Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 23 (1976)

Heft: 3

Artikel: Mors mystica : Thanatologie der Mystik, insbesondere der Deutschen Mystik

Autor: Haas, Alois M.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761357

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 17.09.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Alois M. Haas

Mors mystica

Thanatologie der Mystik, insbesondere der Deutschen Mystik

Vita ipsa cursus ad mortem seu verius mors quaedam.
Seneca, De remediis fortuitorum 2,6

Quotidie morior.
Cor 15,31

Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo, multo magis melius.
Phil 1,23

das leben ist durch sterbens willen geschaffen.
der Tod in: Johannes von Saaz, Der Ackermann aus Böhmen, Heidelberg 1969, Kap. XII, S. 94,7

Das Ziel alles Lebens ist der Tod.
S. Freud, Jenseits des Lustprinzips (1920), in: Studienausgabe, III, Frankfurt a. M. 1975, S. 248

Si vis vitam, para mortem.
S. Freud, Zeitgemäßes über Krieg und Tod (1915), a. a. O., IX, Frankfurt a. M. 1974, S. 60

Das Paradox, daß der Mystiker im Maße, als er seinen Tod im Sinne des konkreten Lebensendes nicht mehr wahrzunehmen gewillt ist, doch aufs intensivste vom Tod als einem *sein Leben begleitenden Phänomen* spricht, hat schon zu der Befürchtung Anlaß gegeben, es handle sich dabei um ein «der empirischen Situation des Menschen von unten her» widersprechendes Phänomen: «Denn diese mystische Aszese ist, genau betrachtet, ein prätendierter mystischer Tod des Entwerdens des Menschen in den Gott der Mystik hinein, um so das Mysterium des wirklichen Todes des Menschen zu überwinden und aufzulösen» [1]. Gewiß ist

[1] K. Rahner, Passion und Aszese, in: Schriften zur Theologie, Bd. III: Zur Theologie des geistlichen Lebens, Einsiedeln [3]1959, S. 83. Rahner gibt der 'mystischen Aszese' keine Chance einer konkreten Integration des Todes ins Leben: «ent-

diesem Vorwurf – ganz abgesehen von der Frage, ob er für die areopagitische Mystik, gegen die er sich offensichtlich richtet, zutrifft oder

weder gibt sich solche Mystik als aszetische Leistung mit der falschen Prätention, den realen Tod zu überwinden, oder solche mystische Aszese ist nur das existentiell harmlose Phänomen eines psychologischen Trainings für irgendwie mystische Erlebnisse, die samt diesem Training von dem existentiell radikaleren Vorkommnis des realen und den ganzen Menschen in Frage stellenden Todes bedroht und gleichsam eingeklammert sind. Unter beiden Annahmen kann christliche Aszese in ihrem Wesenskern nicht mystische Aszese sein, zumal sie doch zweifellos als Teilnahme an der Passion und dem Tode Christi von der realen Passion und dem realen Tod des Menschen her gesehen werden muß» (a. a. O., S. 84). Hierzu wäre – um ein adäquates Mystik-Verständnis zu gewinnen, das den traditionellen christlichen Ausprägungen entspräche – vieles zu sagen. Nur soviel sei bemerkt:

1. Die Annahme, mystische Aszese habe oft die falsche Prätention, «den realen Tod zu überwinden», ist allzu pauschal. Das Gegenteil – die Prätention, den realen Tod als einen gegenwärtigen aszetisch in das Leben einzubringen – ist mindestens ebenso wahrscheinlich für eine recht verstandene christliche Mystik.

2. Die Begrenzung des menschlichen Lebens und der menschlichen Bemühungen um das Todesgeschehen durch den realen Tod selber muß weder das Leben noch das darin getätigte 'Training' apriori entwerten. Auch hier ist das Gegenteil guten Willens auch für die Mystik anzunehmen, bevor man negativ urteilt.

3. Die Suggestion des 'realen Todes' Christi und des Menschen hat ihre Schwierigkeiten, welche die Metaphorisierung des Todes bis zu einem gewissen Grade rechtens möglich machen. Die 'Realität' des Todes Christi ist für uns eine historisch und narrativ vermittelte, also eine höchst komplexe 'Geschichte'. Der Mensch hat, solange er lebt, *keine* Erfahrung von seinem eigenen Tod oder dann wiederum eine höchst vermittelte durch die zunächst andere Menschen betreffende Tatsache, daß Menschsein Sterblich-Sein heißt. Alle Thanatologie des Menschen hat daher das Manko, von etwas zu reden, das als eigenste Erfahrung erst bevorsteht. Diese hier nicht weiter auszuführende Gegebenheit gestattet, von der Realität des Todes als von einer höchst vermittelten, komplexen Angelegenheit zu sprechen. Der Tod bleibt bis zu einem gewissen Grade immer die Metapher für den Grundbereich *meines* Lebensendes. Diese Tatsache erlaubt, sogar für eine Anweisung des P. Jean Grou (Manuel des âmes intérieures, Paris 1947, S. 211 f.), die Rahners Verdikt verfallen müßte, Verständnis zu haben:

«Il ne faut donc pas qu'une âme intérieure prenne la pensée de la mort pour sujet de ses réflexions, ni qu'elle s'y arrête volontairement. Cela ne lui est ni nécessaire ni utile, du moment qu'elle s'est donnée à Dieu, et que Dieu s'est emparé d'elle. Tout ce qu'elle a à faire est de se laisser gouverner par la grâce pour les pensées comme pour le reste. Si la pensée de la mort se présente à elle dans ses oraisons ou dans ses lectures, elle pourra remarquer que Dieu ne l'attache point à cette pensée, et ne l'invite point, par un attrait intérieur, à s'en occuper. Il ne faut donc pas qu'elle aille contre son attrait, ni qu'elle se nourrisse d'une pensée qui ne lui est pas bonne pour son état présent. L'amour de Dieu, la générosité envers Dieu, la fidélité à la grâce, l'attention continuelle à se faire violence, à ne point penser à soi ni à ses intérêts: voilà les pensées que Dieu lui inspire, et auxquelles il la tient sans cesse attachée. Ces pensées, qui tendent toutes à la mort mystique, lui sont bien plus utiles que celles de la mort naturelle, et la portent bien plus puissamment à se renoncer et à se laisser détruire par l'opération divine.»

nicht [2] – als einem Mahnruf zur «Nachfolge des Gekreuzigten» alles denkbare Gewicht, mit dem er vorgebracht wird, zu belassen, da jede Form der *mors mystica* im christlichen und außerchristlichen Bereich einzig im Tode Christi ihr inneres Richtmaß und ihr inneres Gericht empfangen kann, soll sie nicht im hybriden Versuch einer Selbsterlösung sich erschöpfen. Allerdings, wer könnte und dürfte sich im Einzelfall – abgesehen von einer das Inhaltliche und nicht die gewissermaßen endzeitliche Valenz einer Mystik beurteilenden Amtskirche – leichtfertigerweise ein Urteil darüber anmaßen, ob eine bestimmte mystische Denkform den Tod in der zu tadelnden Art und Weise verrechnet oder ihn nicht gerade in gewünschter Nachdrücklichkeit als aszetische Grundhaltung der mystischen Intention gelten läßt? [3] Wenn es wahr ist – und alle Erkenntnisse der Mystikforschung laden dazu ein, es anzunehmen –, daß eine

Diese und ähnliche allzu kategorische, quietistisch klingende Aussagen dürfen nicht ohne Zusammenhang mit dem Gesamtwerk Grous gelesen werden: vgl. dazu A. Rayez, DSp. 6, Sp. 1082 f.

[2] Vgl., speziell was das mystische Sterben nach Dionysius bedeutet, H. U. von Balthasar, Herrlichkeit, Eine theologische Ästhetik, II: Fächer der Stile, Einsiedeln 1962, S. 212 f. Zu einer Neuwertung Dionysius Areopagitas haben entscheidend beigetragen R. Roques, L'univers dionysien, Paris 1954; W. Völker, Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita, Wiesbaden 1958.

[3] Das würde heißen, daß sich die schroffe Entgegensetzung von «mystischer» und «christlicher» Aszese, wie Rahner sie aus einer je verschiedenen Haltung dem Tode gegenüber zu begründen versucht, kaum halten läßt. Ein Mystik-Begriff, der nicht auf das mechanistisch verstandene Moment des Gott-Zwingens sich reduzieren läßt – welche Mystik im christlichen Bereich tut das? –, ist mit einer christlichen Sinndeutung durchaus vereinbar, so daß man dort, wo christliche Azsese sich mystisch versteht, keine «seltsame Amalgamierung» (Rahner, a. a. O., S. 98) zweier an sich geschiedener Sachverhalte anzunehmen braucht. Allerdings hat auch diese Entgegensetzung von Mystik und Christentum ihre forschungsgeschichtliche Berechtigung vor allem im Kontext des sich gegen die spätantike Mystik absetzenden Christentums. Vgl. dazu A.-J. Festugière, Le sage et le saint, Paris 1974, S. 60–62 (ursprünglich: L'enfant d'Agrigente, Paris 1941, S. 112 ff.); vgl. noch A.-J. Festugière, Hermétisme et mystique païenne, Paris 1967, S. 13–27; A.-J. Festugière, La sainteté, Paris 1949. Dazu ist F. Vandenbroucke, Die Ursprünglichkeit der biblischen Mystik, in: Gott in Welt, Festgabe für K. Rahner, Bd. I: Freiburg i. Br. 1964, S. 463–491, zu vergleichen, der, ohne den Gegensatz der christlichen zur hellenistischen Mystik zu verwischen, gerade einen authentisch christlich-biblischen Begriff von Mystik herausstellt. Vgl. auch J. Auer, Kleine Theologie des Kreuzes, in: Strukturen christlicher Existenz, Würzburg, 1968 S. 162–174. Trotz auffälliger Gegensätze und Differenzen zwischen authentisch antiker und christlicher Mystik – beide Male ist der Begriff 'Mystik', entsprechende Umschreibungen vorausgesetzt, gerechtfertigt – besteht ein Traditionszusammenhang gerade etwa was das Angedenken an den Tod in meditativer Absicht angeht. Vgl. dazu P. Rabbow, Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike, München 1954, S. 34 f., 75–77, 330 f.

Mystik ohne Aszese undenkbar und absurd ist, und wenn es weiterhin wahr ist, daß Aszese rein formal «nichts anderes als das personale freie Von-sich-aus-Ergreifen seines [des Menschen] notwendigen Seinmüssens zum Tode» [4] ist, dann ist mit der inneren «Zusammengehörigkeit von Passion und Aszese» [5] und – möchten wir ergänzen – Mystik eine reiche Stufung und Differenzierung der Thanatologie in diesem Rahmen möglich und denkbar, ja notwendigerweise zu vermuten. Mystik und Aszese ohne Thanatologie ist denn auch – sicher im christlichen, mit Ausnahmen auch im außerchristlichen Raum – kaum anzutreffen.

Tatsächlich erschöpft sich alle Aszetik seit dem frühen christlichen Mönchtum nie in einer bloß neutralen und sich selber genügenden 'Triebsteuerung' [6], sondern kennt seit alters ein subtil – oft allzu rabulistisch – ausgeformtes System von 'Abtötungen' [7] (mortificationes [8]), 'Strenghei-

[4] RAHNER, a. a. O., S. 90.

[5] A. a. O.

[6] J. GRÜNDEL (Hrg.), Triebsteuerung, Für und wider die Askese, München 1972, vor allem Gründels Beitrag, S. 124 ff. Ohne Zweifel ist der Formalismus der alten Aszetiken heute nicht repristinierbar; trotzdem muß Aszese, soll sie glaubwürdig sein, ein Surplus über den allgemein – gesellschaftlich, zivilisatorisch und kulturell – abgenötigten Triebverzicht beinhalten. Vgl. Christian Ascetism and Modern Man, London 1955; E. J. CUSKELLY, Spiritualität heute, Würzburg 1968, S. 106 ff.; C. V. TRUHLAR, Antinomiae vitae spiritualis, Rom 1965, S. 40 ff.

