

LITERATURBERICHT

Hunger nach Gotteserfahrung*

Die Schwemme von Veröffentlichungen zum Thema hält an. Selbst im Zuge jahrzehntelanger Beobachtung und Berichterstattung kann eine Zeitschrift für „Aszese und Mystik“ keinen Überblick bieten, sondern nur Dämme, Schleusen und Kanäle für diese anbrechende Flut errichten.

Wahrheit und Unterscheidung

Meister Eckhart ist ein, wenn nicht gar der Richtungspunkt für das Sprechen über Mystik¹ – weit über den deutschen Sprachraum hinaus. Aber es kann nur skandalös genannt werden, daß ein Großteil der Veröffentlichungen die anerkannte Eckhartforschung übersieht oder auch verachtet. Der im Rahmen eines Forschungsseminars der Universität Freiburg (Schweiz) entstandene Band, *Das „einig Ein“*. Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik², orientiert – bei aller Unterschiedlichkeit der vorgebrachten Meinungen – zuverlässig über den Forschungsstand.

Zum Verständnis der Mystik Eckharts schreibt Dietmar Mieth, der sich durch verschiedene Publikationen als sorgfältiger Forscher ausgewiesen hat:

Es gibt eine literarhistorische Einordnung Eckharts in die (alt)deutsche oder rheinische Mystik des 14. Jahrhunderts... Der Grund dafür ist die Sprache. Eckhart bewegt sich in einer Sprache, die von diesen Bewegungen geschaffen wurde. Andererseits aber sind bei Eckhart mystische Phänomene ekstatischer Art, also Sondererfahrungen, und mystische Visionen oder Theophanien nicht nur nicht nachweisbar, sondern er nimmt ihnen gegenüber eine skeptisch reservierte bis ablehnende Haltung ein... Deshalb lehnt die Forschung ziemlich einmütig... eine Versenkungsmystik oder eine Eingeweihten-Mystik (das deutsche Wort für „initiatisch“; d. V.) für Eckhart ab. Dagegen ist sie mit dem Begriff „Mystik“ ... einverstanden, wenn man ihn am „Mysterium“ von Verborgenheit und Mitteilbarkeit Gottes orientiert.

* Vgl. die vorangegangenen Berichte in: GuL 54, 1981, 305–315; 55, 1982, 70–75.

¹ Die Darstellung Eckharts kann als Kriterium gelten, ob eine verantwortete Begegnung mit dem Phänomen christlicher Mystik gewagt wird. Von der Eckhart-Rezeption ergibt sich auch ein Verständnis der Anthropologie Graf Dürckheims; dabei lautet die Grundfrage, ob dort nicht die grundsätzliche Bindung Meister Eckharts an das „Mysterium“ und die Intellektualität seiner Mystik verkannt werden. Die beiden neuen Arbeiten über Graf Dürckheim betonen den Einfluß Eckharts, weichen aber der Grundfrage aus. R. Müller, *Wandlung zur Ganzheit, Die initiatische Therapie nach Karlfried Graf Dürckheim und Maria Hippus*, Freiburg 1982; Manfred Bergler, *Die Anthropologie des Grafen Karlfried von Dürckheim im Rahmen der Rezeptionsgeschichte des Zen-Buddhismus in Deutschland*, Dissertation, 1981.

² Hrsg. von Alois M. Haas; Heinrich Stirnimann, (Dokimion 6) Freiburg Schweiz, Universitätsverlag, 454 S., SFr. 65,-.

Die „crux“ dieses Mystikverständnisses ist es, daß man dann fundamentale Theologie „Mystik“ nennen müßte, wenn sie radikal an der Offenbarkeit jedes Mysteriums göttlicher Selbstmitteilung interessiert wäre.

Von dieser Basis aus differenziert Mieth mit Recht weiter, „daß (nämlich) alles darauf ankommt, daß das individuelle Subjekt Anteil an diesem Geschehen gewinnt.“

Während Eckhart gerade gegen die Ideologien subjektiver Erfahrung kämpft, bleibt ihm doch das Anliegen „gereinigt“ erhalten. Denn die Weiselosigkeit des Gottfindens macht ja gerade die Vielgestaltigkeit des subjektiven Weges möglich. *Jeder* soll hier Anteil gewinnen können... „Mystik“ ist hier nicht nur Gegenwart des Mysteriums, sondern auch gereinigte Affirmation seiner Erfahrung. Noch einen dritten Schritt muß man tun, um Eckhart voll zu würdigen. Der Modus „mystischer“ Betroffenheit ist darum nicht das Erleben, sondern das Wirken. Das Erleben, das ohnehin nicht in unserer Gewalt ist, tritt hinter Empfängnis und Fruchtbarkeit, von der man nichts weiß und nichts spürt, zurück. Gereinigte Mystik ist kein Bewußtseinsprozeß, sondern ein wirkendes Geschehen im Sein. Und doch wäre nichts von alledem mittelbar, wenn dieses Geschehen sich nicht reflektierte. Also doch Bewußtsein: aber nur insofern es sich durch Praxis als geläutert ausweist. (55–59)

Man kann anders akzentuieren; aber der von Mieth abgesteckte Rahmen ist gültig: Konzentration auf das „Mysterium“ göttlicher Offenbarung und Wirken als Letzt-Kriterium. Nur innerhalb dieser Spannung kann das „mystische Bewußtsein“ geweckt werden.

