

Weisheitliche Wege der christlichen Mystik¹

Alois M. Haas

Weisheit hat zu tun mit Sinn, Lebenssinn, und ist heute allenthalben in Form einer Verzweiflung über ihr Fehlen gesucht und gefordert, ohne dass sie offensichtlich leicht gefunden werden könnte. Sie ist offenbar etwas, was heute vielen Menschen fehlt und dessen Fehlen von ihnen als schmerzlich empfunden wird. In dem Umfang wie sich die Wissenschaft das technisch Machbare zum Ziel ihrer Aufgaben gesetzt hat, konzentriert sich mittlerweile unter der Hand alles menschliche Forschen und Fragen auf das Programm eines umfassenden Machbarkeitsprojekts ohne Sinnspitze – wahr ist, was machbar ist! – und hat damit den großen Zusammenhang der *traditio sapientiae* verloren, der alles Einzelwissen in übergreifenden Sinnorientierungen zu ordnen versuchte.²

Die Karriere des Wortes ›Weisheit‹ ist seit dem sechsten Jahrhundert vor Christus durch Pythagoras, der als der Erfinder des Kompositums φιλο-σοφία gilt, innig an die Wortkomposition ›Philo-sophie‹ gebunden, die damit schon recht früh als eine ›Gabe der Götter‹ verstanden wurde und an die sich dann alle weiteren Überlegungen anschlossen.³ An sich wurde ›Weisheit‹ zunächst außerordentlich breit definiert und meinte in der landläufigen Fassung eine integrale Ganzheit von göttlichem und menschlichem Wissen. Die Definition für dieses Ensemble komplexer ›Wissenschaft‹ lautete: *sapientia est rerum divinarum et humanarum scientia*.⁴ So langlebig und dauerhaft sich diese Definition durchzuhalten vermochte, sehr bald erwies sich als »das Strittigste an dieser Definition (...) das unscheinbare Wörtchen et (...) Die Schnüre, mit denen die Stoiker ein pralles enzyklopädisches Wissenspaket zusammengebunden hatten, sind bald geborsten. Was unter *einem* Begriff zusammengefasst war, ließ sich so nicht lange zusammenhalten. Die Definition zerbrach und machte zwei neuen Definitionen Platz: *sapientia* wurde mit der Kontemplation göttlicher Dinge, *scientia* mit der Erforschung menschlicher Dinge verbunden«. ⁵

¹ Vortrag an der Universität Zürich am 28. September 1999 im Rahmen einer Vortragsreihe ›Wissenschaft und Weisheit 1999‹.

² Vgl. Gabriel Marcel, *Wissenschaft und Weisheit*. In: H. Kuhn u.a. (Hg.), *Interpretation der Welt*. Festschrift für Romano Guardini zum achtzigsten Geburtstag, Würzburg 1965, 105–119.

³ Vgl. Solignac, wie Anm. 7, 98; Walter Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon. Nürnberg 1962, 148–175.

⁴ Die Definition findet sich bei Sextus, *Adversus Physicos* I, 13; Cicero, *Tusc. Disp.* IV, XXVI, 57 und *De Officiis* II, II, 5; Augustin, *Contra Academicos* I, VI, 16. Vgl. dazu E. F. Rice, *The Renaissance Idea of Wisdom*. Cambridge, MA 1958, 93, zitiert bei Solignac, wie Anm. 7, 9, und Aleida Assmann, *Was ist Weisheit? Wegmarken in einem weiten Feld*. In: dies. (Hg.), *Weisheit*. Archäologie der literarischen Kommunikation. III, München 1991, 15–44, hier 23.

⁵ Assmann, ebd.

Wie schon verschiedentlich belegt werden konnte, »war (es) die Allianz von Weisheit und Religion, die zur Verengung und Steigerung des Weisheitsbegriffs sowie zur Durchstreichung bestehender Weisheitstraditionen führte.«⁶ Die mittelalterlichen Weisheitsüberlieferungen⁷ sind denn auch weitgehend, wenn auch nicht ausschließlich, durch eine »*Theologisierung der Weisheit*« gekennzeichnet, die sich auf alttestamentliche Stellen, die Weisheit mit Glauben verbanden, auf die altorientalische Personifizierung der Weisheit, auf die johanneische Gleichung von Weisheit und Wort, wie auch auf die paulinische Identifikation von Christus als Weisheit Gottes (nach 1 Kor 1, 24) zu beziehen vermochten.⁸ Mit Augustinus⁹ ist die religiös konzipierte Weisheit der Kontemplation eine Erfahrung geworden, die weltliche Wissens- und Weisheitserfahrungen weit hinter sich zurück- und andere Formen davon nicht mehr gelten ließ.

Seit der Renaissance der frühen Neuzeit (speziell dem 16. Jahrhundert) und dem Zeitalter der Aufklärung im 18. Jahrhundert – so darf unangemessen vereinfachend gesagt werden – bekommt die ›Weisheit‹ – insbesondere durch ihre witzige Konnotation in inoffiziellen Literaturüberlieferungen¹⁰ – ein neues stark auf weltliche Klugheit hin chargiertes Profil, das den Rückbezug auf die biblische Dialektik von Weisheit und Torheit nicht scheut.¹¹

Man übertreibt nicht, wenn man heute die ›Weisheit‹ nicht mehr ernsthaft als eine ideale Lebenshaltung in Rechnung setzt. Das hängt damit zusammen, dass der Lebenssinn der Menschen nicht mehr unmittelbar in vitalen religiösen Zusammenhängen gesehen und damit auch kaum mehr transzendental ausgerichtet ist. Weisheitliche Orientierungen auf einen verbindlichen Lebenssinn sind einer Fülle von Lebensofferten gewichen,

⁶ Assmann, ebd.

⁷ Vgl. den Artikel ›Sagesse‹ im *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique* XIV, Paris 1990, 72–132 (bes. Aimé Solignac, IV. *Sagesse antique et sagesse chrétienne*, 96–114); Charles Brucker, *Sage et Sagesse au Moyen Age* (XII^e et XIII^e siècles). *Etude historique, sémantique et stylistique*. Genève 1987.

⁸ Assmann, wie Anm. 4, ebd.

⁹ Zu Augustinus und seiner Weisheitskonzeption vgl. Ragnar Holte, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Paris/Worcester 1962; Josef Rief, *Die Wahrheit der Weisheit als Movens der augustianischen Wahrheitssuche*. In: Walter Baier u.a. (Hg.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag*, 2 Bde., St. Ottilien 1987, I, 667–688; Ludger Honnefelder, *Weisheit durch den Weg der Wissenschaft. Theologie und Philosophie bei Augustinus und Thomas von Aquin*. In: Willi Oelmüller (Hg.), *Philosophie und Weisheit*. Paderborn u.a. 1989, 65–77; Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*. Frankfurt/a.M. 1998, 369–381; ders., wie Anm. 11, 51–55.

¹⁰ Charles Speroni, *Wit and Wisdom of the Italian Renaissance*. Berkeley/Los Angeles 1964.

¹¹ Ulrich Wilckens, *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1 Kor 1 u. 2*. Tübingen 1959; ders., *Kreuz und Weisheit, Kerygma und Dogma 3* (1957) 77–108; Edmund Schlink, *Weisheit und Torheit, Kerygma und Dogma 1* (1955) 1–22.

die keine einheitliche Richtung mehr zu vertreten in der Lage sind und damit auch keine metaphysisch gestützte Lebensbegründung mehr verbürgen. Dies ist sicherlich eine Problematik, die nicht leichthin in einem fragwürdigen Glaubensoptimismus ertragen und erduldet werden kann, sondern nach tiefgreifenden Neuüberlegungen ruft (die hier nicht geleistet werden können). Längst hat sich das Paradoxe ereignet, dass aus dieser Bedürfnislage heraus besonders im Rahmen esoterischer New Age-Angebote eine Fülle diversester Sinnangebote auf dem Jahrmarkt eines immer stärker fühlbaren Sinndefizits angeboten wird. Ob wir es wollen oder nicht, auch die mystischen Überlieferungen des Christentums und anderer Religionen erscheinen in diesem Kontext und im breiten Angebot von Sinn, das aus dieser Mängellage erwächst. Man kann sich fragen, ob das weisheitliche Sinnangebot der Mystik im Kontext »so viele(r) kunstgewerbliche(r) Diskurse über Sinn und Sinngebung«¹² am rechten Ort ist. Es ist die Frage, ob aus diesem In- und Durcheinander konkurrierender Weisheits- und Sinnkonzepte eine halbwegs tragfähige Konstante weisheitlichen Denkens – erwachsend aus der »Pluralisierungsdynamik der Moderne« – konstruiert werden kann.¹³ Die Weisheitskonzepte der Postmoderne präsentieren sich in einer ungeheuren Fülle divergierender Ansichten und Meinungen, und deren Exponenten machen aus dieser Fülle oft ein methodisches Prinzip weisheitlichen Verhaltens: Der postmoderne ›Weise‹ hütet sich sichtlich vor »falschen [und damit totalitären] Einheitsaspirationen«¹⁴ und es gelingt ihm, sich so dem in schweren Kompetenzfragen Richtigen zuzuwenden, indem er in geschmacklicher Treffsicherheit und vornehmer Bescheidung Tugenden eine Chance lässt, die einer pluralen Wahrheitssuche genau entsprechen. Demgegenüber hat die Überlieferung der christlichen Mystik den Vorteil einer einheitlichen Gesamtorientierung und Gesamtbegründung, die hinsichtlich Rezeption und Lebenspraxis eine homogene Ganzheit repräsentiert, die vergleichbar nur in andern großen religiösen Systemen zu finden ist.¹⁵

Ich gehe folgendermaßen vor: In einem ersten Schritt versuche ich das Sinn- und Weisheitsdefizit der Moderne zu fassen, dann sollen in einem zweiten und dritten Schritt zwei Sinndeutungsformen christlicher Mystik vorgestellt werden. Sie mögen in Umrissen klar machen, ob sie heute – in einer völlig gewandelten Situation der menschlichen Sinnmisere – Abhilfe bieten können.

