
Gott in mir, außer mir, über mir

Zum Verständnis christlicher Mystik

Saskia Wendel / Köln

Im Vorwort ihres Buches „Mystik und Widerstand“ zitiert *Dorothee Sölle* ihren Ehemann *Fulbert Steffensky* mit folgenden Worten: „Mich stört an der Mystik, daß sie eigentlich nichts für einfache Leute ist. (...) Das Evangelium selber hat es doch eher mit einfachen und einsichtigen Wünschen der Menschen zu tun: daß eine gesund ist und nicht am Leben verzweifeln muß; daß einer sehen und hören kann; daß er einmal ohne Tränen leben kann und daß sie einen Namen hat. Es geht doch nicht um spirituelle Artistik, sondern um die einfache Möglichkeit des Lebens.“¹ Diese Skepsis gegenüber der Mystik ist nicht selten: Mystik wird hier mit der Besonderheit und außerordentlichen religiösen Erfahrung einiger weniger identifiziert, sozusagen mit einem abgehobenen elitären Unternehmen, von dem das Gros der Gläubigen quasi ausgeschlossen ist, und das nichts mit dem alltäglichen Leben zu tun hat. Doch Sölle macht gegenüber Steffenskys Einwand deutlich: „Mit mein wichtigstes Interesse ist es gerade, die Mystik zu demokratisieren. Damit meine ich, die mystische Empfindlichkeit, die in uns allen steckt, wieder zuzulassen, sie auszugraben aus dem Schutt der Trivialität.“²

1 Was ist Mystik? Annäherungen an einen schillernden Begriff³

Diesem Anliegen Sölles ist vorbehaltlos zuzustimmen, allerdings bedarf es einer Klärung dessen, was mit Mystik überhaupt gemeint ist – vor allem, wenn man aus christlicher Perspektive sich dem Phänomen »Mystik« annähert. Denn Mystik ist ein disparater Begriff, der häufig beliebig eingesetzt wird, gerade heute, in einer Zeit, in der das Interesse an Mystik boomt. Diese unkritische Vermischung macht es daher notwendig, sich über die Bedeutung des Begriffs »Mystik« zu verständigen. Dabei wird ein Verständnis von Mystik skizziert werden, das sich weniger auf den Begriff der (religiösen) Erfahrung bezieht als auf den Begriff des intuitiven, unmittelbaren Erlebens des Absoluten, welches unabtrennbar mit dem Selbstbewusstsein verbunden ist. Danach soll in einem zweiten Schritt er-

¹ Vgl. D. Sölle, *Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei“*. München, Zürich 1999, 11f.

² *AaO.*, 13.

³ Zum folgenden ausführlich S. Wendel, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekt-theoretische Herausforderung*. Regensburg 2002, 17–42 u. Dies., *Christliche Mystik. Eine Einführung*. Regensburg 2004.

läutert werden, was das Spezifikum der christlichen Mystik ausmacht, um dann in einem dritten Schritt Folgerungen aus diesem Verständnis von Mystik für die spirituelle Praxis zu ziehen. Den folgenden Überlegungen zur Bestimmung des Begriffs »Mystik« soll ein eigener Definitionsvorschlag vorangestellt werden, der dann weiter erläutert wird.

Das Phänomen »Mystik« lässt sich meines Erachtens wie folgt bestimmen: Mystik ist eine besondere Form der Selbsterkenntnis und darin zugleich die Erkenntnis eines absolut Anderen, welches das Selbst gründet. Dieses absolut Andere wird jedoch zugleich als das Innerste des Selbst und damit als das Nichtandere erlebt. Jenes nicht-andere Andere bzw. andere Nicht-Andere trägt im monotheistischen Kontext den Namen Gott. Dementsprechend beanspruchen theistische Mystiken, so auch die christliche Mystik, die intuitiv gegebene Einheit von Selbstgewissheit und Gotteserkenntnis.

Mystik als Form unmittelbarer Erkenntnis

Diese Begriffsbestimmung ist durch ein Verständnis von Mystik geleitet, welches Mystik nicht primär als spirituelles Phänomen versteht oder gar als Ensemble bestimmter spiritueller Techniken bzw. Übungen, sondern als Erkenntnisform, aus der erst bestimmte, so auch spirituelle Praktiken entspringen. Jene Erkenntnisform wird in der Tradition der mystischen Theologie häufig als *cognitio Dei experimentalis*, als „erfahrungsgeleitete Erkenntnis Gottes“ bezeichnet. Diese Orientierung am Erfahrungsbegriff führt allerdings zu einem Missverständnis derjenigen Erkenntnisform, die in der Mystik zum Tragen kommt. Denn Erfahrungserkenntnis ist, worauf etwa *Immanuel Kant* hingewiesen hatte, immer schon durch das Zusammenspiel von Denken und Wahrnehmung, Spontaneität des Verstandes und Rezeptivität der Anschauung, konstituiert. Damit aber ist sie stets begrifflich bzw. sprachlich, d.h. durch Zeichengebrauch, vermittelt, da die reflexive Tätigkeit des Verstandes auf Begriffe und Zeichen angewiesen ist. Erfahrungserkenntnis ist somit niemals unmittelbar gegeben, und sie ist auch niemals eine rein formale Erkenntnis, sondern immer schon durch materiale Gehalte bestimmt.

