daß die Sprache seiner Poesie über die spanische Lyrik, über das Büchlein vom Liebenden und Geliebten des Raimund Llul die mystischen Gedichte des Johannes vom Kreuz und der Teresa von Avila beeinflußten.

Rumis Größe erwächst aus dem Zusammenklingen von Erfahrung, Sprache und Körperlichkeit. Gilt er doch als Begründer des Ordens der tanzenden Derwische, also der Islamischen Mönche, die weniger durch stilles Meditieren als durch Bewegung und Tanz den Leib bereiten für die Erfahrung Gottes. Ein Gedicht kann die Sinnen-Nähe der Mystik Rumis zeigen:

Alles habe ich versucht,
nichts war holder doch wie du –
Wenn ins Meer ich tief getaucht,
keine Perle noch wie du!

Alle Fässer tat ich auf,
hundert Flaschen prüfte ich
doch kein Wein benetzt den Mund,
der berauschender wie du!³

¹ Erweiterter Vortrag auf der Tagung des Engadiner Kollegiums 1979 mit dem Thema: Was ist Liebe?

² The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975, 309–328. In den Schlußzeilen zeigt die Autorin, wie verfehlt die pantheistische oder auch die „theosophische“ (so z. B. L. Thylmann, in der Herderbücherei, *Texte zum Nachdenken*, 1978) Ausdeutung Rumi ist.

³ Maulana Dschelaladdin Rumi, *Auf dem Diwan*, übertr. v. A. Schimmel, Stuttgart 1978,

Wer mit mystischer Literatur vertraut ist, kennt die Bilder.

Das von der Perle: Nach Plinius wird sie geboren aus der Vermählung von Himmel und Erde – wenn der Tau des Himmels in die Wassermuschel, das Symbol des sich öffnenden Schoßes der Erde und der Weite des Meeres, fällt⁴.

Noch bekannter ist das Bild vom Wein: So schreibt Plotin: „Wenn der Nous trunken von Nektar das Denken verliert, dann wird er ein Liebender, vereinfacht zum reinen Wohlgenuß durch die Sättigung; und bei einer solchen Trunkenheit ist es ihm besser, trunken als ernst zu sein.“⁵

Doch bleiben wir bei den Versen Rumis. *Zwei Fragen* sollen an sie gerichtet werden:

Einmal die nach der Symbolsprache: Ist es ein Zufall, daß so gut wie jeder große mystische Text der Weltreligionen poetischen Charakter hat? Selbst wo einmal ein solcher Bericht nüchtern oder gar langweilig klingt, kann man darauf setzen, daß die Erfahrung selbst in der Mitte des Herzens die eines Dichters, eines Künstlers ist – wie es z. B. von Ignatius von Loyola und seiner musikalischen Mystik bekannt ist –; oder es ist eher Denken als Erfahrung, was uns in den Texten anspricht.

Wenn Meister Eckhart vom Gang hinter die Bilder, hinter die Symbole, spricht, dann ist seine Sprache so poetisch, so bildkräftig, daß er sich selbst, in Bezug auf „Sprachlosigkeit“, ad absurdum führt⁶.

Gibt es überhaupt eine Erfahrung jenseits von Bild und Wort und Gestalt? Sind das Nichts, die Leere, die Nacht, das Licht usw., in die sich die Erfahrung des Absoluten kleidet, nicht ebenfalls Bilder, subtile, geistige zwar, aber dennoch Bilder?

Eng damit verknüpft ist ein Zweites:

Die Frage nach dem Sprechen von Begegnung, worin Rumi seine Gotteserfahrung ausdrückt. Für das „Wörterbuch der Religionen“, das von so prominenten Autoren wie Alfred Bertholet, Hans Freiherr von Campenhessen und jetzt Kurt Goldammer herausgegeben wird, ist die Schilderung der Gotteserfahrung mit Worten der Liebe und der Begegnung ein Zeichen für

30. Dazu von der Übersetzerin, *Rumi, Ich bin Wind und du bist Feuer, Leben und Werk des großen Mystikers*, Düsseldorf/Köln, 1978; und grundlegend, *The Triumphal Sun, a Study of the Works of Jalaladdin Rumi*, London/The Hague, 1978.

⁴ Fr. Ohly, *Tau und Perle*, ein Vortrag; *Die Geburt der Perle aus dem Blitz*, in *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt, 1977, 276–292. 293–311.

⁵ H. Lewy, *Sobria Ebrietas, Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, Gießen, 1929, 103 f. Der Artikel *Iuresse Spirituelle*, DictSpir VII, 2, 1971, 2312–2337 (H. J. Sieben, A. Solignac) bringt eine Weiterführung.

⁶ Dazu die leider unveröffentlichte Dissertation von J. Zapf, *Die Funktion der Paradoxie im Denken und sprachlichen Ausdruck bei Meister Eckhart*, Köln, 1966. Der Herausgeber der deutschen Werke Eckharts, J. Quint, hat verschiedentlich diese Dialektik von Sprechen-Müssen und Übersteigen-der-Sprache dargestellt.

Anfängertum. Fernöstliche Theoretiker sprechen deshalb von „*upaya*“⁷, also einer vorläufigen Gestaltgebung der Erfahrung, die den Anfänger anlocken soll, aber ihn dann weiter, über sich selbst hinaus, führen will in „die Aufhebung des religiösen Ich-Du-Verhältnisses . . . ja vielleicht in etwas, das noch hinter Gott liegt“⁸.

