

Kurzfassung der Vorlesung „Die Mystik im Christentum und in den anderen Religionen“

WS 2014 / 2015

23. 10. 2014 (1)

Ich hatte Ihnen in der letzten Vorlesung einen Überblick über die Inhalte gegeben, die uns hier in diesem Semester beschäftigen werden, und Ihnen die Disposition unseres Traktates vorgetragen und Ihnen auch die erste Seite dieser Disposition in detaillierter Form schriftlich gegeben. Dann hatte ich in einem ersten einleitenden Kapitel begonnen, einige allgemeine Informationen über die Mystik anzusprechen.

Man könnte diese Vorlesung, die ich überschrieben hatte „Die Mystik im Christentum und in den anderen Religionen“ auch als „Einführung in die Mystik“ verstehen.

Ich wies darauf hin, dass uns heute des Öfteren der Versuch begegnet, die christliche Mystik oder die christliche Meditation mit der fernöstlichen Mystik und mit fernöstlichen Meditationsformen zu verschmelzen, um - wie man sagt - geistliche Erfahrungen zu erzeugen und zu vermitteln, die denen der christlichen Mystiker ähnlich sind.

Dabei spielt die negative Theologie eine große Rolle, teilweise in der Form, dass man dabei von der Offenbarung des Alten Testaments wie auch von der Offenbarung des Neuen Testaments absieht, wenn man sie nicht gar völlig negiert.

Die Hinwendung zur negativen Theologie und die Begeisterung für sie ist überhaupt ein bedeutendes Element der gegenwärtigen Hinwendung zur Mystik. Das geschieht in großer Skepsis gegenüber der begrifflichen oder auch gegenüber der dogmatischen Artikulation des Glaubens. In diesem Kontext wird der Begriff „dogmatisch“ nicht selten als Schimpfwort verwendet oder als Synonym für fundamentalistisch oder ideologisch.

Ich betonte sodann, dass es in den charismatischen Gruppierungen in den christlichen Gemeinschaften, die stark subjektivistisch bestimmt sind, nicht selten konstruierte Mystik gibt. Das gilt mehr und mehr auch für den katholischen Raum, wo immer die Liturgie der Kirche subjektivistisch verfremdet und wo immer sie neu gestaltet wird, vorbei an den liturgischen Vorschriften der Kirche. Das gilt möglicherweise, zumindest teilweise, für die charismatische Bewegung, die sich heute in allen Konfessionen etabliert, speziell für die Pfingstler, die heute in Lateinamerika boomen.

Ich stellte in diesem Zusammenhang fest, dass ein wichtiger Punkt unserer Überlegungen hier auch der Vergleich der Mystik der katholischen Kirche mit der christlichen Mystik allgemein und mit der Mystik in den außerchristlichen Religionen sein wird.

Ein weiterer Aspekt unserer Überlegungen wird die Mystik des New Age sein, eine weit verbreitete Ersatzspiritualität, die uns vielfach in der Gestalt des Okkultismus und der Drogenmystik begegnet.

Sodann wird es uns gehen um die Unterscheidung zwischen echter Mystik und unechter, zwischen Mystik und Mystizismus, sowie um die außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik: Visionen, Ekstasen, Levitationen, Stigmatisierung, Nahrungslosigkeit, Unverweslichkeit usw. Dabei werden wir uns mit den Möglichkeiten der Tiefenseele des Menschen, mit der Parapsychologie und mit der Pastoralmedizin beschäftigen müssen.

Wir werden auch einen Blick werfen müssen auf die bedeutendsten Mystikerinnen und Mystiker des christlichen Mittelalters und der beginnenden Neuzeit. Ich nannte Ihnen Namen wie Hildegard von Bingen, Mechthild von Hackeborn, Mechthild von Magdeburg, Gertrud von Helfta, Jan von Ruysbroek, Geert Groote, Thomas von Kempen, Ignatius von Loyola, Theresa von Avila, Johannes vom Kreuz und Franz von Sales.

Ich wies sodann hin auf die umfangreiche und vielschichtige Literatur über unseren Gegenstand, die im Allgemeinen sehr kompliziert ist und häufig auch substantiell nicht viel bringt. Ich betonte, dass die Literatur über die Mystik in den verschiedens-

ten Formen den Büchermarkt überschwemmt, und zwar durchweg in positiver Weise, also zustimmend, nicht **nur** in der Gegenwart, in der Gegenwart **aber** in besonders auffallender Weise.

Ich sprach über die diffuse Begeisterung für die Mystik, speziell auch im Sinne der Esoterik, und über die mannigfachen Vorstellungen, die man für gewöhnlich mit dem Begriff „Mystik“ verbindet, und stellte fest, dass man selbst in wissenschaftlichen Darstellungen die Mystik vielfach mit dem identifiziert, was wir als Magie und Aberglauben bezeichnen würden, dass man also weithin nicht unterscheidet zwischen Mystik und Mystizismus. Verbreitet ist daher die Vorstellung, Mystik sei das, was im Dunkel oder im Zwielflicht angesiedelt ist, ganz egal, in welchem Kontext es steht, wobei hier dann außergewöhnliche Ereignisse im Vordergrund stehen, die den Rahmen des Alltäglichen sprengen, wobei also das im Vordergrund steht, was wir die außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik nennen. Diese sind jedoch, sofern sie nicht unbewusste Selbsttäuschung oder bewusste Täuschung sind, nur als Folgen der mystischen Erfahrung zu verstehen. Es handelt sich bei diesen Manifestationen, bei denen das leibliche Leben an den mystischen Erlebnissen partizipiert, im Grunde um mehr oder weniger zufällige Phänomene. Deshalb sprechen wir bei ihnen in der christlichen Überlieferung von den außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik.

Nicht angemessen ist es, die Mystik als Unterabteilung der Esoterik zu verstehen, wie das oft geschieht, denn zwischen der Mystik eines Meister Eckhart und einer Hildegard von Bingen und einer Theresa von Avila und der New Age - Mystik, dem Okkultismus, der Magie und der Astrologie, liegen Welten. Im einen Fall geht es um Bewusstseinsweiterung, Selbstfindung, Erleuchtung, Einweihung und Gnosis, das heißt: Erkenntnis, im anderen Fall geht es um personale liebende Begegnung mit dem Du Gottes auf der Grundlage der Offenbarung im Kontext der Gnade und um die Hingabe an den unbegreiflichen Gott.

Hier gilt, dass wir Mystik und Mystizismus auseinanderhalten müssen. In der deutschen Sprache gibt es hier eine entsprechende Begrifflichkeit. Die unechte Mystik ist etwas der gesunden Frömmigkeit Widersprechendes, sie ist Dekadenz der Frömmigkeit, Hinwendung zum Mythos und Aberglaube.

Was die echte Mystik von der unechten unterscheidet ist, dass die Letztere die äußeren Phänomene in den Mittelpunkt rückt und, kritisch betrachtet, eine natürliche Erklärung findet durch die Psychologie und die Parapsychologie.

Dann wies ich noch darauf hin, dass man heute innerkirchlich oder auch innerchristlich gern für eine mystische Kirche plädiert, die man einer dogmatischen Kirche gegenüberstellt, die angeblich bedeutungslos geworden ist. Es ist unbestreitbar, dass eine spirituell mystische Ausrichtung für die Kirche und für das Christentum heute geradezu zu einer Lebensfrage geworden ist, obwohl man bisher in dieser Hinsicht nicht von einem bemerkenswerten Aufbruch sprechen kann. Von kleineren Aufbrüchen - ja, davon kann man heute sprechen, aber von einem größeren Aufbruch wohl nicht. Dabei ist indessen zu beachten, dass Mystik und Spiritualität nicht im Gegensatz zum Dogma stehen, dass das Dogma, im Verständnis der Mystik innerhalb der katholischen Kirche jedenfalls, vielmehr der Prüfstein der Echtheit der Mystik ist.

Die Bedeutung der Mystik für die Kirche von heute und morgen wurde in den letzten Jahrzehnten immer wieder im Anschluss an das berühmte Rahner-Wort apostrophiert: „Der Fromme der Zukunft wird ein Mystiker sein, einer, der Gott erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein!“ Wie weit Früchte daraus hervorgegangen sind, das ist die Frage. Wiederholt sind Abhandlungen darüber verfasst worden. Das Empfinden für ein wichtiges Desiderat scheint hier stärker zu sein als der Wille und die Kraft, es zu realisieren. Wo immer man die Mystik anmahnt - das gilt auch für Rahner -, denkt man an die affektive Begegnung mit Gott aus der Mitte der Existenz heraus, an das, was man gern mit den missverständlichen Begriffen „Glaubenserfahrung“ oder „Gotteserfahrung“ bezeichnet. Missverständlich sind diese Begriffe deshalb, weil und sofern sie den Eindruck erwecken, als gäbe es in der Immanenz, in unserer immanenten Welt, einen direkten oder einen unmittelbaren Zugang zur Transzendenz. Einen Zugang zur Transzendenz gibt es für uns nur auf dem Weg über die Metaphysik - das ist der Weg des Denkens mit Hilfe des logischen Schlussverfahrens - und auf dem Weg des Glaubens - in der vernünftigen Bejahung der Offenbarung Gottes, in einem „rationabile obsequium“.

Rahner betont in diesem Zusammenhang mit Recht, die Mystiker seien nicht eine Stufe höher als die Glaubenden, die Mystik sei vielmehr in ihrem eigentlichen theo-

logischen Kern ein inneres und damit ein wesentliches Moment des Glaubens.

Die Bedeutung der Mystik für das Christentum, generell und speziell in der Gegenwart, legt es nahe, dass die Theologie ihre Aufmerksamkeit der Mystik stärker zuwendet, auch im theologischen Unterricht. Das ist heute nicht zuletzt auch deswegen notwendig, weil die Kirche in der Glaubensverkündigung und in der Katechese immer wieder mit der wuchernden Mystik des New Age konfrontiert wird.

Man muss sehen, dass die Mystik in der katholischen Kirche zentraler ist als in den Gemeinschaften der Reformation. Das hängt mit der stärkeren Hervorhebung des Sinnhaften und des Erlebens im katholischen Glauben und in der katholischen Frömmigkeit zusammen. Immerhin ist auch im modernen Protestantismus die Sensibilität für die mystische Frömmigkeit in breiten Kreisen gewachsen. Ich erinnere hier nur an das im Jahre 1989 erschienene Buch des evangelischen Theologen Wolfgang Böhme „Der Christ von morgen - ein Mystiker“, das dieser zusammen mit dem Jesuiten Josef Sudbrack herausgegeben hat.

Ich stellte sodann fest in der letzten Vorlesung, dass man sich heute oft in Verken-
nung der Bedeutung der Mystik für das Christentum im Raum der Kirche und des Christentums auf die Psychologie verlegt, dass man ihr oft größeres Vertrauen schenkt als dem mystischen Leben, obwohl man verbaliter immer wieder die zentrale Bedeutung der Mystik für das Christentum und für die Kirche deklamiert.

Ich wies auch darauf hin, dass die christliche Mystik und der Einsatz für sie von existentieller Bedeutung ist in der Auseinandersetzung mit einem wuchernden Mystizismus in der Gegenwart, hinter dem weithin das New Age steht, das sich dezidiert als neue Mystik versteht.

Im New Age nimmt man die christlichen Mystiker und die christliche Mystik vielfach in Dienst, verfremdet sie aber dann im Sinne von Selbstentdeckung und Vergöttlichung auf dem Hintergrund einer pantheistischen Weltansicht. Dabei unterwandert die neue Mystik die christliche Mystik in einer bewussten Strategie, unmerklich, im Sinne „der sanften Verschwörung des Wassermanns“.

Im Zentrum der neuen Mystik des New Age, dieses Mystizismus, steht immer das Göttliche im Menschen oder der göttliche Funke im Menschen. Damit läuft sie letztlich hinaus auf eine Identifizierung des Menschen mit dem Göttlichen. Tatsächlich handelt es sich hier um eine Mystik der „Immanenz des Göttlichen“ oder besser: um einen Mystizismus der „Immanenz des Göttlichen“.

Ein wichtiges Moment ist in der New Age - Mystik auch der Einsatz von Drogen im Dienste des Erlebens, der Selbstentdeckung und der Bewusstseinsweiterung.

Ich exemplifizierte die New Age - Mystik an einem prominenten Anhänger dieser Mystik, dem Physiker Carl Friedrich von Weizsäcker. Dabei wurde deutlich, dass dieser sich gern an der fernöstlichen Mystik orientiert und dass sie religiös synkretistisch ist. Allgemein ist festzuhalten, dass die New Age - Autoren ihre neue Mystik gern als Abenteuer der Selbstentdeckung charakterisieren.

Ich betonte dabei, dass die New Age - Mystik eine säkularisierte Form der religiösen Mystik ist und dass sie eine spezifische Versuchung für Intellektuelle darstellt, speziell wenn sie pantheistisch oder agnostizistisch denken. Dabei ist zu beachten, dass die Vertreter der New Age - Mystik sehr oft Naturwissenschaftler sind. Ich erinnerte auch daran, dass die New Age - Autoren die so genannte neue Mystik gern als Abenteuer der Selbstentdeckung charakterisieren.

27. Oktober 2014 (2)

Für die Mystik tritt man heute auch werbend ein in feministischen Kreisen - so stellte ich fest in der letzten Vorlesung -, und erklärt sie gern als eine spezifische Domäne der Frauen. Dabei ist nicht zu übersehen, dass der moderne Feminismus seine geistige Heimat weithin im New Age gefunden hat. Was die Aussage angeht, die Mystik sei eine spezifische Domäne der Frauen, diese ist nicht ganz falsch, wie wir noch sehen werden.

Die gegenwärtige Hinwendung zur Mystik, speziell in der Gestalt des New Age, ist im Grunde eine Absage an einen vermeintlichen oder wirklichen Rationalismus unserer Zeit, entstanden aus dem Überdruß an unserer nüchternen, technisch durchrationalisierten Welt. Sie wird damit zu einem Ausdruck der Hoffnung, das Glück oder das Heil im Irrationalismus zu finden, auf der Suche nach dem „Anderen der Vernunft“.

Diese neue Religiosität ist wesentlich eine Absage an die Moderne bzw. an die Vernunft als das entscheidende Kriterium unserer Orientierung in der Welt und eine Hinwendung zum Irrationalismus. Den Beweis für die Richtigkeit eines solchen Verhaltens sieht man dabei in der Orientierungslosigkeit vieler heute und in den Gefühlen der Ohnmacht, die viele heute beschleicht angesichts der immer komplizierter werdenden Welt der Moderne.

Einerseits bekundet sich in der neuen Hinwendung zur Mystik und zu einer neuen Religiosität die „anima naturaliter religiosa“ des Menschen und die Erkenntnis eines religiösen und vor allem spirituellen Defizits in unserer Zeit, andererseits bekundet sich darin aber auch ein schwacher Glaube, sofern der Glaube hier „experimentelle“ Bestätigung sucht, die es jedoch im Pilgerstand, „in statu viatoris“, nicht geben kann für den Menschen.

Wir müssen das neue Interesse an der Mystik als Ausdruck des Überdrußes am vorherrschenden Rationalismus in der modernen industriellen Leistungsgesellschaft verstehen. Man wendet sich ab von der kalten Vernunft und von einer Welt der Leistung, weil sie keine Antwort haben auf die Sinnfrage.

Das ist die gleiche Situation, die auch die postmoderne Kulturkritik inspiriert hat. Ich nannte Ihnen eine Reihe von Schriften, die diese zum Thema haben.

Hier wie dort ruft man nach dem „Anderen der Vernunft“, wie immer man das versteht. Legitim ist dieses Andere, wenn man es nicht als Alternative zur Vernunft versteht, wenn man es nicht als Unverstand und Aberglauben fasst, wenn es so ist, dass die Vernunft eine vernunftgemäße Beziehung zu dem „Anderen der Vernunft“ sucht, denn jede Absage an die Vernunft, gleichgültig in welcher Form, ist absurd und führt in den Abgrund. Der Mensch ist ein „animal rationale“ und orientieren kann er sich in der Welt und in seinem Leben, wenn überhaupt, nur mit der Vernunft.

Gerade das aber, die Absage an die Vernunft und die Hinwendung zum Irrationalismus, bedingt die Problematik vieler Formen gegenwärtiger Mystik im Kielwasser der New Age-Mystik, die sich nicht zuletzt auch im modernen Psycho-Management breitmacht, das im Dienst weiterer Leistungssteigerung steht.

Der Irrationalismus ist nicht weniger falsch als der Rationalismus. Man kann das eine Extrem nicht durch das andere neutralisieren. Im Extrem finden wir die Wahrheit in keinem Fall.

Gefördert wird die Hinwendung zur Mystik heute auch - das dürfen wir nicht vergessen - durch die Angst vor den technischen Möglichkeiten bzw. vor der daraus entstehenden Dynamik, die die Menschen überrollen könnte, die der Kontrolle des Menschen entgleiten können, und nicht zuletzt von der Sprachlosigkeit der Religion und des Christentums, die oft keine klaren Antworten mehr geben können oder wollen auf die Fragen der Menschen. Die Rettung ist hier jedoch nicht das Irrationale, das Affektive, das Emotionale, der Verzicht auf die Rationalität, die Rettung ist hier vielmehr eine andere Gestalt der Rationalität, die Ergänzung der diskursiven Rationalität durch die intuitive.

30. Oktober 2014 (3)

Es ist bedeutsam, dass sich die überlieferte Mystik des Christentums stets als rational verstanden hat, so stellte ich in der letzten Vorlesung fest, rational nicht im diskursiven oder analytischen Sinn, sondern im Sinne des intuitiven Denkens, und dass sie immer gewusst hat, dass sie sich letztlich vor dem diskursiven, analytischen Denken rechtfertigen lassen muss oder dass sie sich letztlich durch das diskursive, analytische Denken legitimieren lassen muss.

Ich stellte fest in der letzten Vorlesung, dass ein wichtiger Grund für das Interesse, das die Mystik gegenwärtig findet, nicht zuletzt in der religiösen Unsicherheit besteht, die dadurch hervorgerufen wird, dass die Kirche und das Christentum die Fragen der Menschen nach dem Sinn und nach der Ewigkeit vielfach nicht mehr klar oder überhaupt nicht mehr beantworten, weshalb viele sich in ihrer religiösen Sehnsucht Surrogaten zuwenden, wie sie sie in den verschiedenen Formen des Mystizismus und der neuen Religionen im Bannkreis des New Age finden.

Ich stellte fest, dass es im Grunde bedauerlich ist, wenn die neue Hinwendung zur Religion, wie sie in der gegenwärtigen Wertschätzung der Mystik erkennbar wird, bei uns weniger dem Christentum und der überlieferten christlichen Spiritualität vertraut als einer säkularisierten Gebrauchsmystik, wie sie heute weithin vermarktet wird, dass man heute in dem Streben nach der Begegnung mit dem, was das Leben eigentlich trägt, seine Hoffnung eher auf östliche Weisheit, Gruppendynamik und okkult inspirierte Meditationstechniken, auf paranormale Phänomene und auf die Hinwendung zu den verborgenen Kräften der Tiefenseele setzt als auf die überkommene christliche Mystik.

Ich bestimmte dann die Mystik in einer ersten Definition als Erfahrung, als Erfahrung des ganz Anderen, und betonte, dass der Begriff „Erfahrung“ heute überall begeisterte Zustimmung findet, sofern er als Gegenbegriff gesehen wird zu Theorie, zu unlebendiger Spekulation und zu unfruchtbarer Abstraktion.

Angesichts der Tatsache, dass man heute um jeden Preis sinnenhafte Anschauung und existentielle Erlebnisse sucht, ist der Begriff der Erfahrung zu einer Art von

Zauberwort geworden. - Unter diesem Aspekt erwarten viele von der Mystik so etwas wie eine Rechtfertigung des Glaubens als solchen. Oder sie hoffen, mit Hilfe mystischer Erfahrung die Realität der Glaubensinhalte auf dem Weg des Erlebnisses fundieren zu können. Dann tritt die Mystik an die Stelle der Fundamentaltheologie, an die Stelle jener theologischen Disziplin, der die rationale Begründung des Glaubens der Kirche obliegt, der gegenüber man vielfach skeptisch geworden ist.

Tatsächlich erwarten viele heute von der Mystik so etwas wie eine Rechtfertigung des Glaubens, sofern sie mit Hilfe von Erfahrung die Realität der Glaubensinhalte fundieren wollen. Sie erhoffen von der Mystik einen erfahrungsmäßigen Kontakt mit der Transzendenz bzw. mit dem hintergründigen Unsichtbaren oder einen erlebnismäßigen Umgang mit den Glaubenswirklichkeiten, was natürlich nicht möglich ist.

Manche denken auch, man könne die Krise des Christentums und der Kirche von der Mystik her überwinden, weil sie meinen, die Mystik könne den verlorenen Glauben substituieren.

In der Hinwendung zur Mystik zeigt sich ein neuer Trend zum Religiösen, zu einer vagabundierenden unverbindlichen Religiosität, die stark zum Synkretismus neigt, die sich gut vereinbaren lässt mit der Tatsache, dass die Religionen als solche heute nicht gerade Hochkonjunktur haben.

Es hängt mit der Technisierung der Mystik in der modernen Welt und mit ihrer rein subjektiven Wertung zusammen, wenn man in dem Bemühen um mystische Erlebnisse heute auch Drogen instrumentalisiert. Zur Drogenmystik gibt es in den letzten vier Jahrzehnten eine Reihe von Veröffentlichungen, die den Einsatz der Drogen beschreiben und empfehlen, teilweise freilich auch beklagen. Ich nannte Ihnen einige wichtige Werke.

Die Mystik ist aufs Engste mit dem Phänomen der Religion verbunden, wenngleich sie nicht mit ihr identisch ist. Immerhin gibt es sie in den allermeisten Religionen, in den Hochreligionen per se, aber auch in den Stammes- und Volksreligionen sowie in den Naturreligionen. Man findet sie in den Religionen der Antike wie auch in den modernen Religionssurrogaten. Besonders eindrucksvoll ist die Rolle der Mystik im

Hinduismus, den manche als die eigentliche Heimat der Mystik bezeichnen.

Das Verhältnis von Religion und Mystik hatte ich verglichen mit dem Verhältnis, das zwischen Sprache und Musik besteht, sofern die Sprache mehr dem rational-diskursiven Bereich zugeordnet ist wie die Religion, während die Musik mehr dem rational-intuitiven, dem geistigen Erlebnis, der geistigen Erfahrung zugeordnet ist wie die Mystik. Sprache und Musik sind, wie ich feststellte, verwandte Äußerungen des Menschen, die irgendwie zusammenhängen und doch wieder für verschiedene Bereiche stehen, die sich aber wiederum in idealer Weise verbinden können, wie das etwa beim Lied der Fall ist. Ähnlich ist es bei dem Verhältnis von Religion und Mystik. Ich hatte hier die folgende Gleichung aufgestellt: Die Poesie verhält sich zur Musik wie sich die Religion zur Mystik verhält.

Ich erinnerte in diesem Zusammenhang daran, dass das Verhältnis der Religion zur Mystik nicht immer harmonisch gewesen ist, dass es hier in der Geschichte immer wieder zu Spannungen gekommen ist, was damit zusammenhängt, dass die Mystik es nicht immer hinzunehmen bereit war, wenn sie von der Religion domestiziert wurde.

Ich hatte dann in einer weiteren vorläufigen Definition der Mystik erklärt, die Mystik sei in ihrem Wesen eine religiöse Betätigung, eine Frömmigkeitsform innerhalb der Religionen, in der man eine besondere Vereinigung mit dem Göttlichen sucht, wobei die in das Endliche gebannte Seele die Schranken der Endlichkeit zu sprengen versucht.

Man kann es auch so sagen: In der Mystik werden die religiösen Überzeugungen, die theoretischer Natur sind, zur erfahrbaren Wirklichkeit, soweit das möglich ist. Das entscheidende Element ist dabei die außergewöhnliche Vereinigung der Seele mit dem Unendlichen. Zuweilen wird dieser Weg elitär verstanden in Abschirmung nach außen hin, als Weg für bestimmte Gruppen, also esoterisch oder hermetisch, aber das ist, sofern die Mystik nicht esoterische Gemeinschaften oder Zirkel, sondern die Religionen betrifft, nicht die Regel. Aber selbst in esoterischen Zirkeln gilt die Abschirmung nach außen nicht einmal allgemein.

Von ihrem Wesen her gehört die Mystik nicht in das Gebiet der Esoterik, jedenfalls

nicht im Verständnis der christlichen Überlieferung, wenngleich diese Deutung uns immer wieder begegnet. In die Esoterik gehört der Mystizismus, nicht die echte Mystik.

Wenn man die Mystik in ihrer Phänomenalität geschichtlich betrachtet, ist allerdings zuzugeben, dass die christliche Mystik zuweilen in die Esoterik abgeglitten ist. Das geschah jeweils dann, wenn die Theologie der Mystik schwach entwickelt war oder wenn die Theologie in der Mystik nicht beachtet wurde.

Wenn die Mystik sich emanzipiert gegenüber der Theologie, so ufert sie aus, so erliegt sie der ihr inhärenten Versuchung, der Übermacht des Gefühls und der Phantasie zu verfallen und damit dem Aberglauben und den vielfältigen Formen esoterischer Spekulation. Die Theologie der Mystik bewahrt die praktische Mystik davor, ja, sie muss sie in ihrer Rationalität davor bewahren, dass sie ausufert.

Die Mystik bedarf stets eines rationalen Rahmens, wie ich betonte, und ihre Rationalität bedarf immer wieder der denkerischen Analyse, der Prüfung durch das diskursive Denken, damit sie nicht zerfließt und damit vor allem auch nicht der bleibende Abstand zwischen dem Mystiker und der göttlichen Wesenheit aufgelöst wird und die Mystik sich im Pantheismus verliert.

Das mystische Erleben geht stets auf den Einzelnen, nicht auf die Gemeinschaft, die allerdings oft daran beteiligt ist, speziell an der Vorbereitung des mystischen Erlebnisses. Seiner Natur ist das mystische Erleben auf jeden Fall individuell.

Als Wissenschaft ist die Mystik die Wissenschaft vom Wesen und von den Bedingungen der Möglichkeit der mystischen Vereinigung, von ihrer Gestalt und von ihren Folgen. Sofern es dabei um die christliche Mystik geht, gehört diese Wissenschaft zur Dogmatik, sonst gehört sie zur Religionswissenschaft oder auch zur Religionsgeschichte. Dabei müssen wir näherhin unterscheiden zwischen der Beschreibung der mystischen Phänomene, die dem Bereich der Psychologie oder der Religionspsychologie angehört, und ihrer Wertung im Lichte der geoffenbarten Gotteslehre, die dann der Dogmatik oder der Religionswissenschaft zuzuordnen ist oder auch, je nach Sichtweise, der Fundamentaltheologie.

Bei der Fundamentaltheologie, der ja die rationale Rechtfertigung des Glaubens der Kirche obliegt, sind wir vor allem dann, wenn wir die christliche Mystik mit der außerchristlichen vergleichen und wenn wir die außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik beschreiben, untersuchen und werten.

Der Weg zum mystischen Erleben verlangt einiges an Anstrengung, traditionellerweise beginnt die mystische Einigung gemäß dem neuplatonischen Schema bei der „via purgativa“, um dann über die „via illuminativa“ zur „via unitiva“ fortgeführt zu werden.

Ich wies am Ende der Vorlesung noch darauf hin, dass der Hintergrund aller wahren Mystik der Glaube ist oder dass der Hintergrund aller wahren Mystik die Mysterien sind, die der Glaube verbürgt, und dass es in den Religionen, speziell auch im Christentum, immer um das Mysterium geht. Das Mysterium aber artikuliert eine übernatürliche Realität in menschlichen Worten, die ihrerseits naturgemäß hinter der Realität zurückbleiben. Das Mysterium ist zwar „supra rationem“, nicht aber „contra rationem“. Niemals kann der Glaube Tatbestände bekennen, die „contra rationem“ sind.

Der Glaube hat es mit Mysterien zu tun, die Begriffe „Mystik“ und „Mysterium“ gehören etymologisch, aber auch sachlich zusammen. Immer geht es in den Religionen um Mysterien, um Geheimnisse, speziell gilt das für das Christentum, immer geht es in den Religionen um Mysterien, die wir als welttranszendente oder übernatürliche Realitäten verstehen müssen.

Das Wort „Mysterium“ leitet sich her von dem griechischen Verbum „μύω“ oder „μύειν“, das soviel bedeutet wie verschließen. Dabei denkt man vor allem an die Augen und an den Mund. Es gilt hier die Vorstellung, dass das Mysterium, das Geheimnis, nicht mit den sinnhaften Augen geschaut werden kann und dass es ihm zukommt, nicht leichtfertig ausgeplaudert zu werden, dass es nicht verschleudert werden und nicht auf das Maß dessen reduziert werden darf, was uns plausibel erscheint. Darum muss man, so die Vorstellung, die Augen verschließen und den Mund, um des Mysteriums innwerden zu können.

Der Hintergrund aller mystischen Erfahrung ist der Glaube, der wesentlich dem Mys-

terium zugeordnet ist. Es gibt keine mystische Erfahrung ohne den Glauben, und das Dunkel des Glaubens bleibt auch in der mystischen Erfahrung. Es ist also nicht so, als ob in der mystischen Erfahrung der Pilgerstand aufgehoben würde.

Sofern man sich in der Wissenschaft von der Mystik nicht auf die wissenschaftliche Auslegung der mystischen Einigung beschränken kann und in ihr auch den Weg dahin in seine Untersuchungen einbeziehen muss, gehört zu ihr - zur Wissenschaft von der Mystik - auch die theologische Disziplin der Aszetik. Denn am Anfang des mystischen Weges steht immer die Reinigung von der Sünde.

Wenn wir von der Mystik sprechen, müssen wir unterscheiden zwischen der Mystik als Darstellung und Lehre einerseits und der Mystik als dem unmittelbaren Erleben und Wirken Gottes in der Seele andererseits.

