

Das Schweigen Gottes in der Welt

Wir danken Frau Margitta Berndt, Herrnhut sehr herzlich für das sorgfältige Korrekturlesen.

Marco A. Sorace /
Peter Zimmerling (Hrsg.)

Das Schweigen Gottes in der Welt
Mystik in 20. Jahrhundert

Band 2 der Jahresschriften der
„Gesellschaft der Freunde christlicher Mystik e.V.“

Verlag Traugott Bautz

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Umschlagfoto:

Verlag Traugott Bautz GmbH 99734 Nordhausen 2007
ISBN 978-3-88309-409-0

Inhalt

Einleitung	7
Raimon Panikkar: Wort und Schweigen	14
Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz: Erlösung im Schweigen Edith Steins Konzeption mystischer Einsamkeit	20
Hans Dieter Zimmermann: Beredtes Schweigen Ludwig Wittgenstein, Robert Musil, Robert Walser	48
Katja Boehme: Weltoffen Christ sein Madeleine Delbrêl	67
Peter Zimmerling: „Die längste Reise ist die Reise nach innen“ Zur Mystik Dag Hammarskjölds	78
Thomas Merton: Das Schweigen der Einsamkeit Einsichten eines Eremiten des 20. Jahrhunderts	92

Marco A. Sorace: Mystik als „erste Wissenschaft“ Zum Stellenwert der mystischen Erfahrung bei Adrienne von Speyr und Hans Urs von Balthasar	101
Rolf Kühn: Phänomenologie und Mystik des Lebens Zum Ort der „Metaphysik“	113

Einleitung

Die Epoche der Moderne, die im 20. Jahrhundert ihren Höhepunkt fand, ist vom „Schweigen Gottes“ geprägt. Friedrich Nietzsche hatte im Jahr 1882 in einer philosophischen Erzählung sogar bereits den *Tod Gottes*¹ ausrufen lassen. Der evangelische Theologe Eberhard Jüngel sagt zu Recht: „Das Wort vom Tode Gottes ist ein dunkles Wort. Und es wird dunkel bleiben, solange es nicht aus seiner Herkunft verstanden ist.“² Seine „Herkunft“, so heißt es bei Jüngel weiter, ist „genuin christlichen Ursprungs“.³ Denn Jesus Christus, den wir als „Gott von Gott“ bekennen und verkünden, stirbt am Kreuz – nicht nur vorübergehend, sondern ganz und gar – und dennoch eröffnet sein Tod den Christen die gläubige Gewissheit, dass sich in der Finsternis der Stunde, in der er die Psalmworte „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ (Mk 15,34) ausruft, das tiefste Geheimnis der göttlichen Lebenswirklichkeit offenbart. Gottes Lebenshingabe geschieht hier in einem Leiden, welches auch noch die moderne Erfahrung des Getrenntseins von Gott zu unterfangen vermag. „Dass Gott (als Vater) seine Gottheit so weggeben kann, dass Gott (als Sohn) sie nicht bloß geliehen erhält, sondern ‚gleichwesentlich‘ besitzt,“ schrieb der katholische Theologe Hans Urs von Balthasar an einer entscheidenden Stelle seiner „Theodramatik“, „besagt eine so unüberbietbare ‚Trennung‘ Gottes von sich selbst, dass jede (durch sie!) ermöglichte Trennung, und wäre es die dunkelste und bitterste, nur *innerhalb* ihrer sich ereignen kann.“⁴

¹ Die fröhliche Wissenschaft. In: Ders., Sämtliche Werke, 15 Bde. Kritische Studienausgabe. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München u.a.: DTV / de Gruyter, Bd. 3 480-482 (125).

² Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. Tübingen: Mohr Siebeck 2001 (7. um ein Vorwort ergänzte Aufl.), 59.

³ Ebd.

⁴ Theodramatik, IV Bde. Einsiedeln: Johannes 1973-1983, Bd. III (Die Handlung), 302.

Diese Erfahrung, dass Gott sich offenbart in einem mystischen „Dunkel“ (Dionysios der Areopagit), durch eine „Nacht der Sinne“ (Johannes vom Kreuz) hindurch, nach einem Durchtauchen einer „Wolke des Nichtwissens“ (Anonymer Kartäuser), ist eine Erfahrung, die in der Tradition christlicher Spiritualität vor allem von den so genannten Mystikerinnen und Mystikern gemacht wurde. Es rührt an die Wurzel dessen, was schon im Begriff des Mystischen, der ja bekanntlich auf ein Verschließen der äußeren Sinne hindeutet⁵, enthalten ist: Durch ein Außerkraftsetzen seiner weltlichen Erkenntnismöglichkeiten wird der Mensch im mystischen Erfahren – mit Meister Eckhart gesprochen – „Gottes quitt“⁶. Die Frage von Nietzsches „tollem Menschen“, „wo“⁷ unter den Erscheinungen der Welt „Gott“ zu finden sei, galt aus der Sicht mystischer Erfahrung seit jeher als sinnlos, da es ihr um die Selbstoffenbarung Gottes, um sein Erscheinen im Leben geht. Dieses Erscheinen im Leben geschieht in einem nicht zeitlich oder räumlich misszuverstehenden Sinne „vor“ jedem Welterscheinen. So stellt es keinen Widerspruch dar, dass auch Jesus Christus, der von jeglicher weltlichen Gotteserfahrung schmerzhaft verlassen wurde, gerade durch diese Erfahrung von Verlassenheit – nach dem Johannesevangelium – das *Vollbrachtsein* des göttlichen Lebens erfährt (vgl. hier nur Joh 19,30).