Die mystische Erkenntnisform ist aber im Unterschied zur Erfahrungserkenntnis dadurch gekennzeichnet, dass sie sich unmittelbar vollzieht, dass sie also noch jeglicher Vermittlung durch Bilder, Zeichen, Begriffe vorausgeht. Damit geht sie auch der Erfahrungserkenntnis voraus, da diese ja gerade in der Einheit von Denken und Wahrnehmung begrifflich vermittelt und damit auch diskursiv verfasst ist. Mystische Erkenntnis vollzieht sich dagegen intuitiv, nicht diskursiv. Man könnte diese Form von Erkenntnis als ein unmittelbares Gewahren und Erfassen bezeichnen,⁴ welches in epistemologischer Hinsicht nicht

als Erfahrung, sondern als Erlebnis bestimmt ist; das Erleben geht noch der Erfahrung voraus und ist Möglichkeitsbedingung dafür, überhaupt etwas erfahren zu können.⁵ Im Unterschied zur Erfahrung ist das Erleben jedoch nicht inhaltlich bestimmt. Bezogen auf die Mystik heißt das: Konkrete mystische Erfahrungen, etwa Visionen oder Auditionen, sind keine Formen unmittelbaren Erlebens, sondern bereits diskursiv vermittelt, etwa durch bestimmte religiöse Überzeugungen und Traditionen.

Die *cognitio Dei experimentalis* also ist keineswegs unmittelbar, noch ist sie der Grund der mystischen Erkenntnis; vielmehr ist sie bereits Teil und Vollzug einer konkreten religiösen Praxis. Deshalb greift die Identifizierung von Mystik mit konkreten religiösen Erfahrungen wie etwa Visionen und Auditionen zu kurz. Ihnen geht vielmehr ein unmittelbares Erleben voraus, das als Form mystischer Erkenntnis aufgefasst werden kann, allerdings noch bar jeglicher materialer Bestimmung, wiewohl es stets offen ist für diskursive Deutungen und Praktiken im Rahmen bestimmter religiöser Traditionen und Systeme. Das mystische Erkennen, gekennzeichnet als Erleben, vollzieht sich somit zunächst bildlos, nichtbegrifflich und in dieser Hinsicht auch ohne Bezug auf konkrete Erfahrungen.

Mystik als Selbsterkenntnis

Wenn man Mystik aber als Form eines unmittelbaren Erlebens bestimmt, ist zu fragen, wer oder was im mystischen Erkennen erlebt wird. Wer darauf sehr schnell antwortet: ein absoluter Weltgrund, Gott, Christus usw., springt in seiner Antwort zu kurz, denn in methodischer bzw. genetischer Hinsicht beginnt die mystische Erkenntnis nicht mit Gott, sondern mit dem eigenen Selbst, und nur von der Selbsterkenntnis her erschließt sich die Begegnungsmöglichkeit mit dem Absoluten bzw. mit Gott. Was aber ist hier mit Selbsterkenntnis gemeint?

Der Ausdruck »Selbsterkenntnis« bezeichnet hier nicht primär den qualitativen Aspekt der eigenen Existenz, bezieht sich somit nicht auf die Erkenntnis bestimmter Eigenschaften, auch nicht auf die Reflexion der je eigenen Biographie, sondern auf die Erkenntnis des *Ich-bin-und-nicht-vielmehr-nicht*, also die Erkenntnis der Faktizität des eigenen Daseins. In dieser Form ist Selbsterkenntnis gleichbedeutend mit Selbstgewissheit, des Wissens um sich, und jenes Wissen um sich heißt Selbstbewusstsein. Selbstbewusstsein geht noch dem Denken voraus und ist durch dieses nicht einholbar – ein Aspekt, den klassische Selbstbewusstseinstheorien, die das Aufkommen von Selbstbewusstsein reflexiv

⁴ Vgl. etwa C. Albrecht, *Das mystische Erkennen. Gnoseologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation*. Bremen 1958, 52f. u. 132.

⁵ Vgl. R. Reininger, *Metaphysik der Wirklichkeit*, Bd. 1. Wien ²1947, 30f.

bestimmen („ich denke mich“), nicht bedacht haben. Man kann daher Selbstbewusstsein etwa im Anschluss an Bewusstseinstheorien, die in der Gegenwartsphilosophie vor allem die Philosophen *Dieter Henrich* und *Manfred Frank* vertreten, als Form eines präreflexiven Vertrautseins mit sich bestimmen.⁶ In seiner Präreflexivität ist das Selbstbewusstsein eine Form intuitiv gewonnener Gewissheit jenseits diskursiver Verstandeserkenntnis, aber auch jenseits konkreter Erfahrungserkenntnis. Selbstbewusstsein ist folglich kein Resultat eines reflexiven Prozesses. Es ist offen für Bestimmungen durch Erfahrungen, offen für Bestimmungen durch Bilder, Zeichen, konstituiert sich jedoch nicht durch Zeichengebrauch, sondern ist Möglichkeitsbedingung dafür, dass sich überhaupt erst durch den Gebrauch von Zeichen und Bildern etwa konkrete Erfahrungserkenntnis einstellen kann.

