

Wieviel Erfahrung braucht der Glaube? – Neue Religiosität in Rückfrage zu Johannes vom Kreuz

Von Michael Sticklebroeck, St. Pölten

Die Erfahrbarkeit Gottes ist ein altes kontroverses Thema der Theologie. Es soll hier nach dem Ort des Glaubens in der Mystik gefragt werden. Es geht mir um eine Zuordnung von Glaube und Erfahrung und um den Aufweis der Berechtigung, aber auch der Grenzen des Erfahrungsmomentes. Ich möchte dazu erstens auf ein aktuelles Phänomen zu sprechen kommen, das mit »Neuer Religiosität« umschrieben wird und zweitens ein Beispiel christlicher Mystik als Kontrastfolie dagegenhalten, um dann drittens in der Reflexion einige Ansätze zu einer solchen Verhältnisbestimmung zu entwickeln.

1. Die Erfahrung des Göttlichen in der Neuen Religiosität

In der Postmoderne ist Religion wieder modern geworden. Allerdings hat sich ihre Gestalt grundlegend verändert. Das Religiöse erscheint nun mitten im Säkularen, weniger im streng abgegrenzten Raum der Kirchen. Maßgebende Momente der Moderne selbst, ihre »religionsproduktiven Tendenzen«, haben diese überraschende Wiederkehr der Religion mit verursacht. Aus einer unbefangenen Wahrnehmung der religiösen Signatur unserer Zeit ergeben sich vielfältige Herausforderungen. Auch für das Christentum bedeutet diese »vagierende Religiosität« Chance und Risiko zugleich.

1.1. Zum Begriff der Neuen Religiosität. Eine erste Annäherung

Das, was man gemeinhin unter »Neuer Religiosität« versteht, gibt weniger eine bestimmte Schule, als vielmehr eine Tendenz an. Dass es – entgegen allen Prophezeiungen vom Ende der Religion – so etwas wie eine Renaissance des Religiösen gibt, wurde spätestens mit dem Auftreten der New-Age-Bewegung Anfang der 90er Jahre deutlich.¹ Die Konturen dieses neuen Religiösen bleiben zwar ziemlich unscharf, doch lässt es sich durchaus erkennen und beschreiben. Schlagwortartig lassen sich nach Josef Sudbrack folgende Grundzüge erkennen: Ihre Selbstbehauptung inmitten einer säkular geprägten Kultur, die Hochschätzung der Psyche und der reli-

¹ Dass es sich dabei nicht eigentlich um eine »Wiederkehr« von Religion handelt, bemerkt Walter Ch. Zimmerli. Vgl. ders., Wie neu ist die neue Religiosität? Von Konsistenz und Widerspruch in der Suche nach Unmittelbarkeit, in: Willi Oelmüller (Hg.), *Wiederkehr von Religion?*, Paderborn 1984, 9–24, hier: 12.

giösen Erfahrung, ein Synkretismus von Religion, Mythologie und Psychologie, ein gewisser Eklektizismus und eine kosmische Religiosität.²

Ich möchte den Fokus im folgenden auf die Rede von der Mystik innerhalb dieses Spektrums von Religiosität lenken, unter der man eine Unmittelbarkeit der Erfahrung des Göttlichen versteht.

1.2. Erfahrung in der Neuen Religiosität

Der heutige Mensch leidet zum einen an der ungeheuren Komplexität des Lebens und der Wissensbereiche. Er bedarf vieler Vermittlungen (durch Technik, Institutionen, Sozialsysteme), um mit der Wirklichkeit in Kontakt zu treten. Andererseits erlebt der Mensch, umgeben von einer Welt des Selbstgemachten, die Drohung der totalen Immanenz. Dem Leben haftet etwas Unwirkliches an, das durch »ein Zuviel an Positivität«³ hervorgerufen wird. Und da ist es verständlich, dass es so etwas wie ein Verlangen nach einer neuen Unmittelbarkeit und d.h. nach Erfahrung, gibt. Den Ausweg bietet die Erfahrung, in der das ganz Andere wiederauftauchen müsste. Erfahrung verspricht Unmittelbarkeit. Sie lässt den Sprung aus der Vermitteltheit allen Wissens in einen direkten Kontakt mit dem Begegnenden tun.

Der an Mystik und religiöser Erfahrung interessierte Zeitgenosse versteht unter religiöser »Erfahrung« ganz unspezifisch die Wahrnehmung des Überrationalen und die Gewinnung eines metatechnischen Bewusstseins, das ins Kosmische geweitet ist, oder einfacher: den Anschluss an das Übersinnliche. Haben wir es dabei aber mit einer Wiederbelebung der authentischen Mystik zu tun? Was Mystik im Sinne eines Johannes v. Kreuz ist, darauf soll dann noch eingegangen werden. Zunächst aber noch etwas zur Erfahrungsfreudigkeit in der Neuen Religiosität. Ein Querschnitt.

Erfahrung, wie sie hier gemeint ist und wie sie sich auf dem Weg zu einem erweiterten Selbst einstellt, umfasst sehr Vieles, angefangen von der Sinneserfahrung bis zur Erfahrung der Einheit mit dem Absoluten. Vermittlungen werden nicht gesucht: nicht Belehrung und nicht Indoktrination. Erfahrung dieser Art besagt aber immer Einheit. Man glaubt es vor allem in den »Erfahrungs«-Religionen des Ostens zu finden: das Bei-sich-Sein, das Leben in der eigenen Psyche, die Aufhebung von Trennung und Anderssein, die Überwindung aller Spaltung in Subjekt und Objekt.

² Vgl. Josef Sudbrack, Neue Religiosität (im Westen), in: LThK³ (1998) 7, 753–754. Was sich innerhalb der verschiedenen Richtungen, die nicht auf den gleichen Nenner zu bringen sind, noch ausmachen lässt, ist: Die Metaphysizierung von psychischen Daten, die etwa für die Arbeiten von Stanislav Grof, einem Vertreter der sogenannten »transpersonalen Psychologie«, typisch ist, für den der Mensch in seiner eigenen psychischen Erfahrung den Urgrund von Wirklichkeit schlechthin erreicht; der Wille zu einer neuen Unmittelbarkeit; das Suchen nach dem Kategorischen und Absoluten inmitten einer (für unsere Zeit signifikanten) hypothetisch-relativistischen Identität; die starke Gewichtung von »transpersonalen« Erfahrungen, die das eigene Ich überschreiten und kosmische Wurzeln bewusst machen. Ein anderer Hauptvertreter der transpersonalen Psychologie ist Abraham Maslow. Vgl. dazu Michael Fuss, »New Age«, in: LThK³ (1998) 7, 792–793, hier: 793.

³ Vgl. Peter Strasser, Journal der letzten Dinge, Graz 1997, Nr. 68.

Innerhalb des breiten Stroms Neuer Religiosität stellen Tanz, Gymnastik, Yoga, Zen, transzendente Meditation und Tantrismus⁴ Wege dar, um ausgehend von den Sinnen, zu tieferen Erfahrungen von »Einheit«, letztlich zu einer Identitätserfahrung zu gelangen. In der sogenannten »transpersonalen Psychologie« sucht man mit Hilfe von meditativen und psychodelischen Praktiken ein kosmisches Identitätsgefühl herbeizuführen. Die Grenzen des Ich und das Raum-Zeit-Kontinuum sollen überwunden werden.⁵

Ich muss mich hier in der Hauptsache auf Ken Wilber, den Systematiker des New Age beschränken. Selbst von den Naturwissenschaften herkommend, möchte Wilber die von ihm propagierte Religion quasi-empirisch verifizieren. Dadurch will er den Dogmatismus der (»exoterischen«) Religion überwinden. Exoterik besagt Abhängigkeit von Dogma, Ritual und Symbol, Esoterik dagegen beruht ganz auf Erfahrung. Religion soll der naturwissenschaftlichen Rationalität angeglichen werden, und dies trotz der grundsätzlichen Vorbehalte gegen eine technisch-instrumentelle Vernunft. Um diese Intention zu verfolgen, werden bei Wilber Konstanten aufgewiesen, die in den verschiedenen Ausprägungen von Religion dort gefunden werden, wo der Mensch sein eigentliches Selbst erreicht.⁶

Als Matrix für die zu gewinnenden Erfahrungen dient das sogenannte »holographische« oder »holonomistische« Weltbild. Dieses besagt (vereinfacht): 1) Alles in dieser Welt steht mit allem anderen in Beziehung. Jeder Punkt ist mit jedem anderen vernetzt. Und in jedem Teil ist jeweils das Ganze schon da, so wie es sich im Holograph in jedem seiner Teile abbildet. 2) Die dynamische Beschaffenheit der Grundwirklichkeit. Damit wird gesagt: Das in erster Instanz Erfahrene (Raum, Zeit, Ausdehnung etc.) ist nur Oberfläche, dahinter steht die eigentliche Wirklichkeit: der gesammelte Ozean an Energie, das Beziehungsnetz oder die Weltseele, das Tao, in dem alles Eins ist.⁷

⁴ Der Tantrismus will den Menschen in seiner Ganzheit (auch mit seinen sexuellen Energien) zur Erfahrung führen und dadurch »einen«. Vgl. Oscar Marcel Hinze, *Tantra Vidya. Wissenschaft des Tantra*, Freiburg 1983. Im hinduistischen Tantrismus bildet die Vorstellung eines durchgehenden strukturellen Parallelismus und einer letzten Identität von äußerer Erscheinungswelt und göttlichem Urgrund die Grundlage seines symbolgeladenen Ritualismus. Vgl. Reinhard Hummel, *Tantrismus*, in: *LThK*³ (2000) 9, 1254–1257.