Friedrich Nietzsche, der als Philosoph wohl wie kaum ein anderer die geistigen Entwicklungen der Moderne antizipiert hat, spricht an einer anderen Stelle davon, wie in der Geschichte des abendländisch-metaphysischen Denkens die „wahre Welt“ Schritt für Schritt zur „Fabel“ geworden sei.⁸ Alles scheint hier am Ende der „Geschichte eines Irrthums“, wie Nietzsche sich ausdrückt, nach einem neuen „Anfang“ des Erkennens zu rufen, einem vordialektischen Anfang, wie er von der Mystik im Westen spätestens seit Bernhard von Clairvaux († 1153) in Opposition zu einer rein rationalistischen Entwicklung des abendländischen Denkens⁹ bereits vertreten worden ist.

⁵ Leitet man es von dem griechischen Verb *myein* her, bedeutet es soviel wie die Augen bzw. den Mund oder ganz allgemein *die Sinne* „(ver-)schließen“ (vgl. dazu Otger Steggink, Art. Mystik. In: Praktisches Lexikon der Spiritualität. Hrsg. von Christian Schütz. Freiburg u.a.: Herder 1988, 904-910, 904.

⁶ *Beati pauperes spiritu*. In: Ders., *Deutsche Predigten und Traktate*. Hrsg. und übers. von Josef Quint. Zürich: Diogenes 1979, 303-309, 308.

⁷ *Wissenschaft*, a.a.O., 480.

⁸ *Götzendämmerung*. In: Ders., *Werke*, a.a.O., Bd. 6, 80f. (Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde. *Geschichte eines Irrthums*).

⁹ Bernhard von Clairvaux hatte sich mit scharfer Kritik gegen das Denken des Petrus Abaelard gewandt. Für die Mystikforschung sowie auch für die philosophische Wahrheitsfrage insgesamt ist bezüglich dieses Konflikts das Problem einer erst hier in letzter Konsequenz aufkommenden, sich selbst begründenden (bei Abaelard in der dialek-

Wenn etwa ein halbes Jahrhundert nach Nietzsche der Theologe Karl Barth seinen Entwurf eines solchen neuen Anfangs in den Satz „Gott wird nur durch Gott erkannt“¹⁰ fasst, seine vor allem auch aus der mystischen Tradition heraus verstehbare Kritik an einer „cartesianischen“ Philosophie und Theologie aber entschieden nicht im Sinne einer speziellen Mystik verstanden wissen will, zeigt sich darin etwas Wesentliches für die Frage der „Mystik im 20. Jahrhundert“. Die Frage der Mystik ist in der entfalteten Moderne, da die Stimme überkommener Gottesvorstellungen zunehmend verstummt, zur Frage der ganzen Kirche und mithin des modernen Menschen überhaupt geworden. Diese untrügliche Gewissheit, dass die Stunde der alten mystischen Tradition in der Zeit der modernen Gotteskrise auf völlig neue, unvorhersehbar dringliche Weise gekommen ist, verbindet die äußerlich oft sehr unterschiedlichen Phänomene der Mystik im 20. Jahrhundert. Was diese neueren mystischen Erfahrungen für das Christentum der Zukunft¹¹ bedeuten, wollen die Beiträge des vorliegenden Bandes aus der jeweils gewählten Perspektive beleuchten.

Zu Beginn gibt Raimon Panikkar, Religionsphilosoph indisch-spanischer Abstammung, eine Einführung in den Begriff von „Wort und Schweigen“, aus einer interkulturellen Sicht der Upanishaden einerseits und andererseits der reichen Tradition apophatischer (im Angesicht des Unausprechlichen zum Schweigen drängenden) Erfahrung in westlicher Philosophie und Theologie.

Die Dresdner Philosophin Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz zeichnet in ihrem Artikel die Bedeutung mystischer Theologie für das Denken Edith Steins nach. Sie stellt zunächst die These auf, dass Stein eine kontextualistische Mystikdeutung vertrat. Im Anschluss daran belegt die Autorin ihre These durch die Interpretation der beiden letzten großen Werke Steins, die zwei wichtige mystische Lehrer des Christentums zum Thema haben: die Studie über Dionysius Areopagita, den Vater mystischen Denkens in der Christenheit, und

tischen Tradition stehenden) Vernunft das entscheidende Problem. Hier wird in den neueren Diskussionen die bei Bernhard bereits anklingende Frage besprochen, ob der erste Grund des Seins und des Lebens denkbar ist, oder ob dieser Grund nicht vielmehr in einem Gabegeschehen besteht, welches dem Denken zuvorkommt (Jacques Derrida, Michel Henry, Jean-Luc Marion u.a.).

¹⁰ Kirchliche Dogmatik, Bd. II/1 200.

¹¹ Dass ein solches Christentum der Zukunft mit dem Mystischen zusammenliefe, betont ja auch jener oft zitierte Satz „Der Fromme von morgen wird ein Mystiker sein, einer, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht sein“, den Karl Rahner bereits in den 1960er Jahren in seinem Aufsatz „Frömmigkeit heute und morgen“ (In: Geist und Leben 39 (1966), 326-342, hier: 335, später in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. VII. Einsiedeln: Benzinger 1966, 11-31, 22f.) geprägt hat.

das Buch „Kreuzeswissenschaft“ über Johannes vom Kreuz. Gerl-Falkovitz ist der Auffassung, dass hinter beiden Spätwerken Steins möglicherweise persönliche mystische Erfahrungen stehen.

