

Maria Burger

Weltwirksamkeit aus Mystik

Weltwirksamkeit und Mystik scheinen auf den ersten Blick Ausdrucksformen religiösen Lebens zu sein, die einander ausschließen, impliziert Mystik doch häufig Aspekte reiner Privatheit und Innerlichkeit. Die unmittelbare Beziehung des Menschen zu Gott steht im Mittelpunkt, mag diese sich in Kontemplation, in Ekstase oder Vision vollziehen. So vielfältig die Erlebnisformen hier sind, so wenig läßt sich das Phänomen als solches definieren.¹ Eine Einordnung in die konkrete Lebenswirklichkeit unter heutigen Bedingungen fällt um so schwerer, als Mystik häufig als der fernen Vergangenheit angehörig oder zumindest als Ausnahmephänomen empfunden wird. All diese Annahmen mögen in gewisser Hinsicht ihre Berechtigung haben, doch scheinen sie auch eine Verengung zu beinhalten. In den folgenden Ausführungen soll daher zunächst (I) versucht werden, eine (wenn auch zwangsläufig unvollständig bleibende) Antwort zu geben auf die Frage: Was ist Mystik? Anschließend (II) wird der hier gewonnene Mystik-Begriff exemplarisch an Leben und Werk von Hildegard von Bingen, Elisabeth von Schönau und Simone Weil konkretisiert werden. Schließlich (III) soll unter systematischer Fragestellung der theologische Ertrag einer solchen Sicht auf christliche Mystik erhoben werden.

I Was ist Mystik?

Mystik ist nicht nur ein gesamtreligiöses Phänomen, sondern hat auch – betrachten wir einmal nur den Bereich der abendländischen Mystik – Ursprünge in vorchristlicher Zeit. Die Ethymologie² des griechischen Begriffs *myein* – sich schließen, zusammenziehen – verweist uns zunächst auf die antiken Mysterien: Der *mystikos* bedarf der Einweihung in den esoterisch geheimnisvollen Bereich. Erst

in der Spätantike wird der Begriff in dieser Form auch philosophisch bedeutsam, wenn es um dunkle Worte und verborgenen Sinn geht. Wichtiger für die Entwicklung christlicher Mystik ist aber wohl die bei Platon grundgelegte Vorstellung vom Aufstieg des Geistes zur höchsten, wahrhaft geistigen Schau, verbunden mit Erotik.³ Hier finden wir für die spätere Entwicklung entscheidende Kategorien grundgelegt wie Kontemplation, Reinigung, Aufstieg und schließlich die Angleichung an den Ursprung im Sinne von Vergöttlichung. Nicht zuletzt ist bei Platon auch das plötzliche Widerfahrnis in der Begegnung mit dem Schönen beschrieben.⁴

In der Bibel – und damit im frühen Christentum – ist der Begriff ‚Mystik‘ dagegen nicht gebräuchlich. Gegenüber dem esoterischen Charakter antiker Mysterienkulte grenzt sich das Christentum gerade ab: Der Offenbarungsglaube ist keine Geheimlehre. Erst über die Verbindung christlicher Theologie mit dem Neuplatonismus gewinnt ‚Mystik‘, insbesondere in der griechischen Patristik, an Bedeutung – ohne daß wir das Phänomen deshalb ausdrücklich mit Namen benannt finden⁵. Vielmehr geht die philosophische Metaphorik in vielfältiger Weise in die allegorische Schriftauslegung ein. Den Inhalten des Offenbarungsglaubens wird eine Tiefendimension zuerkannt, die sich erst im fortschreitenden Enthüllungsprozeß erschließt. Insofern bedarf es einer Einführung in das ‚Mysterion‘, eines Aufstiegs der Seele.⁶

Pseudo-Dionysius Areopagita ist es, der durch seine „Mystische Theologie“ den Wortgebrauch wie auch die weitere Entwicklung sehr stark geprägt hat.⁷ Fundament ist der platonisch geprägte Gottesbegriff, den er in seinem Werk „Von den göttlichen Namen“⁸ entfaltet. Die Umschreibung Gottes als des Guten und Schönen gipfelt in der Zuweisung des Eros-Begriffs. Als solcher verströmt Gott sich liebend in das Sein der Schöpfung, während die Seienden in Sehnsucht zu ihrem Ursprung als Ziel zurückstreben. Der Weg führt über Reinigung und Erleuchtung zur vereinenden Vollendung. Dieser Aufstieg wird als Reflexionsprozeß im Rahmen der Theosophia, der Gottesweisheit, verstanden; Einheit wird durch Erkennen erlangt. Schon im Rahmen der Untersuchung der Gottesnamen zeichnet sich dabei neben der Vielheit der Namen Gottes eine negative Theologie ab. Sie führt Dionysius in der „Mystischen Theologie“ zu jener Grundform analoger Rede, die in der späteren theologischen Entwicklung maßgeblich bleibt: „Man muß ihm [Gott] sowohl alle Ei-

genschaften der Dinge zuschreiben und (positiv) von ihm aussagen – ist er doch ihrer aller Ursache –, als auch und noch viel mehr ihm diese sämtlich absprechen – ist er doch allem Sein gegenüber jenseitig. Man muß sich dabei (allerdings) vor der irrigen Annahme hüten, diese Verneinungen seien (einfachhin) das Gegenteil jener Bejahungen. Vielmehr muß man ihn (den göttlichen Urgrund) dem allen weit vorausliegend denken, jenseits all dessen, was ihm etwa entzogen werden möchte, der doch sowohl jede Verneinung wie jede Bejahung übersteigt.“⁹

In seinem Werk über die göttlichen Namen verweist Dionysius auf die Erfahrungsbasis solchen Gottlernens, wenn er von seinem (fiktiven) Lehrer Hierotheus berichtet, „was jener entweder von den geheiligten biblischen Schriftstellern gelernt oder auch infolge kundiger Erforschung der Heiligen Schrift nach vieler Beschäftigung mit ihr und Übung erkannt oder letztlich auf Grund irgendeiner göttlichen Inspiration mystisch erfaßt hat, indem er das Göttliche nicht nur lernte, sondern auch erlitt und durch die, wenn man so sagen darf, Verbundenheit mit diesem zur nicht mitteilbaren und mystischen Einnung mit diesem und zur Treue vollendet wurde.“¹⁰ – Zum einen entfaltet also auch Dionysius – vor allem in seinem Werk „Über die kirchliche Hierarchie“ – die stufenweise Einführung ins Mysterium, vermittelt durch die Sakramente; er kennt Formen des Gottlernens aufgrund des Studiums der Heiligen Schrift. Zum anderen sieht er den Weg eröffnet für eine Unmittelbarkeit im Erfahren Gottes (Gottleiden), die nicht noch einmal sprachlich eingeholt wird; letzteres ist es, was in späterer Terminologie die eigentliche ‚unio‘-Erfahrung ausmachen wird. Ein Blick auf das Gesamtwerk der dionysischen Schriften zeigt uns aber, daß hier sowohl der Weg der Apophase, des Nicht-Sagens, wie auch der der Kataphase, des Redens¹¹, eröffnet wird – gründend in der unio.¹² Dies ist der Ausgangspunkt für die weitere Entwicklung, vor allem auch für die erfahrungsbezogene Individualisierung von Mystik. Mystagogische Aspekte stützen sich zunehmend auf die Autorität des erfahrenden ‚Ich‘¹³, was in der Folge zu neuen Formen der Kommunikation von Mystik führt.

Genau hier ergeben sich aber auf der Basis der dionysischen Einteilung unterschiedliche Definitionen und Zuordnungen: Ist Mystik ausschließlich ein ekstatisches Phänomen, das aufgrund der Unaus-sagbarkeit der Erfahrung sprachlos bleibt – oder sind unter diese Bestimmung auch weniger spektakuläre Erfahrungen des unmittelbaren

Berührtwerdens von der göttlichen Gegenwart zu fassen? Daran schließt sich die Frage an: Wenn das, was hier geschieht, schließlich doch in Worte gefaßt wird, mitgeteilt wird, gehört dieser Prozeß dann auch noch zu dem, was wir Mystik nennen? Welcher Formen und Ausdrucksmöglichkeiten bedient sich diese Kommunikation?

Wird Mystik reduziert auf ein ekstatisch-visionäres Erfahrungsgeschehen, so scheint sich eine Kluft aufzutun zwischen dem ungreifbaren Phänomen und einer rational nachvollziehbaren Verschriftlichung. Die Folge ist eine Ausgrenzung von Personen und Phänomenen aus dem Bereich der Mystik. Das zugrundeliegende Problem des Verhältnisses von Mystik und Sprache wurde in der Tradition häufig thematisiert und scheint nur zu oft im Sinne eines Dissenses entschieden worden zu sein.¹⁴ Dabei setzt die Schlußfolgerung häufig bei den vorhandenen Texten an: Weil logisch sprachliche Strukturen vorliegen, ist so etwas wie Mystik nicht vorauszusetzen. So kommt Loris Sturlese bei der Untersuchung einer Predigt Meister Eckharts etwa zu dem Ergebnis: „Die Rekonstruktion des tatsächlichen geistesgeschichtlichen Kontextes, in dem die Lehre Eckharts entstand, erlaubt uns viele von seinen (vielleicht sogar: alle seine) allgemein als ‚mystisch‘ betrachteten Aussagen als philosophische, d.h. als durchaus rational strukturierbare und nachvollziehbare Gedankengänge zu interpretieren.“¹⁵ Grenzt er sich hierbei einerseits zu Recht gegenüber Positionen ab, die schwer verständliche Aussagen im Werk Eckharts schlicht als ‚mystisch‘ und somit nicht rational verstehbar kennzeichnen, so weiß er dem anderenfalls nur das ‚rein rational‘ entgegenzustellen.¹⁶ Von solchen der Aufklärung verpflichteten Positionen her stellt sich Mystik als das Irrationale, Dunkle, Geheimnisvolle dar; mystische Erfahrung und Reflexion scheinen sich auszuschließen. Wie die Referenzen Sturleses zeigen, wird diese Kluft aber auch von seiten einiger Mystikinterpreten geschaffen, wenn den ekstatischen Formen einer ‚Erlebnismystik‘ vor jeder spekulativen Form der Vorzug gegeben wird.¹⁷

Vorsichtiger geht Kurt Ruh dieses Problem an, für den die Mystische Theologie des Dionysius Maßstab für die Beurteilung ist; auf diese Weise will er dem inflationären Wortgebrauch entgegenwirken und zugleich ein Eingrenzungskriterium für eine Geschichte der Mystik finden.¹⁸ Modell ist die bei Dionysius grundgelegte *via purgativa*, *illuminativa* und *unitiva* und deren schriftliche Tradition, in die Ruh insbesondere auch Meister Eckhart einordnet. Da die Visionen

einer Hildegard von Bingen nicht von ekstatischen Phänomenen begleitet sind und sie das Gesehene „wie eine Reporterin“ berichtet, da es ferner keinen Traditionszusammenhang zwischen Hildegard und der visionären Mystik des 13. Jahrhunderts gibt, grenzt er sie aber aus dem Bereich der Mystik aus.¹⁹ Dabei wäre natürlich die Rückfrage erlaubt, inwiefern die Mystik Eckharts auf ekstatischen Phänomenen beruht, zumal es Ruh ausdrücklich um „die historische Vermittlung von mystischer Literatur“²⁰ geht.