⁵ Vgl. Michael Fuss, *New Age*, in: *LThK*³ (1998) 7, 792–793, hier: 793.

⁶ Ein Beispiel ist die von Kindern oft vollzogene, aber auch jedem Erwachsenen mögliche Frage nach der »inneren Ichheit«. Vgl. Ken Wilber, *Wege zum Selbst*, München 1984, 178: »Fast jedes Kind fragt sich irgendwann einmal: ›Wie wäre ich, wenn ich andere Eltern hätte?‹ Anders ausgedrückt, das Kind ist sich auf sehr unschuldige und undeutliche Weise darüber im klaren, dass das Bewusstsein selbst (...) nicht allein durch die besonderen äußeren Formen von Leib und Seele begrenzt ist, die es belegt. Jedes Kind scheint zu spüren, dass es noch immer es selbst sein würde, auch wenn es andere Eltern hätte.« Und in Hinblick auf das Zeitbewusstsein heißt es ebd., 91: »Wir haben schon gesehen, dass uns das direkte Erleben zeigt: Es gibt kein abgetrenntes Selbst, das von der Welt des Erlebens abgetrennt existiert. Ebenso wollen wir nun im direkten Erleben nach *Beweisen* dafür suchen, ob die Zeit, das Fließen von der Vergangenheit zur Zukunft, tatsächlich existiert.«

⁷ Vgl. David Bohm, *Ganzheit und die implizite Ordnung*, in: Fridjof Capra (Hg.), *Das holographische Weltbild*, 215: »Wir gehen vom Entfalteten zum Eingefalteten, dann zu einer tieferen multidimensionalen Ebene und dann noch weiter zu einem unendlichen Ozean außerhalb des Raumes, wie wir ihn gewöhnlich erfahren. Vielleicht kann Meditation uns tief in diesen Ozean physikalischer und mentaler Energie führen, die universal ist.« Vgl. auch Bernardin Schellenberger, *Spirituelle Wendezeit. Grundlinien einer neuen Lebenskultur*, Freiburg/Basel/Wien 21997, 67f; 89f.

Um durch meditative Techniken in den Grund aller äußeren Wirklichkeit einzuschwingen, suchen die meisten Vertreter Neuer Religiosität eine Brücke zu den mystischen Erfahrungen des fernen Ostens. Weil im innersten Seinsgrund alles zur Einheit eingefaltet ist, kommt der Meditation auf herausragende Weise die Funktion zu, dass der Mensch mit seinem Bewusstsein zu einer letzten Einheit, auch mit allem, was er selbst »hat«, findet: In der erfahrbar werdenden Alleinheit in der Tiefenstruktur der Dinge kommt es zur Einswerdung des Subjektes, das zum Teil des Ganzen wird, eins mit dem Grund, den es erfährt. In solcher Erfahrung berührt es sein eigentliches Selbst. Dabei ist der Erfahrungsbegriff bei den meisten Autoren empirisch-kategorial bestimmt und hebt auf das subjektive Empfinden ab: Das Erfahrene ist primär bedeutsam »für mich«. Bei Ken Wilber wird die Ichhaftigkeit des Selbst auf dem Weg nach »innen« überstiegen, bis der Mystiker im »Bewusstsein der Einheit« auf eine göttliche, transzendente Seele stößt, die »die Seele der Menschheit selbst« ist.⁸ Die religiöse Vollendung des Ich liegt in seinem Verschwinden. Das empirische Ich muss sterben⁹, um in das wahre Selbst einzugehen.

Auch bei Willigis Jäger geht es um die Aufhebung des Dualismus: Im Unterschied zum rationalen Erfassen überschreitet mystische Erfahrung für ihn »das dualistische Gegenüber«, das Gegenüber von Gott und Mensch. Einer Tendenz zur holistischen Aufhebung aller Pluralität in die Einheit folgend, sagt er: »Die letzte Wirklichkeit ist transpersonal und jenseits des Gottesbegriffes der traditionellen theistischen Religionen.«¹⁰

Es geht immer um das Göttliche in mir, was zugleich mich selbst als das Göttliche erkennen lässt. In jeder wahren Erfahrungsreligion wird das transzendente Selbst als ein Strahl des Göttlichen anerkannt. Wilber sagt: »Im Prinzip ist Ihr transzendentes Selbst von der gleichen Natur wie Gott.«¹¹ Mystik stellt sich hier dar als eine neue Unmittelbarkeit der »Seins«-Erfahrung, die durch Meditation und Wissenserweiterung zu erreichen ist. Sie führt zur Identifizierung des eigenen Selbst mit dem All-Ganzen oder mit dem Göttlichen.¹²

Angelangt bei einem »transpersonalen Bewusstsein« ist der Mensch noch immer bei sich selbst. Was er letztendlich erfährt und mit dem Göttlichen identifiziert, sind

⁸ Vgl. Ken Wilber, *Wege zum Selbst. Östliche und westliche Ansätze zu persönlichem Wachstum*, München 1984, 22f; 183.

⁹ Vgl. ebd., 104: »Nur Teile fallen dem Tod anheim, nicht das Ganze. Aber sobald jemand sich vorstellt, sein wahres Selbst sei ausschließlich auf einen bestimmten Organismus begrenzt, wird die Sorge um den Tod dieses Organismus allumfassend.«

¹⁰ Vgl. Willigis Jäger, *Suche nach dem Sinn des Lebens. Bewusstseinswandel durch den Weg nach innen*, Petersberg⁴ 1997, 17.

¹¹ Vgl. Ken Wilber, *Wege zum Selbst*, 183; vgl. ebd., 100; vgl. ders., *Mut und Gnade*, »Die illusorische Welt der Dualität erscheint nun immer mehr als das, was sie wirklich ist – nichts als eine Manifestation des absoluten Geistes. Die Außenwelt bekommt etwas Göttliches. Das heißt, das Bewusstsein selbst wird leuchtend, lichtvoll, numinos und scheint das Göttliche zu berühren, ja eins zu werden mit ihm.«

¹² Auch innerhalb der nachmonastischen Mystik (1200–1600) wird der Begriff der Einigung verwendet: Darin können Gott und Mensch im grundlosen Abgrund absoluter Wechselseitigkeit und Gleichheit bis zur Unterschiedslosigkeit identisch werden. Bei Meister Eckhart ist diese Tendenz sehr stark. Vgl. Erwin Waldschütz, *Denken und Erfahren des Grundes. Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts*, Wien 1989, 339ff.

nur wieder seine eigenen Gefühle und Erkenntnisinhalte. Obwohl die Neue Religiosität aus dem Impetus geboren wird, der absoluten Immanenz zu entrinnen und eine neue Transzendenz zu gewinnen, kommt der Mensch hier am Ende nicht über sich selbst hinaus und bleibt somit in der Immanenz seiner Selbsterfahrung stecken.¹³

2. Der Glaube als Grund der Gotteserfahrung bei Johannes v. Kreuz

In der Geschichte der christlichen Mystik finden sich gewiss viele Beschreibungen der völligen Verschmelzung mit dem All-Einen oder Ewigen. Sie müssen aber immer in dem Gesamtkontext gelesen werden, in dem sie von Anfang an stehen.

Ich möchte nun auf die durch Glauben mögliche Gotteserfahrung eingehen, wie sie, Johannes v. Kreuz, der zweifellos zu den großen Gestalten christlicher Mystik zählt, für möglich hält. Man mag ihn für ein extremes Beispiel halten, was die bleibende Unterschiedenheit von Gott und Mensch angeht.¹⁴ Ich bin mir bewusst, dass es neben der spanischen Mystik andere Ansätze gibt, die mehr von Plotin, Dionysius Areopagita, Scotus Eriugena herkommen und bei denen die seinshafte Einswerdung mit dem göttlichen Grund ein ungleich größeres Gewicht erhält: bei Tauler, Eckhart, Seuse, Ruusbroeck. Soweit diese mehr neuplatonisierende Mystik aber christologisch orientiert ist, treffen die im letzten Punkt zu entwickelnden Grundzüge gleichwohl auch auf sie zu. Trotzdem scheinen bei Johannes in exemplarischer Weise jene Strukturmerkmale auf, die in jedem Typ christlicher Mystik eine maßgebende Rolle spielen.

