

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ · ERLANGEN

CHRISTLICHE VERSUS NEUPLATONISCHE MYSTIK

Dionysius Areopagita in der Deutung Edith Steins

1. Zur Methodik der Mystik-Forschung

Perennialismus: Mystik als subjektive, interkulturell gleichbleibende Erfahrung

Im Anschluss an den bekannten Mystik-Forscher Alois M. Haas lassen sich zwei große methodische Ansätze der Mystik-Forschung unterscheiden: der perennialistische und der kontextualistische Ansatz.¹ 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 Kernbestimmungen ausgestatteten transzendenten Erfahrung».² 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 Theta-Wellen), 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 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.»³ Solcherart «Erlebnis»-Theorie führt zu der Behauptung, Mystik sei zeitübergreifend als *Verschmel-*

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, geb. 1945, ist em. Professorin für Religionsphilosophie an der Technischen Universität Dresden und Mitherausgeberin dieser Zeitschrift.

zung 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 oder den Zweit-Interpreten selbst. Das eigentliche seelische Geschehen werde damit aber «überschrieben» und sei aus dieser «Übersetzung» erst zu rekonstruieren.

Kontextualismus: Mystik als objektivierbare Erfahrung in einem kulturellen Hintergrundsystem

Umgekehrt lautet die These des Kontextualismus, mystische Erfahrung sei keineswegs immer derselbe Verschmelzungsvorgang innerpsychischer Art, 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.»⁴ 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.»⁵ Erfahren ist von der Deutung des Erfahrenen nicht zu trennen; es gibt keine vorsprachliche, vorkulturelle, vorreflexe Mystik, gleichsam nur als psychische Überschwemmung. Schon dass Erfahren sich versprachlichen lässt, weist logischerweise darauf hin, dass es schon während des Erfahrens selbst nicht unbeurteilt bleibt. 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.⁶ Das Objekt ist unterscheidbar von der subjektiven Psyche des Erlebenden, auch wenn beide «unablösbar»⁷ 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 Erfahren – gemäß dem Kontextualismus – nicht einzig das Individuum, sondern auch die kulturell-religiöse Gemeinschaft beteiligt und wird mindestens mittelbar Adressat der empfangenen Botschaft. Daher bilden deren heilige Texte ein «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.»⁸ 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 Theologie.

Es sei auf ein großes Beispiel im Rahmen der zwei konträren Ansätze der Mystik-Forschung hingewiesen, auf Martin Buber (1878–1965).⁹ In seinem Werk *Ekstatische Konfessionen* (1909) vertrat er den Perennialismus, während er in dem nur sieben Jahre später entstehenden Werk *Ich und Du*, konzipiert im Ersten Weltkrieg 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 Kriterien seiner dortigen Auswahl endgültig verurteilte.¹⁰ 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.»¹¹ In dem Hauptwerk *Ich und Du* bezieht sich Buber kritisch auf seine damalige Indifferenz, mit der er Texte aus den Upanischaden, Platon, Jesus, der Mystik von Helfta, dem Judentum etc. unterscheidungslos 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»¹² – statt Mystik wird ihm also Dialogik, Begegnung zum entscheidenden Leitstern. 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»¹³. «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 ausgehn.»¹⁴ 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.»¹⁵

Buber setzt mithin auf die bleibende, geradezu beseligende Differenz zwischen dem Subjekt und dem sich zeigenden «Korrelat» der mystischen Erfahrung und ist so selbst ein Beispiel für eine Mystik-Theorie vor dem Hintergrund jüdischer und, darf man hinzufügen, christlicher Schriftauslegung.

2. Dionysius Areopagita in der Freilegung Edith Steins

Symbolisch-positive und negative Theologie

Als Frucht der methodischen Vorüberlegung lässt sich gerade mit Hilfe der Phänomenologie Edith Steins zeigen, wie sie bei zwei großen Arbeiten über mystische Lehrer des Christentums, die sie in ihren letzten Lebensjahren 1940–42 schrieb, offensichtlich kontextualistisch vorgeht. Das bedeutet im Einzelnen, dass sie jeweils ausführliche geschichtliche und philologische Studien zum Umfeld dieser Autoren vornimmt, bevor sie Kriterien des je Eigenen, des «Wesens» der untersuchten Mystik herausarbeitet.

