

Unmittelbare Gegenwart Gottes? : Zur Theologie der Mystik bei Bernard McGinn

Autor(en): **Peng-Keller, Simon**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **51 (2004)**

Heft 1-3

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761187>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

SIMON PENG-KELLER

Unmittelbare Gegenwart Gottes?

Zur Theologie der Mystik bei Bernard McGinn

In der Einleitung zu seiner mehrbändigen Geschichte der abendländischen christlichen Mystik¹ formuliert der in Chicago lehrende Kirchenhistoriker Bernard McGinn die Hoffnung, «im Rahmen der Ausarbeitung der noch vor mir liegenden Bände und mit Hilfe der Reaktionen von Studenten, Lesern und Kritikern manches noch klarer sehen und präziser darstellen zu können»². Dieser Einladung folgend soll hier versucht werden, McGinns Theologie der Mystik zu rekonstruieren, zu befragen und weiterzudenken.³ Dabei wird meine Auseinandersetzung sich auf McGinns These konzentrieren, christliche Mystik lasse sich als Erfahrung von Gottes «unmittelbarer» Gegenwart bestimmen. Mein erster Schritt (I.) besteht in einer kritischen Abgrenzung. Ich werde zunächst McGinns Mystikverständnis skizzieren (1.), um es anschließend systematisch (2.) und im Blick auf die Tradition (3.) zu diskutieren. Im zweiten Schritt (II.) entwickle ich meine eigene These. Ich versuche zu zeigen, daß (1.) die Gegenwart Gottes auch dort, wo jemand sie als unmittelbar erlebt, sprachliche Vermittlung voraussetzt, daß (2.) die biblische Unmittelbarkeitsmetaphorik (anders als die platonische) die Erfahrung von besonderer *Gottesnähe* indiziert und daß (3.) mystische Erfahrungen deshalb als intensive Glaubenserfahrungen zu verstehen sind und sich nicht strukturell von ihnen unterscheiden. Der dritte Schritt (III.) soll schließlich dieses Verständnis von mystischen Erfahrungen im Rückgriff auf einige Texte von Bernhard von Clairvaux veranschaulichen.

¹ Ich verwende die folgenden Abkürzungen: Bernard MCGINN, Die Mystik im Abendland. Bd. 1: Ursprünge. Freiburg i.Br. 1994: MCGINN I; Bd. 2: Entfaltung. Freiburg i.Br. 1996: MCGINN II; Bd. 3: Blüte. Männer und Frauen der neuen Mystik (1200–1350). Freiburg i.Br. 1999: MCGINN III.

² MCGINN I, 20.

³ Die Beschränkung auf McGinns Mystikverständnis bringt es mit sich, daß hier das nicht zu seinem Recht kommt, was dieses umfangreiche Werk auszeichnet: daß es die unübersichtliche Fülle der Tradition in umsichtiger Ordnung und sorgfältiger Kommentierung zuverlässig erschließt.

*I. Kritik des Gedankens einer «unmittelbaren» Gottesschau**1. Bernard McGinns Mystikverständnis*

In einer einleitenden heuristischen Skizze zu seinem Werk, das «gleichermaßen eine Geschichte wie eine geschichtlich orientierte Theologie der abendländischen Mystik»⁴ sein möchte, umschreibt Bernard McGinn sein Mystikverständnis folgendermaßen: «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.»⁵ An dieser Bestimmung fällt zunächst auf, daß in ihr das Substantiv «Mystik» gar nicht vorkommt. Mit der sich an Friedrich Baron von Hügel anlehnenen Rede vom «mystischen Element im Christentum» möchte McGinn betonen, «daß Mystik stets nur ein Teil oder Element einer konkreten Religion oder einer bestimmten religiösen Persönlichkeit ist»⁶, sich also nicht von Glaubensvollzügen und Glaubensinhalten isolieren läßt. Nach McGinn ist dieses mystische Element, das «für das Gros der Gläubigen mehr oder minder wichtig» sein kann, zwar bereits in frühchristlicher Zeit auszumachen⁷, doch entsteht «die erste große Tradition expliziter Mystik» erst, «als eine Theorie der Mystik – die erstmals Origenes im dritten Jahrhundert entwickelte – im vierten Jahrhundert ihre institutionelle Gestalt im neuen Phänomen des Mönchtums» findet.⁸ In dieser ersten Umschreibung christlicher Mystik macht sich der Einfluß von Gershom Scholem bemerkbar, nach dessen Verständnis Mystik immer nur als Teil einer Religion vorkommt⁹ und «eine Gesamtheit bestimmter konkreter historischer Phänomene» darstellt, die «an ein bestimmtes Stadium des religiösen Bewußtseins gebunden» ist bzw. «erst in einem bestimmten Stadium

⁴ MCGINN I, 10f.

⁵ Ebd. 16.

⁶ Ebd. 14.

⁷ Vgl. ebd. 107: «Versteht man unter Mystik eine Art Einung oder Identität mit Gott nur durch den Vollzug von Kontemplation und läßt zudem noch die Mittlerrolle Christi, die Schrift und die Gemeinde außer acht, dann kann man in der Tat kaum von einer solchen Mystik in den ersten Jahrhunderten des Christentums (und auch später nicht) sprechen. Legt man jedoch, wie wir es hier tun, einen weiteren und flexibleren Begriff von Mystik zugrunde, spricht sehr viel für ein mystisches Element in den christlichen Schriften des ersten Jahrhunderts, wenn auch nicht für ausgeführte und explizite Theorien von Mystik.»

⁸ Ebd. 15.

⁹ Gershom SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt/M. 1996, 6f.

der Religionsgeschichte» ausgebildet wird.¹⁰ Scholems Periodisierung erfährt allerdings bei McGinn eine deutliche Umakzentuierung. Aus der Abfolge von *Mythos* (Vermischung von Immanenz und Transzendenz), monotheistische *Religion* (radikale Differenz) und *Mystik* (differenzwahrende Vermittlung) wird bei McGinn das Entwicklungsschema von *Grundlegung* (Bd. 1: bis Augustinus und Dionysius Areopagita), *Entfaltung* (Bd. 2: bis ca. 1200), *Blüte* (Bd. 3: ca. 1200 bis 1400), *Herbst* (Bd. 4¹¹) und *Krise* (geplant als Bd. 5). McGinn ersetzt also Scholems dialektisch geprägtes Modell durch ein evolutives, übernimmt aber mit der postulierten Teleologie die idealistische Denkfigur mit ihren theologisch nicht unproblematischen Implikaten. Denn ex negativo bestätigt McGinns Entwicklungs- und Zerfallsschema all jene, für die Mystik nichts anderes ist als «ein katholisierendes Überbleibsel jener herbstmüden spätantiken Weltanschauung, die wir heute den Neuplatonismus nennen, deren Grunddogma vor allem darin bestand, das Wesen des Geistigen (und damit des Göttlichen) nicht weltpositiv, sondern weltnegativ vorzustellen und diesen Skopus zum Inbegriff einer entsprechenden weltflüchtigen Metaphysik zu machen»¹².

¹⁰ Ebd. 7f. (zit. in: MCGINN I, 471). Nach McGinn kann man sich allerdings fragen, «ob Scholem recht hatte, wenn er in der Mystik zuallererst ein besonderes geschichtliches Stadium sah und nicht ein konstantes Element bzw. eine dauernd in Religion gegebene Möglichkeit. Warum soll eine Religion nicht auf der mystischen Stufe beginnen können? Oder anders: Warum sollen konkrete existierende Religionen nicht eine fortdauernde Interaktion zwischen klassischem und romantischem Element durch ihre ganze erinnerte Geschichte hindurch bezeugen können? Man müßte Scholems bedeutsame Einsichten in das dialektische Wesen von Mystik noch einmal auf der Basis einer genaueren und kritischeren Theorie der Religionen in der ganzen Breite ihrer geschichtlichen Entfaltung durchdenken» (MCGINN I, 473).

¹¹ Dieser Band wird u.a. der rheinländischen Mystik gewidmet sein. Der Abschnitt über Meister Eckhart ist derart umfangreich geworden, daß McGinn ihn als eigene Monografie veröffentlicht hat: Bernard MCGINN, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*. New York 2001.

¹² Karlmann BEYSCHLAG, «Was heißt mystische Erfahrung?», in: H. RELLER/M. SEITZ (Hgg.), *Herausforderung: Religiöse Erfahrung*. Göttingen 1980, 169–196, hier 173 mit Bezug auf A. von Harnack. – McGinn schließt sich in dieser Hinsicht F. Heilers Bewertung an, vgl. MCGINN I, 27: «Einige Theologen halten den Einzug der griechischen Konzeption von mystischer Kontemplation ins Christentum für eine bestenfalls zweifelhafte Sache. Meine eigene Position steht dem nahe, was Friedrich Heiler einmal so ausgedrückt hat: «Es war in der Tat die Verschmelzung dieser beiden Strömungen, des biblischen Christentums und des Hellenismus, die den unvergleichlichen Reichtum christlicher kontemplativer Frömmigkeit hervorbrachte. Sie begann zur Zeit des Neuen Testaments und setzte sich in den folgenden Jahrhunderten fort. Die tiefste kontemplative Erfahrung der antiken Welt trat in das Christentum ein, wo sie gereinigt und vollendet wurde.»»