Die mystische Theologie gehört zur Dogmatik, zur zentralen theologischen Disziplin, sie reicht aber in die Fundamentaltheologie hinein, wie das auch sonst des Öfteren der Fall ist bei der Dogmatik. Dabei obliegt es der Fundamentaltheologie vor allem, die außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik zu untersuchen und die Verbindung zur Parapsychologie und zur Psychologie herzustellen bzw. die unechten mystischen Erfahrungen von den echten abzugrenzen.

03. November 2014 (4)

Ich betonte in der letzten Vorlesung, dass der Hintergrund aller wahren oder echten Mystik der Glaube oder, allgemeiner gesprochen, die Religion ist.

Ursprünglich bezeichnete man sowohl das unmittelbare Erleben und das Wirken Gottes in der Seele des Mystikers als auch die Darstellung dieses Erlebens und die Lehre von der Mystik als mystische Theologie. Vom 16. Jahrhundert an spricht man von mystischer Theologie nur noch bei der wissenschaftlichen Darstellung und Auslegung der mystischen Erfahrung. Zudem behandelte man ursprünglich in dieser Disziplin den ganzen Weg, der zur Beschauung führt, also auch die sittlichen und asketischen Bemühungen, die am Anfang dieses Weges stehen. Seit dem 17. Jahrhundert wendet man sich in der mystischen Theologie jedoch mehr den höheren Stufen der erkennend-liebenden Gottvereinigung zu, beschäftigt man sich in ihr also vor allem mit der Beschauung im engsten Sinne des Wortes und weist alles andere der asketischen Theologie zu. Die Trennung von Askese und Mystik hat sich jedoch nicht bewährt, weshalb man sich heute um die Vereinigung dieser beiden Disziplinen bemüht.

Ich wies in der letzten Vorlesung noch hin auf die beiden Begriffe „Mystagogie“ und „Mystologie“. Mit der „Mystagogie“ ist die Hinführung zur mystischen Erfahrung gemeint, mit der „Mystologie“ das rationale Verständnis dieser Erfahrung. Ich stellte dann fest, dass man die Mystologie auch als spekulative Mystik bezeichnet hat. Als solche ist sie der theoretische Teil der mystischen Wissenschaft im Unterschied zu dem praktischen, dem beschreibenden. So differenzierte man schon im Spätmittelalter. Ein bedeutender Vertreter dieser Gestalt der mystischen Theologie ist der Theologe Johannes Gerson oder Jean Gerson.

In der Mystik geht es um psychologische Sachverhalte, die eine theologische Deutung erfahren. Deshalb sind in der mystischen Theologie die verschiedensten Disziplinen der systematischen Theologie relevant, vor allem die Anthropologie, die Ekklesiologie und die Soteriologie.

Ich betonte in diesem Zusammenhang, dass man wohl unterscheiden muss zwischen

dem mystischen Erlebnis und der Beschreibung dieses Erlebnisses und dass auch der echte Mystiker durchaus nicht eo ipso geeignet ist, seine echten Erfahrungen zutreffend zu beschreiben. Die Sache ist eben sehr kompliziert.

Heute klagt man vielfach darüber, dass die theologische Seite in der Mystik zu kurz komme und dass sie auch in früheren Jahrhunderten zu kurz gekommen sei. Man erklärt, es sei falsch, in der Mystik nur das seelische Verhalten in den Blick zu nehmen und dabei die theologische Deutung auf sich beruhen zu lassen.

In der Geschichte haben die Theologen die mystische Annäherung an Gott, die intuitive Theologie, die spirituelle Seite der Theologie, häufig als eine unabweisbare Voraussetzung für die Theologie als solche, für die diskursive Theologie, bezeichnet, für die Theologie als Glaubenswissenschaft im Allgemeinen und für die einzelnen theologischen Disziplinen im Besonderen.

Die mystische Begegnung mit Gott muss der wissenschaftlichen Theologie vorausgehen. Dass es so sein muss, ergibt sich schon aus der Tatsache, dass es bei der Mystik um die spirituelle Seite der Theologie und des Glaubens geht und dass man durch die spirituelle Begegnung mit den Realitäten des Glaubens tiefere Einsichten erhält in die göttlichen Dinge als durch die rationale Beschäftigung mit ihnen, die mehr vordergründig ist. Als Glaubenswissenschaft beschäftigt sich die Theologie mit den offenbaren übernatürlichen Realitäten und denkt über sie nach, sucht sie diese zu verstehen, soweit sie zu verstehen sind. Wichtiger aber als die Reflexion über den Glauben ist der liebende Umgang mit ihm und mit den in ihm uns begegnenden Wirklichkeiten.

Der liebende Umgang mit den Glaubensrealitäten führt über die rationale Beschäftigung mit den Wirklichkeiten des Glaubens hinaus, einerseits, andererseits aber führt er zu tieferen Einsichten in diese Wirklichkeiten.

Dabei ist zu bedenken, dass - wie Augustinus feststellt - das mystische Erleben eine „res difficilis perceptu“ ist und eine „res difficilior dictu“.

Ich stellte dann noch fest, dass wir in der mystischen Theologie für gewöhnlich un-

terscheiden zum einen zwischen Phänomenen, die durch Gott hervorgerufen wurden, und rein natürlichen Phänomenen und zum anderen zwischen Phänomenen, die durch Gott hervorgerufen wurden, und solchen, die auf das Tätigwerden des Teufels oder der Dämonen zurückgehen. Das heißt: Es gibt gemäß der überkommenen mystischen Theologie auch eine dämonische Mystik, wie immer man sie auch des Näheren bestimmen mag.

Ich nannte Ihnen das vierbändige Standardwerk über die Mystik „Die christliche Mystik“, das Joseph Görres zum Verfasser hat, der dieses Werk vor der Mitte des 19. Jahrhunderts geschrieben hat. Der Publizist und Politiker Joseph Görres wollte mit diesem Werk damals dem religiösen Indifferentismus und dem dürren Intellektualismus seiner Zeit entgegentreten. In diesem Werk, das in Manchem freilich ein wenig unkritisch ist, hat der Verfasser unter anderem auch eingehend die dämonische Mystik beschrieben.

Ich nannte Ihnen schließlich, am Ende der Vorlesung, einige weitere Autoren, die über die Mystik geschrieben haben, die die Mystik als Wissenschaft in bedeutenden Werken behandelt haben, die älteren Autoren Auguste Poulain, Ambroise Gardeil, Réginald Garrigou-Lagrange, Joseph Zahn, Anselm Stolz, Engelbert Krebs, Alois Mager und Henri Bremond.

Neuere Autoren, die sich dem Thema der Mystik gewidmet haben, sind Josef Sudbrack, Wolfgang Böhme und Gerhard Ruhbach, aber auch Walther Tritsch und Peter Dinzelbacher sowie der Franzose Jean Lhermitte. Bedeutsame Informationen zur außerchristlichen Mystik finden wir in dem Werk „Mystik im Christentum und in außerchristlichen Religionen“ von Martin Werner, das 1989 in Tübingen erschienen ist. Wichtige Informationen über die Mystik im Islam bietet das Buch „Mystische Dimensionen im Islam“ von Annemarie Schimmel, das 1995 in Frankfurt erschienen ist.

Schließlich verglich ich die Mystik als Wissenschaft mit der Moraltheologie und mit der Aszetik und konstatierte hier eine aufsteigende Linie, sofern die Moraltheologie sich mit dem gebotenen Handeln und mit den allgemeinen Pflichten befasst, die Aszese mit dem Streben nach der christlichen Vollkommenheit und die Mystik mit der

Vollendung dieses Strebens in der mystischen Einigung des Menschen mit Gott. Dabei ist jedoch zu bedenken, dass das Streben nach der christlichen Vollkommenheit nicht als Rat verstanden werden darf, wie man oft gemeint hat, dass es vielmehr irgendwie alle verpflichtet.

Ich sprach von der überkommenen Hochschätzung der Mystik in der katholischen Kirche, die jedoch nicht verhindern konnte, dass die Kirche gleichzeitig einzelnen Mystikern Misstrauen entgegengebracht hat, dass es hier immer wieder einmal zu Spannungen gekommen ist. Anders ist die Situation - so stellte ich fest - bei den Gemeinschaften der Reformation, die auch im Allgemeinen der Mystik keine besondere Wertschätzung angedeihen lassen, weshalb die Mystiker hier generell außerhalb des offiziellen Kirchentums standen oder stehen, wobei im protestantischen Raum freilich auch ein spezifischer Unabhängigkeitsdrang bei den Mystikern mitgespielt hat, bedingt durch den strukturellen Subjektivismus der Reformatoren. Ich nannte Ihnen Namen wie Kaspar Schwenckfeld, der im 16. Jahrhundert gelebt hat, Jakob Böhme und Philipp Jakob Spene, die im 17. Jahrhundert gelebt haben, Emmanuel Swedenborg, Friedrich Christoph Öttinger, Gerhard Tersteegen und Nikolaus Graf Zinzendorf, den Begründer der Herrnhuter Bewegung, die im 18. Jahrhundert gelebt haben.

06. November 2014 (5)

Die Mystik als Medium der Ökumene zu betrachten, erscheint problematisch - so stellte ich fest in der letzten Vorlesung - angesichts der Tatsache, dass es gerade hier, wenn wir die reformatorische Mystik mit der katholischen vergleichen, große Differenzen gibt, inhaltlich und methodisch. Vor allem aber ist der Weg der Mystik im katholischen Raum irgendwie professioneller, und die Mystik ist als solche im katholischen Christentum auch zentraler. Was anderes ist es jedoch, wenn man bei der Mystik den Blick auf das Ziel der Mystik richtet oder auf das Bemühen des Individuums, seinen Gott zu finden und ihm zu begegnen. Dann verbindet die Mystik de facto die Konfessionen miteinander, dann verbindet sie aber nicht nur die Konfessionen miteinander, sondern auch die Religionen.

Ich erwähnte kurz die Mystik der orthodoxen Kirche, die sich vor allem im Starzentum artikuliert, dessen Devise ähnlich wie jene der Dominikaner in der westlichen Kirche lautet „contemplata aliis tradere“, eine Devise, die aber im Grunde für jede echte Mystik ihre Gültigkeit hat. Die Mystik muss nach außen wirken, als quietistische Mystik würde sie sich als unecht erweisen.

Dann ging ich ein auf die Tatsache, dass an der Mystik die verschiedensten Wissenschaften interessiert sind: Außer der Theologie sind an ihr interessiert die Religionsphilosophie, die Religionspsychologie, die Philologie, die Medizin, die Psychologie, die Parapsychologie, die Ethnologie, die Verhaltensforschung, die Geschichte und die Soziologie, ja sogar die Mathematik und die Physik, letztere allerdings erst in neuerer Zeit im Kontext des New Age.

Nicht zuletzt ist auch die Philosophie interessiert an der Mystik. Es gibt eine philosophische Mystik, und die Verbindungslinien von der philosophischen Mystik zur religiösen sind vielfältig. Ich erinnerte hier an den Neuplatonismus im christlichen Altertum, der das christliche Altertum sehr befruchtet hat, aber auch das christliche Mittelalter.

Ich nannte Ihnen dann einige Philosophen, die sich negativ geäußert haben über die Mystik, nämlich Kant, Feuerbach, Marx und Nietzsche, und stellte fest, dass die Phi-

losophie des 19. Jahrhunderts der Mystik ohnehin nicht sehr wohl gesonnen war, wenn man einmal von Arthur Schopenhauer absieht, während die Philosophen des 20. Jahrhunderts ihr schon eher Sympathien entgegenbringen, wie das bei Max Scheler, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Ernst Bloch und vielen anderen, vor allem auch katholischen Denkern, der Fall ist.

Wenn die verschiedenen Wissenschaften sich mit der Mystik beschäftigen, so klammern sie häufig die Wahrheitsfrage aus. Sie halten sich dann einfach an die Texte, die vorliegen, die über etwas berichten, dessen Realität angeblich unzugänglich ist.

Ich stellte dann fest, dass die Sprache der Mystiker, speziell der christlichen, durchweg die Sprache der Poesie ist. Das ist bedingt durch die Nähe der Mystik zur Poesie und durch die Schwierigkeit, die mystischen Erlebnisse anders zu beschreiben. In allen Fällen ist es extrem schwierig, mystische Erlebnisse in einer rational überprüf- baren Sprache auszudrücken. Diese Schwierigkeit geht uns auf, wenn wir etwa Texte von Meister Eckhart (+ 1327) und Nikolaus von Kues (+ 1461) lesen. Ich erinnerte hier an das augustinische oftmals zitierte „difficilis perceptu ... difficilior dictu“.

Das entscheidende Vehikel der Mystik ist also die Poesie, die Dichtung. Eine Übertreibung ist es allerdings, wenn man behauptet, der Dichter sei nur der Schatten eines Mystikers, ein verunglückter Mystiker, wie das etwa bei Henri Bremond in seinem Buch „Mystik und Poesie“ zu lesen ist. Eine Übertreibung ist es allerdings auch, wenn der Dichter Novalis die Poesie als praktische Religion kennzeichnet, womit er dann allerdings einem esoterischen Konzept von Religion oder einem esoterischen Konzept von Mystik folgt.

Richtig ist in jedem Fall, dass eine Affinität zwischen der Beschreibung mystischer Erfahrungen und der Poesie besteht. Das bedeutet, dass die sprachlichen Strukturen zwischen Poesie und Mystik schlechthin konvertibel sind. Deshalb kann und muss auch die Philologie die Mystik als ihren legitimen Forschungsgegenstand ansehen, wengleich sie sich natürlich unter einem anderen Aspekt mit der Mystik beschäftigt als die Theologie.

Allgemeiner gesagt, muss man feststellen, dass die Mystik in jedem Fall in einer ge-

wissen künstlerischen Anlage verwurzelt ist. Diese aber, die hier gemeinte künstlerische Anlage, schlummert in vielen Menschen in nuce.

Nun ist die Beziehung zwischen Religion und Kunst ohnehin sehr eng, das aber gilt erst recht für die Beziehung zwischen der Kunst und der Mystik und den mystischen Erfahrungen. Das hängt damit zusammen, dass es in der Mystik um die Empfindsamkeit der Seele geht, um ihre Erlebnisfähigkeit und Offenheit für die reale und die ideale Wirklichkeit.

Viele Mystiker haben Gedichte hinterlassen, die zu den Höhepunkten der Weltliteratur gehören. Aber auch jene Mystiker, die keine Gedichte hinterlassen haben, sind vielfach von außerordentlicher dichterischer Kraft. Das gilt in besonders auffallender Weise für Theresa von Avila (+ 1582), die geradezu eine Meisterin des Wortes ist. Aber auch Mystiker, wie Heinrich Seuse, Johannes Tauler, Bonaventura und Bernhard von Clairvaux sind als Mystiker auch bedeutende Literaten.

Eine zentrale Rolle spielt in der christlichen Mystik, schon in der Väterzeit, dann vor allem im Mittelalter, die alttestamentliche Schrift des Hohenliedes. Bei diesem Buch handelte es sich um eine poetische Schrift im eigentlichen Sinn, die das Phänomen von Liebe und Ehe in einer außergewöhnlichen Weise thematisiert, das geschieht hier in Analogie zu dem Verhältnis des Gottes Jahwe zu seinem auserwählten Volk. In der hier angesprochenen Thematik sieht man in der mittelalterlichen Mystik und schon in der altchristlichen Mystik ein Gleichnis für die mystische Begegnung der Seele mit Gott.

Man pflegt diese Gestalt der Mystik als nuptiale Mystik oder als Brautmystik zu bezeichnen. Sie hat eine lange Geschichte im Christentum. Sehr stark und mit einer gewissen Genialität ist sie entfaltet ist bei Bernhard von Clairvaux (+ 1153), dem Kreuzzugsprediger und Gründer des Zisterzienser-Ordens. Man übertreibt kaum, wenn man ihn als einen der größten Mystiker des Christentums bezeichnet. Bernhard von Clairvaux hält sich in seiner Schilderung der Liebesgeschichte der Seele mit Gott im Kontext der Brautmystik gänzlich an das Grundmodell der Liebesgeschichten der höfischen Romanzendichter seiner Zeit, wenn er von Trennung, von Untreue, von Sehnsucht und von Suchen spricht, von falschen und richtigen Wegen, von Lei-

den und Wiederfinden.

Die Brautmystik, die im Grunde die ganze christliche Mystik, in allen Jahrhunderten, durchzieht, kann sich auf das Alte und auf das Neue Testament berufen, auf das Alte Testament speziell im Hinblick auf das Hohelied. Darüber hinaus gibt es jedoch in beiden Testamenten aufs Ganze gesehen nicht wenige Texte, die die Bilder der nuptialen Mystik verwenden.

Besonders charakteristisch ist es, wenn Bernhard die mystische Ekstase als überraschenden und unvorhergesehenen Besuch des abwesenden Bräutigams bei seiner Braut beschreibt. Nachdrücklich betont Bernhard, dass der Mensch die Ekstase zwar nicht erzwingen kann, dass er sich aber dafür bereiten kann durch aszetisches Bemühen, durch Denken an die Glaubenswirklichkeiten und an den Gott der Offenbarung und durch das Gebet, mit anderen Worten: durch das tätige christliche Leben und durch das Suchen nach Gott in einem geordneten Gebetsleben.

Ein wesentliches Element der mittelalterlichen Brautmystik ist das so genannte „sacrum connubium“, die geistliche Vermählung. Die Bezeichnung „sacrum connubium“ gilt allgemein als terminus technicus für die mittelalterliche Mystik. Einerseits stellt dieser Terminus den personalen Charakter der christlichen Mystik heraus, andererseits die Einbeziehung der leiblichen und sinnhaften Sphäre in die christliche Mystik.

10. November 2014 (6)

Ich sprach in der letzten Vorlesung über die Probleme Pathologie und Mystik, die außergewöhnlichen Kräfte und Fähigkeiten der Psyche im Kontext der Mystik und die Mystik und die Parapsychologie. Ich stellte fest, dass das Verhältnis Mystik und Parapsychologie speziell im Hinblick auf die außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik relevant ist, und betonte, dass die darin eingeschlossene Thematik vor allem einbezogen werden muss, wenn man der Frage nachgeht, ob die mystischen Erfahrungen eines Mystikers echt sind bzw. ob sie übernatürlichen Ursprungs sind. Die Echtheit und der übernatürliche Ursprung der mystischen Erfahrungen, das sind zwei verschiedene Fragen, die von existentieller Bedeutung sind, speziell im Rahmen der Beatifikationen und der Kanonisationen.

Ich erwähnte die zwei Grundformen der parapsychologischen Phänomene, die außersinnliche Wahrnehmung, die sich als Hellsehen, Telepathie und Präkognition darstellt, und die Telekinese oder die Fernbewegung. Die parapsychologischen oder paranormalen Phänomene sind als solche gesichert, und sie gehören der natürlichen Ordnung an, wenngleich ihre Erklärung sehr schwierig und daher kontrovers ist.

Ich wies in diesem Zusammenhang auch hin auf Suggestion, Hypnose, Halluzinationen und eidetische Veranlagung, die den pathologischen Erscheinungen in anderer Weise vorausliegen als die parapsychologischen Phänomene. Ich machte einige Bemerkungen zur Hysterie und zur Schizophrenie bzw. zum religiösen Wahn und zu den Grundformen der parapsychologischen Phänomene.

Dabei ging es mir darum, darauf hinzuweisen, dass es bei der Prüfung mystischer Phänomene immer auch um deren Beziehung zur Pathologie, aber auch zu den außergewöhnlichen psychischen Fähigkeiten des Menschen und zu den paranormalen Phänomenen gehen muss, die der Pathologie auf je verschiedene Weise vorausliegen.

Eindeutig pathologische Erscheinungen sind die Schizophrenie und der religiöse Wahn, die Hysterie und gegebenenfalls der Fanatismus. Es ist nüchtern zu sehen, dass uns diese Krankheiten und Anomalien im Kontext der Mystik begegnen.

Ich erwähnte in diesem Zusammenhang das bedeutende Werk „De servorum Dei beatificatione et canonizatione“ des Prosper Lambertini, des späteren Papstes Benedikt XIV., in dem uns so etwas begegnet wie eine Krieriologie der Mystik.

Im Kontext der Mystik blüht der Betrug. Nicht wenige Menschen möchten sich auf irgendeine Weise interessant machen oder irgendwie die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Pathologisch wird diese Tendenz in der Hysterie und im Wahn. Der Fanatismus und die ideologische Fixierung sind gewissermaßen Vorstufen davon.

Ich stellte fest, dass der Hysteriker durch die Leichtgläubigkeit der Umgebung stimuliert wird, dass man die Hysterie als die große Simulantin bezeichnet hat, dass sie sich gerade in der Religion und speziell in der Mystik nicht selten austobt und dass nichts verderblicher ist für den hysterischen Neuropathen, als wenn man ihm Glauben schenkt.

Mystische Erlebnisse oder besser: angeblich mystische Erlebnisse, können ihre Wurzel in der Hysterie haben, aber auch im religiösen Wahn. Der Wahn gehört zum Krankheitsbild der Schizophrenie, die sehr vielgestaltig und aufs Ganze noch wenig erforscht ist. Beim Wahn bleiben mitunter die Unterscheidung und das diskursive Denken, während sich gleichzeitig die wirkliche Welt entfernt, zumindest in einem speziellen Punkt. In einem bestimmten Bereich entfernt sich der Kranke von der Wirklichkeit, aber eben nur in einem bestimmten Bereich, weshalb es für den Laien zuweilen schwer ist, die Krankheit oder das Krankhafte zu erkennen. Im religiösen Wahn werden kühne Gedankengebäude entwickelt, die dann oftmals in einem relativ vernünftigen Zusammenhang stehen. Tatsächlich ist die Schizophrenie nicht selten mit hoher intellektueller Begabung verbunden.

Weiß man darum, so ist man vorsichtiger in der Bewertung mystischer Phänomene oder angeblich mystischer Phänomene. Es braucht viel Erfahrung, wenn man hier ein Urteil abgeben will. Wir müssen uns darüber im Klaren sein, dass unsere Sinnesorgane und unsere Alltagserfahrung hier nicht ohne Weiteres ein richtiges Urteil abgeben können.

Zwei Fragen müssen, wenn man sich wissenschaftlich mit der Mystik beschäftigt,

geklärt werden: Handelt es sich hier um echte oder unechte Mystik? und: Handelt es sich hier um natürliche oder übernatürliche Mystik?

Wir müssen also unterscheiden zum einen zwischen echter und unechter Mystik und zum anderen zwischen natürlicher und übernatürlicher Mystik. Dabei kann die echte Mystik natürlich sein oder übernatürlich.

Unecht ist die Mystik, wenn sie bewusster Betrug ist, oder wenn sie auf Selbsttäuschung beruht. Die unechte Mystik findet, sofern bei ihr innere Erfahrungen und äußere Phänomene vorliegen, ihre Erklärung in der Psychologie, in der Parapsychologie oder in der Psychopathologie, oder es handelt sich hier um Magie, die sich allerdings auch nicht selten wiederum mit der Psychologie, der Parapsychologie und der Psychopathologie verbindet. Echte und natürliche Mystik haben wir unter Umständen in der philosophischen Mystik und in den Religionen. Ist die natürliche Mystik mit äußeren Phänomenen verbunden, so sind diese der Psychologie und der Parapsychologie zuzuordnen. In den Religionen kann es sich bei der echten Mystik unter Umständen auch um übernatürliche Mystik handeln.

Ich wies in diesem Zusammenhang hin auf das Phänomen Medjugorje und auf das Engelwerk, auf San Damiano, Schio, Garabandal, Marpingen und Sievernich und auf den von Thomas von Aquin formulierten Gedanken, dass Leichtgläubigkeit auf diesem Gebiet dem Christentum und der Kirche mehr schadet als übermäßige Skepsis. Hier ist auch zu berücksichtigen, dass der Aberglaube dem Unglauben näher steht, als man das gemeinhin annimmt, dass der Aberglaube im Grunde das Pendant ist zu einem schwachen Glauben oder zum Unglauben, dass er verwandt ist mit dem Unglauben oder mit dem schwachen Glauben, so wie stets die Extreme miteinander verwandt sind und eigentlich nahe beieinander liegen.

Wir müssen zum einen unterscheiden zwischen echter und unechter Mystik und zum anderen zwischen natürlicher und übernatürlicher Mystik. Dabei kann die echte Mystik natürliche Mystik sein oder auch übernatürliche. Unecht ist die Mystik, wenn sie bewusster Betrug ist, oder wenn sie auf Selbsttäuschung beruht. Die unechte Mystik beruht also auf Fremdtäuschung oder auf Selbsttäuschung. Sie findet, sofern innere Erfahrungen und äußere Phänomene wirklich vorliegen, ihre Erklärung in der Psy-

chologie, in der Parapsychologie oder in der Psychopathologie, oder es handelt sich hier um Magie, die sich allerdings auch nicht selten wiederum mit der Psychologie, der Parapsychologie und der Psychopathologie verbindet, wenn sie nicht dämonischen Charakter hat, was möglich, aber wahrscheinlich sehr selten ist. Echte und natürliche Mystik haben wir unter Umständen in der philosophischen Mystik und in den Religionen. Ist die natürliche Mystik mit äußeren Phänomenen verbunden, so sind diese der Psychologie und der Parapsychologie zuzuordnen. In den Religionen gibt es unter Umständen allerdings auch echte und übernatürliche Mystik.

Den Anspruch der Echtheit können mystische Phänomene nur dann erheben, wenn Kriterien namhaft gemacht werden können, an denen man deren Echtheit erkennen kann. Notwendig ist die Feststellung der Echtheit der Mystik, wo immer die mystischen Phänomene einen Öffentlichkeitsanspruch erheben. Die Kirche hat für diese Fälle in ihrer Geschichte nicht wenige Kriterien entwickelt, die zwar keine letzte Sicherheit verbürgen, aber eine gewisse Rechtfertigung vor der Vernunft ermöglichen. Relevant wird die Feststellung der Echtheit der Mystik sowie auch die Feststellung ihrer Übernatürlichkeit für die Kirche bei den so genannten Beatifikationen und bei den Kanonisationen und im Zusammenhang mit der kirchlichen Anerkennung von Wallfahrtsorten.

Ich sprach dann noch kurz über die Phänomene Therese von Konnersreuth und Pater Pio. Ein wichtiger Streitpunkt im Fall Konnersreuth ist die Frage der Nahrungslosigkeit der Visionärin, die sich angeblich über 30 Jahre hin erstreckt hat. Der Fall Therese von Konnersreuth ist noch offen, im Fall Pater Pio hat die Kirche sich für die Echtheit und die Übernatürlichkeit der mystischen Erfahrungen entschieden im Zusammenhang mit seiner Seligsprechung.

Es ist bei der Anerkennung der Echtheit und der Übernatürlichkeit von mystischen Phänomenen durch die Kirche zu berücksichtigen, dass die Kirche hier nicht den Anspruch der Unfehlbarkeit erhebt und auch gar nicht erheben kann, weil eine solche Anerkennung dem Hirtenamt der Kirche obliegt, das nicht mit dem Charisma der Unfehlbarkeit ausgerüstet ist.

17. November 2014 (7)

In der letzten Vorlesung ging es uns um das 2. Kapitel unseres Traktates, in dem das Wesen der Mystik behandelt wird. Zunächst habe ich dabei einige Bemerkungen zur Semasiologie und Etymologie der Wortfamilie „Mystik“ gemacht.

Die Begriffe „mystisch“ und „Mystik“, so stellte ich fest, begegnen uns weder im Alten noch im Neuen Testament. Allerdings begegnet uns im Alten Testament der Begriff „μυστής“ im Sinne von Eingeweihter, und zwar zweimal (Weish 8, 4 und Weish 12, 5), während uns der Begriff „μυστήριον“ im Neuen Testament einmal in den Evangelien, in der synoptischen Tradition (Mk 4, 11 und synoptische Parallelen), und dann an einer Reihe weiterer Stellen in den übrigen Schriften des Neuen Testaments begegnet.

Bei den Kirchenvätern und im Mittelalter wird auch das Wort „μυστικός“ sehr häufig verwendet, in semantischer Abhängigkeit von „μυστήριον“, und zwar im biblischen, liturgischen und spirituellen Bereich. Im biblischen Bereich nennt man da den allegorischen oder pneumatischen oder spirituellen Schriftsinn, der sich hinter dem Literalsinn enthüllt und zugleich verhüllt, auch den mystischen Schriftsinn. In der Liturgie beschreibt man mit dem Wort „mystisch“ gern die sakramentale Gegenwart Christi. Im spirituellen Bereich verwendet man das Wort „mystisch“ zur Bezeichnung der Beschauung als des Gipfels des spirituellen Lebens. Über den liturgischen Gebrauch des Wortes „mystisch“ erfolgt die Bildung des Begriffs „Corpus Christi mysticum“ als Bezeichnung für die Kirche, die noch heute zentral ist für die Ekklesiologie, wenngleich sie zuweilen - wenn auch zu Unrecht - verdrängt wird von dem Begriff des „Volkes Gottes“.

Die mystische Beschauung, die „μυστική θεωρία“, ist ein entscheidendes Thema bei dem Kirchenvater Origenes, gleichsam ein Schlüsselwort. Daraus wird im Lateinischen die „contemplatio mystica“.

Die Beschreibung des Weges der Beschauung, des Aufstiegs der Seele zu Gott, nennt man seit dem 4. Jahrhundert „mystische Theologie“. „Mystische Theologie“, das ist auch der Titel eines Werkes des Mönches Dionysius Areopagita aus dem 5. Jahrhun-

dert, das das ganze Mittelalter hindurch sehr einflussreich gewesen ist.

Der häufig im lateinischen Schrifttum des Mittelalters vorkommende Begriff „mystisch“, auch unabhängig von dem Werk des Dionysius Areopagita, begegnet uns am häufigsten in dem spezifischen Sinn der geheimnisvollen Begegnung des Menschen mit Gott durch Aszese und Gebet als Kulmination der „vita spiritualis“. Der gebräuchlichere Terminus für „Mystik“ ist im Mittelalter in diesem Zusammenhang jedoch der Terminus „contemplatio“.