Als Vorstudie zu einer Auftragsarbeit über Johannes vom Kreuz, die zu ihrem letzten Werk *Kreuzeswissenschaft* (1942) führt, vertieft sich Stein in den geheimnisvollen, vermutlich syrischen Autor des 5. Jahrhunderts, Dionysius Areopagita. Im Vorfeld unternahm sie die vollständige Übersetzung des – 2003 erstmals veröffentlichten – *corpus Dionysiacum*. Die daraus erwachsene dichte Studie *Wege der Gotteserkenntnis* (1940/41; Verweis mit Seitenzahl in Klammer)¹⁶ zeigt eine phänomenologische Fassung des Gottesgedankens, die über die Onto-Theologie des höchsten Seins hinausgeht. Denn statt der Ähnlichkeit des endlichen mit dem ewigen Sein wird nun die je größere Unähnlichkeit betrachtet, die Scheidung des Nichtvergleichbaren vollzogen. Stein setzt mit einer Unterscheidung von Gott und Welt ein und zugleich mit der unlösbaren Beziehung des Unterschiedenen aufeinander.

Als hermeneutischen Schlüssel zu Dionysius wählt Stein das Wort des Predigers (Koh 1, 7b): «Zu dem Ort, wovon die Flüsse ausgehen, kehren sie zurück, um wiederum zu fließen.» (25) Dies deutet sie in doppelter Hinsicht: als *Gabe* des Ausgang alles Seienden von Gott; zum zweiten als *Aufgabe* der Rückführung alles Geschaffenen zum Schöpfer. Damit ist sowohl eine Ordnung des Seins ausgesprochen, als auch eine Ordnung des Tuns oder des Ethos. Denn die Aufgabe der Rückführung ist dem Menschen zugewiesen: Sie übersteigt die vernunftlosen und leblosen Geschöpfe.

So wird die Spannung von Ausgang und Rückkehr aufrechterhalten und keineswegs nur ein gesetzmäßiges oder bewusstloses Kreisen des Stromes vorausgesetzt, wie es neuplatonische Modelle anderwärts durchaus nahelegen. Vielmehr ist im Gesamtkreis ein Verfehlen und Versäumen der Rückkehr möglich. Das liegt daran, dass der Ursprung, von dem das Ausgehen und Zurückstreben seine Bewegung erhält, als Person gefasst ist und als Person in seiner eigenen, nicht-kausalen Freiheit steht, die in den Ordnungen des Geschaffenen nicht aufgeht. Er ist Urheber, nicht Ursache. So entwickelt Dionysius die Stufen der geschöpflichen Aufwärtsbewegung in ihrer unterschiedlichen Wertigkeit ebenso wie in ihrem Misslingen. Er

unterscheidet dabei erkenntnistheoretisch die *positive*, die *negative* und die *mystische* Theologie als Weisen der Näherung an das Ziel. Dabei meint «Theologie» nicht Wissen *über* Gott, sondern das Sprechen Gottes von sich selbst, mittelbar durch die Theologen als die Kündler, die seine Offenbarung als Kunde weiterzugeben haben. Daraus ergibt sich eine Gegenläufigkeit zum positiv logischen Sprechen: «Aber je höher die Erkenntnis ist, desto dunkler und geheimnisvoller ist sie, desto weniger ist es möglich, sie in Worte zu fassen. Der Aufstieg zu Gott ist ein Aufstieg ins Dunkel und Schweigen.» (27) Positive Theologie ist dem gegenüber durchaus wortreich, weil sie die Vielfalt des Kreatürlichen in die Rede über Gott einbezieht. Sie ist «Unterschieds-Theologie» und, so eigenartig es klingt, wenig schwierig: Sie beginnt mit der Betrachtung der Sinnenwelt und arbeitet sich über die Verwandtschaft des vielfältig Geschaffenen zu dem in sich Selbigen vor, hat also den methodischen Vorzug der Anschaulichkeit. Die Schöpfung selbst «spricht» ja in ihren Geschöpfen unmittelbar eine Gottesbeziehung aus.