Wenn nun erstens Selbsterkenntnis im Sinne von Selbstbewusstsein als ein intuitives und präreflexives Gewahrwerden meiner selbst zu verstehen ist, wenn sich zweitens in der Mystik eine solche intuitive Form von Erkenntnis vollzieht, und wenn drittens der mystische Weg mit der Selbsterkenntnis einsetzt, dann folgt daraus: In der Mystik vollzieht sich eine besondere Form der Erkenntnis (als Intuition), und zwar der Selbsterkenntnis im Sinne des als präreflexives Mit-sich-vertraut-Sein gekennzeichneten Selbstbewusstseins. Ohne Selbstbewusstsein könnte der mystische Weg gar nicht in Gang kommen.

Es ist allerdings schon jetzt darauf hinzuweisen, dass über diese Form der Selbsterkenntnis nicht allein der Mystiker, die Mystikerin verfügt: Jedes mit Bewusstsein begabte Dasein verfügt über Selbstgewissheit in Form der Selbstvertrautheit, nicht nur wenige Auserwählte. Wenn nun aber Mystik mit der Selbsterkenntnis beginnt bzw. die Selbsterkenntnis qua Selbstgewissheit ein zentrales Moment der mystischen Erkenntnis ist, bedeutet das, dass prinzipiell jedem bewussten Leben der mystische Weg offen steht, weil ein jegliches bewusstes Leben über Selbstbewusstsein verfügt – ein erstes Anzeichen für die eingangs erwähnte „Demokratisierung“ der Mystik.

Mystik als Erkenntnis des Absoluten

Es ist für das mystische Erkennen entscheidend, dass es sich nicht allein auf die Selbstgewissheit bezieht und sich in ihr erschöpft, sondern dass im Selbstbewusstsein, also in der Selbstvertrautheit, in dem das bewusste Dasein ganz bei sich ist, sich zugleich die Erkenntnis eines absolut Anderen vollzieht, dem sich das bewusste Dasein in seinem Selbstbewusstsein erst verdankt. Oder anders for-

⁶ Vgl. z.B. D. Henrich, *Bewußtes Leben. Zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*. Stuttgart 1999 u. M. Frank, *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer ‚postmodernen‘ Toterklärung*. Frankfurt 1986.

muliert: In der Einkehr und Hinkehr zu sich erlebt und entdeckt das Selbst zugleich ein Anderes seiner selbst als Grund seiner selbst, insbesondere auch als Grund des Selbstbewusstseins. So erweist sich dieses Andere zugleich immer auch als das Nichtandere des Selbst, eben weil es sich im Vollzug des Selbstbewusstseins als Grund zeigt. Das absolut Andere ist Nichtanderes, ganz in das Selbst und seinen Vollzug der Selbsterkenntnis eingelassen, umgekehrt aber ist das Nichtandere auch absolut Anderes, da Grund des Selbst und seines Bewusstseins von sich und als Grund nicht schlichtweg mit dem Selbst und seinem Bewusstsein von sich identisch. In dem Moment also, in dem das Selbst ganz zu sich selbst kommt und ganz bei sich selbst ist – der Selbstvertrautheit – ist es auf ein Anderes hin eröffnet und bezogen, das in ihm und doch zugleich auch außer und über ihm ist – *interior intimo meo, superior summo meo* (Augustinus).

Der moderne Mystiker Dag Hammarskjöld (1905–1961) beschrieb den mystischen Weg daher auch so: „... die Grenze zwischen Objekt und Subjekt in meinem Wesen bis zu jenem Punkt verschieben, wo das Subjekt, obgleich in mir, außer mir und über mir ist – und so mein *ganzes* Sein zum Werkzeug wird für das in mir, was mehr ist als ich.“⁷ Der göttliche Grund wird so nicht als ein externes Objekt verstanden und entgeht so jeglicher Verdinglichung: „Was von mir verlangt wurde, war, ich sollte seine Wirklichkeit nicht als die des Objekts erleben, sondern als die des Subjekts und *tiefer* als meine eigene.“⁸ Deshalb kann Hammarskjöld einerseits formulieren: „Demütig und stolz im Glauben: das heißt dies *leben*, dass ich nicht in Gott bin, aber Gott in mir.“⁹ Und andererseits kann er konstatieren: „An Gott glauben‘ heißt ... an sich selber glauben. Ebenso selbstverständlich, ebenso ‚unlogisch‘ und ebenso unmöglich zu erklären: wenn ich sein kann, *ist* Gott.“¹⁰ Im Blick auf diese enge Verknüpfung von Selbst- und Gotteserkenntnis im mystischen Erkennen greifen im Übrigen Deutungen der Mystik zu kurz, die Mystik mit Selbstvernichtung schlichtweg gleichsetzen. Nicht das Selbst soll vernichtet werden, ereignet sich doch gerade im Selbst, seinem erkennenden Selbstvollzug, ja seiner Selbstgewissheit, die Erkenntnis des Absoluten. Wäre dieses Selbst vernichtet, wäre die Einheit von Selbst- und Gotteserkenntnis gar nicht gegeben und so letztlich gar kein mystisches Erkennen. Insofern sind das Selbst und seine Erkenntnis Möglichkeitsbedingung jedweder Erkenntnis, auch derjenigen der Mystik.