Auch in einem weiteren Punkt orientiert sich McGinn an Scholem. Hatte dieser betont, die *unio mystica* sei lediglich eine von vielen Sprachformen für das mystische Erleben¹³, so verzichtet auch McGinn darauf, die Einigungsmetapher in seine «Definition» aufzunehmen, und hält es für angemessener, das mystische Element im Christentum als ein *Bewußtsein der Gegenwart Gottes* zu spezifizieren: «Zum Teil angeregt durch das grundlegende Werk Joseph Maréchal¹⁴, besonders aber durch die Lektüre der Schriften, die in der Geschichte des westlichen wie des östlichen Christentums als Klassiker der Mystik gelten, halte ich «Gegenwart» für die zentralere und angemessenere Kategorie, um den gemeinsamen Nenner in der Vielfalt christlicher Mystik zu erfassen.»¹⁵ Mit *Gegenwart* sei jedoch nur die eine Seite mystischen Bewußtseins beschrieben, denn dieses könne ebenso durch den *Entzug* dieser Gegenwart bestimmt sein, sei es als «sukzessive Erfahrung nach dem Leitbild des Kommens und Gehens des göttlichen Geliebten im Hohenlied», sei es als «paradoxe und dialektische Gleichzeitigkeit von Gegenwart und Entzug»¹⁶. Darüber hinaus umschreibt McGinn das mystische Bewußtsein der Gegenwart Gottes als *unmittelbar* bzw. *direkt*, womit er Mystik vom «normalen» Glaubensbewußtsein abgrenzen möchte, das ja auch als Bewußtsein von der Gegenwart Gottes bezeichnet werden kann. Da diese Bestimmung eine Reihe von im folgenden zu diskutierenden Fragen aufwirft, soll die von McGinn angeführte Begründung unverkürzt wiedergegeben werden:

«Die Mystiker versichern immer wieder, daß sich ihre Zugangsweise zu Gott radikal von der des normalen Bewußtseins unterscheidet – auch von dem Innewerden Gottes in der üblichen religiösen Praxis von Gebet, Sakramenten und anderen Vollzügen. Als Gläubige halten sie daran fest, daß

¹³ SCHOLEM, Hauptströmungen, 6 (s. Anm. 9). Vgl. auch ebd. 60, wo Scholem im Hinblick auf die jüdische Merkaba-Mystik schreibt: «Gewiß, die Ekstase steht im Zentrum und muß für die Angehörigen dieses Kreises eine authentische Quelle echter religiöser Erfahrung gebildet haben. Aber dennoch finden wir hier nichts von einer *unio mystica* zwischen Gott und der Seele. Stets bleibt deutlichst gewahrt das Bewußtsein der Persönlichkeit, des *Andersseins* Gottes, ja es wird hier noch eher übersteigert! Aber auch die Person des Mystikers verliert ihre Konturen nicht, selbst nicht in der höchsten Ekstase. Schöpfer und Geschöpf stehen sich unvermischt gegenüber. Kein Versuch wird je gemacht, die Distanz zu überspringen oder im Gefühl aufzuschmelzen. Wer in der Ekstase alle Tore durchwandert, alle Gefahren bestanden hat, der steht vor dem Thron, der schaut und hört – aber nicht mehr!»

¹⁴ Joseph MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, 2 Bde., Brügge 1926/1937. Maréchal bezeichnet die mystische Erfahrung als «die Intuition Gottes als des gegenwärtigen, das Empfinden der unmittelbaren Gegenwart eines transzendenten Seins» (zit. in: MCGINN I, 425).

¹⁵ MCGINN I, 16.

¹⁶ Ebd. 18.

Gott in diesen Vollzügen gegenwärtig wird, aber eben nicht direkt, unmittelbar. Mystisch-religiöse Texte sind dadurch charakterisiert, daß sie von einer anderen Weise göttlicher Gegenwart Zeugnis ablegen, die im gewöhnlichen Glaubensvollzug nicht unbedingt gegeben ist (wenn dort auch durchaus möglich). Die Differenz liegt in der subjektiv wie objektiv direkteren, bisweilen sogar unmittelbaren Erfahrung göttlicher Gegenwart. Die Erfahrung wird insofern als subjektiv anders dargestellt, als sie sich in einer Persönlichkeitsschicht ereignet, die tiefer und grundlegender ist als jene, die durch die üblichen Bewußtseinsvollzüge wie Wahrnehmung, Erkenntnis und Liebe objektivierbar ist. Die objektive Differenz liegt im Modus der göttlichen Gegenwart: Von ihr wird gesagt, daß sie direkt bzw. unmittelbar gegeben ist, ohne die üblichen internen und externen Vermittlungen, die in anderen Bewußtseinsformen vorliegen. Es ist wichtig, daß diese Unmittelbarkeit auf die aktuelle mystische Begegnung als solche bezogen wird. Sie betrifft nicht die Vorbereitung darauf und auch nicht ihre schriftliche oder mündliche Mitteilung. Menschliches Bewußtsein in seinem umfassenden Vollzug ist immer vermittelt: durch die vorgängige Geschichte des Subjekts wie durch die in allem Denken und Sprechen unausweichlich gegebenen Vermittlungen. Die Mystiker sprechen über etwas, das – sozusagen – «zwischen» diesen notwendigen Vermittlungen liegt. Die Mystiker mögen über diese Form von Unmittelbarkeit im Irrtum sein; ich halte es aber für wichtig, sich zumindest vorläufig über diesen Aspekt ihrer Behauptungen klar zu werden.»¹⁷

Die Differenz zwischen «gewöhnlichem» Glaubensbewußtsein und mystischer Erfahrung so zu bestimmen, wie es McGinn im Hinblick auf bestimmte mystische Selbstdeutungen tut, ist jedoch theologisch nicht unproblematisch und verlangt nach einer kritischen Prüfung.

2. *Erfahrungen der unmittelbaren Gegenwart Gottes?*

Um zu verstehen, was McGinn mit seiner Spezifizierung des mystischen Bewußtseins meinen könnte, muß zunächst das *genus proximum* geklärt werden, das christliche Mystik mit anderen Formen von Glaubenserfahrungen verbindet: das Bewußtsein der Gegenwart Gottes. Erst auf dem Hintergrund der christlichen Grunderfahrung der Gegenwart Gottes kann nämlich gefragt werden, was das unterscheidende Moment von mystischen Erfahrungen ausmacht. Was dieses grundlegende Glaubensbewußtsein auszeichnet, ist nicht lediglich die Bezogenheit auf die Allgegenwart Gottes, sondern deren christologische und eschatologische Qualifikation: als Heil und Leben schenkende Liebe, die noch die Grenzen menschlicher Schuldverstrickung und des Todes zu überwinden ver-

¹⁷ Ebd. 19f.

mag.¹⁸ Die Gegenwart Gottes als vergebende Liebe ist dem christlichen Glaubensbewußtsein durch eine mehrfache Vermittlung erschlossen, wie es etwa die Emmaus-Erzählung (Lk 24,13ff.) paradigmatisch verdichtet. Im Hören auf das Wort und im Brechen des Brotes können die Augen aufgehen für die österliche Gegenwart des Auferstandenen, dessen Geist die Schrift erschließt und das Herz zum Brennen bringt.

Christliche Mystiker und Mystikerinnen unterscheiden sich nun nach McGinn nicht dadurch von den übrigen Gläubigen, daß sie diese Vermittlungsformen nicht mit ihnen teilen würden. Vielmehr ist der Glaubensvollzug die Vorraussetzung für ihr spezifisches Erleben, und es gäbe keine christliche Mystik ohne Weisen der Vermittlung.¹⁹ Diese Vermitteltheit wird jedoch nach McGinn in der mystischen Erfahrung selber überstiegen, so daß von einer subjektiven und objektiven Unmittelbarkeit gesprochen werden könne. Das mystische Bewußtsein der Gegenwart Gottes wäre dann nicht nur eine besonders intensive Spielart der gläubigen Wahrnehmung der Gegenwart Gottes, sondern es unterschiede sich fundamental von dieser. Da eine solche unmittelbare Präsenzerfahrung dem nahekommt, was die mittelalterliche Scholastik die *visio mediastina* zwischen dem Glaubensstand und der glückseligen Schau nannte, steht McGinns Theologie der Mystik in einer gewichtigen theologischen Tradition, die jedoch nie unumstritten war und die heute mehr Fragen aufwirft, als sie beantworten kann.

¹⁸ Da die christliche Rede von der Gegenwart Gottes ein relationales Geschehen zwischen dem bedingungslos liebenden Gott und den in sich gefangenen Menschen meint, ist die Wirksamkeit der Gegenwart Gottes durch zwei Bedingungen bestimmt. Einerseits durch den «unveränderlichen Liebeswillen Gottes, seinen Geschöpfen die uneingeschränkte Realisierung ihrer Anlagen und Fähigkeiten in der Wahrnehmung der Gegenwart seiner Liebe bei ihnen zu ermöglichen», andererseits aber durch den «jeweiligen Zustand, in dem Gottes Liebe ihre Adressaten je und je antrifft und den sie im Blick auf das anvisierte Ziel in einen angemesseneren Zustand weiterzuführen sucht» (Ingolf U. DALFERTH, *Theologie und Gottes Gegenwart*, in: DERS., *Gedeutete Gegenwart*. Tübingen 1997, 268–285, hier: 282f.). Diese doppelt bestimmte Wirksamkeit Gottes entspricht einem doppelt bestimmten Glaubensbewußtsein. Es erkennt zugleich die Gegenwart Gottes als vergebende Liebe und die eigene Gegenwart als eine, die dieser Vergebung bedürftig ist. Der von der Liebe Gottes getroffene Mensch kann nicht von sich selbst abstrahieren, da ihn diese Liebe konkret und d.h. als jemanden getroffen hat, der dieser Liebe nur sehr unvollkommen entspricht.

¹⁹ Vgl. z.B. MCGINN I, 270: «Was die frühe christliche Mystik von allen, oft sehr ähnlich auftretenden, zeitgenössischen Phänomenen unterscheidet, ist ihre klare kirchliche Einbettung. Die Christen fanden Gott nicht in philosophischer Spekulation und theurgischer Praxis, sie fanden ihn in und durch ihr Leben in der verbindlichen Struktur der *ekklesia*.»