Dagegen wird die negative «*Einheits-Theologie*» (28) in eine ungeheure Anspannung des Geistes geraten: «Je einfacher der Gegenstand ist – und er ist um so einfacher, je geistiger er ist –, desto mehr kann mit einem Blick umspannt werden: mit einem *geistigen* Blick, zu dem der Geist sich kraftvoller zusammenfassen muss als bei Betrachtung der Sinnenwelt, und desto mehr lässt sich mit kurzen Worten sagen.» (28) Negative Theologie wird wortarm, weil sie die Worte aufgibt, die zur Bezeichnung Gottes aus der Schöpfung aufsteigen. Sie setzt Nein und Abstand zwischen Gott und Schöpfung: «um auf jeder Stufe festzustellen, dass der Schöpfer hier nicht zu finden ist» (28f). So betreibt sie äußerlich gesehen das Geschäft der Entleerung und Verarmung und hat in dieser Aufgabe zwar die ganze Anstrengung der positiven Theologie einzubegreifen, muss sie aber durch den Ernst und die Geduld des Negativen übersteigen. Die schwierigste Stufe ist die letztmögliche: «Sie muss schließlich sich selbst aufheben, da die Verneinung Ihn so wenig trifft wie die Behauptung. Und wenn wir von dem, was nach Ihn kommt, etwas behaupten oder verneinen, so setzen wir Ihn weder noch leugnen wir Ihn; denn Er ist über jeder Setzung als die vollkommene und einzige Ursache aller Dinge und über jeder Verneinung als die Überlegenheit des über allem einfach Abgelösten und jenseits von allem.» (29)

Stein betont, Thomas von Aquin habe positive wie negative Theologie angewendet. Doch wird Dionysius Areopagita über diese komplementäre Möglichkeit hinaus ein Drittes leisten, das im systematischen Auf- und Abstieg – positiv oder negativ – nicht aufgeht und in seiner Abruptheit die thomatische Analogie auf die Seite setzt. Die *mystische* Theologie wird «beim Eintauchen in die Dunkelheit über allen Verstand, nicht nur Wortkargheit, sondern vollständige Wortlosigkeit und Verständnislosigkeit treffen» (28). Dies ist nicht der Gipfel des Negativen, sondern ganz umgekehrt:

die Entschleierung der Geheimnisse Gottes, die eigentliche Rückkehr in Anfang und Ziel. Zugleich verbleiben die Geheimnisse in ihrer «Undurchdringlichkeit» (29). Dieser Widerspruch darf nicht nur behauptet, er muss theoretisch aufgehellt werden.

Stein bemüht sich zunächst um die unterste Stufe: die Verstehbarkeit der positiven Theologie als erste Näherung an das Gottesproblem. Diese Stufe nennt Dionysius Areopagita «symbolische Theologie», weil sie über Symbole das unanschauliche Wesen Gottes in die Anschauung hebt. Hier treten die aus den beiden Testamenten bekannten Bilder für Gott auf, die das Irdische in seiner Durchsicht auf das Göttliche nutzen: etwa Feuer als Darstellung der Weisheit (32). Diese gewohnte Übertragung lässt Stein jedoch fragen, ob nicht der Sprecher das Urbild kennen müsse, auf das hin er die Welt zu einer Durchsicht auf Gott hin formt (38). Ist nicht die Kenntnis Gottes vorausgesetzt, um die gewöhnliche Welt wirklich auf ihn hin zu öffnen? Wie aber wäre seine Kenntnis möglich?

Eben hier setzt die Spannung ein, welche den Aufstieg der unterschiedlichen Theologien zu Gott kompliziert und in die Gefahr des Misslingens bringt. In der Tat tastet sich die positive Theologie nach oben anhand der Fingerzeige dieser Welt auf «ein sinnvolles Ganzes, das zu uns «spricht» mit tausend Stimmen, das als Ganzes und in jedem seiner Teile sich uns offenbart und doch immer ein Geheimnis bleibt. Eben diese Welt ist es, die mit allem, was sie offenbart und was sie verbirgt, noch über sich selbst als Ganzes hinausweist auf Den, der sich durch sie «geheimnisvoll offenbart.» (40) Damit wird die ganze Schöpfung zur symbolischen Theologie. (41) Die Frage kommt jedoch zwingend, weshalb diese Durchsicht auf Gott in den Bildern seiner Schöpfung unscharf und missverständlich ist. So gibt die symbolische Theologie nur auf den ersten Blick eine Antwort; auf den zweiten Blick tritt die Frage nach der Kenntnis des Urbildes umso dringlicher hervor.

Eine weitere klassische Antwort wäre der Glaube als Kenntlichmachung Gottes. Glaube wird von Stein als Festhalten an der Selbstmitteilung Gottes durch das Wort bestimmt. (43) Der Glaube jedoch hat in gewissem Sinne den «Nachteil» einer «*dunkle(n)* Erkenntnis, sofern die Überzeugung, die er einschließt, sich nicht auf Einsicht in die gläubig angenommene Wahrheit gründet» (43). Glaube gewährt eine Art Kredit auf das persönlich noch nicht Erlebte – so ist er nicht eigentlich blind, eher wagend. Auch hier bleibt aber das Urbild nur ein Porträt mit all den unlebendigen Konturen, die der Glaubende annimmt, ohne sie in Leben verwandeln zu können.