Beide Fragen gehören zusammen. Liebe schaut doch in allem Unendlichkeitserleben („Du bist *alles*“) stets auf den anderen und seine Gestalt („*Du* bist alles“). Die Sichtbarkeit des gegenüberstehenden Du oder seine geistige Anschaulichkeit (die Mystiker sprechen von den „Augen des Herzens“) ist dem Geliebten offenkundig und lädt ihn ein, sich in die Weite der Freiheit des anderen hinein zu verlieren. Und ebenso will gerade die Poesie über die umgrenzte sprachliche Äußerung hinausführen in die unbegrenzte Weite der Erfahrung. Diese Dialektik von Ausdruck und Tiefe, von konkret und unendlich, von Form und innerer Weite, von Gestalt und Gehalt, macht das aus, was Liebe und Poesie vereint.

Hier soll der zweiten Frage, der nach dem Begegnungscharakter der Mystik, nachgegangen werden. Die andere Frage nach der Poesie der Mystik klingt dabei wie von selbst mit.

I. Beschäftigung mit Mystik zwingt zur engagierten Stellungnahme

Es gibt unübersehbar viele und unvergleichbar verschiedene Äußerungen über die mystische Erfahrung. Wer es versucht, unvoreingenommen die Zeugnisse christlicher Erfahrung anzuschauen, wird erstaunt sein, in welcher Buntheit Gott erfahren wird. Kann man die naiv-tiefe Mystik des Poverello überhaupt vergleichen mit den theologisch-philosophischen Spekulationen Meister Eckharts? Wie weit ist doch die mystische Weltsicht der Hildegard von Bingen entfernt von der Seelenburg Teresas von Avila?

Wer sich in christliche Mystik vertieft, wird bald erkennen, daß die Erfahrungen so verschieden sind wie die Menschen, die da erfahren. Der Einheitspunkt der Erfahrung liegt wo anders; liegt außerhalb der Erfahrung; liegt im jenseitigen Gott, der sich frei den Menschen schenkt.

Und deshalb auch gibt es keine wahre Mystik innerhalb des Christentums, die nicht im Glauben gipfelt. Nicht die Pose des nun endlich wissen-

⁷ G. Rosenkranz, *Upāyakaśalya*, (*Geschickte Anwendung der Mittel als Methode buddhistischer Ausbreitung*, in *Religionswissenschaft und Theologie*, München 1964, 101–109; seltsam ist der Widerspruch bei J. van Bragt, *Tangente an einen vollkommenen Kreis, in munen musō*“, Mainz, 1979, 394: „Auch habe ich nie von ernsten Anhängern des Zen die Schlußfolgerung vernommen, das Zen liege einfach auf einer höheren Ebene als das Christentum“, mit der entlarvenden Anmerkung: „Wenn auch das (oft unausgesprochene) Verständnis mancher vergleichender Feststellungen in Japan etwas in dieser Richtung liegt: Das Christentum mache auf der *upaya*-Stufe halt.“

⁸ Stuttgart, 1976, 400–401.

den und erfahrenen Meisters macht den Gipfel der mystischen Erfahrung aus, sondern die Demut des Nicht-Wissenden, der sich – wie viele christliche Mystiker – als Sünder bekennt. „Je näher bei Gott, desto deutlicher erfährst du den Abstand“ – so lautet seit der frühen Mönchs-Erfahrung ein unbestrittenes Axiom.

Johannes vom Kreuz, der Kirchenlehrer der Mystik, weiß nur zu gut, daß die Helle Gottes die Nacht der Glaubens-Erfahrung nicht aufhebt, sondern vertieft, daß auf dem Höhepunkt der Erfahrung kein Bescheidwissen, sondern vertiefter Glaube steht: „Will eine Seele in diesem Leben zur Vereinigung mit Gott und zu unmittelbarem Austausch mit ihm gelangen, so muß sie notwendig sich dem *Wolkendunkel* vereinen . . . sie muß sich in der *finsternen Luft* aufhalten . . . und sie muß die *dunklen Krüge Gedreons* in Händen halten, um . . . das Licht der Liebesvereinigung zu fassen.“ „Je mehr Glauben also die Seele hat, um so inniger ist sie mit Gott vereint.“⁹

Umgelegt in nüchterne Wissenschaftlichkeit besagen diese Zeugnisse das gleiche, was ein marxistischer Mystik-Forscher, Joachim Seyppel, dessen Widerstand gegen Maßnahmen der kommunistischen Partei Ostdeutschlands vor kurzem durch die Presse ging, ehrlich bekennt: „Der Untersuchende ist nicht mehr Teiler, er wird selbst zum Teil des Untersuchten. Als Teil des Untersuchten muß er sich selbst mit in die Untersuchung einbeziehen – will er des Objekts nicht verlustig gehen . . .“¹⁰

Noch einmal weitergeführt in unser Anliegen heißt dies alles: Es geht um die Liebe! Eine Erfahrung von etwas anderem, die im Innersten zugleich ein Glaubens-Ja zu diesem anderen einschließt, ist Liebe. Im Bild gesagt: Die Erfahrung umgreift das Wesen, die Schönheit, die Güte des anderen – „Ich habe dich lieb“ –; aber mitten darin entdeckt sie den Schatz, den sie nur in Bejahung freigeben und nicht in Einsicht besitzen kann – „Schenk du dich mir“ –. Mitten im anderen nämlich entdeckt sie die Freiheit, die eben nicht mehr zu begreifen, sondern nur zu bejahren (oder abzulehnen) ist. Dieses kostende, erfahrende Ja des unbedingten Vertrauens zur Freiheit des anderen nennen wir Liebe.

Die christlichen Mystiker erfuhren dasjenige, was auch ein Rumi nicht müde wird, in seiner Lyrik zu besingen: Gotteserfahrung ist in ihrer Mitte Liebe; Liebe aber erfährt und beruht darauf, daß das Ich-Du-Verhältnis die Krone des Seins ist.