3. *Visio beatifica – visio mediastina – visio intellectualis*

Die Scholastik diskutierte drei Möglichkeiten einer «unmittelbaren» Wesensschau Gottes: die *visio beatifica* der Seligen und der Engel (a), die *visio mediastina* des in den dritten Himmel entrückten Paulus (b) und die *visio intellectualis* der Propheten und der Kontemplativen (c). Diese drei Spielarten der Gottunmittelbarkeit stehen in einem engen Theoriezusammenhang, der kurz resümiert werden soll.

a) In den Diskussionen um die Frage, inwiefern die Wesensschau Gottes durch die Seligen als eine unmittelbare Schau zu bezeichnen ist, trafen drei Traditionsstränge aufeinander. Die dominierende Denkform war die augustinische Noetik, der es ferne lag, «nach einem Medium in der Visio beata zu fragen. Die Erkenntnis der geistigen Realitäten geschieht ja ob ihrer Gegenwart in der Seele durch eine Intuition.»²⁰ Die augustinistische Betonung der Unmittelbarkeit wurde jedoch in der sich entfaltenden mittelalterlichen Theologie gleich von zwei Seiten in Frage gestellt. Auf der einen Seite standen dionysisch geprägte Theologen wie Eriugena und der (frühe) Alexander von Hales, die nicht nur verneinten, daß die Gotteserkenntnis der Seligen komprehensiv sei, sondern darüber hinaus die Meinung vertraten, diese komme einer Theophanie gleich, sei also eine vermittelte Gottesschau. Auf der anderen Seite hatten sich die Augustinisten mit dem aufkommenden Aristotelismus auseinanderzusetzen, dessen epistemologischer Paradigmenwechsel die Denkbarkeit einer intuitiven Gottesschau und damit, wie sie meinten, auch den ewigen Heilszustand in Frage stellte. Denn könnten wir Gott auch im Himmel nur vermittelt durch ein abschattendes Erkenntnismedium schauen, sei es nun durch eine *species impressa* oder durch eine Theophanie, würde das nach Hugo von St. Viktor bedeuten, «niemals Gott selber (zu) schauen. Niemals kann aber etwas außer ihm dem Geist Ruhe und Sättigung bringen. Mit der Unmittelbarkeit der jenseitigen Gottesschau steht und fällt unsere Seligkeit.»²¹ Wenn auch nicht ohne tiefgreifende Modifikationen und Differenzierungen im einzelnen, so blieb doch die augustinische Position die vorherrschende Schulmeinung, die schließlich 1336 von Papst Benedikt XII. lehramtlich bestätigt wurde. Die Seelen der Gerechtfertigten, so hält die Konstitution *Benedictus Deus* fest, schauen nach dem Tod «das göttliche Wesen in einer unmittelbaren Schau und auch von Angesicht zu Angesicht (...) – ohne Vermittlung eines Geschöpfes, das

²⁰ Niklaus WICKI, Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin. Freiburg i.Ü. 1954, 124.

²¹ Ebd. 117. Wicki paraphrasiert Hugos Ausführungen in der *Expositio in Hierarchiam coelestem* 1.2 (PL 175, 955A).

sich als geschauter Gegenstand darböte; vielmehr zeigt sich ihnen das göttliche Wesen unmittelbar unverhüllt, klar und offen.»²²

b) Im Anschluß an die in 2Kor 12 erzählte Entrückung in den dritten Himmel und ins Paradies stellte sich die Frage, ob denn die unmittelbare Gottesschau der Seligen schon *in statu viae* zugänglich ist, ob es also zwischen der unvollkommenen Erkenntnis des Glaubens und der seligen Kontemplation des Himmels eine *visio mediastina* gibt. Bereits Augustinus hatte die Ansicht vertreten, dem entrückten Paulus sei eine solche augenblickshafte Vorwegnahme der *visio beatifica* zuteil geworden²³, und die meisten mittelalterlichen Theologen sind ihm hierin gefolgt.²⁴ Doch handelte es sich bei der paulinischen Entrückung um eine heilsgeschichtliche Ausnahme oder um die reinste Ausformung der kontemplativen Schau? – Im allgemeinen war man sich einig: Paulus ist (wie auch Moses) ein Sonderfall, aus dem sich keine Regel ableiten läßt. So finden sich beispielsweise bei Hugo von St. Cher die folgenden Abstufungen: «(...) die Engel und Paulus (letzterer ohne «Befestigung in der Herrlichkeit») schauen unmittelbar und intuitiv Gott, die Philosophen schauen Ihn mittelbar und im Diskurs, die Propheten schauen Ihn «durch Einbildungskraft und Offenbarung», die Kontemplativen «durch Vorgeschmack», die Gläubigen «durch Spiegel und Rätsel.»²⁵ Doch auch wenn man das kontemplative «Verkosten» auf diese Weise deutlich unterscheidet von der paulinischen Entrückungserfahrung, läßt es sich nicht ausschließen, daß sich dieses Wunder wiederholen könnte. So kann Thomas die Entrückung als die oberste Grenze des kontemplativen Lebens bezeichnen: «Darum ist die höchste Stufe der Beschauung des gegenwärtigen Lebens jene, die Paulus in der Entrückung einnahm; auf dieser Stufe befand er sich in der Mitte zwischen dem Stand des gegenwärtigen und dem des zukünftigen Lebens.»²⁶ Und wenn die *visio beatifica* eine unvermittelte Schau ist und die *visio mediastina* als höchste Stufe der Kontemplation daran teilnimmt,

²² DH 1000: « (...) vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente.» Bereits 1241 hatte der Bischof und die Universität von Paris die Meinung verurteilt, «quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur.» Vgl. WICKI, Seligkeit, 132 (s. Anm. 20).

²³ Vgl. De genesi ad litteram 12,28 und Ep. 147,31.

²⁴ Vgl. z.B. THOMAS VON AQUIN, Summa Theologiae II-II, q. 175,3.

²⁵ HUGO VON ST. CHER, De raptu Pauli, Cod. Douai 434, Bd. II, fol.130r bis 131 r-v, zit. in: Hans Urs VON BALTHASAR, Thomas und die Charismatik. Kommentar zu Thomas von Aquin, Summa Theologica Quaestiones II-II, 171–182. Einsiedeln-Freiburg i.Br. 1996 [Neuaufgabe von Bd. 23 (1954) der Deutschen Thomas-Ausgabe], 452.

²⁶ Summa Theologiae II-II, q. 180,5 c. (Übers.: VON BALTHASAR, Thomas und die Charismatik 191f. (s. Anm. 25).

dann liegt im kontemplativen Aufstieg eine Dynamik zu größerer Unmittelbarkeit, womit die Frage nach dem Wesen der *visio intellectualis* schon vorentschieden ist.

c) Sollten Hugo von St. Chers Unterscheidungen zutreffen, stellt sich die Anschlußfrage, wie denn das Verhältnis zwischen der Gotteserkenntnis der Glaubenden und derjenigen der Kontemplativen zu bestimmen sei. Zeichnet sich letztere durch eine größere Unmittelbarkeit aus? Wieder ist es Augustinus, der die Vorgaben für die scholastische Diskussion festsetzte. Heißt Glauben feststehen in dem, was man erhofft (Hebr 11, 1), so kann der Gläubige, der nach Augustinus inmitten von Vergänglichkeit auf ein Ewiges ausgespannt ist, das erhoffte Gut schon jetzt augenblickshaft berühren. Die Bereitung für dieses unverfügbare Geschehen geschieht dadurch, daß er in einer kontemplativen Introversionsbewegung sich von der sinnlichen Welt abwendet und in eine geistige Welt aufsteigt,

«wo die klare Wahrheit ohne irgendeine Körperähnlichkeit erblickt wird. (...). Hier gibt es nur eine einzige und ganze Tugend: zu lieben, was du siehst, und nur ein höchstes Glück: zu besitzen, was du liebst. Hier wird das selige Leben an seiner Quelle getrunken und etwas hiervon benetzt dieses menschliche Leben, damit es in den Versuchungen unsres zeitlichen Daseins maßvoll, tapfer, gerecht und klug durchlebt wird. (...) Hier wird die Klarheit Gottes in ihrer Ungetrübtheit erschaut, nicht in einer Vision, die nur ein Zeichen ist, ein Körperliches, wie es sich auf dem Berge Sinai darbot (Ex 19,18), oder ein geistiges, wie es Isaias oder Johannes in der Apokalypse schauten (Jes 6,1; Offb 1,10), und nicht im Rätsel, sondern in ihrem Wesen, soweit es eben menschlicher Verstand mit Hilfe der Gnade des emporhebenden Gottes zu fassen vermag, der von Mund zu Mund mit dem spricht, den er würdig gemacht hat zu einem solchen Gespräch (Num 12,8), das nicht mit dem leiblichen, sondern mit dem Munde des Verstandes geführt wird.»²⁷

In einer solchen *visio intellectualis* wird Gott zwar noch unvollkommen erfaßt, doch unterscheidet sie sich dadurch von der gewohnten Glaubenserkenntnis, daß sie nicht auf die Vermittlung von Bildern und Zeichen angewiesen ist und sich daher auch nicht in einem diskursiven Erkenntnisprozeß, sondern in einer augenblickshaften Intuition vollzieht. In der mittelalterlichen Theologie wurde der augustinische Gedanke einer gnadenhaft-unvermittelten Verstandesschau weiterentwickelt, indem man diese – im Horizont des *Corpus Dionysiacum* – als eine überrationale dunkle Gottesschau deutete (Thomas Gallus, Bonaventura, Hugo von Balma)

²⁷ AUGUSTINUS, Über den Wortlaut der Genesis. Übers. von C.J. Perl. Bd. II (Buch VII bis XII). Paderborn 1964, 279f. (De genesi ad litteram 12, 26, 54).

oder mit dem Gesamtvollzug der *vita contemplativa* verband, die nach Thomas von Aquin eine Vielzahl von Akten umfaßt.²⁸ «Die Bewegungen der geistigen Tätigkeiten», die zur intuitiven Gotteserkenntnis hinführen, gehören nach Thomas «zur Ruhe der Beschauung selbst»²⁹, sind also zugleich Vollzüge der *vita contemplativa* und Vorbereitung einer unmittelbaren Gottesschau, die in der *visio beatifica* zur Vollendung findet.