Mystische Theologie: Sich-Finden-Lassen und Sich-Entziehen Gottes

Ans Ende der Verweiskette setzt der Areopagit in der Deutung Steins nun den Lebendigen selbst, der in die Erfahrung wenigstens einiger eingehen

muss – sonst hängen die biblische Offenbarung, aber auch die verschleierte Abbildlichkeit der Schöpfung in der Luft. Nur von diesem brennenden Mittelpunkt aus bekommt das Vorläufige Richtung und Sinn, selbst wenn das Feuer der Mitte sich nur durch Boten zum Ausdruck bringt. Am Ursprung und Ausgang aller Bilder müssen sich *zwei* begegnen, sonst bleibt das symbolische Reden willkürlich: einmal der Urlebendige als der Erkannte selbst und zum zweiten der Erkennende. Stein nimmt sogar an, auch ein Unwissender könne werkzeuglich in den Brennpunkt solcher Begegnung treten: so Kajaphas im Hohen Rat mit seinem Satz, es sei besser, dass ein Mensch für das Volk sterbe. (44f) Die eigentliche, von Stein als Kern der Mystik bestimmte «Begegnung mit Gott von Person zu Person» (46) ist jedoch normalerweise von wirksamer Bewusstheit der Beziehung begleitet. Sie ist unabdingbare Voraussetzung des symbolischen Redens: Der wirkliche, der unbedingte Gott muss selbst erfahren und bezeugt sein. Wie diese Erfahrung mitgeteilt wird, bleibt dahingestellt, aber dass sie mitgeteilt werden muss, nimmt Stein als zum Charakter der Begegnung gehörig an. Die Begegnung erlaubt dabei eine gewisse Freiheit der Formung, die unterschiedliche Früchte präsentieren kann: «Die göttliche Wahrheit kann ihm (dem Mystiker) als rein geistige aufleuchten, ohne dass er Worte hört oder etwas sieht. Und es kann ihm selbst überlassen bleiben, in welche Worte er das kleidet, was er sagen soll. Vernimmt er in Worten, was ihm offenbart wird, oder wird ihm ein Bild gezeigt, so ist es wiederum möglich, dass er Bild und Wort nur weiterzugeben hat, ohne sie selbst zu verstehen. Es kann ihm aber auch der geistige Sinn erschlossen werden, durch innere Erleuchtung oder durch beigefügte erklärende Worte.» (47)

Dieser Brennpunkt ist der mystischen Theologie eigen, die schlichter die persönliche Begegnung mit dem Herrn heißt. (47) Bis es dazu kommt, sind Übergänge und Zwischenstufen möglich, nicht aber notwendig. Treten solche Zwischenstufen auf, dann sind sie wiederum dialogisch: Gott offenbart sich immer reicher und tiefer, der Mensch vollzieht die immer restlosere Übergabe. (47f) In beiden Fällen wird die gegenseitige Anziehung zur Hingabe; Erkenntnis geht in Flammen der Liebe auf. Stein spricht von der letzten Stufe der persönlichen Begegnung als einer Unendlichkeit von Erfüllung: Sie erschöpft sich nicht in der Begegnung, sondern kennt die Stufe eines «seligen Schauens», das nicht in dieser Welt stattfindet. Dabei wäre sogar zu fragen, ob es nicht auch hierin noch eine Steigerung gäbe, weil ja Gott sich selbst in einer uns unzugänglichen Weise schaue. (48)

Wenn die übernatürliche Gotteserfahrung ausfällt, fehlen Ausgang wie Ziel des von Dionysius Areopagita benannten Kreislaufs der geschaffenen Dinge. Bricht die übernatürliche Gotteserfahrung aber ein, dann trägt sie ein Ungeheures an sich: den ausdrücklichen «Charakter einer inneren Erschütterung und Umwandlung» (49), der Begnadung. Dieser verhüllte Satz

mag in seiner vorsichtigen Formulierung auf Steins eigene Bekehrung von 1921 hindeuten.