⁹ *Subida del Monte Carmelo*, II 9, 4 u. 1; in der Übersetzung von O. Schneider, Einsiedln, 1964, 93–5.

¹⁰ *Mystik als Grenzphänomen und Existential*, in J. Sudbrack, *Das Mysterium und die Mystik, Beiträge zu einer Theologie der christlichen Gotteserfahrung*, Würzburg, 1974, 138.

II. Poesie, nicht Prosa ist die Sprachform der Mystik

Aber bleiben wir bei Johannes vom Kreuz. In seinem *Cantico Espiritual* (dem geistlichen Gesang) strukturiert er seine Erfahrung und ihre Niederschrift: „Da nun diese *Kanzone* (diese *Gesänge*) aus überströmender mystischer *Einsicht* entsprungen sind, können sie nicht angemessen *erklärt* werden.“¹¹

Drei Stufen unterscheidet er damit: 1. *Liebe und mystische Einsicht*, das, was der Geist des Herrn „die liebenden Seelen, denen er innenwohnt, begreifen läßt“. 2. Dann *die dichterischen Worte*, in die hinein „die Seele, die in gewisser Weise von ihm geformt und bewegt ist, . . . ihr Künden mit ebensolcher Fülle und Gewalt“ entsendet. 3. Und dann erst die *prosaischen Deutungen*, mit denen er seine Erfahrung zu erklären sucht. Es „vermögen selbst die heiligen Kirchenlehrer“, schreibt er dazu, „nicht, mit allem, was sie sagen und noch sagen können, dies Geheimnis von Grund auf zu erklären, soweinig wie es zuvor erklärt werden konnte. Und was sie aufdecken, ist zumeist das Wenigste des inneren Gehalts.“

Natürlich verschmelzen die Stufen: unmittelbare Erfahrung, poetischer Ausdruck, reflexe Darstellung, zur Einheit und sind meist nicht zu trennen. Ihre werhafte Abstufung wird aber von allen mystischen Traditionen bestätigt: Poesie ist der genuine Ausdruck mystischer Erfahrung! Das gilt im japanischen Zen von den Haikus Matsuo Bashos, die tiefer in die Erfahrung einführen als die trockenen Erörterungen, die Kapleau von seinem Meister Yasutani Roshi wiedergibt. Das gilt von der Erfahrung des indischen Subkontinents, die in den Liedern Rabindranath Tagores einen genuineren Zeugen gefunden hat als in den langen Erörterungen Aurobindos. Das gilt, wie wir bei Rumi sehen können, von der islamischen Mystik. Das gilt im Christentum – angefangen bei Gregor von Nyssa, über die Liebeslieder der großen Mechthild bis zu den heutigen Erfahrungsberichten der Französinnen M. Delbrél oder Noël.

Umgekehrt erschrecken wir, wenn heutzutage mittels Drogen oder Biofeedback die mystische Erfahrung technisiert und ent-poetisiert wird. Auch D. T. Suzuki plädiert in seinen letzten Schriften dafür, daß Zen-Erfahrung nicht Mystik, sondern Wissenschaft sei. Und das ist dekuvrierend für das, was ihm Zen und Zen-Erleuchtung sind.

Ziehen wir auch aus diesen Einsichten ein Fazit für unser Thema: Wahre mystische Erfahrung sträubt sich von Grund auf gegen die Total-Analyse der Wissenschaft, gleichgültig ob Philosophie, Psychologie oder sonst eine. Sie braucht als Ausdrucksmedium die schwebende Form der Poesie, die

¹¹ Nach der Übersetzung von I. Behn, Einsiedeln, 1963, 9–11.

andeutet, Symbole malt und Archetypen evoziert, die im Festlegen offenläßt. Johannes vom Kreuz meint sogar: „Wenn dennoch in etwa Deutungen gegeben werden, so besteht darum kein Anlaß, sich an diese Deutungen zu binden.“¹² Denn die Erfahrung, in die die Poesie einweist, ist reicher und richtiger als jede festgelegte Deutung.

Mystisches Sprechen führt in ein Geheimnis ein, das so tief und endgültig ist, daß kein Senkblei, weder das der Naturwissenschaften noch das der Metaphysik, jemals den Grund auslotet.

Der Franzose und Buddhist Benoit greift einen uralten Versuch auf, die Mystik nun dennoch in ein „erfahrendes Begreifen“ einzubringen. Er meint, die innerste Stufe der mystischen Erfahrung sei dort erreicht, wo der Mensch sich auf- und hinein-gegeben habe in das unabänderliche Gesetz des Seins, in das „karma“. Dort höre der Pendelschlag von Freud und Leid auf, weil der „Erfahrende“ ontologisch und psychologisch eingeworden ist mit dem Kreislauf des Schicksals, des Seins, des Nirvana. Dort gebe es keinen Zufall mehr, der nicht zu begreifen wäre, sondern alles sei notwendig, was in der Tiefe bedeutet: Alles ist begriffen.

Hier wird die Trennwand zwischen Richtig und Falsch hauchdünn. Man wagt kaum noch zu urteilen. Auch viele christliche Mystiker erfuhren eine so tiefe Einheit mit Gott, dem Grund des Seins, daß sie alle Eigenständigkeit aufgaben und sich in ihn hineinwarfen. Aber dennoch läßt sich der Unterschied (wenigstens im Nach-Sinnen) ausmachen – und er ist ein gewaltiger. Auf der einen Seite eine „Freiheit“, die – wie in der stoischen Philosophie – eingeworden ist mit dem Schicksal, die – wie ein Wassertropfen – aufgegangen ist im Wellenschlag des Meeres; auf der anderen Seite eine „Freiheit“, die dem gegenüberstehenden liebenden Gott ein vertrauendes, absolutes Ja schenkt und sich in nichts mehr von ihm unterscheiden möchte.