Fassen wir zusammen: Die mittelalterliche Theologie hat im Anschluß an Augustinus nicht nur die *visio beatifica* als eine unmittelbare Gottesschau betrachtet, sondern es auch für möglich gehalten, daß bereits dem Glaubenden diese Schau für kurze Momente geschenkt wird. Was Paulus in seiner Entrückung in den dritten Himmel erleben durfte, das ist der Zielpunkt des beschaulichen Lebens, der alle kontemplativen Vollzüge durchwirkt. Dieser kursorische Durchgang dürfte somit eines gezeigt haben: Bernard McGinn kann sich mit seiner Rede von einem Bewußtsein der «unmittelbaren» Gegenwart Gottes auf eine theologische Tradition stützen, die christliche Glaubenserfahrungen im Rahmen einer neuplatonisch geprägten Denkform zu reflektieren versuchte. Da sich jedoch diese Denkform kaum als Grundlage für «eine adäquatere zeitgemäße Theologie der Mystik»³⁰ dienen kann, stellen sich schwierige hermeneutische Aufgaben. Will man verhindern, daß mit der Denkform eines christlichen Neuplatonismus auch Glaubenserfahrungen verabschiedet werden, die zwar durch sie geformt wurden, aber dennoch nicht mit ihrer Deutung identifiziert werden dürfen, so muß man die mystische Erfahrung der «unmittelbaren» Gegenwart Gottes und ihr Verhältnis zu anderen Glaubenserfahrungen anders deuten als McGinn es tut. Das soll im folgenden versucht werden.

²⁸ Vgl. *Summa Theologiae* II-II, q. 180,3 c: «Es besteht (...), wie aus Dionysius erhellt, folgender Unterschied zwischen Mensch und Engel, daß nämlich der Engel durch einfache Erfassung die Wahrheit erblickt [*simplici apprehensione veritatem intuetur*], der Mensch aber in einer gewissen Schrittfolge von dem Vielen her zum Anblick der einfachen Wahrheit vordringt [*processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis*]. So hat denn das beschauliche Leben einen einzigen Akt, in welchem es endzielhaft vollendet wird, nämlich die Anschauung der Wahrheit [*contemplationem veritatis*], von der her es seine Einheit empfängt; doch hat es viele Akte, durch die es zu diesem endzielhaften Akt gelangt.» Übers.: VON BALTHASAR, *Thomas und die Charismatik*, 181 (s. Anm. 25).

²⁹ *Summa Theologiae* II-II, q. 180,6 ad 1. (Übers.: VON BALTHASAR, ebd. 197).

³⁰ MCGINN I, 10.

II. Die Vermittlungsstruktur mystischer Erfahrung

1. Semiose und Kontemplation

Die These, die im folgenden entfaltet werden soll, läßt sich zunächst als Antithese zur augustinisch-scholastischen Idee einer nicht mehr durch Zeichen vermittelten Gottesschau formulieren. Denn wenn ohne zeichenhafte Vermittlung menschliche Kommunikation nicht möglich ist und Gott den Menschen *als Menschen* vollenden möchte, dann sind es nicht die vermittelnden Zeichen, die eine unverstellte Beziehung zwischen Mensch und Gott verunmöglichen. Wer wie Augustinus den Weg zur innigsten Gottesbeziehung als Überstieg über die zeitlich-zeichenhafte Kommunikation kennzeichnet, tendiert dazu, Endlichkeit und Zeitlichkeit hamartiologisch zu qualifizieren und auf diese Weise die schöpfungstheologische Differenz zwischen geschöpflicher und göttlicher Wirklichkeit mit der soteriologischen Differenz zwischen sündigem und seligem Menschen zu konfundieren.³¹ Deshalb tut man gut daran, die glückselige Schau (a.), das Entrückungserleben des Paulus (b) und mystische Erfahrung (c) nicht jenseits von Semiose anzusiedeln.

a) Wenn der Mensch in der *visio beatifica* zu dem findet, wozu ihn Gott geschaffen und berufen hat, zu einem Leben in Fülle vor Gott, dann kommt dort das zur Vollendung, was seine gottgewollte Geschöpflichkeit auszeichnet: seine Fähigkeit zur Kommunikation, zu der auch in «pneumatischer Leiblichkeit» (1Kor 15,44) Zeichen gehören. Der Himmel ist nicht ein kulturfreier Raum, denn ein «Ende der Zeichen wäre die Vernichtung, nicht die Vollendung der Schöpfung. Das Eschaton kann daher nicht als *semiotisches Ende der Zeichen* verstanden werden.»³² Nicht die Sprachen, dieses Wunderwerk menschlichen Lebens, verschwinden, sondern der *Sprachmißbrauch*: Lüge und Heuchelei, Fluch und Verrat.³³ Es bleiben nur noch die Worte der Liebe, welche die Seligkeit der «Gottesschau» nicht beeinträchtigen, sondern zu ihr gehören und sie ermöglichen.

b) Wenn die *visio beatifica* kein Ende der Semiose bedeutet, dann ist auch Paulus in seiner Entrückung keine unvermittelte Schau zuteil ge-

³¹ Diese These und ihre Entfaltung verdankt sich in wesentlichen Stücken Ingolf U. DALFERTH, *Zeit der Zeichen. Vom Anfang der Zeichen und dem Ende der Zeiten*, in: DERS., *Gedeutete Gegenwart*, Tübingen 1997, 209–231. Zur Problematik der augustinischen «Unmittelbarkeit» vgl. auch G. GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*. Mainz 1972, 266–274.

³² DALFERTH, *Zeit der Zeichen*, 228 (s. Anm. 31).

³³ Nach Dalferth (ebd. 229) ist das Eschaton als «hermeneutisches Ende der Zweideutigkeit der Zeichen» zu denken, wodurch «die Welt als Schöpfung und damit in ihrer Verweiskfunktion auf ihren Schöpfer deutlich wird.»

worden. Der Völkerapostel, der ohnehin darüber im Unklaren war, wie weit er seine irdisch-leibliche Verfassung hinter sich gelassen hatte, redet denn auch nicht von einer direkten *Gottesschau* sondern vom «dritten Himmel» und vom «Paradies», und er berichtet nicht von einer *unmittelbaren Vision* sondern vom *Hören unsagbarer Worte*.

c) Was für die *visio beatifica* und die Entrückungsschau des Paulus gilt, trifft nun a fortiori auch für das mystische Erleben zu: Es ist nicht jenseits der Semiose anzusiedeln. Der Mystiker könnte die Gegenwart Gottes nicht *als* Gegenwart Gottes und schon gar nicht als Gegenwart des Gottes *Jesu* erkennen, wäre ihm das, was er erlebt, nicht sprachlich erschlossen. Wer deshalb daran festhalten möchte, daß sich christliche Mystik als Bewußtsein der unmittelbaren Gegenwart Gottes umschreiben läßt, muß darlegen, daß diese Bestimmung auch ohne die augustinische Zeichentheorie sinnvoll ist. Das ist möglich, wenn man bei der Unmittelbarkeits-Metaphorik ansetzt, die in ihrer biblischen und ihrer platonischen Variante schon bei Augustinus den Hintergrund bildete.

2. Unmittelbarkeits-Metaphorik

In der Unmittelbarkeits-Metaphorik, welche die augustinisch-scholastische Kontemplationslehre speist, überlagern und durchdringen sich Metaphern aus zwei verschiedenen Welten. Auf der einen Seite steht die biblische Fazialmetaphorik, die hier im Blick auf das AT (a) und die beiden Korintherbriefe (b) umrissen werden soll, auf der anderen Seite hingegen die platonische Lichtmetaphorik (c).

a) Für die intensivste Gotteserfahrung, die einen Menschen aus Fleisch und Blut grundsätzlich überfordert (Ex 33,20: «Kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben»³⁴), die jedoch dem Erzvater Jakob (Gen 32,31) und Mose (Num 12,8) zugesprochen wird, benutzt das AT die Metapher des «Schauens von Angesicht zu Angesicht». In dieser Metapher sind alle drei Relata wichtig: das *Schauen* als erlebte Kopräsenz der Kommunikationspartner (Hiob 42,5: «Vom Hörensagen nur hatte ich von dir vernommen; jetzt aber hat mein Auge dich geschaut»), das *Gesicht Gottes* als Ausdruck für Gottes dem Menschen zugewandte Gegenwart (vgl. z. B. Gen 32,31, Num 6,25f.) und das Gott zugewandte *Gesicht*

³⁴ Deshalb heißt es auch in Lev 16,13, daß der Hohepriester am Jom Kippur die Deckplatte über der Bundeslade in dichten Rauch zu hüllen hat, bevor er hinter den Vorhang des Allerheiligsten tritt – «damit er nicht sterben muß.» Zum Thema der Gottesschau im AT vgl. Jean Marcel VINCENT, Aspekte der Begegnung mit Gott im Alten Testament: Die Erfahrung der göttlichen Gegenwart im Schauen Gottes, in: RB 103 (1996), 5–39; Christoph DOHMEN, «Nicht sieht mich der Mensch und lebt» (Ex 33,20). Aspekte der Gottesschau im Alten Testament, in: JBTb 13 (1999), 31–51.

des Menschen, das auf die personale Ausrichtung auf Gott verweist und die erfahrene Gegenwart Gottes widerspiegelt (Ex 34,29: «Während Mose vom Berg herunterstieg, wußte er nicht, daß die Haut seines Gesichtes Licht ausstrahlte, weil er mit dem Herrn geredet hatte»). Die Unmittelbarkeit des «von Angesicht zu Angesicht» hat ihre Pointe nicht im Fehlen von Kommunikationsmedien, sondern in ihrer *Eindeutigkeit* und der *ungetrübten Nähe* und der *Kopräsenz* der ungleichen Kommunikationspartner.³⁵ Ihre Prägnanz erhält diese Metaphorik durch den Kontrast zum abgewandten oder verborgenen Antlitz Gottes (vgl. z. B. Ps 13,2), das für die leidvolle Erfahrung der Abwesenheit Gottes und für seine raumgebende Selbstverbergung steht.³⁶

b) Bei Paulus kommt es zu einer eschatologisch geprägten Neuakzentuierung: «*Jetzt* schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, *dann* aber schauen wir von Angesicht. *Jetzt* erkenne ich unvollkommen, *dann* aber werde ich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin» (1Kor 13,12). Mit dem letzten Halbsatz überführt Paulus das *Nacheinander* (*jetzt*: Schau in einen matten Spiegel; *dann*: Schau von Angesicht zu Angesicht) in eine *Gleichzeitigkeit*: ich bin schon erkannt (Aorist, passivum divinum), auch wenn ich selber noch nicht voll erkenne. Der Beginn des kopräsentischen von Angesicht zu Angesicht, auf das sich der Glaubende hoffend ausstreckt, liegt ihm im Rücken.³⁷ In pointierter Aufnahme der Gesichts- und Spie-

³⁵ Vgl. Christoph UEHLINGER, «Hat YHWH denn wirklich nur mit Mose geredet?» Biblische Exegese zwischen Religionsgeschichte und Theologie, am Beispiel vom Num 12, in: *BZ N.F.* 47 (2003), 230–259, hier 239f.: Während «YHWH sich dem Propheten in Vision [sic] zu *erkennen* gibt, ohne mit ihm aber wirklich zu reden» (Num 12,6b) oder aber nur zu diesem redet, ohne sich ihm zu zeigen (Num 12,6c), ist nach Num 12,7f. Mose allein «in der Lage, mit Gott gleichzeitig zu reden und ihn zu sehen, weil YHWH eben «Mund zu Mund» mit ihm kommuniziert (...) und Mose gleichzeitig seine Gestalt sieht.» Die «in V. 6 charakterisierte prophetisch-apokalyptische Mediation durch Vision und Traum» erscheint im Vergleich dazu «nur noch als nicht nur indirekte und partielle, sondern auch als *enigmatische, verrätselte*, der Entschlüsselung bedürftige, d.h. uneindeutige Offenbarung.» Ebd. 242: «Daß Mose die Gestalt YHWHs sieht, soll abschließend unterstreichen, daß YHWH Mose seiner eigentlichen, wirklichen, nahezu leibhaftigen Gegenwart, seiner *gleichzeitig* verbal und visuell erfahrbaren Realpräsenz teilhaftig werden läßt.»