[7] Vgl. L. VON HERTLING, Lehrbuch der aszetischen Theologie, Innsbruck 1930, S. 233–257 mit einer nützlichen Begriffsgeschichte; O. ZIMMERMANN, Lehrbuch der Aszetik, Freiburg i. Br. ²1932, S. 164 ff., 497 f.; über den konkreten Tod und seine Stellung in der Aszese S. 545–554; A. TANQUEREY, Grundriß der aszetischen und mystischen Theologie, Paris 1935, siehe Stichwort «Abtötung». Zum Geschichtlichen dieses Bedeutungskomplexes vgl. «Abandon», DSp. I, 2–49; «Abnégation», DSp. I, 67–110; «Dépouillement», DSp. III, 455–502; «Désappropriation», DSp. III, 518–529.

[8] Vgl. die großen, im Geiste der Barocktheologie konzipierten, heute leider kaum mehr bekannten Artikel über *mortificatio* bei den folgenden Autoren: L. BEYERLINCK, Magnum Theatrum Vitae Humanae, Bd. V, Köln 1631, S. 750–754; T. LOHNER, Instructissima Bibliotheca Manualis Concionatoria, Bd. II, Augsburg/Dillingen 1698, S. 493–512; MICHAEL A. S. CATHARINA, Trinum Perfectum Via Veritas Vita, Bd. I, Augsburg 1739, S. 363–378.

Der Begriff der *mortificatio* ist biblisch. 2 Kor 4,10: *semper mortificationem Jesu in corpore nostro circumferentes.* Röm 8,13: *Si enim secundum carnem vixeritis, moriemini; si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.* Kol 3,5: *Mortificate ergo membra vestra...* «Im Vergleich zur biblischen 'Selbstverleugnung', die eine allgemeine, umfassende, grundlegende Haltung des Christen zum Inhalt hatte: das Loslassen des irdischen Lebens um der frohen Botschaft willen und die Bereitschaft zum Martyrium in der Nachfolge des gekreuzigten Herrn, bezieht sich die 'Abtötung' bei Paulus unmittelbar auf einzelne Akte, auf die Süchte und sündhaften Begierden des 'Leibes'... Darüber hinaus schwingt aber in den Worten 'ertöten', 'zum Absterben bringen' immer auch die Forderung nach dem Tod des *ganzen* 'fleischlich' oder

ten', 'Selbstverleugnungen' [9] und 'Selbstüberwindungen' [10], im Ganzen ein kohärentes Gefüge von Handlungen oder Unterlassungen «zum Zwecke sittlicher Vervollkommnung» [11], das schon in der Vorstellung der 'Psychomachie' des Prudentius den agonalen Zuschnitt von in Personenallegorien standardisierten und einander unerbittlich und tödlich bekämpfenden Tugenden und Lastern bekommt [12] und so immer einen Bezug

irdisch' gesinnten Menschen mit.» (F. WULF, Selbstverleugnung und Abtötung als Übung der Nachfolge Christi und als Kennzeichen des neuen Lebens in Christus, in: Geistliches Leben in der heutigen Welt, Geschichte und Übung der christlichen Frömmigkeit, Freiburg i. Br. 1960, S. 34–98, Zitat: S. 61). Diese paulinische Aszese hat Sinn nur vor dem Hintergrund der für Paulus typischen, christologisch geprägten Todesmystik (Gal 2,20; Röm 6,3–5; 1 Kor 15,54–57; 2 Tim 1,10; Hebr 2,14 usw.). Vgl. dazu S. LYONNET, Die Berufung des Christen zur Vollkommenheit nach dem heiligen Paulus, in: Laien und christliche Vollkommenheit, hrsg. von G. THILS und K. V. TRUHLAR, Freiburg i. Br. 1966, S. 19–21; A. WIKENHAUSER, Die Christusmystik des hl. Paulus, Münster i. W. 1928; A. SCHWEITZER, Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen ²1954, S. 76–158; J. HUBY, Mystiques paulinienne et johannique, Bruges 1946, S. 21 ff.

Daß Aszese im Sinne der *mortificatio* schon die ersten Anfänge eines selbstbewußten, monastisch geprägten Christentums charakterisierte, liegt auf der Hand. Vgl. K. HEUSSI, Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936, S. 13 ff.; B. LOHSE, Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche, München/Wien 1969, S. 11 ff.; K. S. FRANK (Hrg.), Askese und Mönchtum in der alten Kirche, Darmstadt 1975; GARCIA M. COLOMBÁS, El monacato primitivo, II: La espiritualidad, Madrid 1975, S. 175–278, besonders 275 ff.

[9] Vgl. dazu den von WULF (Anm. 8) genannten Artikel. Dazu noch: C. FECKES, Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben, Freiburg i. Br. 1949, S. 175 ff.; E. RAITZ VON FRENTZ, Selbstverleugnung, Eine aszetische Monographie, Einsiedeln 1936 (mit reichen geschichtlichen Hinweisen); F. MARXER, Der Weg zu Gott, Stein a. Rhein/Aschaffenburg 1968, S. 89 ff.

[10] M. MESCHLER, Drei Grundlehren des geistlichen Lebens, Freiburg i. Br. 1914, S. 84 ff.; F. X. MUTZ, Christliche Aszetik, Paderborn 1920, S. 265 ff.; M. MESCHLER, Aszese und Mystik, Freiburg i. Br. ³-⁴1922, S. 21 f. – Im Anschluß an die sanjuanistische Mystik spricht man oft auch von 'Reinigungen' (*purificationes*); vgl. A. ROYO MARIN, Teología de la perfección cristiana, Madrid 1968, S. 340–411.

[11] O. ZIMMERMANN, a. a. O. (Anm. 7), S. 165. Der Systemzwang dieser älteren Aszetiken gestattet es nicht, die *christliche* Begründung der *abnegatio sui ipsius* gleich schon in die Definition miteinzubergen, sondern fordert, daß solche Begründung aufgeteilt nach 'Heiliger Schrift', 'Überlieferung', 'innern Gründen' (a. a. O., S. 166 ff.) nachgeliefert wird. Die Gefahr ist so nie völlig ausgeräumt, daß etwa der philosophisch-humanistische Gegensatz von 'Leib' und 'Seele' leichthin identifiziert wird mit dem biblischen von 'Fleisch' und 'Geist', eine verhängnisvolle Identifikation, die schon viel Unheil angestiftet hat. Vgl. dazu L. BOUYER, Einführung in die christliche Spiritualität, Mainz 1965, S. 122 f.; J. B. METZ, Zur Theologie der Welt, Mainz 1973, S. 92–95.

[12] Die Tradition der 'Psychomachia' des Prudentius, in welcher der Kampf zwischen Tugenden und Lastern in aller Gegenständlichkeit vorgestellt ist, wird leider in der Geschichte der Spiritualität kaum je erwähnt. Dessen ungeachtet ist

behält zur Vorstellung des *miles Christi* [13], dessen reagierendes Verhalten gegenüber einer ihm grundsätzlich feindlich, oft 'heidnisch' begegnenden Umwelt auch nur in der Metapher des Tötens zutreffend umschrieben werden kann [14]. Umgekehrt entspricht diesem agilen, in der Geschichte allzu oft tragisch erfolgreichen christlichen Streiter die tiefer begründete Situation des christlichen Martyrers, dessen, der unter Verzicht auf alle aszetische Metaphorik des Sterbens für Christus in realster Nachfolge einen realen Tod zu erleiden gewillt ist und ihn auch tatsächlich erleidet [15].

– wie die Vorgeschichte und der spätere Einfluß dieses Werks in Literatur und bildender Kunst zeigen – die Fiktion eines Seelenraums mit agierendem, negativ oder positiv belastetem Personal von nachhaltiger psychologischer Relevanz für die Vorstellung einer Perfektionierung des Seelenhaushalts im Rahmen einer christlichen Aszetik. Vgl. dazu Prudence, t. III: Psychomachie, Contre Symmache, ed. M. LAVARENNE, Paris ²1963, S. 7–46; U. ENGELMANN, Die Psychomachie des Prudentius, Lat.-Deutsch, Freiburg i. Br. 1959; R. HERZOG, Die allegorische Dichtkunst des Prudentius, München 1966; M. SMITH, Prudentius' *Psychomachia*, A Reexamination, Princeton 1976. Berühmt geworden sind vor allem die Illustrationen der Herrad von Landesberg in ihrem 'Hortus deliciarum': siehe G. CAMES, Allégories et symboles dans l'Hortus deliciarum, Leiden 1971, S. 54 ff. Insbesondere das 'Töten' des Lasters hat hier im Sinn und Geist der paulinischen *mortificatio* des 'alten' durch den 'neuen' Menschen eine anschauliche Vergegenständlichung erfahren. «*Rationem (mortificatio) habet moralis certaminis, quod saepius describit Paulus Apostolus loquens de contradictione inter veterem hominem secundum Adam et hominem novum secundum Iesum Christus, vel de bello a parte inferiori indicto contra superiorem hominis partem* (Galat., V, 17; Colos., III, 9; Rom. VI, 6, et VII, 23, etc.)» (F. NAVAL, Theologiae Asceticae et Mysticae Cursus, Romae 1919, S. 135).

[13] Vgl. neuerdings die die ältere Forschung vorzüglich zusammenfassende und ergänzende Monographie von A. WANG, Der 'miles christianus' im 16. und 17. Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition, Bern 1975 (= Mikrokosmos, Bd. 1). Dazu noch J. LECLERCQ, La vie parfaite, Points de vue sur l'essence de l'état religieux, Turnhout/Paris 1948 S. 141–147; A. STOLZ, L'ascèse chrétienne, Chevetogne 1948, S. 144–161.

[14] Damit ist auch schon die Gefahr einer in ihrem metaphorischen Charakter durchbrochenen, d. h. wörtlich genommenen aszetischen Kampf-Sprache signalisiert. Die agonale Situation als eine verinnerlichte ist leicht und schnell in einem Freund-Feind-Schema extravertiert, wenn eine äußere (etwa kirchenpolitische) Lage auch nur im entferntesten zu solch handfester Deutung einlädt. Was allenfalls im Bereich abstrakter Laster und Tugenden eine Konkretisierung in Personalallegorien – mit aszetischer Verdeutlichungsabsicht – gestattet, kann und muß von fataler Auswirkung sein, wenn so Verinnerlichtes schlicht als Verstehensraster auf lebendige Menschen angewandt werden soll. Der Zusammenhang von Psychomachievorstellungen mit politischen und religiösen Rigorismen und Fanatismen müßte eigens untersucht werden. F. HEER hat dazu – vor allem was die Projektion von innerlich gewonnenen Feindbildern auf die äußere Umwelt betrifft – mannigfache Vorarbeiten geleistet.