¹² Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Translatio sapientiae*, Dialektik 1998, 1, 47–72; P. Sloterdijk, Was heißt: Sich übernehmen? Über die Ambivalenz in der Psychotherapie. In: P. M. Pflüger (Hg.), *Die Suche nach Sinn – heute*. Olten 1990, 66–94, 84.

¹³ Wolfgang Welsch, *Weisheit in einer Welt der Pluralität*. In: Oelmüller (Hg.), wie Anm. 8, 214–249, besonders 229 ff.

¹⁴ Ebd., 244.

¹⁵ Ich bin mir bewusst, dass ich mit dieser Feststellung unangemessen kurz und nonchalant über die interessanten und spannenden Beruhigungsvorschläge Welschs zu einer Lösung im Rahmen der durch »sinnproduzierende Gruppen« heute bewirkten »Härte der Konflikte« hinweggehe.

I. Das Sinndefizit der Moderne

Die Frage nach weisheitlicher Sinndeutung, d.h. nach der Möglichkeit, alle menschlichen Erfahrungen in einen Gesamtzusammenhang einzuordnen, ist eine moderne Frage und entstammt der verwirrenden Einsicht in eine Fülle von Sinnangeboten, die sich auf je verschiedene, mithin plurale Weise anheischig machen, diesem Bedürfnis einer Integration aller menschlichen Denk- und Handlungsbezüge in einen umfassenden Sinnzusammenhang Genüge zu leisten. Das ist irritierend und legt dem auf weisheitlichen Sinn angewiesenen Menschen den Verdacht nahe, als ließe sich Sinn »machen« oder in irgendeinem Sonderangebot einer gesellschaftlichen, staatlichen, politischen oder religiösen Institution kaufen (man denke an den Anglizismus »to make sense«, der inzwischen auf verdächtige Weise als »Sinn machen« längst gut deutsch geworden ist!). Letztlich beruht diese Verwirrung auf einer komplexen Anwendung des Wortes »Sinn«. Denn »Sinn« kann durchaus in einer alltäglichen Anwendung als »Tauglichkeit zur Erfüllung einer Funktion«¹⁶ verstanden werden. Sinn wäre dann mit Zweckdienlichkeit zu übersetzen und meint die Eignung eines Mittels zur Erreichung eines Zweckes. In der Verfolgung der Frage, wie sinnvoll die Wirk- und Handlungszusammenhänge von Natur und Geschichte in sich feststellbar sind, dominieren die Gesichtspunkte von Kausalität und Teleologie, von Herkunft und Zukunft und ihr zweckdienliches Ineinandergreifen. Das Funktionsmodell von Mittel und Zweck, das hier auf die Natur- und Geschichtsbetrachtung angewendet wird, entstammt dem zweckgerichteten menschlichen Handeln, das in seiner Zweckdienlichkeit auch seine Bedeutung erkennbar macht. Es ist klar, dass dieser funktionale Sinnbegriff heute längst von der Soziologie zur Bestimmung sozialen Handelns aufgegriffen worden ist.¹⁷ Dieses ist ein System, das den Einzelmenschen mit vielfältigen Gegebenheiten und Strukturen übergreift, sodass die Herstellung von Sinn darin besteht, das Fungieren der »Prämissen« dieser Systeme – »etwa als Operieren nach Maßgabe gegebener Standards, als Anwendung eines Code, als Sprechen einer Sprache«¹⁸ – nicht zu behindern, sondern aktiv zu fördern. Gegenüber dem kausalen und teleologischen Sinn handelt es sich hier nicht nur um die Funktionstüchtigkeit eines Mittels im Dienst von Zwecken, sondern um die Funktionstüchtigkeit eines Bedeutungsträgers. »Sinn hat, was etwas bedeutet«¹⁹ (als Sprache, als Verhaltens-

¹⁶ R. Schaeffler, Sinn, in: Hb. phil. Grundbegriffe, Hg. H. Krings u.a. Studienausg., Bd. 5, München 1974, 1325–1341, 1326.

¹⁷ Vgl. N. Luhmann, Sinn als Grundbegriff der Soziologie. In: J. Habermas/N. Luhmann (Hg.), Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung, Frankfurt/a.M. 1971, 25–100; H. Döring/F.-X. Kaufmann, Kontingenzerfahrung und Sinnfrage. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilbd. 9, Freiburg 1981, 8–67.

¹⁸ Luhmann, wie Anm. 17, 70.

¹⁹ Schaeffler, wie Anm. 16, 1330; vgl. auch G. Frege, Über Sinn und Bedeutung. In: ders., Funktion, Begriff, Bedeutung. Göttingen 1986, 40–65.

kodeks usw.). Wahrnehmung von Welt wäre nicht möglich ohne dieses »Fungieren von Prämissen« uns übergreifender Systeme. Menschliche Erfahrung und ihre Möglichkeit bestimmt sich daran, ob die »Wirklichkeit, die uns unsere Sinnesorgane vermitteln«, mit der »Zuschreibung von Sinn, Bedeutung und Wert«²⁰ vermittelt werden kann. Menschen, die nicht in den sie übergreifenden Ordnungen von Sprache, Gesellschaft und Religion aufwachsen, können keine Menschen sein – das beweist uns das Schicksal Kaspar Hausers.²¹ Menschliche Erfahrung ist schlechterdings nur möglich als mit Bedeutung versehene Wahrnehmung. »Sinn« bezeichnet also weder eine Eigenschaft der Welt noch eine Eigenschaft unseres Lebens, sondern die Relation zwischen einem mit Weltbewusstsein begabten Subjekt und seiner Welt«²², wobei heute von der Soziologie her das *Subjekt* durchaus als zweitrangig gegenüber der Sinnofferte der *Systeme* angesehen wird, sodass hier Sinn als Relation des »psychischen Systems« (des Menschen) zu den ihn übergreifenden Systemen (von Gesellschaft und ihren Institutionen) definiert werden müsste.

Der Mensch aber wollte immer noch mehr als die punktuelle Befriedigung seiner Wahrnehmung im Horizont möglicher Bedeutungen. Er fragte und fragt nach dem »Sinn des Lebens«, häufig nach einem dieses Leben weisheitlich einbettenden Sinnhorizont. In dieser Frage wird nicht nur eine bestimmte Form von Funktionstüchtigkeit oder Zweckgerichtetheit des menschlichen Handelns zu ermitteln gesucht, sondern die Totalität aller Sinndeutungsebenen in *einem* Sinn, von dem her das Leben angenommen und bejaht werden kann. Dieser »Sinn« ist der Grund aller Gründe, die Tiefe der menschlichen Existenz, und es ist und zeugt von Weisheit, wenn dieser Sinn wahrgenommen, »geschmeckt« und vital konkretisiert werden kann. Es ist ohne weiteres verständlich, dass die Frage nach dem Lebenssinn nicht aufzubrechen brauchte, solange dieser Lebenssinn für die Menschen ohne lange Rückfrage und Problematisierung Gott war. So definiert das Mittelalter mit Thomas von Aquin die menschliche Existenz als eine, die sich *in horizonte aeternitatis*

²⁰ P. Watzlawick, Vom Unsinn des Sinns oder vom Sinn des Unsinn. Wien 1992, 50 f.

²¹ Vgl. J. Hörisch (Hg.), »Ich möchte ein solcher werden wie ...« Materialien zur Sprachlosigkeit des Kaspar Hauser. Frankfurt/a.M. 1979; U. Struve (Hg.), Der Findling, Kaspar Hauser in der Literatur. Stuttgart 1992.

²² P. Tiedemann, Über den Sinn des Lebens. Die perspektivische Lebensform. Darmstadt 1993, 5. Vgl. auch B. Casper/W. Sparrn (Hg.), Alltag und Transzendenz. Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft. Freiburg/München 1992; J. Drescher, Glück und Lebenssinn. Eine religionsphilosophische Untersuchung. Freiburg/München 1991; B.-U. Hergemöller, Weder – Noch. Traktat über die Sinnfrage. Hamburg 1985; G. Scherer, Sinnerfahrung und Unsterblichkeit. Darmstadt 1985; C.-F. Gethmann/P.L. Österreich (Hg.), Person und Sinnerfahrung. Philosophische Grundlagen und interdisziplinäre Perspektiven. Festschrift für G. Scherer zum 65. Geburtstag, Darmstadt 1993. Es artikuliert sich aber auch schon nachhaltig Widerstand gegen den Zwang zu Bedeutung und Sinn von allem und jedem. Vgl. S. Sontag, Gegen Interpretation. In: dies., Kunst und Antikunst. 24 literarische Analysen. Reinbek 1968, 9–18; D. Lange, Wider Sinn und Bedeutung. Frankfurt/a.M. 1989.

vollzieht. Dabei war die menschliche Existenz nur schon deswegen sinnvoll, weil hinter ihr Gott und sein Schöpfungswille standen, welcher bewirkte, dass menschliches Existieren sich nicht sich selber verdanken musste, sondern eben diesem göttlichen Schöpferwillen. Dieser ist daher der Sinn der menschlichen Existenz, die sich trotz aller Halluzinationen autonomer Selbstvergewisserung nicht sich selber gegeben hat. Sie verdankt sich Gott. »Sinn« war so »das Ereignis« Gottes »im Sein« selbst.²³ Das war die Position des christlichen Alteuropa bis weit ins 18. Jahrhundert hinein, bis dann am Ende des Jahrhunderts sich in Jean Pauls »Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei« (Siebenkäs, Erstes Blumenstück)²⁴ und in Heinrich Heines Abhandlung *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*²⁵ Stimmen meldeten, die im Blick auf das philosophische Zeitgeschehen mit dem Verlust Gottes auch einen Sinnverlust reklamierten, der bis zu Nietzsche, der dann der eigentliche Proklamator des Niedergangs von Lebenssinn wurde, sich sichtlich steigerte.