³⁶ Auch die Stellen, welche eine Erfahrung von Gottes Gegenwart post eventum thematisieren, wären hier zu bedenken, vgl. Manfred OEMING, «Gottes Offenbarung «von hinten». Zu einem wenig beachteten Aspekt des alttestamentlichen Offenbarungsverständnisses», in: F. KRÜGER (Hg.), *Gottes Offenbarung in der Welt* (FS H.G. Pöhlmann). Gütersloh 1998, 292–304.

³⁷ Nach Hans-Christoph MEIER (*Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament*. Tübingen-Basel 1998, 92) meint die Spiegelschau in 1Kor 13 nicht, «daß Gottes Angesicht in unterschiedlichen Spiegeln (Schöpfung, Mit-

gelmetaphorik wird das in 2Kor 3 weiter entfaltet. Während Mose sein Gesicht verhüllte, «damit die Israeliten das Verblassen des Glanzes nicht sahen» (3,13), *spiegeln* die an Christus Glaubenden «mit *entbülltem Angesicht* die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt» (3,18).³⁸ Die singuläre Gotteserfahrung des Mose wird hier universalisiert und überboten. Als sich bereits realisierende Verheißung ist sie allen geschenkt, die durch den Glauben in die messianische Zeit hineingeholt sind.

c) Die Eigenart dieser biblischen Figuren wird noch deutlicher, wenn man sie mit der platonischen Lichtmetaphorik kontrastiert. Dem mosaischen Aufstieg auf den Gottesberg zur Schau von Angesicht zu Angesicht scheint hier der Auf- und Ausstieg aus der schattenhaften Höhle hin zum Licht der Wahrheit zu entsprechen. Doch während die alt- und neutestamentliche Metaphorik auf die *parresia* zwischen Mensch und Gott zielt, geht es bei Platon um den Überstieg über den Bereich der sinnlich vermittelten *doxa* in die Welt der «unmittelbaren» Ideenschau. Daß es sich um eine Einweihungs- und Offenbarungsmetaphorik handelt, die Platon religiöser Praxis (nämlich der jenseitsorientierten orphisch-pythagoreischen Religiosität³⁹ und dem Athener Mysterienkult in Eleusis⁴⁰) abgewinnt, hat die christliche Rezeption erleichtert. Die Diffe-

mensen, Erkenntnis o.ä.) indirekt erkennbar wird. Vielmehr ist auch hier an Christus als Spiegel gedacht, der die himmlische Herrlichkeit widerspiegelt. Die eschatologische Aufhebung der Spiegelschau spricht nicht gegen diese Annahmen, denn der Spiegel wird nicht beseitigt oder abgeschafft, sondern die Gläubigen werden an die Seite Christi gestellt, um dann – wie er – das Gesicht des Vaters zu schauen. Insofern besteht sogar eine direkte Kontinuität zwischen der Schau im Spiegel und der von Angesicht zu Angesicht, denn in beiden Fällen richten Christen ihren Blick auf dasselbe: Jetzt schauen sie die göttliche Herrlichkeit indirekt in einer Reflexion, dann aber unmittelbar ohne eine Vermittlung durch Christus. Es ist daher festzuhalten, daß Paulus die durch Christus vermittelte Schau der Herrlichkeit ohne Einschränkung positiv als Form gegenwärtiger Heilsteilhabe bewertet.»

³⁸ Vgl. zu dieser Stelle: MCGINN I, 114f.: «Das mit «widerspiegeln» übersetzte *katoptrixomenoi* verstand man häufig als «schauen» oder «betrachten» (*speculantes* steht für beides in der altlateinischen Übersetzung und in der Vulgata). So gelesen konnte die Stelle besagen, daß durch die Kontemplation der Herrlichkeit des auferstandenen Christus das Bild Gottes in uns (Gen 1,26) dem Wort, das das vollkommene Bild des Vaters ist (...), gleichgestaltet wird.»

³⁹ Vgl. Thomas A. SZLEZÁK, «Das Höhlengleichnis», in: O. HÖFFE (Hg.), Platon, Politeia (Klassiker auslegen, Bd. 7). Berlin 1997, 205–228.

⁴⁰ Vgl. Kurt SIER, Die Rede der Diotima. Untersuchungen zum platonischen Symposion, Stuttgart-Leipzig 1997, 269: «Der Aufstieg zur Idee erscheint zugleich als religiöse Initiation und als Anleitung zum reinen Denken, als hinnehmende Erfahrung und als abstrahierende Erkenntnis. Auf die Mysterien weist Diotima selbst hin (210 a 1), und das Motiv prägt die ganze Ausführung in der Fülle der Verben des Sehens, die über das Maß, das durch die im Griechischen geläufige Parallelisierung des Erkennens

renz zwischen diesen religiös geprägten Metaphern bzw. der Funktion, die sie in den platonischen und neuplatonischen Schriften erfüllen, und der biblischen Fazialmetaphorik wurde in der Patristik kaum wahrgenommen. Doch die Schau, von der Paulus aus der Hoffnungsperspektive des Glaubens spricht, steht synekdochisch für die eschatologische Vollendung des Menschen, während der Rekurs auf eine intuitive Schau in den platonischen Schriften ein Versuch ist, die aporetische Frage nach dem Guten (*Politeia* 506b–518b) und dem Schönen (*Symposion* 210e) zu beantworten. Markiert die Schaumetaphorik im ersten Fall die Differenz zu einem anfänglichen und vollendungsbedürftigen Heilsstatus, so im zweiten die Differenz zu einer lediglich diskursiven und truggefährdeten Form des Erkennens.

Eine heutige Theologie der Mystik steht vor der Aufgabe, die mystische Gottunmittelbarkeit von der biblischen Fazialmetaphorik her neu zu verstehen: als Erfahrung von Gottes einbrechender und lebenserneuernder Gegenwart. Da aber alle Glaubenden in diese Gottunmittelbarkeit hineingeholt sind und aus ihr leben dürfen, sind mystische Erfahrungen nach Karl Rahner als besonders intensive Glaubenserfahrungen zu verstehen. In ihnen zeigt sich mit großer Prägnanz, was im «gewöhnlichen» Glaubensvollzug unthematisch und unreflektiert bleibt.⁴¹ Die spezifische Differenz ist deshalb eine psychologische, keine theologische. Mystische Erfahrung seien Glaubenserfahrungen, die sich durch «ihr naturales Substrat (Versenkungserfahrungen usw.) (...) von den psychologischen Gegebenheiten des Alltags» unterscheiden.⁴² Ein Aspekt dessen, was von McGinn als mögliche aber nicht notwendige Begleiterscheinung ausgegrenzt wird – «Visionen, herausgehobene Redeweisen, Verzückungen und dergleichen»⁴³ –, stellt bei Rahner gerade das unterscheidende Merk-

mit dem Schvorgang nahegelegt ist, weit hinausgeht und den Leser sichtlich an die Mysterienschau erinnern soll (...). Die Verknüpfung der Motive führt (...) zu einem eindrucksvollen Gesamtbild: das ideale Schöne leuchtet so «plötzlich» vor dem geistigen Auge des Erkennenden auf, wie in Eleusis das «große Licht» den im Dunkel Wartenden aus dem Anaktorion entgegenstrahlt.»

⁴¹ Vgl. Karl RAHNER, «Das Problem der Transzendenzerfahrung aus katholisch-dogmatischer Sicht», in: G. STACHEL (Hg.), *Munen muso*. Mainz 1978, 375: Das «eigentliche Grundphänomen mystischer Transzendenzerfahrung (ist) auch schon, wenn auch unreflex, in der schlichten Tat des christlichen Lebens in Glaube, Hoffnung und Liebe als innerster Grund gegeben.»

⁴² Vgl. Karl RAHNER, Vorwort zu: C. Albrecht, *Das mystische Wort. Erleben und Sprechen in Versunkenheit*. Hrsg. von H.A. Fischer-Barnicol. Mainz 1974, VII–XIV, hier XIII (leicht gekürzt wiederabgedruckt in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. 12. Zürich-Einsiedeln-Köln 1975, 428–438).

⁴³ MCGINN I, 17. Vgl. ebd.: «Diese Dinge haben zugegebenermaßen eine große Rolle in der Mystik gespielt; viele Mystiker haben jedoch Wert darauf gelegt, daß dies

mal dar. Im folgenden Abschnitt soll versucht werden, diese Unterscheidung zu konkretisieren und fortzubestimmen.