2.1. Die fehlende Wesensähnlichkeit und die Notwendigkeit des Glaubens

In die mystische Lehre des Johannes v. Kreuz ist ein gutes Stück negativer Theologie mit eingeflossen. Dies zeigt sich zuerst und vor allem in der Anerkennung des unendlichen Abstandes zwischen den zeitlichen, geschaffenen Dingen und dem unendlichen Gott.¹⁵ Obwohl alle geschaffenen Dinge eine Spur seines Wesens in sich

¹³ Zu Recht weist Jürgen Werbick darauf hin, dass die Erfahrung der Glaubenden nicht Selbst-Erfahrung sein kann: »... von Mystikern ist sie gerade als Zunichtwerden des Gott erfahren und »genießen« wollenden Selbst in der »dunklen Nacht der Sinne« (Johannes v. Kreuz) beschrieben worden.« Vgl. Ders., »Erfahrung« II. Systematisch-theologisch, in: LThK³ (1995) 3, 754–756, hier: 755.

¹⁴ Ähnliches wird man aber auch für Teresa von Avila und ihre von Intimität und Ehrfurcht bestimmte Mystik sagen müssen. Vgl. dazu Jutta Burggraf, Teresa von Avila. Humanität und Glaubensleben, Paderborn 1996, 388: »Teresa erfährt die eigene Seele als Spiegel und Abbild der göttlichen Unendlichkeit; nie aber fühlt sie sich identisch mit der Gottheit. Selbst in der tiefsten Erfahrung Gottes, in der »siebten Wohnung der Seelenburg«, kommt es zu keiner Verschmelzung, sondern zu einem höchst vertraulichen Gespräch mit den drei göttlichen Personen.«

¹⁵ Vgl. Johannes v. Kreuz, Aufstieg auf den Karmelberg II 8,3. Grundlage für die Übersetzung der Zitate aus den drei Werken: Aufstieg (Aufstieg auf den Karmelberg), Lebendige Liebesflamme und Geistlicher Gesang bildet die »vollständige Neuübertragung« der Gesammelten Werke, übers./hrsg. und eingeleitet von Ulrich Dobhan/Elisabeth Hense/Elisabeth Peeters, Freiburg/Basel/Wien 1997, zitiert. Für die »Dunkle Nacht« wurde die Übersetzung von Hans Urs v. Balthasar, Einsiedeln/Freiburg ²1992 herangezogen.

tragen, weil sie im ewigen Wort Gottes erschaffen wurden, und obwohl dem Menschen darüber hinaus eine Logosmäßigkeit eignet, die ihn Gott ähnlich macht, reichen sie doch niemals an die Seinsfülle Gottes heran. Gott ist unendlich über die Welt hinaus, auch über jene, die sein Bild in sich tragen und die aufgrund einer Transzendenzbewegung ihrer Natur danach streben, ihre Vollendung in Gott zu finden. Gott bleibt dem Menschen gegenüber der völlig Andere. Und weil Gott allein Gott ist, darum darf der Mensch, wenn er sein Ziel anstrebt, nicht beim Vorläufigen, bei dem, was nicht Gott ist, stehen bleiben.

Einer strikten *via negativa* folgend, bildet Johannes den Systembegriff seiner Lehre aus, den der Wesensähnlichkeit (*semejanza esencial*), der gerade für die Sicht des Glaubens von fundamentaler Bedeutung ist: Wegen des unendlichen wesenhaften Abstandes der Geschöpfe zu Gott gibt es keine Selbstrepräsentation Gottes im Geschaffenen oder, anders gesagt: In keinem geschaffenen Ding ist eine Wesensähnlichkeit mit Gott anzutreffen.¹⁶ Dies heißt nun aber in Hinblick auf die Erkenntnis Gottes: Keine endlich-begrenzte Form vermag das Sein und Wesen Gottes adäquat abzubilden. Wir erkennen aus ihnen immer nur, was Gott nicht ist. Nichts von dem, was die Einbildungskraft ersinnen und denken kann, dient als »angemessenes Mittel« zur Einigung mit Gott.

»... so hat das Erkenntnisvermögen im Kerker dieses Leibes von seiner gewöhnlichen Befähigung her weder Anlage noch Fassungskraft, um von Gott eine klare Einsicht zu erlangen.«¹⁷

Als jemand, der konsequent den mystischen Weg der Gottvereinigung gegangen ist, will Johannes v. Kreuz keine philosophische Mystik entwerfen, sondern dem Menschen die Erfahrung des lebendigen Gottes der Liebe öffnen. Dies geht für ihn aber nur über die theologischen Tugenden, die, weil sie »eingegossenes trinitarisches Leben«¹⁸ sind, zu dieser Erfahrung hinführen können. Unter ihnen ragt der Glaube hervor, dem es zukommt, in die Transzendenz Gottes hinein zu leiten.

2.2. Das Wesen des Glaubens

Der Glaube allein ist fähig, den Menschen mit Gott zu vereinen, denn er ist das »nächste und adäquate Mittel« zu dieser Vereinigung.¹⁹ Und dass der Glaube dies sein kann, liegt genau darin begründet, dass ihm – aufgrund seines übernatürlichen Wesens – einzig und allein diese *semejanza esencial*, diese Wesensähnlichkeit mit Gott zukommt.²⁰

¹⁶ Vgl. Aufstieg II 8,3; vgl. Balthasar, Juan de la Cruz, in: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. II/2, Einsiedeln ³1984, 465–531, 487.

¹⁷ Vgl. Aufstieg II 8,4; vgl. dazu auch Edith Stein, Kreuzeswissenschaft, Studie über Joannes a Cruce, Freiburg/Basel/Wien 1983, 56–69.

¹⁸ Vgl. Balthasar, a.a.O., 498.

¹⁹ Vgl. Aufstieg II 9,1: »Er allein ist das nächstliegende Mittel und angemessene Mittel, damit sich der Mensch mit Gott eint.«

²⁰ Ebd. II 9,1: »Denn so wie Gott unendlich ist, so stellt er ihn uns vor; und so wie Er dreifaltig und einfach ist, stellt er ihn uns dreifaltig und vor.«

Der Glaube gibt uns eine Auffassung davon, wie Gott in sich selber ist. Dieser ersten Bestimmung des Glaubens stellt Johannes eine Reihe von anderen Quasi-Definitionen an die Seite. Dadurch soll die Funktion des Glaubens, gerade auch seiner psychologischen Seite nach, beleuchtet werden:

a) Der Glaube ist ein Habitus, gekennzeichnet durch Sicherheit und Dunkelheit²¹

Als geistiger Grundvollzug des Menschen ist der Intellekt offen für das Unendliche²², ja er kann sogar Befriedigung und Ruhe letztlich nur im Unendlichen finden. Deshalb eignet ihm von sich aus ein natürliches Verlangen, das Wesen Gottes in sich intentional zu besitzen: das *desiderium naturale videndi Deum*. Nun fehlt dem Intellekt aber gerade im Glauben das intelligible Wesen; es fehlt ihm ein klares Verständnis des göttlichen Wesens, dessen, was er seinhaft durch die Wesensähnlichkeit des Glaubens erlangt hat. Darum wird der Glaube dunkler Habitus genannt.

b) Er ist ein überhelles, eingegossenes Licht²³

Es ist ein Licht, das den Menschen befähigt, mit Gott in Verbindung zu treten. Nun trifft dieses Licht auf das natürliche Licht des Verstandes. Dabei entsteht eine Art Wettstreit, an dessen Ende das göttliche Licht wegen seiner Überhelle das natürliche Verstandeslicht überstrahlt.²⁴

»Dieses übermäßige Licht, das dem Menschen vom Glauben her zukommt, ist für ihn dunkle Finsternis, denn das Umfassendere entzieht und besiegt das Geringere, so wie das Licht der Sonne alle sonstigen Lichter wegnimmt, so dass sie nicht als Lichter erscheinen, sobald sie leuchtet, und unsere Sehkraft derart besiegt, dass es sie eher blendet und der Sicht beraubt als sie ihr zu geben, da ihr Licht für die Sehkraft ganz unangemessen und übermäßig ist. So überwältigt und besiegt das Licht des Glaubens durch sein großes Übermaß das Licht des Erkenntnisvermögens, das sich an und für sich nur auf das natürliche Wissen erstreckt, auch wenn es Befähigung für das Übernatürliche hat, sofern nur unser Herr es in übernatürliche Tätigkeit versetzen will...«²⁵