[15] Das Martyrium gehört im Rahmen einer Typologie des Sterbens zu den 'fruchtbaren' Toden (vgl. A. LANSON, Mourir pour le peuple, Paris 1970; L.-V. THOMAS, Anthropologie de la mort, Paris 1975, S. 196 f.). Christlich steht es am

Mit guten Gründen darf man wohl in der Martyrersituation des Christen die letztlich einzig legitime kategoriale und existentielle Motivation für die christliche Thanatologie erblicken, wenn man einmal von der protologischen Ursächlichkeit des Todes im christlichen Verständnis der Menschheitsgeschichte absieht, wonach der Tod zum göttlichen Strafkomplex für das Vergehen der Ureltern gehört [16]. Die christliche Ratifikation dieser Strafe – im Medium der Selbsthingabe Gottes am Kreuz in ihrem Heilsgehalt enthüllt – besteht dann in der Integration des Todes ins Leben als eines immer schon und immer noch gegenwärtigen; all das aber unter der emphatischen neutestamentlichen Verheißung von ewi-

Ursprung aller Bestrebungen um Heiligkeit, Vollkommenheit und Nachfolge Christi. Der christliche Heiligenkult begann mit der Verehrung der Martyrer (*martyrio consummatum est* – 'er wurde durch das Martyrium vollendet'). Die ersten christlichen Jahrhunderte kannten nur sie als Heilige, bis dann allgemach die Bezeichnung 'Bekenner' sich für das unblutige Martyrium (in der *heroicitas virtutum*) daraus löste und einen neuen Begriff des heiligen Menschen begünstigte. Vgl. H. DELEHAYE, Les origines du culte des martyrs: Sanctus, Essai sur le culte des saints dans l'antiquité, Bruxelles 1927; I. HAUSHERR, La perfection du chrétien, Paris 1968, S. 66–70; M. VILLER/K. RAHNER, Aszese und Mystik in der Väterzeit, Ein Abriß, Freiburg i. Br. 1939, S. 29–40: «Wenn auch das 'De duplici martyrio' unter den Werken Cyprians wohl ein Machwerk des Erasmus ist, so findet sich doch schon damals eine Theorie vom Zweifachen Martyrium: Sie wird in den Homilien des hl. Gregor dargelegt und breitet sich durch ihn über das ganze lateinische Mittelalter aus. Aber ohne Zweifel war diese Idee nirgends mehr in Ehren als in den keltischen Ländern: neben dem roten Martyrium, dem wirklichen und blutigen, unterschied man bald Martyrien anderer Farben, das weiße Martyrium, 'wenn man um der Liebe Gottes willen dem entsagt, was man liebt', und das grüne (graue) Martyrium, 'wenn man seinen Leidenschaften entsagt, um zu sühnen und Buße zu tun'.» (S. 40). Vgl. dazu insbesondere L. GOUGAUD, Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge, Paris 1925, S. 200–219, wo diese Farbenmystik des Todes noch genauer nach den Quellen dargelegt ist. Diese Unterscheidungen sind von G. BARDET (Imitation du Christ, Nouvelle traduction littérale donnant le sens mystique, Introduction et Commentaires par G. BARDET, Paris 1958, S. 24 f.) wieder aufgenommen worden: der 'weiße Tod' wäre identisch mit der eigentlichen *mors mystica*, der Aufgabe alles körperlichen, geistigen und gefühlshaften Lebens in der Ekstase, der 'graue Tod' bestünde in Mortifikationen. Zur wachsenden Vergeistigung der Martyriumsvorstellung (in Form des Wunsches und entsprechender Lebensführung) vgl. auch noch L. BOUYER, Einführung in die christliche Spiritualität, Mainz 1965, S. 128–130; EGENDER, in: La séparation du monde, Paris 1961, S. 55 f.; STOLZ, a. a. O. (Anm. 13), 120–143. Das Martyrium ist neuerdings mit allem Ernst in Erinnerung gerufen worden von H. U. VON BALTHASAR, Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln ²1967. Vgl. auch K. RAHNER, Über das Martyrium, in: Zur Theologie des Todes, Freiburg i. Br. ²1959, S. 73 ff.

[16] Vgl. dazu M. SCHMAUS, Von den letzten Dingen, Münster W. 1948, S. 357 ff.; K. RAHNER, Zur Theologie des Todes, Freiburg i. Br. ²1959, S. 33 ff.; M. SCHMAUS, Katholische Dogmatik, Bd. IV/2: Von den letzten Dingen, München 1959, S. 381 ff.; J. PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, München 1968, S. 75 ff.

gem Leben! Paulus faßt diesen aszetischen Tod in Christus derart gründlich, daß er – so vielerlei 'christliche' Kasuistik aszetischen Systemzwangs zum voraus desavouierend – Einzelanweisungen einer Entsagungsstrategie weitgehend für überflüssig hält (Kol 2,16–23): «Ihr seid ja gestorben, euer Leben ist mit Christus in Gott verborgen» (Kol 3,3). Die *heroicitas virtutum* [17], die dem christlichen Heiligen kanonisch als ein Äquivalent des Martyriums abgefordert wird (CIC Can. 2134), besteht gegen den widersprechenden Anschein nicht in einer denkbar hohen, wenn möglich noch kompliziert aufgegliederten Frustrationskompetenz, sondern in der prinzipiellen, existentiell vollzogenen Hereinnahme des Todes Christi in die letzte Intimität seines Daseins, derart, daß der eigene Tod, als eine Antwort auf den Tod Christi je-jetzt vorausgenommen, aus diesem sich versteht. «Die Antizipation des eigenen Todes als Antwort an den Tod Christi ist die Weise, wie wir uns unseres Glaubens ernsthaft versichern können.» «Glaubende Existenz wäre somit Existenz im Liebestod» [18]. Im Vergleich zu dieser Option erweist sich jede partielle Identifikation mit einer einzelnen Entsagung oder Abtötung als harmlos. Oder besser: Jede einzelne Mortifikation hat ihren vollen Gehalt nur in der genannten, ganzheitlichen. «Christliche Aszese ist daher nichts anderes als das Vorgreifen auf den christlichen Tod, nichts anderes als ein existentielles Glauben, das vollzogen wird in einer Passion, die innerweltlich nicht mehr positiv mit Sinn erfüllt werden kann» [19]. Oder mit Friedrich Wulf: In der christlichen Tradition der Abtötung «geht es wirklich ... um ein Sterben, um eine totale Hingabe der geschaffenen Dinge und seiner selbst, um ein blutiges oder unblutiges Martyrium, um einen Tod, wie er umfassender und tiefergehend nicht gedacht werden kann» [20]. Die oft einseitige Orientierung «am Ideal einer humanistischen Sittlichkeit» [21], deren sich die Aszetiken klassischer Manier oft unbewußt befleißen, muß vor dem Umgreifenden der spezifisch christlichen aszetischen Thanatologie verblassen, ja entbehrt recht eigentlich einer verbindlichen und verpflichtenden Begründung. «Diese Motivierung [für die rigorosen Forderungen einer ganzheitlichen Abtötung] verleiht erst der Zusammenhang

[17] R. Hofmann, Die heroische Tugend, München 1933; I. Hausherr, a. a. O. (Anm. 15), S. 62–89; Papst Benedikt xiv., De beatificatione servorum Dei et beatorum canonizatione, Bononiae 1734–38, 4 Bde.

[18] H. U. von Balthasar, Cordula, a. a. O. (Anm. 16), S. 20.

[19] Rahner, a. a. O. (Anm. 1), S. 93.

[20] Wulf, a. a. O. (Anm. 8), S. 37.

[21] A. a. O., S. 40.

der Selbstverleugnung und Abtötung mit der Nachfolge Christi und dem neuen, gnadenhaften Leben in Christus (im Geist). In diesem Zusammenhang leuchten auch erst der ganze Umfang, die Tiefe und Tragweite der christlichen Selbstverleugnung und Abtötung auf» [22]. In solchem Kontext wird die Rede vom aszetisch vorwegzunehmenden Tod nicht in einem selbstzwecklichen Dolorismus, dessen letzte Konsequenz ein hybrides Suizid, in dem sich der Mensch gewissermaßen gegenläufig zu Gottes Schöpfungsgebahren ins Nichts versetzte wie jener ihn *ex nihilo* ins Sein brachte [23], – aber auch nicht in einem den Tod in einem naturhaft göttlichen Punkt des menschlichen Geistes aufhebenden Mystizismus aufgehen [24]. Der Tod wird bis ins Letzte erlitten, aber auch erfahren als ein Geschehen, dem durch das Heilshandeln Christi der letzte Stachel genommen ist und das letzten Endes ins Leben führt [25].

[22] A. a. O., S. 41.

[23] Vgl. W. H. POTEAT, Geburt, Selbstmord und die Lehre von der Schöpfung: Eine Untersuchung von Analogie, in: D. M. HIGH (Hrg.), Sprachanalyse und religiöses Sprechen, Düsseldorf 1972, S. 159–175. In seltsamer, wenigstens teilweiser Übereinstimmung zu modernen gemäßigten Vorstellungen der Euthanasie erweisen sich gewisse Anweisungen über den 'Willen zum Tode', wie wir sie in älteren Aszetiken finden können. Die Verkürzung des Lebens aus aszetischer Absicht – da man sich ja über den Tod «aus einem übernatürlichen Grunde» freuen darf und ihn deshalb auch herbeisehnt – kann nach gewissen Autoren bis zu 10–15 Jahre betragen. In solchen Vorstellungen wird die *mors mystica* – etwa Theresias von Avila und Johannes' vom Kreuz «Ich sterbe, weil ich nicht sterbe» – aufgrund eines Rechenexempels völlig trivalisiert. Vgl. dazu ZIMMERMANN, a. a. O. (Anm. 7), S. 546–549. Aber immerhin hat schon Meister Eckhart in der Richtung spekuliert, vgl. DW 5, 26, 10 ff.

[24] Die Frage ist, ob nicht außerchristliche Mystik, etwa östliche, in diesem Punkt von der christlichen abzuheben ist. Die Aufhebung der existentiellen Kategorie des Todes durch die Entleerung des Geistes bedeutete dann den Fall der letzten historischen, d. h. heilsgeschichtlichen Kategorie. Vgl. J. A. CUTTAT, Asiatische Gottheit – christlicher Gott, Die Spiritualität der beiden Hemisphären, Einsiedeln o. J., S. 237. Für eine allgemein komparativ vorgehende Mystikforschung, die sich möglichster Neutralität befleißen möchte, ist nicht entschieden, wie weit eine Trennung von Theorie (Glaube, ideologische 'Superstrukturen') und Praxis (mystische Erfahrung) wünschbar ist. F. STAAL's Plädoyer für eine Mystikforschung durch «the right kind of psychologists» anstatt durch Philologen, Historiker oder Religionsphänomenologen ist – bei solcher Ausklammerung des Glaubenskontexts – auch nicht überzeugend (Exploring Mysticism, Harmondsworth 1975, S. 186). Wenn der Begriff einer 'natürlichen Mystik' ohne negativen Beigeschmack gebraucht wird, dann ist er vonseiten eines monotheistisch gebundenen Forschers auch brauchbar. Vgl. L. GARDET, Etudes de philosophie et de mystique comparée, Paris 1972, S. 151; K. RAHNER, Schriften zur Theologie, Bd. XII; Theologie aus Erfahrung des Geistes, Einsiedeln 1975, S. 428–438; H. U. VON BALTHASAR, Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik, in: W. BEIERWALTERS / H. U. VON BALTHASAR / A. M. HAAS, Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974, S. 52–66.

[25] 1 Kor 15,54–57.

Damit ist eine Forderung für christliche Aszese und Mystik aufgestellt, der die einzelnen historischen Ausformungen mehr oder weniger deutlich entsprochen haben dürften, an der sie mindestens aber gemessen werden müssen. Man wird sich allerdings davor hüten müssen, jedes Nicht-thematisch-Werden des Todes Christi in den verschiedenen Ausprägungen der Mystik gleich zu verurteilen. Denn es gibt mannigfache, auf den ersten Blick nicht immer durchschaubare Implikationen christologischer Art, die erst in den Blick treten, wenn man den Grad ihrer Vermittlung durchschaut hat.

