

Religiöse Erfahrung und Wahn

Zu Grenzfragen zwischen Psychopathologie und Spiritualität

Josef Sudbrack, München

Drei Hinweise mögen als Bezugspunkte dienen, gleichsam als trigonometrische Punkte das breite Feld der Thematik abstecken.

a) Der eine ist *die Entwicklung, welche die Psychoanalyse vom ihrem Begründer, Sigmund Freud her zu dessen anfänglichem Musterschüler, Carl Gustav Jung, genommen hat*. Freuds¹ berühmte Diagnose des mystischen, „ozeanischen Fühlens“ als Regression ins Vor-Ich, ins kindliche, embryonale Geborgenheitsdasein stammt bekanntlich aus einer Reaktion auf die emphatische Schilderung, die Romain Rolland von den beiden Hindu-Mystikern Ramakrishna und Vivekananda gegeben hat. Mystik ist nach Freud demnach nur eine Verdichtung der Religion, die er als kollektive Neurose, also als Flucht vor der Wirklichkeit in einen unwirklichen Wahn diagnostizierte; also – so kann man mit dem anderen großen Religionskritiker, mit Karl Marx sagen – eine Art „Opium des Volkes“, das zwar dem religiösen Menschen Trost bringe, aber ihn psychologisch (Freud) oder soziologisch (Marx) von der Wirklichkeit entfremde und ihm eine Scheingeborgenheit konstruiere.

C. G. Jung hat die Kritik seines Lehrers in dieser Hinsicht geradezu auf den Kopf gestellt: Religion und ihre intensive Erfahrung, die man Mystik nennt, sind Höhepunkte der Selbstfindung und Selbstwerdung des Menschen. Es heißt nicht mehr wie bei Freud: „Aus Es muß Ich werden“, sondern: das Es, das Unbewußte, das Reich des Selbst, ist mit seinem archetypischen Reichtum Humusboden der Personalität; von dorthier erwächst der Reichtum und die Lebensquelle des gesunden, mit sich identisch gewordenen Ich. Rainer Maria Rilke, ein Freund vieler Freudianer, ahnte dies, als er sich gegen eine Freudianische Psychoanalyse wehrte: Sie könne die Quelle seiner poetischen Inspiration vertrocknen lassen.

In der humanistischen und dann transpersonalen Psychologie hat man nun die C. G. Jungsche Sicht der mystischen Erfahrung weiterentwickelt und vieles von dem, was dessen oftmals chaotisches Arbeiten (vgl. seine Lebenssynthese: *Mysterium coniunctionis*) schiefelastig machte, korrigiert. Man denke nur an einen Namen wie Abraham A. Maslow.

¹ Vgl. den instruktiven Aufsatz von E. Schwab, *Faszinosum und Mystik bei I. Kant und S. Freud*; in: Rewsch, *Mystik*. Innsbruck 1975, 207–223.

b) Der nächste Hinweis stützt sich auf *die Forschungen eines Soziologen*, auf *Hans-Peter Dürr*². Auch er gehört keineswegs zu den kirchen- und christentums-freundlichen Forschern. Aber in seiner Quadrologie (bisher drei Bände) über *Die Entwicklung der Scham* hat er aufgezeigt, was eine Spiegel-Nummer (mit einem aufschlußreichen Dürr-Interview) zur Titelgeschichte machte: Die schamlose Gesellschaft. Wer von Sigmund Freud herkommt und vermutet, daß in sexuellen Komplexen und Verdrängungen der Grund aller oder doch vieler neurotischer Verirrungen liege, dem kann es eine neue Erleuchtung sein, wenn er von Dürr erfährt: Zwischen dem „schamlosen“ Umgang mit der Sexualität und der Verrohung und Veräußerlichung der menschlichen Gesellschaft bestehe ein ursächlicher Zusammenhang. Aus christlicher Sicht gesagt: Wer mit dem Höchsten und Tiefsten, wozu der Mensch fähig ist, mit Liebe-Schenken und Leben-Schenken, also mit der Sexualität, schamlos wie mit Zeitungspapier oder Fast-Food umgeht, gerät leicht in eine allgemeine Verrohung hinein. Wo Sexualität „schamlos“ zum alltäglichen Gebrauchsgestand entwürdigt wird, zerbricht etwas in der Mitte des Menschen und des Menschlich-Seins; das Tor zur bestialischen Verrohung ist geöffnet. Umgekehrt aber belehrt uns gerade Sigmund Freud³, daß die „*Sublimation*“ der Sexualität, also der ehrfurchtsvolle Verzicht auf ihren Vollzug zugunsten höherer Werte, am Beginn der Menschheitskultur steht.

Daß der „schamlose“ Umgang mit der Sexualität nicht spurlos an der Psyche des Menschen vorübergeht, sondern in sexuelle Wahnideen führen kann, muß nicht noch eigens unterstrichen werden.

c) Der dritte Hinweis geht auf die *augenblicklich grassierende satanistische Mode-Welle*. Erschreckend, aber vielleicht gar nicht so sehr überraschend reicht sie vom *Esoterisch-Antichristlichen* und Anti-Humanen bis in das *kirchlich-christliche Gläubigsein* hinein. Es genügen hierzu einige Stichworte: Auf der einen Seite die Züge mancher Heavy-Metal-Musik. Statt der abgenützten obszönen Worte und Gesten versuchen einige ihrer Vertreter – bei weitem nicht alle! – mit satanischen Anspielungen ihr Publikum in Ekstase zu versetzen. Also eher Geschäft als echter Satanismus. Auf der anderen Seite stehen Gruppierungen wie das Innsbrucker Engelwerk oder auch pfingstlerische Gruppen. Ihren Einfluß auf fromme Christen verdanken sie nicht zuletzt der Frontstellung gegen die „Macht Satans“.

² *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*. Frankfurt I. Nacktheit und Scham, 1988; II Intimität, 1989, III. Obszönität und Gewalt, 1993. (I.II. auch als Taschenbuch.)

³ Dazu das Kapitel: *Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen*, in meinem Buch: *Das Charisma der Nachfolge*. Um die zukünftige Gestalt geistlicher Gemeinschaften. Würzburg 1994, 56–62.

Was auch immer dahinter an Realität stehen mag, es ist ein Zeichen unserer Zeit, daß unseriöse Massen-Medien⁴ den Angstschauder benutzen und „schamlos“ ausnutzen.

Auf diesem Hintergrund mögen *sechs Ansätze* die Thematik umkreisen.

I. Mystik und Nervenkrankheit

In älterer (gelegentlich auch noch neuerer) psychologischer Literatur zur Mystik⁵ findet man vielfach die Diagnose: *Mystische Erfahrungen seien Ausdruck von Psychose* oder zumindest *Neurose*.