Es mag eine Binsenweisheit sein, die es aber doch immer wieder zu betonen gilt, daß jeglicher Interpretation mystischer Phänomene nie die Erfahrung als solche zugänglich ist, sondern nur deren Ausdruck. Tatsächlich besteht sogar „ein unaufhebbarer Unterschied ... zwischen ursprünglicher Transzendenzerfahrung ... einerseits und der vergegenständlichenden und verbalisierenden Reflexion auf diese Transzendenzerfahrung andererseits.“²¹ Eine Bewertung der zugrundeliegenden Erfahrung als mystisch oder nicht-mystisch vorzunehmen scheint schwierig, wenn nicht gewagt. Wie also ist eine Annäherung an das Phänomen möglich?

So sehr in diesem Kontext – zumal basierend auf den dionysischen Vorgaben – der Apophase, dem Schweigen, der Unmittelbarkeit ihr Wert beigemessen seien, scheint mir doch eine Reduktion der Mystik auf diesen Bereich fragwürdig. Nehmen wir die uns überlieferten Aussagen der Mystik ernst, so beinhaltet die Unmittelbarkeit der Erfahrung nicht zuletzt einen Erkenntnisgewinn. Mystik ist *cognitio Dei experimentalis*, wie es im Anschluß an Dionysius in scholastischer Theologie formuliert wird²², eine Erkenntnis, die wiederum ausgelegt werden will.

Welche Erfahrung ist es nun, die wir hier anzunehmen haben?²³ An erster Stelle steht ein Erlebnis, ein Ereignis, das sich abhebt vom Alltäglichen, von den vorgegebenen Lebenszusammenhängen; der Mensch trifft auf etwas, wird berührt von etwas, wobei das konkrete Widerfahrnis von jedem Menschen wiederum anders ‚erlebt‘ wird. Damit ist auch nicht jedes Erlebnis, so heftig es auch sein mag, schon eine Erfahrung des Menschen. Es bedarf vielmehr der Reflexion, der Einordnung des Erlebten in den konkreten Lebenszusammenhang. Erst wenn das Erlebte seinen Platz in der Biographie des Menschen gefunden hat, wenn es konfrontiert wird mit dem bisherigen Lebensentwurf, mit Sinn- und Wertvorstellungen, mit philosophischen und theologischen Einsichten, entfaltet es seine Wirksamkeit,

schreibt es sich als Erfahrung dauerhaft ein. Eine solche Erfahrung sucht aber auch ihre spezifische Sprache, ihre Ausdrucksform.²⁴ Nicht zu unterschätzen ist hierbei der Aspekt der Leiblichkeit. Gerade weil menschliches Erleben und Erfahren immer auch eine leibliche Komponente beinhaltet, ist es nie rein vergeistigt, sondern des Ausdrucks, der Kommunikation fähig, die konkret gestalthaft wird. Theologie verdankt sich letztlich solcher Erfahrung.²⁵

Wollen wir hier nicht dem Relativismus verfallen, Mystik mit Erfahrung gleichzusetzen, so gilt es noch einmal zu präzisieren. Zunächst einmal ist mystische Erfahrung durch ihren Erkenntnisgegenstand bestimmt: Es geht nicht um ein beliebiges Erlebnis, so bedeutsam es für die Biographie eines Menschen sein mag, sondern es geht streng um ‚erfahrene Gotteserkenntnis‘. Zum anderen steht die Erfahrung immer schon in einem religiösen Deuterahmen; durch Mystik wird Religion nicht erst konstituiert, sondern Mystik erweist sich als einer Religion zugehörig (wenngleich sie deren dogmatische Grenzen auch zu sprengen weiß). Der Ausdruck, den Mystik findet, wird immer abhängig sein von den konkreten Lebenszusammenhängen des Trägers der Erfahrung; er wird aber insbesondere geprägt durch die religiösen Lehren und Vorstellungen, in deren Kontext Mystik einzuordnen ist.²⁶ Christliche Mystik ist durch den personalen Gottesbegriff geprägt. Aufgrund bestimmter Voraussetzungen läßt sich Mystik schließlich in einem konkreten Lebensweg verorten und wirkt wiederum auf diesen zurück.

Bernard McGinn spricht in diesem Sinn bevorzugt von der Kategorie der Gegenwart: „Das mystische Element im Christentum ist der Teil seiner Glaubensinhalte und Glaubensvollzüge, der das betrifft, was man unmittelbare bzw. direkte Gegenwart Gottes nennen kann, und dies in einem dreifachen Sinn: als Vorbereitung auf sie, als Bewußtsein von ihr und als Reaktion auf sie.“²⁷ Hier wird eindeutig ausgesprochen, daß das mystische Phänomen an sich, das in anderen Interpretationen eine so hohe Wertung erfährt, stets einzufügen ist in einen Lebensvollzug, daß es ein ‚davor‘ und ‚danach‘ gibt. Der problematische Punkt der Interpretation ist nun gerade das ‚danach‘, denn erst hier wird Mystik für uns greifbar. „Ist also ‚Mystik‘“, um hier Alois Haas aufzugreifen, „nur die Erfahrung selbst oder auch das Kommunikationsgeschehen, das sich an sie heftet, d.h. deren narrative oder reflektierende Wiedergabe?“²⁸ – Mir scheint es, und hier schließe ich mich Positionen wie denen von Haas und McGinn an,

unverzichtbar, diese Ausdeutung mit hinzuzunehmen, auch sie der Mystik zuzurechnen – gäbe es doch diese Ausdeutung ohne die verdichtete Form der Erfahrung²⁹ nicht. Dies gilt selbst da, wo der Apophasis, der Negation der Vorzug gegeben wird, wo Gottes Gegenwart gerade in seiner Abwesenheit, in der Gottesferne erfahren wird; denn auch diese Erfahrung findet ihre eigene Sprache.

Diese Form der Mystik ist nun zum einen durch Schriftlichkeit gekennzeichnet und erreicht oft ein hohes Maß an spekulativer Theologie, zum anderen initiiert sie Handlungen, Engagement, Wirksamkeit; diese Form der Mystik teilt sich mit. Es mag im einzelnen dahingestellt bleiben, ob die zugrundeliegenden Erfahrungen ekstatisch, visionär oder in ‚unauffälligeren‘ Kategorien beschreibbar sind.³⁰ Die Form der Verschriftlichung wie auch die daran gebundene Aussageabsicht, die konkrete Umsetzung sind jeweils verschieden. Deutlich wird aber, wie wir bei der Betrachtung einzelner Persönlichkeiten noch sehen werden, daß das Kommunikationsgeschehen aus Erfahrung resultiert, daß die besondere Begnadung in den prophetischen Auftrag mündet.³¹

Im folgenden soll nun exemplarisch an einigen Mystikerinnen untersucht werden, wie sich das Verhältnis von *contemplatio* und *actio* darstellt, um so zu konkretisieren, wie der aus einer mystischen Erfahrung gewonnene Auftrag im prophetischen Wirken umgesetzt wird.

II Einzeldarstellungen

Jede getroffene Auswahl wird sich immer dem Vorwurf der Einseitigkeit ausgesetzt sehen, zu groß ist das uns durch Jahrhunderte hin überlieferte Schrifttum christlicher Mystik, als daß es sich hier auch nur ansatzweise in Vollständigkeit präsentieren ließe. Neben einer persönlichen Vorliebe für die Frauenmystik ist das Auswahl-Kriterium die soeben vorgestellte Doppelstruktur von Mystik in Erfahrung und Kommunikation – oder *contemplatio* und *actio* –, die genau solche Frauen in den Blick bringt, die dies bezeugen. Die soziale Stellung der Frau im Mittelalter, für die eine lehrende, predigende Position nicht vorgesehen war, mag in besonderer Weise verdeutlichen, wie hier ein Auftrag von besonderer Autorität umgesetzt wird. Hierfür wurden Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau aus-

gewählt, zwei Frauen die zur selben Zeit und unter ähnlichen Lebensbedingungen ihren Auftrag je unterschiedlich umsetzten. Zum anderen soll neben Frauengestalten des Mittelalters, wo wir ein Phänomen wie Mystik vielleicht vorzugsweise vermuten, schließlich Simone Weil kurz vorgestellt werden, um die Diskussion in unserem Jahrhundert zu verorten.