Für Nietzsche gibt es keinen Sinn an sich. Sinn ist immer nur »Beziehungs-Sinn und Perspektive« und: »Aller Sinn ist Wille zur Macht«.²⁶ Es gilt, »ein Dasein ohne Auslegung, ohne »Sinn« mit Sinn zu versehen, Sinn »hineinzunehmen«. Das Christentum hatte es nach Nietzsche zunächst verstanden, mit seinem asketischen Ideal dem Menschen einen Sinn zu verleihen. »Es war bisher der einzige Sinn; irgendein Sinn ist besser als gar kein Sinn«. Dieses Ideal hat jetzt keinen Sinn mehr. Der menschliche Körper unterzieht sich in einer Zeit, da Gott tot ist, keiner Askese mehr. Daher bricht ein neuer Sinn auf oder – besser – gerät ein neuer Sinn in die menschliche Perspektive: »Redlicher redet und reiner der gesunde Leib, der vollkommene und rechtwinklige: und er redet vom Sinn der Erde.« Diese Botschaft Zarathustras von dem von der Seele emanzipierten Leib entlarvt die christliche Sinndeutung als »Falschmünzerei«. Paradoxaerweise ist es aber gerade das Christentum selbst, das sich die Argumente gegen seinen eigenen Glauben – aus einem »immer strenger genommene(n) Begriff der Wahrhaftigkeit«, aus der »Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis« – bereitstellt und so sich selber auflöst.²⁷ Die christliche Sinndeutung hebt sich auf und sein Sinn ist ein geschichtlich vergangener geworden:

²³ W. Schmidt-Biggemann, *Sinn-Welten Welten-Sinn. Eine philosophische Topik*. Frankfurt/a.M. 1992, 47.

²⁴ Jean Paul, *Werke in 12 Bänden*, Hg. N. Miller, Bd. 3, München/Wien 1975, 270–275.

²⁵ 1834, zweite Auflage 1852, Heinrich Heine, *Sämtliche Schriften*, Bd. 5, München/Wien 1976, 507–641. Sowohl auf Jean Paul wie Heinrich Heine verweist in ähnlichem Zusammenhang E. Biser, *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums*. Salzburg 1982, siehe Register.

²⁶ Ich zitiere nach K. Schlechta (Hg.): *Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden*, München 1966, hier III, 503.

²⁷ Ebd., II, 249 bzw. III, 503 bzw. II, 899 bzw. II, 300 bzw. II, 228 bzw. II, 227 f.

Die Natur ansehen, als ob sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei; die Geschichte interpretieren zu Ehren einer göttlichen Vernunft, als beständiges Zeugnis einer sittlichen Weltordnung und sittlicher Schlussabsichten; die eigenen Erlebnisse auslegen, wie sie fromme Menschen lange genug ausgelegt haben, wie als ob alles Fügung, alles Wink, alles dem Heil der Seele zuliebe ausgedacht und geschickt sei: das ist nunmehr *vorbei*, das hat das Gewissen *gegen* sich, das gilt allen feineren Gewissen als unanständig, unehrlich, als Lüge, Feminismus, Schwachheit, Feigheit – mit dieser Strenge, wenn irgendwomit, sind wir eben *gute* Europäer und Erben von Europas längster und tapferster Selbstüberwindung. Indem wir die christliche Interpretation dergestalt von uns stoßen und ihren ›Sinn‹ wie eine Falschmünzerei verurteilen, kommt nun sofort auf eine furchtbare Weise die *Schopenhauersche* Frage zu uns; *hat denn das Dasein überhaupt einen Sinn?* – jene Frage, die ein paar Jahrhunderte brauchen wird, um auch nur vollständig und in alle ihre Tiefe hinein gehört zu werden.²⁸

Diese Diagnose muss mit Notwendigkeit zu einer Auseinandersetzung mit dem Nihilismus führen, dessen Heraufkunft Nietzsche kommen sah: »Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte (...) Die Heraufkunft des Nihilismus.«²⁹ Der Nihilismus ist nichts anderes als die Selbstersetzung der tradierten christlichen Moral, deren Wahrfähigkeit sich gegen die Dummheit und Verlogenheit der christlichen Lehre richtet. Nietzsche fragt pathetisch: »Was bedeutet Nihilismus? Dass die obersten Werte sich entwerten. Es fehlt das Ziel, es fehlt die Antwort auf das Warum.«³⁰ Die Menschheit als eine Tiergattung ist endlich, kontingent, ziellos und sinnlos. Nicht genug damit, dass die Menschheit zugrunde geht, sie kommt und geht, in einer Ewigen Wiederkehr des Gleichen. Darin erst erfüllt sich die absolute Vergeblichkeit und Nichtigkeit des Nihilismus:

Denken wir diesen Gedanken in seiner furchtbarsten Form: Das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: »die ewige Wiederkehr«. Dies ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das Sinnlose) ewig!³¹

In solchem Kontext wird der ›Weise‹ eine »Figur der Lebensschwäche und Lebensfeindschaft«³², die Nietzsche bloß noch einer ironischen Vergegenwärtigung würdig ist. Er schreibt in der ›Fröhlichen Wissenschaft‹:

... unter uns gefragt, selbst jener Philosophen-Anspruch auf *Weisheit*, der hier und da einmal auf Erden gemacht worden ist, der tollste und unbescheidenste aller Ansprüche, – war er nicht immer bisher, in Indien, wie in Griechenland, *vor allem ein Versteck?* Mitunter vielleicht im Gesichtspunkte der Erziehung, der so viele Lügen heiligt, als zarte Rücksicht auf Werdende, Wachsende, auf Jünger, welche oft durch den Glauben an die Person (durch einen Irrthum) gegen sich selbst vertheidigt werden

²⁸ Ebd., II, 228. Von Schopenhauer vgl. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Buch IV, § 56–59, und Ergänzungen zum 4. Buch, Kap. 46.

²⁹ Zitiert nach Hergemöller, wie Anm. 22, 111. Vgl. auch W. Weier, *Nihilismus. Geschichte, System, Kritik*. Paderborn 1980 u.ö.

³⁰ Zitiert nach Hergemöller, wie Anm. 22, 111.

³¹ Zitiert nach Hergemöller, wie Anm. 22, 112.

³² Welsch, wie Anm. 13, 217; 218 verweist Welsch allerdings auf Stellen bei Nietzsche, die der Weisheit Gefährlichkeit und Blitzhaftigkeit konzедieren – ganz im Gegensatz zu der hier zitierten Resignation.

müssen (...) In den häufigeren Fällen aber ein Versteck des Philosophen, hinter welches er sich aus Ermüdung, Alter, Erkaltung, Verhärtung rettet, als Gefühl vom nahen Ende, als Klugheit jenes Instinkts, den die Thiere vor dem Tode haben –, sie gehen bei Seite, werden still, wählen die Einsamkeit, verkriechen sich in Höhlen, werden weise (...) Wie? Weisheit ein Versteck der Philosophen vor – dem Geiste?³³

Man wird sich nicht wundern dürfen, wenn Freud in seinem Brief an die Prinzessin Marie Bonaparte schreibt:

Im Moment, da man nach Sinn und Wert des Lebens fragt, ist man krank, denn beides gibt es ja in objektiver Weise nicht; man hat nur eingestanden, dass man einen Vorrat von unbefriedigter Libido hat.³⁴

Solche Diffamierung der Sinnfrage konnte auf der andern Seite keinesfalls kaschieren, dass deren Aufkommen nicht bloß dem gestörten Wirkgefüge psychischer Kräfte bei einem Einzelnen entstammt, sondern bei einer ganzen Gesellschaft. Das von Nietzsche diagnostizierte Sinnmaniko geht weit über das Krankheitsbild eines Einzelnen hinaus, darin ist ihm in jedem Fall Recht zu geben. Wie wäre es sonst zu erklären, dass in den künstlerischen Produkten des 20. Jahrhunderts die Denk- und Symbolfigur des gestörten oder verlorenen Sinns so stark dominiert? In Franz Kafkas Roman *Das Schloss* präsentiert sich – über das symbolische Modell zerstörter Familienstrukturen und eines aufgelösten sozialpolitischen Ganzen – in der Grundfigur eines kreisend-labyrinthischen Werbens um das Schlossgeheimnis die Vergeblichkeit und das Umsonst einer unablässigen Bemühung um sozial und individuell verantwortbaren Lebenssinn. K., der Held des Romans, schafft es nicht, Zugang zum Schloss zu erhalten; im Gegenteil, alle seine Bemühungen führen in unsägliche Komplikationen und Verwirrspiele. Die Grundfigur dieses (unvollendeten) Romans ist Vergeblichkeit, mithin Verzicht auf Lebenssinn.³⁵ Diesen Befund stützen Philosophen und Literaten, Psychologen und Sinnhersteller aller Schattierungen mit Vehemenz, und es gilt durchaus die Devise, dass Sinn nicht mehr vorhanden ist, sondern hergestellt werden muss. Dass Sinnangebote mit solcher punktueller Tendenz durchschnittlich den Rahmen der Zweckdienlichkeit oder Funktionalität nicht überschreiten, braucht eigens nicht betont zu werden.

³³ Zitiert ebd. nach Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. 3, München 1980, 606 f.

³⁴ V. E. Frankl, *Der Mensch auf der Suche nach Sinn*. Zur Rehumanisierung der Psychotherapie. Freiburg 1975, 117; genau zitiert bei G. Sauter, *Was heißt: nach Sinn fragen? Eine theologisch-philosophische Orientierung*. München 1982, 174, Anm. 15: Sigmund Freud, *Briefe 1873–1939*. Frankfurt/a.M. 1960, 429.