Der Berliner Literaturwissenschaftler Hans Dieter Zimmermann geht in seinem Beitrag dann der Frage nach, wo in der modernen Literatur und Philosophie mystische Fragestellungen behandelt werden. Der Thematisierung solcher Erfahrungen stehen in Europa vor allem aufgrund des seit der Aufklärung vorherrschenden rationalistischen Wirklichkeitsverständnisses große Widerstände entgegen. Dennoch vermag Zimmermann an bedeutenden Werken von Ludwig Wittgenstein, Robert Musil und Robert Walser zu zeigen, dass diese sich zeitlebens mit Themen der Mystik auseinandergesetzt haben. Dabei sind alle drei offensichtlich durch eigene mystische Erlebnisse zum Nachdenken über eine letzte Wirklichkeit hinter der rational erfassbaren Welt gekommen.

Als ein „Modell“ für ein Christentum der Zukunft, das gemäß der johanneischen Unterscheidung zwar nicht *von* der Welt ist, sich aber entschieden *in* der Welt zu bewähren hat, stellt uns die Freiburger katholische Theologin Katja Boehme Leben und Werk der französischen Mystikerin Madeleine Delbr el vor. Die Autorin, die bereits mehrfach zum Thema dieser „anderen Heiligen“ publiziert hat, zeichnet in Kürze das beeindruckende Bild einer Frau, der es gelingt, inmitten der lauten Betriebsamkeit moderner Lebenswelten die leise Stimme Gottes zu hören.

Peter Zimmerling, der evangelische Theologie in Leipzig lehrt, widmet sich in seinem Beitrag Dag Hammarskjöld, einem vergessenen Christusmystiker des 20. Jahrhunderts. Der schwedische Lutheraner war der zweite Generalsekretär der UNO. Dass hinter seinem politischen Wirken beeindruckende mystische Erfahrungen standen, blieb zu seinen Lebzeiten verborgen und wurde erst durch die posthume Herausgabe seines geistlichen Tagebuches „Zeichen am Wege“ bekannt. Zimmerling zeichnet die geistige Vorgeschichte Hammarskj olds nach, untersucht dessen spirituelle Wende und stellt Grundzüge seiner mystisch geprägten Spiritualität dar.

Als einziger unter den in diesem Band angefuhrten modernen Mystikern kommt der französisch-amerikanische Trappistenm onch Thomas Merton selbst zur Sprache.  bersetzt von dem Anglisten Hansmartin Buchmann, veröffentlichen wir das auf Amerikanisch verfasste Vorwort zur japanischen Ausgabe seines Buches „Gedanken der Stille“, in dem Merton die Askese des eremitischen Schweigens auf in der Welt (immer noch) aktuelle Probleme bezieht.

Der katholische Theologe Marco A. Sorace geht in seinem Beitrag der Frage nach, inwiefern die Theologie Hans Urs von Balthasars von den mystischen Erfahrungen der Baseler Ärztin Adrienne von Speyr beeinflusst war. Diese Frage erscheint insbesondere deswegen bedeutsam, weil Verfechter einer ursprünglich

abstrakt-objektiven theologischen Wissenschaft diese Möglichkeit einer Gründung der Theologie (und überhaupt der Wahrheitsfrage) in der subjektiv-mystischen Gotteserfahrung in Abrede stellen. Der Autor macht deutlich, dass es hier nicht bloß um theologische Probleme im engeren, fachspezifischen Sinne geht, sondern um eine den modernen Menschen insgesamt betreffende Suche nach einem ursprünglichen Lebensgrund.

Schließlich macht der bei Freiburg lebende Philosoph Rolf Kühn, ausgehend von dem französischen Denker Michel Henry, darauf aufmerksam, dass mystische Erfahrung einen wichtigen Stellenwert hat im Zusammenhang mit der modernen, gerade in jüngster Zeit von einigen Vertretern der Philosophie nochmals radikalisierten Kritik an der abendländischen Metaphysik. Es geht dieser – kurz gesagt – darum, die Aporien all jener Ansätze aufzuzeigen, welche sich kraft eines intentional-gegenständlichen Denkens den Grund des Denkens und des dieses Denken ermöglichenden Lebens selber geben wollen. Kühn, der in Deutschland und Österreich als der Hauptvertreter der hier zur Sprache kommenden „radikalen Lebensphänomenologie“ gelten muss, stellt in seinem Beitrag den diesbezüglichen Stand der Diskussion innerhalb der Gegenwartsphilosophie kenntnisreich und übersichtlich dar.

Mystischen Erfahrungen standen im 20. Jahrhundert eine Reihe von Widerständen entgegen: Das „Fenster zum Himmel“, das für die christliche Mystik gleichsam das Fenster zur eigenen Lebensinnerlichkeit war, hatte sich im Abendland seit dem 18. Jahrhundert aufgrund eines einseitig rationalistischen Paradigmas bis auf einen Spalt geschlossen. Die Sprache war mehr und mehr banal geworden, unfähig, die großen christlichen Erzählungen von der Offenbarung des göttlichen Lebens den Menschen zu vermitteln. Schließlich war die Skepsis der meisten Intellektuellen gegenüber religiösen Zeitgenossen fast unüberwindbar. Umso erstaunlicher mutet es an, dass eine Beschäftigung mit modernen Mystikerinnen und Mystikern zeigt, dass auch im 20. Jahrhundert Gott sein Schweigen – gerade durch diese von Christus selbst durchlittene Erfahrung des Schweigens Gottes im Sinne seiner bloß objektiven Erfahrbarkeit hindurch¹² – immer wieder durchbrochen hat.