1. MORS MYSTICA IM RAHMEN DER AUSSERDEUTSCHEN MYSTIK

Auf Gehalt und Bedeutungswandel des lateinischen Ausdrucks '*mors mystica*' im Bereich der verschiedenen Theorien der Mystik kann hier nicht näher eingetreten werden [26]. Tatsache jedenfalls dürfte sein,

[26] Hinweise und theoretische Überlegungen zur *mors mystica* sind bei IOSEPH A SPIRITU SANCTO, Cursus Theologiae Mystico-Scholasticae, 5 Bände, Bruges 1924–1933, zu finden. Vgl. zum Beispiel: II, S. 6 f. (der Ausdruck *mystica mors* !), 393; III, S. 605 f. (mystischer Schlaf); IV, S. 13 f. (verschiedene Termini für die *unio*, darunter *mors*, *silentium*, *pax* etc.); V, S. 416 f. (*mors* in ihrem Zusammenhang mit der *mortificatio*, *abnegatio* und der *nox obscura* des Johannes vom Kreuz).

Die *mors mystica* wird in einschlägigen Werken meist im Zusammenhang mit der *annihilatio* behandelt: SCHRAMM, Theologia Mystica, I, Paris 1845, S. 506 f. (*mors mystica, quae fit per separationem animae a carne, non quidem effectu, sed affectu, quatenus per vehementis amoris ictum resecat, separat, et absumit omnem carnis et proprii amoris affectum, ita ut solus amor Dei vivificus praevaleat* [S. 506]); A. A. WAIBEL, Die Mystik, Augsburg 1834, S. 148 ff.; THOMA A VALLGORNERA, Mystica Theologia Divi Thomae, I, Augustae Taurinorum 1890, S. 30–36. Spärlich ist die Erwähnung der *mors mystica* in der neueren Literatur zur mystischen Theologie: vgl. J. G. ARINTERO, Cuestiones místicas, Madrid 1956, S. 544, 645; ARINTERO, La evolución mística, Madrid 1968, S. 501, 581. Vgl. noch zur Tradition MAXIMILIANUS SANDAEUS, Theologia Mystica Clavis, Köln 1640 (Neudruck: Heverlee-Louvain 1963), S. 282 f. – Reiche Hinweise finden sich für die lat. Mystik für die *mors mystica* etwa bei H. S. DENIFLE, Deutsche Schriften des seligen Heinrich Seuse, Erste Abtheilung: Seuses Exemplar, München 1876, beispielsweise S. 238, Anm. 1; 276 f., Anm. 3, 6; 280 f., Anm. 7; 288, Anm. 2; 291 f., Anm. 5; vgl. auch N. HELLER, Des Mystikers H. Seuse Deutsche Schriften, Regensburg 1926, S. 172, Anm. 7; 173, 7,14; 174, Anm. 7, und H. S. DENIFLE, Das Buch von geistlicher Armuth, bisher bekannt als J. Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi, München 1877, S. XLV f.; C. F. KELLY, The Book of the Poor in Spirit by a Friend of God, London 1955, S. 284, Anm. 11.

Der metaphorische Komplex der dahinsiechenden, erschlaffenden, gleichzeitig aber auch gewalttätigen, verwundet-verwundenden, ersterbenden Liebe gehört nach der Liebestypologie von PIERRE ROUSSELOT (Pour l'histoire du problème de

daß der Ausdruck und die Sache eine lange Geschichte haben. Dafür nur ein paar wenige Hinweise.

l'amour au moyen âge, Paris 1933, S. 65–69) nicht zur enstatischen, sondern zur ekstatischen Liebeskonzeption. Opfer dieser gewalttätigen Liebe ist nach Ausweis der Tradition zunächst Gott selber, da er sich von der Liebe Gewalt antun läßt. Danach aber wird der Ekstatiker von ihr hingerissen, nicht ohne daß auch an ihm der im folgenden wiederholt angetönte aszetische Abstraktionsprozeß sich vollzieht. So bei Augustinus: *Ipsa caritas occidit quod fuimus, ut simus quod non eramus, facit in nobis quandam mortem dilectio* (Enarr. in Ps. 121; PL 37, 1628; zitiert bei Rousselot, a. a. O., S. 66). Neben den von dem Heiligen Bernhard beeinflußten Zisterzienser Mystikern haben sich vor allem die Viktoriner um eine mystische Weiterführung dieses augustinischen Gedankens bemüht. Richard von St. Viktor, Tractatus de gradibus caritatis, c. 1; PL 196, 1196; De quatuor gradibus violentae caritatis, n. 14 f., 21 ff. (ed. G. Dumeige, Paris 1955, S. 138 ff., 148 ff.; vgl. a. a. O. auch die Epistola ad Severinum de caritate, I, n. 3, S. 46 ff.). M. Schmidt (Richard von St. Viktor, Über die Gewalt der Liebe, Ihre vier Stufen, München 1969, S. 4 ff.) macht den verdienstlichen Versuch, die Richardsche Konzeption des mystischen Liebestods in einen geistesgeschichtlichen Zusammenhang mit der deutschen Dichtung des 13. Jahrhunderts (Minnesang, Tristanroman) zu setzen. Zu Richard vgl. auch G. Dumeige, Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour, Paris 1952, S. 148 ff. Daß es sich bei der *mors mystica* im Höchstfall um einen Liebestod handelt, zeigt am deutlichsten das Beispiel von Raimundus Lullus. Vgl. unten S. 321 ff.

Zu den griechischen Vätern, die die Metapher des mystischen Todes – wenigstens in Ansätzen und zumeist bezogen auf das in der Taufe geschehende Hineinsterben in Christus – zu kennen scheinen, vgl. unten Anm. 33. Ein schönes mittelalterliches Beispiel, das – aufgrund der Taufsymbolik als eines Hineinsterbens in Christi Tod – zeigt, wie *wir gepflanzet* sind *ze der gelichnüsse sines todes*, findet sich in einer altdeutschen Predigt: vgl. Altdeutsche Predigten, hrg. von A. E. Schönbach, Darmstadt 1964, II, 26, 7 ff. Zum Theologumenon der Taufe in den Tod Christi vgl. U. Steffen, Das Mysterium von Tod und Auferstehung, Formen und Wandlungen des Jona-Motivs, Göttingen 1963, S. 210–238. – Umgekehrt wird der Tod – mindestens in patristischer Zeit – als das mystische Fest der Vereinigung nicht nur der individuellen Seele, sondern der ganzen Kirche mit Christus gefeiert. Vgl. dazu A. C. Rush, The Patristic Teaching on Death, Salesian Studies 4 (1967) 24; ders., Death as a Spiritual Marriage: Individual and Ecclesial Eschatology, Vigiliae Christianae 26 (1972) 81–101. Insbesondere Methodius von Olymp hat sich dieses Gedankens angenommen, indem er den Tod und die Auferstehung des (jungfräulichen) Gläubigen direkt mit dem Tod Christi in Zusammenhang brachte: Das Neue Testament vollendet eschatologisch das Alte, indem es – unter anderem – dem Tod einen neuen Sinn verleiht: «Darum sind wir, die wir Christum angenommen haben, ihn, der gesagt hat: 'Ich bin die Wahrheit' (Joh 14,6), – wir sind uns dessen bewußt, daß Schatten und Typen aufgehört haben; wir eilen der Wahrheit entgegen und verkünden voraus ihre wirksamen Bilder. Nur zum Teil erkennen wir ja jetzt und wie durch einen Spiegel, weil das Vollkommene noch nicht zu uns gekommen ist, das Königreich der Himmel und die Auferstehung: da wird das Teilwissen sein Ende finden; denn dann werden errichtet unser aller Zelte, wenn die Knochen sich wieder zusammenleimen und zusammenschließen mit dem Fleische und der Leib wieder ersteht. Dann werden wir dem Herrn den Tag der Freude in Wahrheit feiern, wenn wir die ewigen Zelte gewinnen, die nicht mehr sterben sollen, noch sich auflösen in Grabeserde. Unser Zelt war auch vordem unvergänglich, aber die Übertre-

1.1. BERNHARD VON CLAIRVAUX' berühmte Beschreibung der bräutlichen Ekstase des Mystikers als eines mystischen Schlafs und Todes im 52. Kapitel seiner Ansprachen zum Hohen Lied [27] mag im Mittelalter konkreten Anlaß zur Konzeption der *mors mystica* gegeben haben. Den mystischen vom physischen Tod abhebend sagt er: *Revera enim dormitio est, quae tamen sensum non sopiat, sed abducat. Est et mors, quod non dubius dixerim, quoniam Apostolus quosdam adhuc in carne viventes commendando sic loquitur:* MORTUI ESTIS, ET VITA VESTRA ABSCONDITA EST CUM CHRISTO IN DEO (Kol 3,3). *Proinde et ego non absurde sponsae extasim dixerim mortem, quae tamen non vita, sed vitae eripiat laqueis... Utinam hac morte ego frequenter cadam, ut evadam laquos mortis, ut non sentiam vitae luxuriantis mortifera blandimenta, ut obstupescam ad sensum libidinis, ad aestum avaritiae, ad iracundiae et impatientiae stimulos, ad angores sollicitudinum et molestias curarum! Moriatur anima mea morte iustorum, ut nulla illaqueet iniustitia, nulla oblectet iniquitas. Bona mors, quae vitam non aufert, sed transfert in melius; bona, qua corpus non cadit, sed anima sublevatur. Verum hoc hominum est. Sed moriatur anima mea morte etiam, si dici potest, angelorum, ut praesentium memoria excedens, rerum se inferiorum corporearumque non modo cupiditatibus, sed et similitudinibus exuat, sitque ei pura cum illis conversatio, in quibus est puritatis similitudo* [28].

Dieser Text Bernhards zeigt nicht nur, daß die *mors mystica* nicht schlicht dasselbe ist wie die *mortificatio* – also die Ekstase selber darstellt –, sondern auch, daß die *mortificatio* gewissermaßen die Bedingung der Möglichkeit des mystischen Todes verkörpert [29]. Anders wäre Bern-

tung brachte ihm Erschütterung und Fall: Gott hat die Sünde aufgelöst durch den Tod, damit der Mensch nicht ewig ein Sünder sei und, wenn so die Sünde in ihm lebe, ewig verdammt bleibe. Und darum mußte er nun sterben, obschon er nicht sterblich und vergänglich geschaffen war, die Seele mußte sich vom Fleische trennen, damit durch den Tod die Sünde abgetötet werde, die im Gestorbenen nicht mehr leben konnte. Und dann, wenn die Sünde tot und vergangen ist, dann stehe ich wieder auf unsterblich, und ich preise Gott, der durch den Tod seine Kinder aus dem Tod befreit und dem Gesetz getreu, *feiere ich ihm das Fest* und schmücke mein Zelt, mein Fleisch, mit den guten Werken, wie in jenem Evangelium die Jungfrauen sich schmückten mit den fünfmal flammenden Lampen» (Methodius von Olymp, Gastmahl, in: Bibl. der Kirchenväter, Bd. 2, München 1911, S. 102).

[27] Vgl. zum folgenden: H. ROLF, a. a. O. (unten Anm. 48), S. 101, Anm. 54; R. LINHARDT, Die Mystik des Hl. Bernhard von Clairvaux, München 1923, S. 232 ff.; E. GILSON, Die Mystik des Heiligen Bernhard von Clairvaux, Wittlich 1936, S. 150 ff. (geht nicht speziell auf die *mors mystica* ein, obwohl aus dem Umkreis der folgenden Texte zitiert wird), vgl. dagegen S. 285, Anm. 154, und S. 177 ff.

[28] Sancti Bernardi Opera II, Rom 1958, S. 92 f., 5 ff.

[29] Insofern ist zwischen Azsese und Mystik kein grundlegender Unterschied festzustellen; die «Einheit der Lehre vom geistlichen Leben» (GARRIGOU-LAGRANGE,

hards Insistieren auf dem Absterben der Untugenden nicht erklärbar. Deren Tod ist Voraussetzung der *bona mors,* in welcher die Seele entrückt werden darf. Dieser Tod – verstärkt durch die Vorstellung einer *mors angelorum,* in der ein Umgang mit rein Geistigem verbürgt wäre [30] –, diese Form des *excessus* kann einzig und allein *contemplatio* [31] genannt werden.