³⁵ Vgl. G. Sa., *Das Schloss*. In: dtv Kindlers Literatur Lexikon, Bd. 19, München 1974, 8502–8506.

II. Christliche Mystik als exklusive Glaubensform

Die christliche Mystik dürfte eigentlich nicht im Zusammenhang mit andern Sinnangeboten einer immer breiter und umfassender orchestrierten Sinnangebotsindustrie genannt werden. Als Glaubensform ist sie absolut und exklusiv und duldet eigentlich keine anderen partiellen Sinnspender neben sich.³⁶ Warum? Weil sie eine Einheit zwischen Mensch und Gott postuliert und als Erfahrung verbürgt, die nur möglich ist durch die Abweisung aller partiellen Befriedigungen und Bedürfnisstillungen. Faktisch aber ist es natürlich so, dass die Menschen heute freien Zugang zu fast allen Traditionen und Überlieferungen der verschiedenen Religionen und Denksysteme haben und so auch auswählen können, wo sie sich hinwenden wollen. Tausenderlei Kommunikationsformen liefern Informationen über alles. Angesichts eines solchen Angebots von Weltanschauungen, Ideologien, aber auch verschiedenster Mystiken müsste die christliche Mystik ihre Exklusivität – die nicht mit einer dogmatischen Intoleranz verwechselt werden darf – erst einmal begründen und gegenüber einer Weltkultur, die sich als postmodernes Geisteswarenhause mit riesigem Angebot vorstellt, als *die* Sinnofferte ausweisen. Das kann hier nicht geleistet werden (sofern es überhaupt geleistet werden könnte). Ich beginne gleich mit Selbstaussagen der christlichen Mystik, in denen ihre menschliche Komplexität sichtbar wird.

In der *Theologia mystica* des Franziskaners Hendrick van Erp (ca. 1410–1477)³⁷ den man den ›Herold‹ der Lehre Jan van Ruusbroecs (1293–1381) nannte, findet sich eine Stelle über die Vorbereitung des geistlich-kontemplativen Lebens – was nichts anderes als das mystische Leben meint – durch die Verbindung von Affekt und Intellekt (Liebe und Erkenntnis) und durch deren Erneuerung. Dabei gebraucht er das Bild der zwei Füße. Der Text lautet:

Hinsichtlich des kontemplativen Lebens ist zu wissen, dass uns zweierlei notwendig ist, nämlich zwei geistliche Füße, um den Weg des kontemplativen Lebens vollkommen zu betreten, nämlich die Vernunft und der Liebesaffekt. Diese müssen zusammengehen, wenn sie die verborgenen Pfade des mystischen Lebens durchwandeln sol-

³⁶ An sich schon geht es bei aller »Religion (...) um die Sinntotalität des Lebens« (mit Verweis auf Th. Luckmann, M. Weber und E. Dürckheim). Diese Feststellung von W. Pannenberg (Eschatologie und Sinnerfahrung. In: ders., Grundfragen systematischer Theologie. Ges. Aufsätze, Bd. 2, Göttingen 1980, 66–79, 74) bezieht sich zurück auf Dilthey und Schleiermacher. – Der in der mystischen Erfahrung liegende Sinn liegt in der Totalität einer Aufhebung der Dualität von Gott und Mensch. Da aber sprachlich diese Totalität nur in Form einer Paradoxie ausgesprochen werden kann – etwa in der Eckhartschen Aussage: »Ich und Gott, wir sind eins« – kann auch hier »der Sinn niemals nur das eine von beiden Gliedern einer Dualität« sein (G. Deleuze, Logik des Sinns. Ästhetica, Frankfurt/a.M. 1993, 48), sondern betrifft beide als deren paradoxe Vereinheitlichung.

³⁷ Vgl. B. de Troeyer/Henrik Herp, in: K. Ruh u.a. (Hg.), Verfasserlexikon, Band 3, Berlin 1981, 1127–1135. Dass in der neuesten Angelus Silesius-Literatur von Herp keine Kenntnis genommen werde, ist Unsinn. Vgl. unten Anm. 38, 40 u. 41 die Angaben zu L. Gnädinger.

len. Da die Vernunft ohne den Affekt der Liebe lahm wird und nicht mehr voranzuschreiten vermag und die Liebe ohne Vernunft blind ist und den Weg nicht mehr erkennt, sondern auf ihm herumirrt, ist es notwendig, dass die Vernunft der Liebe den Weg weist und die Liebe die Vernunft durch den Weg heimführt.³⁸

Der Text liest sich wie die abschließende Nachschrift zu einem Konflikt, der die geistlichen Schriftsteller im Christentum seit dem 12. und 13. Jahrhundert beschäftigte³⁹, zur Frage nämlich, welche fundamentale Seelenkraft – die Erkenntnis oder die Liebe – in der mystischen Vereinigung des Menschen mit Gott das tragende Element sei. Wenn Angelus Silesius (Johannes Scheffler, 1624–1668) im 17. Jahrhundert in seinem *Cherubinischen Wandersmann* (1657)⁴⁰ im Blick auf das engelgleiche Leben der Mönche die beiden Erfahrungsformen den beiden höchsten Engelordnungen, den Seraphin und Cherubin, zuordnet, dann gibt er eine Typologie der christlichen Mystik, die an diesen Auseinandersetzungen noch partizipiert. Er sagt in seiner Vorrede zu diesem erstaunlichen Werk.

Glückseelig magstu dich schätzen / wann du dich beide læsset einnehmen / und noch bei Leibes Leben bald wie ein Seraphin von himmlischer Liebe brennest / bald wie ein Cherubin mit unverwandten augen Gott anschawest: denn damit wirstu dein ewiges Leben schon in dieser sterblichkeit / so viel es seyn kan anfangen / und deinen beruff oder auserwælung zu demselben gewiß machen.⁴¹

Ich möchte weder den ganzen Streit um Erkenntnis und Liebe noch die im Laufe der Zeit immer deutlicher werdende Tendenz nach einer Ver-

³⁸ Hic igitur est sciendum de vita contemplatiua, quod duo nobis sunt necessaria, hoc est, habere duos spirituales pedes ad ambulandum perfecte viam vite contemplatiue, qui sunt intellectus et amorus affectus. Quos insimul esse oportet, si perambulare occultas contemplatiue vite semitas debeant. Quia intellectus sine amoroso affectu claudus est nec potest progredi, et affectus sine intellectu est cecus et viam ignorat sed errat in ea, itaque necesse est, quod intellectus affectui viam demonstret et affectus intellectum per viam deportet (Henricus Harphius, *Theologia Mystica*, Lib. II. cap. 28, Coloniae 1538, Reprint: Farnborough 1966, Fol. 152 D, oder nach der folgenden Ausgabe: Hendrik Herp OFM, *Spiegel der volcomenheit*. Opnieuw uitgegeven door L. Verschueren, Bd. II: Tekst, Antwerpen 1931, 170, wohl mit Fehlangebe: cap. 29 statt 28). Angelus Silesius (= Johannes Scheffler) bezieht sich auf diese Ausführungen, allerdings bloß indirekt über Maximilianus Sandaeus, *Theologia Mystica Clavis*. Coloniae 1640, Reprint: Heverlee/Louvain 1963, 302. Vgl. dazu L. Gnädinger, *Die Rosen-Sprüche des Cherubinischen Wandersmann* als Beispiel für Johannes Schefflers geistliche Epigrammatik, in: V. Meid (Hg.), *Gedichte und Interpretationen*, Bd. 1: Renaissance und Barock. Stuttgart 1982, 306–318, 312.

³⁹ Vgl. E. von Ivánka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*. Einsiedeln 1964, 325–373, 379–382; A. M. Haas, *Deum mystice videre (...) in caligine coincidentie*. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik. Basel 1989, 13 ff.; B. McGinn, *Love, Knowledge and Unio mystica in the Western Christian Tradition*. In: M. Idel/B. McGinn (Hg.), *Mystical Union and Monotheistic Faith*. An Ecumenical Dialogue. New York/London 1989, 59–86, 203–219.

⁴⁰ Angelus Silesius (Johannes Scheffler), *Cherubinischer Wandersmann*. Kritische Ausgabe, Hg. L. Gnädinger, Stuttgart 1984, 318 f., Anm. zu 16/17, Hinweise auf die Seraphin/Cherubin und deren Rolle in der christlichen Mystik.

⁴¹ Silesius, Hg. L. Gnädinger, wie Anm. 40, 13, 14 ff., dazu im Nachwort 406 ff. (im Einzelnen zur cherubinischen Mystik); vgl. auch die sprachlich modernisierte Ausgabe von ders., *Johannes Angelus Silesius, Cherubinischer Wandersmann*. Zürich 1986, 10.

söhnung beider hier aufrollen, wichtig ist mir einzig die Grundsätzlichkeit und Totalität des mystischen Anspruchs im Christentum. Christliche Mystik hat nie darauf verzichtet, die höchsten und geistigsten Kräfte des Menschen ganz einzufordern. Es wäre eine völlige Verkennerung der Sachlage, wenn christliche Mystik auf die Alternative von Gefühl und Rationalität festgelegt würde. Selbst dort, wo das eine der beiden Vermögen dominiert, ist das andere als Begleitvehikel erforderlich. Der Sinn der mystischen Vereinigung des Menschen mit Gott ist umgreifend und total und betrifft die Totalität der menschlichen Vermögen. Das ist das eigentlich weisheitliche Moment daran. Wissenschaft bezieht sich auf einzeln Wissbares, Weisheit intendiert in jedem Fall ein Wissen, das umfassende geistige Orientierung und Sinnausrichtung gestattet. Ich möchte das an zwei Extremformen christlicher Mystik aufweisen, an Bonaventura (Johannes Fidanza, 1221–1274), der in seinem *Itinerarium mentis in Deum* eine Mystik der Liebe vorgetragen hat, und an Meister Eckhart (ca. 1260–1327), der eine konsequente Vernunftmystik vertrat.