Die Verhältnisbestimmung von Selbst und absolut Anderem, zwischen bewusstem Dasein und seinem (göttlichen) Grund im Sinne der Erkenntnis eines anderen Nichtanderen bzw. nichtanderen Anderen sucht die Mystik mit dem Ausdruck *unio mystica* zu beschreiben: eine differenzierte Einheit, eine Einheit

⁷ Vgl. D. Hammarskjöld, *Zeichen am Weg. Das spirituelle Tagebuch des UN-Generalsekretärs*. München 2001, 56f.

⁸ AaO., 58f.

⁹ AaO., 84.

¹⁰ Vgl. aaO., 111.

in Unterschiedenheit zwischen dem Grund des bewussten Daseins, den etwa die christliche Mystik mit Gott identifiziert, und dem solcherart gegründeten Dasein. Diese Einheit wird allerdings nicht erst durch bestimmte Techniken und Übungen hergestellt, sie stellt sich nicht erst etwa in besonderen religiösen Erfahrungen ein. Genau besehen ist sie dem Dasein immer schon gegeben, weil der göttliche Grund jenem bewussten Dasein von Beginn an einwohnt, sich von Beginn an im Selbstbewusstsein zeigt und in ihm zum Ausdruck kommt.

Die mystische Einung ist somit ebenso wenig wie Selbstbewusstsein Resultat eines Unternehmens, und auf dem mystischen Weg der Erkenntnis wird die Einung nicht konstituiert, sondern gewissermaßen ratifiziert; es wird nachvollzogen und dann in reflexiver Art und Weise bestimmt, was immer schon gegeben ist: Einung mit dem Absoluten im Bewusstsein seiner selbst. Dieser Aspekt weist erneut darauf hin, dass Mystik keine Tätigkeit einer spirituellen Elite ist, sondern prinzipiell jeder und jedem offen steht, eben weil sich die mystische Einung immer schon in jedem bewussten Dasein vollzieht, in jeder Kreatur, die über Selbstbewusstsein verfügt, und der der göttliche Grund einwohnt.

2 Das Spezifikum christlicher Mystik

Der skizzierten Bestimmung der Mystik als unmittelbare, intuitiv sich vollziehende Erkenntnis des Absoluten im Vollzug des Selbstbewusstseins eignet Universalität, d.h. sie gilt für alle Mystiken, unabhängig von der religiösen Tradition, in der Mystik gelebt und vollzogen wird. Denn das mystische Erkennen, das sich in der mystischen Einung vollzieht, geht ja jeder Erfahrung und jeder Reflexion, folglich auch jeder Bestimmung durch Begriff und Zeichengebrauch voraus. Damit ist es noch nicht inhaltlich bestimmt, dementsprechend auch noch nicht durch materiale Gehalte konkreter Religionen geprägt. Mystiken kommen somit überall dort auf, wo bewusstes Leben die Einung, die in seinem Bewusstsein immer schon gegeben ist, nochmals reflexiv nachvollzieht, solcherart ratifiziert und durch Zeichengebrauch inhaltlich bestimmt. Oder anders gesagt: Wo das, was vorreflexiv gegeben ist und geschieht – die Einung im Grund des Selbstbewusstseins mit dem Absoluten – bedacht, begrifflich bestimmt und sprachlich gedeutet und vermittelt wird. Was aber ist dann das Kennzeichen einer spezifisch christlichen Mystik?

Christliche Mystik ist in ihren Gehalten durch die religiöse Tradition bestimmt, in der sie aufkommt und gelebt wird, also durch die Gehalte des Christentums. Das andere Nichtandere bzw. nichtandere Andere, der absolute Grund, der im Urerlebnis des Selbstbewusstseins miterlebt wird, erfährt durch den Bezug auf die christliche Tradition eine inhaltliche Bestimmung, und so auch die mystische Einung: Christliche Mystikerinnen und Mystiker identifizieren den

erlebten „Grund im Bewusstsein“ mit dem Gott, der sich in Jesus von Nazareth offenbart hat, der in ihm Mensch geworden ist. Der Grund wird so nicht allein theistisch, sondern quasi „christusförmig“ bestimmt. Dies schließt konkrete Überzeugungen mit ein: Der Grund ist nicht primär alleine Gottheit, „göttlicher Grund“, sondern auch Gott, d.h. ein personales Gegenüber des Daseins, eben nicht nur eins mit diesem Dasein in seinem Grund, sondern *als* dieser Grund zugleich auch bleibend Anderer des Daseins. Das wiederum schließt die Überzeugung einer bleibenden Differenz zwischen Grund und Gegründetem, Gott und Kreatur mit ein. Hinzukommt das christliche Bekenntnis zum „ein für allemal“ der Inkarnation des göttlichen Wortes in Jesus von Nazareth, unbeschadet der mystischen Überzeugung von der immerwährenden Inkarnation dieses Wortes in der Einung von göttlichem Grund und menschlichem Selbstbewusstsein.

