
Mystische Erfahrung zwischen anthropologischer Möglichkeit und christlichem Proprium

Karsten Erdmann / Anklam

Das Interesse an Mystik ist ungebrochen. Veranstaltungen, Einkehrtag, Kurse, die im Titel das Wort »Mystik« enthalten, stoßen auf regen Zuspruch. Eine Vielzahl von Veröffentlichungen beschäftigt sich mit dem Thema, auf ganz unterschiedliche Weise. Wissenschaftliche Untersuchungen zur Geschichte und zu einzelnen großen Gestalten mystischer Spiritualität stehen neben kurzen Einführungen und mehr „erbaulicher“ Literatur. Auf dem Gebiet der praktischen Spiritualität wird der Begriff für Ansätze verwendet, wie sie unterschiedlicher nicht sein könnten: Sowohl Vertreter einer mehr interreligiös orientierten Spiritualität, die die mystischen Ausprägungen der verschiedenen Religionen „experimentell“ erkunden als auch Anhänger einer Frömmigkeit der Wallfahrts- und „Erscheinungs“-Orte reklamieren ihn für sich.

Suche nach Orientierung, nach lebendiger geistlicher Erfahrung, Faszination auch durch das Geheimnisvolle verbinden sich im Interesse an der Mystik miteinander. Manch einer scheint zu hoffen, dass die institutionell ermüdende und quantitativ schrumpfende Kirche, deren oft besorgniserregendes Erscheinungsbild paradigmatisch für die fortschreitende Marginalisierung des Christlichen in unserer Kultur insgesamt steht, sich aus den Quellen der Mystik neu beleben ließe.

1 Suche nach spiritueller Ortsbestimmung

Freilich, was nun Mystik eigentlich meint und wie es um ihre Reichweite im geistlichen Leben der Kirche und des einzelnen Christen bestellt ist, darüber gibt es auch bei katholischen Theologen höchst verschiedene Vorstellungen (was kein Nachteil ist). Während – um zwei der größten Theologen des vergangenen Jahrhunderts anzuführen – *Karl Rahner* bekanntermaßen Mystik als die adäquate Form christlicher Spiritualität für den Christen der Zukunft insgesamt reklamierte¹ (ihm folgend etwa Eugen Biser u.a.),² bestand *Hans Urs von Balthasar* da-

¹ Vgl. K. Rahner, *Frömmigkeit früher und heute*, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. 7. Einsiedeln 1971, 11–31; auch in: *Gul* 39 (1966), 183–201.

² Vgl. E. Biser, *Welcher Zukunft geht die Kirche entgegen?*, in: *StZ* 205 (1987), 3–14, hier 12: „Das Chris-

rauf, dass Mystik gerade *keine* allgemein christliche Erfahrungsweise sei, sondern ein spezieller Auftrag Gottes, deutlich geschieden von der Glaubensweise der meisten Christen – wenn auch unter demselben Gebot der Gottes- und Nächstenliebe stehend.

Die nachfolgenden Überlegungen versuchen, das Verhältnis verschiedener Formen von Mystik zueinander aus christlicher Perspektive einzukreisen und sich dabei einem spirituellen „Ort“ zu nähern, der sowohl einen angemessenen Blick auf die verschiedenen Formen von Mystik – gerade auch die nichtreligiösen – als auch auf das Proprium christlicher Mystik ermöglicht; und dies, ohne das eine auf Kosten des anderen zu schmälern. Freilich beginnen wir unsere Überlegungen in dem Bewusstsein, dass Mystik nicht „in den Griff“ zu bekommen ist; denn sie ist ein dynamisches, immer wieder systemsprengendes, oft geradezu subversives Phänomen, das der Errichtung letztgültiger Ordnungen widerstrebt, aber damit zugleich immer neue Versuche und Anläufe des reflektierenden Nachdenkens ermöglicht und herausfordert.³

2 Die Position Hans Urs von Balthasars

Hans Urs von Balthasar hat in seinem Vorwort zu Adrienne von Speyrs *Be trachtungen zur geheimen Offenbarung* eine Definition von Mystik vorgetragen, die gleichermaßen faszinierend wie problematisch erscheint und die in ihrer scharfen, heute mehr denn je geradezu „kantigen“ Konturiertheit den Ausgangspunkt unserer Überlegungen bilden soll:

„Mystik ist primär weder ein religionsgeschichtliches Phänomen (so daß christliche Mystik mit der sogenannten ‚Mystik‘ anderer Religionen unter einen gemeinsamen Oberbegriff eingereiht werden könnte), noch ist sie ein psychologisches Phänomen (so daß ihr Wesen durch Erforschung seelischer ‚Zustände‘ oder durch Selbstaussagen der Mystiker über solche ‚Zustände‘ erkannt werden könnte). Es geht in der christlichen Mystik weder um ‚Religion‘ noch um ‚Seele‘, sondern um Offenbarung Gottes in Jesus Christus, vermittelt in einem besonderen, vom Heiligen Geist gebildeten Zustand eines kirchlichen Empfängers und Vermittlers. (...) Die Folgerungen daraus ... sind diese: a) Alle christliche Mystik in der katholischen Kirche steht unter dem Maßstab der Mystik der biblischen Offenbarung, und zwar ebenso sehr

tentum der Zukunft kann es sich nicht mehr leisten, in seinen eigenen Vorhöfen stehenzubleiben; es muß ins Zentrum seiner Möglichkeiten eintreten. Je mehr dies aber geschieht, ... desto mehr wird es sich auf seine ‚mystische‘ Erscheinungsform zubewegen.“

3 Mystik als lebendige Spiritualität ist ein so dynamisches Phänomen, dass sich alle Festschreibungen nur als Momentaufnahmen fixieren lassen, die immer auch eine paradoxe Affinität zu ihrem Gegenteil aufweisen.

für ihren Inhalt wie für die Bedingungen ihres Empfanges, und sind von diesem Maßstab her zu beurteilen. b) Alle echte christliche Mystik kommt von Gott in Christus und wendet sich an die Kirche: sie ist wesentlich Vermittlung und in ihrer Bestimmung sozial und kirchlich, und sie ist als Mystik des menschgewordenen Wortes Gottes für glaubende geistliche Ohren verständlich. c) Alle echte christliche Mystik ist für den Vermittelnden Dienst am Worte Gottes, sie ist also nicht primär ‚Erlebnis‘ oder ‚Zustand‘, sondern Durchgabe einer ... inhaltlichen und objektiven Wahrheit und Botschaft.“⁴

Nicht nur dem pluralistisch eingestellten Zeitgenossen, sondern auch dem, der mit den großen Zeugnissen christlicher Mystik vertraut ist, fällt auf, dass diese Definition in mehrfacher Hinsicht fragwürdig, zumindest problematisch ist.