Wegen der Verhältnisähnlichkeit dieses eingegossenen übernatürlichen Lichts mit dem Wesen Gottes erreicht der Intellekt in diesem Licht tatsächlich Gott selbst. Andererseits hinterlässt dieses Licht, weil es nicht sein eigenes ist, in ihm zugleich Dunkelheit. Damit berühre ich den vielleicht schwierigsten Punkt seiner Lehre vom Glauben:

²¹ Vgl. ebd. II 3,1. Dieser Habitus bewirkt eine feste und sichere Zustimmung zu den Wahrheiten des Glaubens, die *ex auditu* sind und die dem Verstand auf authentische Weise das Wesen Gottes selbst vermitteln, wenn sie ihn auch zugleich ganz und gar überragen und dadurch ein gewisses Dunkel in ihm zurücklassen: »... dass er (der Glaube) an Wahrheiten glauben lässt, die über jedem natürlichen Licht stehen und jedes menschliche Erkenntnisvermögen unverhältnismäßig übersteigen.« Vgl. ebd.; vgl. Dunkle Nacht II 16,11.

²² Vgl. ebd. III 18; 19.

²³ Vgl. Aufstieg II 3,3: »Von dieser Art ist der Glaube ..., da er uns Dinge sagt, die wir weder in sich noch in ihnen ähnlichen Formen gesehen oder vernommen haben, denn solche haben sie nicht. Und so haben wir von ihm nicht das Licht natürlichen Wissens ... Wir wissen es aber vom Hören, indem wir glauben, was er uns lehrt, und dabei unser natürliches Licht unterwerfen und blind machen.«

²⁴ Vgl. Aufstieg II 3,1.

²⁵ Ebd.

c) Er ist eine dunkle Nacht

Johannes sagt: »Der Glaube ist eine dunkle Nacht für den Menschen und gibt ihm gerade auf diese Weise Licht, und je mehr er ihn ins Dunkel stürzt, desto mehr gibt er ihm von seinem Licht.«²⁶ Eine Verstehenshilfe bietet die Metapher vom ganz klaren Lichtstrahl und seinem Aufscheinen nur auf den trübenden Fasern und Staubteilen:

»Ferner sehen wir, dass er dem Auge des Leibes weniger greifbar, sondern dunkler vor- kommt, wenn er ungetrübt und reiner ist; und je reiner er ist, desto dunkler und weniger wahrnehmbar erscheint er ihm. Und wenn der Strahl von allen Staubteilchen und Fäserchen, selbst von den feinsten Staubkörnchen ganz rein und ungetrübt wäre, dann käme der genann- te Strahl dem Auge ganz dunkel und un wahrnehmbar vor ...«²⁷

»In gleicher Weise ergeht es dem geistigen Licht in Hinblick auf das Sehvermögen der See- le, nämlich den Verstand.«²⁸

Eine Deutung: Den Hintergrund bildet die natürliche Tätigkeitsweise des Ver- standes: Das Streben des »*intellectus agens*« geht für gewöhnlich dahin, das Wesen der von den Sinnen dargestellten Dinge zu erlangen. Der Verstand strebt danach, die Formen der Dinge intentional zu besitzen und in ihrem Besitz zur Ruhe zu kommen.²⁹

In Hinblick auf das, was das überhelle Licht des Glaubens dem Verstand zuträgt, entsteht hier aber sofort eine Schwierigkeit: Denn die durch die Glaubenswahrheiten mitgeteilte Wirklichkeit kann nicht durch eine aus den Sinnen gewonnene *Form* ver- mittelt werden. Das bedeutet nun aber für den Intellekt, dass ihm der Weg über seine eigene Aktivität verschlossen bleibt. Der Glaube stellt ihn vor eine Wirklichkeit, die er nicht durchdringen und deren Wesen er nicht begreifen kann, denn die Form die- ser Wirklichkeit vermag er niemals anzunehmen.

Hier kommt nun wieder das Prinzip der *semejanza esencial* durchschlagend zum Tragen: Gott kann durch keine *species impressa* repräsentiert werden, selbst in der beseligenden Anschauung nicht.³⁰ Zwar besitzt der Glaube eine solche Wesensähn- lichkeit und lässt den Menschen von daher tatsächlich an Gott, wie er in sich selbst ist, heranreichen. Er führt aber nicht dazu, dass der Verstand sich die göttliche Form intentional aneigne. In diesem Leben kann Gott nicht unmittelbar erfahren werden.³¹ *Wir haben es hier mit einem prinzipiellen Erfahrungsdefizit zu tun, das durch den Glauben nicht aufgehoben wird.* Und so bleibt der Intellekt, gemessen an seinem ei- genen Streben, leer. Das Licht des Glaubens, »in dem Gott sich selbst der Seele mit- teilt«³², hinterlässt Dunkelheit in ihm, ja es macht ihn »blind«, weil es gleichsam das

²⁶ Ebd. II 3,4.

²⁷ Ebd. II 14,9.

²⁸ Ebd. II 14,10.

²⁹ Vgl. Karl Wojtyła, *Der Glaube bei Johannes vom Kreuz* (Diss. Päpstliche Universität Angelicum 1948), übers. von Erika Innertsberger/Anneliese Reiter/Antonio Sagardoy, Wien 1998, 106.

³⁰ In der *visio beatifica* teilt sich Gott »den Seligen in seiner Wesenheit ohne die Dazwischenkunft eines geschaffenen Mediums unmittelbar, nackt und klar« mit. Vgl. Benedikt XII, Bulle »Benedictus Deus«, 29. Jan. 1336 (DH 1000).

³¹ Vgl. Gustav Siewerth, »Erfahrung« II. Religiöse, in: LThK¹ 3 (1959), 980–981, hier: 981.

³² Vgl. Aufstieg II 9,1.

ihm eigene Licht auslöscht.³³ Das Wesen Gottes wird ihm nicht anders eingeprägt als gerade in dieser Dunkelheit.

2.3. Die psychologische Wirkweise des Glaubens

Ontologisch betrachtet reicht der Mensch durch den Glauben an das Wesen Gottes heran, das den Intellekt mit sich vereinigt.³⁴ Dies ergibt sich aus dem übernatürlichen Wesen des Glaubens. Anders verhält es sich aber, wenn man die Wirkung des Glaubens auf der psychologischen Ebene betrachtet: Dann nämlich fehlt dem Intellekt ein klares Verständnis des göttlichen Wesens. Es kommt keine *Einsicht* in das Geglaubte, in die Wahrheiten des Glaubens, zustande. Der lebendige Glaube, der für Johannes immer mit der Liebe zusammengeht, führt nur zu einer »dunklen, unklaren und allgemeinen Einsicht«.³⁵ Keineswegs führt er zu einer klaren Wahrnehmung Gottes. Gott geht nicht in der Erfahrung des Menschen auf.³⁶ Der durch die Liebe wirksame Glaube führt den Menschen in die dunkle Nacht ein. Sie bezeichnet einen Läuterungsweg, den der Mensch durchlaufen muss, um zur Vereinigung mit Gott in der Kontemplation zu gelangen. Gegenüber der Leichtigkeit, mit der sich Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis in der »Mystik« der Neuen Religiosität einstellen, besteht die geistliche Lehre des Johannes darauf, dass es im Menschen Hindernisse gibt, die zunächst auf einem langwierigen schmerzvollen Weg der Läuterung überwunden werden müssen. Die Notwendigkeit einer Läuterung des ganzen Menschen mit seiner Sinnlichkeit und seinen geistigen Grundvollzügen weist auf ein weiteres Eckdatum der mystischen Lehre bei Johannes: Die starke Gewichtung der Negativität in der faktischen Wirklichkeit des erbsündlich belasteten Menschen, die zur Abwendung von Gott und zu einer ungeordneten Hinneigung zum Geschaffenen führt. Diese bringt eine Verfallenheit an die Dinge dieser Welt mit sich: Die Sünde hat den Menschen auf sich selbst zurückgeworfen. Sie hat das Ebenbild Gottes in ihm entstellt. Davon sind die Grundvollzüge seines geistigen Lebens: Erkennen – Erinnern – Wollen nicht unbetroffen geblieben. Eigentliche Wurzel des menschlichen Unheils und aller konkreten Schuld ist das Heraustreten des Menschen aus dem trinitarischen Lebensfluss. Sein eigentliches Unglück ist die habenwollende Selbst-

³³ Der Aquinate würde dies anders sehen, da er die geschöpflichen Vermögen positiver einschätzt: Sie können von der Gnade zum Vollzug übernatürlichen Lebens aktuiert werden. Tugenden, die der Mensch in sich ausbildet, auch die übernatürlichen, sowie die Gaben des Heiligen Geistes haben den Sinn, den Menschen in dem, was ihm eigen ist, zu vervollkommen.