F. Brunner spricht deshalb mit Recht von *spekulativer Mystik* (le mysticisme spéculatif) bei Eckhart. Die interessanten Bemerkungen R. Friedlis „zur Übersetzungsproblematik im Gespräch über Eckhart zwischen Christen und japanischen Buddhisten“ schauen mehr in Richtung Buddhismus als auf Eckhart. Doch wichtig ist seine Warnung, daß dieser Dialog nicht von „unengagierten Akademikern“ auch nicht von „Christen, die in ihrem Glauben unsicher sind und nach einer den Geist anregenden und beruflich einträglichen Karriere ... Ausschau halten“, geführt werden, sondern nur von Betroffenen. W. Malte Fues untersucht die Eckhart-Interpretation des Marxisten E. Bloch.

In weiteren Aufsätzen kommen Johannes Tauler, Heinrich Seuse und die *Theologia Deutsch* zur Sprache. J. Boeckmans gibt mit seinem Aufsatz über Ruusbroec dem Buch einen krönenden Abschluß:

Die aus Liebe geborene Erkenntnis (übersteigt) dermaßen die Erkenntnis der natürlichen Wesensschau ..., daß letztere überhaupt keine „adäquate“ Gotteserkenntnis mehr ist, denn Gott ist Liebe. Wer Gott nicht als Liebe kennt und anerkennt, kennt ihn sozusagen überhaupt nicht. Die Wesensschau bleibt eben immer eine Art metaphysischer Intuition oder Erfahrung ... Nur die Liebe ist die geeignete Erkenntnisform, ihrem erkannten „Objekt“, Gott, angemessen. (440f)

Diesem Entwurf „christlicher Mystik“ soll der neu-hinduistische „Mystiker“ Ramakrishna (1836–1886) gegenübergestellt werden. Die von seinem Schüler Vivekananda initiierte Ramakrishna-Mission und der Ramakrishna-Orden gehören zu den wichtig-

sten Bewegungen des indischen Subkontinents. Hans Torwesten macht ihn in seiner Monographie „*Schauspieler Gottes*“³ zu einer Christus-Gestalt.

Ein Mensch, der nach dem Göttlichen hungert, oder Gott, der sich durch das Medium des Menschlichen ausdrücken wollte? Wahrscheinlich treffen sich in ihm, wie in jeder Inkarnation, zwei Bewegungen: Der Aufstieg des Menschen und die Herabkunft Gottes. Wir befinden uns in einem eigentümlichen Zwischenbereich, und sowenig wie das Paradox der Inkarnation vor 1500 Jahren auf dem Konzil von Chalcedon völlig gelöst werden konnte, sowenig würden wohl auch zehn oder hundert weitere Konzilien, die sich mit dem Phänomen Ramakrishna beschäftigen, dieses Rätsel rationell völlig auflösen. (66f)

Doch schon der sachliche Vergleich zeigt die unüberbrückbaren Unterschiede zwischen Jesus Christus und dem – auch in christlicher Beurteilung Gott nahestehenden – hinduistischen Heiligen.

Ramakrishna war „kein großer Freund eines übertreibenden Sündenbewußtseins“.

Wer immer sagt, er sei ein Sünder, hypnotisiert sich selbst und wird auch ein Sünder, sagte er oft. (50)

Das ist verständlich; denn einerseits war für ihn der spirituelle Fortschritt mehr Erkenntnis- als Bekehrungs-Geschehen. Daher sind weiterhin in der Göttin Kali „beide Aspekte der Wirklichkeit ausgedrückt ...: das Gute und das Böse, das Schöpferische und das Zerstörerische, die Dunkelheit und das Licht“; das letzte Seinsprinzip umgreift wie ein großer See alles, Gut und Böse, Sein und Nichts; Ramakrishna muß daher auch Sünde und Trennung von Gott relativieren.