Erstens: Sie trifft auf einen großen Teil von unzweifelhaft als christlich, ja sogar als katholisch-kirchlich zu bezeichnender Mystik nicht voll bzw. nur ansatzweise zu. Auch in der Tradition katholischer Mystik gibt es sehr wohl Schilderungen der subjektiven Zustände und Erfahrungen des Mystikers, mitunter emotional hoch „aufgeladen“; und dies nicht etwa nur in der Mystik mittelalterlicher Ordensfrauen, sondern auch bei so klar und systematisch denkenden Mystikern wie *Johannes vom Kreuz*,⁵ wobei (darin hat Balthasar zweifellos recht) der Charakter der Mystik als Dienst am Wort Gottes durchaus erhalten bleibt.

Außerdem: Die selbstverständliche Ineinssetzung von „christlicher“ und „kirchlich-katholischer“ Mystik bei Balthasar entspricht nicht dem phänomenologischen Befund. Mag man, je nach eigenem Standort, über die Kirchlichkeit protestantischer Mystiker wie etwa *Jakob Böhme* oder *Valentin Weigel* streiten, so dürfte die christlich-kirchliche Authentizität etwa der mystischen Spiritualität des ostkirchlichen Mönchtums eindeutig sein – es sei denn, man leugnet in konfessionalistischer Engführung grundsätzlich die geistliche Legitimität der Ostkirche. Die Problematik der definitorischen Annäherung Balthasars wird besonders deutlich, wenn man die Negativabgrenzungen liest, die sich unmittelbar an seine Bestimmung anschließen:

„Die drei aufgezählten Merkmale stellen christliche Mystik in klaren Gegensatz zu allen übrigen Phänomenen der Menschheit, die unter diesem Begriff zu gehen pflegen. Denn außerkirchliche Mystik steht a) nicht unter dem Ka-

⁴ Vgl. A. von Speyr, *Apokalypse. Betrachtungen zur geheimen Offenbarung*. Mit einem Geleitwort von H.U. von Balthasar. Einsiedeln 1950 (?1976), 8f. Balthasar hat an anderer Stelle seine Auffassungen zur Mystik differenzierter und weniger scharf ausgeführt, ohne freilich grundsätzlich andere Positionen zu beziehen. Da es uns nicht primär um eine Diskussion dieser Auffassungen geht, sondern uns seine Definition als Beispiel dient, gehen wir darauf nicht näher ein; vgl. hierzu u.a. Ders., *Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik*, in: W. Beierwaltes u.a., *Grundfragen der Mystik*. Einsiedeln 1974, 39–71.

⁵ Vgl. etwa seinen *Canto espiritual*.

non der biblischen Offenbarung, sondern fordert für sich ‚religiöse Unmittelbarkeit‘; sie ist b) nicht sozial, sondern privat, nicht kirchlich, sondern individualistisch, nicht Vermittlung göttlichen Wortes, sondern Stammeln des Unsagbaren; sie ist c) wesentlich mit dem Erlebnis und dem Zustand des Mystikers beschäftigt.“⁶

Dazu ist zu sagen: Hier werden nicht nur deskriptive und wertende Sicht auf sehr problematische Weise miteinander vermischt, auch sachlich trifft Balthasars polemische Abgrenzung in mehrfacher Hinsicht nicht zu:

a) Dass nichtchristliche Mystik nicht dem biblischen Kanon untersteht, ist trivial. Wie sollte sie auch, da sie ja eben nicht christlich ist? Im Gegenzug: Auch christliche Mystik lebt in religiöser Unmittelbarkeit, was der Einordnung unter den biblischen Kanon nicht widerspricht!

b) Nichtchristliche Mystik ist durchaus nicht immer „privat“, sondern kann ebenso wie christliche sozial verankert sein, man denke etwa an gerade auch sozial definierte Phänomene wie den Schamanismus, dessen gegenwärtige pseudoesoterische Neuauflagen gerade deshalb oft so seltsam wirken, weil sie den sozialen Kontext, dem er entstammt, eben nicht kopieren können. Und was die Kirchlichkeit christlicher Mystik betrifft, so realisiert sie sich in ihren konkreten Erscheinungsformen weit differenzierter – bis hin zu extremen Spannungsverhältnissen, die sich nicht ohne weiteres mit einem hier richtig/dort falsch erfassen lassen –, als es die Alternative kirchlich/individualistisch auffangen könnte.⁷ Und: Auch christliche Mystik kann sehr wohl bis an die Grenzen des sprachlich Aussagbaren gehen.⁸ Gerade diese Spannung macht ja einen ihrer charakteristischen Wesenszüge aus!

c) Man lese die Zeugnisse christlicher Mystik und frage sich, ob diese Form von Mystik etwa *nicht* mit den subjektiven Zuständen der jeweiligen Person befasst ist (was wiederum nicht einfach eine Alternative zum sozialen Element ist). Jede, auch religiöse, Befindlichkeit kann immer nur im Medium des jeweiligen Subjektes artikuliert werden, selbst wenn sie dieses Subjekt –wie es in der Mystik geschieht – wiederum auf etwas anderes hin transzendiert.

Schließlich: Kann man das „Raster“ der Beurteilung christlicher Mystik ohne weiteres auf andere Erscheinungsweisen dieses Phänomens übertragen? Zweifellos *kann* man – aber dann ist die Mystik im Sinne Balthasars von vornherein die einzige legitime, der gegenüber alle anderen Formen lediglich defiziente Stu-

6 A. von Speyr, *Apokalypse* (Anm. 4), 9.

7 Vgl. B. McGinn, *Die Mystik im Abendland*, 4 Bde. Freiburg 1994–2008 u. K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, 4 Bde. München 1993–1999. Auch Balthasar selbst war von diesem Spannungsverhältnis existentiell getroffen, was seine Stellung zum Jesuitenorden einerseits und zu der von ihm geistlich begleiteten Mystikerin Adrienne von Speyr andererseits betrifft.

8 Vgl. A.M. Haas, *Mystik als Aussage*. Frankfurt 1996.

fen oder Zerrbilder sind; was schon phänomenologisch problematisch ist und dem mystischen Zeugnis nicht gerecht wird. Damit hätte (pseudo)kirchliche Ideologie über jede vorurteilsfreie Phänomenologie, über jede Wissenschaftlichkeit und damit letztlich auch über die Theologie gesiegt.

Balthasars Negativabgrenzungen sind sachlich so nicht zu halten und verraten weniger über die Mystik als darüber, wie ein polemischer Blick für eine adäquate Wahrnehmung getrübt sein kann.⁹

3 Gegenwärtige Fragestellungen

Warum aber ist die angeführte Definition Balthasars überhaupt noch erwähnenswert? Könnte man sie nicht als Ausdruck konservativer kirchlich-apologetischer Ideologie für obsolet erklären, überholt durch die kirchlichen Entwicklungen und theologisch-philosophischen Forschungen der danach vergangenen Jahrzehnte? Uns scheint, dass gerade auf dem Hintergrund dieser Entwicklungen Balthasars Standort neue Beachtung verdient. Um dies zu verstehen, bedarf es eines Blickes auf die Situation der christlichen Spiritualität unserer Tage.