III. Mystik der Liebe

In seinem *Itinerarium mentis in Deum*⁴² – ein Werk, das nichts anderes ist als ein ›Pilgerbuch der Seele zu Gott‹, durch das die Seele befähigt werden soll, »auf Stufen und Wegen (...) durch die ekstatischen Entwürkungen christlicher Weisheit zum Frieden (sc. zur *contemplatio*) zu gelangen« – möchte Bonaventura den Aufstieg der Seele zur mystischen Gottvereinigung darstellen. Mit aller Deutlichkeit betont er dabei immer wieder den weisheitlichen Aspekt seines Unternehmens: Es geht ihm nicht um eine rein psychologische Beschreibung des »Seelenspiegels ohne gottverleihende Weisheit« (*speculum absque sapientia divinitus inspirata*). Mit andern Worten, das im Wort *sapientia* gegenwärtige Bedeutungselement *sapere* = »schmecken« gehört als spezifisches und tragendes Moment zur ganzen asketisch-mystischen Anstrengung (in der der Mensch »zuerst auf den bohrenden Stachel des Gewissens zu achten [hat], bevor [er] seine Augen zu den Strahlen der Weisheit« erhebt) hinzu; würde es fehlen, so wäre das ganze Unternehmen zum Scheitern verurteilt. Umfassendes Heilswissen und dessen friedvoller Genuss, also auch eine spezifische Form von dessen Wahrnehmung machen also ›Weisheit‹ aus, die dementsprechend als *sapientia christiana* in ihrer umfassenden Bedeutung herausgestrichen wird. Sie ist die Vollendung des christlichen Weges schlechthin, nachdem der Christ durch Gerechtigkeit

⁴² Ich zitiere nach der zweisprachigen Ausgabe von J. Kaup: Bonaventura, Pilgerbuch der Seele zu Gott. Die Zurückführung der Künste auf die Theologie. Eingeleitet, übers. u. erläutert von J. Kaup, München 1961 (zitiert im Folgenden mit Kapitel u. Seitenzahl dieser Ausgabe). Vgl. auch Bonaventura, Wanderweg zu Gott. Übertragen von W. Hohn, Olten o. J.

»gereinigt« und Wissenschaft »ausgebildet« worden ist. ›Wissenschaft‹ hat nach Bonaventura nur Sinn im Zusammenhang mit ›Weisheit‹, die deren Vollendung ist.⁴³

Bonaventura unterscheidet sodann aufgrund einer Aufteilung der Gesamtwirklichkeit in eine Welt *außer uns*, *in uns* und *über uns* drei Hauptstufen des Weges, auf der die betrachtende Seele – wie auf einer »Leiter«⁴⁴ – zu Gott gelangen soll. Jede dieser drei Hauptstufen unterteilt sich wieder in zwei Unterstufen, sodass insgesamt sechs Stufen auf dem Weg zu Gott festzuhalten sind, die denn auch die ersten sechs Kapitel des Werkleins füllen. Es geht um einen *Aufstieg des Herzens* des durch die Erbsünde belasteten Menschen, der ein *pauper in deserto* genannt wird. Zwei Kräfte ermöglichen diesen Aufstieg: die im Menschen gegenwärtige Sehnsucht – der Mensch ist nach Bonaventura ein *vir desideriorum*, ein Mensch der Sehnsüchte über sich hinaus – und die durch den Leidensweg Jesu Christi frei gewordenen Gnadengaben, die den Menschen emporziehen. Tragende Grundkraft des Menschen auf diesem Weg ist das Gebet, das »Mutter und Ursprung aller Erhebung« genannt wird. Um zum Vater zu gelangen, gibt es nur eine Tür und die ist Christus. Das augustinische *Per Christum hominem ad Christum Deum* ist hier wirksam und strukturiert und begründet den möglichen Aufstieg des Menschen.⁴⁵ Christi Abstieg in die Menschwerdung ermöglicht den Aufstieg des Menschen. Dabei fungieren auf einer ersten Stufe die Dinge *außer uns* wie eine Leiter als eine Fußspur Gottes; aus ihnen leuchtet die Macht (Gottvater), Weisheit (Gottsohn) und Güte Gottes (Heiliger Geist) auf, der sie nach Gewicht, Zahl und Maß geordnet, der ihnen nach Ursprung, Ablauf und Ziel eine zeitliche Erstreckung verliehen und der sie nach Sein, Leben und Erkennen feinstens gestuft hat. Auffällig ist in dieser alten Zuweisung von Macht, Weisheit und Güte an die drei göttlichen Personen der Vernunftaspekt, der der zweiten göttlichen Person, dem Logos, zugewiesen wird. Jesus Christus als logoshafter Mittler ist auch der Mittelpunkt zwischen Macht und Liebe in Gott, er ist auch das göttliche Vernunftprinzip, in dem die Welt erschaffen worden ist. Bei und mit ihm sein heißt, im Mittelpunkt Gottes zu sein.

Intensivierend tritt zu dieser ersten die zweite Stufe hinzu, die den Dingen *außer uns* nicht nur einen äußerlichen Aspekt der Gegenwart

⁴³ Ebd., Prolog, 47 bzw. 49 bzw. 51 bzw. I, 59 bzw. I, 61, 63. Vgl. dazu Stefan Gilson, *Der Heilige Bonaventura*. Hellerau 1929, 644 ff.; Andreas Speer, *Von der Wissenschaft zur Weisheit. Philosophie im Übergang bei Bonaventura*. In: Borsche/Kreuzer, wie Anm. 72, 115–127.

⁴⁴ Ebd., I, 55.

⁴⁵ P. Sloterdijk, *Weltfremdheit*, Frankfurt/a.M. 1993, 187, gibt eine der Tendenz des ›Itinerarium‹ nicht genügend Rechnung tragende Inhaltsanalyse. Vgl. Augustinus, *De vera religione* 13 u. 30; sermo 123, 3; 141, 4, 261, 7; Tract. in Io. 13,4; 42,8; *De civ.* XI,2. Bernhard von Clairvaux, In Cant. sermo 43,2–5 (hier auch die Bezeichnung des Weges als *via regia*, die Heinrich Seuse wieder aufnehmen wird). Vgl. H. Boehmer, *Loyola und die deutsche Mystik*. Leipzig 1921 (Ber. über die Verh. d. Sächs. Akad. d. Wiss. zu Leipzig, Phil.-hist. Kl. 73) 7.

Gottes abgewinnt, sondern diese in ihnen wirksam sieht. *Contemplari Deum in cunctis creaturis*⁴⁶ – »Gott in allen Dingen schauen«, dieses Schlüsselwort aller kosmisch orientierten christlichen und außerchristlichen Mystik verweist hier auf Bonaventuras Ordensvater Franziskus, der in seinem ›Sonnengesang‹ diese Gegenwart Gottes in den Dingen der Natur auf bewegende Weise besungen hat und zu einem schrankenlosen Lob der guten Schöpfung im Blick auf den Schöpfer gelangte:

Du höchster, mächtigster, guter Herr,
 Dir sind die Lieder des Lobes, Ruhm und Ehre
 und jeglicher Dank geweiht;
 Dir nur gebühren sie, Höchster,
 und keiner der Menschen ist würdig,
 Dich nur zu nennen.
 Gelobt seist Du, Herr,
 mit allen Wesen, die Du geschaffen ...⁴⁷

Stufe 3 und 4 befassen sich mit dem in der menschlichen Seele anwesenden Gott. Gott ist in uns als sein eigenes Bild (*imago Dei*), in dreifacher Ausfaltung als Gedächtnis, Vernunft und Wille. Darin ist die Seele auch eine Analogie zur Dreifaltigkeit. Die Seele ist fähig, neben diesem ihrem Bildcharakter auch noch das in ihr wirkende Gnadenleben wahrzunehmen. Die menschliche Introspektion macht es möglich, dass der sich selber betrachtende Geist, sich »durch sich selbst wie durch einen Spiegel zur Schau der heiligsten Dreifaltigkeit« erhebt, dabei aber gleichzeitig auch noch in fruchtbarster Weise das ganze System der menschlichen Wissenschaft in Aktion bringt: die Natur- und Seinslehre (Metaphysik, Mathematik und Physik), die Vernunftlehre (Grammatik, Logik, Rhetorik) und die Moralphilosophie (Individual-, Familien- und politische Ethik). Mittels ihres Eindringens in ihren tiefinnerlichen Bild-Gottes-

⁴⁶ Bonaventura, It. II, I, 72 f. Vgl. dazu die traditionsgeschichtlichen Bemerkungen von J. Sudbrack, *Mystik. Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung*. Mainz/Stuttgart 1988, 153–156 (»Gott in allen Dingen«).