Für ihn bedeutet der Weg zur Vollendung Befreiung vom materiellen Sein. Als er einmal, um sich zu testen, den Körper seiner neben ihm schlafenden Frau berühren wollte, zog sich die Hand fast krampfhaft zurück, so wie er sich auch vor der Berührung von Geldmünzen zurückzog – instinktiv, ganz ohne sein Wollen ... Es liegt deshalb nahe, seine geschlechtliche Enthaltensamkeit als genauso „natürlich“ anzusehen wie sein Unvermögen, Geld in der Hand zu halten. (142f)

Mit dieser Art materie-feindlicher Spiritualität hängt zusammen, daß Ramakrishna von fremder Not kaum bedrückt wurde.

Der eine oder andere mag bedauern, daß die plötzliche Konfrontation mit so großer Not aus Ramakrishna keinen engagierten Reformator oder gar Revolutionär machte, aber solche Bedenken gehen wohl am Wesen dieses Gottesnarren vorbei, der in dieser Hinsicht wirklich ein Kind war, ganz dem Augenblick hingegen. Gott war für ihn alles, die Pläne der Menschen nichts. (126)

Auch das Sterben war für Ramakrishna etwas anderes als der Kreuzestod Jesu:

Ich fühlte nicht das geringste. Ich stand da und beobachtete, wie der Mensch stirbt. Es war so, als wäre da ein Schwert in der Scheide. Dann wurde das Schwert aus der Scheide gezogen. Es war immer noch dasselbe Schwert wie zuvor. Nichts war ihm geschehen. Und die Scheide lag da – leer. Als ich das sah, fühlte ich eine große Freude über mich kommen. Ich lachte und sang und tanzte. (138)

An der soeben erschienenen verkürzten Übersetzung von „*The Gospel of Sri Rama-*

³ Ramakrishna, *Schauspieler Gottes*, Frankfurt, Fischer Taschenbuchverlag 1981.

*krishna*⁴ zeigt sich schnell, daß nur ein oberflächlicher Beobachter die Parallelität zwischen Jesus Christus und Ramakrishna behaupten kann. Spiritualität als Ent-Materialisierung, Ent-körperlichung durchzieht das ganze Buch:

Frauen und Gold sind unbeständig. Gott ist der einzig Ewige, die Wirklichkeit.
(87)

Die so weit verbreitete, in der Religionswissenschaft der Jahrhundertwende mit Nachdruck erstellte „wissenschaftliche“ Behauptung von der Einheit aller Religionen in der mystischen Erfahrung⁵ scheitert schon an der sorgfältigen Beobachtung der realen Erfahrungen, die dort als „Mystik“ ausgegeben werden.

Wie weit weg von der Erfahrung der großen Mystik eine solche Einebnung führt, wird in der Textsammlung von H. D. Zimmermann⁶ gleichsam von der anderen, nicht-religiösen Seite her demonstriert. Unter dem Titel, *Rationalität und Mystik* sind Ernst Bloch, Martin Heidegger, Werner Heisenberg, Wassily Kandinsky, Ludwig Wittgenstein, Angelus Silesius, Dionysos (!) Areopagita, Meister Eckhart, Hildegard von Bingen, Plotin, das Buch Sohar und manches andere vereint. An Musil verdeutlicht Zimmer den gemeinsamen „mystischen“ Nenner:

Die Offenbarungen, die der Mystiker mitteilt, lehnt Musil ab – genauso wie jede andere theologische Offenbarung oder philosophische Metaphysik. Daß aber eine dem rationalen Erkennen entgegengesetzte mystische Erkenntnis vorhanden sei, die über die Grenze des rationalen Sagbaren hinausgehen, das ist seine Überzeugung. Dieser „zweite“, „ungewöhnliche Zustand“ sei, meint er, „ursprünglicher als die Religionen.“ (16)

Auf diesen gemeinsamen Nenner einer nicht-rationalen Erfahrung läßt sich vieles bringen. Aber damit wird man weder den angeführten modernen Forschern noch der christlichen Mystik gerecht. Für Eckhart ist das „Mysterium“, also Gott in seiner objektiven, transzendenten Realität, Basis der „mystischen“ Erfahrung; und das Wirken ist ihr Raum.

Zimmermanns äußerlich zusammengestellte Anthologie mahnt, daß nur eine ehrliche Begegnung mit den Zeugnissen von Vergangenheit und Gegenwart, nicht aber ein großzügiges Übergehen ihrer Unterschiede, in die Wahrheit führt.

Claude Tresmontant, aus der Schule Blondels und Bergsons kommend, arbeitet in seinem Buch, *Der Weg nach Innen, Christliche Mystik und die Zukunft des Menschen*,⁷ einen unterscheidenden Zug der christlichen Mystik anhand vieler Zeugnisse aus:

⁴ *Ramakrishna, Das Vermächtnis. Die Botschaft eines der größten indischen Heiligen und geistigen Lehrer der Neuzeit.* München, Otto Wilhelm Barth, 1981. Man hat es leider nicht gewagt, das berühmte Dokument Sri Ramakrishna Kathamrita, das unter dem Autorennamen M (Mahendranath Gupta) die Unterhaltungen mit Ramakrishna wiedergibt, unverkürzt zu publizieren. Eine französische Sammlung, Jean Herbert, *L'enseignement de Râmakrishna*, Paris 1972, ordnet die Aussagen Ramakrishna thematisch und ermöglicht ein leichteres, wenn auch zu sehr systematisiertes Vertrautwerden mit dem indischen Weisen.