Dazu ein pikantes Beispiel. 1903 erschien auf Deutsch die Arbeit des belgischen Jesuiten G. Hahn⁶ über die hysterischen Phänomene und die Offenbarungen bei *Therese von Avila*. Das Buch wurde zuerst vom thesesianischen Forschungskomitee preisgekrönt und im nächsten Jahr auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt. Im französischen Sprachraum hat es eine ganze Flut von Literatur initiiert. Doch all das war ein Irrweg. 1982 nämlich löste der spanische Professor *Dr. A. Senra Varela*⁷ das Rätsel um die Erkrankung der Mystikerin. Teresa litt in ihrer Jugend so sehr unter Herzbeschwerden und Ohnmachten, daß ihr Vater sie aus dem Kloster nach Hause holte und zu Ärzten, dann zu einer berühmten Heilerin brachte. Doch die Krankheit wurde immer schlimmer – bis Teresa für vier Tage in ein todesähnliches Koma fiel. Man begann schon ihr das Grab zu schaufeln, bis sie doch erwachte und einen langen Heilungsprozeß durchmachen mußte. Davon behielt sie ihr ganzes Leben lang chronische Kopfschmerzen, plötzliche Fieberschübe, Lähmungen usw. zurück. Das war ein willkommener Anlaß zur pathologischen Diagnose der teresianischen und anderer Mystik. Der spanische Pathologe aber hat nun gezeigt: Alle Symptome mit ihren Nachwirkungen entsprechen exakt dem „Maltafieber“, in der Fachsprache: der „Brucellosis“. In schweren Fällen wie bei Teresa geht diese Krankheit, die übrigens den Geist nicht angreift, mit einer Herz-Beutel- oder –Innenhaut-Entzündung einher. Deren Narben kann man nun tatsächlich an dem aus Reliquiensucht konservierten Herzen Teresas sehen: Fromme Verehrer haben dies allerdings als physische Relikte der mystischen Herzdurchbohrung ge-

⁴ Das Buch des Patmos-Verlags: M. Roch, *Laura G. Im Namen des Teufels*. Ein Tatsachenbericht. Düsseldorf 1995, spekuliert mit dem prickelnden Zusammenspiel von Sex, Crime und Satan. Wenn es ein „Tatsachen“-bericht wäre, hätte der Staatsanwalt längst eingreifen müssen.

⁵ Vgl. Die Arbeiten von Silberer oder J. H. Leuba, *The Psychology of Religious Mysticism*. London/Boston 1925; zu neueren Arbeiten vgl. B. Grom, *Religionspsychologie*. München/Göttingen 1992, besonders 344 ff.

⁶ *Les phenomenes histeriques et les revelations de Sainte Therese*, Brüssel 1883.

⁷ Vgl. E. Lorenz, *Teresa von Avila*. Freiburg u.a. 1994.

deutet, von der Teresa in ihrer Autobiographie⁸ berichtet und die Lorenzo Bernini 1646 in seiner Marmorgruppe in Stein schlug.

Natürlich lassen sich in der Geschichte der christlichen Spiritualität auch Fälle aufzeigen, die nur neurotisch oder gar psychotisch zu deuten sind. Einer der auffälligsten ist *der Fall der Christina von Stommeln*⁹ (1242–1312), den Joseph von Görres in seiner Mystik ausladend schildert; Pius X. hat 1908 den Kult Christinas approbiert. Nach den historisch übertriebenen, aber im Grundbestand nicht anzuzweifelnden Berichten finden sich bei ihr viele pathologische Züge, die aber Görres in frommer Hagiographie als dämonische Anfechtungen oder göttliche Begnadigungen (Stigmata usw.) auslegte. So berichtet Christine z.B.:

In der letzten Nacht, vom ersten Hahnenschrei bis zum Morgen kurz vor Tagesanbruch, war ich in einem fürchterlichen Kampf. Es kam ein Dämon, brachte ein glühendes Eisen und durchbohrte mir damit die Ohren ... Sie (die zahlreich werdenden Dämonen) bekannten, obwohl ungerne, daß der Höchste ihnen Gewalt gegeben habe, dies zu tun. Darauf sagte ich unerschrocken: Ich beschwöre euch durch die Kraft des Leidens Christi.

Oder es heißt über göttliche Zeichen wie Stigmata:

Denn das, was im Herzen der Braut durch die Gabe des Bräutigams unaussprechlich geschah, das zeigte sich außen am Körper, wenn sie wieder bei sich war, mit sicheren Beweisen. Denn das Stück Fleisch, das durch die äußerst grausame Zerstückelung der Dämonen vorher aus der Brust der Jungfrau gerissen worden war, wurde durch die wunderbare Heilkraft des Bräutigams wieder hergestellt. Außerdem wurden auch die drei Stellen, die vorher von den Krallen der Dämonen durchbohrt worden waren, mit drei Kreuzen in wunderbarer Farbe, Anordnung und Beschriftung gezeichnet.

Es lohnt kaum, den oft makabren Einzelheiten gemäß ihren verschiedenen Lebensbeschreibungen nachzugehen. Sicherlich ist vieles davon legendär verklärt und übertrieben. Christine Ruhrberg, aus deren Buch ich zitiere, zeigt, wie sehr diese Phänomene in der literarischen Sprachform der damaligen Heiligenberichte geläufige Topoi waren. In den vielen Bänden der „*Etudes Carmelitaines*“¹⁰ sind Gelehrte verschiedenster Fachrichtungen und auch verschiedener Weltanschauung zugleich nüchtern wie ehrfurchtsvoll der Psychopathologie solcher Phänomene nachgegangen.

Christine von Stommeln mag noch so heilig gewesen sein; ihr Kampf um Gut und Böse hat sich niedergeschlagen in Phänomen und Erfahrungen, die im Gegenteil zur sensiblen, aber psychisch gesunden Teresa von Avila nur als psychotisch (Bewußtseinsspaltung) zu diagnostizieren sind.

Der bekannte französische *Psychiater Jean Lhermitte*¹¹ hat – auf christlicher Basis – zum ganzen Phänomenbereich ernüchternde Seiten geschrieben

⁸ Buch V, Kap. 29,15.

⁹ Die entsprechenden Zitate nach Chr. Ruhrberg, *Der literarische Körper der Heiligen*. Tübingen u.a. 1995, 308. 301; die Arbeit reduziert allerdings alle Berichte auf rein-literarische Topoi.

¹⁰ Diese wertvolle Reihe wurde von 1915–1962, Paris, herausgegeben.

¹¹ *Echte und falsche Mystiker*. Luzern 1953.

und viel „Mystisches“ als „unecht“ und pathologisch diagnostiziert und dazu gute Kriterien der Unterscheidung erarbeitet. In den Werken des New-Age-Theoretikers *Stanislav Grof*¹² (der heute die Bezeichnung New-Age ablehnt) entdeckte ich ähnliche Hinweise, die helfen können, krankhafte Erlebnisse von den anthropologisch wertvollen Erfahrungen der Bewußtseins-erweiterung zu unterscheiden. Trotz des weltanschaulichen Abstandes stehen sie den „*Unterscheidungsregeln*“ des *Ignatius von Loyola* nahe¹³:

Zu einem Erlebnis der Einheit mit dem Göttlichen, das gut verarbeitet und integriert ist, gehört ein Gefühl des tiefen inneren Friedens, der Ruhe und der Gelöstheit. Der betreffende Mensch erkennt, daß seine göttliche Herkunft nicht etwas Außerordentliches ist und nur für ihn gilt. Diese Kombination aus einer ‚Großvorstellung‘ und äußerster Demut ohne den Charakter des Ostentativen oder Demonstrativen scheint das mystische Lebensgefühl dieser Art auszumachen. Anders bei schizophrenen Patienten.