Erst im 17. Jahrhundert ging der theologische Terminus „mystisch“ in den romanischen Ländern in den allgemeinen Sprachgebrauch ein, in den germanischen erst im 18. Jahrhundert, ohne dass dessen Bedeutung dabei sehr klar umschrieben war. Vor allem dachte man, wenn man von mystisch sprach, an außerordentliche, überrationale, innere, religiöse Erfahrung.

Noch heute ist der Gebrauch des Wortes „mystisch“ sehr undifferenziert, wenn man einfach alles Absonderliche, Seltsame, Unverständliche, Fremdartige und Dunkle darunter fasst mit der besonderen Tendenz zum Religiösen im weitesten Sinne des Wortes.

Faktisch stammt der Terminus „mystisch“ aus der altgriechischen Sprache und Kultur und hängt daher auch zusammen mit dem Begriff „Mysterien“, wie sie in den Mysterienreligionen gepflegt wurden. Etymologisch liegen dem Begriff zwei griechische Verben zugrunde, die ihrerseits innerlich zusammenhängen, „μύειν“ und „μυειν“, in der ersten Person des Präsens dann „μύω“ und „μυέω“.

Das Verbum „μύειν“, „μύω“ bedeutet „schließen“, „die Augen schließen“, „den Mund schließen“, „die Lippen schließen“. Gemeint ist damit das Schließen der Sinne, der Organe der Wahrnehmung und der Mitteilung, also die Abkehr von der Welt.

Das Verbum „μυειν“, „μυέω“ bedeutet „einweihen“ und verweist somit auf die alten Mysterienreligionen. In diesem Sinne begegnet uns das Wort einmal in der Bibel, im Neuen Testament, und zwar im Philipperbrief (Phil 4,12), wenn Paulus dort bekennt, dass er durch Christus so eingeweiht ist in die Geheimnisse des Lebens, dass er mit

allen Lebenssituationen fertig werden kann.

Von dem Verbum „μύω“ leiten sich die Begriffe „μυστήρια“, „μυστήρ“, „μυστικόν“ und „μυσταγωγός“ her. Dabei sind die „μυστήρια“ im Hellenismus die Mysterienkulte, ist der „μυστήρ“ der darin Eingeweihte, ist das „μυστικόν“ das die Mysterien Betreffende, ist der „μυσταγωγός“ endlich der, der in die Mysterien einweihet, also der Priester, der kultisch und intellektuell diese Aufgabe wahrnimmt, primär allerdings kultisch. Gemeinsam ist diesen Begriffen, dass sie das Geheimnisvolle bezeichnen, und zwar speziell im Kontext des Religiösen.

20. November 2014 (8)

Ich stellte fest in der letzten Vorlesung, dass uns im Neuen Testament im Epheserbrief eine bedeutende Stelle begegnet, an der der Begriff „Mysterium“ verwendet wird, wenn etwa Eph 1, 9 die Rede ist von dem Heilsratschluss als dem Mysterium des Willens Gottes. Das lateinische Wort lautet da „sacramentum“. Das große zentrale „μυστήριον“ ist hier der göttliche Logos in seiner Menschwerdung, in seinem menschlichen Leben und in seinem Erlösungswerk. In diesem Verständnis ist das Mysterium Christi ein Geheimnis, das durch die Offenbarung zum Erkenntnisinhalt geworden ist. In der Offenbarung ist es kund geworden, wenn auch nicht in letzter Adäquation. In dieser Bedeutung begegnet uns der Begriff „Mysterium“ im Neuen Testament an einigen weiteren Stellen, nämlich in der Bedeutung: zentrale Dogmen, die das Leben und das Wirken Jesu betreffen, und zwar ein paar Mal noch im Epheserbrief und im Römerbrief, im 1. Korintherbrief, im Kolosserbrief und einmal im 1. Timotheusbrief. Hinzukommt die Stelle Mt 13,11 mit ihren synoptischen Parallelen, an der von den Mysterien des Reiches der Himmel die Rede ist.

In der altchristlichen Literatur verwendet man den Terminus „Mysterien“ dann auch gern für die grundlegenden Kultgeheimnisse, wie die Eucharistie und die Taufe sie darstellen, wobei der Aspekt der Erkenntnis im Vordergrund steht - anders als in den griechischen Mysterienreligionen. Man denkt dabei an Erkenntnis auf Grund göttlicher Erleuchtung. Das ist eine Akzentuierung, die die ganze christliche Mystik prägt, in allen Jahrhunderten, wobei selbstverständlich immer auch das affektive Moment seinen Platz behält. Dieser Gedanke muss hervorgehoben werden, weil seine Sicht heute von vielen Theologen nicht geteilt wird, sofern sie die Mystik lieber irrational deuten.

Die Mysterienkulte im Hellenismus - die eigentliche Heimat der Wortfamilie „Mystik“ - pflegten geheimnisvoll-bedeutsame Zeremonien, die geheime Erkenntnisse vermitteln sollten mit dem Ziel besonderer religiöser Erhebung und Beseligung, wobei die geheimen Erkenntnisse aber durchweg überwuchert waren vom Ritualismus und das religiöse Erleben faktisch im Vordergrund stand. Die Mysterienkulte gehören in den Bereich der Esoterik oder der Hermetik, die bis heute eine allzu oft unterschätzte Wirkungsgeschichte entfaltet hat. In den Mysterienreligionen wird der Mys-

te, der kultisch eingeweiht worden ist in die Mysterien, nachdem er sich durch eine längere Vorbereitung geläutert hat, zunächst zum „επόπτης“, zum Augenzeugen des Heiligen, um schließlich mit dem Heiligen zu verschmelzen und mit ihm identisch zu werden. Dieses Geschehen nannte man in vorchristlicher Zeit auch gern „έκστασις“, „Ekstase“. Darunter verstand man dann so etwas wie erfahrungsmäßige Erkenntnis der Gottheit im Innersten der Seele. Gemäß seiner Wortbedeutung ist die Ekstase zunächst ein „Aus-sich-Heraustreten“, ein „Außer-sich-Geraten“, eine Verzückung.

Der entscheidende Vermittler zwischen den antiken Mysterien und der christlichen Mystik wurde Platon, der in seinen Dialogen „Symposion“ und „Phaidros“ den Aufstieg des Geistes zur höchsten geistigen Schau in der Terminologie von Eleusis, in der Terminologie der Eleusinischen Mysterien, beschreibt.

Am bekanntesten sind neben den Mysterien von Eleusis, die Mysterien des Orpheus, des Dionysos, der Attis, der Isis, des Osiris und des Mithras. Die Eleusinischen Mysterien, die der Erdgöttin Demeter galten, sind die ältesten.

Ich betonte, dass die alten Mysterienreligionen nicht einfach Vergangenheit sind, dass sie weithin noch heute präsent sind, idealiter und realiter, und zwar in den verschiedenen Gruppierungen der Esoterik, angefangen bei der Anthroposophie bis hin zum New Age und zu den zahllosen Formen des Satanskultes in der Gegenwart.

Ich ging in der letzten Vorlesung noch kurz ein auf den Bericht des Nordafrikaners Apuleius, eines Philosophen und Magiers des 2. nachchristlichen Jahrhunderts, der über seine Einweihung in die Isis-Mysterien berichtet, der schließlich gar ein Isis-Priester geworden ist. Der Bericht des Apuleius ist zwar recht informativ, deutet aber - einem allgemeinen Gesetz der Mysterienkulte folgend - die entscheidenden Punkte nur an. Was hier immerhin auffällt, das ist das Geheimnisvolle der Riten. Wichtige Momente sind dabei das Reinigungsbad, das Fasten, das Hineingeführtwerden in das Allerheiligste des Tempels, die Bekleidung mit besonderen Gewändern, die Lichtsymbolik, das Festmahl und die göttliche Verehrung des Mysten, der als Abbild des Gottes oder der Göttin angesehen wird. Eine Reihe von diesen Riten oder kultischen Elementen finden sich auch im Christentum, wenn auch in einem anderen Kontext. Wie Apuleius in seinem Roman „Der goldene Esel“, der auch mit dem Titel „Die

Metamorphosen“ in die Geschichte eingegangen ist, berichtet, werden die Zeremonien der Einweihung an dem Mysteren später des Öfteren wiederholt. Der Kern des Geschehens ist in jedem Fall die Verklärung, die Vergottung des Mysteren, seine Identifikation mit der Gottheit. Das gilt im Grunde für alle Mysterienreligionen. Immer wieder wiederholt sich das in den Mysterienreligionen.

Bei den Mysterienreligionen müssen wir unterscheiden zwischen der Mystik der Versenkung einerseits - da geht es um die Abwendung von den Dingen der äußeren Welt - und dem Versuch der Vereinigung mit dem Unendlichen durch sinnliche Erregungen, durch Tänze, durch Raserei und Ausschweifung andererseits. Von daher unterscheiden wir die asketische Mystik und die Rauschmystik. Die Letztere begegnet uns vor allem in den Fruchtbarkeitskulten, heute im Mystizismus des Satanismus. Indessen gibt es hier kein Entweder-Oder.

Wir dürfen nicht vergessen, dass diese beiden Grundformen in der Geschichte der Esoterik immer wieder hervorgetreten sind bis hin zum New Age in der Gegenwart.

Dabei gibt es im Christentum, in der christlichen Tradition, selbstverständlich nur die asketische Gestalt der Mystik, legitimerweise.

Im Neuplatonismus, in der neuplatonischen Philosophie und im Gnostizismus der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung erfährt die Mystik einen wichtigen Bedeutungswandel, sofern sie sich vom Ritualen zum Intellektuellen verändert, sofern im mystischen Erleben eine Transposition von der kultischen oder von der rituellen Ebene zur gnoseologischen erfolgt, eine Metamorphose, die allerdings schon bei Platon vorbereitet ist.

Die Verbindung der Mystik der Mysterienreligionen der Antike mit der christlichen Mystik verläuft in gewisser Weise über Platon, über den Neuplatonismus und den Gnostizismus. Dabei erfolgt, wie gesagt, eine Transposition vom Ritualen und Kultischen zum Gnoseologischen. Das heißt: Die mystische Erfahrung wird zur höchsten Erkenntnis, auch wenn sie dunkel bleibt.

Der Aspekt der Erkenntnis im mystischen Erlebnis begegnet uns zwar auch schon in

den Mysterienreligionen, dort aber nur sehr schwach.

Die eigentliche Brücke, die die antike Mystik im Gewand des Neuplatonismus bzw. die dem entsprechende Terminologie mit dem Christentum verbindet, ist die alexandrinische Schule, ist speziell der Kirchenvater Origenes.

Bei Origenes und in der alexandrinischen Theologie erhält das Wort „mystisch“ eine dreifache Bedeutung, eine kultische, eine kerygmatische und eine theologische Bedeutung oder eine liturgische, eine biblische und eine spirituelle. Das heißt: Mystisch sind die Kultgegenstände und die liturgischen Riten, mystisch ist der verborgene Sinn der Heiligen Schrift, der geistliche Sinn, und mystisch ist endlich die in der Taufe grundgelegte geheimnisvolle Gemeinschaft des Christen mit Christus, die im Glauben und in der Liebe erfahren wird. Man spricht dabei gern von Logosmystik.

Die griechischen Mysterienreligionen erstreben über die Schau des Göttlichen die Vergottung des Mysten, seine „Wesensverwandlung“. Die Vorstufe dieser Vergöttlichung, dieser Vergottung, ist die unmittelbare mystische Schau der Gottheit. Die Wesensverwandlung, an der der Einzuweihende im Vorfeld mitarbeiten muss durch höchste Kraftentfaltung, die dann von Zeit zu Zeit immer wieder zelebriert und aktualisiert wird, wird als Vorwegnahme des endgültigen Geschicks, als Antizipation des künftigen Äons in dieser Zeitlichkeit erfahren. Eine solche Wesensverwandlung des Mysten, eine solche Vergottung des Menschen, in der die eigene Persönlichkeit aufgegeben werden muss, gibt es in der christlichen Mystik nicht. Da bleibt der unendliche Abstand zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf immer bestehen. Das ist der eine bedeutende Unterschied zwischen antiker Mystik und christlicher. Der andere ist der, dass es im Christentum die Rauschmystik nicht gibt, jedenfalls nicht legitim.

Wir hatten uns dann am Schluss der letzten Vorlesung dem zweiten Abschnitt des zweiten Kapitels unseres Traktates, dem Wesen der Mystik, zugewandt. Im ersten Abschnitt waren wir der Semasiologie und der Etymologie des Wortes „Mystik“ nachgegangen, um in diesem zweiten Abschnitt nach dem Wesen der Mystik zu fragen. Wir waren also von der Worterklärung zur Sacherklärung übergegangen. Wir hatten dabei zunächst noch einmal festgestellt, dass wir unterscheiden müssen zwischen echter und unechter Mystik, wobei man die unechte Mystik auch als Mystizis-

mus bezeichnet, und zwischen natürlicher und übernatürlicher Mystik.

24. November 2014 (9)

Ich stellte in der letzten Vorlesung fest, dass wir dann von unechter Mystik sprechen, wenn es sich um bewussten Betrug handelt oder wenn die mystischen Phänomene sich rein aus der Psychologie, der Psychopathologie und der Parapsychologie erklären lassen und dass die natürliche Mystik im Kontext der Naturordnung steht, die übernatürliche hingegen im Kontext der übernatürlichen Heils- und Erlösungsordnung.

Ich betonte sodann, dass es in der Mystik um eine rein geistige Erkenntnisweise geht, unabhängig von der Phantasie, dass es darin um eine intuitive Erkenntnis geht, die kraft einer spezifischen Einwirkung Gottes auf die Geistseele des Menschen erfolgt, sei es, dass diese Einwirkung natürlich qualifiziert ist, sei es dass sie als übernatürlich angesehen werden muss. Das ist eine Erkenntnisweise, die wir auch als Beschauung oder Kontemplation bezeichnen.

Auf Grund der entsprechenden religions- und geistesgeschichtlichen Tatsachen, von denen uns in den Religionen berichtet wird, müssen wir sagen, dass es zumindest wahrscheinlich ist, dass es in den Religionen so etwas gibt wie eine natürliche Mystik, in den Religionen wie auch in den philosophischen Schulen, ja, dass es möglicherweise oder gar wahrscheinlich auch übernatürliche Mystik darin gibt. Wenn es sich um übernatürliche Mystik handelt, setzt diese eine übernatürliche Ansprache des Menschen durch Gott voraus, die dann in den Religionen oder in der Philosophie ad hoc erfolgt oder „modo privato“.

Immer ist mystisches Erleben ein tief inneres geheimnisvolles Erleben auf religiösem Gebiet, eine innere Vereinigung mit Gott oder mit dem Göttlichen, die sich grundlegend von der alltäglichen Gottvereinigung im Gebet unterscheidet. Letztere fassen wir gewöhnlich unter dem Begriff der Spiritualität oder auch der Frömmigkeit. Die Mystik ist dann eine Steigerung dessen, was wir als Spiritualität oder als Frömmigkeit zu bezeichnen pflegen, eine Intensivierung der Spiritualität oder der Frömmigkeit.

Es handelt sich beim mystischen Erleben um ein nicht alltägliches Erkenntnis- und

Liebesgeschehen, das in jedem Fall von Gott geschenkt wird und das in diesem Sinne immer irgendwie gnadenhaft ist. Im Falle der übernatürlichen Mystik ist es dann gnadenhaft in einem spezifischen Sinn, gnadenhaft im Sinne der übernatürlichen Erhebung des Menschen.

Im mystischen Erleben wird das Göttliche erlebt und geistig geschaut, ohne dass damit eine genauere Vorstellung von dem Erlebten und dem Geschauten verbunden ist. In seinem Kern wird das mystische Erleben als Einssein der Menschenseele mit dem Göttlichen erfahren. Die Trennung zwischen irdisch und überirdisch, zwischen zeitlich und ewig wird dabei gewissermaßen überwunden, gewissermaßen, so muss man sagen, da der Mystiker in Wirklichkeit in dieser zeitlichen oder in dieser immanenten Welt verbleibt. Theologisch ausgedrückt: Der „status viae“ wird im mystischen Erleben nicht verlassen, er wird hier nicht mit dem „status gloriae“ vertauscht.

Nach Augustinus ist die mystische Erfahrung eine „iucunda admiratio perspicuae veritatis“ - „eine freudvolle Bewunderung der durchsichtigen Wahrheit“, nach Thomas von Aquin eine „experientia divinae dulcedinis“ - eine „Erfahrung der göttlichen Süßigkeit oder Lieblichkeit“, und nach Papst Benedikt XIV. (Prosper Lambertini) - so beschreibt er das mystische Erleben in seinem bedeutsamen Werk über die Heiligsprechungen und die Seligsprechungen der Kirche - ist das mystische Erleben ein „intellectualis intuitus“, der mit einer „sapida dilectio revelatorum“ verbunden ist - also ein „intuitives Erkennen“, das mit einer „die Offenbarungsrealitäten verkostenden Liebe“ verbunden ist.

Die Mystik ist, wie es die klassische Definition ausdrückt, eine „cognitio Dei experimentalis“ „ein experimentelles Erkennen von Gott“ oder eine „scientia Dei experimentalis“, „ein experimentelles Wissen um Gott“. Aus der „cognitio“ erwächst die „scientia“, aus dem „Erkennen“ folgt das „Wissen“. Statt von „experimentellen“ Erkennen und Wissen können wir auch von „erfahrungsmäßigem“ Erkennen und Wissen sprechen.

Dass es so etwas gibt wie Gotteserkenntnis auf dem Weg der Erfahrung im Innern der Seele, dass nicht alles mystische Erleben Selbsttäuschung ist oder gar Betrug, dafür spricht nicht zuletzt das einhellige Zeugnis nicht weniger geistig hoch stehen-

der Menschen in allen Jahrhunderten.

Ich wies in der letzten Vorlesung darauf hin, dass man drei Grundformen des mystischen Erlebens zu unterscheiden pflegt, Naturmystik oder kosmische Mystik, monistische Mystik oder Selbstmystik und theistische Mystik oder Gottesmystik. Im Allgemeinen spricht man demgemäß von Selbstmystik, von Naturmystik und Gottesmystik.

Als Beispiele für die Selbstmystik nannte ich die fernöstliche Mystik des japanischen Zen und die Mystik des Neuplatonikers Plotin, der einen großen Einfluss auf die Kirchenväter ausgeübt hat. In der christlichen Version wird die neuplatonische Selbstmystik dann allerdings zur Gottesmystik. Dabei wird sie dann angereichert um den Gedanken, dass Gott uns innerlicher ist als wir selbst.

Ich wies dann noch darauf hin, dass die monistische Mystik Plotins heute eine gewisse Fortsetzung findet in der hesychastischen Tradition der Mönche vom Berg Athos.

Ich charakterisierte die mystische Erfahrung bei dem Neuplatoniker Plotin als Erfahrung der Einheit mit dem letzten Seinsgrund und betonte, dass sich in dieser Erfahrung die Seele allein auf die Schau des Einen richtet und dadurch mit ihm eins wird, so dass sie dann von dem Gegenstand ihres Denkens nicht mehr zu unterscheiden ist. In dieser Einung ist das Selbst dann identisch geworden mit dem letzten Seinsgrund oder mit dem Seienden schlechthin, in dieser Einigung sind dann das Geschaute und der Schauende zu einer Einheit verschmolzen.

Die Selbstmystik eines Plotin, in der die mystische Erfahrung zur Erfahrung der Einheit mit dem letzten Seinsgrund wird, begegnet uns in gewisser Weise im japanischen Zen wie auch in der hesychastischen Tradition der Mönche vom Berge Athos. Dabei wird in der christlichen Mystik die plotinische Vorstellung im Sinne des augustinischen Gedankens „Gott ist mir innerlicher als mein Innerstes und höher als mein Höchstes“ korrigiert. Das heißt: In der christlichen Mystik wird die Selbstmystik um den Gedanken bereichert, dass Gott uns innerlicher ist als wir selber.

Dabei ist zu beachten, dass sich die Selbstmystik ohnehin nicht selten mit der Got-

tesmystik und mit der Naturmystik verbindet und dass auch die Naturmystik oft nicht scharf von der Gottesmystik geschieden ist, weshalb man hier im Allgemeinen jeweils nur besondere Akzente feststellen kann, monistische, kosmische und theologische.

Was die Beurteilung der mystischen Erfahrungen hinsichtlich ihrer Echtheit oder gar auch hinsichtlich ihrer Übernatürlichkeit schwer macht, das ist das Erfahrungsmoment, das ihnen wesentlich ist. Dieses bedingt auch die Zurückhaltung der Kirche in diesem Zusammenhang.

Das Moment des Erfahrungsmäßigen unterscheidet auch die Mystik als Darstellung und Lehre von der Dogmatik, weshalb man die Mystik auch als gelebte Dogmatik bezeichnen kann.

Wie in der Selbstmystik die Einung mit dem innersten Seelengrund gesucht wird, so geht es in der Naturmystik um die Verschmelzung des Ich mit der Natur, mit dem Kosmos. Als Beispiel für die Naturmystik nannte ich Ihnen die Mystik des Teilhard de Chardin. Dass dessen Theologie als Ganze Mystik sein will, was oft nicht bedacht wird von denen, die sich mit ihm beschäftigen, das macht sie erst verständlich, jedenfalls bis zu einem gewissen Grad. Teilhard ist allerdings bemüht, die Naturmystik zu verchristlichen, indem er sie verbindet mit der Idee des kosmischen Christus als des Zielpunktes der Evolution, in dem sich, wie er feststellt, das Materielle zur höchsten Bewusstheit und Liebe entfaltet. Damit personalisiert er seine Naturmystik und gestaltet sie um zur Gottesmystik, um so die Naturmystik in das Christentum einbringen zu können. Es bleibt dabei jedoch bei einer Mystik des Materiellen. Und es ist festzuhalten, dass die Idee des kosmischen Christus leicht schwimmt und in die Richtung des Pantheismus geht.

Die dritte Grundform des mystischen Erlebens, die Gottesmystik, ist die klassische Form der christlichen Mystik, wie sie, zumindest idealiter, stets dem Christentum vorgeschwebt ist. Sie besteht vor allem in der Begegnung, in der Liebe und in der Ekstase und im affektiven Hingerissensein des Mystikers.

27. November 2014 (10)

Neben den drei Grundformen der Mystik unterscheiden wir zwei Grundhaltungen des mystischen Erlebens, die auch wiederum in inniger Beziehung zueinander stehen, nicht anders als die drei Grundformen, und die sich oft miteinander verbinden oder vermischen: Zum einen die Negation des Weltseins, dem man sich zu entwinden sucht, soweit das möglich ist, und zum anderen die Hinwendung zu einem positiven Gut, in dem man die letzte Seinserfüllung finden will. Die eine Haltung ist dominant im Buddhismus, die andere im Christentum.

In der christlichen Mystik - aber auch teilweise in der Mystik der anderen Religionen - wird die Gotteinung als der höchste Grad der Gottverbundenheit auf Erden verstanden und erfahren, als Vorgeschmack der Ewigkeit oder des ewigen Lebens.

Die katholische Kirche hat die Hinführung der Menschen zur mystischen Einung stets als das höchste Ziel ihres Wirkens verstanden. Konsequenterweise spielt das mystische Erleben im Leben fast aller Heiligen eine zentrale Rolle.

Vielfach unterscheidet man zwischen der erworbenen und der eingegossenen Beschauung, zwischen dem erworbenen und dem eingegossenen mystischen Erleben. Zum erworbenen mystischen Erleben gelangt man durch die Übung der Askese und des inneren Gebetes. Die eingegossene Beschauung ist dann mehr eine Wirkung des Heiligen Geistes, mehr, denn in der Regel bedarf es auch hier des Bemühens des Mystikers, wie andererseits auch das erworbene mystische Erleben immer auch Gabe, also Geschenk, ist. Zudem kann auch das eingegossene mystische Erleben verdient werden, wenn sich der Mystiker besondere Mühe gibt, so dass also die erworbene Beschauung ein Weg zur eingegossenen Beschauung sein kann und die eingegossene Beschauung in gewisser Weise verdient werden kann, freilich nicht im Sinne eines Anspruchs, sondern im Sinne einer Entsprechung. Wir sprechen hier in der Theologie von einem „meritum de congruo“ im Unterschied zu einem „meritum de condigno“.

Ich wies dann darauf hin, dass ein bedeutsames Moment des mystischen Erlebens das Einwirken Gottes auf die Seele ist, das bewusste Erleben dieser Einwirkung durch den Mystiker und die daraus resultierende Beflügelung der Seele des Mystikers zu

außerordentlicher Gottesliebe. Das manifestiert sich psychologisch in einer „Entwerdung“ des Menschen von allem Sinnlichen, Sinnhaften und Geschaffenen, die der Mystiker bereits auf dem Weg zur mystischen Einung anstrebt, aber so nicht aus eigener Kraft erreichen kann. Damit verbindet sich das Bewusstsein der Einswerdung mit Gott, das lebendige Bewusstsein einer besonderen Nähe zu Gott.

Dieses Erleben hat man zwischen der „visio beatifica“, der Schau Gottes, wie sie in der Endvollendung erhofft wird, und der gewöhnlichen schlussfolgernden Tätigkeit des Geistes lokalisiert. Dabei ist das mystische Erleben stets vom Glauben bestimmt, wie ich schon früher betonte. Das mystische Erleben ist Beschauung auf Grund von Glauben. Um es mit anderen Worten zu sagen: Der Mystiker verlässt nicht den „status viae“, er verlässt nicht den Pilgerstand oder die Glaubensexistenz. Also: Die mystische Beschauung hat immer den Glauben zur Grundlage, den Glauben im weitesten Sinne des Wortes. Das ist jedenfalls die „sententia communis“ im Glauben der Kirche wie auch in der Theologie der Mystik.

Von daher ist Mystik im katholischen Verständnis das erfahrungsmäßige Innwerden des göttlichen Gnadenlebens im Menschen, die Erfahrung der heiligmachenden Gnade, des göttlichen Lebens im Menschen.

Das hat Karl Rahner veranlasst, die transzendente Erfahrung als den mystischen Kern des Menschen anzusehen, wenn er die transzendente Erfahrung als den Ort der generellen Begnadigung der Menschheit ansieht.

Mit John Henry Newman veranschaulichte ich das mystische Erleben im Anschluss an das Buch Hiob, Hiob 42,5 f und stellte fest: Das eine ist das Wissen mit dem Intellekt, das andere ist das Wissen mit dem Herzen. Der Dulder Hiob erklärt: „Ich hatte von dir mit den Ohren gehört, aber nun hat mein Auge dich gesehen. Darum widerrufe und bereue ich in Staub und Asche“.

Weil das mystische Erleben immer Begegnung mit Gott meint, deshalb ist es ein inneres Moment jedes lebendigen Gottesglaubens, wobei zu bedenken ist, dass diese Begegnung sich mehr oder weniger tief darstellen kann. Von daher hat man zwischen der großen und der kleinen Mystik unterschieden und die alltägliche Spiritualität als

kleine Mystik bezeichnet, die nicht alltägliche, die außergewöhnliche mystische Erfahrung als große Mystik oder als Mystik im eigentlichen Sinne. In jedem Fall handelt es sich aber um personale Begegnung, die als solche, wie jede personale Begegnung, zugleich Geschenk und Verwirklichung der eigenen Freiheit, zugleich Gabe und Tat oder Gabe und Aufgabe ist.

Am Ende der Vorlesung stellte ich noch fest, dass mystische Erfahrung immer auch Erkenntnis ist, und zwar wesentlich, dass das Erkenntnismoment die christliche Mystik grundlegend von der Mystik der antiken Mysterienreligionen unterscheidet, dass die christliche Mystik aber entsprechend den Zeugnissen der Geschichte dennoch primär von der Liebe her zu verstehen ist. Dabei ist freilich zu bedenken, dass Lieben und Erkennen zusammengehören, dass die Liebe einerseits das Erkennen voraussetzt und andererseits zu immer tieferem Erkennen führt. Ein weiteres hier zu bedenkendes Moment ist die Tatsache, dass die Erkenntnis des mystischen Erlebens stets intuitiv ist. Dabei ist die Mystik die Erfahrung des Nicht-Erfahrbaren. In der Mystik begibt sich der Mensch in eine Dimension, die - streng genommen - keiner Erfahrung zugänglich ist, der er nur gleichsam im Vorgriff des Glaubens begegnen kann.

In der mystischen Erfahrung wird - das ist des Weiteren zu beachten - der Glaube weniger im Intellekt als im Affekt gelebt, wobei er auch hier, ob er nun im Affekt seinen Ort hat oder im Intellekt, auf den Willen hin fruchtbar werden muss, das heißt: Auch hier muss der Glaube ethische Gestalt annehmen. Dabei ist zu bedenken, dass die „*philosophia perennis*“ drei Seelenkräfte in der menschlichen Person unterscheidet, nämlich den Intellekt, den Affekt und den Willen, drei Seelenkräfte, die jeweils in der ihnen eigenen Akzentuierung als Ausdruck des Geistes hervortreten.

Ein wesentliches Element der Mystik ist auch das Ergriffensein, das man heute in der wissenschaftlichen bzw. in der professionellen Theologie oft so schmerzlich vermisst, weshalb sie vielfach so sehr als frustrierend empfunden wird.

Neben dem Ergriffensein ist die Freude ein bedeutendes Element des mystischen Erlebens ist, der sich allerdings zuweilen Schmerz, Unruhe und Ungeborgenheit, verwirrende und beunruhigende Erfahrungen zugesellen. Wie wir immer wieder bei den Mystikern lesen können, gehört zum mystischen Erleben auch die Erfahrung der

„dunklen Nacht“, die in ganz spezifischer Weise Johannes vom Kreuz thematisiert hat. Da wird dann die mystische Erfahrung zur Nicht-Erfahrung, wird das mystische Erkennen gleichsam zum Nichterkennen oder zum Erkennen des Nicht-Erkennbaren. Die Welt der Mystik ist kompliziert, manche sagen, sie sei paradox. Diese Paradoxie kann indessen nur eine scheinbare sein, nicht eine wirkliche, denn Paradoxes kann nicht existent sein, weder im Denken noch in der Wirklichkeit.