³⁴ Vgl. Geistlicher Gesang 11,4. Das Verhältnis von Einigung und Gegenübersein scheint hier unscharf und bedürfte einer weiteren Klärung. Gegenüber einer (griechischen) starken Einigungsmystik, die neuplatonisch inspiriert ist, haben die Lateiner auch für die *visio beatifica* den Gegenüberstand von Schöpfer und Geschöpf betont.

³⁵ Vgl. Aufstieg II 10,4.

³⁶ Vgl. Wojtyła, a.a.O., 179f: »In der Kontemplation ... wird dem auf die geoffenbarten Wahrheiten konzentrierten Intellekt keinerlei intentionale natürliche Form aktuell vorgestellt, und er erlangt seine vollständige Leere (*vacío*), seine vollkommene psychologische Reinheit. In dieser Reinheit ist also das, dem er anhängt, die unbegrenzte Substanz der geoffenbarten Wahrheiten selbst, denn keinerlei natürliche Form schränkt sie aktuell ein. ... Dies bildet den Höhepunkt an mystischer Erfahrung, die in diesem Leben bei der dunklen Beschaffenheit des Glaubens möglich ist.«

bezüglichkeit: Der Seelengrund des Menschen und seine drei Vermögen sind aufgrund des ungeordneten Strebens zu den Dingen dieser Welt angefüllt mit endlichen Gütern. Die Besorgung dieser Dinge und die Angst, sie zu verlieren, lässt ihn um sich selbst kreisen. Er ist nicht wirklich offen für Gott. Der, der seinen Lebenshunger mit Gott stillen könnte, nährt sich gleichsam nur mit Luft. Aus der verkehrten Selbstbezogenheit heraus führt nur eine schmerzvolle Therapie – ein langer und mühseliger Leidensweg, den Johannes unter dem Aspekt der beiden Nächte, der Sinne und des Geistes, entfaltet und den vielleicht niemand so radikal gegangen ist wie er selbst.

2.4. Die dunkle Nacht

Der Erneuerungsprozess muss alle Dimensionen des Menschlichen umfassen: den Geist und seine Kräfte (Verstand, Gedächtnis und Wille), das Gemüt, die vitalen Bereiche, die Triebe und Begierden. Hierbei steht nicht länger der Glaube allein als Mittel zur Vereinigung zur Debatte, sondern es wirken andere übernatürliche Tugenden mit den Gaben des Heiligen Geistes zusammen. In der dunklen Nacht wird die Seele zur vollkommenen Armut und Entblößung erzogen.

»Und das Dunkel muss solange dauern, bis die durch lange Zeit eingefleischten Ansichten ausgetrieben und zerstört sind, damit an die Stelle des eigenen das göttliche erleuchtende Licht treten kann. Sofern nun die frühere Erkenntniskraft eine der Natur anhaftende ist, müssen die ihr entsprechenden Finsternisse tiefgreifend, erschreckend und höchst qualvoll sein; in den substantiellen Tiefen des Geistes verspürt, scheinen sie die Substanz selbst anzugreifen.«³⁷

»Gott ist nicht vergleichbar mit irgendeinem Geschöpf. Es muss auf alles verzichtet werden, wenn man die reine Vereinigung mit Gott sucht. Der Glaube erlaubt es nicht, Gott durch ein Geschöpf zu ersetzen.«³⁸ Dabei ist es die Liebe, die den Intellekt zu dieser Entsagung bewegt und die zusammen mit dem Glauben wächst. Die Umgestaltung des Menschen geschieht zuerst und vor allem durch die Liebe. Sie ist die eigentlich einende Kraft in der Mystik, denn sie macht den Liebenden dem Geliebten ähnlich. Der Liebe wird jedes genießend-festhaltende Ruhen in einer endlichen Erscheinungsform des Göttlichen verwehrt. Sie wird stattdessen auf das Wesen Gottes selbst hingelenkt.³⁹

In allen drei Büchern des »Aufstieg« spricht Johannes davon, dass der Mensch an nichts hängen soll und sich »aktiv« und in allen Bereichen, im Erkenntnis-, Erinnerungs- und Empfindungsvermögen um das Freiwerden und Leerwerden von allem, was nicht Gott ist, bemühen soll. Das ist die typische Donjuanensische »Aszese«.

»... denn da diese Gleichgestaltung und Gotteinung etwas ist, das nicht dem Sinnenbereich und der Machbarkeit des Menschen ausgeliefert sein kann, muss er sich vollkommen und

³⁷ Vgl. *Dunkle Nacht II* 9,3.

³⁸ Wojtyła, a.a.O., 77.

³⁹ Hans Urs von Balthasar spricht von »nackten Gottheit«; vgl. Balthasar, *Juan de la Cruz*, 491.

freiwillig von allem leermachen, was ihr verfallen kann, sei das von oben oder von unten, ich meine bezüglich seiner Neigung und seines Empfindens, sofern es an ihm liegt. Denn wer möchte es Gott nehmen, mit einem ergebenen, zu nichts gewordenen und frei gewordenen Menschen zu tun, was er möchte?

Doch von allem muss er sich leermachen, so es etwas gäbe, wofür er aufnahmefähig sein kann, derart, dass er sich von den übernatürlichen Dingen immer wie frei gemacht und abgedunkelt halten muss, so viele er auch immer wieder erhalten sollte, so wie der Blinde, indem er sich auf den dunklen Glauben stützt, ihn zum Führer und Licht nimmt.«⁴⁰

Auf die aktiv geläuterte Seele wartet am Ende noch eine passive Reinigung, in der Gott sie von aller versteckten geistlichen Habsucht befreit, indem er ihr in einer letzten schmerzhaften Therapie alle fühlbaren Weisen seiner Gegenwart entzieht.⁴¹ Dunkle Nacht des Geistes meint hier: Die Welt ist der Seele schon entsunken, sie hat nichts mehr, woran sie sich noch haften könnte. Den Geschmack an den vergänglichen Dingen hat sie schon verloren. Nichts Eigenes gibt ihr noch Halt. Und doch zeigt sich Gott noch nicht. Nur der einfache, nackte Glaube bleibt.

»Wenn sie (sc. die Seelenvermögen) rein und leer sind, ist der Hunger und Durst und Sehnsuchtsschmerz des geistigen Sinnes unerträglich ... Und dieses starke Gefühl stellt sich in der Regel gegen Ende der Erleuchtung und Läuterung ... ein, bevor er zur Gotteinung gelangt, wo sie schon zufriedengestellt werden. Denn da die geistige Strebekraft leer und von allem Geschöpflichen ... gereinigt ist ..., ist er auf das Göttliche abgestimmt und hält den Leerraum schon bereit; da ihm aber das Göttliche in der Gotteinung noch nicht mitgeteilt wird, steigert sich das Leiden an dieser Leere und diesem Durst mehr als zum Sterben, zumal wenn durch gelegentliche Einblicke oder Ritzen schon der eine oder andere göttliche Strahl zu ihnen herüberleuchtet, sich ihnen aber nicht mitteilt.«⁴²

Am Ende der Nacht steht aus dem alten Adam der österliche Mensch neu auf, dessen Geist und Leib von den alten Anhänglichkeiten befreit sind, und der ganz Liebe geworden ist, bereit, Gott von Angesicht zu Angesicht zu schauen.