Es wäre eine absurde Vereinfachung, Zustände der mystischen Einheit auf den undifferenzierten Bewußtseinszustand zu reduzieren, in dem sich das Kind während seines Aufenthaltes im Mutterschoß befindet. Die Regression, um die es hier geht, betrifft einen Menschen, der viele Stadien der Bewußtseinsentwicklung durchschritten hat.

Außerdem rührt ein Mystiker in einem ekstatischen Erlebnis ohne Zweifel an echte transzendente und archetypische Dimensionen, die bei weitem über den rein biologischen Aspekt hinausgehen.

Mit dieser Krieriologie stimmt die humanistische und transpersonale Psychologie weithin mit der klassischen christlichen Mystologie überein. Man muß weiter differenzieren; aber Züge von Friede, Gelassenheit, Demut, Relativitätsnähe und Offenheit zur Transzendenz können dem Psychiater Hinweise für die Gesundheit einer Erfahrung geben.

II. Mystik und psychische Gesundheit

Doch ein entscheidender Unterschied der psychologischen Beurteilung zur christlichen Bewertung bleibt zurück. Für Autoren wie Stanislav Grof, Abraham A. Maslow oder den Begründer der Initiatischen Therapie, Karlfried Graf Dürckheim¹⁴ heißt *das anthropologische Ideal: Psychische Gesundheit und geistige Reife*. Auch wenn damit keine geniale Geistigkeit gemeint ist, meint das Ideal doch: ruhige Gestimmtheit, in der ein Mensch mit seiner Lebenssituation – mag es auch eine körperliche Krankheit sein – angstfrei zu-recht kommt. Daß ein Mensch auch in psychischem Kranksein (z.B. einer Angstneurose) sein Lebens-Ideal erreicht, daß er *als psychisch kranker Mensch* „heilig“ ist, also seinem letzten Ziel entsprechend vor Gottes Auge „wohlgefällig“ sein kann, scheint diesen Lebensentwürfen zu widersprechen.

¹² Dazu mein Buch: *Neue Religiosität*. Mainz 1990, 44f.

¹³ Vgl. im Exerzitienbuch Nr. 313ff.

¹⁴ Vgl. meinen Beitrag in *GuL* 1996, 4–19. Graf Dürckheim meinte, ein reifer Mensch wechsle beim Sterben nur vom Standbein aufs Spielbein.

Ich kann aus eigenen Begegnungen anderes berichten; von Menschen nämlich, die psychisch so krank waren, daß nicht einmal die Diagnose „Neurose“ genügte; von Menschen, die von seltsamen (eindeutig psychotischen) Erfahrungen berichteten und in der sozialen Kommunikation untragbar geworden waren. Von Menschen aber, denen ich das Prädikat „heiligmäßiges Leben“ zuerkennen möchte. Bei einem von ihnen war mir und den Ärzten, die ihn aus dem Arbeitsprozeß herausnehmen und mit jungen Jahren schon in ein Rentenverhältnis setzen mußten, sehr deutlich, daß dahinter eine schlimme Sexual-Neurose oder -Psychose steckte. Und dennoch: Ich bewunderte seine Gottverbundenheit. Das Ideal des heiligen Lebens hängt – Gott sei gedankt! – nicht vom psychischen Gelingen des Lebens ab, so sehr dies natürlich wünschens- und erstrebenswert bleibt.

Diese Beobachtungen sollen über eine der größten, kirchlich anerkannten und hochverehrten Heiligen unserer Zeit objektiviert werden: psychische Labilität und Heiligkeit können Hand in Hand gehen.

1971 schrieb Jean Francois Six¹⁵ ein Buch über *die Kindheit der Heiligen von Lisieux*, der kleinen Therese, mit dem Untertitel: Neurose und Heiligkeit. Es erregte soviel Aufsehen und schlimme Kritik¹⁶, daß man keine deutsche Übersetzung wagte. *J. Fr. Six* gehört zur Gemeinschaft der Kleinen Brüder von Charles de Foucauld und ist der maßgebende Biograph und Deuter seines großen Ordensvaters. Vier Jahre nach der erwähnten Untersuchung über Neurose und Heiligkeit in der Jugend der hl. Therese verfaßte er als Fortsetzung deren zusammenfassende Biographie. Sie hatte auch in ihrer deutschen Übersetzung einen großen Erfolg. Man muß allerdings das erste Buch kennen, um im zweiten (das ich nur auf Deutsch gelesen habe) die neurotischen Züge wiederzuentdecken, die das Familienleben der Martins durchzogen: Gewinnstreben und eine dunkle, morbide Atmosphäre von Angst.

Aber Fr. Six bemüht sich zu zeigen, daß „The little Flower“, wie Therese von den Angelsachsen liebevoll genannt wird, gerade deshalb die große Heilige wurde, die für unser (und das kommende) Jahrhundert vorbildlich ist: In den letzten Jahren ihres Lebens mußte sie eine Nacht des Glaubens erleben, in der das wie eine Heilige verwöhnte Kind sich als Atheistin fühlt. Nur noch eine blinde Liebe ohne jede Betroffenheit, nur noch das Wegblicken von der eigenen Dunkelheit verband sie mit Gott. Six meint mit Recht: „An

¹⁵ *La véritable enfance de Thérèse de Lisieux Névrose et sainteté*. Paris; die Fortsetzung in: *Vie de Thérèse de Lisieux*. Paris 1975; deutsch: *Theresia von Lisieux. Ihr Leben wie es wirklich war*. Freiburg u.a. 1975; die Zitate stehen Ste. 295, 325, 238; in seinem 1995 erschienenen abschließenden Buch: *Lumière de la Nuit. Les dix-huit derniers mois de Thérèse de Lisieux*, nimmt Six immer wieder gegenüber seinen Kritikern Stellung, schildert dasjenige, was er „Verfälschung“ der Heiligen zu nennen wagt, und entwirft ein zugleich erschütterndes wie großartiges Bild der Heiligen.