⁴⁷ Zitiert nach O. Karrer, *Franz von Assisi, Legenden und Laude*. Zürich 1945, 674 f.: *Altissimu onnipotente bon Signore, / Tue son le laude, la gloria e l'onore / et onne benedictione: / ad Te solo, altissimo, se konfano, / et nullu homo ene dignu / Te mentovare. // Laudato si, mi Signore, / dum tucte le Tue creature ...* Zur Deutung dieses Textes vgl. L. Lehmann, *Tiefe und Weite. Der universale Grundzug in den Gebeten des Franziskus von Assisi*. Werl 1984, 279–324; E.-W. Platzeck, *Das Sonnenlied des Heiligen Franziskus von Assisi. Eine Untersuchung seiner Gestalt und seines inneren Gehalts nebst neuer deutscher Übersetzung*. München (1956); E. Leclerc, *Le Cantique des créatures ou les symboles de l'union. Une analyse de Saint François d'Assise*. Paris 1970. Zu Franziskus' Naturbetrachtung vgl. E. A. Armstrong, *Saint Francis: Nature Mystic. The Derivation and Significance of the Nature Stories in the Franciscan Legend*. Berkeley 1976; R. D. Sorrell, *St. Francis of Assisi and Nature. Tradition and Innovation in Western Christian Attitudes toward the Environment*. Oxford 1988; für eine Typologie der Mystik besonders ergiebig: I. W. Frank, *Franz von Assisi. Frage auf eine Antwort*. Mainz 1992, 46–50 (unterscheidet eine akosmische Mystik der Dominikaner von der »naiven«, »kosmischen« oder »weltlichen« Mystik des Franziskus. Allerdings gibt es auch bei Eckhart Aspekte einer kosmischen Mystik, die nicht vernachlässigt werden dürfen). Natürlich gilt auch hier wieder die Voraussetzung, dass Gott alles in der Weisheit erschaffen hat (vgl. Bonaventura, It. I, 73 u. II, 89).

Charakter über die dem menschlichen Geist verfügbaren Wissenschaften gewinnt die Geistseele die Möglichkeit, über sich hinaus zu gelangen. Diese Möglichkeit einer Selbstbetrachtung im Lichte der göttlichen Lichtausstrahlung ist aber, konkret gesehen, nur für die »Weisen« ein Grund der Bewunderung, für die »Toren« ist sie Anlass zur Verstimmung. Die Dimension des *Über uns* wird aber erst erlangt, wenn – auf der vierten Stufe – der »Urgrund in sich selbst« mittels der drei theologischen Tugenden von Glaube, Liebe und Hoffnung, der geistlich empfindsamen Sinnlichkeit im Kontext einer *experientia affectualis*, der Wahrnehmungsweisen von Devotion, Bewunderung und Jubel und der ekstatischen Erhebungen der Seele über Reinigung, Erleuchtung und Vervollkommnung erreicht worden ist. Alle neun Engelchöre nehmen an dieser Liebeserhebung teil, genauso wie das ganze Inventar christlich kirchlicher Hermeneutik im Zusammenhang von Natur, Schrift und Gnade, der drei Schriftsinne und der hierarchischen Ordnungen. Der Weg ist nun frei zum Blick *über uns*, nachdem das Bild Gottes in der Seele in uns restauriert und wiederhergestellt worden ist. Die fünfte Stufe zielt daher auf Gott. Er ist das Sein und gleichzeitig die Gutheit selbst, was den Bestimmungen Gottes im Alten und Neuen Testament entspricht. Gott widersteht als das Sein selbst allem Nicht-Sein; er ist reine Aktualität des Seienden und als solches das, was unserem Verstand als erstes gegenwärtig ist. Das reinste Sein Gottes ist das absolut erste, ewige, einfachste, wirklichste, vollkommenste, völlig eine Sein, das den Betrachter zu hingerissener Bewunderung nötigt. Denn sichtbar wird hier – wenn auch in einer dunklen Weise –, dass Gott, der reine Tatwirklichkeit (*actus purus*) als gegenwärtiges, unveränderliches, unermessliches Sein ist, das ist, »darüber hinaus« (mit Anselm von Canterbury) »nichts Besseres, Vornehmeres und Würdigeres und infolgedessen auch nichts Größeres gedacht werden« kann.⁴⁸ Als solcher ist Gott »aller Dinge Ursprung und vollendendes Ziel«, »eine ›geistige Kugel, deren Mittelpunkt überall und deren Umkreis nirgendwo ist«. Und zwar herrschen in ihm infolge »der einfachsten Einheit, der klarsten Wahrheit und der reinsten Güte alle Kraft, Urbildlichkeit und Mitteilbarkeit«. Wenn man voraussetzt, was man nach der Lehre der Scholastik tun muss, dass die Transzendentalien konvertierbar sind, dann ist dieses Sein Gottes, das wir in seiner uns letztlich verschlossenen Dunkelheit wenigstens denkend erreichen können, gleichzeitig auch Wahrheit, Schönheit, Gutheit – das heißt: Sinn schlechthin. Und damit sind wir schon bei der *sechsten* Stufe, der Betrachtung der Gutheit selbst, die in sich so reich und fruchtbar ist, dass sie die Hervorgänge der Trinität bewirkt. In der Betrachtung gleichzeitig der Einheit und Dreifaltigkeit des innergöttlichen Lebens liegt die *perfectio illuminationis mentis*, die vollkommene Erleuchtung des Geistes beschlossen.⁴⁹ Bonaventura verlangt vom Betrachter eine Verdoppelung seiner Betrachterrolle: Als der eine Cherub soll der Be-

⁴⁸ III/IV, 92–123; III, 5, 105; IV, 109; IV, 1, 109; IV, 3, 112; V, 122–135; V, 7, 133 bzw. ebd.

⁴⁹ V, 7, 135; ebd.; VI, 136–147 bzw. VI, 7, 145.

trachter die Wesenheit und Einheit in Gott betrachten, während der andere Cherub gleichzeitig die Besonderheit der einzelnen göttlichen Personen in den Blick bekommt. Dabei wird Christus als der Inbegriff gott-menschlicher Paradoxie begriffen, der im Maße seiner Menschlichkeit dem Menschen Zugang zu seiner Göttlichkeit ermöglicht.

Nach dem Durchschreiten dieser sechs Stufen außer uns, in uns und über uns ist alles für den *excessus mentalis et mysticus*⁵⁰ vorbereitet. Diese mystische Entrückung der Geistseele bedeutet Friede, Ruhe, Sabbath, ein Eintreten ins Jenseits des diskursiven Denkens, in die alles beurteilende Weisheit Gottes⁵¹, ins Paradies. Mit Verweis auf das Kreuz Jesu Christi, die Feier des Pascha, was »Vorübergang« bedeutet und allegorisch für das mystische Transzendieren steht, wird eine Erhebung gefordert, in der »jede Geistestätigkeit aufhören und das tiefste Fühlen des Gemütes ganz in Gott aufgehen und in ihn umgewandelt werden« muss.⁵² Es sind dies die »Erleuchtungen überirdischer Weisheit«, die »mystische Weisheit« (*sapientia mystica*).⁵³ Damit – mit dieser uneingeschränkten Geltung des *apex affectus* (Spitze des Liebesaffekts)⁵⁴ – werden in dieser höchsten Entrückung alle *intellectuales operationes* der Geistseele ausgeschlossen: Das von Christus auf die Erde gebrachte Feuer des Heiligen Geistes ist ein Feuer der Liebe, das letztlich nur durch die Sehnsucht, die Gnade, das Seufzen des Gebets, den göttlichen Bräutigam, die Dunkelheit Gottes und die Nachfolge des bitteren Leidens Jesu in die Erfahrungswirklichkeit des Menschen einbezogen werden kann. Wenn auch in den Stufen 1–4 durchaus das Studium der Wissenschaften zur Gottfindung herangezogen wird, dominieren zuletzt Liebe und Weisheit, die durch ihre intuitiv-intellektive Kraft die diskursive Erkenntnis hinter sich lassen. Weisheit ist mithin nach 1 Kor 2,15 zwar eine »Gabe des Heiligen Geistes«, aber vor allem ist die Weisheit ein Antlitz, ein Gesicht von eigenartigem Zuschnitt: Hinsichtlich seiner Gestaltung ist es *admirabilis*, weil es gleichzeitig eine einzige, viele, alle und keine Form besitzt. Seine letztliche Formlosigkeit ist die am schwierigsten ergreifbare durch den menschlichen Verstand. Es handelt sich dabei um eine Erkenntnis »im Geheimnis«, deren Charakteristikum reine Gnade ist.⁵⁵

⁵⁰ Überschrift von VII, 146–155.

⁵¹ V, 123.

⁵² VII, 2, 148 f.: Pascha = Vorübergang; VII, 4, 151.

⁵³ VII, 1, 147; VII, 4, 151.

⁵⁴ VII, 4, 150. Dass Bonaventura nicht eine bloße Disjunktion zwischen Erkenntnis und Liebe und letztlich einen Triumph der Liebe über die Erkenntnis angenommen hat, belegt McGinn, wie Anm. 39, 66 f. Vgl. auch E. Gilson, Die Philosophie des Heiligen Bonaventura. Köln/Olten 1960, 408–432.

⁵⁵ Vgl. dazu Solignac, wie Anm. 7, 108.