Wohl berühmtestes Beispiel prophetischen Wirkens ist Hildegard von Bingen (1098–1179), so daß ich die Darstellung mit ihr beginnen möchte. Innerhalb der mittelalterlichen Welt stand Hildegard in Lebenszusammenhängen, die gewisse Voraussetzungen für Bildung und öffentliches Auftreten schufen: Sie war adeliger Herkunft und wurde seit ihrem neunten Lebensjahr in klösterlicher Umgebung erzogen. So können wir vermuten, daß sie in gewissem Umfang des Lesens und Schreibens kundig war, daß ihr die Heilige Schrift wie auch Texte der theologischen Tradition vertraut waren. Sie verfügte über Kontakte zu wichtigen Persönlichkeiten aus Kirche und Politik. Aber über diese Möglichkeiten hinaus erfuhr sie eine besondere Begnadung, die Ursprung ihres Wirkens und damit ihrer Berühmtheit bis in unsere Tage ist. Hildegard selbst verweist den zeitlichen Ursprung ihrer Schau in ihre früheste Kindheit: „In meinem dritten Lebensjahr sah ich ein so großes Licht, daß meine Seele erbebt, doch wegen meiner Kindheit konnte ich mich nicht darüber äußern.“³² Diese sich fortsetzende Schau versetzte das Kind in Unruhe, um so mehr, als sie auf ihr Nachforschen hin erfuhr, daß andere nichts dergartiges sahen. Sie schreibt: „Und bis zu meinem fünfzehnten Lebensjahr sah ich vieles, und manches erzählte ich einfach, so daß die, die es hörten, sich sehr wunderten, woher es käme und woher es sei. Da wunderte ich mich auch selbst, ... daß ich dies von keinem anderen Menschen hörte. Darauf verbarg ich die Schau, die ich in meiner Seele sah, so gut ich konnte.“³³ Doch dieses Verbergen war ihr nicht auf Dauer vergönnt. Viele Jahre hindurch lebte sie den Klosteralltag der Frauenklause auf dem Disibodenberg, seit 1136 leitete sie die Gemeinschaft adeliger Nonnen, als im Jahre 1141 – Hildegard war 42 Jahre alt – der Auftrag machtvoller erging. Zu Beginn ihres ersten großen Visionswerkes „Scivias“ schildert uns Hildegard das Berufungsgeschehen, wie es in biblischen Prophetenberufungen sein Vorbild hat: „Und es geschah in meinem 43. Lebensjahr: Voller Furcht und zitternd vor gespannter Aufmerksamkeit blickte ich gebannt auf ein himmlisches Gesicht. Da sah ich plötzlich einen überhellen

Glanz, aus dem mir eine Stimme vom Himmel zurief: ‚Du hinfälliger Mensch, du Asche, du Fäulnis von Fäulnis, sage und schreibe nieder, was du siehst und hörst.‘³⁴ Trotz der machtvollen Aufforderung und der Versicherung göttlichen Beistands weigerte sie sich nach eigenem Bericht zunächst, dem Auftrag Folge zu leisten. ‚Da zwang mich Gottes Geißel aufs Krankenlager. Und endlich legte ich Hand ans Schreiben, bezwungen durch so viele Krankheiten. ... Als ich mich daranmachte und, wie gesagt, erfuhr, daß sich mir der tiefste Sinn der Schriftaussagen erschloß, kam ich wieder zu Kräften und erhob mich von meinem Krankenlager. Mit Anstrengung brachte ich dieses Werk in zehn Jahren zustande und vollendete es.‘³⁵

Bernhard von Clairvaux war es, an den Hildegard sich zunächst wandte mit der Bitte um Prüfung und Bestätigung ihrer Schrift. In ihrem ersten Brief an ihn wird wiederum deutlich, wie schwer ihr die Niederschrift war: ‚Ich bin gar sehr bekümmert ob dieser Schau, die sich mir im Geiste als ein Mysterium auftat. Niemals schaute ich sie mit den äußeren Augen des Fleisches. Ich, erbärmlich und mehr als erbärmlich in meinem Sein als Frau, schaute schon von meiner Kindheit an große Wunderdinge, die meine Zunge nicht aussprechen könnte, wenn nicht Gottes Geist mich lehrte zu glauben.‘³⁶ Hildegard versicherte sich des Schutzes von Papst und Bischöfen, um ihren zu dieser Zeit nicht gerade ungefährlichen Auftrag auszuführen. Es war der Auftakt zur Abfassung von drei großen Visionswerken, naturkundlichen Schriften, aber auch der Beginn eines regen Briefwechsels. Ihre Bekanntheit und Autorität war schließlich so groß, daß sie mehrere Predigtreisen unternahm und ausdrücklich um ihr Wort und Urteil gebeten wurde. Sowohl aus den Visionsschriften wie auch aus den zum Teil drastischen Formulierungen ihrer Briefe wissen wir, daß Hildegard zu aktuellen Problemen Stellung nahm, daß sie Mißstände der Kirche anklagte, gegen die Verbreitung der Sekte der Katharer auftrat und sich nicht scheute, im Schisma von 1159 gegenüber Kaiser Friedrich Barbarossa für Papst Alexander III. Partei zu ergreifen. – Neben diesem Engagement nach außen blieb sie aber auch als Leiterin der Frauenklause nicht untätig; wiederum autorisiert durch göttlichen Auftrag setzte sie gegen heftige Widerstände der Mönche vom Disibodenberg – aber zum Teil auch gegen die Nonnen ihrer Gemeinschaft – eine eigene Klostergründung auf dem Rupertsberg durch. Das hier an Planung, rechtlicher und finanzieller Absicherung, Bautätigkeit und Entbehrung Geleistete bleibt

auch unter Berücksichtigung der Unterstützung durch Familien des Hochadels sowie den Erzbischof von Mainz beachtlich.

Was Hildegard im dritten Teil von „Scivias“, dem großen Heilsgebäude, ausführt, verkörpert sie zugleich in ihrem Leben: Die vielen starken Kräfte (*virtutes*) steigen als Gnadenangebot zu den Menschen herab – wenn diese sie unter dem Wirken des Heiligen Geistes aufnehmen, so kehren sie als Tugenden (*virtutes*) zu Gott zurück. Auf diese Weise ist der Mensch Miterbauer des Heilsgebäudes; auf diese Weise setzte Hildegard Gnade ins Werk um. Die Tugendlehre nimmt insgesamt einen großen Stellenwert in ihrem Werk ein, am ausführlichsten sicher im zweiten Visionswerk, dem „Liber vitae meritorum“; hier werden von Hildegard Tugenden und Laster im Wechsel einander gegenübergestellt. Wichtigste Gabe ist die *discretio*, die weise Maßhaltung, die den rechten Gebrauch der Tugend angibt. Dem Menschen obliegt es schließlich, in der *discretio* das rechte Verhältnis von *contemplatio* und *actio* zu finden, die Hildegard beide auf Gottes Willen zurückführt: „Der gläubige Mensch aber ergreife den Pflug hinter dem Ochsen so, daß er gleichwohl zu Gott aufschauen kann, der da der Erde die Grünheit und Frucht verleiht. So trete er nach den Vorschriften des Meisters auf, daß er die Erde pflege, ohne doch das Himmlische zu vernachlässigen.“³⁷ Soll der Mensch sich nicht von der weltlichen Sorge verzehren lassen, so warnt Hildegard aber auch vor einem Übermaß an Askese, wie sie es in einem Brief an Elisabeth von Schönau besorgt zum Ausdruck bringt: „Lerne Maßhaltung! Sie ist für Himmlisches und Irdisches die Mutter aller Tugenden. Denn durch sie wird die Seele geleitet und ebenso der Leib in rechter Zucht ernährt. ... so wird der Mensch, der sich mehr Mühsal auferlegt, als sein Körper aushalten kann – da in ihm das Wirken der heiligen Diskretion geschwächt ist –, durch maßlos auferlegte Mühsal und Enthaltbarkeit seiner Seele keinen Nutzen bringen.“³⁸ Eine Persönlichkeit wie Hildegard von Bingen hat diese *discretio*, das rechte Maß von *actio* und *contemplatio* wie auch die Umsetzung des mystischen Auftrags in Prophetie sicher in exemplarischer Weise verkörpert.

Aber auch bei ihrer Zeitgenossin Elisabeth von Schönau (1129–1165), deren ekstatische Visionen viel eher unserer Vorstellung mittelalterlicher Mystik entsprechen, die zurückgezogen im Benediktinerinnen-Konvent zu Schönau lebte, keine Predigtreisen unternahm und auch nicht in so unmittelbarem Kontakt zu kirchlichen oder welt-

lichen Würdenträgern stand, läßt sich dieses prophetische Engagement beobachten. In einem Brief an Hildegard beschreibt Elisabeth die hiermit verbundenen Probleme; sie schildert die Anfeindungen, denen sie sich aufgrund von Unheilsprophezeiungen ausgesetzt sah; sie versuchte dem zu entgehen, indem sie die Botschaft verschwieg. So schreibt sie: „Wie Ihr durch andere erfuhrt, hat der Herr Seine Barmherzigkeit herrlich an mir erwiesen, mehr als ich verdient habe oder je verdienen könnte, so sehr, daß Er sich würdigte, mir häufig gewisse himmlische Geheimnisse zu offenbaren. Oft ließ Er mir auch durch Seinen Engel andeuten, was für Dinge in diesen Tagen über sein Volk kommen würden, wenn es nicht Buße tue wegen seiner Sünden. Auch befahl er mir, dies öffentlich zu verkünden. Ich aber bemühte mich, dies alles, so gut ich konnte, geheimzuhalten, um Anmaßung zu vermeiden und nicht als Urheberin von Neuerungen zu erscheinen. / Als ich also eines Sonntags in gewohnter Weise im Geiste entrückt war, trat der Engel des Herrn zu mir und sprach: ‚Warum verbirgst du Gold im Kot – ich meine das Wort Gottes, das durch deinen Mund an die Erde ergangen ist, nicht damit es verborgen, sondern daß es zum Lobe und zur Verherrlichung unseres Herrn und zur Rettung Seines Volkes offenbar werde?‘ Nachdem er dies gesprochen, schwang er die Geißel über mich, mit der er wie in großem Zorn mich fünfmal sehr schmerzhaft schlug, so daß ich von dieser Geißelung drei Tage lang an meinem ganzen Körper wie erschlagen war.“³⁹ Elisabeth bleibt nach dieser Begegnung stumm, bis sie ihre Aufzeichnungen dem Abt des Klosters zur weiteren Verbreitung anvertraut; immer wieder verlangt aber auch er von Elisabeth neue Bestätigung aus ihrer Begegnung mit dem Engel, daß eine Verkündigung gottgewollt sei. In ihrem Antwortschreiben verweist Hildegard auf den Verfall der Menschen: „Die Welt hat nicht mehr die Triebkraft, aus der das Grün der Tugenden aufsproßt. ... In unserer Zeit ist es wahrhaftig notwendig, daß Gott bestimmte Menschen betaut, damit Seine Werkzeuge nicht müßig sind. ... Die danach verlangen, Gottes Werk zu vollbringen, müssen stets beachten, daß sie, weil Menschen, Gefäße von Ton sind, und mögen ständig ihren Blick darauf richten, was sie sind und was sie sein werden. ... Sie künden die Geheimnisse nur wie eine Posaune, die den Ton zwar erklingen läßt, ihn aber nicht selbst hervorbringt. Denn ein anderer bläst in sie hinein, damit sie töne.“⁴⁰