⁵ Eilert Harms, *Radical Empiricism. Studien zur Psychologie, Metaphysik und Religionstheorie William James*, Gütersloher Verlagshaus, 1977, zeigt, wie bei einem der Väter dieser Auffassung die Reduktion des Religiösen auf Bewußtsein, Erfahrung und Empirie den Grund legte, Mystik als die Einheit aller Religionen zu konzipieren.

⁶ *Rationalität und Mystik*, Frankfurt, Insel-Verlag 1981.

⁷ Graz, Wien, Köln, Styria, 1980, lam., 188 S., DM 29,80.

Die christliche Mystik (ist) zur Gänze auf die Zukunft, auf die Schöpfung des Neuen Menschen bzw. der neuen Menschheit ausgerichtet ... Sie orientiert sich also nicht an der Vergangenheit ...

Die christliche Zeit ist vektorieell und prospektiv, weil sie einem Ende zustrebt. (159)

Das Buch ist zu empfehlen, weil es bewußt sich in die Fragen unserer Zeit hineinstellt.

Ein, wie uns scheint, noch wichtigeres Kriterium behandelt Elisabeth Ott: *Die dunkle Nacht der Seele. Depression? Untersuchung zur geistlichen Dimension der Schwermut*⁸. Sieben Zeugen werden vorgestellt (Hiob, Marie de l'Incarnation, Martin Luther, Marie Noël, Reinhold Schneider, Simone Weil, Therese von Lisieux).

Dunkle Nacht ist ein Phänomen der Mystik. Dies aber nicht unbedingt im Sinne mystischer Erlebnisse, im Sinne außergewöhnlicher Erfahrungen wie Visionen, Überwältigung, Zeitlosigkeits- oder Entrückungserlebnissen ... Die dunkle Nacht selbst ... kann sehr wenig „mystisch“ aussehen, einfach ein schweres menschliches Leiden, ja wie eine schwere Krankheit. Das eigentlich Mystische besteht dann nur in dem Gehaltenwerden, in der Geduld, im Harren-Können, in der Treue ... Eine Weise der Christusverwirklichung ist sicher auch die dunkle Nacht als die Berufung in die Leidensgemeinschaft im Garten Gethsemane ... Bei diesem Prozeß wird die Nacht immer tiefer, immer schwärzer, immer umfassender und fordert eine immer tiefere, umfassendere Ergebung in Gottes Willen heraus. Dann kann das Licht in der Finsternis aufgehen, das Licht eines neuen Vertrauens, einer tieferen Liebe ... Dunkle Nacht ist ein Hineingetauchtwerden in die Verzweiflung zugleich mit einem Nichtverzweifeltsein, einer wurzelhaften Hoffnung. (143–147)

Man wird still vor dieser, vom eigenen Erleben getragenen Darstellung. Nichts Außergewöhnliches wird geboten. Das „Gewöhnlichste“, an dem alle partizipieren, tritt in den Vordergrund: die Angst und die Not des Menschen. Sie werden nicht verdrängt in irgendeine Euphorie der Erfahrung; sie werden auch nicht entnervt durch Entmaterialisierung, durch Flucht aus der geschichtlichen und sozialen Verantwortung. Sie werden durchgelitten in einem nicht mehr reflektierbaren und auch nicht mehr erfahrbaren Vertrauen auf den Sinn, den Gott allein in der Hand hat.

Das ist Mystik als Teilhabe am Kreuz Christi. Und sie bildet ein Kennzeichen der christlichen Erfahrung, das nur derjenige auflösen kann in eine Super-Mystik hinter allen Religionen, der sich der Konfrontation mit der Wirklichkeit entzieht.