Seit längerem scheint es mitunter, als ob die originären Quellen christlicher Spiritualität nur noch spärlich fließen und die Gewässer, die von ihnen gespeist werden, der Auffrischung durch Zuleitung von Flüssen aus anderen Religionen und spirituellen Erfahrungswelten bedürfen. Dieser Vorgang ist ebenso durch eine gewisse geistliche Ermüdung des Christentums und die zunehmend von traditionellen christlichen Vorstellungen abgekoppelte Lebenswelt der meisten Menschen bedingt wie durch die wachsende kulturelle und räumliche Annäherung der Religionen der Welt. Er findet seinen Ausdruck in der häufig auf großes Interesse stoßenden Erschließung religiöser Praktiken aus anderen Religionen im christlichen Raum.¹⁰ Ein solcher Vorgang entbehrt nicht der Legitimität. Denn Beeinflussungen der Religionen bis hin zu verschiedenartigsten Synkretismen hat es immer gegeben, wo diese aufeinander trafen. Und die Kraft des Christentums äußerte sich gerade darin, dass es vermochte, auf die ihm begegneten Philosophien, Religionen, Weltanschauungen assimilativ *und* abgrenzend zu reagieren und so die eigene Identität auszuprägen.

Aber noch ein anderer Punkt ist für unseren Gegenstand von besonderer Wichtigkeit: In den Augen vieler gibt es eine Art geheimes Band, das die Religionen miteinander verbindet – und das ist die *Mystik*. Gibt es doch vergleich-

9 Wie problematisch Balthasars Definition ist, zeigt sich daran, dass, wollte man sie in strengem Sinne anwenden, auch die mystische Dimension des spätantiken Neuplatonismus unter ihr Verdikt fiele – dieser aber ist von kaum zu überschätzender Bedeutung für die Gestalt und Formung christlicher Mystik.

10 Es wäre interessant zu fragen, ob es auch den umgekehrten Prozess gibt, nämlich den der Integration christlicher Vorstellungen in andere religiöse Welten.

bare Phänomene, die unzweifelhaft als mystisch zu charakterisieren sind, in nahezu allen Religionen in je spezifischer Gestalt. Daher erscheint manchem heute die Auffassung nahe liegend, Mystik stelle so etwas wie eine „Superreligion“ hinter, in und über den Religionen dar, der gegenüber die jeweils konkrete Form, in der die irdisch-geschichtliche Verwirklichung einer Religion oder Konfession auftritt, etwas Kontingentes, Sekundäres sei. Eine solche Auffassung findet sich oft dort, wo (inter)religiöse Traditionen „experimentell“ als spirituelle Praxis erkundet werden.¹¹ Diese Sicht, die häufig mit einer kritischen Haltung gegenüber einer ihr allzu institutionell-kirchlich erscheinenden Verortung christlicher Spiritualität einhergeht, erhält augenblicklich Unterstützung von mehr „theoretisch“-theologischer Seite. Und dies in zweierlei Hinsicht:

Einerseits besteht gegenwärtig der Trend, das „unterscheidend Christliche“ am Christentum im Kontext des „abrahamitischen Monotheismus“ zu relativieren. Mitunter wird ein solcher Weg als Möglichkeit herausgestellt, die Zukunftsfähigkeit des Christentums zu sichern. Eine friedliche „Ökumene“ der drei monotheistischen Weltreligionen soll ermöglicht werden durch eine Rücknahme – oder doch eine radikale Neuinterpretation, die als Relativierung zu betrachten man kaum umhinkommt – der chalzedonensischen Christologie, und damit in der Konsequenz der gesamten christologisch-theologischen Tradition der Kirche.¹²

Zum anderen erhebt die „Pluralistische Religionstheologie“ den Anspruch, den Ort des Christlichen im Kontext religiöser Traditionen jenseits von traditionellen Verhältnisbestimmungen wie „Exklusivismus“ und „Inklusivismus“ neu zu benennen. Gerade dieser Ansatz erscheint als theologisch-theoretisches Korrelat zu der vielfach anzutreffenden „interreligiösen“ mystischen Spiritualität.¹³ In dieser ist etwas spezifisch Christliches, die Rückbeziehung auf die Gestalt Jesu Christi, häufig nur noch unscharf auszumachen, höchstens in Gestalt einiger ethischer Postulate. Die „mystische“ Dimension der spirituellen Erfahrung als solche scheint zur Legitimation des Christlichen zu genügen.

¹¹ Vgl. etwa W. Jäger, *Mystik und Konfession* (www.willigis-jaeger.de/?download=mystik.pdf [Stand: 18.06.2009]), 2f.: „Mystik ist ein Erkennen ohne Grenzen. Was wir Gott nennen, ist ein zeitloser Urgrund. (...) Wir haben Gott auf eine ganz neue Weise zu entdecken. Für mich gibt es keine Lösung, als in die Zeitlosigkeit selbst vorzustossen. Die Mystik führt in diese Erfahrung der Zeitlosigkeit.“ Um einem Missverständnis vorzubeugen: Uns scheint eine ängstlich auf dogmatische Absicherung bedachte christliche Spiritualität durchaus nicht wünschenswert. Lebendige Spiritualität lebt auch vom Experiment. Ist schon das Menschenleben insgesamt von „Unsicherheit und Wagnis als metaphysische(n) Lebenskategorien“ geprägt (P. Wust), wie viel mehr gilt das für das geistliche Leben. Nur müssen sich die „Resultate“ daraufhin befragen lassen, in wieweit in ihnen eine christliche *differentia specifica* auszumachen ist.

¹² Vgl. H. Halbfas, *Das Christentum – erschlossen und kommentiert*. Düsseldorf 2004, 573ff. u. H.R. Schlette, *Die Unglaubwürdigkeit des Christentums*, in: K. Walf (Hrsg.), *Erosion. Zur Veränderung des religiösen Bewusstseins*. Luzern 2000, 62–78.

¹³ Vgl. P. Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen*. Gütersloh 2005 u. Ders., *Grundkurs Fundamentaltheologie*. München 1999.

4 Balthasars Ansatz in neuem Kontext

Hier ist nun der Punkt, an dem der Ansatz Hans Urs von Balthasars wieder ins Blickfeld kommen kann. Hatten wir oben die problematische Seite seiner definitorischen Annäherung in den Blick genommen, so ist jetzt deren „positiver“ materialer Aspekt zu betrachten.

Da ist zunächst die radikale *Theozentrik*. Christliche Mystik hat ihren Fluchtpunkt und ihre Mitte in dem Gott, den die biblische Offenbarung verkündigt – und sonst nirgends. Die gestalthafte Mitte solcher Mystik ist die *Person Jesu Christi*, und sie wird ermöglicht durch das Wirken des *Heiligen Geistes*. Damit ist christliche Mystik nach Balthasar wesentlich *trinitarisch* und in der Konsequenz *inkarnatorisch*, und dies nicht akzidentiell, sondern zentral – so dass sie darin durchaus unvergleichbar ist mit anderen Formen mystischer Erfahrung.¹⁴ Und: Sie ist, auch wenn sie im Innern des glaubenden Subjektes sich vollzieht, immer *kirchlich* verortet.¹⁵ Aber in diesem Rahmen vollzieht sich die mystische Erfahrung im *Subjekt*. Und dies in einer der Unmittelbarkeit Gottes teilhaftigen Weise, die der kirchlichen Verortung nicht entgegengesetzt ist – wiewohl die existentielle Spannung des Mystischen auch diesen Punkt berühren kann –, sondern ihr gleichsam koextensiv begegnet, da es ja schließlich der gleiche Gott ist, der sich, wie historisch vermittelt auch immer, in der Kirche und, in je subjektiver Brechung, im mystisch erfahrenden Subjekt mitteilt.