Solange der Glaube nur das mittelbare, nicht aber das wirkliche Angesicht Gottes kennt, steht er unter dem schweren Gesetz, «weitgehend ein leeres, erlebnismäßig unwirksames Erfassen des Wortsinnes [zu] sein» (50). Wenn das Licht des Gegenübers aufleuchtet, ist freilich der Weg zur höchsten Erhebung frei. Theologie kann in dieser «Richtung dahinführen», sie kann aber nicht die «Einigung mit dem Einen» erzwingen. (51) Das Verhältnis von «Intention» und «Erfüllung» bleibt als Spannung in die Theologie eingetragen. Doch ist sie verpflichtet, die Begegnung so vorzubereiten, dass letztlich ein «Wiedererkennen» und nicht nur ein Erkennen Gottes stattfindet. (52)

Zu dieser Unsicherheit über den Ausgang des Weges kommt die Last persönlicher Blindheit (53), über deren Schuld oder Schuldlosigkeit Stein im Einzelnen nicht handelt. Der Wirklichkeit gerecht wird man aber nur, wenn die Möglichkeit der Verblendung einbezogen und nicht von Anfang an aus der Spannung, die sich zwischen Mensch und Gott aufbaut, harmonisierend ausgewiesen wird. Die Wahrheit leuchtet durch Schleier so hindurch, dass man sich ihr absichtlich verschließen, nicht nur irrtümlich fehlgehen kann. Denn in Gott wird nicht nur eine Ordnung des Seins und eine sich der Erkenntnis abgestuft mitteilende Intensität sichtbar. Wäre dies im neuplatonischen Sinn der Emanationen, also der von ihm gleichsam natürlichen Abstrahlungen seines Lebens der Fall, so wäre der Mensch entschuldigt, der für einen solchen Strahl aus der Ferne nur mäßig empfänglich sein kann. Das theologische Spiel des Dionysius Areopagita ist aber reizvoller, persönlicher. Gott entzieht sich aus Lust, sich finden zu lassen. «Er will also zunächst einmal gesucht werden.» (54) In solchen Sätzen ist aufs Einfachste verdichtet die ganze Dramatik göttlicher und menschlicher Beziehung enthalten. Statt einer naturhaften Emanation, die auch über der Selbstmitteilung Gottes walten könnte, entwirft der Areopagit die Freiheit und also Geschichtlichkeit des göttlich-menschlichen Spieles – mit dem Risiko, dass dieses Spiel den menschlichen Partner nicht entzündet, nicht zum Suchen reizt. Anstelle des Lebendigen, der zum Zwiegespräch auffordert, sucht man Selbstbestätigungen oder sogar Anklagen, weil das Leben nicht gefunden wird, ja, nicht gefunden werden will. Es gibt das Drama der beiderseitigen Enttäuschung, «wenn Gott sich vor denen zurückzieht, die der Aufforderung zum Suchen nicht nachkommen, die stumpfsinnig vor seinen Selbstbezeugungen stehenbleiben oder darin nicht Ihn suchen, sondern Mittel für ihre Zwecke, je sogar gegen Ihn. Wer das Wort Gottes nicht als *Gottes* Wort annimmt, für den wird es zum toten Wort.» (55) Enthüllung und Verhüllung, Finden und Neusuchen, Verlieren und Wiedererkennen – dieses wundervolle Spiel macht den Reiz des Hörens auf das göttliche Wort aus. «In den Para-

beln wird die göttliche Wahrheit dargeboten wie in einem verschlossenen Schrein.» (56) Für den Einzelnen heißt das, nach dem Schlüssel zu forschen; für die menschliche Gemeinschaft heißt es, ein Schlüsselamt anzuerkennen, das einem oder mehreren Ständen übertragen ist: «Und wie es verschiedene Weisen und Stufen des Verhülltseins gibt, so gibt es verschiedene Weisen und Stufen der Enthüllung, eine Abstufung der Ämter und eine Abstufung des Ausgeschlosseneins und Zugelassenwerdens.» (57)

Erst «die Selbstoffenbarung Gottes im Schweigen» (57) macht deutlich: Bevor der Mensch von Gott spricht, muss Gott gesprochen haben. «Gott ist der *Ur-Theologe* [...] Sein eigentlichstes Sprechen ist das, wovor die menschliche Sprache verstummen muss, was in keine Menschenworte eingeht, auch in keine Bildersprache. Es ist ein Ergreifen dessen, an den es ergeht, und verlangt als Bedingung des Vernehmens die persönliche Übergabe.» (58)