Düsseldorf und Leipzig, im Frühjahr 2007

Die Herausgeber

¹² Vgl. dazu auch Simone Weil, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Paris: Gallimard 1962, 129.

Raimon Panikkar

Wort und Schweigen

Schweigen ist ein mehrschichtiges und dadurch ein mehrdeutiges Symbol. Es erhält seine Kraft aus der jeweiligen Lebenssituation, zu der es in Beziehung gesetzt wird. Das Leben hat verschiedene Tiefen, aus denen es gelebt werden kann. Das, was wir „Schweigen“ nennen, kommt aus diesen unterschiedlichen Tiefen des Lebens und kann uns, wenn wir dafür offen sind, in diese Tiefen führen. Im Folgenden geht es darum, dem Schweigen in seine Tiefe zu folgen. In Anlehnung an die vier Zustände des *brahman* (des Seins) – das Wachen, das Träumen, der traumlose Tiefschlaf und der Zustand jenseits aller Zustände (Mandukya-Upanishad, 3-7) – können wir ein Geviert im Schweigen unterscheiden:

Erstens: Die Repression der Worte. Man schweigt, obwohl man vieles zu sagen hätte. Man schweigt aus Vorsicht, Klugheit oder Angst. Dieses Schweigen ist ein Verschweigen. Es übt Gewalt aus und lässt den Atem stocken. Es berechnet, indem es unterscheidet und trennt. Im Trennen isoliert es und entzieht dem Lebendigen den Lebensatem. Es hindert das Leben.

Zweitens: Die Verblüffung der Worte. Man schweigt aus Mangel an passenden Worten. Man schweigt aus Verlegenheit, Unfähigkeit oder Unkenntnis. Dieses Schweigen geht auf Distanz, scheut die Berührung. Es lässt die lebendige Beziehung erstarren, verkümmern. In der Isolation lauert der Tod.

Drittens: Die Unfähigkeit der Worte. Man schweigt, weil man erkennt, dass es sich um etwas Unaussprechbares handelt. Man schweigt aus der Unmöglichkeit, das Erfahrene auszusprechen. Man spürt das Unsagbare, und man ist sich dessen bewusst. Es ist das Schweigen der Sprachlosigkeit. Das Staunen vor dem Geheimnis. Seine Gefahr ist das Erstarren im Verharren. Hier ist der Mensch vor die meist unbewusste Entscheidung gestellt: Bejahe das Leben oder wähle die Rationalität: Die Rationalität – das Abbilden des Unsagbaren in Worten und Begriffen. Das Leben – das Wagnis, sich in das Unsagbare hineinzulassen, um des Schweigens selbst gewahr zu werden. Dies weist auf die vierte Unterscheidung.

Viertens: Die Abwesenheit der Worte. Schweigen ist hier nicht „Stille halten“, inmitten des größten Tumults schweigen. Und auch nicht schweigen, weil man nichts zu sagen hat, sondern man schweigt, weil es nichts zu sagen gibt – oder, wie eine andere Upanishad (Ken U I, 5) erklärt, weil es „das“ ist, „was das Wort nicht sagt“. Das Wort ist hier der Wucht der Wirklichkeit nicht gewachsen. Schweigen ist hier das Schweigen des Wortes. Das Wort ist nicht mehr da. Es bleibt allein das Schweigen. Es ist dies nicht die Verneinung des Wortes, sondern seine Abwesenheit – weil keine Wesenheit da ist. Von dieser vierten Art des Schweigens ist fortan die Rede: „Wovon man nicht sprechen kann“¹, das muss man gerade als das Schweigen *erfahren*.

Kann der Mensch das Schweigen, von dem man nicht sprechen kann, aussprechen oder ist dies ein Widerspruch in sich? Wenn man keinen Urteilsatz mehr zu bilden imstande ist, weil nichts Sagbares da ist und auch nichts Unsagbares – auch das Unsagbare ist mindestens als Unsagbares sagbar –, dann eröffnet sich das Schweigen selbst. So ist das Schweigen nicht das, was wir als das Unsagbare ent-decken, sondern das, was wir als das Ungesagte nur nachträglich einholen können. Diese Wieder-holung gehört zum „Logos des Schweigens“, wie Plotin schreibt (Enneaden II, 8, 6, 11). Aber was wir dort wieder-holen – mit dem *logos* allerdings –, ist nicht das Wort, sondern das Schweigen. Auf dieser tiefsten Ebene gehören, wie noch zu zeigen ist, Wort und Schweigen zusammen. Die innerliche Beziehung von Wort und Schweigen ist das, was uns ohne Widerspruch über das Schweigen reden lässt.

Einige Meditationsschulen sprechen von der Abwesenheit der Gedanken, die freilich nur vorübergehend sein kann, weil der Mensch ein denkendes Wesen ist. Ein leeres Bewusstsein ist ein Bewusstsein ohne gedankliche Inhalte, aber immer noch ein Bewusst-Sein, ein Sein. Christlich gesprochen ist das Sein, der *logos*, das Wort, und das Wort ist Wort, weil es spricht. Der *logos*, das Sein, schweigt nicht; er kommt aus dem Schweigen. Das echte Schweigen hat mit dem Sein nichts zu tun. Dies ist die größte Herausforderung und gleichzeitig die höchste Offenbarung des Schweigens.