Indem Balthasar so die Paradigmen des Christlichen – das menschlich Personale, das Trinitarisch-Inkarnatorische, das Kirchlich-Interpersonale – zusammenbringt und in Beziehung zueinander setzt, dass ihre potentielle Spannung (die ja auch die Tradition der Mystik prägt) nicht entschärft, aber aufgefangen und als geistlich sinnvoll verstanden werden kann, schafft sein Ansatz in seiner Komplementarität von Kirchlichkeit – die wiederum keine autonome Größe ist, sondern letztlich vom Inkarnatorischen herkommt –, Theozentrik und Subjektivität einen „virtuellen“ Ermöglichungsraum originär christlich-mystischer Spiritualität.

14 Indem Balthasar diesen Ansatz durchdenkt, gelingt es ihm auch, die ambivalente Spannung, in der das genuin Christlich-Mystische zum in seiner Mitte wirkenden und von ihm assimilierten neuplatonischen Denken steht, aus ihren Ursprüngen zu verstehen; vgl. Ders., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Einsiedeln 1962ff. sowie seine Kommentare und Einführungen zu den Werken Adrienne von Speyrs; vgl. auch O. Langer, *Christliche Mystik im Mittelalter*. Darmstadt 2004, 51–114.

15 Wenn man die vielleicht beim institutionskritischen Zeitgenossen Unbehagen auslösende, stark kirchliche Akzentuierung in der Definition Balthasars einmal nicht als apologetisches Ideologem verstehen will, ließe sie sich positiv „auffangen“, indem man die Kirche mitsamt ihrem Lehrgebäude nicht als eine das Subjektive normierende Instanz, sondern umgekehrt gerade als *Ermöglichungsraum* subjektiver Glaubenserfahrung versteht. Dass sie dies tatsächlich ist, lehrt der Blick auf die Geschichte der christlichen Mystik, denn wäre die Kirche in erster Linie ein behindernder Faktor im Hinblick auf die subjektive mystische Erfahrung, müsste dort, wo sie als normierende Instanz weitgehend wegfällt, das Christentum vor mystischer Intensität überquellen. Der Blick auf die Kirchen der Reformation lehrt, dass es nicht so ist.

Uns scheint, dass die Definition Balthasars als ausschließende, abgrenzende *Definition*, die strikt zu erfüllen ist, ohne Zweifel sehr eng gefasst ist (und einen Großteil unzweifelhaft christlicher Mystik ausschließt); dass sie aber, wenn man sie als eine *regulative Kriteriologie* versteht, sehr wohl Maßstäbe liefert, an denen sich eine sich selbst als christlich verstehende mystische Spiritualität orientieren kann. So kann auch die Spannung, in der Balthasars Ansatz zu aktuellen Entwicklungen christlicher Spiritualität steht, konstruktiv rezipiert werden. Denn gerade vor deren Hintergrund nimmt sich sein Ansatz, gerade weil er „quer“ dazu steht, alles andere als obsolet aus.

Nun stellt sich die entscheidende Frage: Kann man Balthasars Auffassung in ihrer „Positivität“ aufrechterhalten und im genannten Sinne einer Kriteriologie verwenden, *ohne* ihre alle außerchristlichen Formen von Mystik desavouierenden Negativabgrenzungen mitzuvollziehen? Oder anders gefragt: Gibt es eine „Ortsbestimmung“ von Mystik, die von einem christlichen Standpunkt aus der „Absolutheit“ auch außerchristlicher bzw. außerreligiöser mystischer Erfahrung Rechnung trägt, d.h. diese Erfahrung nicht sofort desavouiert, sie ins bloße Vorfeld „echter“ Mystik verweist; aber dies, ohne einen dezidiert christlichen Standpunkt aufzugeben? Ist diese „Quadratur des Kreises“ möglich? Zur Beantwortung dieser Frage muss etwas weiter ausgeholt werden.

5 Mystische Erfahrung als absolute Erfahrung

Wenn ein künstlerisch empfänglicher Mensch Musik hört oder ein Werk der bildenden Kunst betrachtet, kann etwas Eigenartiges geschehen: Auf eine schwer zu bestimmende und verbal nur näherungsweise darzustellende Weise treten das aufnehmende Subjekt und das Werk als Objekt der Wahrnehmung in ein qualitativ neues Verhältnis zueinander. Das Objekt, das Kunstwerk, tritt auf eine ganz unvergleichliche Weise in Beziehung zum Subjekt; nicht so, dass das Subjekt als solches aufhört zu existieren, doch so, dass es sich plötzlich in einem erweiterten Daseinsraum wieder findet, in dem ihm das vormalige Objekt, wie-wohl es nicht einfach zum Teil seiner selbst geworden ist, nun nicht mehr als ein Fremdes, ihm äußerlich Bleibendes gegenübersteht, sondern ihm als ein wohl *anderes* begegnet, das aber jetzt zugleich ein Lebendiges, Kommunizierendes ist, in dem das Subjekt *sich selbst* wieder findet, etwas über sich erfährt und zugleich einen unendlichen „Überschuss“ findet. Eine solche Erfahrung ist „absolute“ Erfahrung. Dies aber nicht im Sinne des Abschließenden, Begrenzenden, sondern vielmehr gerade im Sinne einer unendlichen „Entgrenzung“, der Eröffnung eines Erlebnisraumes, der Identität ermöglicht und zugleich ins Grenzenlose offen ist und vom erfahrenden Subjekt nicht als Bedrohung, sondern als Bejahung seiner selbst erlebt wird.

Solcherart Erfahrung, die unzweifelhaft als mystische zu bezeichnen man nicht umhinkommt, wenn man diesen Begriff überhaupt im geistesgeschichtlich tradierten Sinne verwenden will, gibt es auf nahezu allen Gebieten, wo der Mensch existential involviert oder kreativ ist; sei es das Erotische oder das – von diesem nicht zu trennende – Ästhetische, sei es das philosophierende Nachsinnen über Welt und Mensch, sei es ganz elementar das Erleben der Natur.¹⁶ Selbst im Bereich der „exakten“ Wissenschaften gibt es in den schöpferischen Prozessen Analoges.