Dem Konzept der *mors mystica* im genannten, Bernhardschen Sinn wäre wohl historisch anhand von zwei Hoheliedstellen nachzugehen: *Adjuro vos, filiae Jerusalem, si inveneritis dilectum meum, ut nuntietis ei quia amore langueo* (5,8); und: *fortis est ut mors dilectio* (8,6) [32]. Beizuziehen wären alle jene Stellen der Schrift, in denen die Schau Gottes in ihrer Unmöglichkeit für lebende Menschen ausgesprochen ist [33]. Z. B.:

Mystik und christliche Vollendung, Augsburg 1927, S. 18 ff.) ist hier noch – dem literarischen Genre und der Mentalität entsprechend – völlig intakt. Den synthetischen Charakter aller Mystik, die Aszese in sich einbegreift, betont auch F. von Hügel, The Mystical Element of Religion, II, London [4]1961, S. 342 f.; ähnlich J. Maréchal, Etudes sur la psychologie des mystiques, I, Paris [2]1938, S. 190 f. Einen 'artmäßigen' Unterschied zwischen Aszese und Mystik stipuliert A. Mager, Mystik als Lehre und Leben, Innsbruck, 1934, S. 113–120; Mystik als seelische Wirklichkeit, Graz 1946, S. 72–81. Unvergleichlich den Erfahrungs- und Abtötungsaspekt ineins fassend äußert sich Heinrich von Friemar OSA, Tractatus ascetico-mystici, I, ed. A. Zumkeller, Würzburg 1975, S. 97, 189 ff.: *Propter quod iste gustus supereffluentis dulcedinis dicitur quaedam mors dulcis et vitalis, per quam anima dulciter moritur sibi ipsi et omnibus carnalibus desideriis.*

[30] In diesem Gedanken, gewissermaßen in die Existenz des Engels hineinsterben zu wollen (also eine *substantia separata* zu werden), bekundet sich das monastische Streben nach einer *vita angelica.* Vgl. S. Frank, Angelikos Bios, Münster W. 1964; G. M. Colombás, Paradis et vie angélique, Paris 1961.

[31] Vgl. DSp. II, 2, Sp. 1955.

[32] Vgl. Thomas Gallus, Grand Commentaire sur la Théologie mystique (vers 1242), ed. G. Théry, Paris 1934, S. 33.

[33] Die – harmlosere – Metapher des mystischen Schlafs und der mystischen Trunkenheit ist häufiger anzutreffen als jene des mystischen Todes. Die Metaphorik des Todes scheint bei den griechischen Vätern durchaus noch sakramental an die Taufe gebunden, wird allerdings auch hier in einem 'mystischen' Sinne verstanden. Vgl. J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique, Doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nysse, Paris [2]1944, S. 23–35; zum mystischen Schlaf vgl. a. a. O., S. 274 ff.; vgl. auch W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen 1931, S. 141 ff. Ein mittelalterliches Beispiel einer Beschreibung des mystischen Schlafs vgl. bei Nicolas Kempf, Tractatus de Mystica Theologia, II, ed. J. Barbet et F. Ruello, II, Salzburg 1973, S. 315 ff. Vgl. auch die ausführlichen Darstellungen bei Philippus a Ss. Trinitate, Summa Theologiae Mysticae, III, Paris 1874, S. 365 ff.; M. J. Ribet, La mystique divine, I, Paris 1879, S. 207 ff.; J. López Ezquerra, Lucerna Mystica, 1960, tr. 5, n. 234: *Somnus iste non dicitur somnus a somniando sed a soporando; unde melius dicitur sopor divinus, vel mystica dormitio, vel mors, nam... qui spiritualiter hac dormitione moritur nihil percipit, nec distinguit,*

Deum nemo vidit unquam (Joh 1,18); oder: *Non poteris videre faciem meam; non enim videbit me homo, et vivet* (Exod 33,20). Aus solchen Anweisungen und Feststellungen kann sehr wohl eine mystische Thanatologie entstehen, in der der ganze Aufwand an aszetisch geübter Mortifikation eingeborgen wird in die Anschauung eines mystischen Todesschlafs, darin die Braut schlafend ein waches Herz bewahrt in der Vereinigung mit dem Geliebten (Hl 5,2) [34].

1.2. THOMAS GALLUS († 1246) vor allem hat die Feststellung Bernhards mit allem Nachdruck wieder aufgenommen, daß der *excessus* eine gewisse *mors spiritualis* [35] im Gefolge hat. Er schreibt: *Sunt autem mihi necessaria hoc fulcimentum et hec stipatio,* QUIA AMORE SPONSI LANGUEO *vel ad mortem separationis irrevocabiliter anhelo. Languor est infirmitas usque ad mortem perseverans; amore igitur languet sponsa que ab hac intentione non cessat donec omnibus et sibi moriatur et ab omnibus et a seipsa separetur, ut sponso constrictius uniatur...: fortis ut mors dilectio* (Cant. 8,6)... [36] Oder anderswo (zu Hl. 5,8): *Languor usque ad mortem ducit. Mors autem est plena separatio vitalis spiritus a corpore, et significat plenam separationem principalis affectionis per excessum mentis et omnium et unitionem ad Deum... Ait ergo sponsa se languere ex amore, quia tam ferventer et fixe in sponsi insurgit amplexus, ut ab hac intentione nullatenus cesset donec per excessum sui et omnium sponso uniatur... Vel mors est separatio a speculo ad speciem... Languor vero est exercitatio extatici amoris ad divinum radium usque ad hanc mortem perseverans* [37]. Dieses Ernst-Nehmen des Todes in seinem Trennungscharakter (*separatio*) macht es möglich, daß die tödliche Mattigkeit und Erschlaffung der Braut nicht quietistisch [38] mißverstanden wird. Der *vitalis spiritus* überdauert diesen Tod als ein lebendiger, der im Tode erst eigentlich befreit wird.

sed penitus omni sensatione destituitur... Melius mors dici debet quam somnus (zitiert nach P. SÉRAPHIN, Principes de la théologie mystique, Tournai 1873, S. 104).

[34] Vgl. J. BARBET, Un commentaire du Cantique attribué à Thomas Gallus, Paris–Louvain 1972, S. 304.

[35] THOMAS GALLUS, Commentaires du Cantique des Cantiques, ed. J. BARBET, Paris 1967, S. 130.

[36] A. a. O., S. 79.

[37] A. a. O., S. 199.

[38] Zur später aufkommenden Problematik und Gefährdung des Konzepts der *mors mystica* durch quietistische Interpretationen vgl. unten S. 342 ff. Was GILSON für Bernhard festgestellt hat, gilt auch hier: «Das Aufgeben alles dessen, was den Menschen hindert, wirklich er selbst zu sein, bedeutet kein Sichverlieren, sondern ein Sichfinden. Diese ganze vermeintliche Schwierigkeit beim heiligen Bernhard läßt sich also auf einen Widersinn zurückführen; denn eine sich freimachende, sich

1.3. Einen ähnlichen mystischen Liebestod kennt BONAVENTURA; er schildert ihn in seinen 'Collationes in Hexaemeron' folgendermaßen: *Iste autem amor est sequestrativus, soporativus, sursumactivus. Sequestrat enim ab omni affectu alio propter sponsi affectum unicum; soporat et quietat omnes potentias et silentium imponit; sursum agit, quia ducit in Deum. Et sic est homo quasi mortuus; et ideo dicitur: Fortis ut mors dilectio (Cant. 8,6; Ex 33,20), quia separat ab omnibus. Oportet enim, hominem mori per illum amorem, ut sursum agatur. Unde non videbit me homo et vivet. Et tunc in tali unione virtus animae in unum colligitur et magis unita fit et intrat in suum intimum et per consequens in summum suum ascendit; quia idem intimum et summum, secundum Augustinum (De Trin* XII, I, I; XIV, *8,11)* [39]. Dieser *somnus* mystischer Art verlangt wiederum ein Hinaus-

ihrer selbst entledigende Seele verzichtet nicht auf ihr Wesen, sie bringt sich vielmehr wieder zu ihrem eigentlichen Sein, zu dem die göttliche Liebe sie wandelt» (Die Mystik des heiligen Bernhard, a. a. O., S. 178). Diesen Selbstgewinn der Seele in Gott kann man am augenfälligsten im beständigen Charakter des *vitalis spiritus* erfassen, der die *separatio* im mystischen Tode überdauert. Bei den deutschen Mystikern stellt sich das Problem wiederum, vgl. unten S. 366 f.

[39] Coll. in Hex. II, 31; lat.-deutsch hrg. von W. NYSSEN, München 1964, S. 134–137. Auch hier ist das Ganze wiederum nicht quietistisch zu verstehen: «Im Maße die Seele ... ihre Erkenntnisfähigkeiten einschläfert, begibt sie sich in ihrer Gesamtheit in die immer höheren Tätigkeiten, die sie noch zu verrichten hat; und wenn sie endlich zur göttlichen Erfahrung gelangt, begibt sich nicht eine Seele ohne akzidentelle Erkenntnisvermögen dorthin, sondern eine Seele mit all den Energien, die sie früher in der Erkenntnisordnung entfaltete, wenngleich sie in diesem höchsten Augenblick nicht mehr erkennt. Die Erkenntnisvermögen schweigen, aber sie schweigen, weil das Affektive ihnen Schweigen gebietet: 'Es schläfert alle Vermögen ein und bringt sie zur Ruhe und legt ihnen Stillschweigen auf' ... Das Affektive seinerseits kann nur deshalb Schweigen gebieten, weil es die ganze Seele ganz an sich gezogen hat und alle ihre Energien mit Beschlag belegt. So wird die Seele in der Ekstase nicht verkleinert, sie konzentriert sich, und indem sie sich konzentriert, steigert sie sich und erreicht so das Innerste und Höchste von sich selbst: 'Und dann sammelt sich bei einer solchen Vereinigung die Kraft der Seele in einem einzigen Punkt und wird ganz geeint und geht in ihr Innerstes ein und steigt demzufolge auf ihren höchsten Gipfel ... Dieses totale Gegenwärtigsein der Seele auf ihrem Gipfel ihrer selbst wird uns begreifen lassen, wie das Wissen aus einer Erfahrung fließen kann, die sich ihren Gegenstand nicht vorstellt» (E. GILSON, Die Philosophie des heiligen Bonaventura, Köln ²1960, S. 492 f.). Bei diesem Vorgang handelt es sich um die mystische Ekstase (*ecstasis*). Vgl. dazu K. RAHNER, Der Begriff der ecstasis bei Bonaventura, ZAM 9 (1934) 1–19. Die Ekstase ist bei Bonaventura nicht dasselbe wie der *raptus* (vgl. Coll. in Hex. III, 30), der – nur sehr wenigen verliehen (z. B. Paulus) – als *actus gloriae* ein *videre Deum in claritate suae essentiae* (II Sent., d. 23, a. 2, q. 3, concl.: II, 544) darstellt, dem gegenüber die *ecstasis* bloß ein *cognoscere per intimam unionem* (III Sent., d. 24, 4: III, 531), mehr ein *sentire* als ein Erkennen, ist. Vgl. dazu J.-P. REZETTE, Breviloquium, Bd. 5, Paris 1967, S. 146 f.; H. U. VON BALTHASAR, Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen

gehobensein über alle Sinne und alles Wirken des Verstandes, stellt also einen Abstraktionsvorgang dar, der in die Liebe einmündet: *Ablationem sequitur semper amor* [40]. Denn die Wegnahme fördert die Erkenntnis der Gottheit: *Sic notitia Divinitatis per ablationem relinquit in nobis nobilissimam dispositionem* [41]. Tod und Grablegung Christi bezeichnen dieses mystische *somnium,* so daß der Mystiker darum wissen kann. In dem mystischen Tode ruhend hat er Ägypten verlassen und hat die Wüste betreten: *quasi exterius mortuus* [42] ruht er mit Christus im Grabe. Er spricht: *Suspendium elegit anima mea, et mortem ossa mea* (*Job 7,15*). *Quam mortem qui diligit videre potest Deum, quia indubitanter verum est: Non videbit me homo et vivet* (*Ex 33,20*). *Moriamur igitur et ingrediamur in caliginem, imponamus silentium* [43] *sollicitudinibus, concupiscentiis et phantasmatibus; transeamus cum Christo crucifixo ex hoc mundo ad Patrem* (*Joan 13,1*), *ut, ostenso nobis Patre, dicamus cum Philippo: Sufficit nobis* (*Joan 14,8*), *audiamus cum Paulo: Sufficit tibi gratia mea* (*2 Cor 12,9*); *exsultemus cum David dicentes: Deficit caro mea et cor meum, Deus cordis mei et pars mea Deus in aeternum. Benedictus Dominus in aeternum, et dicet omnis populus: Fiat, fiat. Amen* [44]. «Wie der Tod und das Scheiden von der Welt hier nun bildlich, nicht eigentlich, gemeint ist, so wird auch die Stelle aus Ex 33,20 in diesem Zusammenhang übertragen nach einem