Aus diesem Grund stehen denn auch bei konkreten mystischen Erfahrungen im Kontext des Christentums etwa Christuserfahrungen, also eine spezielle Christusmystik, im Zentrum, und selbst eher spekulativ ausgerichtete Mystiken sprechen nicht nur von der Einung und Einwohnung Gottes, sondern der Einwohnung Christi, der „Christusgeburt“ im Grund der Seele, modern formuliert: im Grund des Bewusstseins jedes einzelnen Daseins. So erfährt die universale mystische Überzeugung von der Einung jedes bewussten Daseins mit dem Absoluten eine konkrete christliche Interpretation durch die Deutung dieser Einung als Einung mit dem Gott Jesu Christi und mit Christus selbst. Entscheidend ist aber hier: Die Identifizierung des Grundes mit Gott, noch dazu mit dem Gott Jesu Christi, ist nicht gleichursprünglich mit dem Erleben des Grundes im Selbstbewusstsein, sondern sie erfolgt erst nachträglich, reflexiv, im Bezug auf konkrete religiöse Überlieferungen.

Es handelt sich hier also nicht um eine vorreflexive Gewissheit, einem „Gottesbewusstsein“ vergleichbar, sondern um Deutung, Interpretation, um ein diskursives Geschehen. In der *unio mystica* ist somit auch in christlicher Perspektive keineswegs die Gewissheit gesetzt und gegeben, dass der „Grund im Bewusstsein“ als Gott existiert, der sich in Jesus von Nazareth offenbart hat, noch die Gewissheit, dass Christus es ist, der der Seele – modern gesprochen: dem Bewusstsein – einwohnt.

Vor dem Hintergrund der spezifischen Gehalte einer christlichen Mystik stellen sich jedoch für eine christliche Mystik nochmals zwei besondere Herausforderungen: Zum einen muss sie deutlich machen, wie die mystische Option im Christentum eine pantheistische Deutung des Absoluten vermeiden kann, denn diese Deutung liegt ja durchaus nahe, wenn man an den Aspekt der Einung zwischen Gott und Kreatur denkt. Und zum anderen gilt es zu zeigen, inwiefern der besondere Anspruch des mystischen Erkennens, der ja auf der Überzeugung basiert, dass in der Selbstgewissheit bereits die Gewissheit des Absoluten gegeben

ist, mit der Gratuität der Gotteserkenntnis und damit mit dem Begriff der göttlichen Offenbarung korrespondieren und dabei auch die Geschichtlichkeit göttlicher Offenbarung als Selbstoffenbarung in einer konkreten historischen Person anerkennen kann.¹¹

Dass das Konzept der mystischen Einung nun erstens nicht notwendigerweise einen Pantheismus zur Folge hat, sondern durchaus mit dem christlichen Gottesbild vermittelt werden kann, lässt sich durch die Verhältnisbestimmung von Grund und Gegründetem, von Gott und Kreatur, als Bildverhältnis deutlich machen. Diese Verhältnisbestimmung greift u.a. auf den Begriff des Bildes zurück, den Meister Eckhart zur Kennzeichnung des Verhältnisses von göttlichem Grund und Seelengrund verwendet hatte.¹² Der „Grund im Bewusstsein“, von Eckhart als Seelengrund bezeichnet, ist „Bild göttlicher Natur“, das der Seele eingedrückt ist, und so ist der Grund Gabe, Geschenk Gottes, der sich der Seele als Bild eingegossen hat. Jenes Bild steht in einem radikalen Abhängigkeitsverhältnis zum absoluten, göttlichen Grund, da es „nicht aus sich selbst, noch ... für sich selbst“ ist.¹³ Das Absolute setzt sich als Bild, und darin ist eine Differenz von Ursprung und Entsprungenem, von Grund und Gegründetem bestimmt, eine Differenz hinsichtlich der Abkömmlingheit bewussten Daseins. Das Bild ist ein Gott gegenüber Anderes, durch Gott als Anderes seiner selbst gesetzt, und umgekehrt ist Gott seinem Bild gegenüber ein Anderes als dessen Grund. Auf diese Weise ist der Pantheismus ausgeschlossen.

Und um zweitens den Aspekt der Gratuität der Gotteserkenntnis auch im Blick auf das mystische Erkennen wahren zu können, ist es entscheidend, die für die Mystik so zentrale Überzeugung von der Einheit von Selbst- und Gottesbewusstsein christlich-theologisch zu transformieren. Die mystische Rede von der Bedeutung der Selbsterkenntnis als Weg und letztlich schon als Teil des Vollzuges der Gotteserkenntnis ist dabei aus einer ontologisch sich verstehenden Metaphysik herauszulösen und in eine streng transzendental sich verstehende Rede vom Selbst und dann auch von Gott zu integrieren. Der „Grund im Bewusstsein“ lässt sich dann als Metapher für die Voraussetzung einer transzendentalen Möglichkeitsbedingung jedweder Erkenntnis verstehen, als Metapher für das irrtumsimmune „Wissen um sich“, welches als Selbstbewusstsein bezeichnet wird, und das in transzendentaler Hinsicht der Unterscheidung von

¹¹ Vgl. hierzu auch S. Wendel, *Die Bedeutung des Geschicks Jesu in den mystischen Traditionen*, in: O. John/M. Striet (Hrsg.), „...und nichts Menschliches ist mir fremd.“ Theologische Grenzgänge. Regensburg 2010, 112–127.