Neben offenkundiger Anfeindung finden wir bei Elisabeth aber auch in verstärktem Ausmaß die Einflußnahme von Personen ihres

Vertrauens, sowohl des Abtes von Schönau wie vor allem ihres Bruders Ekbert. Unter ihrer Anleitung entstanden ‚Auftragsvisionen‘, deren Verbreitung wohl nicht in erster Linie dem prophetischen Anspruch Elisabeths entsprang, sondern dem theologischen oder legendarischen Interesse ihrer Berater. Offenkundigstes Beispiel ist der Visionszyklus der Ursula-Legende: Seit dem 4./5. Jahrhundert gab es in Köln die Verehrung heiliger Jungfrauen und Märtyrerinnen, deren Zahl (wohl aufgrund eines Lesefehlers) seit dem 8. Jh. mit 11000 angegeben wurde und als deren Anführerin die heilige Ursula galt. Die legendarische Ausgestaltung erhielt neuen Auftrieb, als man 1106 bei Grabungsarbeiten in der Nähe der Ursulakirche zum Zwecke der Stadtbefestigung auf ein riesiges Gräberfeld aus römischer Zeit stieß. Dort tauchten plötzlich ‚tituli‘ (Steintafeln mit Namen, die inzwischen als Fälschungen erwiesen werden konnten) auf, die die Identität der Gebeine bezeugten. Mehrere der gefundenen Reliquien wurden zusammen mit den Tituli nach Schönau gesandt und dort verehrt; und nun erschienen diese Heiligen Elisabeth in ihren Visionen und berichteten aus ihrem Leben. Ein ganzer Legendenzyklus entstand mit immer phantastischeren Ausdeutungen.⁴¹ Wenngleich Elisabeth berichtet, daß sie einige Details der Funde und Visionen kritisch hinterfragt, so wurde sie doch insgesamt für eine große Fälschungsaktion in Dienst genommen.⁴²

In anderen Fällen ist dokumentiert, wie Elisabeth zunächst unbefangen den Inhalt ihrer Visionen wiedergibt, auf Drängen ihrer Berater jedoch von den ihr in den Visionen erscheinenden Personen eine Umdeutung des Inhalts vornehmen läßt.⁴³ In der Vigil des Weihnachtsfestes hat Elisabeth die Vision einer Frauengestalt: „In der Mitte der Sonne war das Bild einer jungen Frau von ansehnlicher Gestalt und unvergeßlichem Anblick.“⁴⁴ Sie beschreibt das Aussehen der Frau, ihr langes Haar, ihre Goldkrone; das Sonnenlicht, das die Frau an sich trägt, überflutet die ganze Erde. In der folgenden Vision bittet Elisabeth den Engel um die Deutung des Bildes, und jener spricht: „Jene junge Frau, die du siehst, ist die heilige Menschennatur des Herrn Jesus. Die Sonne, in der die junge Frau sitzt, ist die göttliche Natur, die sie ganz besitzt und die die menschliche Natur des Erlösers verherrlicht.“⁴⁵ Es werden alle Einzelheiten ausgedeutet: „Die Goldkrone auf dem Haupt der jungen Frau ist die Himmelsglorie, die durch Christi Menschheit all denen, die an ihn glauben, erworben wird. Der Becher in ihrer rechten Hand ist der Quell des lebendigen

Wassers, das der Herr der Welt reicht, indem er die Herzen derer, die zu ihm kommen, belehrt und erquickt.“⁴⁶ Deutete schon die Sonnenerscheinung auf den göttlichen Bereich (wie es sich auch sonst bei den Visionen Elisabeths findet), so verstärkte die Auslegung des Engels diese Sicht. Elisabeth wurde aber offensichtlich auf die Anstößigkeit des weiblichen Bildes aufmerksam gemacht, worauf die folgende Vision die Korrektur brachte, denn nun befragt sie noch den Evangelisten Johannes über das Geschaute, „wie ich ermahnt worden war“⁴⁷: Warum wird die Menschheit des Herrn Jesus in weiblicher und nicht in männlicher Gestalt gezeigt? Die Antwort weicht überraschend aus: „Der Herr wollte, daß dies deshalb geschieht, damit die Vision um so passender auch seine selige Mutter bedeuten könnte.“⁴⁸ Und nun werden alle Teile des Bildes auf Maria hin ausgedeutet.

Das Verhältnis von Authentizität und Manipulation im Werk Elisabeths kann hier nicht eingehender untersucht werden. Festzuhalten aber bleibt: Erst aufgrund der einzigartigen visionären Begabung und der daraus resultierenden Botschaft war es möglich, daß Elisabeth für die Zwecke ihrer Berater in Anspruch genommen werden konnte. Bei aller Lenkung durch Menschen bleibt der Kern ihrer Begnadung uneinholbar. Elisabeth fühlte sich berufen, das von Gott Offenbarte mitzuteilen, an erster Stelle ihrer Klostersgemeinschaft, über die Verschriftlichung aber auch weiteren Kreisen. Sie nahm zu theologischen und moralischen Fragen Stellung⁴⁹, scheute sich auch nicht vor kirchenpolitischen Aussagen; so ließ sie im Schisma von 1159 Bischof Hillin, dessen Haltung sie zu beeinflussen wünschte, wissen: „Es sei dir bekannt, daß jener [Papst], der vom Kaiser erwählt ist, angenehmer vor mir ist.“⁵⁰ Damit stellt sie sich (anders als Hildegard) auf die Seite des Gegenpapstes Victor IV. (gegen Alexander III.).⁵¹

Wenngleich hier nur ein sehr enger Ausschnitt aus dem umfangreichen literarischen Werk der beiden mittelalterlichen Mystikerinnen präsentiert werden kann, so dürfte die Autorität des Auftrags, das Sendungsbewußtsein der Frauen wohl deutlich geworden sein.

Eine ganz andere Persönlichkeit begegnet uns, wenn wir nun ins 20. Jahrhundert schauen, in Werk und Biographie von Simone Weil (1909–1943).⁵² In Paris geboren, erhielt sie Erziehung und Ausbildung einer Tochter aus bürgerlichem Hause, pflegte gleichermaßen philosophische und mathematische Interessen, konnte einen Beruf als Lehrerin ergreifen. Den ihr schon in der Ausbildung eigenen Perfektionismus beschreibt sie später so: „Mit vierzehn Jahren verfiel ich einer je-

ner grundlosen Verzweiflungen des Jugendalters, und ich wünschte ernstlich zu sterben wegen der Mittelmäßigkeit meiner natürlichen Fähigkeiten. Nach Monaten innerer Verfinsterung empfang ich plötzlich und für immer die Gewißheit, daß jedes beliebige Wesen ... in dieses dem Genie vorbehaltene Reich der Wahrheit eindringt, sobald es nur die Wahrheit begehrt und seine Aufmerksamkeit in unaufhörlicher Bemühung auf ihre Erreichung gerichtet hält.“⁵³ Diese Kategorie der Aufmerksamkeit (*attente*) ist leitend für ihre gesamte Aktivität; sie ist zentral für die Betrachtung philosophischer und mathematischer Probleme, für die Analyse sozialer und politischer Verhältnisse – und sie ist schließlich Voraussetzung für das Gebet.

Simone Weil tritt ein für verbesserte Bildungsmöglichkeiten für Arbeiter und unterrichtet selbst unentgeltlich in einer 1927 gegründeten Arbeitersozialstation. Sie unterstützt die Gewerkschaftsarbeit und nimmt an Protestkundgebungen von Arbeitslosen und Bergarbeitern teil. ‚La vierge rouge‘ (die rote Jungfrau) wird sie vom Direktor der École normale supérieure genannt. Manches an ihrem politisch-sozialen Engagement mag exzentrische Züge tragen, läßt sich aber auch in ein bewegtes Zeitgeschehen einordnen. Sie betrachtet die Verhältnisse, analysiert sie, engagiert sich. Ab 1934 nimmt sie unbezahlten Urlaub von ihrer privilegierten Tätigkeit als Lehrerin und arbeitet als Hilfsarbeiterin, Packerin, Fräserin in verschiedenen Fabriken und notiert die hier gewonnenen Erfahrungen in ihrem ‚Fabrikstagebuch‘⁵⁴. Nach Abschluß dieser Phase hält sie fest: „Nach meinem Jahr in der Fabrik und ehe ich meinen Unterricht wieder aufnahm, hatten meine Eltern mich nach Portugal mitgenommen, und dort trennte ich mich von ihnen, um ganz alleine ein kleines Dorf zu besuchen. Ich war seelisch und körperlich gewissermaßen wie zerstückelt. Diese Berührung mit dem Unglück hatte meine Jugend getötet. Bis dahin hatte ich keinerlei Erfahrung des Unglücks besessen, außer meines eigenen⁵⁵, das, weil es das meine war, mir von geringer Wichtigkeit schien, und überdies nur ein halbes Unglück war, da es biologische Ursachen hatte und keine sozialen. ... Während meiner Fabrikzeit, als ich in den Augen aller und in meinen eigenen mit der anonymen Masse ununterscheidbar verschmolzen war, ist mir das Unglück der anderen in Fleisch und Seele eingedrungen. ... Dort ist mir der Stempel der Sklaverei aufgeprägt worden, gleich jenem Schandmal, das die Römer den verachtetsten ihrer Sklaven mit glühenden Eisen in die Stirn brannten. Seither habe ich mich immer

als einen Sklaven betrachtet.“⁵⁶ In dieser Situation erlebt sie in dem kleinen Fischerdorf die Feier des Patronatsfestes mit Kerzenprozession und Gesängen, eine Szene, die sie als ihre erste tiefgreifende Begegnung mit dem Christentum beschreibt.

