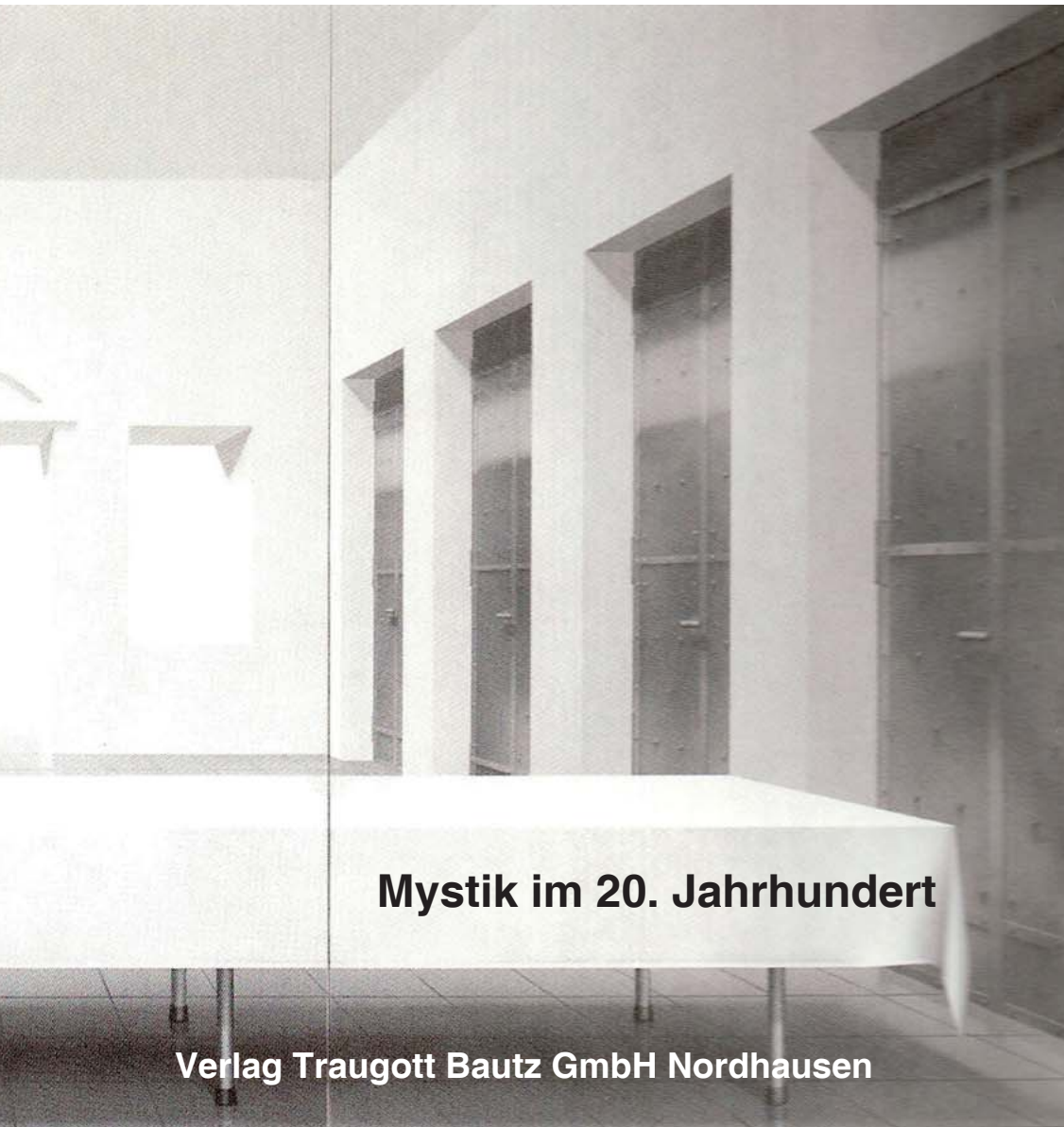


Marco A. Sorace / Peter Zimmerling (Hrsg.)

Das Schweigen Gottes in der Welt



Mystik im 20. Jahrhundert

Verlag Traugott Bautz GmbH Nordhausen

Das Schweigen Gottes in der Welt

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

Marco A. Sorace /
Peter Zimmerling (Hrsg.)

Das Schweigen Gottes in der Welt
Mystik in 20. Jahrhundert

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

Verlag Traugott Bautz

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

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

Umschlagfoto:

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

Inhalt

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

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

Einleitung

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

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

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

³ Ebd.

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

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

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

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

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

⁷ *Wissenschaft*, a.a.O., 480.

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

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

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

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

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

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

¹⁰ Kirchliche Dogmatik, Bd. II/1 200.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Düsseldorf und Leipzig, im Frühjahr 2007

Die Herausgeber

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

Raimon Panikkar

Wort und Schweigen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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