Das Glück der Beschauung, die Freude im mystischen Erleben, setzt durchweg den mühsamen Aufschwung des Willens voraus. Das ist hier nicht anders als auch sonst im Leben: Der Genuss des inneren Glücks setzt den Ernst der sittlichen Tat voraus. Der Passivität der Beschauung, also der Aktivität Gottes, geht die Aktivität des Menschen voraus, muss die Aktivität des Menschen vorausgehen. Das will sagen, dass die Askese normalerweise ein wesentliches Moment ist für den Weg der Mystik. Die Aktivität des Menschen muss dem mystischen Erleben aber nicht nur vorausgehen, sie muss ihm auch folgen.

Wird die Passivität, die vorausgehende oder die nachfolgende, zu sehr betont, so gerät man in die Gefahr, dass man die Mystik in erster Linie in den außerordentlichen Begleitphänomenen lokalisiert, die ja eigentlich nur Randphänomene sind, und dass man dem Quietismus verfällt, der die Mystik vor dem kritischen Intellekt in jedem Fall desavouiert. Darauf wird sehr geschaut bei der Prüfung der Echtheit mystischer Vorgänge.

Die Passivität ist die eigentliche Gefahr der Mystik, die entscheidende Gefahr, also ihre Unfruchtbarkeit, ihre Bedeutungslosigkeit im Hinblick auf das moralische Leben, wenngleich sie, die Passivität, ihren legitimen Platz in der mystischen Erfahrung hat. Faktisch ist der Quietismus eine verbreitete Fehlform der Mystik.

Demgegenüber ist festzuhalten, dass sich im mystischen Erleben Aktivität und Passivität vereinigen müssen. Dabei besteht die Aktivität des Menschen zum einen in der Vorbereitung auf die Beschauung und in dem liebevollen Aufmerken auf Gott und zum anderen in der ethischen Fruchtbarkeit der mystischen Erfahrung. Die Passivität besteht dann im mystischen Erleben in der Beschauung als solcher.

Wenn wir die westliche Mystik des Christentums mit der östlichen vergleichen, müssen wir feststellen, dass die Letztere, also die morgenländische, vergeistigter und philosophischer ist, während die Erstere, die abendländische, stärker sinnhaft und gefühlsbetont ist, dass die morgenländische Mystik mehr auf den auferstandenen Christus gerichtet ist, die abendländische mehr auf den leidenden und sterbenden Christus.

Ich wies dann darauf hin, dass auch der Offenbarungsvorgang ein mystischer Vorgang ist, dass nicht nur die Privatoffenbarungen im Kontext mystischen Erlebens stehen, sondern auch die öffentliche Offenbarung, wie sie im Alten und im Neuen Testament niedergelegt ist. Schon von daher ist der Glaube, der ja die Antwort auf die Offenbarung Gottes ist, auf mystische Erfahrung hin ausgerichtet, schon von daher erreicht der Glaube in der mystischen Erfahrung seine Kulmination.

Dabei ist zu bedenken, dass sich die mystische Erfahrung nicht wesentlich oder qualitativ vom gewöhnlichen Gnadenleben unterscheidet, sondern nur gradmäßig. Zwischen der kleinen Mystik oder dem gewöhnlichen spirituellen Leben und der großen Mystik gibt es nur einen gradmäßigen Unterschied.

Es gibt - das war ein weiterer Gedanke - eine männlich geprägte Mystik und eine weiblich geprägte. Tritt auch in allen Fällen der Affekt im mystischen Leben stark hervor, scheint die männliche Mystik doch mehr abstrakt und theoretisch, die weibliche mehr konkret und sinnenfreudig zu sein.

Grundsätzlich ist die Mystik auf das Handeln hin ausgerichtet. Die ethische Fruchtbarkeit ist ein bedeutendes Kriterium für die Echtheit des zugrunde liegenden mystischen Erlebens. Die Bedeutung des praktischen Handelns im Kontext der mystischen Erfahrung wird heute zuweilen überbetont oder überspitzt, speziell in jenen Kreisen, die mit dem Sozialismus liebäugeln, von daher auch in manchen Formen der Befreiungstheologie. Als Versuchung begegnet uns diese Tendenz in allen Formen der Befreiungstheologie. Im Extremfall wird die Mystik hier mit dem Handeln schlechthin identifiziert, da wird dann, so könnte man sagen, die Konsequenz ohne Wenn und Aber zur Quintessenz.

Festzuhalten ist, dass sich die Mystik in jedem Fall im Handeln entfalten muss, wie sich das im Grunde bei allen großen Mystikerinnen und Mystikern der Kirche mehr oder weniger aufzeigen lässt. Die Formel „contemplata aliis tradere“ ist in der Geschichte der christlichen Frömmigkeit so etwas wie Gemeingut der Mystik geworden.

Es gibt verschiedene spezifische Versuchungen und Gefahren der Mystik. Eine ist der Quietismus, in dem die Passivität überakzentuiert, überspitzt wird, eine andere ist der Subjektivismus, der alle Religion in das Innere des Subjekts hineinverlegt. Mit dem Subjektivismus, der heute ohnehin überall mehr oder weniger wirksam ist und vielen Wissenschaften den Boden entzieht, allen voran der Theologie, aber nicht nur ihr, sondern vielen Geisteswissenschaften, mit dem Subjektivismus verbindet sich oft eine schwärmerische Selbstgewissheit und eine gewisse Selbstherrlichkeit. Die Folge des Subjektivismus in der Mystik ist die, dass die Objektivität des Offenbarungswortes aufgelöst wird. Ich erinnerte in diesem Zusammenhang an die Logomystik des Meisters Eckhart.

01. Dezember 2014 (11)

Ich sprach in der letzten Vorlesung über die der Mystik inhärierende spezifische Gefahr, in den Pantheismus abzugleiten, womit sich dann oft der Ontologismus verbindet, der Gedanke von der unmittelbaren Gottesschau schon im Diesseits. Im Ontologismus wird sowohl der schlussfolgernde Aufstieg zu Gott mit Hilfe der natürlichen Vernunft als auch die übernatürliche Offenbarung überflüssig, da Gott ja schon im Diesseits unmittelbar geschaut werden kann, wie man hier behauptet. Auch in diesem Zusammenhang nannte ich Meister Eckhart, der nicht ganz frei ist von der Versuchung zum Pantheismus einerseits und zum Ontologismus andererseits. Das Lehramt der Kirche hat seinerzeit eine Reihe von Thesen Eckharts verurteilt. Im Unterschied zu vielen anderen, vor allem in der Gegenwart, hat Meister Eckhart sich seinerzeit dezidiert dem Lehramt der Kirche unterworfen. Es ist bezeichnend, dass Meister Eckhart heute einer der Kronzeugen der New Age - Mystik ist.

Ich verwies im Zusammenhang mit dem Pantheismus und dem Ontologismus auch auf Jakob Böhme, der die protestantische Mystik im 17. Jahrhundert repräsentiert, sowie auf die Theosophie des 19. Jahrhunderts bzw. allgemein auf den Mystizismus der Esoterik.

Ich fragte dann in der letzten Vorlesung nach dem Wesen der mystischen Beschauung. Dabei ging es um die Frage, ob es sich bei der mystischen Beschauung um eine unmittelbare Begegnung des Menschen mit Gott handelt oder um eine mittelbare, sowie um die Frage: Was wird erfahren im mystischen Erleben? Ist es Gott selbst, der erfahren wird, oder sind es seine Gaben, die erfahren werden? Und: Was ist gemeint, wenn man die Mystik als experimentelle Gotteserkenntnis definiert.

Ich stellte fest, dass die überlieferte Auffassung die ist, dass es sich im mystischen Leben um eine außergewöhnliche Art von religiöser Betätigung handelt, bei der das Gotterleben im Mittelpunkt steht, ein Erfahren der Gottesnähe, eine erfahrungsmäßige Erkenntnis seiner Gegenwart. Die Frage ist dann die, was hier gemeint ist mit Erfahrung.

Mit Nachdruck betonte ich, dass es in der mystischen Erfahrung wesentlich um Er-

kennen und Lieben geht, wie Thomas von Aquin es ausdrückt. In diesem Punkt herrscht weithin Einigkeit in der Theorie der Mystik, so stellte ich fest, speziell auch im Blick auf die außerordentlichen Phänomene der Mystik, die stets als sekundär betrachtet werden.

Entscheidend, dass die mystische Erfahrung, das mystische Erleben, sich wesentlich von dem gewöhnlichen Erkennen unterscheidet, von dem gewöhnlichen Erkennen, das bei den Sinneswahrnehmungen beginnt und über die Abstraktion zu tieferen Erkenntnissen voranschreitet, wobei dann alle Aktivität beim Subjekt liegt. Bei dem gewöhnlichen Erkennen ergreift, so kann man es sagen, das Subjekt, der Erkennende, das Objekt, das Erkannte, während in der mystischen Erfahrung das Subjekt vom Objekt ergriffen wird.

Bei der mystischen Erfahrung handelt es sich um einen „simplex intuitus veritatis“, wobei der Ton auf „intuitus“ liegt. Das heißt: Es geht hier um ein geistiges Schauen der Wahrheit, das über alle schlussfolgernde Vernunftkenntnis erhaben ist und das von Bewunderung und Liebe begleitet ist. Dabei ergreift, wie gesagt, nicht das Subjekt die Wahrheit, sondern die Wahrheit ergreift das Subjekt.

Bei dem mystischen Erleben ist nicht vom Glauben abzusehen. Es sei denn, man vertritt die Meinung, in der mystischen Beschauung werde der Pilgerstand zeitweilig verlassen, es sei denn, man ordnet die mystische Beschauung dem Endzustand zu, dem „status gloriae“, der bestimmt ist von der unmittelbaren Anschauung Gottes. Diese Auffassung wird zwar im Allgemeinen nicht vertreten, aber zuweilen eben doch. Faktisch ist sie zumindest unwahrscheinlich.

Weil das mystische Kernerlebnis mit höchster Wahrscheinlichkeit nicht den Pilgerstand überschreitet, entspricht die Erfahrung, die man dabei macht, nicht unbedingt der Realität, der man im mystischen Erleben begegnet. Das erklärt die Tatsache, dass es im mystischen Erleben immer wieder Dunkelheit, Traurigkeit und Trostlosigkeit gibt. Würde Gott unmittelbar erfahren im mystischen Erleben, dann gäbe es für die Dunkelheit, die Traurigkeit und die Trostlosigkeit eigentlich keinen Raum in ihm. Die mögliche Diskrepanz zwischen der Erfahrung und der Realität, die wir hier im mystischen Erleben konstatieren, gilt erst recht für das Leben der Gnade, also für die

kleine Mystik. Das heißt: Im spirituellen wie auch im mystischen Erleben, in der großen Mystik, entspricht die Erfahrung nicht unbedingt der Realität, der man in ihm begegnet. Auf Beides haben schon die Kirchenväter hingewiesen, speziell in Auseinandersetzung mit der Irrlehre des Messalianismus.

Im Messalianismus geht es um die Erfahrung der Gnade. In der Auseinandersetzung mit ihm stellen die Kirchenväter fest, dass die fehlende Erfahrung der Gnade nicht ein Zeichen dafür ist, dass sie etwa nicht vorhanden ist.

Die mystische Erfahrung meint demnach eine spezifische Form der Erkenntnis, die als ein Ergriffensein im Glauben definiert werden muss, als ein Ergriffensein, das beherrscht ist von der Liebe. Dabei ist das entscheidende Moment immer der Glaube. Dabei ähnelt das Ergriffensein von Gott im mystischen Erleben formal dem natürlichen Ergriffensein angesichts eines Kunstwerkes.

Daraus folgt: Beim mystischen Erleben handelt es sich um ein mittelbares Wahrnehmen Gottes vermittelt der Wirkungen Gottes auf die Seele. Darunter fällt dann im Einzelnen vor allem die von Gott geschenkte Gewissheit seiner Nähe. Gerade diese Gewissheit, die hier um vieles größer ist als im normalen religiösen oder spirituellen Leben, ist der Grund dafür, dass die Autoren zuweilen von einer unmittelbaren Begegnung der Seele mit Gott im mystischen Erleben sprechen.

Beim mystischen Erleben geht es also um eine Begegnung mit Gott im Glauben, die sich mit einer besonderen von Gott geschenkten Gewissheit verbindet, mit einer Gewissheit, wie sie normalerweise nicht gegeben ist, die faktisch wiederum gestuft sein kann - im konkreten mystischen Erleben als solchem sowie bei den einzelnen Mystikern. Das ist jedenfalls die Position der meisten Mystiker und Theoretiker der Mystik.

Ich verwies in diesem Zusammenhang auf den spanischen Jesuitentheologen Franz Suarez (+ 1617), der selber auch ein praktischer Mystiker war, der nachdrücklich die Mittelbarkeit der Erkenntnis Gottes im mystischen Erleben unterstrichen hat.

Suarez unterscheidet zwischen der Betrachtung und der Beschauung, der Meditation und der Kontemplation, wobei die Betrachtung nach ihm „per modum inquisitionis“

vorgeht, während die Beschauung „per intuitionem“ erfolgt. Er sagt: Der Weg führt von der Betrachtung zur Beschauung, von der Meditation zur Kontemplation. Diesen Weg sieht er als den gewöhnlichen an, den Weg von der Meditation, bei der der Betrachtende das Objekt der Betrachtung zu ergreifen sucht, zum Weg der Beschauung, bei der das Objekt den Betrachtenden ergreift und gegebenenfalls gar überwältigt. Wie Suarez feststellt, ist das deshalb der gewöhnliche Weg, weil die Aktivität des Mystikers, die vorausgehende Aktivität des Mystikers, für die mystische Beschauung bzw. für die mystische Einigung von unersetzlicher Bedeutung ist - in der Regel. Er meint, auch bei der eingegossenen Beschauung verzichte Gott für gewöhnlich nicht auf diese Aktivität, bestehend im Gebet und in Akten des Verstandes und des Willens, auch da sei sie für gewöhnlich das natürliche Substrat der übernatürlichen Gabe.

Mit der Tradition betont Suarez stark die Liebe und ihre Bedeutung für den Weg zur Kontemplation wie auch für die Beschauung als solche. Er erklärt, mit der rechten Liebe zu Gott sei stets das Streben nach der Beschauung verbunden - und die Gottesliebe werde durch die Beschauung und die Beschauung werde durch die Gottesliebe vollendet.

Nachdrücklich betont Suarez auch, dass, weil es in der Beschauung um die Liebe gehe, die Früchte der Liebe im Leben des Mystikers unbedingt sichtbar werden müssten. Wenn sie nicht vorhanden seien, sei das ein Kriterium dafür, dass es sich nicht um echte Mystik handle.

Die Begegnung des Mystikers mit Gott im mystischen Kernerlebnis ist nach Suarez eine mittelbare, jedenfalls in der Regel. So denken die Mystiker und die Theoretiker der Mystik in der Geschichte der christlichen Mystik im Allgemeinen. Seltener identifizieren sie die mystische Erfahrung mit der Endvollendung, und seltener verstehen sie sie als unmittelbare Gottesschau, obwohl es das auch gibt, in Einzelfällen. Die Regel ist die unmittelbare Gottesschau allerdings im esoterischen Mystizismus, wenn man hier überhaupt so reden kann.

Ähnlich wie bei Suarez gestaltet sich auch die Theorie der Mystik bei Theresa von Avila, die nicht weniger über ihre mystischen Erlebnisse nachgedacht und nicht we-

niger über sie geschrieben hat als Suarez, die aber andererseits als Mystikerin bedeutender gewesen ist Suarez. Charakteristisch ist für Theresa, dass sie die Aktivität des Mystikers etwas weniger hervorhebt als ihr jüngerer Landsmann und die göttliche Leistung in der mystischen Erfahrung stärker akzentuiert als dieser. Dabei sieht sie die Mystik oder die mystische Beschauung als einen Weg für alle an, für alle, die sich auf den spirituellen Weg begeben, für alle, die ihre religiöse Berufung konsequent verfolgen.

Eine unmittelbare Erfahrung der transzendenten Wirklichkeiten lässt Theresa prinzipiell gelten, begrenzt sie aber auf wenige Ausnahmen.

08. Dezember 2014 (12)

Der Kern des mystischen Erlebens ist die Liebe. Sie geht aus dem Erkennen hervor, und sie führt tiefer in das Erkennen hinein. Echte Liebe offenbart auf geheimnisvolle Weise das Wesen der geliebten Person. Dabei hat sie eine gewisse Erkenntnis hinsichtlich des Wesens der geliebten Person zur Voraussetzung. Elementare Grundhaltungen der so verstandenen Liebe sind Ehrfurcht und heilige Scheu gegenüber der geliebten Person. Das gilt für die Liebe zu Gott nicht weniger als für die Liebe zum Menschen, speziell für die bräutliche und eheliche Liebe, von der Thomas von Aquin sagt, sie sei „maxima amicitia“. Solche Erkenntnisse sind heute nicht gerade populär. Darum sind auch gute Ehen rar geworden, endet beinahe die Mehrzahl der Ehen in einer Scheidung.

Ich betonte in den letzten Vorlesungen, dass die Visionen für Theresa von Avila in der Regel imaginative Visionen sind. Theresa unterscheidet körperliche, imaginative und geistige Visionen. In der Regel sind die Visionen für sie Produkte der Imagination, wobei sie im Fall der Echtheit sowie der übernatürlichen Verursachung - wie sie bemerkt - in ihrer Hervorbringung wesenhaft stimuliert worden sind durch Gott. Die imaginativen Visionen werden im Fall ihrer Echtheit durch den Visionär oder durch die Visionärin einerseits und durch Gott andererseits hervorgebracht. Nicht anders erklärt Suarez, ein Exponent der Beschreibung der mystischen Phänomene, die mystischen Phänomene.

Beide, Suarez und Theresa, stehen damit ganz in der Tradition des Augustinus und des Thomas von Aquin, aber nicht nur in diesem Punkt stehen sie ganz in der Tradition des Augustinus und des Thomas von Aquin, auch im Hinblick auf die Mittelbarkeit der Gotteserfahrung im mystischen Erleben. Thomas nimmt mit Augustinus eine unmittelbare Gottesschau im mystischen Erleben, eine göttliche Wesensschau, nur für Mose und Paulus in Anspruch. Angesichts der ungewöhnlichen Reinheit der Gotteserkenntnis des Mystikers im mystischen Erleben, wodurch die Hinordnung aller Gedanken, Wünsche, Worte und Handlungen der Seele auf das erkannte höchste Ziel bewirkt wird, spricht er von einer „inchoatio vitae aeternae“ oder von einer „inchoatio beatitudinis aeternae“. Es handelt sich hier also für ihn gleichsam um den Beginn der „vita aeterna“, die jedoch nicht als eine Vorwegnahme des Zustandes der End-

vollendung, des „status gloriae“, verstanden werden darf, abgesehen von den wenigen genannten Ausnahmen in Mose und Paulus. Nur für sie nimmt er im Kontext der mystischen Beschauung eine unmittelbare Gottesschau an, eine vorübergehende unmittelbare Gottesschau. Er verbindet diese mit der Entrückung, mit dem „raptus“, und knüpft damit an das Bekehrungserlebnis des Paulus an, von dem uns an drei Stellen der Apostelgeschichte berichtet wird.

Thomas bezeichnet den „raptus“ oder die Entrückung als freies Charisma, als eine eigene Stufe der Prophetie, und charakterisiert sie, nicht anders als die Ekstase, als ein gewaltsames Losgelöstwerden der Seele von der ihr auf Erden naturgemäßen, auf sinnlicher Wahrnehmung aufbauenden Erkenntnis, wobei er den Unterschied zwischen der Ekstase und der Entrückung in der besonderen Gewalt sieht, mit der das besagte Losgelöstwerden bewirkt wird.

Als Ideal des Mystikers bzw. der Mystikerin gelten bei den mystischen Schriftstellern durchweg Adam und Eva in ihrer paradiesischen Existenz. Die mystischen Schriftsteller sehen deren außergewöhnliches Gnadenleben, das durch deren Leben im Paradies, durch ein Leben in einer außergewöhnlichen Gottesnähe, veranschaulicht wird, allgemein als exemplarisch an für die mystische Beschauung. Das geschieht nicht zu Unrecht. Auch Thomas von Aquin vertritt diese Auffassung mit Nachdruck. Die mystische Beschauung ist also paradiesisch, sie ist eine außergewöhnliche Prerogative der ersten Menschen.

Bereits der Kirchenvater Gregor der Große hat das mystische Leben der Stammeltern im Paradies als exemplarisch bezeichnet. Er erklärt in diesem Zusammenhang, mit der Vertreibung aus dem Paradies hätten die Stammeltern die Kraft der Beschauung verloren, und in der Beschauung erlebe der Mensch eine gewisse Wiederherstellung des geistigen Zustandes der Ureltern.

Diese Vorstellung bildet den Hintergrund, wenn uns des Öfteren in den Lebensbeschreibungen der Mystiker die Feststellung begegnet, die wilden Tiere hätten ihnen gegenüber ihre Wildheit abgelegt, sie hätten sich ihnen zu Füßen gelegt und seien ihnen gefolgt wie Haustiere. Das ist eine Anspielung auf das Paradies, in dem die Tiere den ersten Menschen angeblich untertan waren. Dieses Motiv begegnet uns

auch immer wieder in der religiösen Malerei. Da gilt die Überzeugung, dass der Mensch in der mystischen Beschauung eine gewisse Wiederherstellung des paradiesischen Friedens erlebt.

Dabei ist es im Allgemeinen keine Frage, dass der paradiesische Umgang der ersten Menschen mit Gott noch ganz dieser Welt angehört und dass dieser nur als Abbild der unmittelbaren Gottesschau der Seligen beschrieben werden kann. Der Paradieses-Zustand ist nicht der Himmel, er gehört vielmehr zum „status viae“, zu unserer immanenten Erfahrungswelt, und er ist selbstverständlich vom Glauben geprägt, nicht vom Schauen. Wäre es anders, dann wäre es unverständlich, wieso die Menschen gesündigt hätten. Die Sünde setzt doch den Pilgerstand voraus.

In einer unreflektierten Terminologie wird das Faktum, dass der paradiesische Umgang der ersten Menschen mit Gott noch ganz dieser Welt angehört, jedoch zuweilen verdunkelt oder gar in Frage gestellt, nämlich dann, wenn wir das Paradies als Synonym für den Himmel verwenden. Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang, dass der Paradieses-Zustand wie auch die Ursünde, die diesen Zustand zu Ende geführt hat, geschichtlich zu verstehen sind, was heute allerdings weithin nicht mehr der Fall ist. Im Hintergrund der Leugnung der Geschichtlichkeit des Urstandes steht die moderne evolutionistische Weltansicht im Sinne des Monismus oder des Materialismus. Wenn die Geschichtlichkeit des Urstandes geleugnet wird, dann wird natürlich auch die Erlösung gegenstandslos. Von dem Erlöser bleibt dann nur noch seine exemplarische Bedeutung im Hinblick auf das Bewältigen des Menschseins übrig oder auch die tröstliche Versicherung, dass er sich mit uns solidarisiert hat. Im Raum stehen dabei dann allerdings, wer dieser exemplarische Mensch, der sich solidarisiert hat mit uns, wirklich gewesen ist, und warum er sich solidarisiert hat mit uns und weshalb er gerade diese „merkwürdige“ Gestalt der Solidarisierung – nämlich das Sterben am Kreuz - gewählt hat.

Immer wieder wird in der Geschichte der Mystik die Beschauung als Wirkung des Heiligen Geistes beschrieben, speziell als Wirkung der von ihm geschenkten Gaben der Weisheit und des Verstandes. Dem liegt folgende Überlegung zugrunde: Die Befreiung von der Sünde ist das negative Heilsgut der Erlösung, die Sendung des Geistes das positive. Das ist ein Gedanke, der schon im Neuen Testament - vor allem im

Johannes-Evangelium - und dann bei den Kirchenvätern ein sehr großes Gewicht hat. Programmatisch begegnet uns dieser Gedanke in der Petruspredigt des ersten Pfingsttages, Apg 2,32 f, und im Römerbrief, Rö 5,5. Die Kirchenväter verweisen in diesem Zusammenhang im Anschluss an Jes 11,11-3 auf sieben Gaben, in denen der Heilige Geist sich mitteilt, auf die Gaben der Weisheit, des Verstandes, des Rates, der Stärke, der Wissenschaft, der Frömmigkeit und der Gottesfurcht. Diesen Gedanken hat das Mittelalter übernommen und reich ausgestaltet. Dabei wies man immer wieder darauf hin, dass sich die Zahl 7 überall in der Offenbarung und in der Interpretation der Offenbarung durch die Kirche findet. Angesichts der Bedeutung der Symbolik in der Mystik war man geradezu fasziniert von diesem Faktum.

Nachdrücklich betonte man dabei, dass der Geist und seine sieben Gaben den übernatürlichen Unterbau des ganzen geistlichen Lebens bilden, der kleinen, besonders aber auch der großen Mystik. Darum unterscheiden nicht wenige Mystiker sieben Stufen des mystischen Aufstiegs und variieren damit das neuplatonische Schema von den drei Stufen. Man erklärte, der Geist und seine Gaben führten zur Höhe des mystischen Lebens, allerdings nur dann, wenn der Mensch einen besonderen Eifer entwickle zum einen im Gebet und zum anderen im Streben nach der Vollkommenheit.

Das Konzil von Trient und der Catechismus Romanus lehrten, keimhaft werde der Geist mit seinen Gaben durch die Taufe vermittelt.

Der Franziskanertheologe Bonaventura, der, ganz in den Spuren seines Ordensvaters wandelnd, auch selber ein großer Mystiker gewesen ist, richtet seine Aufmerksamkeit vor allem auf drei der sieben Gaben des Geistes, auf die Gottesfurcht, den Verstand und die Weisheit. Diese Gaben sind - wie er feststellt - bedeutender für das mystische Leben als die übrigen. Die Gabe der Furcht des Herrn ist für ihn die Voraussetzung für das mystische Leben, sofern dieses mit der Majestät Gottes konfrontiert, die Gabe des Verstandes und die Gabe der Weisheit aber begleiten das mystische Leben, so stellt er fest, die Gabe des Verstandes begleitet es, sofern es Erkennen der Wahrheit bedeutet, die Gabe der Weisheit begleitet es, sofern es Verkosten der Liebe bedeutet.

Bonaventura betont, während die sieben Gaben des Geistes zur Ruhe der Beschauung

notwendig seien, seien die sieben entscheidenden christlichen Tugenden, die drei göttlichen Tugenden - Glaube, Hoffnung und Liebe - und die vier Kardinaltugenden - Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigkeit -, notwendig zur Übung des tätigen Lebens.

15. Dezember 2014 (13)

Ich betonte in der letzten Vorlesung: Die Parallelisierung der sieben Gaben des Geistes und der sieben entscheidenden christlichen Tugenden begleitet im Kontext der Mystik das Denken des Mittelalters. So betont man gern, der Geist bewirke die Beschauung bzw. die mystische Einung durch die sieben Gaben, vorbereitet aber werde sie durch die drei göttlichen Tugenden und die vier Kardinaltugenden. Diesen Gedanken finden wir in extenso auch in der Summa Theologiae in der I/II (q. 68) und in der II/II (qq. 179 - 181, bes. q. 180). Thomas sagt hier über die mystische Erfahrung das Gleiche wie Bonaventura, wenngleich er es nicht so gemütvoll ausdrückt wie sein wenig älterer Zeitgenosse.

Die mystische Erfahrung ist, wie die mittelalterliche Theologie der Mystik lehrt, nicht reines Schauen, das ist sie auch, aber ebenso, ja noch mehr ist sie hingebende Liebe. Denn wichtiger als das Erkennen ist der Affekt der Liebe. Es gilt, dass die mystische Beschauung in der Liebe wurzelt und in ihr ausklingt. Diesen Gedanken betont auch Thomas von Aquin auf seine Weise in der berühmten quaestio 180 der II/II, wenn er mit Berufung auf Gregor den Großen feststellt, das beschauliche Leben gipfele in der Wonne, die dem Gemütsleben angehöre, aus welchem auch die Liebe hervorstachse.

Eine Schau des Wesens Gottes gibt es nach Thomas in diesem Leben nur im „raptus“, in der Entrückung, einem Zustand, in dem die Beschauung zur „visio beatifica“ wird.

Um den Gedanken, dass die Liebe das entscheidende Moment der mystischen Erfahrung ist und dass in ihr die Beschauung wurzelt und ausklingt, zum Ausdruck zu bringen, hat man das Zentralerlebnis der Mystik als Theopathie bezeichnet. Mit diesem Terminus wollte man vor allem auch die Eigenart dieser Liebe bestimmen, sofern diese sich als äußerste Passivität darstellt für den Mystiker.

Die Gottesliebe, von der hier die Rede ist, weitet sich aus in der Nächstenliebe, und sie muss sich ausweiten in ihr, individuell wie auch universal.

Ich betonte dann, dass eine sehr enge Beziehung besteht zwischen dem mystischen Erleben und dem Gebet, dem Gebet in seinen verschiedenen Formen. Das Gebet ist die „conditio sine qua non“ für die Beschauung, und zugleich ist es der eigentliche Kern des mystischen Lebens. Es ist die Voraussetzung und der Raum des mystischen Erlebens.

Stets waren die Mystiker vom Gebet geprägt, und von jeher empfanden sie die Stufen der Entfaltung des mystischen Lebens als Gebetsstufen. Das Gebet ist der Grund des mystischen Lebens, und das christliche Beten ist wesentlich mystisches Beten, von seinem Wesen her, was nicht heißt, dass jeder betende Christ bereits ein Mystiker ist. Dabei ist zu berücksichtigen, dass christliches Beten nur in Christus und durch ihn geschehen kann, durch den, der allein der Weg zum Vater ist, wie es im Johannes-Evangelium heißt.