¹⁶ So die *Deutsche Tagespost* vom 13. 4. 1977.

diesem Punkt hat die spirituelle Revolution Theresias kopernikanisches Ausmaß: Die Rückkehr zum Gott der Güte, der die Kleinen leidenschaftlich liebt, und die Rückkehr zum Alltäglichen.“ Die Kleinen – das sind eben auch die psychisch Kranken. Das Alltägliche – das ist auch das Zurechtkommen mit der eigenen Krankheit. Therese mußte ihren Erlebensbereich, in dem sie bis zum Sterben blieb, radikal überschreiten und restlos auf Gottes allumgreifende Barmherzigkeit und Liebe setzen. Sie stirbt in einem schrecklichen Todeskampf, ganz und gar nicht in der Verfassung des zur psychischen Vollkommenheit Gelangten. Doch ihr letztes Wort ist mit dem Blick auf das Kreuz: „Ich ... liebe ... Dich!“

Unschwer ist dieses Leben als psychopathologisch zu diagnostizieren. Aber es ist das Leben einer Heiligen, die in ihrer so modernen, neurotisch verpesteten Luft Beispielfigur für unsere Zeit wurde. Ihre oft bewunderten Worte, mit denen sie beim Blick auf Sünde und Hölle dennoch auf Gottes größere Barmherzigkeit setzt, stammen nicht aus lebenslustiger Erfahrung, sondern aus ihrer Liebesmystik. An ihrem Todestag konnte sie sagen. „Ich bereue nicht, mich der Liebe ausgeliefert zu haben ... Nein, ich bereue es nicht, im Gegenteil!“

Heiligkeit und psychische Gesundheit fallen nicht zusammen – was uns aber keineswegs das Recht gibt, die psychische Gesundheit und ihre Pflege oder die Heilung entsprechender Krankheit zu vernachlässigen. Ganz im Gegenteil!

III. Satanologie, Besessenheit und die psychiatrische Wissenschaft

Zur Zeit der kleinen Therese grassierte im katholischen Europa *eine Satanologie*, besetzt mit – nicht unähnlich heutigen Phänomenen – Zügen von *Angstneurosen und Rassenideologie*. Der Anti-Semitismus und die Anti-Freimauerei gingen so weit, daß man *dem Lügengebäude Leo Taxils*¹⁷ fast ausnahmslos Glauben schenkte. Dieser überschüttete vor der Jahrhundertwende als angeblicher Konvertit aus der Freimauerei die Öffentlichkeit mit scheußlichsten Enthüllungen. Das den Älteren noch bekannte Gebet zum Heiligen Erzengel Michael, der die bösen Geister in den Abgrund der Hölle stürzen soll, wurde damals von Leo XIII. als offizielles Gebet nach der hl.Messe gegen die Machenschaften Satans angeordnet. Im semi-offiziellen Organ des Vatikans, im Osservatore Romano, war zu lesen:

Die Freimauerei ist in allem satanisch ... die Hauptkraft und die unerläßliche Waffe, deren sich das Judentum bedient, um die Herrschaft Jesu Christi aus dieser Welt zu verbannen und sie durch die Herrschaft Satans zu ersetzen.

¹⁷ Nach Fr. Six, *La véritable* (Anm.14) 238ff.

Leo Taxil berichtete von Diana Vaughan. Sie sei die Leibes-Frucht einer Incubus-Zeugung Satans. Doch sie habe sich bekehrt. Zu ihrer „Vorstellung“ am Ostermontag 1897 im Saal der Geographischen Gesellschaft zu Paris enthüllt Leo Taxil seinen Betrug, als „großartigste Posse seines Lebens, zugleich amüsant und lehrreich“.

Man fühlt sich mit dieser, seit Jahrhunderten größten Blamage der Kirche, wie es mein Professor in Bonn, Schöllgen, nannte, in die Gegenwart versetzt. Soeben erschien ein neues Buch über den *Fall Anneliese Michel*¹⁸. Sie starb am 1. Juli 1976 in ihrem Elternhaus in Klingenberg. Im berühmten Exorzistenprozeß von Aschaffenburg (21. 4. 1978) wurden ihre Eltern und zwei Priester wegen unterlassener Hilfeleistung und fahrlässiger Tötung zu sechs Monaten Freiheitsstrafe mit Bewährung verurteilt. Anneliese Michel galt als vom Satan Besessene, die durch eine Serie von Exorzismen davon befreit werden sollte, aber dann doch unter den Attacken Satans starb. Ihre Besessenheit sei – so interpretiert man bis heute – ein freiwillig übernommenes Sühneleiden gewesen. Aber das Gericht kam – gestützt auf Expertengutachten usw. – zur Auffassung: Anneliese Michel sei psychisch krank gewesen und ihre Krankheit durch den Übertragungsmechanismus der Exorzismen-Riten verstärkt worden, bis das Mädchen an Hunger und Überanstrengung, auch an den Folgen der Exorzismen starb.

Es ist hier nicht der Ort, auf all die bössartigen oder auch dummen Kontroversen einzugehen. Hinzuweisen aber ist auf eine Arbeit¹⁹, die zwei spätere Bischöfe herausgaben und die zeigt, *wie differenziert die wirkliche Theologie* mit den Fragen nach dem Bösen, nach der Personalität Satans, nach dem „Kampf“ gegen das Böse umgeht. Inzwischen gibt es auch eine vom Präfekten der Glaubenskongregation unterschriebene *päpstliche Verlautbarung*²⁰, die vor dem leichtsinnigen Umgang mit sogenannt satanischen Phänomenen warnt und den Gebrauch des kirchlichen Exorzismus unter strengste Einschränkungen und Vorsichtsmaßnahmen stellt.

Die Diskussion ist noch nicht zu Ende. Doch im oben erwähnten Buch und in ähnlichen Veröffentlichungen finden sich Polemiken gegen die erwähnten beiden Bischöfe und die psychologischen Fachleute, die den Fall Michel untersuchten; gegen Prof. J. Micho vom Freiburger parapsychologischen In-

¹⁸ F. Becker, *Der Exorzismus der Kirche unter Beschuß*. Stein a.Rh. 1995; vgl. G. Siegmund, *Von Wending nach Klingenberg*, ebd. 1985, mit einem Vorwort von Bischof Dr. R. Graber.

¹⁹ W. Kasper/K. Lehmann (Hg.), *Teufel, Dämonen, Besessenheit*. Zur Wirklichkeit des Bösen. Mainz 1978; die psychologischen Experten, Micho und Niemann kommen in ihrem von der Dt. Bischofskonferenz angefordertem Gutachten zum Ergebnis: „Eine – hypothetisch – angenommene Schläfenlappenepilepsie (habe) zu einer soziokulturell induzierten Psychose mit dem Auftreten einer Persönlichkeitsspaltung geführt.“, in: *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie* 25 (1983) 129–194.

²⁰ *Dekret der Congregatio pro doctrina fidei*, unterschrieben von Kard. Ratzinger, 29. 9. 1985.

stitut und den Jesuiten Dr. U.Niemann, einen ausgebildeten Psychoanalytiker. Hingegen stützt sich das Buch auf die Anthropologin Felicitas D. Goodman²¹, ohne zu merken, daß sie, wie ihre anderen Veröffentlichungen²² beweisen, eher dem Geisterglauben der Esoterik zuzurechnen ist, als einer seriösen wissenschaftlichen Anthropologie oder gar dem christlichen Welt- und Gottesverständnis.