Solche mystische Erfahrung ist nicht noch einmal begründbar, sondern immer „Letzt-Erfahrung“; sie ist meist selbst nicht primär sprachlich strukturiert, aber wiederum nur in Sprachgestalt intersubjektiv kommunizierbar. Die Ambivalenz zwischen Nichtsprachlichkeit und Notwendigkeit sprachlicher Annäherung macht oft das spezifisch Transzendierende der mystischen Erfahrung aus. Dieser „absolute“ Charakter ist offenbar eine Konstante aller Mystik quer durch Zeiten und Kulturen. Da die mystische Erfahrung *intersubjektiv*, also auch für die sie „theoretisch“ nachzeichnende und reflektierende Wissenschaft, nur in Gestalt des subjektiven verbalen Zeugnisses dessen, der sie erlebt hat, existiert, ist es notwendig – will man überhaupt eine Basis haben, um darüber zu reflektieren –, diesem Zeugnis existentielle und phänomenale Authentizität zuzubilligen.

Es geht nicht an, den subjektiven „Letzt-Charakter“, der ja gerade das Wesen der mystischen Erfahrung konstituiert, vorschnellen Systematisierungen unterzuordnen, die oft viel mit dem eigenen geistigen Standort, aber wenig mit dem betrachteten Phänomen zu tun haben.¹⁷ Dass dies immer wieder geschieht, macht das Gespräch über Mystik häufig so schwierig. Konkret: Man kann als Christ einem pantheistischen Mystiker nicht einfach erklären, seine Erfahrung läge nur im „Vorfeld“ echter Mystik; ebenso wenig aber geht es an, dass ein buddhistischer Mystiker dem Christen klarzumachen versucht, dass seine personale bzw. trinitarische, auf Jesus Christus ausgerichtete Mystik erst eine Vorstufe zu echter, aus seiner Sicht dann eher apersonaler, mystischer Erfahrung sei. Wo solches geschieht, siegt letztlich Ideologie nicht nur über die Authentizität des Zeugnisses spiritueller Erfahrung, sondern auch über sachgerechte theoretische Reflexion. Auch Hans Urs von Balthasar ist, so scheint uns, in den Negativabgrenzungen seiner Mystik-Definition diesem Kurzschluss nicht entgangen.

¹⁶ Vgl. hierzu K. Albert, *Einführung in die philosophische Mystik*. Darmstadt 1996.

¹⁷ Freilich kann man auch im Diskurs den eigenen Standort nicht zugunsten einer imaginierten „Objektivität“ verlassen; aber man kann sich der subjektiven Voraussetzungen der eigenen Urteilsbildungen bewusst sein und dies in Rechnung stellen!

6 Mystisches und christliches Paradigma

Angesichts der Universalität mystischer Erfahrung wäre unser Vorschlag, auch christliche Mystik zunächst konsequent *nicht religiös* zu definieren, sondern im Kontext des Humanums, d.h. vom menschlichen Erfahrungsradius aus.¹⁸ Eine solche Definition, die nicht sofort material „gefüllt“ würde, wäre damit offen für alle Weisen menschlicher Erfahrung, die als mystisch anzusprechen sind. In dieser Sichtweise würde ein Rahmen entstehen, eine *Matrix*, die es erlaubt, das Vergleichbare zu vergleichen, ohne sofort – auch aus christlicher Sicht – „Rangordnungen“ und Wertungen aufzustellen. Erst in einem zweiten Schritt bzw. in einem anderen „Koordinatensystem“ würde das spezifische Proprium christlicher Mystik festgehalten. Anders ausgedrückt: *Mystisches und christliches Paradigma würden (zunächst) voneinander getrennt*. Wobei wir hier unter „Paradigma“ ganz im Sinne gegenwärtiger Wissenschaftstheorie in der Folge der von Thomas S. Kuhn eingeführten und allgemein tradierten Bedeutung eine bestimmende normative „Leitgröße“ verstehen.¹⁹ Nun könnte es auf den ersten Blick scheinen, dass gerade hiermit genau das wiederum eintritt, was wir oben skizziert haben: Dass nämlich christliche Mystik ihres religiösen Spezifikums bzw. ihres genuin christlichen Propriums beraubt wird. Wir wollen versuchen zu zeigen, dass gerade dies – und zwar *durch* die Trennung der Paradigmen, nicht *trotz* dieser – nicht geschieht.

Mystik – wir richten unseren Blick zunächst auf das *mystische Paradigma* – im Sinne einer im Humanum grundgelegten Möglichkeitsdimension wäre dann die *subjektiv evidente Erfahrung der kommunizierenden Anwesenheit eines unverfügaren Anderen im Eigenen*. Eine solche Definition ist offen: Sie ermöglicht es, philosophische, religiöse, personale, apersonale Weisen mystischer Erfahrung zu integrieren und in Beziehung zueinander zu setzen.²⁰ „Evidente Erfahrung“ bedeutet, dass mystisches Erleben nicht „begründbar“ ist, nicht noch einmal rückführbar; es ist, wie oben schon erwähnt, immer „Letzterfahrung“. Und es ist insofern unkorrigierbar, als seine Evidenz durch Erklärungs- und Auflösungsversuche nicht berührt wird.²¹

„Kommunizierend“ bedeutet auch: Mystik ist nie etwas Erstarres. Im Gegensatz zur Ideologie, die letztlich ein starres System ist, auf das zurückzuwirken

18 Mit „nicht religiös“ meinen wir hier: Nicht in den Kontext eines vorfindlichen religiösen „Systems“ einpassbar bzw. vom Subjekt auch nicht als Erfahrung grundsätzlich weltüberschreitender Transzendenz erlebt.

19 Vgl. Th.S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt 1976.

20 Vgl. S. Wendel, *Christliche Mystik. Eine Einführung*. Regensburg 2004.

21 Dies gilt auch für Erfahrungen, die sich im Grenzbereich des originär Mystischen ereignen, ihm aber unserer Auffassung nach durchaus zuzurechnen sind, etwa für Erfahrungen unter Drogeneinfluss, deren subjektive Evidenz und autobiographische Bedeutsamkeit durch das eigene Wissen um ihre „chemische“ Induziertheit nicht im geringsten beeinträchtigt werden müssen.

dem Subjekt unmöglich ist, das vielmehr das Subjekt zum Werkzeug seiner selbst macht bzw. zum Objekt der Interessen anderer, die sich dieser Ideologie bedienen, ist die mystische Erfahrung etwas, das dem Subjekt gerade *als* Subjekt Raum gibt. Der Gegenstand mystischer Erfahrung bemächtigt sich nicht des erfahrenen Subjektes, sondern verhilft ihm zu sich selbst – wobei dies ein oft vielschichtiger und durchaus auch ambivalenter Prozess ist, dem auch Phasen inhärieren können, in denen der Eindruck einer Überwältigung oder eines Selbstverlustes des Subjektes entstehen kann.

Denn gerade die mystische Erfahrung – so das übereinstimmende Zeugnis – spielt sich nicht in einem begrenzbaren Segment der Person ab, sondern ergreift den Menschen als ganzen. Sie bestätigt seine Individualität und transformiert sie gleichwohl; sie definiert Identität und öffnet sie zugleich ins Intersubjektive, personal und welthaft; sie ist nie statisch, sondern immer prozessual. Hier ist auch der Punkt, von dem aus verständlich wird, warum ideologisch geprägte Systeme der Mystik im weitesten Sinne skeptisch bis feindlich gegenüberstehen – Mystik ist subjektiv (wenn auch ins Intersubjektive zielend), stellt den Menschen unter den Einfluss von etwas äußerlich Unkontrollierbarem, sprengt Systeme, ist in einem fundamentalen Sinne subversiv.