Die Erniedrigung in der Fabrikarbeit führt zu der Erkenntnis, daß das Christentum die vorzügliche Religion der Sklaven ist. In bemerkenswerter Weise läßt sich hier biographisch der schon bei Dionysius grundlegende Dreischritt von *via purgativa*, *via illuminativa* und *via unitiva* nachvollziehen.⁵⁷ Die Haltung der Aufmerksamkeit, die Simone Weil für jede Tätigkeit einfordert, ist – wie sie selber es später ausführt – die Grundhaltung von Gottesliebe und Gebet.⁵⁸ Unwissentlich legte sie so das Fundament für ein Fortschreiten auf dem Weg bis hin zur *unio*. Die aus dem sozialen Engagement gewonnene Erfahrung führt zur mystischen Gottesbegegnung. In seltsamer Weise scheint sich hier das bisher beobachtete Phänomen der Mystik umzukehren, waren Simone Weil doch christliche Erziehung und Bildung fremd. Aufgewachsen in einem agnostischen Elternhaus jüdischer Herkunft, geschult an Platon, Kant und Marx, schien ihr das Christentum weit hinter ihren intellektuellen Ansprüchen zurückzubleiben. Tatsächlich folgen nach jener ‚Entdeckung‘ des Christentums als Sklavenreligion aber weitere Berührungen.

Von einer Italienreise 1937 berichtet sie: „Als ich dort in der kleinen romanischen Kapelle aus dem 12. Jahrhundert von Santa Maria degli Angeli diesem unvergleichlichen Wunder an Reinheit, wo der heilige Franziskus so oft gebetet hat, allein war, zwang mich etwas, das stärker war als ich selbst, mich zum erstenmal in meinem Leben auf die Knie zu werfen.“⁵⁹ Ein Jahr später vertieft sich diese Erfahrung: „Im Jahre 1938 verbrachte ich zehn Tage in Solesmes, von Palmsonntag bis Osterdienstag, und wohnte alle Gottesdienste bei. Ich hatte bohrende Kopfschmerzen; jeder Ton schmerzte mich wie ein Schlag; und da erlaubte mir eine äußerste Anstrengung der Aufmerksamkeit, aus diesem elenden Fleisch herauszutreten, es in seinen Winkel hingekauert allein leiden zu lassen und in der unerhörten Schönheit der Gesänge und Worte eine reine und vollkommene Freude zu finden. Diese Erfahrung hat mich auch durch Analogie besser verstehen lassen, wie es möglich sei, die göttliche Liebe durch das Unglück hindurch zu lieben. Ich brauche nicht eigens hinzuzufügen, daß im Verlauf dieser Gottesdienste der Gedanke an die Passion Christi ein für allemal in mich Eingang fand.“⁶⁰

Die Schriften Simone Weils dokumentieren, wie ihr weiteres (kurzes) Leben von einem Ringen um diese Gottesbegegnung bestimmt war, ohne daß sie in ihrem Sozialengagement nachließ – aber auch ohne daß sie sich in letzter Konsequenz für eine Aufnahme in die katholische Kirche entschied. Sie sieht ihre Berufung als die einer Christin außerhalb der Kirche.⁶¹ Insbesondere in ihrem großen systematischen Werk „Die Einwurzelung“ (*L'enracinement*) bringt sie die sozialen und politischen Verhältnisse in Beziehung zum Gottesbegriff: „Die göttliche Vorsehung ist keine Störung, keine Anomalie in der Ordnung der Welt. Sie ist die Weltordnung selbst. Oder vielmehr, sie ist das Ordnungsprinzip dieses Weltalls. Sie ist die ewige, die einzige Weisheit, die sich in einem herrscherlichen Netz von Verknüpfungen durch das ganze Universum erstreckt.“⁶² Dieser Ordnung paßt der Mensch sich, nach Simone Weil, ein im Gehorsam: „Der Mensch war aus dem Gehorsam gewichen. Gott hat als Strafen die Arbeit und den Tod gewählt. Infolgedessen stellen Arbeit und Tod, wenn der Mensch, der sie erleidet, in dieses Leiden einwilligt, eine Rückführung in das höchste Gut des Gehorsams gegen Gott dar.“⁶³

Finden wir bei den mittelalterlichen Mystikerinnen einen selbstverständlichen Umgang mit der Allegorese, die uns das Verstehen dieser Texte vielleicht manchmal erschwert, so können wir bei Simone Weil eher von einer Resymbolisierung der Wirklichkeit⁶⁴ reden, wenn sie antik-mythologische, christliche aber auch philosophisch-ästhetische Kategorien zur Deutung heranzieht. *Lecture* ist ihre Form, hinter den Sinneseindrücken das Notwendige zu sehen.⁶⁵ „Ein und dasselbe ist für Gott ewige Weisheit, für das Universum vollkommener Gehorsam, für unsere Liebe Schönheit, für unsere Vernunftseinsicht Gleichgewicht der notwendigen Relationen, für unser Fleisch rohe Kraft.“⁶⁶ Diese Tiefenstruktur zu erfassen ist die Arbeit ihrer schriftlichen Werke, der bedingungslose Einsatz für Menschlichkeit ihr Lebenswerk.⁶⁷

Zusammenfassend bestätigt sich noch einmal, daß die mystische Erfahrung einer besonderen Begnadung eingebettet ist in die jeweilige Biographie. So sehr das konkrete Widerfahrnis als unerwartet erlebt werden mag, so zeitigt es doch seine Wirkung in reflexiver oder narrativer Form oder in Tätigkeit.

III Theologischer Ertrag

Was wir hier beobachten konnten, ist schon in den platonischen Wurzeln christlicher Mystik präsent. Vergegenwärtigen wir uns das sogenannte ‚Höhlengleichnis‘ aus dem VII. Buch über den Staat⁶⁸: Die in der Höhle gefesselten Menschen haben nur Kenntnis von den Schatten der realen Dinge der Welt. Einem nun werden die Fesseln genommen und er wird gewaltsam ans Licht geführt, um alles zu erkennen. So verwirrend dieses Ereignis ihm sein mag, so wird er doch zurückkehren in die Höhle, um den anderen davon zu berichten – ungeachtet der Tatsache, von ihnen ausgelacht zu werden. So werden auch christliche Mystiker – vielleicht gewaltsam, gegen ihren eigenen Willen, vielleicht mit Schmerzen verbunden – in einen Zustand des Sehens, des Wissens versetzt. Sie erfahren Gegenwart und werden ausgesandt, von dieser Gegenwart zu künden. Wir sahen, in wie unterschiedlicher Weise diese Erfahrung in Wirksamkeit umgesetzt werden kann – und die Liste ließe sich beliebig verlängern, von den Anfängen des Christentums bis in unsere Tage hinein. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich hier ein Kernelement christlicher Spiritualität: Offenbarung ist Kommunikationsgeschehen!

Die klassischen Elemente der Gotteslehre und Christologie können den Weg zu einer christlich-dogmatischen Interpretation des mystischen Phänomens weisen: Die christliche Dogmatik kennt die Einteilung des Traktates der Gotteslehre in ‚De Deo uno‘ – die Lehre vom einen Gott – und ‚De Deo trino‘ – die Lehre vom dreifaltigen Gott.⁶⁹ In dieser abstrakten Terminologie liegt die Grunderkenntnis, daß Gott zunächst der eine, in sich ruhende Urgrund ist. Insofern diese Sicht stark von neuplatonischen Elementen geprägt sein kann, findet sie gerade in der mystischen Tradition Widerhall: Kontemplation, mystische Vereinigung mit dem Allursprung richtet sich auf den einen Gott; im Einen ist Einung möglich. Von hier aus ergibt sich auch eine religionsübergreifende Phänomenologie der Mystik, ist hier doch zunächst keine nähere inhaltliche Bestimmung dieses einen Urgrundes erforderlich – ja vielleicht sogar unerwünscht, unmöglich; erinnern wir uns der apophatischen Tradition, die sich der Namen und Aussagen enthält. – Das Christentum kennt aber in der Gotteslehre darüber hinaus den Traktat ‚De Deo trino‘, in dem die innergöttlichen Relationen ausgesagt werden. Der eine Gott ist immer schon im Kommunikationsgeschehen der Liebe; noch vor aller

Schöpfung erweist sich die Geistigkeit Gottes im Hervorgang der Personen als Wirksamkeit. Darüber hinaus sind hier aber schon Schöpfung und Offenbarung als nach außen gerichtete Kommunikation Gottes mit dem Menschen angelegt.⁷⁰

Dieser Gedanke läßt sich auch im Blick auf die Zwei-Naturen-Lehre der Christologie fortführen: Auch hier impliziert die menschliche Natur Christi zunächst Individualität und Selbstbezug, während die relational verstandene Personalität die Bezogenheit von Gott und Mensch aufzeigt. In radikalster Weise zeigt sich an der Person Jesu Christi, wie aus unmittelbarster Gotteserfahrung in Leben, Leiden und Tod in die Welt hinein gewirkt wird. Wird das Menschsein Christi als Vollendungsgestalt menschlicher Existenz angesehen, so wird die (mystische) Begegnung mit dem Gott-Menschen Konsequenzen für Leben und Wirken haben.