Anhand dieser Zeugnisse wird evident, was Jef Boeckmans in seiner Ruusbroec-Analyse schreibt:

Die verschleierte göttliche Gegenwart in unserem Seelengrund mag auf natürlichem Wege erfahrbar sein, wenigstens grundsätzlich, obwohl tatsächlich selten; es bleibt aber, meinen wir, eine große Irrtumsmöglichkeit bei der Auslegung die-

⁸ Selbstverlag der Druckerei Aug. Laub GmbH, 6957 Elztal-Dallau; DM 14,80; 148 S. Das Buch leidet unter formalen Mängeln (Wiederholungen, öfters aphoristische Darstellung), ist aber vom Inhalt und der Verarbeitung des Zu-Sagenden so hervorragend, daß die Drucklegung im Selbstverlag statt in einem der großen religiösen Verlage überaus zu bedauern ist. Es ist jedem dringend zu empfehlen, der – als Seelenführer oder als reflektierender Wissenschaftler oder einfachhin als interessierter Christ – vom Phänomen der Gotteserfahrung getroffen ist.

ser Erfahrung, da diese sehr leicht ins Pantheistische oder Monistische abgleiten kann. Nur die Offenbarung liefert uns das Sprachspiel, das uns die richtige Interpretation dieser Erfahrung gestattet. (41f)

Die Offenbarung weiß, daß Gottes menschgewordener Sohn dort in höchster, dem ganzen Leben und Wirken Sinn-gebender Einheit mit seinem ewigen Vater war, wo er am Kreuze schrie: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen.“

Was Boeckmans andeutet, erarbeiten zwei bekannte Forscher monographisch. Der Islamologe Louis Gardet und der Indologe Olivier Lacombe nennen ihre reichbelegte Arbeit *Die Erfahrung des Selbst. Eine Studie zur vergleichenden Mystikforschung*⁹. Die Fülle der Zeugnisse läßt sich auf diesem beschränkten Raum nur andeuten: Plotin, Vedanta, Yoga, Bergson, Sufismus, Christliche Mystik (besonders Johannes vom Kreuz und der Hesychasmus), Dichtung (Rilke, Proust, Hölderlin, Rimbaud, Hopkins), Philosophie (Thomas von Aquin, Maritain, Heidegger). Obgleich wir in mancher Hinsicht eher eine Sammlung von Aufsätzen als eine geschlossene Arbeit vor uns haben, ist das Ergebnis wichtig:

Die Erfahrung des Selbst ist weder ein dichterisches Opus noch eine philosophische Untersuchung (obgleich manchmal enge Verwandtschaft besteht). Sie ist aber auch kein Weg, der notwendigerweise zur Erfahrung der Tiefen Gottes führt. Aber sie kann beitragen, existentielle Prozesse zu beleuchten, die Zerrissenheit vieler Poeten und Philosophen und den Durst der Mystiker nach dem Gott des Glaubens verständlich zu machen. (14)

Die Warnung, die besonders O. Lacombe ausspricht, verdient, gehört zu werden; er beschreibt die Mystik des Selbst als eine Erfahrung der Unmittelbarkeit des eigenen Seins. Aber gerade die unaussprechliche Unmittelbarkeit verleitet dazu, nun doch Systeme darum zu bilden.

Von daher kommen die monistischen Verbegrifflichungen, die so oft im Nachhinein die Authentizität der Selbsterfahrung mit deren göttlichem Widerhall übersetzen und dadurch verraten. (169)

Methoden zur Gotteserfahrung

Mit dem Stichwort „Dunkle Nacht“ ist empirisch aufgezeigt, was Boeckmans an der zitierten Stelle aufzeigt:

daß die christliche Mystik als Erleben einer Liebesgemeinschaft alle Technik und Bewußtseinskultur übersteigt.

In einem hilfreichen Taschenbuch, *Entspannung, Muskelentspannung, Autogenes Training und Meditation*¹⁰, zitieren die Autoren den indischen Weisen, Pandit Gopi Krishna, mit einer entsprechenden Äußerung:

Je mehr ich die Europäer über Meditation reden höre, desto mehr empfinde ich, daß ich ihnen eigentlich davon abraten muß. Die verstehen ja nicht, worum es geht. Lesen Sie in ihren heiligen Schriften, Sie finden dasselbe wie in unseren: Du

⁹ *L'Expérience du Soi. Etude de mystique comparée*. Paris, Desclée de Brouwer 1981. 392 S., kart., fr. Fr. 138,-.

¹⁰ Burkard Peter, Wilhelm Gerl, *Goldmann-Ratgeber: Gesundheit* 680, 1981.

sollst Deinen Mitmenschen lieben; Du sollst Gott lieben; Du sollst Deinen Mitmenschen in Gott lieben. Und alles andere ist überflüssig. Nirgends steht geschrieben: Du sollst meditieren. Wenn Du aber Gott lieben willst und Deinen Mitmenschen, und Du entdeckst die große Wahrheit, daß meditieren Dir dazu helfen kann und eine ganz entscheidende Hilfe dazu sein kann, dann sollst Du meditieren, und wenn Du das nicht entdeckst, sollst du es bleiben lassen. (228)

Peter/Gerl zeigen in ihrem Büchlein auch, daß man über die entsprechenden Methoden sehr wohl in tiefer Weise berichten kann, ohne auf ihnen ein religiöses und metaphysisches Weltgebäude zu errichten. Erfahrungen von Schwerelosigkeit, Auflösen der eigenen Körpergrenzen und Überschreiten der gewöhnlichen Bewußtseinszustände können sich ergeben:

Sie passen sicherlich nicht so recht in unser alltägliches rationales Weltbild und haben für viele Menschen deshalb auch den Anschein von obskuren oder mystischen Vorgängen, die sie als unerklärbar und deshalb unheimlich erleben. Wir haben daher ganz bewußt die neutrale Bezeichnung „Wahrnehmungstäuschungen“ gewählt, um darauf hinzuweisen, daß es sich hierbei um erklärbare (wenn auch noch nicht völlig erforschte) hirnpfysiologische Prozesse handelt, die in ähnlicher Weise auch unter der chemischen Einwirkung von bestimmten Drogen entstehen können. (176)

Als prominentes Beispiel führen sie die Kundalini-Erfahrung des Yogi Pandit Gopi Krishna an.

Als Beispiel einer ähnlich nüchternen Behandlung von Meditation sei der Sammelband von Harm Wilms' erwähnt: *Musik und Entspannung*, mit Beiträgen über Meditation, Ekstase usw.¹¹

In, wie uns scheint, nicht immer sauberen, aber meist guten Unterscheidung zwischen dem meditativen Vorraum und dem eigentlichen Geschehen der Gottesbegegnung benutzt Michaelle, *Beten mit Körper, Seele und Geist*¹², Yoga-Methoden, um für das Gebet vorzubereiten. Vielleicht ist manches an diesen Übungen noch zu sehr von der Entmaterialisierungstendenz des Hinduismus geprägt.

Deutlicher gelingt es Bernard J. Tyrell, naturwissenschaftlich-medizinische Erkenntnisse in die christliche Erfahrung zu integrieren¹³. Aber bei ihm wird von Kapitel zu Kapitel deutlicher, daß nicht „Selbsterfahrung“, sondern „Liebesbegegnung“ der anthropologische Angelpunkt ist, in den sich die Gotteserfahrung einfügt.

Leider gibt es im christlichen Raum kaum völlig geglückte Beispiele dafür, in denen das von Johannes Bours geforderte Sprachspiel zur Unterscheidung zwischen „Vorschule des Betens“ und dem „Gebet im christlichen Sinn“, zwischen „Vorbereitung der Gotteserfahrung“ und der „eigentlichen Begegnung mit Gott“ exakt beobachtet wird¹⁴. Das erdrückende Übergewicht der Publikationen verwischt die Grenzen von methodischer, menschlicher Mühe (die oftmals sehr passiv-entspannend sein kann) und

¹¹ *Musiktherapie 2*, mit 21 Abbildungen und 2 Tabellen. Stuttgart, New York, Gustav Fischer Verlag, 1977, mit einer Liste geeigneter Musik und mit einem Register.

¹² Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag 1979, S. 154, brosch., DM 22,—.

¹³ *Christotherapie, Selbsterfahrung und Heilung*, Graz-Wien-Köln, Styria 1978, 195 S., DM 24,80.

¹⁴ Vgl. Johannes Bours, Josef Sudbrack. *Zwei Bücher der „initiativen Erfahrung. Zur Diskussion gestellt*, GuL 55, 1982, 65–70.

Gottes Gnadenerfahrung (die mancher, aus dem Unterbewußtsein auftauchender Erfahrung recht ähnlich sieht).

Die mit faszinierender poetischer Sprachkraft verfaßte *Gebetsschule* von Hubertus Halbfas¹⁵ kann als Beispiel einer solchen Grenzverwischung dienen. Hildegards Dreifaltigkeitsbild wird gedeutet¹⁶:

Der Mensch in der Bildmitte – kann ich es sein?

Es ist Christus. Du bist es. Ich bin es. Zugleich ist es die ganze Welt, wie ein Lehrsatz sagt: „Die Welt ist das All insgesamt. Sie besteht aus Himmel und Erde. In einem mystischen Sinn aber wird die Welt passender als Mensch bezeichnet.“

(119f)

Nicht wie bei Meister Eckhart, wo das menschliche Selbst ein ständiges Ausfließen aus dem ewigen Urgrund ist, sondern in statischer Weise wird Gott zu der Atmosphäre, die Selbstfindung, Liebe, Beten usw. ermöglicht. Der entgegnetretende, fordernde Gott fällt aus.