3. *Mystische Erfahrung als intensive Glaubenserfahrung*

In christlicher Mystik intensiviert sich erlebnismäßig das, was für christlichen Glauben grundlegend ist: die Wahrnehmung der wirksamen und mich betreffenden Gegenwart Gottes. Glaubende beziehen sich betend und aus dem Geiste lebend auf diese Gegenwart, die sie als Glaubende konstituiert. Da sie aber weder über die Selbstvergegenwärtigung Gottes als das Worauf ihres Antwortens verfügen noch ihr Antwortgeben in der gegebenen Antwort aufgeht, ist dem Glaubensvollzug bei aller willentlichen Intentionalität eine eigentümliche Passivität zu eigen. Doch während dieses passive Moment im Glaubensalltag hintergründig bleibt und das Bewußtsein überwiegt, die betende Vergegenwärtigung Gottes aktiv zu vollziehen, kommt es in der mystischen Erfahrung zu einem radikalen Umschlag von einem *voluntativ-kognitiven Sich-richten-auf* zu einem *pathischen Getroffen-sein-durch*.⁴⁴

Dieser Umschlag läßt sich als Unterbrechung der Deutungsaktivität des Glaubens beschreiben.⁴⁵ In der Innenperspektive der Erlebenden zeigt sich diese Unterbrechung als *blanc*, durch das die bisherigen Orientierungshorizonte vorübergehend verloren gehen und bleibend fraglich werden können. Die Intensität des mystischen Erlebens kann sich zur Ekstase steigern, die sich dadurch auszeichnet, daß die sinnliche Wahr-

gerade nicht das Wesen der Begegnung mit Gott ausmacht. Viele der größten christlichen Mystiker (man braucht nur an Origenes, Meister Eckhart und Johannes vom Kreuz zu denken) sprachen sich entschieden gegen solche Erfahrungen aus. Statt dessen hoben sie die neue Dimension von Innwerden hervor, die der mystischen Begegnung eignet, das besondere und erhöhte Bewußtsein, das Liebe und Erkenntnis umfaßt.»

⁴⁴ Begrifflich orientiere ich mich hier an E. STRAUS, *Vom Sinn der Sinne*. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie. Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956, 393f.: «Auch im Sehen erfahren wir nicht nur das Sichtbare, sondern uns selbst als Sehende. Im blendenden Licht empfinde ich mein Sehen gestört, erfahre ich die Augen als Organe meines Sehens betroffen. (...) Freilich, so wie wir schmecken können wie etwas schmeckt, nicht nur wie es mir schmeckt, riechen wie es riecht, wie die «niedereren» Sinne der gnostischen Haltung nicht ganz entzogen sind, so fehlt den höheren Sinnen nie ein pathisches Moment. Immer bin ich in einer gewissen Weise betroffen. Beim Übergang von einer Modalität zur anderen wird innerhalb der Ich-Welt-Beziehung der Akzent verschoben vom Gewahren des Gegenstandes auf die Erfahrung des eigenen Leibes. Selbst innerhalb der Grenzen einer Modalität gibt es Übergänge vom Sich-richten-auf zum Getroffen-sein-durch.»

⁴⁵ Vgl. auch Reinhard MARGREITER, *Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung*. Berlin 1997, der den Begriff einer «Implosion» der Symbolisierungstätigkeit prägt.

nehmungsfähigkeit verlorengelht, das bewußte Erleben aber, anders als in einem Ohnmachtszustand oder im Schlaf, erhalten bleibt.⁴⁶ Bei aller Intensität des Erlebens, die mystische Erfahrungen von alltäglichem Glaubensvollzug unterscheidet, wird in diesen die «unmittelbare» Gegenwart Gottes nur indirekt wahrgenommen, nämlich als der selber nicht wahrnehmbare Ursprung eines responsiven Erlebens. In mystischen Erfahrungen erleben sich Glaubende als von Gottes Gegenwart Berührte, wobei sich diese Gegenwart selber einer direkten Wahrnehmung entzieht. Der Reflexion zugänglich ist nur das responsorische Erleben, das auf das auslösende Moment zurückschließen läßt. Dieser Rückschluß, der sich intuitiv vollzieht und mit dem Gefühl untrüglicher Gewißheit verbunden sein kann, ist als identifizierendes Deutungsgeschehen beschreibbar. Dem nicht durch sinnliche Wahrnehmung ausgelösten Erleben wird nämlich ein fremder Auslöser zugeordnet, der *erinnernd* als der Gott einer bestimmten Glaubensstradition *identifiziert* wird, welcher bereits vom Hörensagen vertraut ist (Hiob 42,5). Um ein bekanntes Beispiel anzuführen: Das «Feuer», das Pascal am 23. November 1654 «von ungefähr elf Uhr abends bis ungefähr eine halbe Stunde nach Mitternacht» überfällt und ein heftiges responsorisches Erleben auslöst («Gewißheit, Gewißheit, Gespür, Freude, Friede ... Freude, Freude, Freude, Tränen der Freude»), bleibt nicht namenlos, sondern wird erkannt als «Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs (...) Gott Jesu Christi», so daß Pascal zu ihm beten kann: «Gerechter Vater, die Welt hat Dich nicht erkannt, so wie Ich Dich erkannt habe.»⁴⁷

Wenn mystisches Erleben der Gegenwart Gottes trotz seiner responsorisch-vermittelten Struktur oft als unmittelbares beschrieben wird, so liegt das sowohl an der überwältigenden Evidenz der geschenkten Einsicht als auch an der Heftigkeit des responsorischen Erlebens, die dem Erlebenden eine reflexive Distanzierung zu seinem Erleben verunmöglicht.⁴⁸ Im Bann dessen, was ihm widerfährt, fehlt dem in mystischer

⁴⁶ Vgl. zu den verschiedenen Formen der (mystischen) Ekstase und zu ihrer theologischen Deutung: Simon PENG-KELLER, *Gottespassion in Versunkenheit. Die psychologische Mystikforschung Carl Albrechts aus theologischer Perspektive*. Mainz 2003.

⁴⁷ BLAISE PASCAL, *Schriften zur Religion*. Übers. und Einl. von H.U. von Balthasar. Einsiedeln 1982, 25. Theologisch fragwürdig wäre es allerdings, das Wirken Gottes nur im «Feuer», im auslösenden Impuls zu sehen und Ausdeutung und Interpretation ganz dem Glaubenden zuzuschlagen. Wenn es wirklich Gott ist, der sich in einem solchen Geschehen mitteilt, dann bewirkt er nicht nur das Erleben sondern auch das Verstehen. Oder in klassisch-mystischer Metaphorik: Das Feuer läßt nicht nur das Herz erglühen, es erleuchtet auch den Verstand.

⁴⁸ Vgl. auch Matthias JUNG, *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*. Freiburg i.Br.-München 1999, 309: «(...) daß

Schau Versunkenen jeder Abstand zu sich und seinem Erleben. Der kontemplative Beter geht nach Cassian ganz im Vollzug des inneren Gebets auf und vergißt dabei sich selber und seine aktive Beteiligung am Geschehen: «non est (...) perfecta oratio, in qua se monachus vel hoc ipsum quod orat intellegit.»⁴⁹ Dieses vorübergehende Selbstvergessen bewirkt, daß die Gleichzeitigkeit der Selbst- und Gotteserkenntnis, die das Glaubensbewußtsein auszeichnet, sich zu einem Nacheinander verschiebt. Auf die selbstvergessene Gottschau folgt die oft schmerzhaft erfahrene Erfahrung des Zurückgeworfenseins auf sich selber.⁵⁰

Da die symbolisierende Tätigkeit des menschlichen Bewußtseins durch sehr Verschiedenartiges unterbrochen werden kann (z. B. auch durch eine Krankheit) und nicht jede Ekstase eine mystische Erfahrung mit sich bringt, muß das responsorische Erleben daraufhin befragt werden, inwiefern es sich als Nachhall einer göttlichen Berührung verstehen läßt. Als untrügliche Zeichen und Erkenntnisgrund für die Gegenwart Gottes gelten hier das Wachsen in der Liebe und eine tiefgreifende positive Umwandlung des affektiven Erlebens.⁵¹ Daß mystisches Erleben bei aller Vermittlung als unmittelbar erscheint, macht es anfällig für Irrtum und Täuschung, insbesondere dort, wo die responsive Differenz zwischen dem antwortenden Erleben und dem Worauf des Antwortens übersehen wird.⁵² Nach Ignatius von Loyola sind es die unbemerkt ein-

die Bedeutung eines Erlebnisses sich in der «Wechselbestimmung» von phänomenaler Qualität und symbolischer Form konstituiert, wird seinerseits eben nicht erlebt, sondern nur rekonstruktiv erschlossen. Wenn diese Differenz beachtet wird, ist es möglich, beispielsweise ein mystisches Erlebnis auf der phänomenalen Ebene als eine Erfahrung von Unmittelbarkeit gelten zu lassen, ohne ihm auf der strukturanalytischen Ebene den Status einer unmittelbaren zusprechen zu müssen.»

⁴⁹ JEAN CASSIEN, *Conférences VIII–XVII. Introduction, texte latin, traduction et notes* par E. PICHÉRY. Paris 1958, 66 (Conl. 9,31).

⁵⁰ Vgl. z.B. HEINRICH SEUSE, *Deutsche mystische Schriften*. Hrsg. von G. Hofmann. Zürich-Düsseldorf 1999, 40f. (Vita, Kap. 2): «Diese übermächtige Entrückung währte wohl eine Stunde, vielleicht auch nur eine halbe. Ob die Seele im Leib geblieben, ob sie von ihm geschieden war, das wußte er nicht. Als er wieder zu sich zurückfand, war ihm wie einem Menschen, der aus einer anderen Welt gekommen ist. Sein Leib erfuhr in dem kurzen Augenblick einen solchen Schmerz, daß er glaubte, keinem Menschen könne, außer in der Todesstunde, in so kurzer Zeit solcher Schmerz widerfahren.»

⁵¹ Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Deutsche Werkausgabe Bd. 2: Gründungstexte der Gesellschaft Jesu*. Übers. von P. Knauer. Mainz 1998, 251 (Nr. 329): «Es ist Gott und einem jeden guten Engel eigen, der Seele, welche sie bewegen, wahre geistliche Freude einzugießen und alle Traurigkeit und Verwirrung wegzunehmen, welche der Dämon eingegeben hat.»