Innerhalb eines strengen Monotheismus ist dieses Schweigen das Nichtsein, eine Gotteslästerung, weil Gott *ist* – und letzten Endes ist das Nichtsein in diesem Rahmen eine Unmöglichkeit. Das mag erklären, weshalb das mystische Schweigen so oft als verdächtig, wenn nicht gar als bedrohlich erscheint. Nur innerhalb einer trinitarischen Anschauung der Wirklichkeit kann man von diesem Schweigen sinnvoll – widerspruchlos – reden.

„Am Anfang war das Wort“, sagen die Veden, das Evangelium und einige afrikanische Traditionen. Aber das göttliche Wort war – ist – nicht der

¹ Ludwig Wittgenstein, Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1963, 115 (7).

„Anfang“, der Ursprung, die *arche*. Der *logos* ist das Sein, weil „durch ihn alles geworden ist“ (Joh 1,3). Er ist das Sein, das er allem Dasein zu dessen Werden erst zuteilt. Die Quelle des *logos* ist nicht das Sein, so wie die Quelle des Flusses nicht der Fluss ist. Die Quelle des Seins ist das Schweigen, das Nichts, aus dem das Wort geboren wird. Aus dem Schweigen des Vaters ist das Wort entsprungen. Ignatius von Antiochien sagt, „Christus, der *logos* Gottes, [ist] aus dem Schweigen gekommen“ (Ad Magn. 8,2-PG 5,669). Wort und Schweigen stehen also nicht in dialektischer, sondern in dialogischer, in trinitarischer Beziehung. Sie schließen sich nicht gegenseitig aus, sondern gerade ein. Das ist die *Perichorese* der Patristik: das Ineinandersein. Das Nichts ist nicht das Nicht-Sein, die Verneinung des Seins, nicht sein Widerspruch (trotz des Ausdrucks „ne-wicht“: „nicht-Ding“). Das Nichts ist nicht *niente*, *néant*, *nothingness*, sondern eher das *Noch-nicht*, das, was *nicht wird*, wie es das spanische Wort *nada* etymologisch andeutet: das *non natum*, nicht geboren, eine ursprüngliche Abwesenheit, das Noch-nicht-Sein des Seins - weil wir es ohne das „noch“ nicht denken können.

Eine trinitarische oder a-dualistische (*advaita*) Erfahrung kann das „einsehen“: Das Nichts ist der andere Pol, der andere „Drehpunkt“ (*polus*), ohne den es den erstgenannten, das Sein, den *logos*, nicht gibt. Wir können einen Pol als Pol nicht ohne den anderen „sehen“. Das heißt aber auch, dass die *reductio ad unum*, die Rückführung der Vielfalt in die Einheit, als bloße Forderung des Intellekts nicht vollziehbar ist. Deshalb sprechen so viele Traditionen von der Notwendigkeit eines „dritten Auges“, um die Wirklichkeit nicht zu verzerren. Das erst ermöglicht die a-dualistische (*advaita*) Erfahrung der ganzen Wirklichkeit – ohne die die Erfahrung der Trinität nicht mitvollziehbar ist. Die a-dualistische (*advaita*) Erfahrung kann sich, wenn das „dritte Auge“ verschlossen ist, allein über unsere Sinnlichkeit und allein über unsere Vernunft nicht ereignen. Unsere fünf Sinne, ihre Wachheit ist aber notwendig, damit sich die Öffnung des „dritten Auges“ ereignen kann. Auch brauchen wir die Klarheit unseres Denkens und die Reinheit unserer Vernunft, um den „Dreiklang“ der a-dualistischen (*advaita*) Erfahrung zu vollziehen.

Das Schweigen ist die Erfahrung des „Nichts“, der Quelle „vor“ der Geburt des Logos. Diese Erfahrung kann nur im Heiligen Geist geschehen, das heißt im trinitarischen Beziehungsreichtum des Ineinanderseins – denn jenes „vor“ der Geburt des Logos ist gewiss nicht zeitlich zu verstehen. Es ist ein unmittelbares Gewahrsein, die unmittelbare Erfahrung des Ganzen, des Alls im Konkreten – in einem geliebten Menschen, in einer Blume, einem Stein, einem Ton, einem Geschmack. In der unmittelbaren Berührung ist der Mensch vom Ganzen umfassen und ist zugleich das Ganze. In der Unmittelbarkeit der Begegnung wandelt sich die menschliche Erfahrung zur reinen Erfahrung. Die menschlich-dualistische Erfahrung ist nicht mehr. Es ist kein

Individuum mehr, das erfährt. Es ist die Erfahrung im Heiligen Geist. Diese Erfahrung lässt uns bezeugen, dass es eine Verbindung gibt zwischen dem Sagbaren und dem Unsagbaren, zwischen dem Gestalteten und dem Ungestalteten, zwischen dem Wort und dem Schweigen, dem Sein und dem Nichts.