¹² Vgl. etwa Dies., „Sei Du Dein, dann werde ich Dein sein.“ (*Cusanus*). *Die theologische Aktualität der mystischen Lehre vom Grund der Seele*, in: K. Arntz (Hrsg.), *Religion im Aufwind*. Regensburg 2007, 68–86 u. Dies., *Das entbildete Ich als Bild Gottes. Zur Aktualität des Subjektverständnisses Meister Eckharts*, in: J. Valentin/Dies. (Hrsg.), *Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik*. Regensburg 2001, 145–160.

¹³ Vgl. Meister Eckhart, *Predigt 16b*, in: Ders., *Die Deutschen Werke*, Bd. 1. Hrsg. von J. Quint. Stuttgart 1958, 493.

Transzendentalphilosophie und Ontologie entsprechend keineswegs die Annahme der Existenz eines „Grundes im Bewusstsein“ bedeutet.

Im Selbstbewusstsein ist keineswegs die unmittelbare Gewissheit der Existenz seines Grundes gegeben, schon gar nicht die Gewissheit, dass dieser Grund mit Gott identisch ist. Denn diese Identifizierung beruht ja, wie bereits ausgeführt, nicht auf unmittelbarer Gewissheit, sondern auf Deutungsprozessen, die den Grund etwa als Gott interpretieren und mit dem Gott Jesu Christi gleichsetzen. Beachtet man zudem den transzendentalen Charakter der Selbstgewissheit, die jedes ontologische Verständnis des „Grundes im Bewusstsein“ ausschließt, so ist auch das im Selbstbewusstsein mit gesetzte „Gottesbewusstsein“ streng transzendental zu verstehen: Es bezieht sich nicht auf einen ontologisch zu interpretierenden Grund, auf ein unbedingtes Sein oder Wesen, dessen Existenz unmittelbar im Bewusstsein einleuchtet, sondern genau besehen auf eine transzendental zu bestimmende Idee des Unbedingten, welche unserer Vernunft, oder besser: unserem Bewusstsein a priori eingeschrieben ist.

Aus der Perspektive des Glaubens kann nun quasi retrospektiv entsprechend einem „Glauben, der nach Einsicht sucht“ die Fähigkeit des Menschen, kraft seines Selbstbewusstseins sich auf Unbedingtes hin zu öffnen, bereits als Gabe und Geschenk Gottes gedeutet werden: Gott hat sich im Selbstbewusstsein des Daseins als sein Bild gesetzt. Diese Form der „Einwohnung Gottes“ in der Setzung seiner selbst als Bild kann nun auch als ein Sich-Zeigen Gottes, mithin als Offenbarung, ja sogar als Selbstoffenbarung verstanden werden, denn im Setzen seiner selbst zeigt sich Gott selbst – als Selbstbewusstsein. Diese Offenbarung Gottes im Selbstbewusstsein ist wiederum Möglichkeitsbedingung dafür, auch die Selbstmitteilung Gottes zu vernehmen, die nicht im Inneren des Selbstbewusstseins geschieht, sondern in konkreten Ereignissen der Geschichte oder in anderen Personen (und deren Selbstbewusstsein). So ist bewusstes Dasein auch auf Geschichte hin eröffnet, auf Geschichte, in der sich Gott mitteilt. Umgekehrt aber könnten diese Ereignisse und Personen vom Dasein gar nicht als Offenbarung Gottes identifiziert und anerkannt werden, wenn es nicht bereits über den jeglicher konkreter Erfahrung vorgängigen Bezug auf Unbedingtes verfügte, der es ihm möglich macht, kontingente Ereignisse auch als Einbruch von Unbedingtem zu deuten und als Geschehen göttlicher Selbstoffenbarung zu verstehen.