IV. Mystik der Vernunft

Wenn Bonaventura die mystische Vereinigung des Menschen mit Gott unter Aufwand aller lebensweltlichen Sinnhaftigkeit außer uns, in uns und über uns als Stufenweg ermöglicht sein lässt, so ist die mystische Einigung des Menschen mit Gott, wie Meister Eckhart sie entwirft, in doppelter Weise grundsätzlich davon abzuheben. Eckhart kennt keine Ekstase, keinen *excessus mentis* als krönendes Schlussstück eines beschwerlichen Wegs, der sich der Anstrengung aller Erkenntnis- und Liebeskräfte verdankt. Die Einheit des Menschen mit Gott ist bei ihm unvordenklich da und bezeugt sich in der Gegenwart des *vünkelins* in der Seele⁵⁶, ein Ausdruck, den er von Augustinus (*scintilla animae*) und Hieronymus (*scintilla rationis*) übernimmt und radikalisiert in dem Sinne, dass dieses Seelenfünklein als »oberste Vernunft« und lebendige Gegenwart Gottes in der Seele alle einzelnen Seelenvermögen – auch die Liebe und die Erkenntnis – durch ihren ganzheitlich-weisheitlichen Zug je schon überholt hat. Das Seelenfünklein ist eine dynamisch zu verstehende Bezugsgröße und meint – in biblischer Terminologie, die Eckhart nicht müde wird zu wiederholen – die gnadenhafte Gottesgeburt in der Seele. Gott ist ein Gott der Gegenwart, er ist der Sinn, der jeweils schon da ist und der jedes Menschenleben trägt.⁵⁷ Fatal ist einzig, dass die Menschen ihren Seelengrund so bedeckt halten, dass sie gar nicht merken, dass nicht sie der Sinn ihres Lebens sind, sondern Gott, der sich in jedem Einzelnen neu und unaufhörlich als Gnade und Fünklein ereignet. Selbst bei den Verdammten in der Hölle erlischt dieser Funke nicht, denn er ist die Gegenwart Gottes als und sofern er Sein ist. Das Sein ist Gott. Und Gott unterscheidet sich von allem Geschaffenen darin, dass er allem Seienden als Sein näher ist als dieses sich je zu sein vermöchte. Seine Unterschiedenheit von allem Seienden besteht in seiner Ununterschiedenheit zu allem Seienden.⁵⁸ So wie sich Eckhart in seiner Fassung des Seelenfunkens nicht herbeilässt, ihn auf das Erkenntnis- oder Liebesvermögen einzugrenzen, sondern ihn im göttlichen Intellekt, sofern er Intellekt ist, kumulieren lässt, so duldet er an dieser Gegenwart Gottes in der Seele auch keine nähere Bestimmung Gottes selbst. Gott ist gewissermaßen mit seinem noch nicht in die Dreifaltigkeit ausgefalteten, einfachen und

⁵⁶ Vgl. den trefflichen Überblick über Forschung und Semantik des Eckhartschen Fünkleins bei N. Largier, Meister Eckhart. Werke, 2 Bde., Frankfurt/a.M. 1993, I, 763–772. (II, 920 siehe die Angaben zur Zitierweise Meister Eckharts nach der Ausgabe von J. Quint).

⁵⁷ Vgl. A. M. Haas, Von der Eigenart christlicher Mystik: Meister Eckhart als Maßstab. In: ders., Gottleiden Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter. Frankfurt/a.M. 1989, 45–58; ders., Die Aktualität Meister Eckharts. Ein Klassiker der Mystik. In: P. Imhof (Hg.), Gottes Nähe. Religiösen Erfahrung in Mystik und Offenbarung. Festschrift zum 65. Geburtstag von J. Sudbrack, Würzburg 1989, 79–94; ders., Typologie der Mystik. In: L. Honnefleder/W. Schüssler (Hg.), Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik. Paderborn 1992, 279–295.

⁵⁸ Vgl. W. Beierwaltes, Identität und Differenz. Frankfurt/a.M. 1980, 97–104.

einheitlichen Wesen in der Seele gegenwärtig, um es bildlich zu sagen: mit seinem Quellpunkt, aus dem je neu der Sohn aus dem Vater geboren wird. Deswegen hat der Seelenfunken gleichzeitig viele und keine Namen wie Gott selbst. Die Unterscheidung, die Eckhart zwischen ›Gott‹ und ›Gottheit‹ einführt, ist eine perspektivische: Gott ist Gott unter dem Aspekt seiner Dreifaltigkeit in Vater, Sohn und Geist und hat so einen Namen: die Gottheit ist Gott unter dem Aspekt seiner unnennbaren Einheit (die im Grunde nur asymptotisch in Verneinungen sprachlich signalisiert werden kann). Die Seele des Menschen ist der bevorzugte Ort (=Nicht-Ort), an dem sich die Gottesgeburt als ein jesuanisch-weisheitlicher Selbsterweis ereignet:

Zum andern Male offenbart sich Jesus in der Seele mit einer unermesslichen Weisheit, die er selbst ist, in welcher Weisheit sich der Vater selbst mit seiner ganzen väterlichen Herrscherkraft sowie jenes nämliche Wort erkennt, das ja auch die Weisheit selber ist, und alles, was darin ist, so, wie es Eins ist. Wenn diese Weisheit mit der Seele vereint wird, so ist ihr aller Zweifel und alle Irrung und alle Finsternis ganz und gar abgenommen, und sie ist versetzt in ein lauterer, klares Licht, das Gott selbst ist, wie der Prophet spricht: ›Herr, in deinem Lichte wird man das Licht erkennen‹ (Ps. 35 10). Da wird Gott mit Gott erkannt in der Seele; dann erkennt sie mit dieser Weisheit sich selbst und alle Dinge, und diese selbe Weisheit erkennt sie mit ihm selbst, und mit derselben Weisheit erkennt sie die väterliche Herrschermacht in (ihrer) fruchtbaren Zeugungskraft und das wesenhafte Ur-Sein in einfaltiger Einheit ohne jegliche Unterschiedenheit.⁵⁹

Die im Mittelalter allgegenwärtige Appropriationenlehre, wonach Gottvater als *potentia*/Herrschaft, Gottsohn als *sapientia*/Weisheit und Gott-Hl. Geist als *bonitas*/Güte umschrieben werden kann (Augustinus, Petrus Lobmardus etc.)⁶⁰ verhilft auch hier wieder – wie schon bei Bonaventura – dem Weisheitsgedanken zu einer starken allegorischen Präsenz, sodass auch hier ›Weisheit‹ im Zusammenhang mit dem Gottesgeburtsgedanken zum Zentrum der mystischen *Unio* werden kann. Eckhart bereitet in seiner Weisheitskonzeption Heinrich Seuse mit seiner Vorstellung einer mystischen Hochzeit mit der Ewigen Weisheit den Weg, indem schon er die Weisheit aufgrund ihrer passivisch gesehenen Mütterlichkeit gewissermaßen weiblich ausstattet.⁶¹

Damit nun die Gottesgeburt in der Seele als eine wahrnehmbare möglich sein kann, d.h. der Mensch wirklich »in die größte Gleichheit mit

⁵⁹ Jesus offenbâret sich (...) in der sêle mit einer unmaezigen wîsheit, diu er selber ist, in der wîsheit sich der vater selbe bekennet mit aller sîner veterlîchen hêrschaft und daz selbe wort, daz ouch diu wîsheit selber ist, und allez daz dar inne ist, alsô als daz selbe ein ist. Swenne diu wîsheit mit der sêle vereinet wirt, sô ist ir aller zwîvel und aliu irrung und alliu dÛnsternisse alzmaâle abe genomen und ist gesetzt in ein lÛter klârez licht, daz selber got ist, als der prophête spricht: ›herre, in dînem lichte sol man daz licht bekennen.‹ Dâ wirt got mit got bekant in der sêle; sô bekennet si mit dirre wîsheit sich selber und alliu dinc, und die selbe wîsheit bekennet si mit im selben, und mit der selben wîsheit bekennet si die veterlîche hêrschaft in vruchtbaerer behafticheit und die weselîche isticheit nâch einvaltiger einicheit âne einigen underscheit (Largier I, 20, 20 ff.; Pr. I)

⁶⁰ Vgl. dazu Largiers Kommentar, wie Anm. 56, I, 758 (zu I, 20, 11).

⁶¹ Vgl. dazu Largiers Kommentar, wie Anm. 56, I, 1011 (zu 432, 28 ff.; Pr. 40).

Gott⁶² komme, muss er leer von sich selber werden. Denn der Mensch ist – da Gott schlechterdings Sein ist – von sich her nichts, *unum purum nihil*.⁶³ Eine unabsehbare Abstraktionsbewegung ist dem Menschen abverlangt: »Leer sein aller Kreatur ist Gottes voll sein, und voll sein aller Kreatur ist Gottes leer sein.«⁶⁴ Also: Ablegen alles *eigen*, alle Individualität und alle Personalität⁶⁵, um der göttlichen Person Jesu Christi Raum zu lassen. In der Gottesgeburt wird – in der Preisgabe aller Personhaftigkeit (in Gott gibt es keine Einzelpersonen, da Christus in der Menschwerdung eine allgemeine Menschennatur annahm) – dem Menschen die wahre und alle Personen in sich enthaltende Person, Jesus Christus, verliehen. Im Vorgang der asketischen Abstraktion wird der Mensch, der er ist, ein anderer Christus. Die Sinnhaftigkeit des Menschseins beruht darin, dass der Mensch in Korrespondenz zu dieser unvordenklichen Einheit und in der abstraktiven Bemühung überhaupt als Mensch erst wird. Sinnvoll Menschsein ist Gottes Sohn Sein, ist Empfang von Sein aus Gnade, was Gott von Natur ist. Damit aber ist der Mensch je schon und je neu einbezogen in den Lebensbezug, der Gott selber ist. »So wahr der Vater in seiner einfaltigen Natur seinen Sohn natürlich gebiert, so wahr gebiert er ihn in des Geistes Innigstes, und dies ist die innere Welt. Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund.«⁶⁶ Wer – eingefangen in solcher Einheit – noch nach einem Warum fragt, der tauscht einen Teilsinn gegen den Totalsinn, der Gott selber ist, ein. Von daher tadelt Eckhart selbst die Kontemplationsmystik mit ihren Verzückungen und Ekstasen:

Denn wahrlich, wenn einer wähnt, in Innerlichkeit, Andacht, süßer Verzücktheit und in besonderer Begnadung Gottes mehr zu bekommen als beim Herdfeuer oder im Stalle, so tust du nicht anders, als ob du Gott nähmest, wändest ihm einen Mantel um das Haupt und schöbest ihn unter eine Bank. Denn wer Gott in einer »bestimmten« Weise sucht, der nimmt die Weise und verfehlt Gott, der in der Weise verborgen ist. Wer aber Gott ohne Weise sucht, der erfasst ihn, wie er in sich selbst ist; und ein solcher Mensch lebt mit dem Sohne, und er ist das Leben selbst.⁶⁷

⁶² »in die groeste glieheit mit gote« (DW 5, 412,4).

⁶³ Haas, Gottleiden, wie Anm. 57, 183.