Die Vermählung von Schweigen und Wort ist gerade heute die vielleicht wichtigste Herausforderung für eine fruchtbare Begegnung zwischen den abrahamischen und den asiatischen Formen der Spiritualität. Die „Anstrengung (Anspannung) des Begriffes“ bedarf einer Entspannung des Geistes, um viele Missverständnisse wegzuräumen und einer gegenseitigen Befruchtung dieser zwei großen Traditionen der Menschheit zu dienen. Diese ontologische Abwesenheit ist eine homöomorphe Ent-sprechung der ostasiatischen *Sun-yatä*. Diese „Leere“ hat nichts mit dem westlichen Nihilismus zu tun. Nur im Schweigen kann man das Göttliche spüren, darin sind sich fast alle spirituellen Traditionen einig. „Die Worte der Weisen sind im Schweigen vernommen“, übersetzt die Septuaginta Koh 9,17. Die christliche Überlieferung fasst die hier beschriebene Haltung mit Worten der Bibel zusammen: „Als tiefes Schweigen das All umfing und die Nacht bis zur Mitte gelangt war, da sprang dein allmächtiges Wort vom Himmel ... herab“ (Weish 18,14-15, Vulgata) – und die christliche Liturgie bezieht das auf Weihnachten. Das Schweigen ist der leere Raum innerhalb unseres Selbst, der der *Theosis*, der Vergöttlichung, freien Raum lässt. In diesem leeren Raum können wir das Wort, den *logos*, der aus dem Schweigen kommt, empfangen und mit ihm das Schweigen. Diese Empfängnis kann nur „jungfräulich“ geschehen. Jungfräulichkeit ist das Symbol für die Bereitschaft der Leere, der Aufmerksamkeit, des Nicht-Verstricktseins, des Gegenwärtigseins: Empfangen und in uns Fleisch werden lassen, wirken und sich entfalten lassen. „Und das Wort ist Fleisch geworden.“ Dies ist das Schicksal eines jeden Menschen und eines jeden Wortes.

„Im Schweigen und in der Hoffnung wird eure Stärke liegen“, sagt das lateinische Jesajabuch (30,15 Vulgata). Es geht darum, sich wandeln zu lassen, um neu geboren zu werden aus dem Geist, denn „die ganze Schöpfung wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Kinder Gottes“ (Röm 8,19). Dieses Offenbarwerden scheint heute notwendiger denn je, denn die bestehenden Krisensituationen, die zwischenmenschlichen, die politischen, die ökologischen, die religiösen oder wie auch immer sie gestaltet sind, können wir nur bewältigen, wenn wir es wagen, uns dieser mystischen Dimension der Wirklichkeit zu öffnen, und wenn wir es wagen, uns in die Erfahrung des unmittelbaren Gewahrseins einzulassen. Wir empfangen dann jene Schwingung, jenen Atem, der uns nährt und unser Leben fruchtbar macht. Wir empfangen eine latente Dimension der Wirklichkeit, die sich noch nicht ganz verwirklicht hat, eine verwandelnde, lebenseröffnende und lebensschaffende schöpferische Kraft. Das Schweigen ist die Kraft der Mystik – ohne sie ist der Mensch nur

ein rationales Tier und die Religion nur ein Gedankensystem. Und ohne die uns verwandelnde Kraft des Schweigens – wenn wir uns ihr verschließen – gehen wir auf eine Katastrophe zu. Dies ist unsere Würde und unsere Verantwortung. In dieser dialogischen, schöpferischen Tätigkeit ist auch Gott mit einbezogen. Wir sind im Mitvollzug Gottes die Gestalter und Künstler unseres Lebens und allen Lebens, das mit uns in Beziehung ist. Wir müssen nur sein, was im Symbol der Fleischwerdung ausgesagt ist: Im aufmerksamen Gegenwärtigsein bedingungslos offen und empfangend sein, das Wort, den *logos*, aus dem Schweigen vernehmen und uns befruchten lassen, das Schweigen des *logos* geschehen und wirken lassen, uns wandeln lassen und neues göttliches Leben gebären, dann, wenn die Zeit reif ist.

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

Erlösung im Schweigen

Edith Steins Konzeption mystischer Einsamkeit

I. Methodische Vorüberlegungen zur Mystik-Forschung: Perennialismus und Kontextualismus

Kann Edith Stein¹ nicht nur unzweifelhaft als Interpretin mystischer Texte, etwa der Teresa von Avila, des Dionysius Areopagita, des Johannes vom Kreuz angesprochen werden, sondern auch selbst als Mystikerin? Dabei ist der Einwand zu berücksichtigen, dass sie keine eigenen mystischen Erfahrungen berichtet, jedenfalls – von ein paar Sätzen vor allem in Briefen abgesehen – solche Erfahrungen nicht ausdrücklich thematisiert. Andererseits könnte die Nachzeichnung des mystischen Dunkels des Johannes vom Kreuz darauf verweisen, dass auch unterhalb dieser Metaebene der Deutung ein eigenes Erfahren verschwiegen, aber an manchem kenntlich, mitläuft – möglicherweise. Von dieser Frage inspiriert, sei zunächst eine Überlegung über den möglichen methodischen Zugang zu Stein vollzogen.

Im Anschluss an den Mystik-Forscher Alois M. Haas lassen sich zwei große methodische Ansätze der Mystik-Forschung unterscheiden: der perennialistische und der kontextualistische Ansatz.² Perennialismus – abgeleitet von *perennis* = die Zeit übergreifend – setzt voraus, Erfahrungen von Mystikern quer durch Zeiten und Kulturen seien unmittelbar auf einen gemeinsamen Inhalt bezogen und von dorthin vergleichbar, aufgrund „einer transkulturellen, homogenen, mit einer kleinen Anzahl von Kernbestim-

¹ Zur Biographie vgl. ESGA 1: Edith Stein, Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge (=LJF), Freiburg u. a.: Herder 2002; Beat W. Imhof, Edith Steins philosophische Entwicklung. Leben und Werk, Bd. I. Basel / Boston: Birkhäuser 1987; Waltraud Herbstrith OCD, Das wahre Gesicht Edith Steins. München: Kaffke 1980, 4. Aufl.; dies. (Hg.), Edith Stein. Ein neues Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen, Freiburg: Herder 1983; Udo Th. Manshausen, Die Biographie der Edith Stein. Beispiel einer Mystagogie. Frankfurt / New York: Lang 1984; Andreas U. Müller / Amata Neyer, Edith Stein. Freiburg Herder 1999.