⁵² Zum Begriff der «responsiven Differenz» vgl. Bernhard WALDENFELS, *Antwortregister*. Frankfurt/M. 1994, 242f.

fließenden Wertungen und Ausdeutungen, denen man in einem geistlichen Wahlprozeß besondere Aufmerksamkeit schenken muß, um nicht aus echten Trosterfahrungen falsche Konsequenzen zu ziehen.⁵³ Wo nicht erkannt wird, daß auch mystisches Wahrnehmen immer schon deutendes Verstehen ist, das durch eine gemeinschaftliche Interpretationspraxis ermöglicht wird, droht nicht nur Selbstimmunisierung, sondern auch ein vorzeitiger Abbruch der interpretativen Anstrengung, die sich auch bei echten Erfahrungen nicht vermeiden läßt.

Was das mystische Erleben demnach von anderem Erleben unterscheidet, ist nicht, daß es unmittelbar im Sinne von *ungegenständlich* ist – das gilt für Empfindungen wie Schmerz und Gefühle wie Angst ebenso. Auch das *unvermittelte* Auftreten an sich, das «sin causa precedentem»⁵⁴, genügt nicht als Unterscheidungsmerkmal, können uns doch die verschiedenartigsten Stimmungen ohne erkennbare Ursache – aus heiterem Himmel – überfallen. Unterscheidend ist die spezifische Kombination von verschiedenen Momenten: die Erfahrung von Heiligkeit und Liebe, die alles Gewohnte unterbrechende Radikalität, die große Intensität, die beglückende und heilsame Auswirkung, das überraschende und unvermittelnde Auftreten, das auf eine Bewirktheit *extra nos* schließen läßt.

Da eine Theologie der Mystik sich an konkreten Glaubenserfahrungen und schriftlich überlieferten Zeugnissen zu bewähren hat, soll im folgenden Abschnitt das eben entwickelte Verständnis im Blick auf einige Texte von Bernhard von Clairvaux vertieft werden. Der Rückgriff auf Bernhard ist insofern nicht zufällig, als er nach Bernard McGinn «die alles überragende Gestalt der Mystik im zwölften Jahrhundert»⁵⁵ darstellt und die Generationen nach ihm nachhaltig beeinflusste: «Kein Mystiker

⁵³ Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, Gründungstexte der Gesellschaft Jesu (s. Anm. 51), 255 (Geistliche Übungen Nr. 336): «Sooft eine Tröstung ohne vorherige Ursache bei uns ist und obwohl als von Gott eingegebener ihr (...) keinerlei Täuschung zugrundeliegen kann, so müssen wir doch aufmerksam und eifrig die gegenwärtige Zeit der Tröstung von der nächstfolgenden unterscheiden, in der die Seele noch glüht und die Nachwirkungen der jetzt kürzlich empfangenen Gunst verspürt. Denn in dieser späteren Zeit geschieht es häufig, daß wir aus eigener Gewohnheit, Gedankenfolge und eigenem Urteil oder aus dem Gespür des guten oder bösen Geistes einiges verspüren oder beschließen, was, da es nicht aus Gott selbst ohne Vermittlung hervorgeht, sorgfältiger Prüfung bedarf, ehe man dazu zustimmt oder es ins Werk setzt.»

⁵⁴ Vgl. ebd. 253 (Nr. 330): «Allein Gott kommt es zu, die Seele zu trösten, ohne daß eine Ursache für die Tröstung vorhergeht; denn es ist dem Schöpfer eigen, in sein Geschöpf einzutreten und es ganz zur Liebe zu ihm umzuwenden, zu ziehen und zu ändern. Wir sagen aber, daß dann keine Ursache vorhergehe, wenn weder den Sinnen noch dem Verstand noch unserem Willen etwas dargeboten worden ist, was aus sich eine solche Tröstung hätte verursachen können.»

⁵⁵ MCGINN II, 250.

des Mittelalters wurde mehr gelesen und öfter zitiert als der Abt von Clairvaux. Sogar die, deren Mystik sich von seiner stark unterschied, wie Meister Eckhart, lernten viel von ihm.»⁵⁶

III. *Mystische Erfahrung bei Bernhard von Clairvaux*

In gebotener Kürze möchte ich zunächst drei persönliche Zeugnisse Bernhards⁵⁷ anführen (a), um danach nach seiner theologischen Deutung (b) und Mystagogie (c) zu fragen.

a) In seinen Predigten zum Hohenlied, die nach McGinn «zu den schönsten und höchsten Ausdrücken der christlichen Mystik» gehören⁵⁸, erzählt Abt Bernhard seinen Mönchen, wie er manchmal in der verkostenden Betrachtung des Schriftwortes die Ankunft des WORTES erlebt. Indirekt, im Resonanzraum des Fühlens, erkennt er den verborgen anwesenden «Bräutigam»: «Durch keinerlei Bewegung von seiner Seite endlich machte er sich mir bekannt, durch keinen meiner Sinne glitt er in mein Inneres: allein aus der Bewegung des Herzens, wie oben gesagt, wurde ich seiner Gegenwart inne; und aus dem Fliehen der Laster und dem Zurückdrängen der fleischlichen Begierden bemerkte ich das Vermögen seiner Kraft.»⁵⁹ In der Bewegung des Herzens, in der Verwandlung des Begehrens und in der einströmenden Süße⁶⁰ nimmt Bernhard die Anwesenheit des «schüchternen Liebhabers»⁶¹ der Seele wahr. Christus, das lebendige Wort Gottes, ist anwesend als Stille, welche die Krankheit des inneren Auges zu heilen vermag.⁶² Doch kaum ist der Bräutigam entdeckt, flieht er schon wieder und läßt den Menschen voller Sehnsucht zurück.

Bernhard kennt auch eine ekstatische Erfahrung, in welcher der fliehende Bräutigam die minnende Seele mit sich fortreißt. Es komme «zuweilen vor, daß die Seele sogar aus den körperlichen Sinnen auswandert oder entrückt wird, so daß sie, weil sie nur mehr das Wort spürt, sich

⁵⁶ Ebd. 339.

⁵⁷ Ich zitiere aus: BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sermones super Cantica Canticorum* Predigten über das Hohe Lied. Sämtliche Werke, lateinisch/deutsch, hrsg. von G.B. WINKLER. Innsbruck 1994 (Bd. 5) und 1995 (Bd. 6); *Sermones per annum II/Predigten zum Kirchenjahr II*. Innsbruck 1997 (Bd. 8).

⁵⁸ MCGINN II, 252f.

⁵⁹ BERNHARD VON CLAIRVAUX, Sämtliche Werke, Bd. 6, 499ff. (*Sermones super Cantica Canticorum* 74,5f.) (s. Anm. 57).

⁶⁰ Stellenangaben bei U. KÖPF, *Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux*. Tübingen 1980, 152ff.

⁶¹ DERS., Sämtliche Werke, Bd. 6, 257 (*Sermones super Cantica Canticorum* 57,4).

⁶² DERS., Sämtliche Werke, Bd. 8, 583 (5. Predigt zu Maria Himmelfahrt 8).

selbst nicht mehr spürt. Das geschieht, wenn der Geist, von der unsagbaren Seligkeit des Wortes angezogen, sich gleichsam aus sich selbst davonstiehlt oder vielmehr sich selbst entrückt wird und entgleitet, um das Wort zu genießen. (...) Aber wann geschieht das, oder wie lange dauert es? Süße Gemeinschaft, aber kurzer Augenblick und seltene Erfahrung!»⁶³

Betont Bernhard hier die Seltenheit dieser Erfahrung, so verweisen andere Stellen auf fließende Übergänge zwischen «gewöhnlicher» und mystischer Glaubenserfahrung: «Oft treten wir mit lauem und trockenem Herzen an den Altar und bemühen uns zu beten. Wenn wir aber darin verharren, ergießt sich plötzlich Gnade über uns, das Herz schwillt, und ein Strom der Liebe füllt die Brust; und wenn jemand da ist, der sie drückt, wird sie unverzüglich von der Milch der empfangenden Süße überquellen.»⁶⁴

b) Für Bernhards *theologische Reflexion* auf das Widerfahrnis mystischer Kontemplation ist die folgende Passage aus der 41. Predigt zum Hohelied aufschlußreich:

«Wenn aber etwas vom schimmernden göttlichen Licht unversehens und gleichsam in einem Augenblick in der Seele aufstrahlt und der Geist außer sich gerät, bieten sich sogleich, ich weiß nicht woher, bildliche Vergleiche mit niedrigeren Dingen an, sei es zur Mäßigung des allzu hellen Glanzes, sei es zum Gebrauch beim Unterricht. Sie entsprechen den von Gott eingegossenen Erfahrungen in angemessener Weise. Durch sie wird jener überreine und überhelle Strahl der Wahrheit gewissermaßen gedämpft und einerseits für die Seele erträglicher, andererseits aber geeigneter, anderen je nach Wunsch mitgeteilt zu werden. Ich glaube jedoch, daß diese Bilder in uns auf Eingebung der heiligen Engel zustande kommen, wie auch umgekehrt verkehrte und böse Gedanken ohne Zweifel von den bösen Engeln eingeflüstert werden.»⁶⁵

Das einbrechende göttliche Licht, das die gewohnte geistige Aktivität schlagartig verblassen läßt und den Menschen außer sich versetzt, setzt nach Bernhard eine intensive Imagination in Gang. Die überwältigende Erfahrung ruft nach einer radikalen Neuorientierung und einer symbolisierenden Verarbeitung, womit auch das Risiko des Selbstmißverständnisses unvermeidlich wird. Nur durch die vermittelnde Tätigkeit der «hei-

⁶³ DERS., Sämtliche Werke, Bd. 6, 647 (Sermones super Cantica Cantorum 85,13).

⁶⁴ DERS., Sämtliche Werke, Bd. 5, 141 (Sermones super Cantica Cantorum 9,7).