Wenn der tragische Fall der Anneliese Michel etwas lehren kann und muß, dann sind es die äußerste Vorsicht für das Hinzuziehen des leibhaften Satans zur Erklärung seltsamer, auch abscheulicher Vorkommnisse und in Relation dazu auch das Vertrauen auf die wissenschaftliche Redlichkeit von Psychiatrie, Psychoanalyse und auch Parapsychologie.

Der grassierenden Satan-Mode von heute darf weder mit abergläubischer Leichtgläubigkeit noch mit Angst-besetzten Praktiken begegnet werden, sondern nur mit gläubigem Vertrauen auf Gottes größere Güte, gepaart mit nüchterner Empirie und medizinischer Sorgfalt.

IV. Der personale Gott und die Ängste des Menschen

Die Ereignisse um Anneliese Michel und um den betrügerischen Leo Taxil erfordern eine noch grundsätzlichere Überlegung.

Aldous Huxley hat mit der kritischen Darstellung ähnlicher Vorkommnisse der Vergangenheit wichtige Fragen an die christliche Spiritualität und den christlichen Glauben gestellt. Der durch seine Drogen-Experimente, aber auch durch seine parapsychologische Begabung²³ bekannt gewordene große englische Literat geht in zwei dokumentarischen Romanen dem Problem der Mystik nach: *Die Teufel von Loudun*²⁴, bei deren Austreibung der Jesuit Surin wie Anneliese Michel eine Art von Sühne-Besessenheit erlitten haben soll, und deren Geschichte mit der Verbrennung des vermeintlichen Hexenmeisters, Granier, endete; und: *Die graue Eminenz*²⁵, das ist die Geschichte des Kapuziners Père Joseph, der zugleich politischer Ratgeber Richelieus wie Spiritual eines Konvents mystischer Nonnen war.

²¹ *Der Fall Klingenberg in wissenschaftlicher Sicht*. Stein a.Rh. 1987.

²² *Wo die Geister auf den Winden reiten*. Trancereisen und ekstatische Erlebnisse. (esoterisches Taschenbuch) Freiburg 1993; *Ekstase, Besessenheit, Dämonen*. Die geheimnisvolle Seite der Religion. Gütersloh 1991.

²³ In der großen englischen Biographie Huxleys wird erzählt, daß er mit nur kurzer Konzentrationsphase sich leicht in den Zustand des automatischen Schreibens versetzen konnte; seine gesammelten Beiträge zur Rauschgift-Mystik in: *Moksha*. München 1988, dokumentieren breit sein esoterisch-ekstatisches Interesse.

²⁴ München, 1955.

²⁵ *Ein Leben zwischen Religion und Politik*. München 1941.

Beide klugen Bücher entwerfen den Hintergrund für die These Huxleys: Die Annahme, Gott sei eine personale Größe, trage die Schuld an solchen Scheußlichkeiten der Weltgeschichte: Sobald man nämlich das diffus-Göttliche in die Begriffs-Kategorie des „Du“ hineinpresse, entstehe die Unterscheidung von Gut und Böses und darin liege der Auftrag, das Böse zu bekämpfen; – der Schritt zur Hexenverbrennung, zur religiös verbrämten Politik, zur Hölle mit den daraus entstehenden Ängsten sei nicht mehr groß. So schreibt er in der Essay-Sammlung: *Gott ist!*²⁶:

Die Greuel der organisierten Religion gehen letzten Endes alle auf ,die Verwechslung des deutenden Fingers mit dem Mond‘²⁷ zurück – das heißt auf die Verwechslung einer zu Sprache geronnenen Vorstellung mit dem gegebenen Mysterium, auf das sie verweist oder, häufiger, zu verweisen scheint.

Es ist der Sündenpfehl, in dem sich die Theologen in grotesker und abstoßender rationalistischer Aufgeblasenheit gesuht haben. Solche Überbewertung mündet leicht in Dogmen und die Vergötzung von Dogma.

Unmittelbare Erfahrung des Wirklichen vereinigt die Menschen. Begrifflicher Glaube, sogar der Glaube an einen Gott der Liebe und Barmherzigkeit, treibt sie auseinander.

Hier steht die psychologische Konsequenz zur Debatte, die Huxley aus der Vorstellung eines personalen Gottes zieht. Doch dazu ist auf ein Doppeltes aufmerksam zu machen:

– Einerseits erkennt Huxley *das genuin christliche Gottesbild mit seiner Gipfelung im Personalen*. Wie wenig es – recht verstanden – Anlaß zu den Exzessen ist, die Huxley mit ihm verbindet, zeigt das Zeugnis der oben erwähnten Therese von Lisieux, zeigt z.B. ein Theologe wie *Hans Urs v. Balthasar*, mit seinen Schriften: Was dürfen wir hoffen?²⁸ und Kleiner Diskurs über die Hölle²⁹. Gottes Barmherzigkeit und nicht Gottes Strafgerechtigkeit ist so sehr der Gipfel seiner Personalität, seines Du-Seins, daß wir nach v.Balthasar aber auch nach Kardinal Ratzinger³⁰ *hoffen müssen(!), daß seine Barmherzigkeit zuletzt auch noch die Finsternis der Hölle zum Licht des Himmels wandelt*.

²⁶ *Gott ist!* Essays, München u.a. 1993, 197.

²⁷ Es ist dies ein Zitat aus der Zen-Überlieferung, das zeigen möchte, alle unsere Begriffe sind nur Schein, nur der Finger zeigt auf das Eigentliche, was alle Begrifflichkeit (den Finger) übersteigt.

²⁸ 1989, Trier.

²⁹ 1987, Stuttgart.

³⁰ Christus am Kreuz „tritt selbst in die Freiheit des Sündigenden ein und überbietet sie durch die Freiheit seiner in den Abgrund gehenden Liebe.“ Hier „entsteht doch die Frage, ob darin nicht auch eine göttliche Antwort sichtbar wird, die die Freiheit als Freiheit zu sich zu wandeln vermag ... Solche Hoffnung aber (daß selbst die Hölle in der Barmherzigkeit Gottes aufgehoben ist, JS) wird nicht zu eigenmächtiger Behauptung; sie legt ihre Bitte in die Hände des Herrn hinein und läßt sie dort.“ J. Ratzinger, *Eschatologie*. Tod und ewiges Leben. Regensburg 1977, 178f.

– Aber zugleich hat – praktisch gesehen – Huxleys ätzende Kritik am personalen Gottesglauben eine schlimme Tatsachengrundlage: nämlich ein doch recht weit verbreitetes Gottesbild, das *Gott als einen Fanatiker der Wahrheit und Gerechtigkeit* zeichnet, statt seine allumspannende Güte als die Mitte gerade seiner dreieinen Wesenheit zu sehen.