Wer Gott draußen sucht, nimmt „etwas“ für Gott. Allein, wer Gott in sich hat, nimmt Gott göttlich, und der leuchtet in allen Dingen. (127)

Diese Hilfe kommt nie von außen, sondern aus der Mitte, in die der Beter strebt, und die er mit Gott und der Welt gemeinsam hat. (184)

Wenn man die poetische Gestaltungskraft des Autors abzieht, bleibt von der Schulung zum Beten nicht viel mehr übrig, als was auch in der Anleitung zum Meditieren bei Peter/Gerl angeboten wird: Ein Zu-Sich-Selbst-Kommen des Menschen, zu seinen Werten, zu seinem Eingebundensein in die Weltwirklichkeit, zu seiner tiefen Humanität. Das ist wichtig, aber doch wohl nur eine Vorschule des Betens.

Welch wichtige Rolle aber Poesie und Sinnes-Erfahrung innerhalb der Hochform christlicher Mystik spielen, zeigt Max Huot de Longchamp, *Versuche, Johannes vom Kreuz zu lesen. Ein Entwurf einer mystischen Anthropologie*¹⁷. Mit Methoden moderner Linguistik setzt der junge französische Autor viermal an, und voll Staunen erfährt der Leser, daß auf dem Gipfel des „Berges Karmel“, auf dem Gipfel der Mystik keineswegs Leere und Nacht stehen. Die sinnesfreudige Welt kehrt wieder; die Worte haben sich nicht geändert:

aber ihre Funktion und die Struktur ihrer Beziehungen sind völlig umgekehrt; die semantische Ordnung der Realität ist neu geschaffen worden nach der Struktur des Wortes, das sich in uns zum Fleisch macht, und unseres Fleisches, das zum Wort Gottes wird. (389)

Die Inhalte unserer Sprache und damit auch unserer Erfahrung verlieren sich nicht, sondern werden neu geordnet nach dem Bild des ewigen Wortes – das ungefähr ist es, was der französische Priester in überaus sorgfältigen Analysen zeigt.

¹⁵ Hubertus Halbfas, *Der Sprung in den Brunnen. Eine Gebetsschule*. Düsseldorf, Patmos, 1981.

¹⁶ Vgl. Sudbrack, *Das Verstehen und Meditieren von geistlichen Bildern und Texten der christlich-abendländischen Tradition*, Literaturbericht in GuL 51, 1978, 235–238.

¹⁷ *Lectures de Jean de la Croix. Essai d' Anthropologie mystique*. Préface d' Albert Deblaere (Théologie historique 62). Paris, Beauchesne 1981. 428 S.

Begleitphänomene der Mystik

Seit jeher war es die Gefahr der Mystik, sogenannter Begleiterscheinungen (angefangen von körperlichen Erlebnissen wie Schauungen oder Wundmale bis zu subtilen Erfahrungen wie Bewußtseinserweiterung oder intellektueller Klarsicht) zu verwechseln mit dem eigentlichen Geschehen der Gotteserfahrung, das nur in der unmittelbaren Gottesbegegnung seinen Ort hat, gleichgültig, ob diese Gottesbegegnung in Licht und Freude oder in Dunkelheit und Leid geschieht¹⁸. Karl Rahners *Quaestio Disputata* über Visionen und Prophezeiungen¹⁹ ist immer noch das Beste zur Beurteilung!

Heute, bei der Marktüberflutung mit „Esoterik“, steht ein erneutes Aufarbeiten dieses Randbereichs der Mystik an. Aimé Michel hat, wie mir scheint, in seiner Zusammenfassung, *Le mysticisme, l'homme interieur et l'ineffable*²⁰, einen guten Weg dorthin geöffnet. Sind, so fragt er, solche „mystischen“ Phänomene ein Zeugnis für eine Macht außerhalb des menschlichen Zugriffes? Um zu antworten befragt er eine Fülle von christlichen und außerchristlichen Zeugnissen. Marie-Madeleine de Pazzi ebenso wie Franz von Assisi, das ägyptische Totenbuch ebenso wie Vivekananda, den Lieblings-schüler Ramakrishnas; er berichtet ebenso über die Schwebezustände Josephs von Cupertino wie über hinduistische Hungerkünstler.

Sind solche Erfahrungen ein Zeichen für die Wahrheit des mit ihnen verbundenen Zeugnisses? Oder können sie auch nicht diabolisch verursacht sein? Gehört alles das in die Parapsychologie? Oder sind es nicht einfach nur medizinisch-physiologische Phänomene, die wir bis jetzt noch nicht in unser wissenschaftliches Weltbild eingeordnet haben, mit deren rationalem Verständnis aber zu rechnen ist?

Michel verweigert klugerweise eine Antwort auf diese Fragen:

Wahrheit? Täuschung? Das ist die Frage. Offensichtlich läßt sich von einer objektiven Untersuchung keine Antwort erhoffen.

Aber in diesen seltsamen Phänomenen liegt auch ein Zeugnis ihrer Träger. Sie schauen, sie erleben, sie wissen sich getragen und beeinflußt.