Der (oder das) Andere, dessen Anwesenheit in der mystischen Erfahrung erlebt wird, bleibt unverfügbar.²² Insofern ist Mystik immer kontemplativ (auch wenn sie in stärkste Aktion münden kann). Der erfahrende Mensch kann sich zum erfahrenen Anderen zwar in ein dialogisches Verhältnis setzen, er kann sich dessen aber nicht bemächtigen: Würde der/das Andere verfügbar, so wäre der Weg zu einem anderen Paradigma offen, welches man im Unterschied zum mystischen als das *magische* bezeichnen könnte und das wiederum eine andere Weise von Welterleben und -aneignung darstellt.

In nahezu jeder Form von Mystik erscheint das/der unverfügbare Andere in Gestalt von Verschlüsselungen, von Chiffren (durchaus im Sinne von Karl Jaspers verstanden).²³ Dies gehört zum tiefsten Wesen mystischer Erfahrung – am Anderen bleibt immer eine Differenz zwischen seinem „An-Sich-Sein“ und seinem Wahrgenommenwerden fühlbar, die wesentlich zum Charakter des Unverfügbaren gehört und der mystischen Erfahrung ihre Tiefe gibt.

Gleichwohl hat die Struktur der jeweiligen Chiffren viel mit der Person dessen zu tun, der die jeweilige Erfahrung macht – Mystik ist immer auch biographisch-kulturell geprägt. In solchen Rahmen ist Platz für eine religiöse wie auch für eine nichtreligiös geprägte Mystik. Mystik eröffnet also nicht primär eine re-

²² Zum Verhältnis von „Eigenem“ und „Anderem“ vgl. die entsprechenden philosophischen bzw. mystischen Reflektionen von Nicolaus Cusanus bis Lévinas. Dieses Thema führt auch in die Bereiche des Psychologischen und Ästhetischen; vgl. die berühmten *Seher-Briefe* Rimbauds („Ich ist ein anderer“).

²³ Vgl. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. München 1962.

ligiöse Wirklichkeit, sondern ist in dieser Sicht eine in der menschlichen Natur grundgelegte Möglichkeit der Welt- und Selbsterfahrung; die sich in der religiösen Dimensionalität ausformen *kann*, sich aber nicht notwendig religiös bzw. speziell christlich gestalten *muss*.

Ein Vergleich mag das Gemeinte verdeutlichen. Auch die *Sprache* ist menschliche Möglichkeit; sie ist einerseits eine universale menschliche Konstante, die geradezu zu den Konstitutiva des Humanums gehört; sie ist andererseits je kulturspezifisch und individuell geprägt, d.h. als *Möglichkeit* ist sie universal-human, als jeweilige *Wirklichkeit* partikular-konkret. Sie ist als solche zunächst „wertfrei“ und ethisch wie religiös indifferent: Mittels der Sprache können hoch differenzierte, abstrakteste Aussagen ebenso formuliert werden wie Flüche und Pornographie. Die Sprache ist auch Medium zur Weitergabe der Wahrheiten des christlichen Glaubens, ja dieser hat eine spezifische Affinität zur Sprachgestalt, ist doch der menschgewordene Gott nach Auffassung der christlichen Theologie das weltgewordene „Wort“ selbst – aber die Sprache ist nicht per se christlich. Und niemandem würde es einfallen, sprachliche Fügungen als solche, die nicht im Zusammenhang des Christlichen stehen, als mindere Form von Sprache zu bezeichnen.

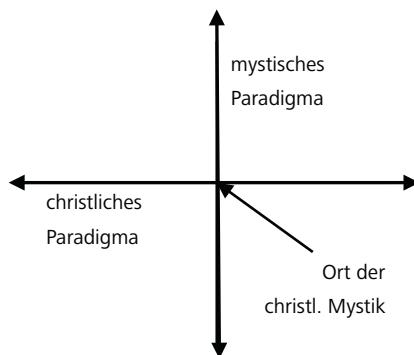
Nun fällt der Blick auf das *christliche Paradigma*. Dies wird greifbar in der Kategorie des *Glaubens*. Wichtig in unserem Zusammenhang ist Folgendes: Der Glaube an den dreifältigen Gott, der sich in der Person Christi offenbart hat, ist nicht in der gleichen Weise wie die mystische Erfahrung Realisation einer menschlichen Möglichkeit. Er ist dies freilich auf spezifische Weise *auch*, denn ohne die im Humanum grundgelegte Möglichkeit des Glaubens gäbe es ihn nicht. Aber wesentlich ist er Geschenk. Und auch dies wiederum nicht nur in dem analogen Sinne, wie der Mensch zu allem ihm Widerfahrenen (auch der mystischen Erfahrung), das er nicht selbst ins Werk gesetzt hat, in die Situation des „Beschenkten“ gerät, d.h. dessen, der etwas empfängt, ohne den Empfang selbst initiiert haben zu können, sondern in dem Sinne, dass der Glaube selbst den Blick öffnet für den personal-trinitarisch Schenkenden, dessen Urheberschaft wiederum nur intrinsisch erfahrbar und nach außen bezeugbar, aber nicht auf der intersubjektiven Ebene verifizierbar ist.

Der Glaube kann unendlich unterschiedliche Formen annehmen – schon aus dem Grunde, weil die Zahl der glaubenden Subjekte potentiell unendlich ist. Er kann in Gestalt mystischen Erlebens sich ausformulieren – aber er kann auch als schlichte Treue zum einmal Bekannten wie als praktizierte Nächstenliebe nach dem Beispiel Christi, als glückhaft-beruhigtes Angekommensein ebenso wie als bleibendes Beunruhigtsein durch die mehr geahnte – und sich auch immer wieder entziehende – denn als gesichert erfahrene Präsenz Gottes bestehen. Gemeinsam ist all diesen Gestalten des Christlichen die Grundoption der menschlichen Person als integrales Verhältnis zum dreifältigen Gott Jesu Christi.

7 Das Verhältnis der beiden Paradigmen

Wie lässt sich nun das Verhältnis der beiden Paradigmen, des mystischen und des christlichen, zueinander bestimmen? Am besten so, dass beide Paradigmen als Linien gedacht werden, die, rechtwinklig zueinander stehend, sich in einem Punkt schneiden – wie die Achsen eines Koordinatensystems.