3 Mystische Spiritualität

Eine solche Spiritualität könnte auf die Formel „Arbeit am Selbst als Weg zu Gott und Einsatz für die Anderen als Vorwegnahme des Gottesreiches“ gebracht werden. Das skizzierte Verständnis von Mystik hat Folgen für eine spirituelle Praxis, deren Quelle die Überzeugung ist, dass jeder einzelne Mensch kraft seines Selbstbewusstseins auf den unbedingten Grund seiner selbst hin eröffnet ist, den das Christentum als Gott Jesu Christi bekennt, dass jedes bewusste Leben so gesehen immer schon in der *unio mystica* sich befindet und aus ihr lebt. Mystik ist dann nämlich keine besondere, singuläre Form der Spiritualität, ebenso wenig das Vermögen einiger besonders begnadeter Menschen zu unmittelbarer Gotteserkenntnis kraft besonderer religiöser Erfahrungen wie Visionen und Auditionen. Schon gar nicht handelt es sich um Privatoffenbarungen mit dem Ziel, etwa mit Hinweis auf solche Offenbarungen die Existenz Gottes zu beweisen oder mit dem Ziel prophetischer Ankündigungen. Und wenn das mystische Erkennen nicht Resultat eines spirituellen Prozesses ist, sondern genau besehen diesem schon vorausgeht, dann kann die mystische Einung auch nicht durch noch so fein ausgesponnene spirituelle Techniken und Übungen hergestellt werden; allenfalls dienen diese Techniken dazu, das zu entdecken und zuzulassen, was je schon gegeben ist: die Einung mit Gott im Selbstbewusstsein – frei nach dem Motto: „Werde, was Du bist!“

In diesem Sinne ist die Mystik ein höchst demokratisches Unternehmen – wenn man so will, lebt die Mystik vom Grundsatz der Geistbegabung aller, nicht nur einiger weniger, und somit auch vom Bekenntnis zum allgemeinen Priestertum aller Gläubigen, eben weil Gott allen einwohnt, nicht nur einer besonderen spirituellen oder geistlichen Avantgarde. Hier ergeben sich im Übrigen sowohl ekklesiologische wie pastoraltheologische Anschlussreflexionen etwa über das Verständnis der Ämter und Dienste, der verschiedenen Charismen in und für die Gemeinden Jesu Christi. In dieser Hinsicht ist die zu Beginn erwähnte Forderung Fulbert Steffenskys mehr als erfüllt: Mystik ist „etwas für die einfachen Leute“, eben weil prinzipiell jede und jeder schon Mystikerin und Mystiker ist bzw. insofern werden kann, als sie oder er das nachvollzieht, was sie und er je schon ist: geeint mit Gott im Grund ihrer und seiner selbst, und das heißt: Bild Gottes im Vollzug des je eigenen bewussten Lebens.

Für die spirituelle Praxis folgt daraus: Nicht so sehr das Einüben und Erlernen bestimmter geistlicher Übungen steht im Zentrum, sondern die „Arbeit am Selbst“ als Weg hin zu Gott etwa durch Selbstreflexion, aber auch durch meditative Praktiken der Versenkung oder durch die Einübung des „Herzensgebetes“. Geistliche Exerzitien stehen dann allenfalls im Dienst dieser „Arbeit am Selbst“, und so werden ja mittlerweile auch häufig Exerzitienangebote verstanden. Östliche Spiritualität kann hier durchaus ein wichtiger Wegweiser sein,

wenn man nicht vergisst, dass die religiösen Gehalte von Christentum und etwa dem Buddhismus unterschiedlich sind und damit auch die Ziele der jeweiligen spirituellen Methoden. Zugleich kann solch eine Form mystischer Spiritualität Quelle und Basis dessen sein, was man manchmal etwas unscharf „interreligiösen Dialog“ nennt: Quelle und Basis der Begegnung von Menschen unterschiedlicher religiöser Zugehörigkeit, aber auch Basis gemeinsamen interreligiösen Gebets, denn unbeschadet der Unterschiede zwischen den Religionen hinsichtlich der Bestimmung des absoluten Grundes im Bewusstsein sind diese doch darin geeint, dass sie sich alle auf diesen Grund beziehen und zu ihm beten, wenn auch auf je eigene, unverwechselbare Art und Weise je nach der inhaltlichen Bestimmung dieses Grundes. So verstandene mystische Spiritualität ermöglicht also genau das, was manche bestreiten: das gemeinsame Gebet der Religionen, ohne aber in religiöse Indifferenz abzugleiten.

Zugleich aber macht es eine so bestimmte mystische Spiritualität unmöglich, die Mystik dazu zu missbrauchen, etwa mit Verweis auf besondere mystische Erfahrungen die Existenz Gottes oder seine Offenbarung in Jesus von Nazareth zweifelsfrei beweisen zu wollen, oder gar das Christentum als einzig wahre Religion erweisen zu wollen. Denn die Identifizierung des Grundes mit Gott ist ja Ergebnis diskursiver Zeichenpraxis und nicht schon vorreflexiv gegeben; die Selbstgewissheit liefert nicht gleichursprünglich die Gewissheit Gottes, schon gar nicht des Gottes Jesu Christi. Auch der Mystikerin, dem Mystiker bleibt zeitlebens der Zweifel nicht erspart, dass der Grund im Bewusstsein vielleicht doch nichts anderes sein könnte als der Abgrund und die „schlechte“ Unendlichkeit des Lebensstromes, aus dem ein jedes endliche Leben, auch das bewusste Leben, kommt, und in den hinein es wieder vergeht, und dass ihr oder sein Vertrauen auf Gott als Grund allen Lebens nichts anderes sein könnte als der „Glaube an die Grammatik“ (Nietzsche).