Nur im letzteren, im Ja der Liebe, nicht aber im Einswerden mit dem Schicksal, bleibt das bewahrt, was die Poesie verspricht: das unauslotbare Geheimnis, dem man sich nur hingeben kann, das man aber niemals seinshaft erreichen wird. Nur in dieser Weise auch geschieht Gottesmystik. Und in ihrem freien Ja zu Gott haben die Mystiker auch erfahren, daß Gott es selbst war, der ihnen dieses freie Ja zu ihm schenkte.

III. Unendlichkeit des Begegnens, nicht des Versinkens ist die Erfahrung der Gottesmystik

Das – mit allem Vorbehalt – als richtig und falsch Unterschiedene wird noch deutlicher, wenn wir nun – wiederum mit aller Vorsicht – die Erfah-

¹² Ebd.

rung selbst zu umschreiben und eben nicht zu begreifen versuchen. Martin Buber kann uns dahin führen. Er ist ja selbst in seinem frühen Leben den Weg gegangen von einer Art Wesens- und Versenkungs-Mystik zu dem Höhepunkt seiner „Ich-und-Du“-Deutung des Seins; seine Sprache ist überdies auch dort, wo sie als Prosatext gedruckt ist, poetisch bis in den letzten Buchstaben. Er hat das, was wir bisher als Frage und Problem aufgezeigt haben, in eigener Erfahrung und eigenem Lebensgeschick bewältigt. Nach dem Entwurf seiner dialogischen Seinsdeutung stellt er sich die Frage: „Aber die Mystik? Sie berichtet, wie Einheit ohne Zweiheit erlebt wird. Darf die Treue ihres Berichtes angezweifelt werden?“ Und dann legt er hinter einem selbig scheinenden Phänomen zwei grundverschiedene Erfahrungen frei:

„Das eine (Geschehnis) ist das Einswerden der Seele. Das ist . . . etwas, was sich *im Menschen* ereignet. Die Kräfte sammeln sich in den Kern ein, alles, was sie abziehen will, wird einbewältigt, das Wesen steht allein in sich und jubiliert . . . Das ist der entscheidende Augenblick des Menschen. Ohne ihn ist er zum Werk des Geistes nicht tauglich . . .“

Diese Erfahrung kann man mit Recht eine „Mystik des Selbst“ nennen – wenn man nur das „Selbst“ nicht selbstisch, sondern in transzendierender Weite versteht. Der Mensch wird in sich eins, spürt die eigene Unendlichkeit, erfährt die Kraft des Geistes; er wird zum Selbst.

Doch Martin Buber trennt davon scharf die andere Erfahrung (er spricht nebenbei gesagt nicht von Erfahrung, weil ihm das Wort zu subjektiv klingt): „Das zweite Geschehnis ist jene unauforschliche Art des Beziehungsaktes selbst, darin man Zwei zu Eins werden wähnt . . . Was der Ekstatiker Einheit nennt, das ist die verzückende Dynamik der Beziehung . . . Die Beziehung selbst, ihre vitale Einheit wird so vehement empfunden, daß über ihrem Leben das Ich und das Du, zwischen denen sie gestiftet wird, vergessen werden.“¹³

Damit schildert Martin Buber die Erfahrung von Liebe. Der eine Partner ist so entzückt, so hingerissen vom Geliebten, daß ihm alles andere gleichgültig wird – auch sein eigenes Ich, selbst das Du des Gegenüberstehenden, solange es noch als neben anderem stehend gesehen wird und eines unter vielem ist. Diese Erfahrung aber der „vitalen Einheit“ ist nicht Auflösung von Ich und Du, sondern Beziehung, Begegnung, vertieftes Selbstwerden von Ich und Du in deren personaler Individualität. Sie ist Liebe.

¹³ Dazu wie zu anderen hier nur angedeuteten Tatsachen und Zeugnissen vom Vf.: Herausgefordert zur Meditation, *Christliche Erfahrung im Gespräch mit dem Osten*, Freiburg, 1977; *Komm in den Garten meiner Seele, Einführung in die christliche Mystik*, Gütersloh, 1979; *Mystik, Versenkung oder Begegnung? Um die Mitte der Gottesmystik*, in: Zeitwende, 1979 (Heft 3) 141–171.

Ahmad Ghazzali, der Bruder des für die Scholastik wichtigen Muhamed Ghazzali, beschreibt in seinen Gedanken über die Liebe, dieser Beziehung zu Gott: „Durch sich selbst zu existieren ist etwas anderes als durch den Geliebten zu existieren. Durch sich selbst zu existieren gehört zur Unreife des Liebesanfangs. Sobald man sich – auf dem Weg der Reife – nicht mehr selbst gehört, sich von sich distanziert, erreicht man den Geliebten und erreicht zugleich – mit ihm und durch ihn – wiederum sich selbst.“¹⁴ Erst wenn der Liebende ganz von sich selbst wegschaut, nur den Geliebten im Auge hat, findet seine Liebe zur Reife; er aber wird gerade dadurch er selbst.

Das denkerische Paradox vom Selbstwerden durch Absehen vom Selbst macht die Liebe aus. Der metaphysische Verstand versucht das Paradox aufzulösen in Einsicht und die Dialektik in höhere Einheit aufzuheben: „Selbstwerden durch Absehen vom Selbst“ – weil der Geliebte und der Liebende nur ein einziges Selbst seien. Doch das ist nicht die Erfahrung der Liebe, sondern ein ihr übergestülpter, schlecht passender Mantel des Denkens. Für die Liebenden selbst ist die Begegnung, das von Martin Buber so benannte „Zwischen“ – zwischen Ich und Du – unübersteigbares Letztes, Krone des Seins!