Das Gebet ist, sofern Beten Aussprache und Umgang mit Gott bedeutet, die Voraussetzung und zugleich der genuine Raum des mystischen Erlebens. Das Gebet ist der Grund des mystischen Lebens, und das christliche Beten ist wesentlich mystisches Beten, von seinem Wesen her, was nicht heißt, dass jeder betende Christ bereits ein Mystiker ist. Dabei ist zu berücksichtigen, dass christliches Beten nur in Christus und durch ihn geschehen kann, durch den, der allein der Weg zum Vater ist, wie es im Johannes-Evangelium heißt. Dabei ist das mystische Erleben stets die Kulmination des Gebetes, sein letztes Ziel, seine letzte Aufgipfelung. Stets findet das Gebet seine Krönung im mystischen Erleben. Demgemäß ist das Gebet einerseits die Bedingung für die Beschauung, nicht anders als der Glaube, andererseits ist es ihr tiefstes Wesen, weshalb die Mystiker die Stufen der Entfaltung des mystischen Lebens als Gebetsstufen bezeichnen. Faktisch waren sie, die Mystiker, stets in erster Linie vom Gebet geprägt.

In der christlichen Mystik sprechen wir von Stufen des mystischen Aufstiegs. Als klassisch pflegt man die drei Stufen der Reinigung, der Erleuchtung und der Einung zu bezeichnen, die „via purgativa“, die „via illuminativa“ und die „via unitiva“. Diese drei Stufen, die uns schon im Neuplatonismus der Spätantike begegnen, wurden der Christenheit durch den Mönch Pseudo-Dionysius-Areopagita übermittelt, der im 5. Jahrhundert gelebt hat und für die Geschichte der christlichen Mystik eine außer-

gewöhnliche Bedeutung hat. Pseudo-Dionysius Areopagita heißt dieser Dionysius deshalb, so sagte ich, weil man ihn bis ins Mittelalter als jenen Apostelschüler angesehen hat, der sich in Athen nach der berühmten Areopagrede dem Paulus angeschlossen hat, wovon die Apostelgeschichte im 17. Kapitel berichtet. Diesem Irrtum unterlag noch Thomas von Aquin. Überwunden wurde er im ausgehenden Mittelalter, in der Zeit des Humanismus. Auf ihm, auf diesem Irrtum, beruht die hohe Wertschätzung, die man den mystischen Schriften des Pseudo-Dionysius in der Geschichte der Theologie zuerkannt hat, jedenfalls zum Teil.

Die drei Stufen des Pseudo-Dionysius-Areopagita hat die gesamte christliche Mystik als Grundgerüst übernommen, hat sie dann aber immer wieder abgewandelt in den Jahrhunderten, inhaltlich wie auch formal.

Der ersten Stufe des mystischen Weges ist die Selbstverleugnung zugeordnet, die Selbstkasteiung, die Reinigung, die Läuterung, die Abtötung der sündhaften Neigungen. Auf ihr geht es um die Loslösung von den Sinnen durch die Kraft des Geistes, geht es um die „Entleerung der Seele“. In der Seele des Mystikers muss am Anfang seines mystischen Weges ein Vakuum entstehen. Auf der ersten Stufe geht es gleichsam um den mystischen Tod des Mystikers. Die „via purgativa“ wird in der Mystik in Analogie gesehen zum „purgatorium“, zum Fegfeuer, das den Verstorbenen auf die „visio beatifica“, auf die vollendete Gottesschau, vorbereitet.

Vollzieht sich auf der ersten Stufe die aktive Reinigung der Sinne und des Geistes, so auf der zweiten die passive, wodurch dann der Gipfel des mystischen Weges unmittelbar vorbereitet wird, die Gotteinung, die - christlich verstanden - als intensive Liebesbegegnung aufgefasst werden muss.

Wenn auf der dritten Stufe die natürliche Sinnestätigkeit völlig aufhört, was jedoch durchaus nicht immer der Fall ist, sprechen wir in der Sprache der Mystik in spezifischer Weise von der „Ekstase“ oder vom „raptus“, der als eine kraftvollere Form der Ekstase verstanden wird.

Neben der Dreiteilung des mystischen Weges haben wir die Siebenteilung dieses Weges in der Geschichte der christlichen Mystik, die sich jedoch faktisch nicht we-

sentlich unterscheidet von der Dreiteilung. Die Siebenteilung setzt bei Augustinus an. Im Mittelalter findet sie sich vor allem bei den Viktorinern, aber auch bei Thomas von Aquin und bei Bonaventura. In der Neuzeit wurde sie vor allem durch die Mystikerin Theresa von Avila zu Ehren gebracht. Bei ihr werden in ihrer Schrift „Die Seelenburg“ aus den sieben Stufen sieben Wohnungen, die sie dort sehr genau und detailliert beschreibt.

Johannes vom Kreuz bleibt bei der Dreiteilung des Pseudo-Dionysius, und mit ihm bleiben viele andere bei ihr. Mehr oder weniger muss man hier allerdings sagen. Johannes vom Kreuz unterscheidet in der Charakterisierung der drei Stufen die Anfänger, die Fortgeschrittenen und die Vollendeten.

Andere Mystiker haben den Reichtum der Mystik durch andere Stufenreihen zu klassifizieren gesucht. Das geht so weit, dass man, etwas übertrieben ausgedrückt, kaum zwei mystische Schriftsteller findet, die in dieser Hinsicht miteinander übereinstimmen. Keine Zahlenreihe ist indessen imstande, die unbegrenzte Verschiedenheit wiederzugeben, die hier obwaltet, wenngleich hier die Hauptstufen im Allgemeinen immer wieder erkennbar werden.

Ich nannte Ihnen die vier Stufen der „Scala claustralium“ aus dem 12. Jahrhundert und die sechs Stufen der neueren Mystik.

Was sich durchhält in der Lehre von den Stufen der Mystik, das sind zum einen das Element der Läuterung oder der Reinigung am Beginn des mystischen Weges und zum anderen der Übergang von der Meditation zur Kontemplation. Immer wird die mystische Erfahrung dabei als ein Weg empfunden, als ein Aufstieg, der bei der Läuterung oder bei der Reinigung beginnt und sich in der mystischen Schau vollendet. Gern wird die höchste Stufe, die Gotteinung, dann als mystische oder als geistliche Vermählung charakterisiert.

Irgendwie kann man in diesen sich durchhaltenden Elementen stets die drei klassischen Stufen des Pseudo-Dionysius Areopagita wiedererkennen.

Gegen Ende der letzten Vorlesung begann ich mit dem 3. Kapitel, in dem es mir da-

rum geht, einige Besonderheiten der christlichen Mystik herauszuarbeiten.

Ging es uns im 2. Kapitel um das Wesen der Mystik im Allgemeinen, so geht es uns im 3. Kapitel um die christliche Mystik im Besonderen. Ich wies darauf hin, gewissermaßen als Vorbemerkung, dass das reformatorische Christentum durchweg auf Kriegsfuß steht mit der Mystik, dass es sie etwa als Selbstüberhebung apostrophiert oder als Selbsttäuschung oder als krankhafte oder zur Krankheit führende Illusion, als welt- und lebensverneinend, als quietistisch und passiv oder gar als Quadratur des Kreises oder einfach als Magie.

Im Grunde sind es die Fehlformen der Mystik, die im Protestantismus kritisiert werden. Zu nennen sind hier vor allem der Quietismus, der Pantheismus und die Esoterik. Die Kritik an den Fehlformen der Mystik führt im Protestantismus dann allerdings zur grundsätzlichen Ablehnung der Mystik.

Ich sprach zuletzt über den Autor des Buches „Mystik im Christentum und in den außerchristlichen Religionen“ des Schweizer reformierten Theologen Martin Werner.

18. Dezember 2014 (14)

Der tiefere Grund für die Ablehnung der Mystik im reformatorischen Christentum dürfte darin liegen, dass ihm die Mystik nicht nüchtern genug erscheint. Das reformatorische Christentum hat nämlich einen gewissen Zug zum Rationalismus oder genauer gesagt: zur Abstraktion, so sehr es andererseits auch wiederum skeptisch ist gegenüber der Vernunft und gegenüber der Philosophie. Der Rationalismus ist im protestantischen Denken immer von dem Subjektivismus überlagert.

Es ist hier auch zu bedenken, dass sich das reformatorische Christentum von Anfang an bewusst vom Mönchtum und vom Nonnentum, in dem man sich ex professo dem beschaulichen Leben, der Kontemplation, widmete, distanzierte. Aber auch die strikte Ablehnung der Heiligenverehrung spielt eine Rolle bei der protestantischen Ablehnung der Mystik.

Dabei handelt es sich bei dem, was die protestantischen Theologen an der Mystik kritisieren, um Fehlformen der Mystik. Bemerkenswert ist dabei, dass diese Kritik dann im Allgemeinen zur grundsätzlichen Ablehnung der Mystik führt. Das spricht dafür, dass faktisch noch andere Gründe diese negative Stellungnahme bedingen. Hier ist vor allem an den Zug des reformatorischen Christentums zum Rationalismus zu erinnern, von dem bereits die Rede war, sowie an die in ihm vorhandene Ablehnung des Mönchtums und des Nonnentums und der Heiligenverehrung, was letztlich mit dem Prinzip der „sola gratia“ zusammenhängt oder allgemeiner mit dem Prinzip der Subtraktion.

Auf Grund der Tendenz des reformatorischen Christentums zum Subjektivismus müsste es indessen eher einen Zugang zur Mystik finden als das katholische Christentum, aber, so stellte ich fest, in der Geistesgeschichte regiert nicht immer die Logik.

Auch im katholischen Christentum gibt es eine gewisse Reserve gegenüber der Mystik. Diese begegnet uns hier aber nur in konkreten Fällen, allgemein hatte die Mystik im katholischen Christentum stets einen hohen Stellenwert, jedenfalls prinzipiell. Das ist schon bedingt durch die spezifische Gestalt der Heiligenverehrung und die

hohe Wertschätzung des beschaulichen Lebens in der katholischen Kirche, wie es sich speziell im Mönchtum und im Nonnentum entfaltet.

Das reformatorische Christentum hat sich von Anfang an bewusst vom Mönchtum distanziert, in dem die „vita contemplativa“ schon am Beginn des Christentums einen bedeutenden Hort gefunden hat in der Kirche. Das gilt „vice versa“ auch vom Nonnentum. Erst in neuester Zeit tritt das Mönchtum - und mit ihm das Nonnentum - im reformatorischen Christentum wieder hervor, wenigstens in Ansätzen.

Große Wertschätzung erfährt die Mystik auch in den Ostkirchen, speziell auch in der Gestalt des Starzentums, wenngleich die Breitenwirkung der Mystik hier nicht so groß ist wie im katholischen Christentum.

In der protestantischen Kritik an der Mystik, die heute nicht selten von katholischen Kritikern übernommen wird, wird vor allem übersehen, dass die Vergöttlichung des Menschen durch die Gnade bereits im 2. Petrusbrief, 2 Petr 1, 4, nachdrücklich hervorgehoben wird. Demgemäß darf man die Rechtfertigung nicht lediglich als eine neue Relation des Gerechtfertigten zu Gott verstehen, wie es im Protestantismus geschieht, muss man sie vielmehr als Neuschöpfung verstehen, wie sie die Kirche bis zur Reformation eineinhalb Jahrtausende gelehrt hat.

Die Mystik steht an der Wiege des Christentums, sofern die Vergöttlichung des Menschen von Anfang an ein bedeutendes Thema der christlichen Verkündigung ist, wie es programmatisch seinen Ausdruck findet im 2. Petrusbrief (2 Petr 1,4), und sofern die Christusmystik des Paulus von Anfang als beispielhaft angesehen wurde für das christliche Leben. Ich zitierte hier Rö 6, 6 - 11.

Im katholischen Christentum gilt die Überzeugung, dass das Christentum mehr ist als Gottesliebe und Bewältigung der Lebensaufgaben, dass es auch mehr ist als willentliche Vereinigung mit Gott und Einswerden mit dem Willen Christi und Zurüstung für die Aufgaben des Lebens, dass es vielmehr Begegnung ist und Verwandlung.

Das entscheidende Element des Christlichen ist im katholischen Verständnis des Christentums nicht die Moral, sondern die Kommunikation des Menschen mit Gott.

Das gilt allgemein und hat seine Konsequenzen für die Mystik bzw. für das Verständnis der Mystik.

Die Moral hat hier einerseits den Charakter der Vorbereitung auf die Kommunikation des Menschen mit Gott, allgemeiner gesagt: auf das Gebet, andererseits garantiert sie die Echtheit der Begegnung des Menschen mit Gott, erweist sich die Echtheit der Kommunikation mit Gott in der ethischen Fruchtbarkeit.

Es ist unverkennbar, dass die christliche Mystik nicht wenige Anleihen gemacht hat in der heidnischen Welt, was legitim ist angesichts der „rationes seminales“, angesichts der „λόγοι σπέρματικοί“, der Wahrheitskeime, von denen bereits die Kirchenväter sagten, dass sie in allen Kulturen und bei allen Völkern zu finden seien. Zudem gibt es echte Mystik, natürliche und übernatürliche, auch außerhalb des Christentums.

Ich nannte Ihnen dann eine Reihe von Grundzügen der christlichen Mystik. Insgesamt können wir sieben solcher Grundzüge namhaft machen. Fünf nannte ich Ihnen.

Ein erster Grundzug der christlichen Mystik ist der, dass sie sich als Begegnung mit dem personalen Gott darstellt. Bei ihm handelt es sich um einen Grundzug, der eigentlich zu jeder Mystik gehört, die als echt angesehen werden will: In der echten Mystik geht es immer um eine Begegnung mit der Gottheit oder wenigstens mit einer Gottheit, um eine Begegnung mit dem personalen Absoluten, mit dem ewigen und unbegreiflichen Du Gottes. Wenn man dabei gewöhnlich von der Gotteinung spricht, so ist zu bedenken, dass diese, genauer betrachtet, nicht Gotteinung ist, sondern Gottbegegnung.

Ein zweiter Grundzug der christlichen Mystik ist das Hell-Dunkel des mystischen Erlebens, das Verständnis der mystischen Erfahrung als „docta ignorantia“. Die „entschleierte Mystik“ entlarvt sich - so betonte ich - als Esoterik oder als esoterische Mystik. Damit rückte ich ab von dem Jesuiten Hugo Enomyia-Lasalle, der eine Verbindung von christlicher und buddhistischer Mystik gesucht hat, im Übrigen dabei aber viele Gedanken des New Age, des neuen Paradigmas, vorweggenommen oder übernommen hat und sich damit faktisch in den Dienst der „sanften Verschwörung

des Wassermannes“ gestellt hat, in deren Dienst sich allerdings heute nicht wenige pastorale Aktivitäten stellen.

In der New Age - Mystik geht das Hell-Dunkel der christlichen Mystik verloren. Ich erinnerte in diesem Zusammenhang daran, dass die negative Mystik wichtiger noch ist als die negative Theologie.

Ein dritter Grundzug der christlichen Mystik ist die Unterscheidung von Aufstiegs- und Abstiegs- mystik. Das will sagen: Die christliche Mystik begegnet uns entweder als Aufstiegs- oder als Abstiegs- mystik, anders ausgedrückt: als cherubinische oder als seraphinische, als Wesens- oder als Liebes- mystik. Im einen Fall steht der unbegreifliche Gott im Mittelpunkt, im anderen Fall der inkarnierte Logos. Im einen Fall ist die Mystik stärker an Pseudo-Dionysius orientiert, im anderen Fall ist sie stärker an Augustinus orientiert, wobei die letztere Gestalt der Mystik in der Geschichte der abendländischen Mystik dominiert. Sehr stark wurde sie ausgebildet in der Frauen- mystik des Mittelalters.

Die Aufstiegs- mystik ist mehr philosophisch und daher stärker spekulativ, die Abstiegs- mystik ist mehr biblisch und daher stärker affektiv geprägt.

Die außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik sind dabei eher der Abstiegs- mystik zugeordnet. Ich erinnerte hier an das Phänomen der Stigmatisation, das seinen Ausgang nimmt bei Franz von Assisi. Es spielt dann in der mittelalterlichen Frauen- mystik eine gewisse Rolle, später auch bei Theresa von Avila und dann immer wieder bis in die Gegenwart hinein.

Ein vierter Grundzug der christlichen Mystik ist ihre Bindung an die Schrift. Diese Bindung schützt die christliche Mystik vor schwärmerischem Subjektivismus und vor dem Aufgehen im All, vor dem Abgleiten in den Pantheismus oder vor der Verflüchtigung in das Nichts. Sie verweist den christlichen Mystiker immer neu auf das persönliche Gegenüber.

Die Schrift hat hier eine bedeutsame Aufgabe. Sie muss die Mystik vor einer Ausuferung bewahren. Diese Aufgabe teilt sie mit der Theologie der Mystik, die auf ihre

Weise die Mystik eingrenzt und damit zugleich ihre Rationalität garantiert und ihre Echtheit untersucht. Die Theologie der Mystik bietet ex professo den rationalen Rahmen für die Mystik. Die Rationalität der Mystik bedarf immer wieder der denkerischen Analyse und der Prüfung durch das diskursive Denken, damit sie nicht zerfließt und damit der bleibende Abstand zwischen dem Mystiker und der göttlichen Wesenheit nicht aufgelöst wird.

Der Pantheismus ist - so betonte ich - eine permanente Gefahr der Mystik, eine permanente Versuchung des Mystikers, weshalb diese Gefahr bzw. diese Versuchung stets besonders bedrängend ist in der außerchristlichen Mystik. Das hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass hier die Allgegenwart Gottes eine sehr große Rolle spielt. Im christlichen Kontext ist die Gefahr des Abgleitens in den Pantheismus, die Versuchung zum Pantheismus, auch immer gegeben, wie die Geschichte der christlichen Mystik bezeugt. Dabei ist diese Gefahr bzw. diese Versuchung allerdings sehr viel stärker in der Aufstiegs- und in der cherubinischen Mystik, gegeben als in der Abstiegs- und in der seraphinischen Mystik, die wir als seraphinische Mystik bezeichnet haben. Die Bindung an die Schrift schützt die christliche Mystik auf jeden Fall vor dem Subjektivismus und vor dem Pantheismus.

Ein fünfter Grundzug der christlichen Mystik ist die Orientierung der christlichen Mystik an der Gestalt des Gottmenschen, damit an der Erlösung und an der übernatürlichen Erhebung des Menschen. Dieser fünfte Grundzug der christlichen Mystik ist eng verbunden mit der Hinordnung der christlichen Mystik auf die Schrift, die wir als einen vierten Grundzug charakterisiert hatten. Die christliche Mystik ist orientiert an der Christusgemeinschaft als Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus. Dadurch wird noch einmal die Gefahr des Abgleitens in den Pantheismus neutralisiert, die allerdings ohnehin mehr der Aufstiegs- und in der cherubinischen Mystik inhärent ist als der Abstiegs- und in der seraphinischen Mystik.

Weil der christliche Mystiker die Vereinigung mit Gott durch Christus sucht, deshalb tritt in der christlichen Mystik notwendigerweise das Geheimnis der gnadenhaften Erlösung und das Leiden des Erlösers stark in den Vordergrund.

Die Christusgemeinschaft findet in diesem Kontext einen besonderen Ausdruck in

dem Phänomen der Stigmatisation, die seit Franz von Assisi bekannt ist, der diese Gnade im Jahre 1223, zwei Jahre vor seinem Tod, erhalten hat.

Während es im christlichen Verständnis keine Selbsterlösung geben kann, ist der Selbsterlösungsgedanke ein Wesensmoment der pantheistischen Mystik.

Nachdrücklich hebt die Christusmystik die Notwendigkeit der Gnade hervor. Der Gnade aber bedarf es nicht, wenn der Mensch bereits natürlicherweise zur unmittelbaren Schau Gottes befähigt ist und wenn Gott und Mensch pantheistisch zusammenfallen. Diese zwei Positionen sind Gefahren und Versuchungen für alle Formen der Mystik, denen jedoch der Mystizismus der Esoterik gänzlich verfallen ist.

Durch das Christusgeheimnis wird der Mystiker nicht zuletzt auch vor jedem Verwischen des Unterschiedes zwischen Gott und Mensch bewahrt, und im Licht des Christusgeheimnisses kann die Gotteskindschaft, die entscheidende Grundlage des mystischen Lebens im Christentum, erst ihre tiefste Entfaltung erfahren.

An diesem Punkt wird dann wieder deutlich, dass jeder Christ in irgendeiner Weise zur Mystik berufen ist und dass jede Form von religiösem Aristokratismus im Widerspruch steht zum Geist der christlichen Mystik.

08. Januar 2015 (15)

Ich stellte in der letzten Vorlesung (am 18. Dezember) fest, dass sich die Christuskonstik seit den Anfängen der Kirche mit dem sakramentalen Leben verbindet, mit der Feier der Sakramente, in denen die Mysterien des Heils in immer neuen Akzentuierungen festlich begangen und vermittelt werden.

Durch das Christusgeheimnis wird der Mystiker nicht zuletzt auch vor jedem Verwischen des Unterschiedes zwischen Gott und dem Menschen bewahrt. Im Licht des Christusgeheimnisses kann vor allem auch der Aspekt der Gotteskindschaft erst seine tiefste Entfaltung erfahren. Die durch Christus vermittelte Gotteskindschaft aber ist die entscheidende Grundlage des mystischen Lebens im Christentum. Wenn dem so ist, dann ist schon von daher jeder Christ zur Mystik berufen, in irgendeiner Weise - dieses Faktum habe ich bereits früher als ein Wesensmerkmal der christlichen Mystik hervorgehoben -, wenn die durch Christus vermittelte Gotteskindschaft die entscheidende Grundlage des mystischen Lebens im Christentum ist, dann steht von daher schon jede Form eines religiösen Aristokratismus im Widerspruch zum Geist der christlichen Mystik. Die Christuskonstik ist auf Engste mit dem sakramentalen Leben oder allgemeiner mit der Feier der Sakramente verbunden. Schon in der Alten Kirche verbindet sich die Mystik mit dem sakramentalen Leben, mit der Feier der Sakramente, in denen ja die Mysterien des Heiles in immer neuen Akzentuierungen feierlich begangen und vermittelt werden.

Aus dem Fundament der Schrift ergibt sich für die christliche Mystik neben der christologischen Prägung die trinitarische Prägung. Der christliche Mystiker steht nicht dem göttlichen *Wesen* gegenüber, sondern den einzelnen *Personen* in Gott, er wird damit in die Dynamik des innergöttlichen Lebens hineingezogen. Damit ist ein sechster Grundzug der christlichen Mystik gegeben, so stellte ich fest.

Anders als der außerchristliche Mystiker weiß der christliche Mystiker stets um die Unsicherheit seines mystischen Erlebens. Er kann sich seiner Sache nie sicher sein, nie weiß er sich sicher vor Täuschungen und Irrtümern. Daher weiß er sich stets gehalten, sein subjektives Erleben im Licht der Lehre der Kirche zu prüfen oder prüfen zu lassen. Damit haben wir einen siebten Grundzug der christlichen Mystik, ihre Be-

zogenheit auf das Lehramt der Kirche. Im Lehramt der Kirche und in der Unterwerfung unter dieses erhält der christliche Mystiker eine *gewisse* Sicherheit angesichts der hier immer möglichen Täuschungen und Irrtümer. Stets war es die eiserne Überzeugung der Kirche, dass sich der Mystiker der Kirche unterordnen muss, dass das Amt dem Charisma vorangeht.

In eigener Sache ist man immer ein schlechter Richter und im Überschwang der Gefühle verliert der Mystiker leicht den Blick für die Realität. Da nun wehrt das Lehramt den Täuschungen und den Irrtümern, denen der Mystiker, wenn er auf sich gestellt ist, allzu leicht verfällt. Eine Vorstufe dafür ist das Prinzip der Seelenführung oder der geistlichen Leitung, das uns im Christentum traditionellerweise in der kleinen wie auch in der großen Mystik begegnet.

In der Antinomie zwischen Charisma und Amt kommt dem Amt der Primat zu. Das gilt für die kleine Mystik nicht weniger als für die große. Das ist die unangefochtene Überlieferung der Kirche.

Der Primat des Amtes in der Antinomie zwischen Charisma und Amt wurde in der Alten Kirche in schmerzlicher Weise im Montanismus bzw. in der Auseinandersetzung zwischen der Großkirche und dem Montanismus durchexerziert, worin die Großkirche eine Geistvermittlung außerhalb der Kirche und über sie hinweg mit allen Konsequenzen ablehnte. In der apokalyptischen Gemeinschaft des Montanismus hat sich der mystische Subjektivismus zum ersten Mal als große organisierte Bewegung gegen das Lehramt der Kirche erhoben.

Da Fazit dieser Auseinandersetzungen war, dass sich die christliche Mystik immer durch Kirchlichkeit empfehlen muss, dass sie sich nicht ohne oder gar gegen die Kirche als echt erweisen kann.

Im Grunde waren die Auseinandersetzungen der Kirche mit den Irrlehren immer Auseinandersetzungen mit einer sich verselbständigenden Mystik. Stets wurden die Irrlehrer in der Geschichte der Kirche als Pseudopropheten, als falsche Mystiker, entlarvt oder qualifiziert.

Das Problem des mystischen Subjektivismus wird bereits in der Didache, in der Zwölf-Apostel-Lehre, einer bedeutenden altkirchlichen Schrift, die schon vor 100 entstanden ist, angesprochen und gelöst mit dem Hinweis auf die sichtbare Kirche.

Der größte Geist der montanistischen Bewegung der Alten Kirche war der Kirchenschriftsteller Tertullian, der am Anfang des 3. Jahrhunderts gestorben ist. Charakteristisch ist es, wenn dieser nach seinem Abfall von der Großkirche sich und seine Gesinnungsgenossen als Spiritualen den Psychikern gegenüberstellt. Die Spiritualen sind die Träger des höheren Wissens in diesem Verständnis. So ist es im Grunde bis heute geblieben. Dabei entwickelt der Subjektivismus immer wieder eine eigene Dynamik, die ihn ins Extrem treibt und eine immer größere Zersplitterung herbeiführt und das Glaubenschaos zur Folge hat. In gewisser Weise spiegelt sich darin der Zustand der Kirche in der Gegenwart, sofern das Lehramt der Kirche immer schwächer und zaghafter wird bzw. nicht mehr oder nur noch selten einschreitet.

Die Schwarmgeisterei ist zu allen Zeiten eine bedeutende Versuchung des Mystikers. Vor ihr wird er jedoch bewahrt durch das kirchliche Prinzip, das sich bewährt zum einen in dem Prinzip der Seelenführung oder der geistlichen Begleitung und zum anderen in dem Prinzip der Prüfung des mystischen Erlebens durch das Lehramt der Kirche. Gilt das Prinzip der Seelenführung für die große und die kleine Mystik, so gilt das Prinzip der Prüfung des mystischen Erlebens durch das Lehramt der Kirche nur für die große Mystik.

Eindrucksvoll wird die Bedeutung des Lehramtes für die Mystik erkennbar in den exemplarischen Verurteilungen einer Reihe von Sätzen der drei herausragenden Mystiker: Meister Eckhart, Michael Molinos und Bischof Francois Fénelon. Da geht es in immer neuen Abwandlungen um den Subjektivismus, um den Quietismus und um den Pantheismus.

Ich stellte in der letzten Vorlesung fest, dass der Quietismus, eine stets auch der christlichen Mystik inhärente Versuchung ist, die bei Michael Molinos noch stärker hervortritt als bei Meister Eckhart und dass das Lehramt der Kirche, wie es eine Reihe von Sätzen Meister Eckharts zurückgewiesen hat, auch eine Reihe von Sätzen des Mystikers Molinos als unkatholisch qualifiziert hat. Das Lehramt hat dabei die Fort-

dauer der Erkenntnis in der mystischen Einung unterstrichen und die Verpflichtung des Menschen zum Wollen des ewigen Endzieles auch in der mystischen Einung betont, die Verpflichtung des Mystikers zur Mitwirkung mit der göttlichen Gnade und zur Wahrnehmung der sittlichen Verantwortung sowie die fortdauernde Bedeutung des Bittgebetes für den Mystiker. Ferner hat es dabei betont, dass man der Theologie und damit der „ratio“ nicht die Kompetenz im Hinblick auf die Beurteilung angeblich mystischer Erlebnisse absprechen darf, eine Kompetenz, die jene gern in Frage stellen, die sich im Namen eines höheren Wissens oder einer tieferen Frömmigkeit der Beurteilung durch das Lehramt entziehen möchten.

Die Gefahr des Subjektivismus und die Bedeutung des Lehramtes der Kirche für den Erhalt der objektiven Wahrheit des Glaubens kann man gar nicht zu hoch veranschlagen. Hier liegen heute im Grunde die entscheidenden Probleme im Hinblick auf die Antinomien in der Theologie und auch im kirchlichen Alltag, im Hinblick auf das Verhältnis der Gemeinden zu den Amtsträgern und der Amtsträger zu ihren kirchlichen Vorgesetzten. Konflikte wird man in der Kirche nicht vermeiden können - schon in der Urgemeinde gab es sie -, aber man wird sie gemäß dem Selbstverständnis der katholischen Kirche minimieren können und müssen durch die Hervorhebung der objektiven Instanz des kirchlichen Lehramtes, das dann freilich auch die Gefolgschaft administrativ durchsetzen können muss, um effizient zu sein, was freilich wiederum jene Loyalität voraussetzt, die man heute immer seltener vorfindet innerhalb der Kirche. Das gilt allgemein für die verschiedenen christlichen Denominationen, heute aber auch, überraschenderweise, für die römische Kirche. Das war bei der Verurteilung der heterodoxen Lehren der Mystiker Meister Eckhart, Michael Molinos und Francois Fénelon noch anders.

Bemerkenswert ist es, dass bei Bischof Fénelon Sätze verurteilt werden, in denen bedeutende Positionen Martin Luthers über die Stellung der Seele zu Gott wiederkehren, Positionen, die sich allerdings auch bereits bei Meister Eckhart und Michael Molinos finden, wenn auch weniger ausgeprägt, also Positionen, die stark geprägt sind vom Subjektivismus und von einer schwärmerischen Frömmigkeit. Fénelon starb im Jahre 1742. Meister Eckhart starb 1328, Michael Molinos 1697. Bei Fénelon findet sich auch die seltsame Position, dass der Glaube an die eigene Verdammnis und die Zustimmung dazu das höchste mystische Opfer der Seele seien.