Es sind theologische Fragen, die nun zu stellen wären; und sie müssen gestellt werden, damit das Bild des grausamen Rächer-Gottes aus den Köpfen und der angst-besetzte Glaube aus den Herzen der Christen verschwindet. Für den psychologischen Umgang mit dem christlichen Gottesglauben und den christlich Glaubenden aber muß als Richtschnur Gottes liebende Barmherzigkeit und nicht seine Strafgerechtigkeit gelten, muß Vertrauen in seine Güte und nicht Angst vor seinem Urteil lebendig werden. Das ist es, was die Spiritualität Jesu Christi ausmacht: ein unerschütterliches Vertrauen auf Gott, den er Abba, Vater nannte, und deshalb predigte: „Sorget euch nicht ...!“ Das ist es, was die von A. Combes³¹ benannte „Heilige der Atomzeit“, Therese von Lisieux, aus der Finsternis ihres Lebens uns heute zu lehren hat.

V. Die Welt der Mystik und die psychischen Projektionen

Aber – so kann man dem entgegenhalten und tut es auch – gibt es nicht so viele *Visionen von großen Heiligen* wie der Teresa von Avila, in denen *die grausame Realität der Hölle* sichtbar wird, und kennt nicht auch *Jesus ein hartes Gerichtsurteil mit der Höllenstrafe*? Ist nicht die Lehre vom „all-ver-söhnenden Gott“ ausdrücklich kirchlich verurteilt worden?

Wiederum ist hier nicht der Ort, den Fragenbereich auseinanderzulegen. Für die Frage nach der Gerichtspredigt Jesu ist auf die biblische Hermeneutik zu verweisen und noch einmal auf die Theologie U. v. Balthasars³².

Aus dem Blickwinkel der Psychologie führen die Fragen in einen neuen theologisch-psychologischen Bereich. Karl Rahner³³ ist ihm in „*Visionen und Prophezeiungen*“ nachgegangen. Mit reichem historischem Material (besonders aus der Geschichte der modernen Marien-Erscheinungen) zeigt er, daß die visionären Erlebnisse auch der großen Mystiker geprägt sind von

³¹ Der berühmte französische Professor für Spiritualität am Institut Catholique.

³² Vgl. die Würdigung von Th. Krenski, *Hans Urs von Balthasar*. Das Gottesdrama. Mainz 1995; besonders „Theater theodramatisch“, 67–85; und die Würdigung von O. Fuchs, *Gerechtigkeit im Gericht*. Ein Versuch, in: *Anzeiger für die kath. Geistlichkeit*. 11 (1995), 554–561; für Jesu Gerichtspredigt nimmt von Balthasar die exegetische Einsicht ernst, daß auch der Mensch Jesus sich bewußtseinsmäßig entwickelte – bis zur Total-Auslieferung an seinen Gott am Kreuz.

³³ Mit der Erweiterung „*Zur Mystik und Transzendenz Erfahrung*“ von mir herausgegeben, Freiburg, 1989; das folgende Zitat auf Ste. 18, Anm. 11.

psychologischen Vorgegebenheiten. Für theologisch vorsichtige Gläubige sei eine *kirchenamtliche Äußerung von 1877* zitiert, die Pius X. 1907 wörtlich in die *Antimodernisten-Enzyklika „Pascendi“* übernahm:

Solche Erscheinungen und Offenbarungen (Lourdes oder La Salette) seien vom Apostolischen Stuhl weder approbiert noch zurückgewiesen noch verurteilt worden; sondern es sei nur die Erlaubnis gegeben, sie fromm zu verehren in der Kraft eines nur-menschlichen Glaubens, entsprechend dem, was sie vermitteln und was durch geeignete Zeugnisse und Geschehnisse gestützt ist.

Es wird also nahegelegt, solche Zeugnisse – auch die Höllenvision Teresas von Avila oder Katharinas von Siena – zu befragen auf ihren substantiellen Inhalt. Und hier meint Karl Rahner – und nicht nur er –, daß dahinein *vielen aus der subjektiven, psychischen Vorstellungswelt der jeweiligen Visionäre* eingeflossen sei, ohne daß man damit die Vision selbst als unecht und nur subjektiv ablehnen müsse. Ist nicht das doch kitschige Outfit, mit dem Bernadette Soubirous oder die Fatima-Kinder ihre Madonnen beschreiben, aus der jeweiligen Mentalität dieser Kinder erwachsen? Es ist doch nicht einfachhin der objektiven Himmels-Existenz Marias oder einer von ihr angenommenen Erscheinungsgestalt zuzuschreiben!

Ähnliches ist auch zu den Höllenvisionen der Mystiker zu sagen und Ähnliches zur Höllensystematik der Theologen und kirchenamtlichen Äußerungen. So schreibt Hans Urs von Balthasar³⁴ zum göttlichen Gericht, das in den apokalyptischen Szenen der Bibel drastisch beschrieben wird:

Kennen wir den fünften Akt (des Ausgangs des Welttheaters der Weltgeschichte)? Wir hüten uns, diese Frage hier zu beantworten; es genügt, daß sie fühlbar wird, und fühlt man sie einmal, wird man sie nicht mehr los: sie ist allgegenwärtig.

Krenski fährt in seiner Darstellung des Schweizer Theologen fort:

Er glaubt sich aber ob des biblischen Befundes, in dem der universale Heilswille Gottes zum Ausdruck käme, nicht nur berechtigt, sondern geradezu verpflichtet, darauf zu hoffen, daß Gott eine Möglichkeit finden wird, die Verweigerer, ohne deren Freiheit mit Füßen zu treten, um ihrer selbst willen zur Annahme des angebotenen Engagements zu bewegen. Balthasar wird nicht müde, darauf hinzuweisen, daß es sich dabei um eine begründete Hoffnung, nicht aber um ein Wissen handle.

Im spirituellen Klartext heißt dies: *Wir müssen(!) hoffen (wissen es aber nicht), daß Gott auch noch die Hölle in seine Barmherzigkeit einbeschließt.* Und dies bedeutet für die Frage nach religiösen Visionen, Offenbarungen usw., daß es unsere Pflicht ist, sie auf ihre theologische, vor Gott bestehende innere Wahrheit zu befragen. Es bedeutet, daß auch bei offensichtlich gesunden „mystischen“ Erfahrungen, von denen z.B. die transpersonale Psychologie berichtet, sich der Christ immer fragen darf und muß: *Was ist dahinein eingeflossen an subjektiver Voreingenommenheit*³⁵? Es gibt nicht die

³⁴ Nach Krenski (Anm. 31) Ste. 77. 89.

³⁵ Mit H.-G. Gadammers Untersuchung „*Wahrheit und Methode*“. Grundzüge einer philosophi-

reine Erfahrung, die in sich unangreifbar gültig ist; jede, auch die allerreinste, ist mitbedingt durch die subjektiven Meinungen des Erfahrenden. Der je neu anzulegende Maßstab kann für einen Christen nur sein: Gottes Offenbarung in Jesus Christus, wie sie von der Kirche weitergegeben wird und wie sie – in einer gläubigen, wissenschaftlich reflektierten Hermeneutik – heute zu verstehen ist.