Transrationales «Spiel»: henosis (Einswerdung) im Über-Einen

Steins Würdigung des Areopagiten vergegenwärtigt eine schwierige und zugleich klare theologische Gedankenführung. Zur Prüfung steht der doppelte, ja antithetische Gedanke: erstens des ungeheuren Abstandes Gottes zu seinem Geschöpf, zweitens aber des langsamen Emporsteigens des geschöpflichen Geistes, der die Unbegreiflichkeit Gottes begreift, und um das Paradox zu vollenden: jenseits von allem Begreifen von ihm ergriffen wird. Diese Doppelspannung, die unauflöslicher Widerspruch scheint, entlässt die höchste Anstrengung des Denkens aus sich, die der Neuplatonismus in seinem Streben nach Einheit des Ganzen verschliffen hatte. Dionysius beharrt nämlich auf einer Kritik der Emanation, des langsamen, stufenweisen Herausströmens der Welt aus Gott. Statt dieser harmonisierenden, einheitsgeprägten Theorie vertieft er das Konzept der Geschöpflichkeit: Welt strömt nicht selbst göttlich aus Gott hervor, sie ist vielmehr geschaffen, anders als Gott, abhängig, endlich. Solche grundlegende Andersheit bedarf einer intensiven gedanklichen Rückbindung an den Ursprung. Die Rückbindung geht vom Ursprung selbst aus, da er sich zugleich als Ziel darstellt. Grund der Schöpfung ist das Freilassen des Anderen zu seiner Unterschiedenheit, ist die göttliche Liebe, nicht als Gefühl, sondern als kosmische Kraft verstanden.

Liebe will zwar Einung, aber die Einung des Unterschiedenen; sie ist gerade nicht Monolog als verkappte Selbstliebe. So zeigt sich die dramatische Bewegung der Schöpfung zwischen Ursprung und Ziel als eine Bewegung, die in unerhörtem Maße misslingen oder gelingen kann, aber nicht einfach naturgesetzlich oder schicksalhaft zwingend ist. Gott tritt nach außen, weil er sich in seine Schöpfung entäußern will. Er zieht sie an sich, «alles zusammenfassend und umfassend, alles feststellend, begründend und um-

schließend, alles unauflöslich in sich vollendend» (147) – was dennoch von der Schöpfung, dem geliebten Anderen, nicht angenommen werden muss. Zwischen Ausgang und Rückkehr also liegt die wirkliche Gefahr der Verweigerung oder auch des Unverstandes, der den Geschöpfen die Zielbewegung verunklart.

Die Antithese dieses Dramas lautet: Die Vernunft müht sich ab sowohl an dem, was ihr die Schöpfung positiv aufschließt, als auch an dem, was sich im Endlichen unbegreiflich negativ verhüllt. Sie ist einer nicht endenden Spannung ausgesetzt zwischen den Namen, die Gott sich selbst in der Schöpfung wie in der Schrift gab, und der Namenlosigkeit, die sich alle Namen durchziehend aufdrängt. Wie lässt sich mit dem «namenlosen Namen» umgehen? Wie lässt sich am «Unteilnehmbaren» teilnehmen? Wie lässt sich der Eine im Nicht-Einen überhaupt denken? Diese Fragen führen zu jener transrationalen Einsicht, die Gott «jenseits von jedem Ja und Nein», jenseits aller Gegensätze und Antithesen weiß, wenn auch nicht versteht. Das «überlichte Licht», das sich ebenso gut als Dunkelheit bezeichnen lässt, geht über alle Rede von Vielem und Einem, Unendlichem und Endlichem hinaus; es lässt sich erfahren, nicht mehr ohne Paradoxie aussprechen.

Dieser Weg darf jedoch nicht zu rasch gegangen, in seinen Entwicklungen übersprungen werden. Noch ist die Rationalität genötigt, und das macht ihre Würde aus, die endliche Schöpfung zu denken und dabei aufzudecken, dass Endliches sich nur denken lässt, weil es im Nicht-Endlichen Stand gefunden hat. Dies ist keine Mystifizierung, sondern Ergebnis des Weges der Erkenntnis. Schon die erste Wegstrecke enthält sowohl Bejahung als Verneinung, da ihre Aufgabe darin besteht, ähnliche Eigenschaften der Schöpfung mit der Ursache herauszufinden, aber der Verstand ebenso ihre Unähnlichkeit verneinend erfasst. Die Analogie zum Ursprung setzt ja gerade das Einsicht frei, dass sie die Nichtanalogie gedanklich an sich trägt.

Ferner wird der Verstand an der Grenze des Denkbaren wiederum Schritt für Schritt das bisher gewonnene Wissen, das sich eigentümlich mit Nichtwissen mischt, ablegen müssen. Solche negative Theologie bleibt ihrerseits rational: Sie besteht im klaren Eingestehen der Unwissenheit, im Verneinen und Forträumen des bisher Erkannten, in der Dunkelheit, wenn die gewonnenen Begriffe entfallen.