Mystische Spiritualität erschöpft sich jedoch nicht in der „Arbeit am Selbst“ als Weg hin zu Gott. Mystik bedeutet keineswegs Rückzug in den Elfenbeinturm, quietistische, verinnerlichte Frömmigkeit ohne praktische Bedeutung. Sie will vielmehr im konkreten Alltag gelebt werden, um dadurch Zeugnis zu geben von dem, was erkannt worden ist: die Liebe Gottes zu den Menschen. Doch entgegen mancher Vermutung erstreckt sich diese Praxis nicht allein auf den Bereich der Spiritualität und der Frömmigkeit, ebenso wenig auf eine bloß privatistisch-karitativ gedachte Nächstenliebe, sie erstreckt sich vielmehr auch auf den Bereich einer konkreten öffentlichen, politischen Praxis, die auch eine Praxis des Widerstandes gegen bestehende gesellschaftliche Verhältnisse, gegen den status quo sein kann, wie etwa Dorothee Sölle ausführt:

„Die Gemeinschaftlichkeit Gottes ... bringt Menschen heraus aus der als harmlos angesehenen ›rein religiösen‹ Betätigung. Das Verständnis von menschlicher Würde, von Freiheit, von Gottfähigkeit oder von den Funken lässt sich nicht auf

einen religiösen Spezialraum einschränken, in dem es erlaubt ist, der Gottheit zu dienen oder sie zu genießen, nicht aber, sie mit den achtzig Prozent der Überflüssigen zu teilen.“ „Keine Gotteserfahrung läßt sich so privatisieren, daß sie Besitz der Besitzer, Privileg der Mußhabenden, esoterischer Bereich der Eingeweihten bleibt. Suche ich nach Begriffen, die die mögliche Weltbeziehung der Mystiker benennen, so stoße ich auf eine Reihe verschiedener Möglichkeiten, die zwischen dem Rückzug von der Welt und ihrer revolutionären Veränderung anzusiedeln sind. Aber ob es sich um den Rückzug, die Verweigerung, die Nichtübereinstimmung, die Abweichung, den Dissens, die Reform, den Widerstand, die Rebellion oder die Revolution handelt – in all diesen Formen steckt ein Nein zur Welt, wie sie jetzt ist. (...) Denn wer will, daß die Welt so bleibt, wie sie ist, hat schon in ihre Selbstzerstörung eingewilligt und so die Gottesliebe mit ihrem Ungenügen am Gegebenen verraten.“¹⁴

Mystik drängt so in die Aktion christlicher Glaubenspraxis, die wesentlich durch ein Zeugnis gekennzeichnet ist, in dessen Zentrum die *diakonia* steht, das Solidaritätshandeln, somit auch das politische Engagement an der Seite der Armen und Schwachen, sowie eine Anerkennungspraxis, die jedem Menschen eine unveräußerliche Würde zuspricht, die es zu achten gilt, und die von der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen ausgeht, jenseits aller kulturell und gesellschaftlich-sozial erzeugten Differenzen und Ungleichheiten, und die es immer wieder neu politisch zu realisieren gilt im Bemühen, diese Ungleichheiten zu überwinden. Diese Anerkennungspraxis ist von der Überzeugung getragen, dass jeder Mensch kraft seines Bewusstseins (und das heißt: nicht nur kraft seines Intellekts) Bild des Absoluten ist, das sich in ihm zeigt und mit dem er in seinem Innersten geeint ist, und dass jedem Menschen deshalb eine Würde zukommt, die ihm von niemandem zu- oder abgesprochen werden kann.

Der bereits zitierte Dag Hammarskjöld ist ein Beispiel für genau jene Einheit von Kontemplation und Aktion, für eine „Mystik der offenen Augen“ (J.B. Metz). Sein Weg in die Politik war von einer tiefen mystischen Spiritualität getragen und geprägt, und ein Gebet, das sich im spirituellen Tagebuch Hammarskjölds findet, bringt genau diesen Aspekt einer Mystik zum Ausdruck, die sich einerseits als „demokratisches Unternehmen“ der Einung mit Gott im Innersten seiner selbst begreift, und andererseits als Auftrag, als Aufforderung zum Engagement für die Anderen, insbesondere für die armen, marginalisierten Anderen:

14 Vgl. D. Sölle, *Mystik und Widerstand* (Anm. 1), 244f. u. 18.

„Du, der über uns ist,
Du, der einer von uns ist,
Du, der ist –
auch in uns;
dass alle dich sehen - auch in mir,
dass ich den Weg bereite für dich,
dass ich danke für alles, was mir widerfuhr.
Dass ich dabei nicht vergesse der anderen Not.
Behalte mich in deiner Liebe,
so wie du willst, dass andere bleiben in der meinen.
Möchte sich alles in diesem meinem Wesen zu deiner
Ehre wenden,
und möchte ich nie verzweifeln.
Denn ich bin unter deiner Hand,
und alle Kraft und Güte sind in dir.

Gib mir einen reinen Sinn – dass ich dich erblicke,
einen demütigen Sinn – dass ich dich höre,
einen liebenden Sinn – dass ich dir diene,
einen gläubigen Sinn – dass ich in dir bleibe.“¹⁵

15 D. Hammar skjöld, *Zeichen am Weg* (Anm. 7), 90.