2.5. *Das Aufscheinen der Herrlichkeit: Gott in der unio mystica*

Erst am Ende einer tiefgreifenden und erneuernden Umgestaltung, die durch das Zusammenwirken aller drei theologischen Tugenden und ein Leben der Kontemplation bewirkt wird, nach dem Durchschreiten der dunklen Nacht, in der der Glaube ein blindmachender Führer ist, leuchtet in der geistlichen Vereinigung die Herrlich-

⁴⁰ Ebd. II 4,2; vgl. Geistlicher Gesang 1,11: »In jenem Angerührtwerden durch dich und jener Liebesverwundung hast du mich nicht nur aus allen Dingen herausgeholt, indem du mich ihnen entfremdet hast, sondern du hast mich auch aus mir herausgehen lassen ... und mich zu dir hin aufbrechen lassen ... da ich bereits von allem entbunden war, um mich an dich zu binden.«

⁴¹ Vgl. Alois Mager, *Mystik als seelische Wirklichkeit. Eine Psychologie der Mystik*, Graz 1945, 347: »Ist die Nacht der Sinne bitter und schrecklich, so ist die passive Reinigung des Geistes nach Johannes vom Kreuz unvergleichlich entsetzlicher und qualvoller. Um zur Gottvereinigung zu gelangen, muss der Geist zuerst aus seiner Versklavung an den sinnlichen Teil und aus der Verkrampfung in sein eigenes Ich befreit werden. Erst dann kann er sich in restloser Hingabe zu Gott wenden, um mit Ihm sich zu vereinigen.«

⁴² *Lebendige Liebesflamme* III 18.

keit Gottes auf, und die Seele genießt unsagbare Freuden.⁴³ Es ist eine überwältigende Erfahrung der Gegenwart Gottes, die der Mensch in der Beschauung machen darf.⁴⁴

»Auf der obersten, letzten Stufe der klaren Schau ... gibt es für die Seele aufgrund ihrer vollen Verähnlichung nichts Verborgenes mehr. ... Dergestalt also erhebt sich die Seele durch die mystische Theologie und die geheime Liebe über alle Geschöpfe und über sich selbst empor bis zu Gott. Denn die Liebe gleicht dem Feuer: immer strebt es nach oben, um sich dem Mittelpunkt seiner Sphäre einzusenken.«⁴⁵

Diese höchste und unvergleichliche Einigung trägt zurecht den Namen »geistliche Vermählung«, denn sie wird durch die verklärte Menschheit des menschengewordenen Wortes vermittelt. Sie bringt die menschliche Seele mit der verklärten menschlichen Natur Christi in Verbindung.⁴⁶ Erst die Menschwerdung Gottes ermöglicht dem Menschen eine Gotteinigung von einer Stärke und Intensität, die jede Vorstellung und jeden Begriff übersteigen.

»Und so bildet sich vorübergehend zwischen Gott und der Menschenseele eine mit der ehelichen Vereinigung und Hingabe vergleichbare gegenseitige Liebe, in der beide gemeinsam die Güter von beiden, nämlich das göttliche Wesen, besitzen, da jeder von beiden sie aufgrund der freiwilligen Selbsthingabe des einen an den anderen in Freiheit besitzt.«⁴⁷

Johannes und mit ihm Therese von Avila betonen, dass diese zeitlichen Erfahrungen der Gegenwart Gottes noch nicht die *visio beatifica* der Seligen sind. Aber, so sagt Johannes, es ist nur ein dünner Schleier⁴⁸, Gottes Antlitz kaum noch verhüllend

⁴³ Vgl. Mager, a.a.O., 378–391; vgl. Edith Stein, a.a.O., 107: »Sie ist ... ein wahrer Aufgang des ewigen Lebens in uns ... kein bloßes Annehmen der gehörten Glaubensbotschaft ..., sondern ein inneres *Berührtwerden* und ein *Erfahren* Gottes, das die Kraft hat, von allen geschaffenen Dingen loszulösen und emporzuheben und zugleich in eine Liebe zu versenken, die ihren Gegenstand nicht kennt.«

⁴⁴ Vgl. Johannes Paul II, *Novo Millennio Ineunte* (2001), Nr. 33 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 150): »Es handelt sich in der großen mystischen Tradition der Kirche im Osten wie im Westen um einen Weg, der ganz von der Gnade gehalten ist und dennoch einen starken geistlichen Einsatz verlangt. Er kennt auch schmerzvolle Reinigungen (die ›dunkle Nacht‹), führt aber in verschiedenen möglichen Wegen zur unsagbaren Freude, die von den Mystikern als ›bräutliche Vereinigung‹ erlebt wurde. Wie kann man an dieser Stelle ... die Lehre des heiligen Johannes vom Kreuz und der heiligen Theresia von Avila übergehen?«

⁴⁵ Vgl. *Dunkle Nacht* II 20,6; vgl. Edith Stein, a.a.O., 231: »In der bräutlichen Vereinigung umgibt Gott die Seele mit einer Liebe, der sich auch die zärtlichste Mutterliebe nicht vergleichen kann ... Er offenbart ihr seine Geheimnisse und schenkt ihr das süße Wissen der mystischen Theologie, der geheimen Gotteswissenschaft ... Und da Gott alles andere aus ihr entfernt hat, woran das Herz hing, kann sie sich ... rückhaltlos hingeben.«

⁴⁶ Für Teresa ist die höchste Steigerung der innigen Beziehung zu Christus die *unio mystica*. Vgl. Burggraf, a.a.O., 394: »Wenn die Beziehung zu Christus ›bräutlich‹ ist, wird die Gottesbegegnung gnadenhaft zu tiefster Intimität geführt.« Die Brautsymbolik ist bei Teresa der Kontext, in dem die eigene Erfahrung der göttlichen Liebe beschrieben wird.

⁴⁷ *Lebendige Liebesflamme* III 79.

⁴⁸ Vgl. *Aufstieg* II 9,3: »Und so enthält der Glaube ... das göttliche Licht in sich; wenn er durch den Zusammenbruch und das Ende dieses sterblichen Lebens aufhört und zerbricht, wird alsbald die Herrlichkeit und das Licht der Gottheit erscheinen, die er in sich enthielt.« Vgl. ebd. II 3,4–5; II 4,6. Das Bild vom Zerreißen des Schleiers ist ein beliebtes Ausdrucksmittel in der islamischen Mystik. In den Haddiths ist die Rede von 70.000 Schattenschleiern, die den Gottsucher von Gott trennen. Vgl. dazu López-Baralt, *Asedios a lo Indicible*. San Juan de la Cruz canta al éxtasis trasformante, Madrid 1998, 202f.

und in der geläuterten und ganz gottbereiten Seele die Sehnsucht der Liebe entfachend, der Bräutigam möge endlich kommen und auch diesen Schleier noch zerstören.⁴⁹ Und so ist die Donjuanensische Mystik Antizipation und Vorkosten des ewigen Lebens. In seinem letzten Werk, der lebendigen Liebesflamme, schildert er diese Erfahrung des »schon« und »noch nicht« in tief beeindruckender Weise:

»Doch dieses Erwachen, von dem die Menschenseele hier zu verstehen geben will, dass es der Sohn Gottes in ihr vollzieht, gehört aus meiner Sicht zu den erhabensten, die dem Menschen am meisten gut tun. Dieses Erwachen ist nämlich eine Bewegung, die das Wort im Wesenskern der Seele mit ... Hoheit und Herrschaft und Herrlichkeit und ... tiefinnerlicher Zärtlichkeit vollzieht ... Und wenn es auch wahr ist, dass der Mensch hier merkt, dass diese Dinge von Gott unterschieden sind ..., so ist doch die Erkenntnis, dass Gott seinem Wesen nach all diese Dinge in unendlichem Überschwang ist, so groß, dass der Mensch die Dinge besser im Wesen Gottes als in ihnen selbst erkennt. Und das ist die große Beseligung dieses Erwachens: Die Geschöpfe durch Gott zu erkennen, und nicht Gott durch die Geschöpfe.«⁵⁰

3. Erfahrung und Glaube – Ansätze zu einer Verhältnisbestimmung

Der Wille zu einer neuen Unmittelbarkeit der Erfahrung, den wir in der Neuen Religiosität antreffen, und hier besonders die Identifizierung des Göttlichen mit einer erweiterten Selbsterfahrung steht in der Gefahr einer Vergegenständlichung und Verendlichung Gottes. Damit bliebe das religiöse Subjekt aber weiterhin in jener Immanenz gefangen, der es doch entrinnen wollte. Andererseits scheint die Möglichkeit von Gotteserfahrung bei Johannes v. Kreuz reduziert zu sein auf die unklare Schau der Gottheit, die in der dunklen Nacht zuteil wird. Darum will ich zum Schluss einige Leitlinien über die Berechtigung und die Grenzen von Erfahrung angeben.

3.1. Die Berechtigung einer Erfahrung Gottes im Glauben

Sicher hat eine starke Vermoralisierung bzw. Intellektualisierung des Glaubens in der Vergangenheit dazu beigetragen, das Erfahrungsmoment zu nivellieren, so dass es in der Praxis des kirchlichen Glaubens tatsächlich ein gewisses Erfahrungsdefizit gibt. Diejenigen, die Erfahrung suchen, finden sie nicht in dem, wie sie Kirche heute erleben oder wie ihnen Kirche präsentiert wird. Vielleicht ist dies mit ein Grund dafür, dass sich die sogenannte »Neue Religiosität« an den alten Religionsgemeinschaften vorbei ereignet.