Der letzte Schritt ist freilich bereits mehr ein Flug als eine Bewegung: Der mystische Grund der Theologie, Gott, zieht über die negative Ausgrenzung hinweg in sich selbst hinein; dabei hebt er die bisherigen Stufen nicht auf, macht sie aber vorläufig. Er verursacht beim Überschreitenden eine Umwendung, Reinigung und Erleuchtung bis zur Angleichung: Im Ziel dieser Bewegung taucht Einswerdung auf (*henosis*), die sich schweigend vollzieht.

Dieser Aufstieg trifft nicht nur den Geist des Menschen, sondern durch ihn den ganzen Zyklus, der den Kosmos zu Gott zurückbringt. Der

Über-Eine, der sich in die Vielheit entäußert, Vielheit, die in die Über-Einheit zurückkehrt – dieser Prozess bildet die Geschichte, die Tragik, das Glück der gesamten geschöpflichen Welt. Ausgang und Rückkehr, die der Neuplatonismus ebenfalls kennt, werden hier durch den Schlüssel des menschlichen Geistes geführt, seiner Verantwortung, seinem Mittun anvertraut, letztlich aber an der Frage entschieden, ob der Geist des Menschen den Strahl einlässt, der die Bewegung auf den vollen Zyklus hin anstößt. Verschließt sich die Offenheit des Menschen, die das Irdische, vielfältig Endliche nicht sowohl annimmt wie ablegt, nicht sowohl liebt wie kraft der Liebe überwindet, so lässt sich der Kreis von Gott über die Schöpfung zu Gott nicht vollenden. Gerade das absolute Leben wünscht das relative Leben als Schlüsselstelle der Vereinigung. Wo in der neuplatonischen Harmonie des Einen letztlich das Andere unwirklich, nur als mindere Abstufung des Einen gedacht wird, wird im Entwurf des Dionysius das Andere in seiner eigenen Dignität möglich, aber gerade deswegen, weil es sich nicht selbst in seinem Abstand wie einen Raub festhält, sondern den Abstand *in der Rückkehr* zu Ursprung und Ziel wahrt. So geht es nicht um Zusammenfall des nur scheinbar Gegensätzlichen, sondern um das Aushalten der Spannung, ohne dass die Spannung zum Widerspruch zerreißt. Zugleich wird offenbar, dass das Über-Eine als Objekt des Denkens nicht in philosophische Kategorien eingeht, sie aber unvergleichlich herausfordert und befruchtet.

3. Edith Steins Nach-Denken eines Unvordenklichen

Kann Edith Stein¹⁷ 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? Der Einwand ist 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 Dionysius Areopagita, aber auch des Johannes vom Kreuz darauf verweisen, dass unterhalb dieser Metaebene ein eigenes Erfahren verschwiegen, aber an manchem kenntlich, mitläuft.

Ein anderes aber lässt sich deutlich herausstellen. Edith Stein hat jedenfalls in phänomenologischer Reflexion aufgewiesen, dass Sprechen wie Erkennen auf einem Vorgängigen aufruhen, das sie nicht «ausleuchten» können. Vielmehr werden sie umgekehrt von ihm her in Gang gesetzt, von etwas, oder besser von jemandem, dem gegenüber sie «nächtigt» bleiben – es sei denn, der Schritt des Glaubens würde vollzogen. Aber auch er wird erst ins Licht gesetzt und setzt nicht selbst in den Radius seines Erkennens.