⁶⁵ DERS., Sämtliche Werke, Bd. 6, 75 (Sermones super Cantica Cantorum 41,3). Vom inneren Auge, das «Gott, das unbegrenzte Licht, und seine unsichtbaren Güter» zu schauen vermag, redet Bernhard in seiner 5. Predigt zu Mariä Himmelfahrt (Sämtliche Werke, Bd. 8, 583ff.).

ligen Engel» versteht der Mystiker, was er erlebt. Sie sind, wie McGinn paraphrasiert, die Gefährten des Bräutigams, «die als notwendige Vermittler der göttlichen Visionen zu den Menschen agieren.»⁶⁶

Folgt man Bernhards Unterscheidung zwischen der Ekstase des Verstandes und der Ekstase des Herzen⁶⁷, so ist die mystische Erfahrung in doppelter Hinsicht vermittelt: hier durch die Engel, dort durch den Affekt. Von der ewigen Schau ist sie jedenfalls klar zu unterscheiden, vergleicht Bernhard sie doch mit einem Traumbild. «Im Schlummer der Betrachtung träumt er Gott: freilich sieht er ihn wie in einem Spiegel und nur in rätselhaften Umrissen (1Kor 13,12), aber noch nicht von Angesicht zu Angesicht. Obwohl er ihn eher ahnt als schaut, nur flüchtig und gewissermaßen wie im Schimmer eines vorbeihuschenden Funkens, obwohl er nur ganz schwach seine Nähe spürt, entbrennt er doch in Liebe zu ihm.»⁶⁸ Die mystische Gottesschau, darin von der «gewöhnlichen» Glaubenserfahrung nicht unterscheidbar, ist für Bernhard schließlich mehr ein Sich-von-Gott-angeschaut-Wissen als ein aktives Schauen: «Die Seele, die Gott schaut, sieht ihn ganz so, als würde nur sie von ihm gesehen.»⁶⁹

⁶⁶ MCGINN II, 318 (Sermones super Cantica Cantorum 31,5). Vgl. auch ebd.: «Aus dem Gold [Hld 1,11] formen die Engel himmlische Wahrheiten, um sie «den Ohren der Seele einzuführen». Bernhard fährt fort: «Ich glaube, das heißt nichts anderes, als geistige Bilder (*spirituales similitudines*) entwerfen und darin die reinsten Gedanken (*purissima sensa*) der göttlichen Wahrheit vor das Auge der betrachtenden Seele führen.»

⁶⁷ BERNHARD VON CLAIRVAUX, Sämtliche Werke, Bd. 6, 165 (Sermones super Cantica Cantorum 49,4): «Wenn es nämlich in der seligen Beschauung zwei Arten der Entrückung gibt [duo sint beatae contemplationis excessus], eine im Verstand und eine im Herzen, eine im Licht, die andere in der Glut, die eine im Erkennen, die andere in der Hingabe, so wird die Gesinnung der Frömmigkeit, das von Liebe brennende Herz, die Eingiebung heiliger Hingabe ebenso wie der tatkräftige, von Eifer erfüllte Geist, nur aus dem Weinkeller heimgebracht. Jeder, dem es geschenkt ist, mit einer Fülle solcher Gaben vom Gebet aufzustehen, kann in Wahrheit sprechen: «In den Weinkeller hat er mich geführt.» (Hld 2,3).»

⁶⁸ BERNHARD VON CLAIRVAUX, Sämtliche Werke, Bd. 5, 263 (Sermones super Cantica Cantorum 18,6).

⁶⁹ Zit. nach MCGINN II, 311f. (Sermones super Cantica Cantorum 69,8). Vgl. auch BERNHARD VON CLAIRVAUX, Sermones super Cantica Cantorum 57,8 (zitiert in MCGINN II, 308): «Wenn nun dieses Feuer allen Sündenmakel, allen Rost verzehrt hat; wenn dann das Gewissen gereinigt und beruhigt und der Geist mit einem Male ungewöhnlich weit geworden ist und Licht einströmt und den Verstand erleuchtet, sei es zum Verständnis der Schriften oder zur Kenntnis der Geheimnisse (...), dann ruht ohne Zweifel das Auge des Bräutigams auf dir.»

c) Es ist das affektive Moment, das in Bernhards *Mystagogie* überwiegt, denn: «Begriffe machen gelehrt, Ergriffenheit weise.»⁷⁰ Gott lockt den Menschen, indem er in ihm die Sehnsucht entfacht, seine verborgene Gegenwart zu suchen wie die Braut den sich entziehenden Bräutigam.⁷¹ Beachtet man den Verkündigungskontext, dem die Hoheliedauslegungen Bernhards entstammen, so läßt der Rekurs auf eigene Gebetserfahrungen eine doppelte mystagogische Intention vermuten. Zum einen ermutigt der Abt von Clairvaux seine Mönche, im Licht der Hl. Schrift im Buch der eigenen Erfahrung zu lesen und auf diese Weise zu entdecken und zu verstehen, was ihnen bereits unbemerkt an kontemplativer Erfahrung geschenkt ist. Zum anderen möchte Bernhard, die eigene Gebetserfahrung exemplarisch aufgreifend, hinführen zu neuen Erfahrungen, zur Wahrnehmung des lebendigen Gotteswortes, in dessen verborgene Gegenwart der Beter durch das meditative Hören und Verkosten des Schriftworts geführt wird.

IV. Zusammenfassung

In seiner Geschichte der abendländischen Mystik macht Bernard McGinn den Vorschlag, Mystik als ein Element des christlichen Glaubenslebens zu verstehen, welches «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»⁷². McGinns heuristischer Raster ist zugleich weit und eng konzipiert: weit, weil es Mystik nicht auf Einigungserfahrungen festlegt und Phänomene wie «Visionen, herausgehobene Redeweisen, Verzückungen»⁷³ als Nebenerscheinungen des mystischen Erlebens beschreibt;

⁷⁰ BERNHARD VON CLAIRVAUX, Sämtliche Werke, Bd. 5, 342 (Sermones super Cantica Canticorum 23, 14): «Instructio doctos reddit, affectio sapientes» (Übers. nach MCGINN II, 289).

⁷¹ Vgl. MCGINN II, 330: «Im *Sermo de diversis* 19 sehnt sich Bernhard nach der Zeit, «wo wir in ewiger Freude im Quell der Gottheit selber selbst tiefer untertauchen, wo Welle sich auf Welle stürzt, ohne Unterbrechung, ohne Abstand». Hier werden die seligen Geister «mit nackten Augen das Wesen der Gottheit [schauen], nicht mehr getäuscht durch die Vorspiegelungen körperlicher Trugbilder». Es wird eine Einheit sein ohne jeden «vermittelnden Dolmetsch» (*medius interpres* ...), wie er im irdischen Leben immer gegenwärtig ist. Für Bernhard ist zwar die mystische Einigung in diesem Leben die unmittelbarste Gotteserfahrung, aber dennoch bedarf sie der Vermittlung. Deshalb gewährt sie auch nicht die volle Erfüllung. Solange wir leben, wird jedes Auslangen nach der Einigung mit Gott uns mit ebensoviel Verlangen als Befriedigung beseelen, wie ekstatisch der kurze Augenblick der Aufnahme in die *unitas spiritus* auch sei.»

⁷² MCGINN I, 16.

⁷³ Ebd. 17.

eng, weil es scharf unterscheidet zwischen «gewöhnlicher» und mystischer Glaubenserfahrung: «Die Differenz liegt in der subjektiv wie objektiv direkteren, bisweilen sogar unmittelbaren Erfahrung göttlicher Gegenwart.»⁷⁴ Demgegenüber versuchte ich im Rückgriff auf die paulinische Unmittelbarkeitsmetaphorik zu zeigen, daß Unmittelbarkeit als eschatologische Nähe zu Gott allen Glaubenden zugesprochen ist. Das kopräsentisch-unmittelbare «von Angesicht zu Angesicht» zu Gott hat für diejenigen schon begonnen, die durch den Glauben in die anbrechende messianische Wirklichkeit hineingezogen werden. Es wäre deshalb problematisch, die mystische Erfahrung als unmittelbarere *visio mediastina* zwischen der noch unvollkommenen Gotteserkenntnis im Glauben und der *visio beatifica* anzusiedeln.⁷⁵

Die mystische Erfahrung ist deshalb nicht unmittelbarer als die «gewöhnliche» Glaubenserfahrung, aber der Mystiker *erlebt* die Gegenwart Gottes *intensiver*. Die Differenz liegt nicht in der Unmittelbarkeit, sondern gerade in den Formen intensiven Erlebens, die McGinn als Begleitphänomene ausklammert. In der mystisch intensivierten Glaubenserfahrung kommt es zu einem radikalen Umschlag von einem *voluntativ-kognitiven Sich-richten-auf* zu einem *pathischen Getroffen-sein-durch*, zu einer radikalen Unterbrechung der Deutungsaktivität des Menschen, die jedoch nur der Innenperspektive des unterbrochenen, aber bereits wieder neu symbolisierenden Bewußtseins zugänglich ist.

Es wäre deshalb m. E. sinnvoll, den Mystikbegriff zugleich weiter und enger zu fassen, als es Bernard McGinns in seiner heuristischen Skizze tut. Weiter, indem man die Kontinuität zwischen «gewöhnlicher» und mystischer Glaubenserfahrung betont, wozu sich McGinns Ansatz bei der Präsenzerfahrung vorzüglich eignet; enger, indem man Mystik als Widerfahrnis der *Gottespassion* zu fassen versucht, das ein starkes responsorisches Erleben auslöst und oft mit visionärer Schau in einem ekstatischen Bewußtseinszustand verbunden ist.⁷⁶

⁷⁴ Ebd. 19.

⁷⁵ Vgl. RAHNER, Vorwort X (s. Anm. 42): «Die Vergöttlichung des Menschen, der Besitz der göttlichen ungeschaffenen Gnade (Wirklichkeiten, die das Christentum jedem gerechtfertigten Menschen zuspricht) kann nicht im eigentlichen Sinn durch etwas überboten werden, was nicht Glorie, die unmittelbare Anschauung Gottes ist, die der wirklichen Vollendung des Menschen vorbehalten ist.»

⁷⁶ Vgl. PENG-KELLER, *Gottespassion*, 260–263 (s. Anm. 46); K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*. Band II, München 1993, 78: «Wie *in* der Ekstase (*extasis, excessus, raptus*) die *visio* erfolgt, so *in* der *visio* die Offenbarung (*revelatio*). (...) Die Ekstase ist der Akt, der die Bedingungen der leiblichen Existenz aufhebt, die *visio* die übersinnliche Erkenntnis- und Erfahrungsform der visionären Person, die Offenbarung die Kundgebung der Überwelt.»