12. 01. 2015 (16)

Ich betonte in der letzten Vorlesung am vergangenen Donnerstag, dass die Bedeutung des Lehramtes für die Mystik eindrucksvoll erkennbar wird in den exemplarischen lehramtlichen Verurteilungen einer Reihe von Sätzen der drei herausragenden Mystiker: Meister Eckhart, Michael Molinos und Bischof Francois Fénelon. Da geht es in immer neuen Abwandlungen um den Subjektivismus, um den Quietismus und um den Pantheismus.

Ich betonte sodann, dass der Quietismus, der eine stets auch der christlichen Mystik inhärente Versuchung darstellt, bei Michael Molinos noch stärker hervortritt als bei Meister Eckhart und dass das Lehramt der Kirche, wie es eine Reihe von Sätzen Meister Eckharts zurückgewiesen hat, auch eine Reihe von Sätzen des Mystikers Molinos als unkatholisch qualifiziert hat. Das Lehramt hat dabei die Fortdauer der Erkenntnis in der mystischen Einung unterstrichen und die Verpflichtung des Menschen zum Wollen des ewigen Endzieles auch in der mystischen Einung betont, die Verpflichtung des Mystikers zur Mitwirkung mit der göttlichen Gnade und zur Wahrnehmung der sittlichen Verantwortung sowie die fortdauernde Bedeutung des Bittgebetes für den Mystiker. Ferner hat es dabei betont, dass man der Theologie und damit der „ratio“ nicht die Kompetenz im Hinblick auf die Beurteilung angeblich mystischer Erlebnisse absprechen darf, eine Kompetenz, die jene gern in Frage stellen, die sich im Namen eines höheren Wissens oder einer tieferen Frömmigkeit der Beurteilung durch das Lehramt entziehen möchten.

Die Gefahr des Subjektivismus und die Bedeutung des Lehramtes der Kirche für den Erhalt der objektiven Wahrheit des Glaubens kann man gar nicht zu hoch veranschlagen. Hier liegen heute im Grunde die entscheidenden Probleme im Hinblick auf die Antinomien in der Theologie und auch im kirchlichen Alltag, im Hinblick auf das Verhältnis der Gemeinden zu den Amtsträgern und der Amtsträger zu ihren kirchlichen Vorgesetzten. Konflikte wird man in der Kirche nicht vermeiden können - schon in der Urgemeinde gab es sie -, aber man wird sie gemäß dem Selbstverständnis der katholischen Kirche minimieren können und müssen durch die Hervorhebung der objektiven Instanz des kirchlichen Lehramtes, das dann freilich auch die Gefolgs-

schaft administrativ durchsetzen können muss, um effizient zu sein, was freilich wiederum jene Loyalität voraussetzt, die man heute immer seltener vorfindet innerhalb der Kirche. Das gilt allgemein für die verschiedenen christlichen Denominationen, heute aber auch, überraschenderweise, für die römische Kirche. Das war bei der Verurteilung der heterodoxen Lehren der Mystiker Meister Eckhart, Michael Molinos und Francois Fénelon noch anders.

Bemerkenswert ist es, dass bei Bischof Fénelon Sätze verurteilt werden, in denen bedeutende Positionen Martin Luthers über die Stellung der Seele zu Gott wiederkehren, Positionen, die sich allerdings auch bereits bei Meister Eckhart und Michael Molinos finden, wenn auch weniger ausgeprägt, also Positionen, die stark geprägt sind vom Subjektivismus und von einer schwärmerischen Frömmigkeit. Fénelon starb im Jahre 1742. Meister Eckhart starb 1328, Michael Molinos 1697. Bei Fénelon findet sich auch die seltsame Position, dass der Glaube an die eigene Verdammnis und die Zustimmung dazu das höchste mystische Opfer der Seele seien.

Festzuhalten ist: Der Mystiker ist stets versucht, dass er seine mystischen Erlebnisse überschätzt und sich nicht einer objektiven Instanz unterwirft. Dagegen setzt die Kirche die Instanz ihres Lehramtes, was immer wieder ein wichtiger Punkt auch in den Auseinandersetzungen der Kirche mit den Mystikern gewesen ist. Daher wird dieses „katholische Prinzip“, das Lehramtsprinzip, sehr oft durch die Verlautbarungen des Lehramtes hervorgehoben.

Bis in die jüngste Vergangenheit hinein bestand die Vorschrift, dass Bücher, die mystische Privatoffenbarungen enthalten, eine spezifische kirchliche Druckerlaubnis haben, der eine besondere Prüfung vorausgegangen ist. Heute können sie auch ohne Druckerlaubnis und Prüfung gedruckt werden, wenn sie einen ausdrücklichen Hinweis auf die nicht erfolgte kirchliche Prüfung und Approbation enthalten.

Wenn das Lehramt bei mystischen Erscheinungen tätig wird, so grenzt es negativ ab und empfiehlt es positiv. Die negative Abgrenzung ist in der Regel verbindlich, nicht jedoch die positive Empfehlung. Das gilt aber nur disziplinar, nicht doktrinär. Im Glauben verbindlich sind hier die grundlegenden Prinzipien, nicht aber die positiven oder negativen Feststellungen des Lehramtes im Hinblick auf die konkreten mysti-

schen Phänomene.

Eine positive Stellungnahme ist in diesem Zusammenhang niemals im Glauben verpflichtend, selbst dann nicht, wenn sie in Verbindung mit einer Kanonisierung erfolgt. Im Glauben verbindlich sind zwar die Kanonisierungen als solche - nicht die Beatifizierungen -, im Glauben verbindlich sind zwar die Kanonisierungen als solche, nicht aber die Aussagen über die Echtheit der damit verbundenen mystischen Phänomene. Im Übrigen gilt hier, dass sich auch bei der echten Mystik durchweg Natürliches und Übernatürliches, Echtes und Unechtes miteinander verbinden und verbinden können und dass hier Irrtümer im Detail nie ausgeschlossen werden können. Ich erinnerte in diesem Zusammenhang an Katharina von Siena und das später definierte Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariens.

Die restriktive Haltung der Kirche im Hinblick auf Visionen und Auditionen und andere mystische Phänomene ist beispielhaft auch für den einzelnen Gläubigen. Im mystischen Erleben wirken die Gnade und die Natur zusammen, so sehr, dass die Gnade unter Umständen an der Defizienz der Natur partizipiert. Das heißt: Mit den echten mystischen Erlebnissen können sich immer auch pseudomystische Visionen und Ansprachen, also Auditionen, verbinden. Umgekehrt gilt aber, dass auch bei Heiden und bei ihren mystischen Erlebnissen gnadenhafte und übernatürliche Züge vorhanden und wirksam sein können, ganz zu schweigen von der natürlichen Echtheit solcher Erlebnisse. Da gilt das Schriftwort „der Geist weht, wo er will“.

15. 01. 2015 (17)

Als einen achten Grundzug der christlichen Mystik hatte ich die Tatsache bezeichnet, dass sich das mystische Erleben zwar mit allen Lebensphasen verbinden kann, dass es aber vornehmlich dem reiferen Leben zugeordnet ist. Das ist so zum einen deshalb, weil im reiferen Leben die Disposition für mystisches Erleben faktisch eher gegeben ist, zum anderen, weil das mystische Erleben für gewöhnlich eine längere Anlaufzeit braucht. Theresa von Avila musste mehr als zwei Jahrzehnte auf die mystischen Gnaden warten.

Ein neunter Grundzug der christlichen Mystik ist der, dass in der christlichen Mystik das Sein, die Haltung, des Mystikers höher zu werten ist, als es die mystischen Erlebnisse und die außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystikers sind, dass es in der christlichen Mystik zwar um spirituelle Erfahrungen geht, dass es in ihr aber auch und vor allem um spirituelles Sein geht, dass die christliche Mystik sich so als in hohem Maße vergeistigt darstellt.

Ein letzter und zehnter Grundzug der christlichen Mystik ist schließlich das Prinzip der Seelenführung, der geistlichen Leitung oder auch der geistlichen Begleitung, das vor Selbsttäuschung bewahren, den Subjektivismus, die Selbstbezogenheit und die Selbstüberhebung im geistlichen Leben reduzieren soll, das im Grunde das Prinzip Kirche oder das Prinzip des vermittelten Heiles, den siebten Grundzug, mit dem wir uns ausführlich beschäftigt haben, auf den individuellen Weg der Vollkommenheit appliziert. Es geht hier letztlich um das Inkarnationsprinzip, um ein Grundprinzip des Katholischen, das dort nicht ernst genommen wird, wo das christliche Heil aus der Gottunmittelbarkeit resultiert oder wo der Anspruch erhoben wird, dass es in der Gottunmittelbarkeit erreicht werden kann. Für die Meister der christlichen Mystik gilt: Die innere Verfassung des Menschen, also seine Gesinnung, seine Haltung, sein Empfinden, das alles muss geistig und durch den Geist Gottes geformt werden.

Das Prinzip der Seelenführung geht hervor aus der Erkenntnis, dass man in eigener Sache ein schlechter Richter ist und dass in der Heilsordnung gemäß dem Inkarnationsprinzip via ordinaria das Prinzip der Stellvertretung gilt, dass der Geist Gottes den Menschen in der Heilsordnung in der Regel mittelbar leitet, nicht unmittelbar.

Ich betonte, dass sich im Mysterium der Kirche das Geheimnis der Inkarnation fortsetzt, die Inkarnation und die Kirche aber für das Prinzip des vermittelten Heiles stehen. Ich erinnerte dabei an den bedeutenden Religionsphilosophen und Fundamentaltheologen und Konvertiten, den seligen John Henry Newman, der in der Kirche der Väter das dogmatische und das inkarnatorische Prinzip im Unterschied zum Liberalismus und Spiritualismus seiner zeitgenössischen angestammten anglikanischen Kirche neu entdeckt und darin zur römischen Kirche gefunden hat.

Ich betonte, dass der Maßstab des Seelenführers nicht die Psychologie, sondern zum einen die probate Lehre der Kirche und zum anderen die Vernunft ist, dass es, anders als sich das heute oft darstellt, in der Seelenführung um den genuinen Glauben geht und um den gesunden Hausverstand. Ich unterstrich dabei, dass der Seelenführer seiner Aufgabe nachkommen muss im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott, in dem Bewusstsein, dass Gott sich seiner bedient, dass der Seelenführer idealiter seinen Dienst als Werkzeug in der Hand Gottes verrichtet.

Ich erinnerte in diesem Zusammenhang an den „Coach“ im Bereich des Sports und neuerdings auch des Spitzen-Managements, der die Aufgabe hat zu beraten, Fehlinterpretationen der eigenen Situation zu korrigieren, in Konflikten zu intervenieren und überindividuelle Prozesse zu steuern und auszubalancieren, kurzum, er hat die Aufgabe, zugleich Kritiker, Gesprächspartner und Ausbilder zu sein. Im Bereich des Managements geht es hier in erster Linie um die Verbesserung der Wirkung einer Persönlichkeit, im Bereich des Sportes um die Verbesserung der sportlichen Leistungen. Anders ist das in der Seelenführung, in ihr geht es um mehr als um die Wirkung einer Persönlichkeit oder um die sportliche Ertüchtigung, in ihr geht es ausschließlich um die Persönlichkeit als solche, um ihre grundsätzliche Verbesserung in religiöser und in moralischer Hinsicht.

Ein wesentliches Element der Seelenführung ist im katholischen Verständnis ihre enge Verbindung mit dem Bußsakrament, weshalb die geistliche Leitung im Allgemeinen von jenen ausgeübt wird, die dieses Sakrament spenden können. Das ist jedoch nicht immer der Fall. In einigen neueren geistlichen Gemeinschaften begegnet uns geistliche Leitung auch durch Laien, durch Männer und Frauen, ohne dass man dabei freilich vom Bußsakrament absieht.

Ich sprach sodann über die Kontroverse Poulain - Garrigou-Lagrange, mit der sich die Frage verbindet, ob die Mystik nur für einige Auserwählte ist oder ob sie die Kulmination des normalen Christenlebens ist. Wir hatten unseren Überlegungen schon früher die letztere Position zugrunde gelegt, wenn wir zwischen der kleinen und der großen Mystik unterschieden hatten, zwischen der Mystik des normalen christlichen Lebens und der besonderen mystischen Begnadigung, und dabei nur einen graduellen Unterschied konstatiert hatten. Diese Position hat auf jeden Fall die größere Wahrscheinlichkeit für sich, und zwar auf Grund von geschichtlichen wie auch auf Grund von systematisch-theologischen Überlegungen.

Demnach bedeutet das Fehlen des Mystischen in der Frömmigkeit einen Mangel an christlicher Vollkommenheit, bedeuten die höchste Entwicklung der Rechtfertigungsgnade und die mystische Einung dasselbe, ist die heiligmachende Gnade, die in der Taufe vermittelt wird, im christlichen Verständnis das eigentliche Wesensprinzip des Mystischen oder des mystischen Lebens.

Das will sagen: Die christliche Mystik ist für alle, sie ist nicht nur für wenige Eingeweihte oder nur wenigen Eingeweihten zugänglich. Sie ist nicht elitär und esoterisch. Es gibt nicht zwei wesentlich verschiedene Arten der Beschauung. Jeder Christ trägt den Keim und damit die Berufung zum mystischen Leben in sich, und zwar auf Grund der heiligmachenden Gnade, auf Grund des übernatürlichen Gnadenlebens, das ihm erstmals in der Taufe geschenkt wird und dass ihm im Sakrament der Buße wiedergeschenkt wird, wenn er es verloren hat.

Wenn die große Mystik relativ selten vorkommt, wenn viele Getaufte nicht zum mystischen Leben im eigentlichen Sinne aufsteigen, so ist das bedingt durch die erbsündige Natur des Menschen. Dem erbsündigen Menschen fällt es nun einmal schwer, Gott die adäquate oder besser: Gott die ihm zuhöchst mögliche Antwort auf seine Liebe zu geben.

Daraus darf man nicht schließen, dass nur der das ewige Heil erlangen kann, der in seinem Leben die mystischen Höhen erklommen hat. Es gibt ja noch die Läuterung im Jenseits. Wir sprechen hier vom „Purgatorium“. Wenn der Mensch auf Erden

nicht zur Höhe des mystischen Leben gelangt ist, so kann und muss er sich im Jenseits auf die Vollendung vorbereiten, für die die „unio mystica“ ein Abbild ist, so muss er im Jenseits geläutert werden für die Erfahrung der „visio beatifica“, für die ewige Gottesschau, vorausgesetzt, dass er in der heiligmachenden Gnade die Schwelle des Todes überschritten hat. Das mystische Leben verleiht diese Vorbereitung schon hier auf Erden und nimmt somit eine Entwicklung vorweg, die der einfache Christ im Jenseits zu durchlaufen hat.

Die Auffassung, die Mystik sei für alle da, ist indessen bei weitem nicht Allgemeingut, immer wieder begegnet uns die Meinung, nach der die Mystik eine besondere Gnade Gottes sei, die nicht allen geschenkt werde, die Meinung, die Mystik sei eine Gnade, die der Durchschnittschrist nicht einmal ertragen könne. Verbreitet wurde diese Meinung im 19. Jahrhundert durch das dreibändige Werk über die Mystik von Joseph Görres, in neuerer Zeit wurde sie verbreitet durch die Schriften von Poulain und einigen anderen, die über die mystische Theologie geschrieben haben. Weithin prägt sie heute die Volksmeinung.

Da, wo die Mystik als nur wenigen zugänglich angesehen wird, sieht man ihr Wesen im Grunde in Momenten, die eigentlich akzidentell und peripher sind, nämlich in den außerordentlichen Begleitphänomenen des mystischen Lebens. Demgegenüber ist festzuhalten, dass das Zentrum der Mystik und ihr eigentliches Wesen in der Einung der Seele mit Gott besteht, dass sie zunächst nicht mit dem Spektakulären zu tun hat, dass sie nicht esoterisch zu verstehen ist und dass sie nicht ein Geheimwissen ist, das etwa nur einigen Eingeweihten zugänglich wäre.

Wir müssen die Sache also so sehen: Die Mystik ist der Wesensvollzug der christlichen Existenz, sie ist intensiv gelebter Glaube, lebendige Gotteserfahrung im Medium des Glaubens, Gottesbegegnung, verstanden freilich als mittelbare Begegnung. Der mystisch Begnadete ist demnach im christlichen Verständnis der vollkommene Christ. Die Grundlage der Mystik ist demgemäß die Kindschaftsgnade oder die heiligmachende Gnade, die Christusverbundenheit, die sakramental gewirkt und vermittelt wird durch die Taufe und die in den übrigen Sakramenten in jeweils spezifischer Weise vervollkommenet wird.

Das heißt: Gemäß dem christlichen Verständnis der Mystik geschieht im mystischen Erleben nichts anderes als dass der Mystiker das erlebt und erfährt - erfährt natürlich nur indirekt -, was der Glaube und die Sakramente in ihm innerlich wirken. Dabei ist ihm unter Umständen zumute, als ob er die „visio beatifica“ bereits erreicht hätte.

Die von uns favorisierte Auffassung hat eine lange Tradition, die längere und die breitere Tradition. Sie wird auch von allen großen Mystikern des Mittelalters, etwa von Bernhard von Clairvaux, von Albert dem Großen, von Thomas von Aquin und von Johannes Gersonius, vertreten. Diese Theologen - und mit ihnen viele weitere - sagen klar: Die mystische Begnadigung ist nicht etwas Außergewöhnliches, sondern das eigentliche Ziel des ernsthaften Frömmigkeitsstrebens. Der Aufruf zur mystischen Höhe ist daher untrennbar verbunden mit dem Aufruf zur sittlichen Vervollendung. Die Heiligkeit des Lebens und der Empfang der Beschauungsgnade gehören grundsätzlich zusammen. Deshalb muss die Beschauung das letzte Ziel allen spirituellen und von daher auch allen pastoralen Bemühens sein. Wenn Sie das mit der pastoralen Wirklichkeit vergleichen, sehen Sie hier freilich vielfach eine große Diskrepanz. Es ist realistisch, wenn man feststellt, dass die Seelsorge heute zu 90 Prozent aus Gemeindebetrieb besteht und Bürokratie. Dieses Verständnis wird gefördert durch die Neuordnung der Seelsorge, die m. E. ein verhängnisvoller Irrweg ist. Immerhin kann man dabei das viele Geld, das man zur Verfügung hat, ausgeben und viele Laientheologen beschäftigen. Das Problem des Priestermangels wird dabei allerdings verschärft. Die Verantwortlichen machen sich freilich keine Gedanken darüber, weil sie zutiefst davon überzeugt sind, dass es keine Alternative gibt. Meiner Meinung nach ist das Ehrenamt die entscheidende Alternative. Dazu werden sich die Verantwortlichen erst dann bekehren, wenn sie kein Geld mehr haben. Der Wegfall der Kirchensteuern und der staatlichen Dotationen sind von daher die entscheidenden Voraussetzungen für eine wirkliche Reform der Kirche.

Ich stellte fest in der letzten Vorlesung, dass dem mystischen Erleben das intensive asketische Bemühen vorausgeht, dass es dann eingeübt wird in der Betrachtung, die sich aus der Meditation und aus der Kontemplation zusammensetzt, aus dem zergliedernden Nachdenken über die Glaubensrealitäten und dem Sich-ergreifen-Lassen von diesen Glaubensrealitäten. Mit der Meditation wie auch mit der Kontemplation verbindet sich dann in jedem Fall - muss sich dann in jedem Fall verbinden - die lieben-

de Hinwendung zu Gott.

Die Mystik oder das mystische Erleben ist demnach kein intellektueller Über-schwang, sondern einfachhin der Wesensvollzug der christlichen Existenz, die Ent-faltung der Taufgnade, oder - man kann es auch so sagen - die Mystik ist, christlich verstanden, nichts anderes als gelebtes Intensiv-Christentum.

19. 01. 2015 (18)

Ich stellte in der letzten Vorlesung fest, dass die mystischen Gnaden jedem verliehen werden, der sich ihnen gegenüber nicht verschließt. Demgemäß wird das normale christ-liche Leben zum mystischen Leben, sofern es das Streben nach der vollkommenen Gott-vereinigung voraussetzt und mit sich bringt. Daher wird derjenige, der treu mit der Gna-de mitwirkt und sich ernsthaft bemüht, die „unio mystica“ irgendwann wenigstens in Anfängen erreichen. In diesem Sinne ist, so sagte ich, die „Imitatio Christi“, die „Nach-folge Christi“ des Thomas von Kempen, der 1471 gestorben ist, ein mystisches Buch im eigentlichen Sinne und schließlich eine Anleitung gar zur großen Mystik.

Auf jeden Fall ist die „Imitatio Christi“ seit Jahrhunderten ein bedeutendes Hilfsmittel für den mystischen Weg, eine der bedeutendsten mystischen Schriften in der Christen-heit. Es gibt viele mystische Schriften, die man mit Gewinn liest, aber diese Schrift nimmt in der mystischen Literatur und in der Frömmigkeitsgeschichte eine besondere Stellung ein. Sie thematisiert als Ganze die mystische Einung mit Christus und Gott als Ziel der Nachfolge Christi. Besonders lesenswert ist das 2. Buch dieser Schrift, sofern es so etwas ist wie eine klassische Darstellung der praktischen Grundlagen der Mystik.

Ich betonte in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit des Bemühens um die mystischen Gnaden durch das lebendige Verlangen nach ihnen, durch das Gebet und durch das entschlossene Beschreiten des mystischen Weges, der immer bei der *via purgativa* seinen Anfang nimmt. Einen anderen Einstieg in die Mystik gibt es nicht.

Ich unterstrich in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit des Bemühens um die mystischen Gnaden besonders für die Professionellen in der Kirche, weil sie zum einen die Gläubigen in diesem Sinne anleiten sollen und weil sie zum anderen weder die Freude an ihrer Berufung bewahren noch effizient sein können in ihrem Wirken, wenn sie nicht ein wenig in der „*vita contemplativa*“ beheimatet sind. Hier liegt heute ein spezifisches Problem. Viele Querelen in der Kirche der Gegenwart erklären sich aus dem Desinteresse an den mystischen Gnaden. An ihre Stelle sind weithin das Bemühen um das eigene Profil und der materielle Profit getreten.

Es muss mit Nachdruck betont werden, dass die Heiligkeit des Lebens im christlichen Verständnis nicht denkbar ist ohne die Mystik, und zwar deshalb, weil im christlichen Verständnis Mystik und christliche Vollkommenheit nicht voneinander zu trennen sind, weshalb seit eh und je - schon im christlichen Altertum - die Märtyrer als die Heiligen schlechthin angesehen wurden, weshalb die Märtyrer von Anfang an als Prototypen der Heiligen und zugleich als exemplarische Mystiker galten. Speziell im christlichen Altertum vertrat man die Meinung, dass bei den Märtyrern Askese und Mystik sachlich eins seien, dass bei ihnen die drei Stufen des mystischen Weges gewissermaßen zusammenfielen. Dabei verwies man gern auf das Sterben des Stephanus, den man als Erzmärtyrer qualifizierte, und seinen Ausruf: „Ich sehe den Himmel offen und Christus zur Rechten Gottes sitzen“ (Apg 7, 55).

Es herrschte stets die Meinung in der Christenheit, dass das Martyrium nicht möglich sei ohne die mystische Einung mit Gott oder mit Christus. Dabei war man sich immer irgendwie darüber im Klaren, dass das geistige Martyrium neben dem körperlichen stehe.

Mit diesem Gedanken hatte ich das 3. Kapitel dieser Vorlesung abgeschlossen und mich dem IV. Kapitel zugewandt, in dem es uns um die Mystik im Alten und im Neuen Testament geht.

In der Heiligen Schrift begegnet uns einige Male der Terminus „Mysterium“, nicht aber der Begriff „Mystik“. Letzterer begegnet uns nicht in der Schrift, wohl aber begegnet uns in der Schrift die Sache, die der Begriff „Mystik“ bezeichnet. Sie ist ein integrales Moment des Alten und des Neuen Testaments, von daher ein integrales Moment des Christentums, sofern sich das Christentum als Offenbarungsreligion versteht oder verstanden werden muss.

Mystiker sind die Offenbarungsträger, die Propheten, und der Offenbarungsvorgang ist jeweils als ein mystischer Vorgang zu verstehen, als ein mystischer Vorgang von ganz besonderer Prägung. Als einen mystischen Vorgang hat man aber auch seit eh und je den Umgang der ersten Menschen mit Gott vor dem Verlust der Urstandsgnade angesehen. Hier handelte es sich um einen Umgang mit Gott auf der Grundlage

des Glaubens, nicht des Schauens oder der Endvollendung. Das wird oft übersehen. Also: die ersten Menschen waren „in statu naturae elevatae“, in der Urstandsgnade, sie waren Mystiker, und zwar auf einem besonderen Niveau. In diesem Sinne kann man sagen, dass sie in der Gotteserfahrung lebten. Aber diese Gotteserfahrung' des Anfangs, die bedingt war durch die besondere Gnadenausstattung des Anfangs, diese Urstandsgerechtigkeit ging durch die Ursünde verloren, was nicht heißt, dass das das Ende der mystischen Gottes-begegnung für die Menschheit war. Zudem gab Gott dem gefallen Menschen in der Urverheißung die Hoffnung auf die Erlösung, die sich in einzelnen Persönlichkeiten immer wieder als mystische Gottesbegegnung konkretisierte.

Mystische Erlebnisse hatten im Alten und im Neuen Testament vor allem die Offenbarungsträger, und mystische Erlebnisse bestimmten vor allem immer neu den Offenbarungsvorgang. Wie uns bereits das Alte Testament schildert, hatten die Mystiker dabei den Eindruck, unmittelbar von Gott berührt und ergriffen zu sein, ihm von Angesicht zu Angesicht gegenüberzustehen. Sie wurden dabei durch das Licht Gottes gleichzeitig erleuchtet und geblendet, und zugleich offenbarte und verhüllte sich Gott in solchen Begegnungen.

Jeder Offenbarungsvorgang ist als qualifizierter mystischer Vorgang zu verstehen, als qualifiziert, sofern der Offenbarungsvorgang als solcher einen amtlichen und stellvertretenden Charakter hat und mit einer besonderen existentiellen Gewissheit ausgestattet ist. Von daher ist es nicht verwunderlich, wenn sich das mystische Erlebnis des Offenbarungsträgers nicht selten abbildhaft im Offenbarungsempfänger wiederholt, wofür es bereits im Alten Testament zahlreiche Zeugnisse gibt.

Wir sehen, dass die objektive und extrovertierte Bundesreligion Israels, die stark gesetzlich ist in ihrer Frömmigkeit, nicht wenige mystische Züge enthält - auch in Absehung von dem Offenbarungsvorgang bzw. von den Offenbarungsvorgängen. Die mystischen Züge entfalten sich vor allem nach dem Exil, also im 6. vorchristlichen Jahrhundert, in den Lehrschriften, speziell in den Psalmen, aber auch in der prophetischen Literatur.

Die Offenbarungsvorgänge, in denen die Offenbarung dem Offenbarungsträger über-

mittelt wird, diese mystischen Erlebnisse, sollte man allgemein als mittelbare Gottesbegegnungen verstehen, auch im Fall des Mose und des Paulus. Hier ist das Wort des Hebräerbriefes im Auge zu behalten, das von den alttestamentlichen Propheten und Pa-triarchen sagt: „Im Glauben sind sie gestorben, ohne die Verheißung erlangt zu haben“ (Hebr 11, 13). In diesem Kontext wird später Mose ausdrücklich erwähnt (Hebr 11, 23 ff).

22. 01. 2015 (19)

Ich stellte in der letzten Vorlesung fest: Ein grundlegender Zug der alttestamentlichen Offenbarung und damit der alttestamentlichen Mystik ist der, dass sie auf die Zukunft hin ausgerichtet, das heißt: messianisch akzentuiert ist, anders ausgedrückt, dass sie das Neue Testament zum Ziel hat. Sofern das Alte Testament im Neuen seine Vollendung findet, beginnt mit dem Neuen Bund ein neues Kapitel der Mystik.

Vor kurzem erklärte mir eine Konvertitin aus dem Judentum, sie könne gar nicht verstehen, wie man im Judentum am Alten Testament festhalte und nicht erkenne, dass das Christentum konsequentes Judentum ist.

Im Neuen Testament ist die Mystik dominanter als im Alten. Aber wie die neutestamentliche Mystik kann auch die mystische Erfahrung des Neuen Testamentes nicht vom Glauben absehen. Eindeutig liegt sie auf der Linie des Wachstums in der Glaubensgnade. Im Neuen Testament ist das *Schauen* unübersehbar der eschatologischen Vollendung vorbehalten. Im Neuen Testament ist die mystische Gnade allerdings leichter zu erreichen als im Alten, weil die Gnade seit dem Christusereignis in reichem Maße fließt.

Die neutestamentliche Mystik prägt sich vor allem aus in dem Gebot der Nachfolge Christi, die nicht nur als sittlicher Anschluss an Jesus Christus zu verstehen ist, sondern die geistige Einigung mit ihm einschließt. Die sittliche Nachfolge Christi, das Kerngebot des Neuen Testamentes, findet seine Krönung in der geistigen Einigung mit dem erhöhten Herrn, mit dem Kyrios. Die moralische Einheit soll zur physischen Einheit führen. Das ist ein Gedanke der im Zusammenhang mit der Eucharistie besonders hervortritt. Das Mystische ist für das Neue Testament die Vollendung des Ethischen. Im Übrigen ist alle Gottesmystik des Neuen Testamentes Christusmystik.