Edith Steins Absicht war, die griechische Seinslehre des Aristoteles, ihre biblische Vertiefung bei Thomas von Aquin, die trinitarische Relationslehre Augustins und die Phänomenologie Husserls einzubeziehen in das integrative Leitbild einer *philosophia perennis* für die mittelalterliche und die «neugeborene Philosophie des 20. Jahrhunderts»¹⁸, wie sie im Vorwort ihres Hauptwerkes *Endliches und ewiges Sein* (1936/37) schreibt. Die Begegnung dieser verschiedenen Intelligenzen mit theologischen Vorgaben zeigt Größe und Grenze des philosophischen Denkens gleichermaßen. Die Tiefe der Wahrheit des geschaffenen Seins, je mehr man sich ihr denkend anvertraut, lässt alle Polemik zwischen den vorchristlichen, auch agnostischen, und den gläubigen Positionen schwinden. Weder Begriffe noch Bilder schöpfen die wirkliche Größe Gottes aus, sie weiten vielmehr den Raum für das Gespräch über ihn – und mit ihm. Das von ihm verliehene Sein zeigt sich selbst in seinem Bedeutungsreichtum und lässt in seiner Stufung erkennen, dass es sich jeweils anders und aufsteigend «höher» verwirklicht: vom Unbelebten zum Belebten, über Pflanze und Tier bis zu jenem Wesen, das über Freiheit und Selbstbewusstsein verfügt: dem Menschen. Dieses immer lebendigere, freiere, nach außen und innen aufgetane Sein ist nicht wertfrei: Es gibt keine wertlosen Dinge in der Schöpfung, einfach weil sie – wie Augustinus beobachtet – schon sind und nicht nicht-sind. Sein selbst ist schon Sinn. Umso mehr, als dem menschlichen Bewusstsein diese Sinnhaftigkeit geistig aufgeht und ihm damit Zustimmung, Dank, das Glück des Begreifens zukommt. Nicht der Mensch unterlegt den Dingen nachträglich ihren Wert: Sie sprechen ihm ihre Wertfülle selbst zu. Seine Vernunft aber ist es, der das Licht in den Phänomenen aufleuchtet als Schönheit, Wahrheit, Güte. Seine Freiheit ist es, sich dazu anerkennend, liebend zu verhalten.

Genauer: Wäre das sich sinnerfüllt Zeigende nur ein «Es», hätte es einen gewalttätigen, entmachtenden Charakter. Kommt es jedoch als «Du», eröffnet es die Möglichkeit frei schwingender Antwort, eben der Liebe. Das *Ich bin* Gottes, sein Personsein, konstituiert das antwortende Gegenüber selbst als Person und wird vom *Ich bin* des Menschen in einem ausdrücklich rezipierten Vorgang anerkannt. Person wird auf Person resonant. Liebe umfasst mehr als «Teilhabe» des Seienden am Sein. So lautet nach Stein die sinnvolle, transzendierende Antwort des Menschen auf den göttlichen Ursprung: «Sein Erkennen, Lieben und Dienen – und selige Freude im Erkennen, Lieben und Dienen –, das alles ist Empfangen und Annehmen zugleich, freie Hingabe seiner selbst in dies geschenkte Leben hinein.»¹⁹

Dass solche Sätze ein eigenes tiefes Erleben verraten, ist augenscheinlich. Dass sie aber zugleich auf gedanklicher Durchdringung und Erhellung solchen selbst wohl mystischen Erlebens aufruhen, macht sie kostbar. Philosophie wird aufgehoben, weder geleugnet noch bestätigt, vor dem Widerstand und der Größe des Letztgrundes.

ANMERKUNGEN

¹ Alois M. HAAS, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt 1996; DERS., *Adrienne von Speyrs Typologie der Mystik*, in: H.-U. VON BALTHASAR-STIFTUNG (Hg.), *Adrienne von Speyr und ihre spirituelle Theologie*, Einsiedeln 2002, 9–30.

² HAAS, *Typologie der Mystik* (s. Anm. 1), 31.

³ Karl JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen* (1919), München ⁶1985, 85.

⁴ HAAS, *Mystik als Aussage* (s. Anm. 1), 31.

⁵ HAAS, *Typologie der Mystik* (s. Anm. 1), 12.

⁶ Ebd., 9, erläutert Haas 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.

⁷ HAAS, *Mystik als Aussage* (s. Anm. 1), 35.

⁸ HAAS, *Typologie der Mystik* (s. Anm. 1), 15.

⁹ Vgl. Gerhard WEHR, *Martin Buber. Leben, Werk, Wirkung*, Zürich 1991.

¹⁰ Hans-Joachim WERNER, *Martin Buber. Einführungen*, Frankfurt 1994, 7, verweist auf Bubers Warnung vor einer unspezifischen «Einungsmystik».

¹¹ Martin BUBER, *Ekstatische Konfessionen*, Heidelberg 1984, XXXVIII.

¹² Martin BUBER, *Nachwort* (1957), in: DERS., *Ich und Du*, Stuttgart 1995, 124.

¹³ Ebd., 74.

¹⁴ Ebd., 82.

¹⁵ Martin BUBER, *Einsichten*, Wiesbaden 1953, 28.

¹⁶ ESGA 17, bearb. u. eingel. v. Beate BECKMANN und Viki RANFF, Freiburg 2003; Wege der Gotteserkenntnis: 22–76; Übersetzungen: 86–277.

¹⁷ Vgl. Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ, «Unerbittliches Licht». *Versuche zur Philosophie und Mystik Edith Steins*, Dresden, 2015.

¹⁸ Edith STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12, 15.

¹⁹ Ebd., 316.