Jede Achse für sich ist unendlich lang – die Möglichkeitsgestalten christlichen Glaubens sind ebenso unbegrenzt wie die Weisen mystischer Erfahrung als menschlicher Möglichkeit.²⁴ Im Sinne der jeweiligen Paradigmen sind alle Punkte auf der jeweiligen „Skala“ prinzipiell gleichberechtigt. Es gibt keine „richtige“ und keine „falsche“ Mystik,²⁵ und auch die Realisierungsweisen des christlichen Glaubens sind so unendlich vielgestaltig wie gleichberechtigt.²⁶ Im Sinne unseres Koordinatensystems ist christliche Mystik, die am „Schnittpunkt“ der beiden Achsen liegt, in zweifacher Hinsicht partikular: Als christliche *Mystik* ist sie *eine* Realisation einer anthropologischen Möglichkeit, als *christliche* Mystik ist sie *eine* spezielle Weise des christlichen Glaubens.²⁷



24 Begrenzt letzten Endes nur durch die Einbettung der menschlichen Geschichte in Raum und Zeit.

25 Wobei in die jeweilige Realisierung auch die Brüche der jeweiligen Persönlichkeit bis hin zum Pathologischen eingehen. Dies aber tut der Relevanz der Mystik als Mystik keinen Abbruch, solange der oben markierte „Rahmen“ erkennbar und in Geltung bleibt.

26 Was auch der in der Geschichte der christlichen Spiritualität (gerade von den Mystikern!) immer wieder ausgesprochenen Warnung davor entspricht, Mystik für eine „höhere“ oder „bessere“ Form des Glaubens zu halten.

27 In einer solchen Sichtweise klären sich perspektivisch auch manche Vorbehalte gegenüber christlicher Mystik, etwa auf der Linie von Emil Brunner und Karl Barth, die die Mystik unter den Generalverdacht des selbstgemachten Aufstiegs des Menschen zu Gott und damit im christlichen Sinne der denkbar größten Hybris stellten. Natürlich ist in unserer Sicht Mystik an sich Realisation einer natural menschlichen Möglichkeit – aber christliche Mystik wird sie nur durch die gnadenhafte Berührung durch Gott, die den *Glauben* bewirkt, der gegenüber der Mystik keine konkurrierende Größe, sondern im komplementären Sinne ihren Ermöglichungsgrund als *christliche* Mystik darstellt.

In solcher Optik ist zweierlei möglich: Einerseits können aus der Sicht des Christlichen die verschiedenen Formen von Mystik nicht in ein Verhältnis gegenseitiger Unter- oder Überordnung gestellt werden.²⁸ Andererseits hat im Paradigma (der „Achse“) des Mystischen, das nicht material bestimmt ist, sondern einen allgemeinen Definitionsrahmen aufspannt, das christliche Proprium, dessen Besonderheiten durch den ihm zugrunde liegenden Glauben bestimmt werden, seinen legitimen und originären Platz. Also ist auch keine „Unterordnung“ des Christlichen möglich – eben weil die Spezifikation der christlichen Mystik, wenngleich sie unter dem Paradigma des Mystischen (das ja immer natural, welt-immanent gedacht ist) immer partikular bleibt, aus dem christlichen Glauben, also einem gänzlich anderen Paradigma stammt.²⁹ Freilich: Die Achsen des Koordinatensystems schneiden sich. Wer sich entlang der Achse des christlichen Glaubens bewegt, kann an den Punkt gelangen, an dem mystische Erfahrungsdimensionen aufbrechen.³⁰

Aber ist auch das Umgekehrte möglich? Kann von einer „anderen“ Form von Mystik aus das Christliche erreicht werden? Offenbar tatsächlich – wenn auch theologisch festzuhalten ist, dass dies nie ohne das Zutun der göttlichen Gnade geschehen kann; wäre es anders, hätten Theologen wie Emil Brunner und Karl Barth mit der Stoßrichtung ihrer Kritik an der christlichen Mystik recht. Paradoxerweise – aber die Mystik ist ein Reich des Paradoxen – ist es gerade Hans Urs von Balthasar, der auf einen solchen Fall hingewiesen hat. Gemeint ist *Carl Albrecht* (1902–1965), ein Bremer Arzt, der auf dem Wege einer selbsterfahrenen meditativen Praxis in mystische Erfahrungswelten gelangte, die ihn schließlich in die katholische Kirche führten.³¹ Hier ist auch der Punkt, von dem aus der gesamte Bereich der „ungegenständlichen“ Kontemplation christlich nicht nur oberflächlich adaptiert, sondern integrativ erschlossen werden kann.

Kommen wir nun auf die vorher gestellte Frage zurück, ob es möglich ist, eine dezidiert christliche Definition von Mystik aufrechtzuerhalten und zugleich die anderen Formen mystischer Erfahrung vom christlichen Standpunkt aus nicht im Sinne einer Über- oder Unterordnung zu betrachten, so sehen wir: Es ist möglich durch die Trennung und zugleich In-Beziehung-Setzung der Paradigmen, wie sie unser „Koordinatensystem“ darstellt. Zugleich erweist sich daran die Vorstellung einer mystischen „Superreligion“ als Illusion. Die Analogien und Ver-

28 Was selbst ein um adäquate Darstellung bemühter Betrachter wie Josef Sudbrack nicht vermeiden kann, wenn er das „Herz der Mystik“ in der Abfolge Selbstmystik/Kosmische Mystik/Gottesmystik darstellt; vgl. Ders., *Mystik*. Mainz 1988, 89–112.

29 Damit scheint auch eine mögliche Einordnung des Spannungsverhältnisses in Sicht, in dem, besonders in der mystiktheoretischen Diskussion, „perennialistische“ und „kontextuelle“ Mystikauffassungen zueinander stehen.

30 Dies ist kein „Aufstieg“ im neuplatonischen Sinne, sondern das (wenn auch durchaus biographisch „vorbereite“) Aufbrechen einer gänzlich neuen Erfahrungsdimension.

31 Vgl. seinen Erfahrungsbericht *Psychologie des mystischen Bewusstseins*. Mainz 1976.

wandtschaften der verschiedenen Formen von Mystik haben ihre Quelle nicht in der Transzendenz Gottes, sondern in den allen Menschen gemeinsamen Strukturen des Erfahrens.

8 Die Präsenz Christi

Nun ist zu fragen, ob unser System sich als tragfähig erweist, indem sich die christliche Mystik tatsächlich in den anthropologischen Bestimmungen des umrissenen mystischen Paradigmas beschreiben lässt. Wie stellt sich ihr Proprium dar? Der anwesende „Andere“ ist Jesus Christus. Damit bekommt Mystik ihre spezifisch christliche Prägung. Was also an christlicher Mystik *christlich* ist, folgt nicht aus den anthropologischen Bestimmungen mystischen Erlebens, sondern aus der Besonderheit des „Anwesenden“. Freilich herrscht hier eine Dialektik: Der jeweils „Anwesende“ ist in der Mentalität des Erlebenden nicht einfach da und „füllt“ sie wie ein Hotelgast, der ein bereitgestelltes Zimmer bezieht, alles darin Wesentliche unverändert lässt und irgendwann wieder auszieht. Der Raum, in dem der (bzw. das) Anwesende in der mystischen Erfahrung gegenwärtig ist, wird durch dessen Anwesenheit selbst verändert. Jedoch nicht, indem der Anwesende dem „Hausherren“ etwas wegnähme, sondern indem er ihn *als* identifizierbares, mit sich selbst dynamisch-prozessual identisches Individuum bejaht, aber diese Identität als Verwirklichungssphäre von Möglichkeiten immer neu bestimmt und ihn als Subjekt bereichert. Das ist eine der vielen Paradoxien, die das mystische Erleben prägen. Und so ist es konkret auch in der christlichen Mystik.