Diese dialogische Sicht leuchtet allerdings nur dem ein, der die Erfahrung der Liebe kennt, sich zu ihr bekennt und sie nicht mit Analysen der Vernunft verkennt. Umgehen mit Mystik verlangt Kennen und Bekenntnis.

Aber wem die Erfahrung von Liebe geschenkt ist, der wird wissen, daß hier und nicht in Verschmelzungen, die über Liebe hinausführen wollen, der Grund des Seins liegt. Ahmad Ghazzali wehrt sich gegen die Versuchung, die Liebeserfahrung aufzulösen in größere Einheit: „Der Liebe liegt daran, daß der Geliebte hocherhaben ist, und daher hält sie einen solchen, der in die Falle der Vereinigung (R. Gramlich: Schlinge des Vereintseins) geraten könnte, nicht geeignet für einen Geliebten.“¹⁵ Wegen dieses Paradoxons von Vereint- und Getrennt-Sein stehen in der Gottesmystik stets Liebe und Schmerz, Helle und Dunkel, Tag und Nacht, Nähe und Abstand beisammen, wie Rumi singt:

O sterbet, o sterbet,
 in dieser Liebe sterbet –
Wenn ihr in Liebe sterbet,
 daß ihr den Geist erwerbet!

¹⁴ Zwei Übersetzungen mit gleichlautendem Titel wußten nichts von einander; G. Wendt, Amsterdam, 1978 (wir zitieren nach dieser Übersetzung mit Angabe der Nummer des betreffenden „Gedankens“); R. Gramlich, Wiesbaden, 1976. Nr. 18.

¹⁵ Ebd. Nr. 64.

O sterbet, o sterbet
 und fürchtet euch vorm Tod nicht –
 Wenn ihr vom Staub befreit seid,
 daß ihr den Himmel erbet.¹⁶

Auch der Tod kann zur Erfahrung der Liebe, zur Mystik Gottes werden.

IV. Liebes-Mystik von Gott und Einheits-Mystik im Selbst

Martin Buber lenkt den Blick auf die Sache, aber trennt beide „Geschehnisse“ überscharf: das der Selbstwerdung und das der Gottesbegegnung. Sicher spielt seine eigene Vergangenheit dabei eine Rolle, als sich bei ihm – vor seiner Bekehrung zu Ich-und-Du – mit einer spekulativen Einheits-Mystik eine deutschtümelnde Kriegsbegeisterung verband. Aber er sieht das Wesentliche. Sicher ist auch sein scharfer jüdischer Verstand an der klaren Trennung beider Geschehnisse schuld. Doch die Analysen stimmen.

Karl Rahner weist auf eine ähnliche Doppelung hin, wenn er die Gottesmystik von „Erfahrungen“ unterscheidet, die man „einerseits in irgend-einem möglichen Sinn als außerhalb der psychologischen Alltagserfahrung stehend, als in irgendeinem Sinne als mystisch qualifizieren kann oder muß, und die anderseits doch nicht als Erfahrung übernatürlich-gnadenhafter Mystik . . . angesprochen werden können.“ Es handelt sich dabei um Erfahrungen des Menschen „von seiner Leiblichkeit, von seinem biologisch-physiologischen Habitus, von seinem Unterbewußtsein, seinem Tiefebewußtsein, von kollektiven Archetypen, von einem ‚Es‘ in seinem Bewußtsein, von einer Eingebettetheit seines Bewußtseins in eine kollektive Wirklichkeit und so weiter . . .“¹⁷

Es gibt in der Erfahrungsbiographie vieler Menschen Erlebnisse mystischer Art, die Selbstwerdung bedeuten, Weitung der eigenen Persönlichkeit, Sich-Einbetten in größere Zusammenhänge bis in die Gesetzmäßigkeit des Kosmos hinein. Doch diese Erfahrungen erreichen nicht den Absoluten selbst. Es sind Erfahrungen von Natur und Kunst. Es sind Erfahrungen, die dem Menschen seinen eigenen Innenraum eröffnen. Es sind Erfahrungen, die die menschliche Reifung abrunden. Es sind Erfahrungen, die den Horizont des Erfahrenden weiten und ihn fähig machen zu neuer Begegnung, zur Liebe. Teresa von Avila, Franz von Sales, Kardinal Bérulle, Vinzenz Pallotti und eben auch Martin Buber berichten davon.

¹⁶ Nach A. Schimmel (Anm. 3) 69.

¹⁷ In einem wichtigen Aufsatz, der aus seinem 13. Band der Schriften auch in die Festschrift, „*munen musō*“ (Anm. 5) aufgenommen wurde: *Das Problem der Transzendenz-erfahrung aus katholisch-dogmatischer Sicht*, 354–368.