Die naheliegende, immer wieder aufflackernde Versuchung, nun endlich mit dem Kreide-Stein der Weisen den Schlußstrich des endgültigen Bescheidwissens zu ziehen, muß vor dem christlichen Auftrag zurückweichen, immer neu und in immer neuer Aufmerksamkeit hinzuhören auf Gottes Stimme und hinzuschauen auf Gottes Wirken in der Zeit.

Das, was von visionären Erfahrungen in Lourdes, Fatima oder jetzt in Medjugorje berichtet wird, mag ein wichtiges Ausnahme-Phänomen sein; doch auch ihm gilt die kritische Fragestellung: Was ist der eigentliche Inhalt und was die vom Erfahrenden mit-verursachte, projizierte Gestalt?

Dieses kriteriologische Grundprinzip greift weit in die Alltagsreligiosität hinein: Was von dem, das ein Patient, ein Ratsuchender, ein Freund usw. über seine Religiosität berichtet, ist nun der substantielle Inhalt seines „Glaubens“ und seiner „religiösen Erfahrung“? Und was ist „nur“ die anthropologisch bedingte Form, in der er – notwendigerweise! – seine Religiosität kundgibt und seine Erfahrungen macht?

VI. Religiöse Erfahrung – bildlos oder bild-dynamisch?

Das Fragen nach religiöser Erfahrung und Psychopathologie mündet in ein *Nachsinnen über die religiöse Erfahrung in sich selbst*: deren innerste Mitte und deren subjektive Gestalt im einzelnen Menschen.

Immer schon hat man darüber diskutiert, ob im Höhepunkt der religiösen Erfahrung, in der Mystik, alles Sinnen- und Bildhafte hinter sich gelassen wird oder ob die Mystik nicht doch bis in die letzte Faser von der (doch subjektiven) Sinneserfahrung und deren Bildhaftigkeit geprägt ist, ob nicht auch für jede Mystik das gleiche gilt wie für die Marienerscheinungen: *daß sich die subjektive Vorstellungswelt und die Erfahrung der über-bildhaften göttlichen Wirklichkeit untrennbar durchdringen*. Die wichtigen Theologen unserer Zeit³⁶ vertreten in wachsender Übereinstimmung: Auch in ihrer letzten Tiefe bleibt die mystische Erfahrung abhängig und geformt von dem urge-

schen Hermeneutik, die in neunter Auflage, 1990, Tübingen, in seinen gesammelten Werken erschienen ist.

³⁶ Besonders E. Schillebeckx hat sich immer wieder maßgeblich über diese Durchdringung von sinnhafter Erfahrung und geistiger Einsicht, von Leib und Geist geäußert.

gebenen Sinneseindrücken und subjektiven Vorbedingungen des Erfahrens.

Was das bedeutet, läßt sich an dem vermeintlichen Prototyp der sinnesübersteigenden „reinen“ Mystik zeigen, an *dem syrischen Mönch des 5./6. Jhts, der sich Dionysius*³⁷ nannte. In seinen drei großen Werken über die himmlische und kirchliche Hierarchie, über die Namen Gottes entwirft er eine sinnesdurchtränkte Erfahrungstheologie des göttlichen Lichts: In allen Wirklichkeiten und Erfahrungen könne man den Strahlen dieses Lichtes begegnen und mit ihnen hochsteigen bis zum Quell allen Lichtes. Ihn beschreibt er in seiner letzten winzigen und nur poetisch zu verstehenden Schrift, in der „*Theologia Mystica*“, als unerkennbar: Weder dies noch das, weder Sein noch Nichts, usw. in litaneiartiger Aufzählung. Dionysius aber zeigt damit, daß er die Erfahrung des göttlichen Lichtes, also Gottes als den Quell allen Lichtes, als einen Prozeß versteht. Der Mystiker beginnt im Sinnenhaften und übersteigt es in seinen dunkel-hellen Ursprung hinein. Dieses Übersteigen ist aber kein Überwinden des sinnenhaften Anfangs, so als ob jetzt endlich die Grenze von Sinnlichkeit und Geistigkeit zum reinen Geist hin überschritten sei. Es meint im Gegenteil den Ansporn und Prozeß des immer-neu-Übersteigens. Es meint dasjenige, was *Ignatius von Loyola* ausdrückt mit: „Gott ist je-größer“, und was bei *Meister Eckhart* heißt: „Gott um Gottes willen lassen“; eine Dynamik, die auch und gerade für den Mystiker nie zu Ende ist, sondern die Echtheit und Kontinuität seiner Mystik ausmacht:

Den Gott des sinnenhaften Erfahrens und verstandlichen Begreifens stets neu zu lassen und zu übersteigen auf den wahren Gott hin, der je-größer ist als alles Erreichte.

So klingt es in einer gesunden, christlichen, sich an *Jesus Christus, dem „Fleisch-gewordenen Wort Gottes“* orientierenden Mystik; so ergibt es sich auch, wenn man die Einsichten der heutigen Psychologie ernstnimmt, nach der psychische Erfahrung und somatische Vorbedingung untrennbar durchdringen. Für die seelsorgliche Praxis und für die psychologische Kriteiologie von mystischen oder bewußtseins-transzendierenden Erfahrungen ergibt sich daraus die wichtige Rolle der Bilder, *des Gebundenseins aller Erfahrung, auch der mystischen*, an die Sinneserfahrungen:

a) So spielen die Bilder eine unübersteigbare Rolle auch in der sublimsten Gotteserfahrung. Worte wie „Leere, Nichts, Nacht“ für die allerletzte Erfahrung des Absoluten, des Ganzen, des Umfassenden, christlich gesprochen: für die Gotteserfahrung, finden sich nicht nur im Buddhismus oder in

³⁷ Vgl. die Monographie von M. Gandillac, in: *Große Mystiker* (Ruhbach/ Sudbrack) München 1984, 77–92; und die am Poetischen orientierte Übersetzung seiner „*Theologia Mystica*“ im Parallelband: *Christliche Mystik*, ebd. 1989, 90–100.

der Philosophie Hegels oder Heideggers; sie finden sich auch bei Meister Eckhart, bei Johannes vom Kreuz und in einer breiten Tradition christlicher Spiritualität.