Jesus Christus als Person prägt die Weisen christlicher Mystik, und gerade aus der Präsenz Christi folgt, dass christliche Mystik nichts von vornherein Festgelegtes, gar Ideologisches ist, sondern Begegnung mit einer Person; dies aber nicht nur in dem Sinne, wie eine andere, vom erfahrenden Subjekt immer geschieden bleibende menschliche Person präsent ist – auch dies kann gelegentlich mystische Qualität annehmen –, sondern in einer sehr speziellen, analogielosen Weise. So kann die Person Christi durchaus auch im Modus der Abwesenheit erfahren werden; sei es mehr im Sinne kontemplativ-mystischer Erfahrung der „Nacht“ wie bei *Johannes vom Kreuz* oder in der Kreuzeserfahrung innerweltlicher Leiden und Nöte der Menschen.

Um dem christlich-mystischen Erfahrungsradius in seiner ganzen Vielgestaltigkeit gerecht zu werden, ist es besonders wichtig festzuhalten, dass Christus ja nicht „nur“ Person im menschlichen Sinne ist, wie eine Person von einer anderen imaginiert werden kann. Er ist vielmehr immer auch in einer person-transzendernden trinitarischen Weise präsent, so dass seine Gegenwart immer auch die des Vaters und des Heiligen Geistes evoziert. Das wiederum ermöglicht in

Verbindung mit der je einmaligen biographisch-personalen Situation des Mystikers die jeweilige aktuale Erfahrung jenseits, aber nicht außerhalb des Rekurses auf die *historische* bzw. im biblischen und kirchlichen Zeugnis präsente Person Christi, den „christologischen Überschuss“.³²

Anders ausgedrückt: Das letztlich trinitarisch geprägte Mit- und Ineinander von „Außen“ und „Innen“ des christlichen Gottesverständnisses prägt zutiefst auch die Mystik. Deren vielfache Gestalt liegt aber nicht nur in der Komplexität des christlichen Gottesbildes, sondern eben auch, gleichsam komplementär hierzu, in der Verschiedenheit und Vielfachheit der Ansätze im glaubenden Subjekt selbst.

Einen exemplarischen biblischen Ansatzpunkt für die Ortsbestimmung christlicher Mystik bildet Gal 2,20: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.“ Wir wollen einen Blick auf diese Stelle werfen, nicht weil es zur Legitimation eines biblischen Belegs bedürfte, sondern weil hier auf unübertreffliche Weise in stärkster Komprimierung eine Bestimmung der christlichen Mystik vorweggenommen ist.³³ *Mystisch* genau im Sinne des oben umrissenen Paradigmas ist daran, dass ein Anderer in mir „lebt“ – d.h. er ist nicht nur irgendwie präsent, auch nicht als statische Gegebenheit, sondern ihm kommen alle Attribute des „Lebens“ zu, Dynamik, Entwicklung, Veränderung, Mitgehen im Eigenen, bei gleichwohl gewahrter fundamentaler Identität.

Christlich ist diese Mystik, weil es *Christus* ist, der anwesend ist. Die Anwesenheit Christi ist aber nicht nur nicht statisch, sondern in sich dynamisch – sie wirkt auch dynamisierend auf den Menschen zurück, der sich ihr öffnet. Der Galater-Vers zeigt zugleich die tiefe Paradoxie sowohl der mystischen Erfahrung als auch die unauslotbare Tiefe der menschlichen Personalität in ihrem letztgültig nie zu fassenden Ineinander von „Ich“ und „Nicht-Ich“, denn: Wenn nicht mehr „Ich“ lebe, so ist doch andererseits ebendieses „Ich“ die Voraussetzung dafür, dass Christus in mir leben kann. Denn gäbe es dieses nicht mehr vorhandene Ich nicht, wo und wer wäre dann das Ich, in dem Christus lebt? Hier ist im Kern die später in der christlichen Glaubensgeschichte sich entfaltende Paradoxie mystischer Glaubenserfahrung vorgebildet.

So kann man das „Modell“ christlicher Mystik, das die Paulusstelle anbietet, als passgenaue christliche Realisation dessen ansehen, was Mystik als Realisierung einer anthropologischen Möglichkeit sein kann; im Bild unseres „Koordinatensystems“: als genaue Markierung des „Schnittpunktes“ seiner beiden Ach-

³² Vgl. R. Haight, *Jesus. Symbol of God*. Maryknoll/NY 1999.

³³ Gal 2,20 verweist auf einen Umstand, der für die Legitimation und spirituelle Fundierung der Mystik im Ursprung des Christentums bleibend wesentlich ist: Zumindest die *Möglichkeit* einer originären christlichen Mystik ist kein Produkt der Begegnung des Christentums mit dem Neuplatonismus, sondern in der trinitarisch-inkarnatorischen Struktur der christlichen Gottesoffenbarung selbst begründet – und scheint demzufolge schon im NT auf.

sen. Freilich ist festzuhalten: Unter einem anderen Blickwinkel ist der Schnittpunkt natürlich wiederum kein dimensionsloser Punkt, sondern selbst wieder eine „Quasi-Kugel“, auf deren Oberfläche Platz ist für eine unendliche Vielfalt subjektiver Realisationen christlicher Mystik.

Damit kommen wir auf unsere Ausgangsfrage zurück. Hans Urs von Balthasar's Definition christlicher Mystik verliert ihre ideologische Konnotation (durchaus nicht ihre Schärfe!), wenn wir feststellen, dass es ihrer polemischen Negativabgrenzungen nicht bedarf, um das Proprium christlicher Mystik zu definieren – eben durch die prinzipielle Trennung der Paradigmen „mystisch“ und „christlich“. Gerade so kann sie in ihrer „Positivität“ bestehen und eine Kriteriologie liefern, anhand derer sich das genuin Christliche mystischer Glaubenserfahrung bestimmen lässt.

Wenn man sie gerade nicht unter polemischem oder konfessionalistischem Aspekt betrachtet, lässt sie sich sogar lesen als eine auf die Kenntnis der Glaubens- und Kirchengeschichte gegründete Exemplifikation dessen, was in Gal 2,20 angelegt ist. „Christus in mir“ – das bedeutet, wenn es wirklich Christus ist, kein einsames Sich-Delekten an geistlichen Erfahrungen, sondern „Kirchlichkeit“, nicht in vordergründig ideologischem oder institutionellem Sinne, sondern als erfahrenes Einbezogensein des Individuellen in die Gesamtheit der *communio sanctorum* (und seine Ausweitung auf diese hin) und den Dienst an ihr.

Da es das Individuelle des jeweiligen Menschen in der Begegnung mit Jesus Christus sowohl Bestätigende als auch ins Überindividuelle Ausweitende meint, bedeutet es auch sowohl Abgrenzung gegenüber einer entpersonalisierenden Einheitserfahrung als auch Ermöglichung echter Transpersonalität in der Begegnung mit dem dreifältigen Gott.