Lebens (= Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 23), Heidelberg 1954, S. 398: «Bonaventura hat die unmittelbare Gotteserkenntnis durch die Ekstase (in der 'Nacht') sorgfältig unterschieden von der unmittelbaren Gotteserkenntnis durch den Raptus (im 'Licht'), er hat beide ebenso übereinandergestuft, wie er die entsprechenden Seelenvermögen gestuft hat». BALTHASAR hat (a. a. O., S. 372–410) die reiche und komplizierte Geschichte der mystischen und scholastischen Entrückungslehren (ausgehend von 2 Kor 12,2–4, wo Paulus seine Entrückung in den dritten Himmel «im Leibe oder außer dem Leibe» schildert) erschöpfend und ausführlich dargestellt. Vgl. unten Anm. 44.

[40] Coll. in Hex. II, 13; ed. NYSSEN, a. a. O., S. 134 f. Vgl. dazu H. STECKELER, Die negative und mystische Theologie Bonaventuras im Itinerarium mentis in Deum, Franzis. Studien 56 (1974), 150–163; P. L. LANDSBERG, Die Erfahrung des Todes, Frankfurt a. M. ²1973, S. 168 f., Anm. 72.

[41] A. a. O., S. 140 f.

[42] Itinerarium mentis in Deum, c. VII, 2: deutsch-lat. hrg. von J. KAUP, München 1961, S. 148 f.

[43] J. PÉPIN, Les deux approches du christianisme, Paris 1961, S. 266–268, verweist für das mystische Schweigen auf Augustinus und Plotin.

[44] Itinerarium, c. VII, 6; a. a. O., S. 152 ff. Zur Relevanz von Ex 33,20 vgl. VON BALTHASAR, Besondere Gnadengaben, a. a. O. (Anm. 39), S. 406: Um Gott in seiner Wesenheit schauen zu können, muß der Mensch sterben; von dieser biblischen Voraussetzung her sind der Theologie der christlichen Mystik Schranken gesetzt, die in der Tradition eine schwierige Ausmarchung einer möglichen Schau Gottes *in via* erforderlich machten.

mystischen, nicht eigentlichen Sinn verstanden»[45]. Allerdings heißt das für Bonaventura nicht, daß es sich um einen *bloß* 'metaphorischen' Vorgang handelt, wenn der *raptus* die liebende Seele von der Welt zum Vater führt. Die metaphorische Wirklichkeit[46] – um eine solche handelt es sich – ist hier zwar nicht identisch mit der physischen[47], welche die angewandten Ausdrücke (Schlaf[48], Tod etc.) normalerweise sonst seman-

[45] S. GRÜNEWALD, Franziskanische Mystik, Versuch einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura, München 1932, S. 103, Anm. 220. Vgl. B. ROSENMÖLLER, Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura, Münster W. 1925, S. 192 f.

[46] Es handelt sich dabei um eine echte 'semantische Innovation', die nur auf metaphorischem Wege zustande kommt. Anders wäre die Erfahrung, die dahinter steht, nicht zu vermitteln. Vgl. P. RICŒUR, La métaphore vive, Paris 1975, S. 254, Anm. 1.

[47] Es gibt aber in der traditionellen mystischen Theologie des Mittelalters immer wieder «die Tatsachenfrage», «ob Paulus während der Entrückung tot gewesen sei oder nicht». Aus Bibelstellen wie Joh 1,18, Ex 33,20, 1 Tim 6,16 scheint zu folgen, «daß der Beschauer der Wesenheit Gottes sterben, den Pilgerstand verlassen muß. Die Griechen waren bei dieser Behauptung geblieben, bis auf jene Dialektiker der 'Nacht', die gerade das mystische Nichtsehen Gottes als die eigentliche Schau erklärten. Aber Augustin war andere Wege gegangen; und die Spekulation, die er diesbezüglich an den Anfang seines 12. Buches De Gen. ad litt. stellte, war so ergiebig und ergab sich so zwingend, daß sie die ganze Überlieferung bis Thomas einschließlich bestimmt hat.» Augustinus und mit ihm auch Gregor der Große neigten eher zur Ansicht, daß Paulus in seiner Schau «außer dem Leibe», d. h. tot gewesen sei. Man nahm also an, «im Nicht-leben-können dessen, der Gott schaut, einen geistlichen und mystischen Tod zu verstehen, und so war die Frage für das Mittelalter vorentschieden... Die Hypothese, daß Paulus ernstlich und physisch außer dem Leibe, das heißt tot gewesen sei, muß als eine durchaus mögliche ins Auge gefaßt werden: 'Nichts würde verhindern, daß ein durch Gott selbst verfügter Tod eine Entrückung genannt wird' [Thomas von Aquin II–II, 175, 6, Zu 1] ... Die Antwort setzt sich überlieferungsgemäß für den Scheintod ein» (VON BALTHASAR, Besondere Gnadengaben, a. a. O., S. 406 f.). Wenn es aber so ist, daß die Ekstase einem Scheintod gleich kommt, dann ist der *mors mystica* gleichzeitig eindeutig metaphorischer – es geht nicht um einen endgültigen Tod! – *und* experimentell-realer Charakter zuzugestehen. Und wiederum: es wäre nicht möglich davon zu reden, wenn die sprachliche Möglichkeit der Metapher nicht gegeben wäre. – Auf der anderen Seite hat die *mors mystica* immer auch einen Bezug auf den physischen Tod: Schon Franziskus, Anfang Oktober 1226, als er schon beinahe in der Agonie lag, hat in seinem 'Sonnengesang' den leiblichen Tod, d. h. seinen Tod, gelobt und begrüßt (Das Sonnenlied des Heiligen Franziskus von Assisi, Eine Untersuchung seiner Gestalt und seines inneren Gehaltes nebst neuer deutscher Übersetzung von E.-W. PLATZECK, München 1956, S. 70 f.; vgl. dazu E. LECLERC, Le cantique des créatures ou les symboles de l'union, Une analyse de saint François d'Assise, Paris 1970, S. 205–216).

[48] Der mystische Schlaf – oft als schwächeres Synonym zur *mors mystica* gebraucht – kann dort als terminus technicus der Mystik aufgegeben werden, wo der Inhalt der Schau als eigentlicher Wachzustand gegenüber dem Schlaf des Lebens

tisch deckt, aber sie ist nichtsdestoweniger Wirklichkeit, Erfahrung, der wohl auch der Reflex im Körperlichen nicht abgeht, insbesondere da das *Verbum incarnatum* für Bonaventura keineswegs bloß eine Sache der meditativen Erinnerung, sondern eine körperliche Gegenwärtigkeit ist. So kann Bonaventura dieses Geschehen folgendermaßen umschreiben: *astringitur summa suavitas sub ratione Verbi incarnati, inter nos habitantis corporaliter et reddentis se nobis palpabile, osculabile, amplexabile per ardentissimam caritatem, quae mentem nostram per ecstasim et raptum transire facit ex hoc mundo ad Patrem* [49]. Daß diese Mystik des Todes ihren tiefsten Grund im Kreuzesgeschehen hat, kann hier nicht näher ausgeführt werden [50], ist aber von den wenigen hier genannten Andeutungen her – die sich durch von Balthasars Aufweis der Kreuzesmystik Bonaventuras [51] aufs augenfälligste erhärten lassen – offensichtlich.

1.4. Eine eigenwillige, die Wege der westlichen Kontemplationsmystik mit einem christlich-personal geprägten Sufitum [52] vertauschende Variante der *mors mystica* findet sich bei RAIMUNDUS LULLUS in seinem katalanisch verfaßten 'Libre d'amic e amat' (Buch vom Liebenden und Geliebten) [53]. Zunächst ist festzuhalten, daß das Personal von Lieben-

erscheint. Johannes vom Kreuz: «Das ist das Entflammende solchen Wachwerdens: durch Gott die Geschöpfe zu erkennen und nicht durch die Geschöpfe Gott» (Die Gotteslohe, übersetzt von I. BEHN, Einsiedeln 1958, S. 140; zitiert nach H. KUHN, 'Liebe', Geschichte eines Begriffs, München 1975, S. 127). Ähnlich wird in der spanischen Mystik mit den Begriffen Tod–Leben dialektisch operiert. Zur kulturgeschichtlich engen Verbindung von Tod und Schlaf vgl. die bei H. ROLF, Der Tod in mittelhochdeutschen Dichtungen, Untersuchungen zum St. Trudperter Hohenlied und zu Gottfrieds von Straßburg 'Tristan und Isolde', München 1974 (= Medium Aevum 26), S. 53, Anm. 33.

[49] Breviloquium, c. 6, 6; ed. REZETTE, a. a. O. (Anm. 39), S. 74 f.

[50] Man müßte hier die ganze Breite der christlichen Leidensmystik zitieren, um den christologischen Scopus der *mors mystica* deutlich zu machen. Fürs 12. Jahrhundert vgl. R. JAVELET, Image et ressemblance au douzième siècle de Saint Anselme à Alain de Lille, 2 Bde, wiederholt, vor allem aber I, 308–310. Vgl. zum Theologischen und Historischen H. U. VON BALTHASAR, Theologie der drei Tage, Einsiedeln 1969, S. 61 ff.

[51] H. U. VON BALTHASAR, Herrlichkeit, Eine theologische Ästhetik, II: Fächer der Stile, Einsiedeln 1962, S. 353 ff. Solche Kreuzesmystik Bonaventuras ist natürlich – mit allen Implikationen des Sich-selber-Absterbens – schon bei seinem Ordensvater Franziskus vorgeprägt, vgl. D. V. LAPSANSKI, Perfectio evangelica Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung im frühfranziskanischen Schrifttum, München 1974, besonders S. 226 ff.

[52] Vgl. L. SALA-MOLINS, in: Lulle, Traduction, introduction et notes par L. S.-M., Paris 1967, S. 75; J. BERNHART, Die philosophische Mystik des Mittelalters, München 1922, S. 160.