Kontemplation und Relation, mystische Versenkung und Weltbezug sind somit in ihrer Verschränkung schon im christlichen Gottesbegriff angelegt. Die unio ist nicht ‚Verschmelzungs-Einheit‘ sondern ‚Begegnungs-Einheit‘.⁷¹ Hier wäre noch einmal darauf zu verweisen, daß gerade die Betrachtung der Trinität und der Inkarnation einen zentralen Stellenwert im mystischen Schrifttum haben. Am Anfang steht die Begegnung mit dem personalen Gott. Dabei kann es hier nicht unerwähnt bleiben, daß christlicher Glaube immer auch eine historische Dimension hat, im Wirken Christi wie in kirchlichen Vollzügen; gegen diese Konkretheit kann nicht die Unmittelbarkeit mit dem All-Einen ausgespielt werden.⁷² Aus der personalen Begegnung erfolgt vielmehr geschichtlich-konkrete Wirksamkeit.

Zudem sind auch die echten, imaginativen Visionen nur mittelbar von Gott gewirkt.⁷³ So sind Widersprüche in den Visionen verschiedener Mystikerinnen und Mystiker bekannt, wie sie uns hier auch in den gegensätzlichen Stellungnahmen Hildegards und Elisabeths zum Schisma begegneten; und es mögen auch fromme Täuschungen, wie in den Ursula-Legenden, vorkommen. Keine noch so begnadete oder reflektierte Position des Menschen kann von sich aus Absolutheit und Wahrheit beanspruchen. Jede Erkenntnis, sei sie aus mystischer Erfahrung, aus philosophisch-theologischer Reflexion, aus der Systematik eines Gedankens gewonnen, bleibt der Unvollkommenheit und Brüchigkeit des endlichen menschlichen Verstandes unterworfen, ist vermittelt durch Leiblichkeit. Auch begnadete Mystiker haben letztlich nicht den ‚Standort‘ Gottes und müssen somit immer

wieder die Wahrheitsfrage an ihre Botschaft zulassen. Privatoffenbarungen mögen ihrem Wesen nach einen Imperativ implizieren, sie sind dennoch nicht mit Wahrsagerei zu verwechseln.⁷⁴

Wir sahen eingangs schon das Problem der Ausgrenzung – sei es aus aufklärerischen Vernunftgründen, in denen kein Platz für das ‚Dunkle‘ und ‚Irrationale‘ der Mystik bleibt, sei es aus einer Überbetonung affektiver Aspekte der Mystik, die das spekulative Element negiert. Dieser Konflikt ist nicht neu, soweit es um die Frage religiöser Lebensform geht⁷⁵, verschärft sich aber unter den Vernunftansprüchen der Moderne. Es soll hier nun in der Integration mystischer Phänomene gerade nicht einer postmodernen Belieblichkeit oder Irrationalität das Wort geredet werden, vielmehr an die Grenze des rational Einholbaren erinnert werden, die auch für das nicht unmittelbar Verortbare Platz lassen muß. Andererseits weiß sich, wie wir sahen, gerade das Unsagbare einer eigenen Sprache zu bedienen; tatsächlich besteht hier ein theologischer Verweisungszusammenhang, wie sich dogmatisch und phänomenologisch belegen läßt. Schlagwortartig mag dies mit den Begriffspaaren *contemplatio* und *actio*, oder auch ‚Mystik‘ und ‚Politik‘ benannt werden. Mystik als das ‚Andere der Vernunft‘ erweist sich hier als kritisches Potential, zugleich wehrt die christliche Basis jeder reinen Innerlichkeit.⁷⁶

Mystik impliziert den prophetischen Auftrag. Ob und wie dieser umgesetzt wird, hängt sicherlich mit vielen Faktoren der Einzelpersönlichkeit zusammen. Festzuhalten bleibt aber: Gerade aus der mystischen Lebensform ergibt sich der Impuls, in die Welt zu wirken, den engen Bereich privater Frömmigkeit zu sprengen. – Inwieweit dies jeweils eingebunden ist in kirchlichen Rahmen, wäre eigens zu untersuchen. So sehr zunächst eine kirchliche Grundorientierung bei vielen Mystikern vorauszusetzen ist, darf das kritische Potential nicht unterschätzt werden, das sowohl Ausgrenzung von seiten der Kirche (bis hin zum Feuertod einer Marguerite Porète) wie auch selbstgewählte Distanz (etwa bei Simone Weil) nach sich ziehen kann.⁷⁷

„Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht sein.“⁷⁸ Dieses – vielleicht schon zu oft zitierte – Wort von Karl Rahner soll uns in eine Schlußbetrachtung führen. Ernst genommen wird hier das Faktum, daß Institution und religiöse Erziehung dem Menschen nicht mehr das Fundament christlich-religiöser Lebensführung vermitteln – und vermitteln werden –, das über lange Zeiträume des christlichen

Abendlandes hin tragend war. In dieser Situation ist es mehr denn je gefordert, sich der Potentiale zu besinnen, die dem Menschen als Wesen der Transzendenz, des Ausgestrecktseins nach dem Absoluten immer schon eigen sind. Mystik ist dann nicht ein elitäres, singuläres Ausnahmephänomen, sondern die existentielle Verfaßtheit des Menschen ist auf diese Erfahrung hin angelegt. Diese Konzeption wehrt jeder Verabsolutierung eigener Positionen, weil sie sich als verdankt weiß. Zu beachten ist hier die Doppelstruktur von Aufstiegs- und Abstiegs mystik⁷⁹: So wichtig die Gottesbegegnung im voranschreitenden Aufstieg zum Höchsten sein mag, bleibt doch innerhalb des christlichen Kontextes immer auch die kenotische Struktur zu berücksichtigen, die Gottesbegegnung in der Gottesferne, im ganz anderen. Für das konkret aus dieser Erfahrung erwachsende Engagement ist auf die in der christlichen Tugendlehre grundgelegten Fähigkeiten der Klugheit und Unterscheidung zu verweisen.⁸⁰ Es geht hier ganz sicher nicht um Aktivismus aus dem aktuellen Enthusiasmus spezifischer Erfahrung heraus, sondern um kluge Aufmerksamkeit auf das Alltägliche, Notwendige.

Es sei noch einmal daran erinnert, daß die hier vorgenommene Klassifizierung sich an den Persönlichkeiten orientierte, deren mystische Erfahrung in schriftlicher Form zugänglich ist. Ausgeklammert blieben hier andere Formen der Mitteilung – etwa durch Kunst und Musik – sie wären mit anderen Methoden zu interpretieren. Ausgeklammert blieben in der konkreten Untersuchung aber auch jene unauffälligeren Phänomene mystischer Begnadung, die sich in ganz banal-alltäglicher Wirksamkeit umsetzen, ohne noch einmal eigens reflektiert und thematisiert zu werden. Gerade von dem nicht-elitären Mystik-Ansatz Rahners her ist mit dieser Möglichkeit des Menschen zu rechnen; und gerade sie ist es, die zukunftsweisend ist für gelebtes Christentum.⁸¹

Anmerkungen

¹ Eine Untersuchung des Wortgebrauchs im Kontext von Christentum und New Age wurde vorgelegt von Josef Sudbrack, *Neue Religiosität. Herausforderung für die Christen*, Mainz ²1987, 74–82.

² Vgl. zum folgenden P. Heidrich, Art. „Mystik / mystisch“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie IV* (1984), 268–273; Alois M. Haas, Was ist Mystik? in: K. Ruh (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart 1986, 319–341.

³ Vgl. Haas 1986 (s. Anm. 2), 323.

⁴ Ausführlich behandelt wird dieses Thema bei Bernard McGinn, *Die Mystik im Abendland. Band 1: Ursprünge* (aus dem Englischen übersetzt von Clemens Maß), Freiburg / Basel / Wien 1994, 49–64. Er verdeutlicht den Zusammenhang vor allem anhand folgender Texte: *Symposition 201d–212a*; *Phaidros 243e257b*; *Politeia VII 514a–518b* (Höhlengleichnis); *Parmenides*. Dabei bleibt es unumgänglich, sich den Unterschied zwischen platonischer und christlicher Mystik, zwischen dem jeweiligen Verständnis von ‚Vergöttlichung‘ zu vergegenwärtigen.

⁵ Der Begriff ‚Mystik‘ als Substantiv ist ohnehin erst eine Prägung des 17. Jahrhunderts.

⁶ Vgl. exemplarisch die Untersuchung dieses Problems bei Franz Dünzl, *Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 32), Tübingen 1993, 329–352. Die bei Gregor von Nyssa in den *Canticum-Homilien* vorgelegte Einführung in die Mysterien des Glaubens zeigt paradigmatisch den grundsätzlich für alle Glaubenden möglichen Weg auf; es findet sich keine Bezugnahme auf subjektiv-individuelle Erfahrung, und auch der in der späteren mystischen Tradition so wichtige Begriff der ‚unio‘ hat hier nicht den Aspekt der Ausnahme-Erfahrung, sondern ist heilsgeschichtlich bestimmt. „Wenn also auf Gregors Exegese der Liebe im *Canticum* der Begriff ‚Mystik‘ nur mit Vorsicht angewendet werden darf, ist Gregors Bedeutung für die Wegbereitung christlicher ‚Mystik‘ deswegen nicht gezeugnet.“ (345)

⁷ Die Werke des Pseudo-Dionysius Areopagita standen im Mittelalter in hohem Ansehen und wurden häufig kommentiert, so von Hugo von St. Viktor, Albertus Magnus, Thomas von Aquin. Insbesondere die Kommentierung des Gesamtcorpus durch Albertus Magnus wirkte über die Dominikanerschule intensiv in die mystischen Traditionen ab dem 13. Jahrhundert.