Diese letzte Blüte der mystischen Selbsterfahrung öffnet sich zum Geschenk der Du-Mystik, der Gotteserfahrung. Johannes Tenzler beschreibt dies in seiner C.-G.-Jung-Studie folgendermaßen: Der Mensch finde sich in seiner Erfahrenswelt wie eine Schale, je tiefer er in sein Selbst eindringt, desto weiter öffne diese sich und desto klarer treten Züge und Erwartungen von Unendlichkeit auf. Doch erfüllt wird diese Schale voll Erwartungen erst vom schenkenden Gott, von der Freiheit des göttlichen Gebers, der sich selbst gibt.¹⁸

Das entspricht der mystischen Erfahrung nicht nur im christlichen Raum. Die Vorbereitung des Menschen durch aktive Aszese, aber auch durch einfaches Sich-Weit-Werden, Sich-in-die-Tiefe-Sinken-Lassen öffnet und reinigt das Ich. Stärker vielleicht als die meisten anderen Mystiker erfuhren es aber die Christen, daß das beglückende Einströmen in die Schale Geschenk, reines Geschenk ist. Es strömt von oben, von außen – aber nicht aus dem eigenen Innern – ins Selbst ein. Sich dafür bereithalten, und auch beim Ausbleiben der erfüllenden Erfahrung auf die Nähe Gottes vertrauen, das wird in der christlichen Tradition als Kontemplation beschrieben. Meditation aber war und sollte sein das Öffnen der Schale, nie aber das Herbeizwingen der Gotteserfahrung.

Deshalb warnt Teresa von Avila vor dem Erzwingenwollen der kontemplativen Erfahrung: „Denkt ja nicht, ihr könnetet durch eigene Kraft und eigenen Fleiß zu dieser Gebetsstufe gelangen! Ein solches Streben würde vergeblich sein und nur dazu dienen, daß ihr kalt würdet, wenn ihr vorher andächtig gewesen seid. Ihr habt nicht mehr zu tun, als in Einfalt und Demut, die alles erlangt, die Worte zu sprechen: . . . Dein Wille geschehe.“¹⁹

Aber zugleich beschreibt sie die Vereinigung mit Gott, die genannte Hochform des Gebetes, als ein bewußtes Aufsteigen des Menschen zu Gott. Ähnlich wie Augustinus, der geistliche Lehrmeister des Abendlandes, den zweifachen Weg des Menschen schildert: Von den Äußerlichkeiten der Welt ins eigene Innere; aber dann über das eigene Innere hinauf zu Gott.

In dem Wort von der „Demut, die alles erlangt“ kommt die Diskrepanz zum Ausdruck. Das klingt, als könne man Gott zwingen, als könne man das freie Geschenk der Liebe durch die Anstrengung der Demut herbeiziehen. Immer wieder haben Menschen durch – gedankliche? – Überinterpretation dieser Erfahrung der „Demut, die alles erlangt“ auch die Liebe zu einem Seinsgesetz degradiert. So wird bei Meister Eckhart die Schwelle von der Liebe zur Notwendigkeit gelegentlich überschritten. Er glaubt, daß

¹⁸ *Selbstfindung und Gotteserfahrung. Die Persönlichkeit C. G. Jungs und ihr zentraler Niederschlag in seiner „Komplexen Psychologie“, München 1975.*

¹⁹ Nach J. Sudbrack, *Erfahrung einer Liebe, Teresa von Avilas Mystik als Begegnung mit Gott, Freiburg 1979, 90.*

durch völliges Leerwerden, Demut (also die erste Art der Versenkungs-, der Selbstmystik), Gott gezwungen werde, sich selbst zu schenken (die zweite Weise der Du-Mystik). Die Alternative von Sein und Haben, die Erich Fromm in „Sein und Haben“ beschreibt, ist ebenfalls zu eng: denn Liebe ist weder Sein, noch Haben, sie steht darüber, ist Schenken und Geschenkt-Erhalten, ist Gnade.

Und tatsächlich kann man erst mit dem Stichwort der dialogischen Liebe die Begegnung zwischen Ich und Du begreifen. Teresa will dies aussprechen, wenn sie von der „Demut“ spricht, „die alles erlangt.“ Es gibt keine Liebe, die sich nicht müht, die auf den anderen zugeht, die sich vorbereitet. Und es gibt keine Liebe, die nicht daraus lebt, daß ihr alles geschenkt wird. Und es gibt darüber hinaus keine Liebe, die nicht erfährt, daß Eigenleistung und Geschenkterhalten zusammengehen, ja einswerden – denn darin besteht die Liebe zwischen Ich und Du.

V. Begegnung, nicht Einheit ist der Gipfel des Seins

Die Mystiker, die Gott in der Liebesbegegnung erfahren – es sind nicht nur die christlichen –, wissen sich darin im Seinsgrund. Und diese Liebe ist nicht nur ein Du-loses Mitleid, sondern genau das, was Martin Buber mit Ich und Du beschreibt. Der Liebesmystiker erfährt, daß diese Liebe das letzte ist. Einem Urdrang des menschlichen Geistes, durch sein Verstehen-Wollen alles in Einheit zurückzuführen, ist es zuzuschreiben, daß die Liebe oftmals wiederum in eine größere Einheit des Seins aufgelöst wird.

Nirgendwo kommt dieser Versuch, die Liebe zu einem Pseudonym von Sein zu machen, statt das Sein ein Pseudonym für Liebe sein zu lassen, besser ins Wort als bei Plotinos, dem griechischen Weisen: „Vor dem Vie-
len muß *das Eine* sein, von dem her auch das Viele ist . . .“ Und deshalb gipfelt bei den Griechen alle Erfahrung und alles Suchen in der „Flucht des Einsamen zum Einsamen“.²⁰

Dieser Urtrieb nach unterschiedsloser Einheit klingt in den modernen Tendenzen nach, die die Ich-Du-Beziehung als Subjekt-Objekt-Spaltung denunzieren und deshalb hinter sich lassen wollen. Doch die humane und die mystische Urerfahrung von Liebe findet nicht Seins-Einheit, sondern personale Begegnung, Liebe, in der Spalte der Wirklichkeit.