[53] Ramon Lull, Das Buch vom Liebenden und Geliebten, Eine mystische Spruchsammlung, Aus dem Altkatalanischen übersetzt und hrg. von L. KLAIBER,

dem und Geliebtem – beide sind die einzigen Beziehungspunkte der 366 Sentenzen – für den Tod keinen Raum zu lassen scheint. Man darf diese «streng personale Bedeutung des Liebesbandes, wie Lullus es versteht», nicht unterschlagen. «Weder darf der Liebende den Geliebten in sich hineinreißen, noch sich selbst in ihm verlieren wollen. Der Nachdruck auf diese nur scheinbar selbstverständliche Wahrheit verbietet die Bräutlichkeits- und Hochzeitssymbolik, die die Mystik aus dem Hohelied herzuleiten pflegte, und von einer Wahl des Dunkels gegenüber dem Licht, des Todes gegenüber dem Leben darf nicht die Rede sein» [54]. Gerade die letztgenannte Behauptung Helmut Kuhns aber bedarf der Modifizierung. Tatsächlich sind die Sentenzen, in denen das Leben den Vorrang vor dem Tode hat, zahlreich. Die Liebe ist etwas, das leben will, ja Leben ist: «Nichtlieben ist Tod und Lieben ist Leben» (62, vgl. auch 60,240). Die Erinnerung an den Geliebten hält am Leben (249, 339); der Liebende gelangt durch die Schönheit des Geliebten immer neu ins Leben (89). Wer ohne Liebe ist, muß einen erbärmlichen Tod finden (85, 209). Der Geliebte erweckt den Liebenden immer wieder aus Schlaf und Versunkenheit zur liebenden Antwort (55, 147, 277); so ist denn der Geliebte dem Liebenden «ewige Zeugung» (267). Hierin den für Lull sprichwörtlichen, radikalen Aktualismus und «Agentialismus» [55] zu entdecken, ist richtig. Tatsächlich aber würde diesem Personalismus etwas Wesentliches fehlen, wenn die dunkle Folie des mystischen Todes des Liebenden für den Geliebten oder umgekehrt der Tod des Geliebten für den Liebenden, in dem dieser zum Leben gelangt, wegfiele. So ist denn der Tod nicht etwa das Ende der Liebe, sondern deren höchste Vollendung, weil der Tod für den Geliebten das ist, über das hinaus nichts Größeres mehr gedacht werden kann: «Man fragte den Liebenden, in wem die Liebe größer sei, im Liebenden, der lebt, oder im Liebenden, der stirbt. Er antwortete: Im Liebenden, der stirbt. – Warum? – Weil sie nicht größer werden kann im Liebenden, der aus Liebe stirbt, aber wohl in dem, der in Liebe lebt» (361). Sterben als Aszese (254), ja als Martyrium (52,255) führt den Liebenden in den Tod aus übergroßer Gewalt der Liebe: «Der Geliebte begrub ihn in seinem Reiche, in dem der Liebende wieder zum Leben erweckt wurde. Und es ist die Frage, von wem der Liebende das

Olten 1948 (im folgenden wird aus dieser Übersetzung zitiert unter Angabe der Sentenznummer).

[54] H. Kuhn, 'Liebe', a. a. O. (Anm. 48), S. 143.

[55] Kuhn, a. a. O., S. 142, im Anschluß an A. Llinares, Ramon Lulle, philosophe de l'action, Paris 1964.

größere Geschenk empfing, von der Liebe [die ihn tötete] oder vom Geliebten [der ihn zum Leben begrub]» (251). Der Liebestod des Liebenden für den Geliebten wird so der ständige, meditativ beschworene Begleiter des Liebenden (5, 14, 176, 230, 233): «Liebe ist das, was den Liebenden tötet, wenn er von den Schönheiten seines Geliebten singen hört; und Liebe ist das, in dem mein Tod ist und in dem jeden Tag mein Wille sich erneuert» (171). Das Dasein des Liebenden lebt in dieser Dialektik von Leben und Tod: «Der Liebende starb durch Freude, und er lebte durch Sehnsucht; Freude und Leid taten sich zusammen und einigten sich, ein und dasselbe Ding im Willen des Liebenden zu sein. Und daher starb und lebte der Liebende zur selben Zeit» (196). Der Geliebte läßt den Liebenden den Tod ersehnen, «um deine [des Geliebten] Größe zu loben» (309). Im Fazit bleibt es bei dieser schwebenden Gegensätzlichkeit: «Der Liebende dachte an den Tod, und er fürchtete sich, bis er sich der Stadt seines Geliebten erinnerte, zu der Tod und Liebe Pforte und Eingang sind» (342).

Letztlich kumuliert dieses Liebesgeheimnis von Leben und Tod im Kreuzgeheimnis Christi, in welchem aller Umschlag von Tod zum Leben seine innerste Begründung hat. «Der Liebende war seinem Geliebten ungehorsam und weinte. Der Geliebte kam im Kleid seines Liebenden, um zu sterben, damit dieser das wiedererlangte, was er verloren hatte; und er gab ihm mehr, als er verloren hatte» (30). Der Tod ist das Bannerzeichen des Geliebten, das erst den Liebestod Rechtens ermöglicht und begründet: Man fragte den Liebenden, welches Zeichen sein Geliebter auf seinem Banner trüge. Er antwortete: das eines Toten. Man fragte ihn, warum er ein solches Zeichen führe. Er antwortete: Weil er als Mensch zu Tode gekreuzigt wurde, und damit die, die sich als seine Liebenden rühmen, seinen Spuren folgen» (101). Damit ist der Liebestod des Liebenden als Nachfolge Christi gekennzeichnet und nichts anderes: Geborgen in diesem Geheimnis der göttlichen Stellvertretung für den Menschen hat der menschliche Tod – der letztlich als eine Möglichkeit des liebenden Überstiegs ins Leben zu begreifen ist – seinen Sinngehalt und seine Erlösung, ohne daß ihm der Ernst genommen würde. Die mystische Nachfolge des Geliebten führt den Liebenden keineswegs dazu, den Tod auf magische Weise zu eskamotieren, sondern im Gegenteil dazu, ihn im Geheimnis der göttlichen Liebe zu verstehen und zu erfahren [56].

[56] Zur Liebesauffassung Lulls vgl. grundlegend L. Sala-Molins, La philosophie de l'amour chez Raymond Lulle, Paris 1974, und E.-W. Platzeck, Raimund

Lull hat dem Liebestod in seinem 'Arbre de Filosofia d'amor' eine ausführliche und nicht einfache Allegorie gewidmet [57]. Der 'Freund' des 'Geliebten' möchte sich von dem Übermaß der Liebe befreien, entflieht, wird aber von den Hilfskräften des Geliebten wieder eingefangen und in einer mystischen Hof- und Gerichtshaltung zum Tode verurteilt; er kann nicht sterben, bis man ihn – auf Anraten der 'Weisheit' – nach einer langen Reise schließlich nach Jerusalem führt, wo er – assistiert vom 'Liebestod' und den Dienerinnen der Liebe – endlich zu sterben vermag. Der aus Liebe verstorbene Freund wird dann begraben; 'Frau Liebe' wird von verschiedenen allegorischen Figuren ('Ruhm', 'Unterschied zwischen Liebendem und Geliebtem', 'Übereinstimmung', 'Gegensätzlichkeit', 'Anfang' usf.) ermahnt, nicht allzusehr zu trauern, sondern sich über einen solchen vorbildlichen Liebhaber zu freuen. – Das Ganze ist nichts anderes als das poetisch ausgestaltete Geheimnis unsäglicher, verlorener, aber auch erfüllter, im Tode sich vollendender Liebe, dessen innerste Begründung wiederum das Kreuzesgeschehen ist. Und auch dieses ist nur zart angetönt, als der Freund ins Heilige Land gelangt: «Die Dienerinnen der Liebe brachten den Freund in das Heilige Land zum Tempel Davids und Salomons. Als der Freund das Heilige Land schaute und den Tempel Davids und Salomons, und als er sich des Lebens der Heiligen erinnerte, die hier aus Liebe gestorben waren, und des Leidens Jesu Christi, da vervielfachte sich seine Liebe so sehr, und es häuften sich so viele Seufzer in seinem Herzen, so viele Tränen und Zähren in seinen Augen, daß er sie nicht mehr ertragen konnte, und daß auch die Lehre der Klugheit nicht mehr zu helfen vermochte. Im Banne der Liebe rief er laut: 'O Heiligkeit, o Geliebter, o Liebe, o Lieben! Vergebung den Dienerinnen der Liebe, die mich in dieses Land zum Tode führten!' Er nahm Abschied vom Liebestod, öffnete in lauter Liebe den Mund, hauchte seinen Geist aus und verschied» [58].

Joseph Bernhart hat mit Recht auf die Erfahrungsseite dieser Mystik verwiesen [59]: die allegorische Einkleidung darf uns im Spiegel eines hier jedenfalls anachronistischen Symbolbegriffs nicht dazu ver-

Lull, Sein Leben – Seine Werke, Die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre), 2 Bde., Düsseldorf 1962, I, S. 458 ff.

[57] Französische Übersetzung in: SALA-MOLINS, Lulle, a. a. O. (Anm. 52), S. 286–310.

[58] Text nach: R. EGENTER, Gottesfreundschaft, Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts, Augsburg 1928, S. 255.

führen, das Ganze für eine Spekulation der Schule – von der es sicherlich mancherlei Motive bezieht – zu nehmen, hat doch Lull selber «das mystische Licht als von gänzlich anderer Beschaffenheit als die bloß geistige Erleuchtung durch die Wissenschaft der Schule» [60] gehalten. Der Erfahrungsaspekt schlägt im Gehalt der übermäßigen Liebe immer wieder durch, ein Gehalt, der sich im Konzept der *mors mystica* als eines Liebesgeschehens konkretisiert!

1.5. Fast ein Jahrhundert nach der deutschen Mystik nimmt ein Autor – um nur ihn zu nennen – die Tradition der *mors mystica* im Geiste Bernhards von Clairvaux, Hugos und Richards von St. Viktor und anderer Mystiker aus diesen Kreisen voll auf, zum Teil unter ausdrücklichem Rückbezug auf sie. JOHANNES CARLERIUS DE GERSON (1363–1429), unter den mystischen Theologen der 'Doctor christianissimus', mußte bei seinem ausgesprochenen Interesse für die mystische Theologie auf diesen Punkt notwendigerweise bei Gelegenheit der Ekstase zu sprechen kommen. A. Combes hat in seinem Werk über Gersons mystische Theologie diese Ausführungen breit gewürdigt [61], indem er Gersons Anleihe bei der Tradition angemessen berücksichtigte.

In seiner Pfingstpredigt 'Spiritus Domini' anläßlich des Konzils von Konstanz von 1416 stellt Gerson die Stufung der Kontemplation folgendermaßen dar: *a claritate fidei in claritatem cognitionis; a claritate rationis in claritatem intelligentiae; a claritate in intellectu in claritatem experimentalis notitiae in affectu. Deinde sequitur desertio sive casus vel extasis. Exemplum de alauda quae quando illuminatur ascendit, ascendens cantat et jubilat, cantans obliviscitur sui et tandem velut stupida vel spasmata cadit. Sic Dionysius: Nos inquit castissimis contemplationibus et divinis splendoribus repleti super apparentiam radiorum in beatis experimentis per excessum mentis deficimus; concorditer ad psalmistam: defecit in salutare tuum anima mea (Ps. 118,81); et iterum; defecit caro mea et cor meum, Deus cordis mei et pars mea Deus in aeternum (Ps 72,26); et in prosa: mirantur et deficiunt. Talia sunt sine numero* [62]. Die Synonyme *defectio, desertio, casus* und *extasis* sind, obwohl die Anleihe bei Richard deutlich

[59] BERNHART, a. a. O. (Anm. 52), S. 161.

[60] A. a. O.

[61] A. COMBES, La théologie mystique de Gerson, Profil de son évolution, II, Rom 1964, S. 129–172. Dankbar beziehe ich mich im folgenden auf diese oft langatmigen, immer aber subtil unterscheidenden und – im Ganzen – sicher zutreffenden Ausführungen.