Eine Verbegrifflichung des Glaubens hat manchmal zu der Vorstellung geführt, der Glaube bestehe aus einem System von Sätzen und Definitionen, die man sich zu eigen machen könne, um auf diese Weise mit dem Glauben »fertig« zu werden, nachdem man sich den entsprechenden Katalog von Glaubenswahrheiten einmal angeeignet habe. Um dieser Tendenz entgegenzusteuern, muss der Ansatz der Mystik und damit die existentielle und personale Dimension des Glaubens neu zur Geltung gebracht werden. Die »Neue Religiosität« könnte mit all ihren Schattierungen durch

⁴⁹ Vgl. Lebendige Liebesflamme I 1.29.

⁵⁰ Vgl. ebd. IV 4–5.

das Ergründen der Selbsterfahrung und Selbstfindung Wege und Methoden aufweisen, indem sie den Menschen aus der platten Rationalität herausführt und ihm die Öffnung für den Bereich des Transzendenten ermöglicht.

Wenn man danach fragt, wie Glaube und Erfahrung zu vermitteln sind, wäre m. E. zu betonen, dass der Mensch als sinnhaftes, leib-geistiges Wesen sich mit allen seinen Dimensionen für die Wirklichkeit Gottes öffnen kann. Der Grund dafür ist schöpfungstheologisch die innerste Gegenwart Gottes in allem Geschaffenen, die Augustinus mit dem »*Deus intimior intimo mei*« (»Gott ist mir innerlich als ich mir selbst innerlich bin«) ausgedrückt hat. Diese Gegenwärtigkeit Gottes erfährt im Menschen durch die Gnade als Teilhabe am eigenen Leben Gottes noch einmal eine ungeheure Aufsteigerung. Das durch den Glauben inaugurierte Leben Gottes, das wir durch die Gnade bereits anfanghaft besitzen, kann dem Menschen nicht gänzlich unzugänglich bleiben. Der Glaube vereinigt den Menschen nicht so sehr durch das Aufstellen von geoffenbarten Wahrheiten mit Gott – obwohl diese nicht unwichtig sind –, sondern drückt das, was Gott ist, auf eher experimentelle Weise in den geistigen Grundvollzügen des Menschen aus: Glaube ist Ringen und Streiten mit dem lebendigen Gott, ist Leidenschaft und Liebe, die intensive Suche nach unserem Ursprung und Ziel. Er ist ein überaus existentielles, die ganze Person in Anspruch nehmendes, ihren Selbsteinsatz forderndes Geschehen. Sichtbar wird dies ja in den Heiligen. Wie gerade ein Johannes v. Kreuz lehrt, besitzt das Gewahren Gottes die sinnhafte Komponente der Erfahrung von Leere, Wüste, Ausgeräumtsein u. Ä.

Angesichts der Vielschichtigkeit und Ungeklärtheit des Erfahrungsbegriffs⁵¹ muss aber auch bestimmt werden, was denn in der Mystik unter »Erfahrung« verstanden werden soll. Dazu mein Vorschlag: *Erfahrungsmäßige Gotteserkenntnis ist das aus einem intensiven Glaubensleben erwachsende Innewerden der bewusstseins-transzendenten, d.h. nicht mit Bewusstseinsakten identisch werdenden Wirklichkeit Gottes, der sich im Wort und im Heiligen Geist so mitteilt, dass er die geistigen und geistig-sinnlichen Grundvermögen des Menschen mit seinem Leben erfüllt.*⁵²

Legt man einen solchen, nicht auf die bloße »Empirie« eingeeengten Erfahrungsbegriff an, kann man sehr wohl sagen: Es gibt eine vernehmbare Gegenwärtigkeit Gottes in der personalen Mitte des Menschen, in der die geistigen und sinnlichen Grundkräfte vereinigt sind.⁵³ Diese Erfahrung kann sich aber immer nur aus einem

⁵¹ Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen ²1965, 329.

⁵² Ich lehne mich hier an die ältere Definition von Mystik als »*cognitio Dei experimentalis*« an. Wir finden im Mittelalter die *experientia* in der unmittelbaren Selbstwahrnehmung der Seele, der *cognitio experimentalis*, die z. B. Bonaventura subtil beschreibt. Vgl. ders., *Sent.* III, d. 23, q. 5 (III, 505).

⁵³ Die übernatürlichen Wirkungen des Gnadenlebens (äußere und innere Visionen, Auditionen, intellektuelle Erscheinungen) werden im allgemeinen von den Mystikern als weniger wichtig eingestuft als die Grunderfahrung der Vereinigung mit Gott. Hierin sehen sie die primäre göttliche Einwirkung, die dann stattfinden wird, wenn der Mensch gnadenhaft Gott »berührt«. Dieses Angerührtsein von Gott gehört in die innerste Intimität des Menschen. Der eigentliche »Ort« des Gnadengeschehens liegt tiefer als das sinnliche Erkenntnisvermögen. Es hinterlässt aber ein Echo in den sinnlich-geistigen Vermögen, in denen es »erlebbar« wird. Solches Erleben ist damit aber immer mitbestimmt von allen anderen Voraussetzungen, die im Visionär gegeben sind: Religiöse Erziehung, Gespräche, Begegnungen und Lektüren. Vgl. dazu Karl Rahner, *Visionen und Prophezeiungen*. Zur Mystik der Transzendenzerfahrung, Freiburg/Basel/Wien 1989, 59f.

lebendigen Glauben heraus, der wurzelhaft mit der Liebe verbunden ist, einstellen. Gerade die Liebe als freie Selbstübergabe an eine andere Person drängt ja auf Vereinigung und besitzt darum im psychologischen Sinn die größere Einigungskraft. Die breite Tradition christlicher Mystik hat in diesem Zusammenhang immer wieder auf die Bedeutung der Gaben des Heiligen Geistes hingewiesen, die sich auf der Höhe des Glaubenslebens entfalten und die eine affektive und quasi experimentelle Wahrnehmung der Zugewandtheit Gottes ermöglichen.⁵⁴

3.2. Die Grenzen der Erfahrbarkeit

Wenn man den Glauben auf das Erfahrbare an Gott zurücknimmt, steht man in der Gefahr, Gott zu einem Gegenstand der kategorialen Welterfahrung, der Empirie zu machen und das, was »Gnade« heißt, zu naturalisieren.⁵⁵ Aber damit macht man Gott zu klein. Gott selbst in seiner unendlichen Transzendenz tritt nicht ohne Weiteres in unseren Erfahrungshorizont ein.

Alle »mystischen Phänomene«, zu denen die »Bewusstseinsweiterung«, parapsychologische und ähnliche Erfahrungen gehören, nicht eigentlich dasjenige sind, was Gottesmystik im Wesen besagt, dass es nämlich aufgrund eines Geschenkes der Gnade und liebenden Intention des Willens zu einer Verähnlichung mit Gott kommt, die auch den Namen »Einswerdung« hat.

Innerhalb der zuerst skizzierten Richtung kommt es meistens zu vorschnellen Identifizierungen zwischen dem erfahrbaren Grund des Selbst und der absoluten Wirklichkeit des Göttlichen.⁵⁶ Damit korrespondiert ein starkes Vertrauen in meditative, ganzheitliche, psychologische oder okkulte Methoden, mit deren Hilfe es ins Können des einzelnen gestellt wird, Gotteserfahrungen herbeizuführen. Man möchte Gottes Transzendenz durchbrechen und das Göttliche in den Bereich menschlichen Könnens einbringen. In einer Mystik, die sich als Antwort auf die freie Selbsterschließung Gottes in der Offenbarung versteht, können Methoden hilfreich sein, doch ist die stufenweise Entfaltung des Glaubenslebens keine Methode. Und die Initiative muss immer in der Liebe Gottes liegen. Dies hat seinen letzten Grund in der totalen Unverfügbarkeit Gottes, der uns als unumgreifbares Geheimnis gegenübertritt.

Die Neue Religiosität neigt dazu, das letzte Geheimnis vom Menschen mittels Einsicht oder Erfahrung gnostisch zu »umarmen« und mit einem immer schon mit uns versöhnten Gott auch die Freiheit Gottes zu vereinnahmen. Erst dort, wo mit der Freiheit der Selbstzuwendung Gottes und das heißt mit dem Moment des »Geschenkterhaltens« von Gnade gerechnet wird, das ein Ergreifen und eine Bemächtigung ausschließt, hat der christliche Mystiker ein Kriterium dafür, dass er tatsächlich auch den wahren Gott und nicht nur ein erweitertes Selbst erreicht.

⁵⁴ Vgl. Thomas v. Aquin, In I Sent., d. 14, q. 2, a. 2 sol; vgl. Aufstieg II 29,6.

⁵⁵ Vgl. Karl Rahner, Natur und Gnade, in: Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln 1967, 209–236.