Doch mit ihnen ist auch erfahrungsmässig eine sublimen „Bildhaftigkeit“ gemeint; etwa die der Meeresfläche, an deren Horizont ein Schiff langsam aus dem Blick entschwindet und „Nichts“ mehr übrig bleibt als die leere Weite. Die Mahnungen der christlichen Mystiker, nicht stehen zu bleiben, *nicht in der höchsten Erfahrung wie auf einem endgültig erreichten Bergesgipfel* auszuruhen, enthalten ein „dynamisches“ Verständnis der Bildlosigkeit: Es besagt ein immer neues Weiten und *Öffnen der Sinnhaftigkeit auf ihren je-tieferen Grund* hin. Man kann diese offene Dynamik tatsächlich als ein wichtiges Kriterium für die psychische Gesundheit und die Wahrheit der christlichen und der außerchristlichen Mystik ansehen.

b) Diese Kriteriologie läßt sich genauer umschreiben:

– Es gibt eine „*Verhärtung*“ *der Bildhaftigkeit*. So wenn man z.B. das Person-Sein Gottes und mehr noch das der Engel und bösen Mächte in kategorialer Eindeutigkeit versteht und mit dem Person-Sein eines Menschen auf die gleiche, unterhinterfragbare Ebene stellt. Kirchenamtlich ist es z.B. verboten(!), das drei-eine Personsein Gottes in Form von drei nebeneinanderstehenden Personen abzubilden. Das würde nämlich die Erfahrung des dreifaltigen Gottes aus dem Geheimnis in eine eindeutige Begrifflichkeit hineinzerren und den Trithemismus, also einen Götzenglauben nahelegen. Der Glaube an Gottes Du lebt, wie Martin Buber des öfteren schrieb, nur im bedenden Vollzug, nicht aber im feststellenden Nachdenken und eindeutigen Erfahren. Jede Gottesvorstellung – auch die von Gottes Du – muß offen bleiben zu dem je-größeren Geheimnis Gottes, wenn sie nicht pervertieren soll zu Götzendienst.

Ob es nicht schon ein Anzeichen psychischer Krankheit ist, wenn einer Gottes- oder Engel- oder Satan-Vorstellungen zur kategorialen Eindeutigkeit verhärtet?

– Die Auflösung und *Negation der Bildhaftigkeit* ist ebenso abwegig. Darin geschieht nämlich dasselbe wie in der Verhärtung der Bildhaftigkeit: Man stoppt den Prozeß und die Dynamik der Gottes-Begegnung ab und meint das endgültige Ergebnis in der Hand zu haben. Die Erfahrung oder das Denken habe mit dem Nichts-, Nacht-, Dunkel-Sein nun endlich Gottes absolutes Wesen umgriffen. Auch damit macht man sich von „Gott ein handtiefbares Bild“; jetzt zwar in Negativ-Folie ausgeprägt, aber ebenso weit ab von der wahren Gotteserfahrung.

Nicht nur in der mystischen Diskussion, sondern auch in den psychiatrischen Krankheitsbildern finden sich solche Absolutsetzungen.

– Es gibt auch das Bestreben, nun *den Prozeß des Übersteigens selbst begreifen* zu wollen und in einer methodischen oder philosophischen Systematik festzuhalten. Das ist nun genau der titanische Versuch der Systeme des deutschen Idealismus. Man wollte die Wirklichkeit so begreifen, wie sie im göttlichen Schöpferwort liegt – das ist die Versuchung der Satanschlange im Paradies, Gott gleich zu sein.

c) In sich entspricht diese Prozeßhaftigkeit, diese Bilddynamik der *Begegnung von Mensch zu Mensch*. Hat nicht alles wahre Erkennen und Verstehen eine ähnliche Struktur? Von der Gegenständlichkeit und Bildhaftigkeit hin zur wichtigeren Tiefe? Je wichtiger und wertvoller etwas ist, desto deutlicher ist die Begegnung mit ihm so strukturiert, wie es die christliche Mystik gegenüber Gott erfährt: Ein immer neues, tieferes Hineinschreiten in seine Sinnhaftigkeit.

So ist es bei allen „schönen“ Dingen. *Gregor von Nyssa*, den Kardinal Daniélou und Karl Rahner den Vater der christlichen Mystik nannten, beschreibt sogar die ewige Seligkeit als ein solches unaufhörliches Sich-Hinein-Erfahren in die Herrlichkeit Gottes. Der Märtyrertheologe *Pawel Florenzskij*³⁸ († 1937 in Sibirien) bringt dies bei der Erklärung der Ikonenwahrheit auf folgenden Vergleich: Man müsse vom flächig bleibenden „Gesicht“ zum „Antlitz“ weitergehen, in dem sich der unendliche Tiefengrund Gottes spiegele.

Damit kehrt dasjenige, was mit der Personhaftigkeit oder besser: mit dem „Du Gottes“ berührt wurde, in neuer Weise zurück: *Die Dialektik von Bild und Bildlosigkeit*, die aber kein statisches Feststellen, sondern einen dynamischen Prozeß besagt. *Die Dynamik des ständigen Tiefereindringens* und Sich-immer-neu-Weitens in ungreifbare Dimensionen hinein, kennt doch kein besseres innerweltliches *Beispiel als das der Liebe* zwischen zwei Menschen. Der Nobelpreisträger Octavio Paz³⁹ hat es in seinem großen Essay über die „Beiden Feuer: Erotik und Liebe“ beschrieben; alle Liebeslyrik ist voll von solchen Erfahrungen.

Gegenüber Gott gilt die gleiche Dynamik – nur noch intensiver, noch dichter. Augustinus⁴⁰ schreibt: „Wir suchen Gott als einen, der noch gefunden werden muß. Wir suchen ihn weiter als schon Gefundenen. Damit er als noch zu Findender gesucht wird, ist er verborgen. Damit er als schon Gefundener weiter gesucht wird, ist er unermeßlich.“ Das ist die Erfahrung, die keinen besseren Vergleich kennt als den des vertrauenden und liebenden Du, das ich einem Menschen schenken möchte.

³⁸ *Die Ikonostase*. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Rußland, Stuttgart, 1988, 56ff.

³⁹ Frankfurt, 1995.

⁴⁰ In: *Christliche Mystik* (Anm. 37), 75–83.

d) Der Hebräerbrief(1,3) nennt *Jesus den „Abglanz der Herrlichkeit Gottes und das Abbild seines Wesens“*. Er weiß zugleich, daß Jesus als Sohn Gottes *„das All durch sein machtvolles Wort trägt“*. Damit preist er wie auch das Glaubensbekenntnis Gottes Sohn als „Licht vom Lichte“ und legt zugleich nahe, diese Dynamik der einmaligen, unüberholbaren Begegnung mit Gott in Jesus Christus, seinem „Abbild“, auch in den „Bildern“ seiner Schöpfung wiederzufinden.

Das genau ist *der Weg der großen christlichen Mystik*, die nach Ignatius von Loyola und Meister Eckhart⁴¹ „Gott in allen Dingen finden möchte.“ *Johannes vom Kreuz*⁴² besingt ihn:

Ja, das ganze Universum wird zum Meer der Liebe, und die Seele flutet darin und erblickt weder Grenzen noch Ende, während sie zugleich in sich den lebendigen Kern und das Zentrum der Liebe erfährt.

⁴¹ Mein Beitrag, „Gott in allen Dingen finden“: Eine ignatianische Maxime und ihr metahistorischer Hintergrund, in: *Ignacio de Loyola y su Tiempo*. Bilbao, 1992, 343–368.

⁴² Zitiert nach der Übersetzung von E. Lorenz, *Lebendige Flamme der Liebe*. München 1995, 65.