Die Christusmystik des Neuen Testamentes prägt sich bei Paulus und Johannes, die man als die eigentlichen Mystiker des Neuen Testamentes zu bezeichnen pflegt, obwohl die Mystik des Neuen Testamentes diesen beiden Offenbarungsträgern schon vorausliegt, in je spezifischer Weise aus. Johannes ist der Evangelist der Liebe, Paulus verkündet das Sein in Christus und lebt es beispielhaft vor (Gal 2,19: „Ich bin mit

Christus gekreuzigt worden. So lebe ich nicht mehr als ich selbst, sondern Christus lebt in mir“). Beide betonen nachdrücklich, dass die Vollendung noch aussteht oder dass niemand Gott gesehen hat, womit sie sich von der falschen Gnosis der Esoterik distanzieren. Die mystische Erfahrung der Liebe Christi ist für Paulus kein Privileg für einzelne Auserwählte, so wenig wie das bei Johannes der Fall ist. Sie ist für alle. Die paulinischen Gedanken über die Christumystik werden im Epheser- und im Kolosserbrief weitergeführt.

Wichtige Stellen für die paulinische Christumystik sind: 1 Kor 6,15 - 20; Rö 8, 9 - 17; Rö 8, 26 und Gal 5, 22. Sehr charakteristisch ist aber auch die Stelle Eph 3, 17 - 19, die liturgisch eine große Rolle spielt im Zusammenhang mit der Herz-Jesu-Verehrung.

Die mystische Einung wird hier gern als „gnosis“ und als „epignosis“ bezeichnet, besonders im Epheser- und im Kolosserbrief, als die wahre Gnosis im Unterschied zu der falschen, der esoterischen, die in neutestamentlicher Zeit in gefährlicher Konkurrenz zur christlichen Wahrheit stand. Man dachte bei der „gnosis“ oder bei der „epignosis“ jedoch nicht primär an Erkenntnis, sondern an ein Sich-ergreifen-Lassen von der unbegreiflichen Liebe.

Ein bedeutender Gesichtspunkt ist dabei die Fruchtbarkeit der Christuseinung in der Gestalt der Charismen und der christlichen Tugenden. Vor allem ist hier an das apostolische Handeln zu denken.

Der Urheber der mystischen Erfahrung ist im Verständnis des Neuen Testaments der Heilige Geist, der den Gläubigen verheißen wurde und der sie in die ganze Wahrheit einführen soll (Jo 14, 26). Das Ziel der mystischen Erfahrung ist die „visio beatifica“, die endzeitliche Gemeinschaft mit Christus und mit Gott.

Mit großer Zurückhaltung begegnet Paulus den außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik. Das Urteil über sie und die mystischen Erfahrungen allgemein kommt nach ihm letztlich den Amtsträgern zu. Auf jeden Fall müssen die mystischen Erfahrungen nach Paulus sachlich und nüchtern geprüft werden, und zwar im Licht der Vernunft und der Lehre der Kirche. Dabei sind stets die sittlichen Früchte ein

wichtiges Kriterium.

Die johanneische Mystik unterscheidet sich nicht wesentlich von der paulinischen. Auch in ihr geht es um die Lebensverbundenheit mit Gott im Anschluss an Christus, in der Bindung an Christus, und um das Fruchtbringen in der Liebe.

Eine wichtige Stelle für die johanneische Mystik ist Jo 14,18 - 26 („...wir werden kommen und Wohnung bei ihm nehmen...“). Diese Stelle ist geradezu programmatisch für die ganze johanneische Mystik.

Eine bedeutende Stelle für die Mystik des Neuen Testaments allgemein ist die Stelle Apk 3,18 - 22.

Ob wir die Mystik des Paulus oder des Johannes oder die übrigen Hinweise des Neuen Testaments auf die Mystik ins Auge fassen, immer ist Christus der Urgrund der neutestamentlichen Mystik, der neutestamentlichen „gnosis“. Dabei werden jedoch bezeichnenderweise tunlichst alle Identitätsaussagen vermieden, bei Paulus wie auch bei Johannes.

Jesus selbst überschreitet nach einhelliger Auskunft des Neuen Testaments in seiner Verbundenheit mit Gott, den er seinen Vater nennt, alle mystische Erfahrung. Er ist ein Schauender, als der Gottmensch ist er in der „visio beatifica“, wenigstens zeitweilig. Wie das Neue Testament durchgehend bezeugt, bringt er nicht das Licht, sondern ist er es, ist er es in eigener Person, vertritt er nicht eine Botschaft, sondern sich selber. Nach Aussage des Neuen Testaments macht er den Vater sichtbar und greifbar.

Wie bei Paulus tritt auch bei Johannes neben die mystische Christuserfahrung die mystische Gotteserfahrung. Die Mystik des Neuen Testaments ist aber ihrem Wesen nach immer auch Christumystik, sofern in Christus die Liebe des Vaters offenbar wird, speziell in seiner Hingabe am Kreuz, weshalb die neutestamentliche Christumystik nicht zu trennen ist von der Kreuzemystik.

Ich hatte mich dann in der letzten Vorlesung in Unterbrechung des 4. Kapitels und

unter Übergehung des 5. Kapitels (Kapitel 4: Die Mystik in der Heiligen Schrift, Kapitel 5: Die Geschichte der christlichen Mystik) dieser Mystik-Vorlesung dem 6. Kapitel zuge-wandt, in dem es um die außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik geht.

Als solche bezeichnen wir Visionen, innere Stimmen, Levitationen, Verzückungen, Ek-stasen, Nahrungslosigkeit, Unverweslichkeit, Immunität gegen Feuer, Vermehrung ma-terieller Gegenstände und Bilokation, Stigmatisation, Traumankündigung und Traum-warnung, Kardiognosie (in den Herzen lesen), Prophezeiung usw. All diese Vorgänge können übernatürlichen Ursprungs sein, müssen es aber nicht. In jedem Fall sind sie prinzipiell auch einer natürlichen Erklärung zugänglich, und zwar deshalb, weil sie nicht nur im übernatürlichen Kontext vorkommen, weil sie uns auch im natürlichen Kontext begegnen. In den außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik zeigt sich in eindrucksvoller Weise die gestaltende Kraft der Geistseele auf den Körper. Wir erkennen darin, dass es Kräfte gibt, die zwar noch unserem raumzeitlichen Kontinuum angehören, ohne dass man sie mit unseren physikalischen Mitteln begreifen und erklären kann.

Weil die außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik übernatürlichen Ursprungs sein können, aber nicht müssen, deshalb können sie in der Fundamentaltheologie, die ex professo nach Zeichen Gottes sucht, um den übernatürlichen Anspruch der Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments und der Kirche gegenüber dem Ungläubigen oder gegenüber dem Vorgläubigen zu rechtfertigen, nicht als solche Zeichen oder Wunder verwendet werden.

De facto spricht man bei den außerordentlichen Begleiterscheinungen auch nicht von Wundern, sondern von Gnadenerweisen, von Gnadenerweisen, in denen Gott die natürlichen Kräfte eines Heiligen in der Weise erhöht, dass sie - wegen der Außerordentlichkeit solcher Vorgänge - ein Hinweis auf Gottes heilvolle Nähe und eine Bestätigung der heroischen Heiligkeit des Mystikers sein können.

Nachdrücklich warnen die Mystiker vor den Begleiterscheinungen der Mystik, weil sie von dem mystischen Kernerlebnis ablenken, zu oberflächlicher Selbstgefälligkeit führen können und nicht selten Täuschungen darstellen. Besonders nachdrücklich

geschieht das bei Theresa von Avila und Johannes vom Kreuz.

Was die Täuschungsmöglichkeit angeht, gibt es bei den außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik Selbsttäuschung und Fremdtäuschung. Es ist die Wahrheit, die hier auf dem Spiel steht, aber nicht nur sie. Es geht hier auch um die Glaubwürdigkeit der Kirche und um das Vertrauen zu ihrer Theologie.

Die Gefahr der Selbsttäuschung und auch der Fremdtäuschung ist besonders groß, wo man einerseits besonders unkritisch ist und wo die Begleitphänomene der Mystik andererseits sehr geschätzt werden. Kritiklosigkeit und übermäßige Wertschätzung der mystischen Begleitphänomene fallen nicht selten zusammen. Diese Koinzidenz finden wir bei einfachen Menschen und oftmals auch bei Menschen mit einem schwachen Glauben.

Komplizierter noch wird die Sache, wenn man hier die Möglichkeit der Wirksamkeit des Teufels mit einbezieht, die Möglichkeit des satanischen Wirkens.

26. 01. 2015 (20)

Ich stellte fest in der letzten Vorlesung, dass Theresa von Avila eine Sonderstellung einnimmt unter den Mystikern, sofern sie die stärksten Ekstasen, die augenfälligsten Entrückungen und die häufigsten und vielfältigsten Visionen und Ansprachen erhalten hat, dass sie dabei aber die außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik - nicht anders als Johannes vom Kreuz - äußerst negativ bewertet hat.

Allgemein gilt, dass die echten Mystiker stets vorsichtig sind im Hinblick auf die Echtheit der außerordentlichen Begleitphänomene der Mystik, während die unechten sich durch keinen Zweifel an der Echtheit ihrer Erfahrungen, ihrer Botschaften, ihrer Visionen und Auditionen, beirren lassen.

Theresa von Avila apostrophiert die Demut in diesem Kontext. Johannes vom Kreuz weist darauf hin, dass die Überschätzung der charismatischen Erfahrungen oder ein übersteigertes Verlangen nach ihnen - also die Wundersucht - im Kontext des mystischen Erlebens die günstigste Voraussetzung sei für die Selbsttäuschung, wenn sich dabei nicht gar die Versuchung einschleiche, sich selbst und andere vorsätzlich zu betrügen. Johannes vom Kreuz ist der Meinung, dass der, der nach den mystischen Begleitphänomenen strebe, sich aus dem Bereich der wahren Frömmigkeit und Gläubigkeit herausbegebe und sich der Versuchung unreifer Leichtgläubigkeit, wenn nicht gar des Aberglaubens aussetze. Andere Mystiker erklären, durch die Sucht nach dem Außer-ordentlichen werde die Liebe bedroht, die das Herz des mystischen Lebens sei.

Mehr noch als die anderen Mystiker dachte Johannes vom Kreuz sehr gering über die mystischen Begleiterscheinungen, weil sie seiner Meinung nach den Blick vom Wesentlichen ablenken und der Sensation dienen, weil sie den Blick allzu sehr auf den Menschen lenken, derweil es doch im mystischen Erlebnis um Gott geht, und er meint, je höher der Mystiker stehe, um so eher überwinde er die sensationellen Manifestationen. Mit Theresa von Avila betont er, dass es schon deshalb nicht auf Privatoffenbarungen ankomme, weil durch die öffentliche Offenbarung bereits das Entscheidende gesagt sei.

Wir müssen die außerordentlichen Begleitphänomene des mystischen Erlebens, sofern sie echt sind, im Zusammenhang mit der biblischen Lehre von den Charismen als geistgewirkten Gaben und Impulsen verstehen. Es handelt sich dann bei ihnen um eine spezifische Objektivation der allen gegebenen oder angebotenen Heilsgnade und der damit sachlich gegebenen Offenbarung.

Das Fundament der außerordentlichen Begleiterscheinungen erkennen wir in der alltäglichen Erfahrung, dass seelische Zustände körperliche Reaktionen auslösen. Daran knüpft auch die psychosomatische Medizin an.

Ich ging dann in der letzten Vorlesung noch auf die Ekstase ein, sofern sie wohl die elementarste unter den außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik ist. Im nicht-religiösen Raum begegnet sie uns als Selbsthypnose oder als Fremdhypnose. Auf das Phänomen der Ekstase stoßen wir immer wieder bei Hysterikern und bei Schizophrenen. Nicht selten haben unechte mystische Erlebnisse und Vorgänge ihren Grund in diesen Anomalien.

Für die Hysteriker ist es charakteristisch, dass es bei ihnen zeitweilig zum Verlust des normalen Gebrauchs der Sinnesorgane kommt. Die Hysterie ist wie auch die Schizophrenie zwar konstitutionell bedingt, aber sie bedarf wie die Letztere eines Auslösers. Das gilt bekanntlich für alle seelischen Krankheiten. Sie bedürfen eines Auslösers, um aus ihrer Latenz hervorzukommen.

Man hat die Hysterie „die große Simulantin“ genannt, weil sie, wenn auch auf unvollständige Weise, die Erscheinungen gewisser schwerer somatischer Krankheiten nachahmt und weil die Symptome bei ihr gesteigert werden durch einen eigenartigen psychologischen Zustand, der sich als Hang zur Lüge, zur Verstellung, zum Phantasieren und zum Fabulieren und als außerordentliche Empfänglichkeit für Suggestionen darstellt. Die Hysterie kann Krankheiten wie auch Wunder vortäuschen. Der Hysteriker vermag auch das Übernatürliche nachzuahmen. Er tut das allerdings nicht bewusst, wie er auch die Krankheiten und Wunder nicht bewusst simuliert. Wenn mystische Erlebnisse und deren außerordentliche Begleitphänomene im Kontext der Hysterie stehen, sind sie immer unecht. Wir finden die Hysterie vor allem bei einfachen Menschen und bei Menschen, die besonders anfällig sind für suggestive Beein-

flussung. Sonst aber kommt sie vor bei Männern und Frauen, bei Jugendlichen und Erwachsenen und gar auch noch bei Greisen. Nicht ganz zu Unrecht hat man die Hysterie als eine Psychoneurose der Einfältigen bezeichnet. Stets ist der Hysteriker von dem Verlangen beherrscht, die Aufmerksamkeit auf seine Person zu lenken. Dabei ist er extrem empfänglich sowohl für Fremdsuggestion als auch für Autosuggestion.

Die unechte Mystik hat nicht selten auch ihr geistiges und psychologisches Fundament im religiösen Wahn, der in der Schizophrenie gründet. Die Schizophrenie ist geprägt durch die Loslösung des Gemüts und des Verstandes von der Realität. Der Schizophrene schließt sich nach außen hin ab und konzentriert sich nach innen. Der Schizophrene ist das Reich der Phantasie, das Reich des Absurden, zugeordnet. Sie betrifft jedoch nicht unbedingt die ganze Person eines Menschen. Oft bezieht sie sich auf einzelne Ausschnitte der menschlichen Wahrnehmung, wie das gerade auch bei dem religiösen Wahn offenkundig ist.

Gerade in der spezifischen Gestalt des religiösen Wahns begegnet uns das Krankheitsbild der Schizophrenie bei Pseudomystikern. Während die Pseudomystiker des hysterischen Typs noch eine gewisse Beziehung zur Wirklichkeit haben, während ihre Einbildungen und Illusionen immerhin noch in der Wirklichkeit wurzeln und während sie sich noch eine gewisse Logik bewahren, ist bei den Pseudomystikern des schizophrenen Typs der Verlust des Kontaktes mit der Wirklichkeit perfekt, und bei ihnen sucht man auch vergeblich nach jeder Form von Logik. Der Schizophrenie ist das Reich der Phantasie, das Reich des Absurden zugeordnet. Ihr liegt eine Spaltung der Persönlichkeit, ja, gelegentlich gar ihre Auflösung zugrunde. Gern verbindet sich mit der Schizophrenie der Verfolgungswahn oder die Meinung oder die fixe Idee, man sei vom Teufel besessen. Für die Schizophrenen ist es charakteristisch, dass ihnen der Kontakt mit der Wirklichkeit fehlt. Sie haben phantastische Vorstellungen und produzieren absurde Ideen. Die innere Verbindung zwischen der Schizophrenie und der Hysterie besteht darin, dass die Hysterie nicht selten in die Schizophrenie einmündet.

Die Ekstase wurde als eine erste bedeutende außerordentliche Begleiterscheinung der Mystik apostrophiert. Charakteristisch ist für sie die weitgehende Befreiung von der

Sinnenbedingtheit der geistigen Erlebnisse. Im Fall der Echtheit der Ekstase werden in ihr dem Denken und Lieben die ewigen Wahrheiten innerlich geoffenbart und zum einfachen Beschauen und liebenden Verkosten dargeboten, ohne dass die Sphäre des Sinnlichen noch irgendwie mitzuwirken hätte. Von Ekstase sprechen wir also, wenn auf Grund eines mystischen Erlebnisses die natürliche Sinnestätigkeit aufhört. Tatsächlich erscheint die Seele in der Ekstase dem Leibe entrückt und erscheint der Leib in ihr wie entseelt. Wenn man den bedeutenden Mystikern in der Geschichte des Christentums folgt, wird man die Ekstase allerdings nicht sehr hoch einschätzen dürfen, dann wird man sie eher auf Krankheit oder Eitelkeit oder Hysterie zurückführen, vor allem dann, wenn sich das Subjekt des mystischen Erlebens in ausdrücklicher Weise zur Schau stellt.

In der echten Mystik überrascht die Ekstase die Seele entweder als Folge eines Gebetes oder auch in einem Augenblick, in dem der Mystiker nicht betet.

29. 01. 2015 (21)

Die Unterscheidung einer echten religiösen Ekstase von einer pathologischen oder auch von einer mit künstlichen Mitteln hervorgerufenen ist nicht immer leicht. Sie setzt nicht wenig Erfahrung voraus, vor allem aber hat sie das gnadenhafte Charisma der Unterscheidung der Geister zur Voraussetzung.

Besonders zuverlässige Angaben über die Ekstase finden wir bei Theresa von Avila, die mehr persönliche Erfahrungen mit Ekstasen gemacht hat als die anderen großen Mystiker, die zudem mit großer Akribie die mystischen Vorgänge beobachtet und zu Papier gebracht hat. Wie sie feststellt, ist die Ekstase, die dem Unbewussten benachbart ist, im Allgemeinen nur von kurzer Dauer, wiederholt sich dann aber zuweilen.

In der Ekstase sind es die Sinneswahrnehmungen, die oftmals aussetzen, wenngleich das nicht immer geschieht. Zumindest auf der höchsten Stufe der Ekstase sieht man nichts mehr, hört und fühlt man nichts mehr, und verliert man zuweilen gar das Bewusstsein. Das ist dann allerdings ein Zustand, der nicht lange anhält.

Eine vertiefte Form des ekstatischen Zustandes ist die Entrückung, die man in der Theologie der Mystik auch wohl als Geistesflug bezeichnet. Sie ist jäh und ungestümer als die Ekstase. Sie scheint die Seele und den Leib aus dieser Welt zu entführen. Der Körper ist dabei wie tot und zu keiner Tätigkeit mehr fähig. Als physischer Zustand ist die Entrückung noch am ehesten der Hypnose oder der Katalepsie vergleichbar. Von Katalepsie sprechen wir, wenn aktiv oder passiv eingenommene Körperhaltungen über-mäßig lange beibehalten werden, man spricht hier auch von einer psychomotorischen Verlangsamung und von einer ausgeprägten Störung des Antriebs. Unter Hypnose versteht man einen schlafähnlichen Zustand, der künstlich induziert wird.

Immer erfährt der Mystiker die Entrückung als eine gewaltsame und tiefgreifende Erschütterung des ganzen menschlichen Gefüges. Dabei wird sich seine Seele schmerzlich der Entfernung bewusst, die sie von Gott trennt, verbindet sich mit diesem Schmerz aber gleichzeitig die Freude über die Nähe Gottes. Ähnliches gilt auch für die Ekstase als solche. Zwischen der Ekstase und der Entrückung gibt es nicht eine

qualitative Differenz. Die Ekstase unterscheidet sich von der Entrückung nur quantitativ, es gibt hier Übergänge gibt, so dass die Unterscheidung nicht genau fixierbar ist.

Der echte Mystiker fürchtet die Ekstasen, nicht nur weil sie ihn so sehr erschöpfen, sondern auch weil sie, wenn sie in der Öffentlichkeit sich ereignen oder wenn sie sich wiederholen, leicht Anlass geben zu einem Ärgernis. Der echte Mystiker erstrebt ohnehin nicht die äußeren Phänomene, sondern die geistige Vereinigung mit Gott, eben das, was das Wesen der Mystik ausmacht.

Während bei der natürlichen Ohnmacht die Geistestätigkeit aussetzt, ist der Geist in der Ekstase oder in der Entrückung ungewöhnlich rege und überschwänglich. Das unterscheidet die Ekstase und die Entrückung von dem Phänomen der Ohnmacht.

In der Ekstase ist der Körper gefühllos geworden. Dabei folgen die beweglichen Augen jedoch den Ortsveränderungen der Vision, derweil der Ekstatiker Seufzer, Ausrufe und unartikulierte Worte von sich gibt. Immer drängt sich die Ekstase dem Subjekt auf, nie-mals ist sie freiwillig, stets ist es so, dass der Ekstatiker der Ekstase nicht widerstehen kann.

Nicht ganz unpassend hat man, um die ekstatischen Zustände zu charakterisieren, von leidhafter Freude gesprochen. Tatsächlich verbindet sich in ihnen großer Schmerz mit unbeschreiblichen Glückserfahrungen.

In gewisser Weise kann man im Bereich der Psychopathologie die Epilepsie als eine Parallelerscheinung zu den mystischen Ekstasen verstehen, wenngleich sich die Epilepsie als krankhaftes Phänomen in vielen Punkten wiederum deutlich abhebt von den mystischen Ekstasen.

Eine gewisse Parallelität begegnet uns hier aber auch bei Trance-Zuständen, die ihrerseits auf Hypnose oder Somnambulismus beruhen. Die Hypnose ist ein partieller Schlafzustand. In ihr wird die Schlaf-Funktion künstlich ausgelöst durch eine natürliche Ursache und gewissermaßen aufgespaltet.

Bei der Epilepsie und bei den besagten Trance-Zuständen muss man von krankhaften Ekstasen sprechen. Neben ihnen gibt es dann die rein natürliche Ekstasen, die vielen Dichtern und Philosophen zuteil geworden sind. Was diese mit den mystischen Ekstasen verbindet, das ist die Tatsache, dass sich auch hier der Geist vom Körper loszulösen scheint. Ähnlich wie bei den mystischen Ekstasen scheint auch hier jedes körperliche Empfinden auszusetzen, währenddessen die Seele nie so lebendig war und nie eine so enge Berührung mit den geistigen Dingen hatte, wie in diesem Zustand.

Festzuhalten ist, dass die Ekstase nicht eine Krankheit, sondern eine eigentümliche Manifestation gewisser Menschen ist, die auf diese Reaktionsweise durch ihre Konstitution vorbereitet sind und besonderen Bedingungen unterliegen.

Wir sprachen dann noch von einer zweiten Kategorie von außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik, von den Visionen und Auditionen, denen im Blick auf das Objekt die Erscheinungen und Offenbarungen entsprechen.

Im theologischen Sprachgebrauch versteht man unter Erscheinungen oder Visionen psychische Erlebnisse, in denen natürlicherweise unsichtbare und unhörbare Objekte, etwa Gott oder Engel oder Menschen in eschatologischen Zuständen oder auch vergangene und zukünftige Ereignisse, also räumlich entfernte Personen und Dinge, auf übernatürliche Weise sinnfällig und gegenwärtig erkannt werden.

Wir unterscheiden dabei körperliche, imaginative und rein geistige Erscheinungen. Die körperlichen Erscheinungen bezeichnen wir auch als Erscheinungen im engeren Sinne, die imaginativen Erscheinungen bezeichnen wir auch als einbildliche Erscheinungen. Bei den rein geistigen Erscheinungen fehlt die sinnhafte Konkretisierung, sie sind intellektueller Natur. Im Fall der körperlichen Erscheinungen werden die Visionen mit den äußeren Sinnesorganen wahrgenommen, im Fall der imaginativen mit den inneren. Was hier von den Visionen gesagt wird, das gilt in gleicher Weise von den Auditionen, auch sie können körperlich sein und imaginativ oder auch rein geistig.

Bei den imaginativen Erscheinungen handelt es sich um psychogene Vorstellungen mit Wahrnehmungscharakter, bei denen das Seelenleben des Menschen stark mit-

wirkt, Gott also gewissermaßen nur sekundär oder unterstützend tätig ist. In den echten Visionen und Auditionen bedient Gott sich hier der natürlichen Kräfte des Menschen. Die imaginativen Visionen und Auditionen dürften die Regel sein. Das folgt schon aus der Tatsache, dass körperliche Visionen ein Fülle von Problemen aufgeben würden und dass im Hinblick auf das Wirken Gottes gemäß der überlieferten Auffassung dort nicht der kompliziertere Vorgang angenommen werden darf, wo eine einfachere Erklärung möglich ist.

Wir unterscheiden sodann die rein mystischen Visionen und Auditionen und die prophetischen. Die Ersteren beziehen sich in ihrem Ziel und in ihrem Inhalt lediglich auf das persönliche religiöse Leben des Einzelnen. Die Letzteren veranlassen oder beauftragen den Visionär, seine Botschaft an seine Umwelt weiterzugeben als Warnung, als For-derung oder als Voraussage der Zukunft.

In jedem Fall gehören die Visionen wie auch die Auditionen dem „status viae“ an, nicht dem „status gloriae“, zumindest normalerweise.

Die Visionen und Auditionen, die Erscheinungen und Privatoffenbarungen verbinden sich heute in erster Linie mit der Marienverehrung. Vor allem ist es heute Maria, die Mutter Jesu, die erscheint und ihre Botschaften den Visionären mitteilt.

02. 02. 2015 (22)

Ich stellte in der letzten Vorlesung fest, dass die Marienerscheinungen in neuerer Zeit geradezu eskalieren und dass die allermeisten angeblichen Marienerscheinungen die Voraussetzungen für eine kirchliche Anerkennung nicht erfüllen. Dessen ungeachtet gibt es nicht wenige Katholiken, die immer wieder die neuesten Wallfahrtsorte aufsuchen, weil sie davon besondere Gnaden erwarten und vor allem neue Erkenntnisse speziell im Hinblick auf die Zukunft.

Es ist charakteristisch, dass sich die neueren Marienbotschaften oft mit herber Kirchenkritik verbinden, die ihrerseits für viele wiederum besonders werbewirksam sind. Nicht ganz zu Unrecht hat man die nicht von der Kirche anerkannten Wallfahrtsorte als Zentren der innerkirchlichen Résistance bezeichnet.

Der wesentliche Inhalt der Botschaften, die die Marienerscheinungen begleiten, vor allem die anerkannten, ist die Aufforderung zu Gebet und Buße. Das ist nichts anderes als was bereits die Propheten des Alten Testaments und was auch Christus im Neuen Testament gefordert hat. Die Marienbotschaften nehmen dabei allerdings in besonderer Weise Bezug auf die näheren Umstände der Zeit, und vor allem machen sie den Imperativ „Gebet und Buße“ ausgesprochen dringlich. Zur Bekräftigung der jeweiligen Botschaft bzw. des jeweiligen Imperativs wird dabei dann häufig das Strafgericht Gottes angekündigt für den Fall, dass man die Botschaft nicht annimmt und sich dem Imperativ widersetzt.

Man hat sich, um das Faktum der vermehrten Marienerscheinungen in neuerer Zeit zu begründen oder um die vermehrten Marienerscheinungen in neuerer Zeit zu legitimieren, immer wieder auf Ludwig Maria Grignon de Montfort, einen Heiligen des 17. und des 18. Jahrhunderts, berufen, der die Meinung vertreten hat, dass jene Frau, die einst, bei der ersten Ankunft des Erlösers, diesem (als die Morgenröte des Heiles) vorausgegangen sei und an dieser Ankunft einen entscheidenden Anteil gehabt habe, bei der zweiten Ankunft des Erlösers, bei seiner Wiederkunft, wiederum einen maßgeblichen Anteil an diesem Kommen haben und deshalb in vermehrten Erscheinungen hervortreten werde. Ein solcher Gedankengang ist jedoch rein spekulativ, er hat

kein Fundament hat in der Offenbarung, weshalb man mit ihm nicht theologisch argumentieren kann.

Während es sich bei den Erscheinungen in früheren Zeiten zumeist um Erscheinungen Christi und bestimmter Heiliger aus alter Zeit handelt, so dominieren in neuerer Zeit, etwa seit 150 Jahren, seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, die Erscheinungen Mariens, wenngleich es Marienerscheinungen auch schon in ältester Zeit gegeben hat.

In den Privatoffenbarungen tritt Gott, soweit sie als Offenbarungen echt sind, nach Abschluss der öffentlichen Offenbarung weiterhin mit den Menschen in Verbindung. Es ist klare Lehre der Kirche, dass Gott sich trotz der abgeschlossenen Offenbarung immer wieder den Menschen durch Offenbarungen manifestiert.

Gemäß dem katholischen Kirchenverständnis ist die Kirche Christi charismatisch und institutionell oder amtlich strukturiert. Neben der amtlichen Struktur der Kirche steht die charismatische, wobei das Amt dem Charisma vorgeordnet ist. Gemäß dem Selbstverständnis der Kirche wahrt sich der Heilige Geist durch die Verfasstheit der Kirche hindurch die Möglichkeit und das Recht, der Kirche seine Impulse mitzuteilen, ohne sie immer und überall gleich zuerst über die hierarchischen Amtsorgane zu leiten. Daher kann die Kirche nicht an Visionen und Offenbarungen uninteressiert sein, dürfen die Träger des Amtes sie nicht nur dulden, müssen sie sie vielmehr pflegen.

Martin Luther und die Reformatoren haben die Offenbarungen abgelehnt, obwohl sie die Kirche eher charismatisch verstanden und skeptisch waren gegenüber ihrer amtlichen Struktur. Luther und die Reformatoren haben die Offenbarungen, die Privatoffenbarungen, abgelehnt nicht nur wegen ihres vielfachen Missbrauchs in damaliger Zeit, wegen ihres Sola-Scriptura-Prinzips und wegen ihrer grundsätzlichen Abneigung gegen die Werke und gegen die mönchische Askese bzw. gegen die Mystik, in deren Kontext nicht selten Privatoffenbarungen eine Rolle spielten, sondern vor allem wegen ihres Kirchenbildes. Sie verstanden die Kirche nicht als eine übernatürliche Realität, für sie war die Kirche ein rein soziologisches Gebilde, für sie war die Kirche als soziologisches Gebilde allein von dieser Welt.

Demgegenüber ist die Kirche nach katholischem Verständnis der fortlebende Christus und der geheimnisvolle Leib Christi und, wie das II. Vatikanische Konzil es ausdrückt, eine komplexe Wirklichkeit, die aus Göttlichem und Menschlichem zusammenwächst. Demgemäß gehören nach katholischem Verständnis Visionen, Erscheinungen und Offenbarungen wesentlich zum Christentum dazu - so sehr die Kirche und ihre Organe im konkreten Fall skeptisch sind. Das ist eine Maxime, die auch für den einzelnen Katholiken zu gelten hat.