Wenn diese Ereignisse alle ohne Zusammenhang wären, könnte man vermuten, daß eine empirische, vielleicht zufällige Entdeckung zeigen würde, daß sie Effekte asketischer Übung sind. Aber so ist es meistens nicht. Meistens tragen diese Phänomene eine Symbolkraft in sich, die schlicht und einfach die Symbolik der Seele zeigt: Das Feuer für die Liebe; der Flug für den inneren Aufschwung; der Geruch für die Tugend.

Hier insistiert Michel: Ob diesem Zeugnis der außergewöhnlichen Phänomene nicht in wissenschaftlicher Redlichkeit zu glauben ist? Was ist der Sinn dieser Symbolik?

Die Christen, die Alten, die Mohammedaner nennen ihn Gott, die Inder *âtman*, Brahman. Aber ein Name gilt bei allen. Dieser lautet: Liebe. (245–246)

Dieses Zeugnis aber, so endet Michel seine Untersuchung, sollte auch die Naturwissenschaft nicht verachten.

¹⁸ Grundlegend bleiben Herbert Thurston, *Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik*, 1956; und Jean Lhermitte, *Echte und falsche Mystiker*, 1953.

¹⁹ Entstanden aus einem Aufsatz in dieser Zeitschrift, 21. 1948, 179–213, *Über Visionen und verwandte Erscheinungen*.

²⁰ In der *Bibliothèque de l'irrationnel et des grands mystères*, Paris 1973.

Das Buch ist geschrieben von einem nicht-christlichen, vorreligiösen Standpunkt aus. Es läßt ein Bündel von Fragen offen; aber es gibt aufgrund der reichen Dokumentation und deren redlicher Analyse eine Basis zum Weiterdenken und Weiterfragen.

Christlich aber wird das den letzten Schlußstrich setzen müssen, was Teresa von Avila, eine der hervorragenden Mystikerinnen der Geschichte, an eine Oberin schrieb:

Wissen sie, meine Tochter, was Sie mir betreffs dieser zwei Nonnen geschrieben haben, hat mich mit Furcht erfüllt. Wären Sie in meiner Nähe gewesen, so würde dieser Dinge wegen keine solche Verwirrung entstanden sein. Da diese außerordentlichen Dinge so häufig zutage treten, so kommen sie mir verdächtig vor. Mögen auch einige davon echt sein, so halte ich es doch für klüger, nicht viel darauf zu geben. Sowohl Euere Ehrwürden wie unser Vater soll ihnen keineswegs ein Gewicht beilegen, sondern sie vielmehr verachten: man verliert dabei nichts, selbst wenn diese Dinge alle echt wären. (Brief 236)

In dieser Mahnung verbirgt sich die Erfahrung, die Boeckmans als Mitte der Mystik Ruusbroecs aufzeigt:

Die christliche Mystik übersteigt als Erleben einer Liebesgemeinschaft alle Technik und Bewußtseinskultur.

Wer das im Auge behält, wird auch durch wachsende „mystische“ Bücherflut nicht überschüttet, sondern wird sie als Ausdruck des Hungers nach dem wahren Gott zu werten wissen, der in jedem Menschen sich regt.

Josef Sudbrack, München

BUCHBESPRECHUNGEN

Hinduismus

Puthiadam, Ignatius; Kämpchen, Martin: Geist der Wahrheit. Christliche Exerzitien im Dialog mit dem Hinduismus. Mit 8 Meditationsbildern von Jyoti Sahi. Kevelaer, Butzon & Bercker 1980. 228 S., kart., DM 24,—.

Die Arbeit eines indischen Jesuiten und eines deutschen Fachkundigen stellt ein kühnes, grundsätzlich aber zu bejahendes Unternehmen dar. Der Dialog der Religionen, den mit größter Achtung und innerster Anteilnahme zu führen das Zweite Vatikanische Konzil mahnt, wird hier nicht im theoretischen Disput, sondern im Vollzug christlicher Meditation und wirklichen Gebetes versucht. Nicht nur der indische Christ kann nur aus der Rückbindung in

die Spiritualität seiner Heimat leben, sondern auch wir als westliche Christen werden durch die Begegnung mit den spirituellen Reichtümern anderer Völker reich.

An die Durchführung dieses wichtigen Unternehmens sind hier allerdings ein paar Fragen zu stellen. Die ignatianischen Exerzitien können durch eine Begegnung mit hinduistischen Meditationsmethoden und auch mit Inhalten dieser großen Religion reicher und auch dem heutigen Menschen angepaßter werden. Das Buch verdunkelt auch keinesfalls, daß einzelne Positionen der verschiedenen hinduistischen Systeme mit dem christlichen Glauben unvereinbar sind. Es fehlt aber an wichtigen Stellen (Sünde als Nicht-Erkennen oder als Absage; Erlösung als Erkennen oder als Gna-