Die Geschichte der Mystik (und auch der Religion) läßt sich beschreiben als eine Auseinandersetzung zwischen der Urerfahrung von Begegnung und dem instinktiven Drang des Menschengeistes, diese Grunderfahrung aufzulösen in eine alles aufsaugende unterschiedslose Einheit. In der isla-

²⁰ Nach W. Weichedel, *Der Gott der Philosophen, Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 1, 364. München, 1979, 64–69.

mischen Mystik steht Ibn Arabi für diesen Umschlag (oder auch kaum zu bemerkenden Übergang) von der Erfahrung zum Denken, von der Liebe zum Sein. An den Zeugnissen der Mystik ist abzulesen, wie sich gegenüberstehen: eine erfahrungsnahe Liebes-Mystik und eine theoretisierende Einheits-Mystik. Doch – und dafür zeugt wiederum nicht nur die christliche Mystik – je näher eine Beschreibung der Erfahrung kommt, um so leuchtender zeigt sie sich als Ich-Du-Erfahrung.

VI. Gott lebt in Jesusbegegnung und Geisterfahrung

Versenkungsmystik, Selbstwerden in der Unendlichkeit, Welterfahrung oder auch Urdrang des Geistes nach Vereinheitlichung ist also abzusetzen von der Ich-Du-Mystik zwischen Mensch und Gott. Das gewinnt im Licht der christlichen Offenbarung einen nochmals neuen Stellenwert. In der neutestamentlichen Uerfahrung kristallisiert sich in fortschreitender Deutlichkeit ein doppelter Ort von Gotteserfahrung heraus: Gott in Jesus Christus, auf den sich die Urgemeinde beruft und dessen Liebe sie im Abendmahl feiert. Und Gott in der Geisterfahrung, von der Paulus weiß, daß die ganze Schöpfung im Geiste seufzt, aber daß – noch mehr – der Geist im Menschen selbst seufzt. Im achten Kapitel des Römerbriefes scheinen der Geist Gottes und der Geist des Menschen, Gotteserfahrung und Selbsterfahrung zu verschmelzen.

Es ist hier nicht der Raum, diesen biblischen Uerfahrungen nachzugehen. Aber unsere Frage nach der Liebeserfahrung der Mystik bekommt aus der neutestamentlichen Gotteserfahrung ein neues, überraschendes Licht.

Gotteserfahrung nämlich trifft den Menschen in Doppelung; im Gegenüberstehen vor Jesus (und damit auch in der Begegnung mit einem Menschen, der Liebe zu „dir“) und in der Tiefe des geeinten Selbst durch den Geist. Aber – auch das ist eindeutig biblische Erfahrungslehre – nur *der Geist* ist Gottes Geist, der sich auf Jesus, auf den Nächsten hinwendet, der – wie Paulus schreibt – bekennt: Jesus ist der Herr! Nur *das* Einswerden im Geist ist vollhuman, das sich selbst übersteigt ins Du-Sagen.

Die kirchliche Dogmenentwicklung ist ein stetes Bemühen, das doppelte Phänomen der Gotteserfahrung nicht auflösen zu lassen vom Einheitsdrang des menschlichen Geistes. Er möchte aus Selbsterfahrung und spekulativem Einheitswillen die Dreiheit in Gott übersteigen zur Einheit. Das Dogma der Trinität ist das Ergebnis der Bemühungen, Gott selber *die* Begegnung der Liebe sein zu lassen, statt ihn in Übereinheit aufzulösen.

Wir berühren damit wiederum auch die Struktur der symbolisch-poetischen Welterfahrung: auch dort ist eine unauflösbare Doppelheit von beschreibbarer Gestalt (der wir begegnen) und Tiefengrund (wohin das Symbol sich öffnet).

Als wichtigstes aber schenkt uns das Dogma der Trinität ein (wie ich glaube, *das genuine*) Licht, worin Gotteserfahrung und Gottesliebe in ihrer Fülle sichtbar werden:

Gottesmystik und -Liebe ist Begegnung und Nachfolge, die ihren Höhepunkt in der Liebe haben – so konkret und so sichtbar wie Jesus, auf dessen Schoß der Lieblingsjünger sein Haupt legte.

Gottesmystik und -Liebe ist Einswerden und aus der Einheit heraus Selbstwerden – so real und wirklich wie der Geist, der in uns seufzt und unser besseres Ich ausmacht.

Gottesmystik und -Liebe weist über Jesus und den Geist zurück auf den einen ewigen Ursprung, den Vater, das Ziel aller liebenden Hoffnung, die Vollendung.

Zu verschmelzen oder zurückzuführen in einen tieferen Urgrund ist diese Beziehung nicht. Das ist christliches Dogma: Es gibt keinen Gott hinter der Liebesbegegnung des Geistes, in der der Vater und der Sohn sich anschauen. Der eine Gott ist dieses Begegnen von Vater und Sohn im Geist. Und es gibt auch keine Liebesbegegnung in unserem menschlichen Raum, die sich auflöst in einer umfassenderen Seinseinheit. Denn die Begegnung der Liebe ist die Krone des Seins.

VII. Die Allegorie von der Perle

Und das ist auch das Geheimnis der Liebe zwischen Ich und Du, der Liebe zwischen Gott und Mensch, der Liebe zwischen Mensch und Mensch. Liebe lässt sich nicht zurückführen in eine größere Einheit, sonst wäre sie keine Liebe und nur eine Oberflächen-Emotion.

Woher wir das wissen? Die großen, die christlichen Erfahrenen der Mystik bezeugen es; ein Rumi besingt es sein Leben lang. Aber vielleicht benötigt es doch den Raum der Offenbarung von Gott dem Dreieinen, um den Mut zu haben, bei der Zwei-Einigkeit der Liebe als Letzt-Erfahrung und Letzt-Grund menschlicher Begegnung stehen zu bleiben, um nicht dem Drang des alles begreifen wollenden Geistes nachzugeben, der aus der Liebe ein vorläufiges Erfahrungsgeschehen an der Oberfläche des Seinsgrundes machen möchte.