² Alois M. Haas, Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996; ders., Adrienne von Speyrs Typologie der Mystik. In: Hans Urs von Balthasar-Stiftung (Hg.), Adrienne von Speyr und ihre spirituelle Theologie. Einsiedeln: Johannes 2002, 9-30.

mungen ausgestatteten transzendenten Erfahrung“³. Begründbar sei dies durch Ergebnisse der empirischen Psychologie, ohne die Notwendigkeit philologischer und historischer Forschung. Messbar sind etwa Gehirnströme während einer Ekstase oder während einer Versunkenheit in Meditation; solche Messungen ergeben Muster (Alpha-, Beta-, Gamma- und Thetawellen), die den Gehirnströmen im Tiefschlaf ähneln, aber nicht einfach mit ihnen übereinstimmen.

Bei dieser methodischen Erfassung ist einzig das Subjekt der Erfahrung betrachtet, das „Objekt“ bleibt jedoch außerhalb der Analyse. Als Vordenker dieser Richtung kann auch Karl Jaspers gelten, der die mystische Erfahrung als nicht objektivierbar betrachtete: „Daher ist alles Mystische nie als Inhalt, sondern nur als Erlebnis, d. h. subjektiv und ohne den eigentlichen, nur im Erlebnis greifbaren Sinn rational zu bestimmen.“⁴ Solcherart „Erlebnis“-Theorie führt zu der Behauptung, Mystik sei zeitübergreifend als Verschmelzung des Erlebenden mit seinem Erlebnis zu bestimmen, also nur von der Psychologie des Betroffenen her greifbar oder wissenschaftlich zugänglich.

Unterschiede in der Beschreibung dieser Verschmelzung gelten in der Perennialismus-Theorie als spätere Hinzufügungen: entweder vom Erlebenden selbst im Rahmen seiner Kultur oder von dieser Kultur bzw. den Zweit-Interpreten selbst. Das eigentliche seelische Geschehen werde damit aber „überschrieben“ und müsse aus dieser „Übersetzung“ erst rekonstruiert werden.

Gänzlich umgekehrt ist die These des Kontextualismus, das mystische Erleben sei keineswegs als immer derselbe Verschmelzungsvorgang innerpsychischer Art zu deuten, sondern sei bedingt durch die Person und ihr kulturelles Umfeld. „Das kontextualistische Paradigma hält grundsätzlich alle Erfahrungen – religiöse, säkulare, künstlerische, also auch mystische – für das Ergebnis einer durch Begriffe, Kategorien, Glaubenshaltungen und linguistische Hintergründe geformten, gestalteten, vermittelten und konstruierten Kultur, welche das Subjekt an sie heranträgt.“⁵ Oder: „Ohne kontextuelle Einordnung lässt sich über Erfahrungen - und mögen sie sich auf Erfahrungen des absoluten Nichts im Sinn zen-buddhistischer Meditationspraktiken beziehen – überhaupt nicht reden.“⁶ Erleben ist von der Deutung des Erlebens nicht zu trennen; es gibt keine vorsprachliche, vorkulturelle, vorreflexe Mystik, gleichsam nur als psychische Überschwemmung. Stein selbst sowie ihr Lehrer Adolf Reinach sind ein beeindruckendes Beispiel dafür, wie philosophische

³ Haas, Speyr, a.a.O., 31.

⁴ Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* (1919), München: Piper 1985, 6. Aufl., 85.

⁵ Haas, *Mystik*, a.a.O., 31.

⁶ Haas, Speyr, a.a.O., 12.

Methodologie gerade das scheinbar entzogene religiöse Erleben reflex machen und in seinen Strukturen aufdecken kann.⁷ Schon dass es sich „danach“ versprachlichen lässt, weist logischerweise darauf hin, dass es schon während des Erlebens selbst nicht unbeurteilt bleibt. Wahrnehmung bedeutet gerade nicht unbewusst bleibende Verschmelzung. Mystik muss sogar umgekehrt dahin gelesen werden, dass sie nur in einem vorhandenen kulturellen Umfeld zum Tragen kommt und zu Sprache und Auslegung gelangt, was heißt, dass sie nicht unverständliches Gestammel, sondern mitteilbar, verstehbar, bleibt. Damit ergeben sich auch Kriterien der Beurteilung durch Dritte: nämlich das Subjekt wie das Objekt des mystischen Geschehens deutlicher zu umreißen.⁸ Das mystische Erleben hat demgemäß einen Inhalt, ein Objekt, das unterscheidbar ist von der subjektiven Psyche des Erlebenden, auch wenn beide „unablösbar“⁹ aufeinander bezogen bleiben. Als Begriff für diesen Vorgang bietet sich daher nicht Verschmelzung, sondern Begegnung an, nicht: „Ich bin du“, sondern: „Ich bin dein.“