Die grundsätzlich positive Einstellung der Kirche zu den Visionen und Auditionen und überhaupt zu den außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik, hat ihren Grund letzten Endes im Geheimnis der Inkarnation, sofern sich der göttliche Logos in seiner Menschwerdung gleichsam mit der Menschheit vermählt hat. Das inkarnatorische Prinzip meint das Sichtbarwerden des Unsichtbaren. Es findet in der Kirche seine Anwendung in den Sakramenten und in den Sakramentalien und setzt sich fort in den Visionen und Auditionen und in den übrigen außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik: In der Levitationen (Schweben in der Luft), in den Stigmatisierungen (das Tragen der Wundmale Jesu), in der Nahrungslosigkeit über Jahre oder Jahrzehnte hin, in der Unverweslichkeit des Leichnams usw.

Im protestantischen Verständnis des Christentums wird das inkarnatorische Prinzip nicht anerkannt und nicht realisiert, sofern das Kirchenverständnis der Protestanten spiritualistisch ist und die sichtbare Gestalt der Kirche im Protestantismus nicht recht gewürdigt wird. Das zeigt sich heute freilich auch im katholischen Raum, sofern die katholische Kirche heute von einer Welle der Protestantisierung überspült wird, in der Theologie wie auch in der Glaubensverkündigung und in der Glaubenspraxis, was nicht zuletzt bedingt ist durch eine unerleuchtete und ungeduldige Ökumene.

Erscheinungen und Offenbarungen, Auditionen und Privatoffenbarungen, aber auch die anderen außerordentlichen Begleiterscheinungen gehören als solche zum *Proprium catholicum*, sie sind daher im katholischen Raum unverzichtbar, während sie im evangelischen Raum und auch in den übrigen Religionen im Allgemeinen so nicht bekannt sind. Bis zu einem gewissen Grad gibt es im christlichen Bereich so etwas in den Ostkirchen, wenngleich nicht in der Intensität und Häufigkeit wie in der katholischen Kirche.

Im Kontext der Visionen und der Prophetie, aber auch der übrigen außerordentlichen Begleiterscheinungen bedarf es in jedem Fall der Gabe der Unterscheidung der Geister. Das war bereits die Überzeugung der Urgemeinde. Sie wird bereits in den verschiedenen neutestamentlichen Schriften apostrophiert.

05. 02. 2015 (23)

Ich stellte in der letzten Vorlesung fest, dass uns bei den Visionen und Offenbarungen zwei Probleme begegnen, das eine ist das inhaltliche Verständnis dieser Phänomene, das andere ist die Beurteilung ihrer Echtheit. Es ist hier zu berücksichtigen, dass sich oft Schwärmertum und Sektierertum oder „Einbildungen“, subjektive, ja, wenn nicht gar krankhafte Manifestationen des Unterbewusstseins als Privatoffenbarungen ausgeben. Auch fehlgeleiteter Ehrgeiz, der Drang zur Selbstdarstellung und vor allem die Macht des Unbewussten spielen bei den Visionen wie auch bei den Auditionen nicht selten eine große Rolle und nicht zuletzt die mangelnde Kenntnis paranormalen Vorgänge und Gegebenheiten. Dank der modernen Psychologie und dank der noch jungen Wissenschaft der Parapsychologie oder besser: Paranormologie wissen wir heute, dass der Bereich des Natürlichen viel weiter ist, als wir anzunehmen geneigt sind. Bevor die Theologie eine übernatürliche Erklärung gibt, muss sie „alle profanen Untersuchungsmethoden an das ungewöhnliche Phänomen herangetragen haben, um kurzschlussige Verweise auf ‚Gottes Hand‘ und auf ‚Wirkungen der Dämonen‘ zu vermeiden“. Grundsätzlich darf man nicht von der übernatürlichen Verursachung ausgehen, diese ist vielmehr zu beweisen, eben weil es hier so viele Täuschungsmöglichkeiten gibt.

Ich sprach über die drei Grundformen der parapsychologischen oder paranormalen Phänomene, die Telepathie, die Psychokinese und die Präkognition: Gedankenlesen oder Fernfühlen, Fernbewegung und Kenntnis und Voraussage zukünftiger Ereignisse. Der Mensch kann sich vieles einbilden. Die Einbildungskraft ist groß. Es gibt eidetische Fähigkeiten. Es gibt Suggestion und Hypnose und Hysterie. Der Erkenntnis der Selbst-täuschung widersteht der Mensch oft hartnäckig. Zudem gibt es den Wahn, der in der medizinischen Fachsprache als Schizophrenie bezeichnet wird, eine merkwürdige Geisteskrankheit, die sich als Wirklichkeitsverlust darstellt. In der Regel ist nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit für den übernatürlichen Ursprung einer bestimmten Erscheinung oder einer Privatoffenbarung oder auch einer Ekstase möglich.

Dabei ist nicht zu übersehen, dass auch bei echten Visionen natürliche Phänomene des psychischen und parapsychischen Bereichs beteiligt sein können. Wenn Gott für

gewöhnlich seine Zeichen *mediante natura* wirkt, das heißt mit Hilfe der Sekundärursachen, dann ist jedenfalls auch bei den Visionen und Auditionen und den außerordentlichen übrigen Begleiterscheinungen der Mystik damit zu rechnen. Für ein solches Verständnis von Visionen spricht auch das Faktum, dass bei ihnen ganz allgemein die menschliche Subjektivität eine nicht geringe Rolle spielt. Denn auch bei den von der Kirche anerkannten echten Visionen geht die Mitwirkung der schöpferischen Kräfte des Menschen für gewöhnlich sehr weit. Daher darf es nicht verwundern, wenn bei den Auditionen, auch bei denn als echt anerkannten, manchmal sogar eindeutige Irrtümer festzustellen sind. Aus dem Umstand, dass einzelne Aussagen einer Vision eine Täuschung sind, darf man aber nicht den Schluss ziehen, dass alles, was in ihr berichtet wird, falsch ist. De facto gibt es gar auch Widersprüche in die Visionen der verschiedenen Heiligen hinsichtlich ihrer Aussagen über das Leben und Sterben Jesu und über das Leben und Sterben seiner heiligen Mutter.

Hier ist auch daran zu erinnern, dass man zuweilen versucht hat, bestimmte theologische Auffassungen mit Hilfe von Visionen und Offenbarungen durchzusetzen, was natürlich nicht geht und als Missbrauch anzusehen ist. So etwas gibt es auch bei kirchlich anerkannten Mystikern und Heiligen.

Auch bei echten Mystikern kann es Vorfälle oder Erscheinungen geben, die an gewisse Störungen physiologischer Art erinnern, die pathologischer Natur sind. Dabei müssen wir festhalten, dass Halluzinationen und Visionen an und für sich noch nicht pathologisch sind, da sie auch häufiger bei durchaus normalen Menschen angetroffen werden können. Allein, es ist damit zu rechnen, dass sowohl natürliche als auch pathologische Vorgänge im Kontext übernatürlicher Manifestationen von Gott in Dienst genommen werden.

In der echten Mystik wird das Göttliche geistiger Weise erfasst. Immer enthält sie ein gefühlsmäßiges Element, das der Ordnung des Gemütes angehört, und ein erkennendes Element, das der Ordnung des Geistes angehört. Deshalb muss der Vorgang, den man mit dem Begriff „Mystik“ umschreibt, stets als eine seltsame Mischung verstanden werden, in der sich Erkenntnis und Liebe fast nicht voneinander trennen lassen.

Das mystische Leben ist nicht etwas, das einem in den Schoß fällt. Auch das ist ein bedeutsames Prinzip, dass man hier nicht aus dem Auge verlieren darf. Der Mensch *muss* sich des mystischen Lebens würdig erweisen, und zwar durch beharrliches Bemühen, durch Askese, das heißt durch einen Kampf, „der nichts anderes erstrebt als den Sieg über die Neigungen der allzu sehr den Dingen dieser Welt zugewandten menschlichen Natur“.

Charakteristisch für die echten Mystiker ist von daher die geistige Disziplin. Die unechten Mystiker überlassen sich demgegenüber ihrer Natur, ihrer erbsündigen Natur und verschließen sich gegenüber allem, was auch nur den geringsten Zwang ausübt. So entspricht es ihrem Egoismus und ihrer Eitelkeit.

Man kann all diese Erscheinungen und Vorgänge, die wir als außerordentliche Begleiterscheinungen der Mystik bezeichnen, ignorieren; man kann sie als legendär bezeichnen oder auf Sinnestäuschung zurückführen. Die Frage ist dann allerdings, ob man damit der Wirklichkeit gerecht wird. Selbstverständlich gehört das alles nicht zum Glauben, aber es gibt keinen Grund, die Augen vor nicht wenigen Vorkommnissen zu verschließen, die sich mit der Praxis des Glaubenslebens verbinden und die Grenzen des alltäglichen Erlebens überschreiten.

Dass diese Vorgänge, die wir als die außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik bezeichnen, in ihrer Existenz vernünftigerweise nicht zu leugnen sind, geht bereits aus der Tatsache hervor, dass sie zum größten Teil auch im nichtreligiösen Kontext vorkommen. Grundsätzlich gehören sie also der natürlichen Ordnung an.

Weil sie aber grundsätzlich der natürlichen Ordnung angehören, deshalb kann die Fundamentaltheologie, die sich ja als rationale Glaubensrechtfertigung versteht, sie nicht als Wunder verwenden, deshalb werden sie bei Beatifikationen und Kanonisationen nicht als Wunder im eigentlichen Sinne verwendet, sondern gewissermaßen nur sekundär, nämlich dann, wenn sie sich durch Wunder als echt, das heißt als übernatürlich gewirkt, erweisen.

Die drei Begleiterscheinungen der Mystik: Die Ekstasen, die Visionen und die Auditionen oder Privatoffenbarungen gehören irgendwie zusammen, das heißt: Sie be-

gegenen uns in der Regel zusammen. In jedem Fall begegnen sie uns auch im nichtreligiösen Kontext. Das ist hier festzuhalten.

Eine vierte außerordentliche Begleiterscheinung der Mystik ist die charismatische Herzenskunde, die Kardiognosie, die sich paranormologisch als Telepathie und psychologisch als besondere Sensibilität, als Einfühlungsvermögen oder einfach als intuitive Lebensklugheit erklären lässt. Verwandt mit der charismatischen Herzenskunde ist die Hierognosie, die sich in ähnlicher Weise natürlich erklären lässt wie die Kardiognosie.

Wenn es sich bei der Herzenskunde und bei der Hierognosie um echte Charismen handelt, um übernatürliche Gaben Gottes, heißt das nicht, dass sie dem Mystiker oder der Mystikerin gegebenenfalls nicht auch als natürliche mediale Fähigkeiten zukommen könnten. In dem Fall würde Gott die natürlichen Fähigkeiten in Dienst nehmen, um auf sich aufmerksam zu machen.

Häufige Begleiterscheinungen der christlichen Mystik sind die Stigmata, die Wundmale Jesu. Wenn man von den Visionen, den Auditionen und den Ekstasen absieht, sind sie wohl die am häufigsten vorkommenden außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik. Geschichtlich sind sie indessen nur in der katholischen Kirche belegt.

Die körperlichen Stigmata, die Wundmale Jesu als materiell greifbare Wunden, sind charakteristisch für die Mystik des christlichen Abendlandes. Sie sind ein Ausdruck der Verehrung der Passion Jesu. Des Näheren handelt es sich bei ihnen um Wundmale an den Händen, an den Füßen, in der Gegend des Herzens, an der Stirn, an der Schulter und in der Gegend des Rückens. Nicht alle Stigmatisierten tragen dabei die Wundmale in ihrer Gesamtheit.

Überwiegend begegnet uns die Stigmatisation bei Frauen. Die Zahl der Männer, die stigmatisiert waren in der Geschichte der Mystik, macht weniger aus als 10%, obwohl der erste uns bekannte Fall von Stigmatisation einen Mann betrifft, den heiligen Franz von Assisi (+ 1225).

Die Wunden der Stigmata sind im Einzelnen sehr verschieden. Manchmal sind sie vollständiger, manchmal sind sie weniger vollständig.

09. 02. 2015 (24)

Ich stellte fest in der letzten Vorlesung, dass die Wunden der Stigmatisierten sich im Einzelnen sehr verschieden darstellen. Manchmal sind sie vollständiger, manchmal sind sie weniger vollständig. Bei den einen verbleiben sie bis zum Lebensende, bei den anderen bleiben sie nur für eine gewisse Zeit. Zuweilen überdauern sie gar den Tod. Bei den einen treten sie allwöchentlich an den Freitagen oder an den Donnerstagen und an den Freitagen hervor, bei den anderen nur zu gewissen Zeiten des Kirchenjahres. Bei den einen bluten sie heftig und anhaltend, während sie bei den anderen nur wenig oder überhaupt nicht bluten.

Man hat die Stigmatisation auch künstlich herbeigeführt, und zwar durch Hypnotisierung. Und man hat sie auch als Autosuggestion erklären wollen. Es ist nicht zu bestreiten, dass bei allen Stigmatisierten neurotische Züge, speziell in der Vorgeschichte, ausgemacht werden können und dass alle Stigmatisierten ungewöhnlich suggestibel und sensibel sind. Die Suggestibilität der Stigmatisierten ist dabei vor allem bedingt durch eine hysterische Veranlagung oder durch eine hysterische Disposition. Es handelt sich hier wohlgerne nicht um einen hysterischen Charakter, sondern um eine hysterische Disposition, die sittlich indifferent ist. Sie würde allerdings missverstanden, diese hysterische Disposition, wollte man sie immer als pathologisch verstehen.

Disponiert für die Stigmatisation sind demnach Menschen, die zu hysterischen Reaktionen neigen, Menschen, die psychisch labil sind und zu körperlichen Erkrankungen neigen, die *psychischen* Ursprungs sind, und Menschen, die von Schmerzen geplagt sind, wofür man keinen organischen Ursprung finden kann.

Ein wichtiges Moment, das im konkreten Fall für die Echtheit der Stigmata spricht, ist das, dass sie von ihren Trägern verborgen werden, dass sie wegen ihrer Stigmata nicht bewundert und angestaunt werden möchten.

Es ist hier zu berücksichtigen, dass die Macht der Imagination ungemein groß ist. Immer wieder begegnet sie uns, die Macht der Imagination, im Prozess der Erkrankung wie auch der Gesundheit. Die Gedanken und Vorstellungen können uns krank

machen, und sie können uns auch gesund machen.

Entfernte Analogien für diese Macht der Imagination sind das Erröten oder das Erblassen als Ausdruck der Scham. Immer wieder kann man die innige Verbindung von Leib und Seele erfahren. Hinzuweisen ist hier auch auf das Phänomen des Herzklopfens bei Angstepfindungen und auf die Möglichkeit, gegebenenfalls den Charakter eines Menschen aus seinen Schriftzügen herauszulesen.

Eine geistige Vorstellung, ein Bild, eine Idee oder eine Seelenregung ist in der Lage, nicht nur funktionelle Störungen hervorzurufen, sondern auch Verletzungen, Wunden des Hautgewebes und sogar der Eingeweide hervorzurufen. Das ist einfach ein Faktum, das hundertmal nachgewiesen worden ist.

Solche Erfahrungen und Überlegungen unterstreichen den natürlichen, wenn auch gleichzeitig außerordentlichen, Charakter der Stigmatisation. Die Kirche hat darum schon immer gewusst, wie ich sagte, denn zu keiner Zeit hat sie die Stigmatisation, wenn sie etwa das Leben heiligmäßiger oder heiliger Menschen geprüft hat, als ein Wunder Gottes angesehen.

Medizinisch erklärt man die Stigmatisation als psychogene Hautblutung aus anscheinend intakten Gefäßen aufgrund allgemeiner neurovegetativer Dispositionen und konstatiert, dass hier durch die überstarke Beschäftigung mit dem Leiden Christi bei übersensiblen Personen das seelische Erleben organisch sichtbar wird.

Mit Sicherheit ist die natürliche Erklärbarkeit der Stigmatisation nicht zu leugnen, eine natürliche Erklärung des Phänomens der Stigmatisation ist möglich. Dennoch bleiben hier ungelöste Fragen. Bei den ekstatisch-echten Stigmatisationen entstehen die Wunden spontan, sofern es sich um das Phänomen der äußeren Stigmatisation handelt. Zudem entstehen die Stigmata hier in symmetrischer Form, sind sie aseptisch und medizinisch unbeeinflussbar in ihrem Weiterbestehen. Damit aber sind sie trotz ihrer prinzipiellen natürlichen Erklärbarkeit, von der wir ausgehen müssen, auch medizinisch betrachtet, doch letztlich ohne Beispiel.

Wenn das Phänomen der Stigmatisation bei den christlichen Mystikern des Ostens

nicht zu finden ist, hängt das mit der andersgearteten östlichen Mystik zusammen. Diese ist nämlich mehr auf die Trinität ausgerichtet denn auf die Passion Jesu und im Blick auf Christus mehr auf die Auferstehung des Gekreuzigten.

Nachdrücklich heben die großen Mystiker hervor, dass die geistige Stigmatisation, die Stigmatisation der Seele, wichtiger sei als die körperliche, dass jeder echten körperlichen Stigmatisation die Stigmatisation der Seele vorausgehen müsse, dass aber nicht jede Stigmatisation der Seele sich auch auf den Körper erstrecke.

Johannes vom Kreuz meint, die Stigmatisation der Seele erweise sich als freudreicher, wenn sie nicht von körperlichen Wundmalen begleitet sei. Diese Meinung vertritt auch Theresa von Avila.

Ich sprach am Ende der Vorlesung noch von der außerordentlichen mystischen Begleiterscheinung der Nahrungslosigkeit. Von der hl. Lidwina (+ 1433) wird uns berichtet, sie habe 28 Jahre hindurch nichts gegessen, von dem Schweizerischen Nationalheiligen Bruder Klaus von der Flüe (+ 1487) wird uns berichtet, dass er während der letzten 19 Jahre seines Lebens nur von der täglichen heiligen Kommunion gelebt hat. Die selige Elisabeth von Reute (+ 1420) lebte, wie uns glaubwürdig berichtet wird, 15 Jahre hindurch ohne Speise und ohne Trank. Auch Therese Neumann von Konnersreuth, die 1962 gestorben ist, soll Jahrzehnte hindurch außer der Eucharistie keinerlei Nahrung zu sich genommen haben. Von anderen Heiligen werden uns längere Zeiten des Fastens berichtet, die sich immerzu wiederholten. Da geht es dann um zeitweilige Nahrungslosigkeit. Demnach zeigt es sich immer wieder im Leben der Heiligen, „dass in gewissen Arten mystischer Vereinigung die normalen Funktionen der körperlichen Empfindungs- und Ernährungsprozesse tiefe Veränderungen erleiden und jedenfalls zum Teil gehemmt werden“.

Sehr gut belegt ist auch die Nahrungslosigkeit der hl. Katharina von Siena, die im 14. Jahrhundert lebte. Von ihr wird uns berichtet, dass die himmlische Speise (gemeint ist die Eucharistie) bei ihr nicht nur den Hunger der Seele, sondern auch den Hunger des Leibes stillte. Wenn sie versuchte, Nahrung zu sich zu nehmen, empfand sie, so wird uns berichtet, immer außerordentliche Schmerzen.

12. 02. 2015 (25)

Ich sprach über zwei außerordentliche Begleiterscheinungen der Mystik, über die Nahrungslosigkeit und die Unverwestheit des Leichnams. Die Berichte darüber sind glaubwürdig, jedenfalls in vielen Fällen, fragwürdig ist jedoch die Erklärung dieser Phänomene.

Immer wieder begegnet uns bei Mystikern und Mystikerinnen der körperliche Widerwille gegen bestimmte Arten von Speisen und Getränken oder auch gegen feste Nahrung überhaupt, auch bei solchen, die keineswegs Totalabstinenz üben wollen. Appetitlosigkeit und ein unerklärlicher Widerwille gegen bestimmte Speisen ist nun aber auch eine häufige Erscheinung bei hysterischen Störungen. Wir kennen das Phänomen der Ma-gersucht, das eindeutig psychisch bedingt ist. Solche Erfahrungen und Erkenntnisse sprechen dafür, dass die Nahrungslosigkeit nicht ohne Weiteres auf eine übernatürliche Ursache zurückzuführen ist. Und es ist auch nicht zu bestreiten, dass in zahlreichen Fällen langer Abstinenz bei Mystikern auch sonst manche Züge sichtbar werden, die Ähnlichkeit haben mit Hysterie.

Von Therese Neumann von Konnersreuth wird uns berichtet, dass sie über Jahrzehnte hin gefastet hat. Seit Weihnachten 1922 soll sie keine Nahrung mehr zu sich genommen haben und seit Weihnachten 1926 auch keine Flüssigkeit mehr. Sie starb im Jahre 1962. An allen Freitagen des Jahres durchlitt sie dann ihre Passionsvisionen, bei denen sie immer wieder durch die Stigmata eine ansehnliche Menge Blut verlor. Die Echtheit der Nahrungslosigkeit von Therese Neumann ist des Öfteren in Zweifel gezogen worden. Ungelöst ist hier das Problem, wie es möglich ist, dass ein Mensch Jahrzehnte hindurch lebt, ohne dass seinem Organismus Nahrung zugeführt wird. Normalerweise kann der Mensch im Höchstfall zwei Monate ohne Nahrung leben, ohne feste Nahrung, wobei dem Körper aber die entsprechende Flüssigkeitsmenge zugeführt werden muss. Erstreckt sich das Fasten nun über diese Zeit hinaus, so werden damit die gewöhnlichen Maßstäbe gesprengt. Aber es gibt solche Fälle, nicht nur im religiösen, sondern auch im profanen Kontext, weshalb man hier nicht mit einer übernatürlichen Erklärung kommen kann oder zumindest vorsichtig sein muss mit einer solchen Erklärung.

Für uns ist es bedeutsam, dass das Faktum der Abstinenz - totaler oder auch partieller - auch außerhalb des religiösen Rahmens glaubwürdig bezeugt wird, wenngleich man bis heute keine rational befriedigende Erklärung dafür gefunden hat.

Die Kirche hat die Nahrungslosigkeit zu keiner Zeit ohne Weiteres als Wunder angesehen.

Bis heute sind wir nicht in der Lage, das Phänomen der Nahrungslosigkeit mit den Gesetzen der Physiologie in Einklang zu bringen. Wir wissen nicht, wie der für das Leben unentbehrliche Stoff-wechsel in solchen Fällen Jahre hindurch aufrechterhalten bleiben kann, währenddessen dem Organismus keinerlei Nahrung zugeführt wird. Darauf gibt es bis heute keine befriedigende Antwort. Zum Teil dürfte das allerdings auch daran liegen, dass solche Fälle zum einen sehr selten sind und dass sie zum anderen oft von ausgesprochen pathologischen Umständen begleitet sind, was eine durchgreifende Untersuchung des Falles unmöglich macht. Hinzukommt, dass den ärztlichen Maßnahmen in solchen Fällen häufiger psychologische Widerstände entgegenstehen.

Physiologen haben eine Erklärung versucht, indem sie feststellten, wenn jemand den Hungertod sterbe, sei nicht die Entkräftung die eigentliche Todesursache, sondern der Hunger, der Hunger als solcher. Er sei es, der den Menschen in Wirklichkeit töte. Dabei verstehen sie unter Hunger nicht das Verlangen nach Nahrung, das nach einigen Tagen ohnehin nicht mehr so stark ist, sondern jenen seelischen und geistigen Zustand, den die Furcht, die Reizbarkeit, die Schlaflosigkeit, die Qual und der Verdruß im Gefolge haben. Sie erklären, solange noch Fleisch an den Knochen sei, würden die lebensnotwendigen Organe, insbesondere Hirn und Nervensystem, auf Kosten des Muskelgewebes ernährt.

Die Nahrungslosigkeit begegnet uns auch bei den indischen Fakiren, die sich teilweise bis zu vier Monaten eingraben lassen und in dieser Zeit nicht nur ohne Nahrung, sondern sogar auch ohne Luftzufuhr bleiben. Auch in diesem Kontext ist die Nahrungslosigkeit also ein Faktum, so rätselhaft das Ganze auch sein mag. Manche haben hier als Erklärung auf die Macht der Autosuggestion verwiesen. Die Frage ist dann allerdings die, wie man sich das vorstellen soll.

Die Nahrungslosigkeit kann übernatürlichen Ursprungs sein. Bei Beatifikationen und Kanonisationen geht man davon aus, dass sie übernatürlichen Ursprungs ist, wenn die Abstinenz nicht in einem krankhaften Zustand des Organismus ihre erste Veranlassung hatte und wenn sie nicht von häufigen Ekstasen und von einer Unterbrechung der normalen Beschäftigung begleitet ist.

Eine weitere relativ häufiges Begleiterscheinung der Mystik ist - immer wieder berichtet die Hagiographie - ist die Unverwestheit bzw. die Unversehrtheit des Leichnams eines Menschen, der ein heiligmäßiges Leben geführt hat, wobei es auch dieses Phänomen prinzipiell außerhalb des religiösen Kontextes gibt, wenngleich wiederum entschieden häufiger im religiösen Kontext.

Das besagte Phänomen gibt nicht weniger Fragen auf als das Phänomen der Nahrungslosigkeit. Genauer gesehen handelt es sich hier um die Unverwestheit oder besser: um die Unversehrtheit eines Leichnams, der nicht einbalsamiert gewesen ist, der nicht ausgedörnt ist bei der Exhumierung und der nicht etwa in einem Metallsarg oder in einem luftdicht abgeschlossenen Raum aufbewahrt gewesen ist.

Eindrucksvolle Beispiele sind hier der Pfarrer von Ars, Jean Marie Vianney und Bernadette Soubirous, die Seherin von Lourdes.

In der Regel ist es so, dass die Entdeckung der Unversehrtheit eines Leichnams nicht den Grund für die Verehrung eines Verstorbenen abgibt, dass sie jedoch wohl seine Verehrung fördert.

Die Unversehrtheit des Leichnams wird uns auch überliefert von Theresa von Avila. Unversehrt blieben auch die Leichname von Katharina von Siena, von Franz Xaver und von Philipp Neri, um noch einige weitere Heilige in diesem Kontext zu nennen. Auch Vinzenz von Paul gehört hierher. In der Regel betrifft die Unversehrtheit bemerkenswerterweise auch die Gewänder. Nicht immer handelt es sich bei der Unversehrtheit um Unverweslichkeit. In manchen Fällen folgt der Unversehrtheit später schließlich doch die Verwesung.

Es ist bemerkenswert, dass man in allen Fällen von Kanonisationen oder Beatifikati-

onen nicht *sogleich* nach der Entdeckung der Unversehrtheit die Heiligsprechung vorgenommen hat - vor allem war die Unversehrtheit des Leichnams niemals der entscheidende Grund für die Kanonisierung - und dass die Verehrung der Entdeckung der Unversehrtheit des Leichnams in der Regel vorausging. Das liegt daran, dass man schon immer wusste, dass dieses Phänomen auch im profanen Kontext vorkommt.

Zu denken gibt die Tatsache, dass die Unversehrtheit des Leichnams nur einigen heiligmäßigen Personen zuteil wird und dass es hervorragende Heilige gibt, denen dieses Privileg nicht gewährt wurde.

Es ist hier zu berücksichtigen, dass die Berichte über die Unversehrtheit von Leichnamen eigentlich sehr häufig sind. Das verpflichtet zu besonderer Vorsicht hinsichtlich der Beurteilung ihrer Echtheit im Einzelfall.

Hin und wieder wird uns davon berichtet, dass man Leichen ausgegraben hat, die völlig unversehrt erschienen, dann aber im gleichen Augenblick, als sie der frischen Luft ausgesetzt waren, in Staub zerfielen. Auch das gibt es, wenngleich das nicht allgemein gilt. Anders ist das in jenen Fällen, um die es uns hier geht.

Bei den Mumien in Peru, die in den Museen zu bewundern sind, gibt es nicht wenige ausgedörrte Leichname. Das ist etwas anderes als Unversehrtheit, das ist eigentlich nicht gemeint mit der Unverwestheit. Es kommt hinzu, dass man schon immer Techniken zur Konservierung von Leichnamen gekannt hat.

Es gibt glaubwürdige Berichte darüber, dass erfahrene Mediziner bei unverwesten Leichnamen von Heiligen festgestellt haben, dass das Gewebe als völlig intakt und gesund anzusehen war. In manchen Fällen war das Gewebe noch weich und nachgiebig, besaßen die Muskeln noch eine außergewöhnliche Festigkeit. Zum Teil war die Haut noch elastisch, waren auch die inneren Organe noch völlig unversehrt.

In manchen Fällen war die Unversehrtheit nur partiell. Allerdings sind hier die geschichtlichen Quellen nicht immer so zuverlässig, wie das vonnöten wäre.

Häufiger ist das Phänomen der Unversehrtheit von Leichnamen bei den orthodoxen

Christen anzutreffen. Viele heilige Bischöfe und Asketen der russisch-orthodoxen Kirche blieben nach ihrem Tod für längere Zeit von der Verwesung verschont. Es scheint gar, dass die russisch-orthodoxe Kirche das Ausbleiben der Verwesung zumindest theoretisch als unentbehrliche Bedingung für eine Kanonisation ansieht.

Nicht nur die russisch-orthodoxe Kirche berichtet von zahlreichen unversehrten Leichnamen, auch die orthodoxen Kirchen anderer Länder berichten darüber.

Die Verzögerung der Verwesung oder ihre völlige Sistierung ist sicherlich etwas Außer-gewöhnliches, ebenso sicher ist es jedoch, dass sie prinzipiell nicht die Möglichkeiten unserer naturalen Welt übersteigt. Erstaunlich ist dabei freilich, dass das Phänomen sehr viel häufiger im religiösen Kontext vorkommt als im profanen.