Im christlichen Raum gewinnt das Gleichnis von der Perle auch diesen Sinn, daß wir des Wortes Jesu vom Vater bedürfen, um alles andere Wichtige und Richtige zu verstehen. So schreibt Origenes in seinem Kommentar

zu Mattäus 13, 45–46: „Das Himmelreich gleicht einem Kaufmann, der auf der Suche nach schönen Perlen ist“:

Es gibt Perlen, die auf der Erde, und Perlen, die im Meer entstehen. Unter den Meeresperlen kommen die kostbarsten aus Indien und die wertvollsten aus dem Indischen Ozean. Die indische Perle wird in einem Schneckengehäuse geboren, das den großen Meeresmuscheln gleicht. Man erzählt, daß das Entstehen der indischen Perlen lange Zeit braucht; denn das Tier geht durch viele Entwicklungsstufen hindurch, bis es seine vollkommene Gestalt erreicht. Man erzählt auch, daß das Gehäuse des Tieres, in dem die Perle liegt, sich öffnet und dann Himmelstau in seinem Schoß empfängt. Wenn es mit reinem, leuchtendem Tau erfüllt wird, beginnt die Perle zu glänzen und das Tier wird eine große, wunderschöne Perle gebären.

Die Schnecken sollen in Gruppen durchs Meer ziehen unter der Leitung eines „Führertieres“, das durch Farbe und Größe hervorsticht; ihm ordnen sich die anderen unter, und man kann es recht gut mit der Bienenkönigin vergleichen. Die eingeborenen Fänger nun schließen einen Kreis um die Perlentiere und tauchen unter allen Perlen nur nach dem Anführertier. Wenn man es hat, fängt man die ganze Gruppe; denn keines der Perlentiere bleibt zurück, sondern ein jedes folgt dem Führertier, als wäre es mit ihm durch eine Kette verbunden.

Weil eben der Herr wußte, daß es viele Sorten von Perlen gibt, die einen schön, die anderen häßlich, sprach er: „Das Himmelreich gleicht einem Kaufmann, der auf der Suche nach schönen Perlen ist.“ Unter den vielen Worten, die sich der Wahrheit rühmen und „Perlen“ enthalten, gibt es Perlen, die du suchen sollst. Ihre Schalen werden groß vom Tau des Himmels und gebären durch seine Hilfe das Wort der Wahrheit. Dazu gehören die Propheten, diese schönen Perlen, die der Händler sucht. Die Führer-Perle aber, mit der man all die anderen fangen wird, ist die teuerste, ist Gottes Christus, ist der Logos, der über allen Gesetzen und Propheten-Worten steht. Wer ihn findet, wird ohne Mühe auch die anderen erhaschen.²¹

Ob dieser Hinweis des großen, manche meinen des größten christlichen Lehrers nicht auch ein Hinweis darauf sein sollte, wie wir Christen Erfahrungen nicht-christlicher Mystik lesen dürfen? Von der einen Perle, die Jesus heißt, die vielen anderen Perlen der Mystik verstehen. Nicht überall wird es gelingen und wir halten vielleicht eine häßliche, schmutzige, un-

²¹ Übersetzt nach „Sources Chrétiniennes“, Bd. 162, 160–177; wir zogen den Text auf die für uns wichtigen Aussagen zusammen.

echte Perle in der Hand – auch von ihnen berichtet Origenes. Aber sicherlich ist die poetische Mystik Dschelaladdin Rumis eine echte, hell glänzende Perle der Gotteserfahrung.

Du schenktest dem niedrigen Diener
 ganz plötzlich das Kleid deiner Gnade:
 Nur deine unendliche Güte,
 die habe ich als Grund ich gesehen.
 O Milch und du süßer Zucker,
 du Mond und du strahlende Sonne,
 O Vater, Mutter – Verwandte
 habe ich außer dir nie gesehen.
 Wir sind nur stählerne Späne,
 Magnet ist für uns deine Liebe:
 Du bist die Quelle des Sehnens,
 das ich in mir selbst nie gesehen.²²

²² Nach A. Schimmel, *Denn dein ist das Reich, Gebete aus dem Islam*, Freiburg 1978, 15.

Himmel — Hölle — Fegefeuer

Eine Predigt*

Peter Hünermann, Münster

Liebe Schwestern und Brüder,
 die Römische Kongregation für die Glaubenslehre hat ein Lehrschreiben
 zu Fragen der Eschatologie an die Bischöfe in aller Welt versandt. Seit
 Jahrhunderten gibt es keine gewichtigeren lehramtlichen Äußerungen
 mehr zu diesem Thema. Die letzte große Auseinandersetzung fand auf
 dem Trienter Konzil statt (1545–1563). Dort stritt man sich mit den Evangelischen über die Fragen des Fegefeuers. Interessant ist es, daß in den Texten des 2. Vatikanums z. B. das Wort Hölle gar nicht vorkommt. Solche und ähnliche Fragen waren offenbar nicht so bewegend, daß man meinte, dazu erneut Stellung nehmen zu müssen. Angesichts dieser Lage läßt die Römische Erklärung aufhorchen. In der Einleitung verweist das Lehrschreiben ausdrücklich auf die gewandelte Situation. Viele Menschen unserer Tage werden von den Fragen umgetrieben: Was hat es mit dem Tod

* Die Predigt wurde anlässlich des *Römischen Lehrschreibens zu einigen Fragen der Eschatologie* am 22. Juli 1979 in der Katholischen Universitätskirche zu Münster gehalten.