⁶⁴ »laere sîn alle créature ist gotes vol sîn, und vol sîn aller créature ist gotes laere sîn« (DW 5, 413,3 f.).

⁶⁵ Vgl. A. M. Haas, »... das Persönliche und Eigene verleugnen« – Mystische »vernichtigkeit und verworffenheit sein selbs« im Geiste Meister Eckharts. In: Individualität, Hg. M. Frank/A. Haverkamp, München 1988, 106–122; jetzt auch in: ders., *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*. Frankfurt/a.M. 21997, 310–335.

⁶⁶ »Als waerliche der vater in sîner einvaltigen natûre gebirt sînen sun natûrlîche, als gewaerliche gebirt er in in des geistes innigestez, und diz ist diu inner werlt. Hie ist gotes grunt mîn grunt und mîn grunt gotes grunt.« (DW 1, 90, 6 ff.).

⁶⁷ »wærlîche, swer gotes mê wænet bekomen in innerkeit, in andâht, in suezicheit und in sunderlicher zuovuegunge dan bî dem viure oder in dem stalle, sô tuost dû niht anders dan ob dû got næmest und wündest im einen mantel umbe daz houbet und stiezest in under einen banc. Wan swer got suochet in wîse, der nimet die wîse und lât got, der in der wîse verborgen ist. Aber swer got suochet âne wîse der nimet in, als er in im selber ist; und der mensche lebet mit dem sune, und er ist daz leben selbe« (DW 1,91,3 ff.).

Gott ist das Leben selbst⁶⁸ und daher auch der Lebenssinn. Dass aber vor solchem einheitlichem Hintergrund noch eigens nach Lebenssinn gefragt werden dürfte, verbietet sich von selbst. Wie kann sich Leben anders ausweisen als durch seine Lebendigkeit? Wie im Zen-Buddhismus kann Meister Eckhart beim neugierigen Nachfragen nach Lebenssinn und dem Warum schroff werden.

Wer das Leben fragte tausend Jahre lang: »Warum lebst du?« – könnte es antworten, es spräche nichts anderes als: »Ich lebe darum, *dass* ich lebe.« Das kommt daher, weil das Leben aus seinem eigenen Grunde lebt und aus seinem Eigenen quillt; darum lebt es ohne Warum eben darin, dass es *für* sich selbst lebt. Wer nun einen wahrhaftigen Menschen, der aus seinem eigenen Grunde wirkt, fragte: »Warum wirkst du deine Werke?« – sollte er recht antworten, er spräche nichts anderes als: »Ich wirke darum, *dass* ich wirke.«⁶⁹

Oder anderswo:

Warum lebst du? – Um des Lebens willen, und du weißt dennoch nicht, warum du lebst. So begehrenswert ist das Leben in sich selbst, dass man es um seiner selbst willen begehrt (...) Was ist Leben? Gottes Sein ist mein Leben. Ist denn mein Leben Gottes Sein, so muss Gottes Sein mein sein und Gottes Wesenheit meine Wesenheit, nicht weniger und nicht mehr.⁷⁰

Schärfer lässt sich ein dem Leben aufgesetzter Lebenssinn nicht abweisen: Der Sinn des Lebens ist das Leben. Und Leben ist *sunder warumbe*, glanzvoll und wunderbar in sich selber. Oder mit Angelus Silesius:

Ohne warumb
Die Ros ist ohn warumb / sie blühet weil sie blühet /
Sie acht nicht jhrer selbst / fragt nich ob man sie sihet (I 289).⁷¹

Für Eckhart wird der heilige Apostel Johannes, der auch der Liebesjünger war, der beim Abendmahl an der Brust des Herrn ruhte, die lebendige Ikone einer Beziehung zur himmlischen Weisheit. Augustinus zitierend meint er:

Er überragt ja die andern Evangelisten an Tiefe der göttlichen Geheimnisse (...) Und im Bilde der vier lebenden Wesen wird er mit dem Adler verglichen, der höher fliegt als die übrigen Vögel und die Sonnenstrahlen mit ungeblendeten Augen anblickt. Er

⁶⁸ Vgl. T. Beckmann, Studien zur Bestimmung des Lebens in Meister Eckharts deutschen Predigten. Frankfurt/a.M. 1982, besonders 167 ff.

⁶⁹ »Swer daz leben vrâgete tûsent jâr: war umbe lebest dû? solte ez antwûrten, ez spraeche niht anders wan: ich lebe dar umbe daz ich lebe. Daz ist dâ von, wan leben lebet ûzer sînem eigenen grunde und quillet ûzer sinem eigen; dar umbe lebet ez âne war umbe in dem, daz ez sich selber lebet. Swer nû vrâgete einen wârhaften menschen, der dâ wûrket ûz eigenem grunde: war umbe wûrkest dû diniu werk? solte er rehte antwûrten, er spraeche niht anders dan: ich wûrke dar umbe, daz ich wûrke« (DW 1,91,10 ff.).

⁷⁰ »war umbe lebest dû? Umbe leben, und enweist dennoch niht, war umbe dû lebest. sô begirlich ist daz leben in im selber, daz man ez umbe sich selber begert (...) Waz ist leben? Gotes wesen ist mîn wesen. Ist mîn leben gotes wesen, sô muoz daz gotes sîn mîn sîn und gotes isticheit mîn isticheit, noch minner noch mêr« (DW 1,105,10 ff.).

⁷¹ Nach der Ausgabe von L. Gnädinger, wie Anm. 40, 69.

ruhte beim Abendmahl an der Brust des Herrn; den Trank himmlischer Weisheit genoss er im Vorrang vor den übrigen aus der Quelle selbst, der Brust des Herrn, und war darauf bedacht, die Gottheit Christi und das Geheimnis der Dreifaltigkeit uns anzuvertrauen.⁷²

Ich komme zum Schluss: Die christliche Mystik widerspricht dem von Nietzsche diagnostizierten Weisheits- und Sinndefizit in außerordentlich scharfer und prägnanter Weise. Zunächst mit der pauschalen Antwort: Alles hat Sinn; es gibt nichts, was nicht Sinn hätte, und alles ist zu beziehen auf eine überkategoriale Weisheit, deren Zentrum die unmittelbare Erfahrung Gottes ist. Denn Gott, der alles liebend und aus Liebe schaffend erhält, ist schon der Sinn des Ganzen. Gott ist alles in allem.⁷³ Unsere zwei Modelle christlichen Einheitsdenkens unterscheiden sich einzig in der Art des Zugangs zu dieser unvordenklichen Einheit Gottes mit allem Geschaffenen. Bonaventura sieht für den Menschen einen Weg vor, der ihn zu Gott führt. Der Mensch ist ein Wanderer auf dem Pilgerweg zu Gott, der zunächst alles, was außer ihm ist, betrachtet und in seiner Ordnung durchschaut, sodann in einer gewaltigen Anstrengung der Introspektion in sich hineinschaut und Gottes Wirken in sich wahrnimmt, schließlich aber in einem plötzlich eintretenden *excessus mentis* über sich hinausgehoben wird in die weisheitliche Beseligung von Gottes Gegenwart.⁷⁴

Bei Eckhart schrumpfen alle Dimensionen von Zeit⁷⁵ und Raum im Nu des sich je neu anfangshaft erneuernden Lebens. Plötzlich meldet sich der weiselose Gott als Leben ohne Warum und gerade damit als sinngebende Weisheit, bestürzend und umstürzend. Es ist ein Durchbruch⁷⁶ des Menschen in Gott, der möglich ist, weil Gott je schon durchgebrochen ist durch die harten Strukturen und Systeme menschlicher Verkrustungen. Im Grunde war es die Sehnsucht Nietzsches, ein solch unmittelbares Leben der Weisheit in ähnlichem Überschwang, das den thematischen Ausweis mit Sinn nicht benötigt, zu leben⁷⁷, vor allem aber ein solches Leben weiter zu vermitteln – und sei's mit einem Blitz:

Meine Weisheit sammelt sich lange schon gleich einer Wolke, sie wird stiller und dunkler. So thut jede Weisheit, welche einst Blitze gebären soll. – Diesen Menschen von Heute will ich nicht Licht sein, nicht Licht heißen. Die – will ich blenden: Blitz meiner Weisheit! Stich ihnen die Augen aus!⁷⁸

⁷² Largier II, wie Anm. 56, 488; Exp. Sti Ev. sec. Ioh., Prooemium; vgl. Anm. dazu ebd., 845 f., wo der Verweis auf Johannes Scotus gegeben wird. Zu dessen Weisheitskonzeption vgl. Johann Kreuzer, Weisheit bei Eriugena. Vom Nichtwissen Gottes. In: Tilman Borsche/Johann Kreuzer (Hg.), Weisheit und Wissenschaft. Schriften der Académie du Midi Bd. II, München 1995, 97–114.

⁷³ 1 Kor 12,6.

⁷⁴ Vgl. Gilson, Anm. 54.

⁷⁵ Vgl. N. Largier, Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit. Ein Aufriss des Zeitproblems bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart. Bern 1989.

⁷⁶ Vgl. die Literatur bei Largier, wie Anm. 56, I, 1060.

⁷⁷ Vgl. den immer noch lesbaren Versuch von J. Bernhart, Meister Eckhart und Nietzsche. Ein Vergleich für die Gegenwart. Berlin o. J. (1934) bes. 41 ff.

⁷⁸ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, wie Anm. 33, Bd. 4, 360

Aber nach der Heraufkunft des Nihilismus sind die Sinninhalte dieser Weisheit nicht mehr eingeborgen in die dauernd wahren Konzepte einer (christlich begründeten und so auch durchgehaltenen) Metaphysik: Das Subjekt gestikuliert irgendwo im leeren Raum seiner eigenen Veranstaltungen. Ein echter Weg des Überschwanges ist nicht mehr möglich!