So ist am mystischen Erleben – gemäß dem Kontextualismus – nicht einzig das Individuum, sondern auch die kulturelle Gemeinschaft oder die religiöse Gruppe beteiligt und wird mindestens mittelbar Adressat der empfangenen Botschaft. Kriterien der gemeinschaftlichen Beurteilung sind daher auch gemeinschaftliche heilige Texte, als jenes „Hintergrundsystem“, aus dem der Mystiker zehrt und in das er seine Erfahrung wieder einspeist. „Eine Interpretation mystischer Texte im Christentum ist nur dann sinnvoll, wenn darin die Subjektivität der Erfahrung in einen benennbaren Spannungsbezug zur kirchlichen Wahrnehmung der Hl. Schrift tritt und wenn sich der Mehrwert dieser Erfahrung in Richtung auf einen „theologischen“ Sinn hin ausdeuten lässt.“¹⁰ Schon aus dem Grund ist es für den kontextualistischen Ansatz sinnlos, Mystik und Institution des Glaubens gegeneinander auszuspielen; im Gegenteil erhält eine mystische Mitteilung ihren eigentlichen Rang durch ihre Einbettung in die Theologie.

Abschließend sei auf ein großes Beispiel im Rahmen der zwei konträren Ansätze der Mystik-Forschung hingewiesen, auf Martin Buber (1878-1965).¹¹ In seinem Werk „Ekstatische Konfessionen“ von 1909 vertrat er den per-

⁷ Vgl. dazu die erhellende Dissertation von Beate Beckmann, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses bei Adolf Reinach und Edith Stein*, (Reihe: *Orbis phaenomenologicus*), Würzburg: Königshausen & Neumann 2003.

⁸ Haas, Speyr, a.a.O., 9, erläutert in diesem Sinne auch Adrienne von Speyrs Nachlasswerk „Das Wort und die Mystik“ mit den beiden Untertiteln „Subjektive Mystik“ und „Objektive Mystik“ als eine mögliche Typologie.

⁹ Haas, Mystik, a.a.O., 35.

¹⁰ Haas, Speyr, 15.

¹¹ Vgl. Gerhard Wehr, *Martin Buber. Leben, Werk, Wirkung*, Zürich: Diogenes 1991.

ennialistischen Ansatz, während er in dem nur sieben Jahre später entstehenden Werk „Ich und Du“, konzipiert in einem Schützengraben des Ersten Weltkriegs und veröffentlicht 1923, im Kontext des wiedergewonnenen Judentums die Verschmelzungsmystik verwirft. Buber als intellektueller „Konvertit“ von der einen zur anderen Seite verbot daher auch die weitere Veröffentlichung der „Ekstatischen Konfessionen“, weil er die Parameter seiner dortigen Auswahl endgültig verurteilte.¹² Darin standen Sätze wie: „Ist nicht das Erlebnis des Ekstatikers ein Sinnbild des Uerlebnisses des Weltgeistes? Ist nicht beides ein Erlebnis? Wir horchen in uns hinein - und wissen nicht, welches Meeres Rauschen wir hören.“¹³ In seinem Hauptwerk „Ich und Du“ bezieht er sich kritisch auf seine eigene damalige Indifferenz, mit der er angeblich unterscheidungslose Texte aus den Upanishaden, Platon, Jesus, der Mystik von Helfta, dem Judentum etc. zusammentrug, um entgegenzuhalten: „Die klare und feste Struktur des Ich-Du-Verhältnisses, jedem vertraut, der ein unbefangenes Herz und den Mut hat, es einzusetzen, ist nicht mystischer Natur“¹⁴ – statt Mystik wird ihm also Dialogik, Begegnung, zum entscheidenden Begriff. Darin gehe es „um ein Aufgeben nicht etwa des Ich, wie die Mystik zumeist meint; das Ich ist wie zu jeder Beziehung so auch zur höchsten unerlässlich, da sie nur zwischen Ich und Du geschehen kann“.¹⁵ „Was der Ekstatiker Einung nennt, das ist die verzückende Dynamik der Beziehung. [...] Der Mensch kann, zur Einheit gesammelt, zur nun erst vollkommen geratenden Begegnung mit dem Geheimnis und Heil ausgehen.“¹⁶ Dabei werde ihm auch Welt nicht verloren, vielmehr neu geschenkt, neu zugänglich - gerade unterscheidend zu östlichen Konzepten einer Welt des flüchtigen, irritierenden Scheins. „Denn wer diesem [göttlichen Anruf] sich darbringt [...], dem weihen und heiligen sich alle Dinge, in seinem Verkehr mit ihnen bekundet sich göttliche Gegenwart, und alles ist unsterblich.“¹⁷

Buber setzt mithin auf die bleibende, wenn auch beseligende Differenz zwischen Subjekt und Objekt der mystischen Erfahrung – selbst ein Beispiel für eine Mystik-Theorie vor dem Hintergrund jüdischer, und man darf hinzufügen, christlicher Schriftauslegung.

¹² Hans-Joachim Werner (Martin Buber. Einführungen. Frankfurt: Campus 1994, 7) verweist auf Bubers Warnung vor einer unspezifischen „Einungsmystik“.

¹³ Martin Buber, Ekstatische Konfessionen. Heidelberg: Schneider 1984, XXXVIII.

¹⁴ Martin Buber, Nachwort (1957). In: Ders., Ich und Du. Stuttgart: Reclam 1995, 124.

¹⁵ Buber, Ich, a.a.O., 74.

¹⁶ Ebd., 82.

¹⁷ Martin Buber, Einsichten. Wiesbaden: Insel 1953, 28.