⁵⁶ Man könnte hier in Anlehnung an Karl Rahner den Begriff der »Selbst-Mystik« verwenden. Vgl. ders., Transzendenzerfahrung aus katholisch-dogmatischer Sicht, in: Schriften zur Theologie, Bd. 13, Einsiedeln/Köln/Zürich 1978, 207–225.

Die mystische Erfahrung einer Einheit mit dem Ganzen stößt auch für den an eine Grenze, der mit der Personalität Gottes rechnet, die der Ermöglichungsgrund der eigenen, menschlichen Personalität ist. Das Christentum stellt das Individuum in den unbedingten Horizont des personalen Anspruchs Gottes und behauptet, dass sich die individuelle Subjektivität allein vom Absoluten her konstituiert. Darum vermag sie sich auch erst in ihrer radikalen Selbsttranszendenz in das göttliche Geheimnis hinein vollkommen zu realisieren.

3.3. Die Vereinigung mit Gott im Wort

Eine Reflexion über die Möglichkeit von Gotteserfahrung muss auch Ansätze zur Unterscheidung zwischen einer Mystik des »Wortlosen« und einer des sich ins Wort hinein aussagenden Gottes der Offenbarung beinhalten.

Auszugehen wäre von der Selbstmitteilung Gottes in der Offenbarung, die es dem Menschen möglich macht, sich für die je größere Wirklichkeit Gottes immer mehr zu öffnen. Der Glaube an den trinitarischen Gott der Liebe, der uns durch geschichtliche Selbstoffenbarung seinen Heilsplan bekanntmacht, kann nicht einfach aus der Erfahrung deduziert werden. Es wäre eine Verkürzung, wollte man nur das als wirklich ansehen und als wahr gelten lassen, was man selbst erfahren hat.

Von einem genuin offenbarungstheologischen Ansatz aus muss als Unterscheidungskriterium festgehalten werden: Der Glaube und damit die Erkenntnis Gottes ist nicht außerhalb des menschengewordenen Wortes zu gewinnen.⁵⁷ In diesem Sinne könnte man das Wort des Johannes v. Kreuz vom »Sohn Gottes, der sich der Seele im Glauben mitteilt«⁵⁸ für ein personales Verständnis von Glaubenserfahrung fruchtbar machen: Das Licht, das aus dem Wort kommt und an dem der Glaubende teilhat, lässt den menschlichen Geist in diesem Leben die Wirklichkeit der Glaubenswahrheiten erlangen. Diese Wirklichkeit ist aber eine personale. Die Entsprechung der verschiedenen Glaubenswahrheiten zur absoluten und wesenhaften Fülle Gottes kann nur so verstanden werden, dass Gott selbst diese setzt, bestimmt und allzumal in sich vereint.⁵⁹

⁵⁷ Für Johannes v. Kreuz, der davon spricht, dass »der Sohn Gottes sich der Seele im Glauben mitteilt«, ist dies ganz klar, obwohl die Rede von der ganz unbestimmten und allgemeinen Gotteserkenntnis zu der Vermutung Anlass geben könnte, wir bekämen es im Glauben sozusagen mit der »nackten Gottheit« zu tun, losgelöst von jedem trinitarischen Bezug. Dies ist aber nicht der Fall.

»Fides ex auditu« meint gerade, einen Anschluss zu finden an die Selbstaussage Gottes in seinem Wort, das der Sohn ist. Es reicht nicht, wenn der Mensch sich die einzelnen geoffenbarten Wahrheiten intellektuell aneignet. Er muss mit der Person des Wortes, wie sie in der Menschwerdung in die Geschichte eintritt, personal vereint werden und so in gewisser Weise in die Erkenntnis eingehen, die Gott von sich selbst hat und die er in diesem Wort ausdrückt. Glaube, der wesentlich verstanden wird als Teilhabe am Licht der Gotteserkenntnis, bewirkt, dass der Mensch sich mit seinen geistigen Grundvollzügen glaubend, hoffend und liebend unter dem Antrieb des Heiligen Geistes auf Gott bezieht und so eins mit ihm wird.

⁵⁸ Vgl. Aufstieg II 29,6.

⁵⁹ Der leuchtende Körper verdankt seine ganze Sichtbarkeit dem Licht der Sonne. Das vielfältige Spiel der Farben, das uns einen Eindruck vom Licht gibt, ist zugleich schon eine Eingrenzung, Aufteilung und Fixierung dieses Lichts. Klassisches Beispiel ist das Licht des Sonnenstrahls, der die Luft durchdringt. Vgl. ebd. II 14,9.

3.4. Eine Synthese

Zum Schluss soll kurz in einigen Thesen festgehalten werden, was dem durchgeführten Vergleich zu Folge bei der Rede von der »Erfahrbarkeit« Gottes beachtet werden muss:

- Dass der Mensch wirklich in Beziehung zum transzendenten Gott tritt und nicht bei sich selbst stehen bleibt, ist nur garantiert, wenn man innerhalb der Logik einer negativen Theologie bleibt, die vorschnelle Identifizierungen von gegenständlicher Erfahrung und dem Göttlichen meidet.
- Wer den Glauben als liebende Übereignung an den Mitteilungswillen Gottes ernst nimmt, für den wird sich alles, was von Gottes Eigenschaften, Gnadenwirkungen, Mitteilungen erfahrbar wird, alle spürbare Vereinigung mit ihm, immer nur innerhalb der Grenzen des *dunklen Glaubens* vollziehen.⁶⁰
- Die *Pointe in der Unterscheidung* wie überhaupt des christlichen Glaubensbegriffs scheint mir die zu sein: – Gott wird da, wo Freiheit ins Spiel kommt, als unergründliches Mysterium erfahren, das sich nicht ausloten lässt. Mysterien, mit denen es der Glaube zu tun hat, sind dadurch gekennzeichnet, dass ihrem Inhalt keine adäquate Erfahrung entspricht. Der Glaube gibt Antwort auf ein prinzipielles Erfahrungsdefizit des pilgernden Menschen, jedoch ohne dieses Defizit zu beheben. Darum verweist der Glaube uns auf die Feier von Mysterien, auf Kult, Symbol, Ritus.
- Dass sich in der christlichen Mystik bei aller Erfahrung der Einswerdung in der *unio mystica* immer zwei Personen gegenüberstehen. Dies liegt daran, dass der andere in seiner personalen Freiheit nicht in mein Kategoriengefüge eingehen kann. Er muss sich mir erschließen und mitteilen. Ich kann seiner nicht durch meine Erfahrung einfach habhaft werden. Der Glaube ist eine Hinordnung auf eine andere personale Wirklichkeit, die inkommensurabel bleibt. Weil der Gegenstand der transpersonalen Erfahrung (etwa bei Wilber) dies nicht mehr ist, kann er komplett in der eigenen Erfahrung aufgehen.
- Dass »Gottes Geist ausgegossen ist in unsere Herzen durch den Heiligen Geist« verweist auf eine neue Form der Selbstüberantwortung an Gott, die dem Gläubigen von Gott selbst her möglich und in der das personale Gegenübersein nicht aufgehoben ist. Es geht um eine *Mystik der Liebe*. Dies bedeutet aber, dass das liebende Du nicht vom Anderen vereinnahmt wird. In solcher Mystik verschmilzt die menschliche Person nicht mit einem anderen Du oder mit einem transpersonalen

⁶⁰ Vgl. Karl Rahner, *Mystische Erfahrung und mystische Theologie*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. XII, Einsiedeln/Köln/Zürich 1975, 428–438, 432: »Mystische Erfahrung kann den Bereich des ›Glaubens‹ und der dort gegebenen Erfahrung des Geistes Gottes nicht hinter sich lassen mittels einer neuen Erfahrung, die nicht mehr Glaube wäre. Vielmehr ist Mystik nur innerhalb des normalen Rahmens von Gnade und Glaube zu konzipieren.«

Grund.⁶¹ Wer auf dem Glaubensweg voranschreitet, wird aber notwendig seine Erfahrungen im Glauben machen. Darum wird der Christ von morgen, wie Karl Rahner einmal sagte, ein Mystiker sein einer, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein.⁶²

⁶¹ Vgl. Bernhard Fraling, *Aufhebung aller Pluralität? Zu einem Buch von Willigis Jäger*, in: *GeistL* 3 (1999) 225–228, hier 226: »Die Frage bleibt, ob das letzte Geheimnis von Kosmos und Welt, von Schöpfung und Geschichte, die Wirklichkeit personale sich zuwendender Liebe ist, ... dann ist das grundlegende Paradigma von Mystik die personale Liebeseinigung, die die Distanz nicht aufhebt, sondern gerade erst voll erleben lässt.«

⁶² Vgl. Karl Rahner, *Frömmigkeit früher und heute*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 7, Einsiedeln/Köln/Zürich 1966, 11–31, hier 22.