⁸ Pseudo-Dionysius Areopagita, *Die Namen Gottes, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Beate Regina Suchla* (Bibliothek der Griechischen Literatur, 26), Stuttgart 1988. Vgl. auch: Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, hg. von Beate Regina Suchla (Patristische Texte und Studien, 33), Berlin/ New York 1990.

⁹ Pseudo-Dionysius Areopagita, *Über die Mystische Theologie, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Adolf Martin Ritter* (Bibliothek der Griechischen Literatur, 40), Stuttgart 1994, Cap. I (2), 75. Vgl. auch: Pseudo-Dionysius Areopagita, *De mystica theologia*, hg. von Günter Heil und Adolf Martin Ritter (Patristische Texte und Studien, 36), Berlin / New York 1991, 143.

¹⁰ Pseudo-Dionysius Areopagita, *Die Namen Gottes Cap. II (9)*, BGL 26, 36. Vgl. auch PTS 33, 133f.

¹¹ Apophasis (Verneinung): Ausgang von den niedrigsten zu den ursprünglichsten Seinsformen fortschreitend; Kataphasis (Bejahung): Ausgang vom ersten, abstrakten über die mittleren zu den niedrigsten Seinsformen fortschreitend.

¹² Vgl. Haas 1986 (s. Anm. 2), 326: „Damit ist also eine literarisch-theologische Gattung und gleichzeitig eine bei der griechischen Theoria ansetzende Lehre von der Vereinigung Gottes mit dem Menschen vorbildlich konzipiert und entworfen.“

¹³ Vgl. hierzu die Ausführungen von Peter Dinzelbacher, „Ego non legi ...“, Bernhard von Clairvaux zwischen modernem Individualismus und traditioneller Autoritätsgebundenheit, in: J.A. Aertsen, A. Speer (Hg.), Individuum und Individualität im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia 24), Berlin / New York 1996, 722–747. Dinzelbacher macht die geschilderte Entwicklung an der Hoheliedauslegung deutlich: Bernhard von Clairvaux interpretiere die Braut des Hoheliedes gegen die Vorlage der auctoritates als ‚Seele‘ (also individuell), während traditionell die ‚Kirche‘ (kollektiv verstanden) Bezugsgröße sei (739). Vgl. hierzu Dünzl 1993 (s. Anm. 6).

¹⁴ Vgl. hierzu Wilhelm Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter Bd. I, Leipzig 1874; Josef Quint, Mystik und Sprache, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 27 (1953), 48–76; Susanne Hummler, Sprache als Medium der mystischen Erfahrung. Über das Verhältnis von Aktion, Kontemplation und Sprache in Eckharts Interpretationen von Lk 10,38, in: Festschrift Walter Haug und Burghard Wachiner, Band I, Tübingen 1992, 363–387.

¹⁵ Loris Sturlese, Mystik und Philosophie in der Bildlehre Meister Eckharts. Eine Lektüre von Predigt 16a (Quint), in: Festschrift Walter Haug und Burghard Wachiner, Band I, Tübingen 1992, 349–361. 352.

¹⁶ Vgl. dagegen Gerhard Krieger, Mystik und Scholastik – Zur Diskussion um Meister Eckhart, in: Trierer Theologische Zeitschrift 2 (1998), 123–147. Nach ausführlicher Analyse der „Pariser Quaestiones“ Eckharts kann Krieger dessen Mystik gerade in Gottesbegriff und Gotteserkenntnis des scholastischen Textes verorten, wengleich sie erst in der Predigt ihre adäquate Ausdrucksform findet. Deutlich wird hier, daß der Gegensatz von Mystik und Scholastik letztlich konstruiert ist.

¹⁷ Vgl. hierzu die Unterscheidung von praktischer oder Erlebnismystik und theoretischer, spekulativer, philosophischer Mystik bei Peter Dinzelbacher, Art. „Mystik“, in: Lexikon des Mittelalters VI (1993), Sp.982–989. 982.

¹⁸ Kurt Ruh, Vorbemerkungen zu einer neuen Geschichte der abendländischen Mystik im Mittelalter, in: Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jg. 1982, Heft 7, München 1982, 3–32.

¹⁹ Ruh 1982, 12f.

²⁰ Ruh 1982, 8.

²¹ Karl Rahner, Transzendenzerfahrung aus katholisch-dogmatischer Sicht, in: Schriften zur Theologie Bd. XIII, Einsiedeln 1978, 207–225. 211.

²² Bonaventura, III Sent. d.35 q.2 corp.; Thomas von Aquin, STh II/II 97, 2 ad 2; vgl. auch Albertus Magnus, Super Dionysium De divinis nominibus, Cap. II (n. 76), Ed.Colon. XXXVII/1, 91b.

²³ Der Erfahrungsbegriff ist in der theologischen und philosophischen Literatur vielfach reflektiert worden, so daß hier nur ein kleiner Ausschnitt geboten werden kann, der im Dienst der anschließenden Ausführungen steht. Für eine Vertiefung im Kontext religiöser Lebensformen sei noch verwiesen auf Dietmar Mieth, Annäherung an Erfahrung – Modelle religiöser Erfahrung im Christentum, in: W. Haug / D. Mieth (Hg.), Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition, München 1992, 1–16.

²⁴ Hier sei etwa daran erinnert, wie stark die Mystik im Mittelalter die Entwicklung der Volkssprachen prägte.

²⁵ Anregung für die vorangehenden Überlegungen ist die ausführliche Meditation die-

ses Themas bei Elmar Salmann, *Der geteilte Logos. Zum offenen Prozeß von neuzeitlichem Denken und Theologie* (Studia Anselmiana 111), Rom 1992, 401–417.

²⁶ Vgl. hierzu Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich 1957, 6f.: „Es gibt nicht Mystik an sich, sondern Mystik *von* etwas, Mystik einer bestimmten religiösen Form: Mystik des Christentums, Mystik des Islams, Mystik des Judentums und dergleichen. Gewiß, es steckt etwas Einheitliches in diesen mannigfachen historischen Phänomenen. Dies Einheitliche, dies ‚Objekt‘ aller Mystik, zeigt sich eben in der Analyse der persönlichen Erfahrung der Mystiker. Aber es ist der modernen Zeit vorbehalten geblieben, so etwas wie eine abstrakte Religion der Mystik überhaupt zu erfinden.“ Vgl. auch Rahner 1978 (s. Anm. 21), 212.

²⁷ McGinn 1994 (s. Anm. 4), 16.

²⁸ Haas 1986 (s. Anm. 2), 320.

²⁹ McGinn bevorzugt für ‚Erfahrung‘ die Kategorie ‚Bewußtsein‘; McGinn 1994 (s. Anm. 4), 17.

³⁰ Mit Rahner sei darauf hingewiesen, daß die Theoretiker der Mystik körperliche, einbildliche und rein geistige Visionen unterscheiden. Karl Rahner, *Visionen und Prophetieungen* (Quaestiones disputatae 4), Freiburg 1958, 32.

³¹ Rahner unterscheidet hier ‚mystische‘ und ‚prophetische‘ Visionen; Rahner 1958 (s. Anm. 30), 18f.

³² Adelgundis Führkötter (Hg.). *Das Leben der heiligen Hildegard von Bingen*, Düsseldorf 1968, 64. / *Vita Sanctae Hildegardis*, ed. Monika Klaes, Turnhout 1993 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 126), 83.

³³ Führkötter 1968, 64f. (CChr.CM 126, 83).

³⁴ Hildegard von Bingen, *Scivias. Wisse die Wege. Eine Schau von Gott und Mensch in Schöpfung und Zeit*, übers. u. hg. v. Walburga Storch OSB, Augsburg 1990, 5. / *Hildegardis Scivias*, ed. Adelgundis Führkötter OSB, Turnhout 1978 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 43), 3.

³⁵ *Scivias*, 6f. (CChr.CM 43, 5f.)

³⁶ Hildegard von Bingen, *Briefwechsel, nach den ältesten Handschriften übersetzt und erläutert von Adelgundis Führkötter*, Salzburg 21990, 25. / *Hildegardis Bingensis Epistolarium*, ed. L. van Acker, Turnhout 1993 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 91), 3.

³⁷ Hildegard von Bingen, *Der Mensch in der Verantwortung. Das Buch der Lebensverdienste*, übersetzt und erläutert von Heinrich Schipperges, Salzburg 1972, 216. / *Hildegardis Liber Vite Meritorum*, ed. Angela Carlevaris OSB, Turnhout 1995 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 90), IV/LIX, 209 v.1249sqq.

³⁸ *Briefwechsel* (s. Anm. 36), 199. Vgl. Johannes May, *Die heilige Hildegard von Bingen*, Kempten 1911, 512ff.

³⁹ *Briefwechsel* (s. Anm. 36), 192. Vgl. *Liber tercius visionum cap. XIX*, in: F.W.E.Roth (Ed.), *Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Aebte Ekbert und Emecho von Schönau*, Verlag der Studien aus dem Benedictiner- und Cistercienser-Orden, Brünn 1886, 71.

⁴⁰ *Briefwechsel* (s. Anm. 36), 196f. (CChr.CM 91A, 457.)

⁴¹ Vgl. Bardo Weiss, *Elisabeth von Schönau. Eine fragwürdige Mystikerin*, *Trierer Theologische Zeitschrift* 102 (1993), 125–145; 137ff. wird das Werden des Zyklus mit weiteren Literaturverweisen dargestellt. Es bleibt zu berücksichtigen, daß es gerade die Ursula-Legenden waren, die Elisabeths Ruhm in der mittelalterlichen Frömmigkeit begründeten und die starke Verbreitung ihrer Schriften förderte.

⁴² Vgl. Stephan Hilpisch, *Elisabeth von Schönau und Hildegard von Bingen*, in:

Schönauer Elisabeth Jubiläum 1965, Prämonstratenser-Chorherrenstift Tepl in Kloster Schönau, Limburg 1965, 51–58; 52: „Die Weltfremdheit Elisabeths nutzten auch die Kölner Kanoniker in der Ursula-Angelegenheit aus, als sie Elisabeth geradezu mißbrauchten, damit sie die Echtheit der sog. Ursula-Reliquien anerkannte.“

⁴³ Vgl. Gertrud Jaron Lewis, Christus als Frau. Eine Vision Elisabeths von Schönau, Jahrbuch für internationale Germanistik 15 (1983), 70–80. Die lateinische Vorlage findet sich bei Roth 1886 (s. Anm. 39), 60.

⁴⁴ Lewis 1983, 74.

⁴⁵ Lewis 1983, 75.

⁴⁶ Lewis 1983, 76.

⁴⁷ „Et interrogavi eum, sicut premonita fueram.“ Roth 1886, 61. Lewis 1983, 76.

⁴⁸ Lewis 1983, 76.

⁴⁹ Neben den bereits genannten Themen sei hier auf Elisabeths Eintreten gegen die Katharer verwiesen, wie es im Briefwechsel mit Hildegard aber auch im visionären Werk deutlich wird.

⁵⁰ „Et notum sit tibi, quod, qui electus est a Cesare, ipse acceptabilior est ante me.“ Roth 1886 (s. Anm. 43), 140.

⁵¹ Vgl. Anne L. Clark, Elisabeth of Schönau. A Twelfth-Century Visionary, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1992, 121f; Roth 1886 (s. Anm. 43), C. Die Kontakte ihres Bruders Egbert zu Reinald von Dassel mögen hier eine Rolle gespielt haben.

⁵² Eine biographische Skizze findet sich in Walter Buder, Mystik – Ereignis radikaler Menschlichkeit? Ein theologischer Versuch anhand Simone Weils Leben und Werk, Thaur 1990. Einschlägig bleibt die große Biographie von Jacques Cabaud, Simone Weil. Die Logik der Liebe, Freiburg / München 1968.

⁵³ Simone Weil, Das Unglück und die Gottesliebe, München 1953, 44. Autobiographische Ausführungen enthalten vor allem die Briefe an Pater Perrin und an Joë Bousquet; vgl. Simone Weil, Zeugnis für das Gute. Traktate, Briefe, Aufzeichnungen, hg. von Friedhelm Kemp, München 1990, 75–123.

⁵⁴ Simone Weil, Fabriktagbuch und andere Schriften zum Industriesystem, übersetzt von Heinz Abosch, Frankfurt 1978.

⁵⁵ Simone Weil spielt hier darauf an, daß sie seit ihrer Jugend unter anfallartig auftretenden starken Kopfschmerzen leidet.

⁵⁶ Brief an Pater Perrin, in: Kemp 1990 (s. Anm. 53), 91f.

⁵⁷ Vgl. Maja Wicki-Vogt, Simone Weil. Eine Logik des Absurden, Bern / Stuttgart 1983, 76.

⁵⁸ Vgl. Simone Weil, Betrachtungen über den rechten Gebrauch des Schulunterrichts und des Studiums im Hinblick auf die Gottesliebe, in: Kemp 1990 (s. Anm. 53), 45–53.

⁵⁹ Weil 1953 (s. Anm. 53), 49.

⁶⁰ Brief an Pater Perrin, in: Kemp 1990 (s. Anm. 53), 92.

⁶¹ Simone Weil, Entscheidung zur Distanz. Fragen an die Kirche, München 1988, 8. – In der Forschungsliteratur gibt es somit die Rezeption der politischen Schriften und die der religiösen; es wird aber selten ein Zusammenhang hergestellt.

⁶² Simone Weil, Die Einwurzelung, München 1956, 413.

⁶³ Weil 1956 (s. Anm. 62), 434.

⁶⁴ Vgl. hierzu Rolf Kühn, Deuten als Entwerden. Eine Synthese des Werkes Simone Weils in hermeneutisch-religionsphilosophischer Sicht, 29.

⁶⁵ Vgl. Weil 1956 (s. Anm. 62), 424.

⁶⁶ Weil 1956 (s. Anm. 62), 427.

⁶⁷ Vgl. hierzu auch das Kapitel „Die Religion der Nächstenliebe und die Ketzerei“: „Nächstenliebe und Glaube sind, obwohl unterschieden, untrennbar. Die beiden Formen der Nächstenliebe sind es noch mehr. Wer einer Regung des reinen Mitleids mit einem Unglücklichen fähig ist (etwas sehr Seltenes übrigens), der besitzt, vielleicht implizite, doch stets wirklich, die Gottesliebe und den Glauben. Christus rettet nicht all jene, die da sagen: ‚Herr, Herr!‘ (Mt 7,12). Aber er rettet all jene, die mit reinem Herzen einem Hungrigen ein Stück Brot geben, ohne im geringsten an Ihn zu denken.“ Weil 1988, (s. Anm. 61), 30. – Naheliegender ist es hier wohl, an Rahners Theorie vom anonymen Christen zu denken.

⁶⁸ Platon, *Politeia* VII 514a–518b.

⁶⁹ Vgl. Elmar Salmann, *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums* (Studia Anselmiana 94), Rom 1986, 20f.

⁷⁰ Vgl. Salmann 1986 (s. Anm. 69), 63ff. Hier wird insbesondere auch der Bezug zum prophetischen Wirken hergestellt.

⁷¹ Vgl. Sudbrack 1987 (s. Anm. 1), 143–148.

⁷² Umgekehrt verstellt die kirchlich-sakramentale Gnadenvermittlung dem Menschen nicht den Weg der Unmittelbarkeit, vgl. Rahner 1978 (s. Anm. 21), 214. Schon bei Pseudo-Dionysius Areopagita bleibt die mystische Theologie rückgebunden an die liturgisch-sakramentalen Vollzüge der Kirche, wie es aus einer Analyse des Gesamtwerkes evident ist.

⁷³ Vgl. Rahner 1958 (s. Anm. 30), 64.

⁷⁴ Vgl. Rahner 1958 (s. Anm. 30), 27, 91.

⁷⁵ Spiritualitätsgeschichtlich finden wir seit den Anfängen des Christentums diesen Zusammenhang von *actio* und *contemplatio* bezeugt, wenn auch nicht immer konfliktfrei. Schließen diese beiden Lebensformen sich gegenseitig aus – und welche von ihnen ist die höherwertige? – Vgl. hierzu Otto Langer, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*, München / Zürich 1987. V.a. im Kapitel „*Contemplatio* und *actio*“ (124–127) schildert er den Konflikt der beiden Lebensformen, der letztlich im Gehorsam zugunsten der *actio* überwunden werden kann, was wiederum in der *contemplatio* belohnt wird; Vorbild ist die ‚*vita mixta*‘ Christi. Auch hier zeichnet sich ab: „Die höchste irdische Vollkommenheit besteht nicht in der kontemplativen Einheit, sondern in der Einheit mit Gott im Wirken.“ (127)

⁷⁶ Vgl. zu diesem Zusammenhang Marianne Heimbach-Steins, *Unterscheidung der Geister. Strukturmoment christlicher Sozialethik, dargestellt am Werk Madeleine Delbrêls* (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften 31), Münster / Hamburg 1994, 18–33.

⁷⁷ Vgl. Salmann 1986 (s. Anm. 69), 255: „Eine solche kenotische Orthopraxis macht jede Orthodoxie in gewisser Weise überflüssig. Man kann in einer solchen pneumatischen Vollzugsmystik eine fatale Vorwegnahme von Idealismus und Atheismus sehen, muß aber bedenken, daß umgekehrt das Absolute, die Wirklichkeit Gottes im Pneuma, auf unerhörte Weise zu seelischer Gegenwart und der Logos zum gekreuzigten Verbrecher geworden ist. Theologie, die dem nicht standhält, wird weder der Mystik noch dem erreichten Stand aufgeklärter Theo-Philosophie gerecht.“

⁷⁸ Karl Rahner, *Frömmigkeit früher und heute*, in: *Schriften zur Theologie VII*, Einsiedeln ²1971, 22f. Es sei daran erinnert, daß Rahner den Satz später dahingehend änderte, daß „der Christ der Zukunft ein Mystiker sei oder nicht mehr sei.“, K. Rahner, *Zur Theologie und Spiritualität der Pfarrseelsorge*, in: *Schriften zur Theologie XIV*, Zürich 1980, 161. Orientiert am Kontext des ‚anonymen Christen‘ sprach Rahner auch

von Mystik als einer „suchenden Christologie“, vgl. Rahner 1978 (s. Anm. 21), 225.
⁷⁹ Vgl. Alois M. Haas, Typologie der Mystik, in: L.Honnefelder / W. Schüssler (Hg.), Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik, Paderborn u.a. 1992, 279–295; v.a. 293ff; und Haas 1986 (s. Anm. 2), 332ff.

⁸⁰ Nicht umsonst entwickelt Rahner diese Gedanken im Anschluß an das ignatianische Konzept der Unterscheidung der Geister als ‚Logik der existentiellen Entscheidung‘.

⁸¹ Brief von P. Karl Rahner, in: Klaus Peter Fischer, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners, Freiburg 1974, 406: „Ich meine nur (ganz bescheiden und zweifelnd), daß die erste und ursprüngliche Erfahrung des Geistes, von der ich zu reden versuche, auch der innerste Kern dessen ist, was man Mystik nennen kann, und daß von daher, weil diese von mir gemeinte Geisterfahrung im eigentlichen und ursprünglichen Sinne die Geisterfahrung ist, Mystik (im eigentlichen Sinne des Wortes) nicht eine höhere ‚Stufe‘ über dem normalen Glauben ist, sondern eine bestimmte Weise eben dieser Glaubenserfahrung, eine Weise, die ‚an sich‘, in ihr selbst, der natürlichen Psychologie und den natürlichen Möglichkeiten des Menschen für ‚Versenkung‘, Konzentration, Leerwerden des Geistes usw. angehört. Wenn die ‚Weise‘ der Gnadenerfahrung für an sich ‚natürlich‘ erklärt wird, dann wird sie dadurch nicht abgewertet.“