[62] Nach J. GERSON. Œuvres Complètes, ed. P. GLORIEUX, V: L'œuvre oratoire, Paris 1963, S. 531 f.

ist, trotzdem nicht ohne weiteres mit der *defectio* Richards von St. Viktor zu identifizieren: «Ici, on doit constater que la *defectio* qu'il veut placer en ce degré éminent, sinon suprême, de vie spirituelle ne serait pas comprise comme il veut qu'elle le soit, si l'on s'avisait de l'identifier purement et simplement à l'état que désignait le *deficere* de Richard » [63]. Das von Gerson Gemeinte ist stärker, es handelt sich um eine verschärfte *extasis*, wie der Text der Predigt im folgenden zeigt: *Haec est pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum ejus (Ps. 115,15) quam obtinere Balaam nisus est dicens: moriatur anima mea morte justorum. O bona mors, suspirat Bernardus, quae vitam non aufert sed mutat in melius. Quomodo enim formidatur luxuria ubi non sentitur vita? Quomodo habet peccandi potentiam qui transcendit peccandi consuetudinem? Excedente quippe anima etsi non a vita certe a sensu vitae, necesse est ut nec vitae tentatio sentiatur. Utinam hac morte frequenter cadam ut laqueos mortis evadam nec sentiam luxuriae mortifera blandimenta nec irae, avaritiae vel impatientiae stimulos, molestias sollicitudinum et curarum* [64]. In zum Teil wörtlichen Entlehnungen aus Bernhards 52. Predigt in seinem Kommentar zum Hohen Lied [65] gewinnt Gerson eine – nach seiner Überzeugung gerechtfertigte – Darstellung der mystischen *defectio* als einer *mors*, darin sich exakte Beschreibung mit dem bezeugenden Überhang einer autoritativen Erfahrung aufs nachhaltigste vereinigt. Dabei läßt sich gegenüber Bernhard eine Tendenz zur schärferen Ausscheidung alles dessen feststellen, das den rein moralischen Charakter dieses Todes betrifft, aus dem die Erhebung der Seele sich ergibt [66]. Allenfalls ist darin eine Absicht spürbar, Aszese und Mystik zu trennen und als zwei kategorial verschiedene Dinge zu fassen. Die *mors mystica* wäre dann eine Ekstase, der das Stillwerden aller sinnlichen Aktivität vorangeht, ganz abgesehen von der *consuetudo peccandi*, die ohnehin ausgeschieden sein muß. Denn «nach Gerson kann nur der Mystiker sein, welcher auf dem dornenvollen Pfade der Aszese erst aus den Niederungen der Selbstsucht und Leidenschaft emporgestiegen ist zu den Höhen der reinsten, geläuterten und erleuchteten Gottesliebe» [67].

Gerson folgt Bernhard auch in der Konzeption der *puritas angelica*, die sich in der *mors angelorum* als eine – wohl letzte – Möglichkeit des

[63] Combes, a. a. O., S. 130. A. a. O., S. 129, Anm. 236 und 238 verweist Combes auf Richard von St. Viktor, Benjamin maior V, 12; PL 196, 182C und V, 14; a. a. O., 184D.

[64] Ed. Glorieux, a. a. O., (Anm. 62), S. 532.

[65] Vgl. oben S. 315.

[66] Vgl. Combes, a. a. O., S. 133.

[67] J. Stelzenberger, Die Mystik des Johannes Gerson, Breslau 1928, S. 69 f.

Menschen eröffnet: *Talis ut opinor defectio angelicae puritatis est, mundi delectationibus corporum similitudinibus non involvi. Sed hoc plane facit fortis ut mors dilectio, quia sicut animam mors a corpore, sic animum dilectio separat a mundi vanitate, immo et quandoque ad ipso corpore* [68]. Gerson gebraucht für diese *mors angelorum* nicht den Bernhardschen Ausdruck *excessus,* sondern den der *defectio* [69]. Damit ist eine Unterscheidung gegeben, die Combes folgendermaßen umschreibt: «L'extase qui s'appelle ici *defectio* se distingue en effet de l'*excessus* où saint Bernard voyait, ou adéquatement ou tout au moins en son degré suprême, la contemplation même, en ceci qu'elle ne consiste plus en un état quasi angélique par absolue pureté intellectuelle, mais en un silence total des passions» [70]. Die spekulative Natur der *mors angelorum* – bei Bernhard als Eskamotion der *similitudines* im *excessus* fixiert – ist bei Gerson unwesentlich und unerwähnt. Die *puritas angelorum* und *mors mystica* sind damit jeder monastisch-dionysischen [71] Bestimmung – im Sinn einer spekulativen Reinheit von Vorstellungsbildern – enthoben. Daß Gerson zudem den Hoheliedbegriff der *dilectio* dem dionysischen *amor* im folgenden vorzieht, verweist – nach Combes [72] – noch einmal nachdrücklichst auf eine Neufassung der höchsten Stufe der Kontemplation: «Or ce que le prédicateur de Constance place au septième degré de son ascension spirituelle, ce n'est cette pureté raffinée de l'intelligence, cette libération de tout phantasme qui aurait comblé le vœu du professeur parisien: c'est, à coup sûr, cette *bonne mort* qui est la mort des justes, et qui consiste en l'affranchissement de toute délectation inférieure, mais c'est aussi, parfois, et s'il le faut, cette *defectio* physique totale où peut conduire la *dilectio*, car, si l'*amor* a une vertu extatique, la *dilectio* a la force même de

[68] Ed. Glorieux, a. a. O., S. 532.

[69] In dieser Aufgabe des seit Bernhard klassischen Ausdrucks für den höchsten Zustand der Beschauung ist die wesentliche Entwertung der *mors angelorum* im Sinne einer Reinheit des Erkenntnisvermögens von Vorstellungsbildern spürbar.

[70] Combes, a. a. O., S. 135. Eine ähnliche Isolation der beiden Bereiche stellt auch Combes (Essai sur la critique de Ruysbroek par Gerson, Tome III: L'évolution spontanée de la critique gersonienne [Première partie], Paris 1959, S. 304) fest.

[71] Gemeint sind die an Dionysius anschließenden Theologen, «pour lesquels la mort requise pour cette bienheureuse vision n'est pas nécessairement la mort naturelle proprement dite, mais un certain acte ou un certain état de désintéressement de l'âme à l'égard de ses fonctions végétatives et sensitives» (A. Combes, Jean Gerson, Commentateur dionysien, Pour l'histoire des courants doctrinaux à l'Université de Paris à la fin du XIVe siècle, Paris ²1972, S. 122).

[72] La théologie mystique, II, a. a. O., S. 137.

la mort» [73]. Gerade im Interesse für den somatisch-psychologischen Tatbestand – im Abtausch von *excessus* durch *defectio* schon deutlich angezeigt –, erweist sich, daß sich das Interesse von einer inhaltlichen Bestimmung der mystischen Ekstase verlagert auf das für die psychologischen Symptome, die den Zustand begleiten und anzeigen [74].

Die 'alte' Geschichte, die Gerson im folgenden erzählt, beweist das augenfällig: *Legisse memini me de quadam muliere devota quae sermonem super transformatione mentis in Deum per dilectionem die Pentecostes audiens concutiebatur primo gemitibus inenarrabilibus, suspiriis atque singultibus; quae dum culparetur et pulsibus clanculis prohiberetur a circumstantibus ne clamoribus suis turbaret audientes nec hypocrisim ostentaret: tace, fatua, quiesce misera, ipsa compresso spiritu velut mustum sine spiraculo quod lagunculas novas dirumpit, non valens amplius plenitudinem fervidi spiritus intra se capere, diruptis venis et nervis exspiravit. Beata, per meam fidem; sic enim pie credere fas mihi est; beata martyr amoris effecta quae jam canere poterat nedum illud amore langueo* (*Cant 2,5*)*; philocapta sum, amo per amorem, vulnerata caritate ego sum, sed et amore mortua, mortua mihi, et amato viva* [75].

In diesem exemplarischen Stück 'narrativer Theologie' [76], bezogen bei Thomas von Cantimpré [77] und später – in der 41. consideratio seiner 'Mystica' [78] – völlig neu gedeutet, wird die somatisch-physische Seite der *mors mystica* auf spektakuläre Art und Weise illustriert: Seufzen, Ächzen,

[73] A. a. O.

[74] Schon hier bei Gerson ist das «Verhältnis von metaphysischer Seelenlehre und Psychologie» – aus einem theologischen Interesse an der unverkürzten Konzeption der *mors mystica* – derart «in Fluß geraten» (R. Spaemann, Reflexion und Spontaneität, Studien über Fénelon, Stuttgart 1963, S. 66), daß die weitere Entwicklung in Richtung einer immer ausgeprägteren Neugierde für eine die mystische Theologie begleitende und durchdringende Psychologie vorgegeben scheint, wie sie dann in der französischen Spiritualität des 16. und 17. Jahrhunderts durchschlägt.

[75] Ed. Glorieux, a. a. O., S. 532.

[76] Vgl. H. Weinrich, Narrative Theologie, Concilium 9 (1973) 329–334; D. Mieth, Narrative Ethik, FZPhTh 22 (1975) 297–326. Obwohl das Mittelalter das Narrative oft als eine Bedrohung seiner theologisch-spirituellen Interessen empfunden hat – das beweisen vielfache Stellungnahmen etwa der Zisterzienser gegenüber dem Artusroman! –, hat es die Kontroverse dagegen in Form einer Assimilation dieses Verfahrens schon seit Gregors des Großen erbaulich gemeinten 'Dialogen' grundsätzlich ausgeschaltet. Die reiche Exempla-Literatur des Mittelalters verdiente unter diesem Gesichtspunkt eine Untersuchung. Vgl. J.-Th. Welter, L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge, Genève ²1973.

[77] Combes, La théologie mystique, I, Paris 1963, S. 327.

[78] Vgl. unten S. 330. Schon Tauler bedient sich dieses Beispiels; vgl. unten S. 379.

Stöhnen, Schluchzen, unkontrollierte Bewegungen, Tod. Die Überformung des Geistes in Gott nimmt hier den Charakter eines eigentlichen Martyriums der Liebe an. Wie in der Zeit des 15. Jahrhunderts allgemach in der Thanatologie das Moment von Todesdrastik aufkommt [79], so bezeugt sich in der Mystik nun der Tod in seiner spektakulärsten Form, in der wirklichen. Die *violentia amoris* ist nicht mehr nur den Worten [80], sondern ihrer Wirklichkeit nach eine tödliche. In diesem Punkt ist Gerson der Vollstrecker der von Richard von St. Viktor und Gilbert von Hoyland und anderen vorgebrachten Lehre von der *violenta charitas* [81], Vollstrecker auch darin, daß er sie wörtlich nimmt. Gleichzeitig ist diese Haltung eine innovatorische insofern, als der *mors mystica* der metaphorische Charakter radikal genommen wird: sie wird an die ursprüngliche Idee einer Verkettung von Martyrium und Liebe zurückgebunden; die theologische Mystik gewinnt ihre bis zum Tode reichende aszetische Komponente zurück. «En dégageant de façon si explicite des qualités si transcendantes, Gerson paraît ici beaucoup moins disciple qu'initiateur. Par cette canonisation, fort imprévue de sa part, de la 'bienheureuse martyre d'amour', il n'assume pas seulement, en plein concile général, une responsabilité doctrinale sur laquelle il faudra revenir: il inaugure peut-être cette tradition spirituelle qui, passant par saint Jean de la Croix et culminant en sainte Thérèse de Lisieux, traitera la 'mort d'amour' comme un authentique martyre et la présentera, dès lors, comme le plus désirable des sommets» [82].

[79] W. Fuchs, Todesbilder in der modernen Gesellschaft, Frankfurt 1969, S. 57 ff.; H. Bredekamp, Autonomie und Askese, in: Autonomie der Kunst, Zur Genese und Kritik einer bürgerlichen Kategorie, Frankfurt a. M. 1972, S. 145 ff.; H. Beck, H. Bredekamp, in: Kunst um 1400 am Mittelrhein, Ein Teil der Wirklichkeit, Liebighaus Museum alter Plastik, Frankfurt a. M. 1975, S. 20–24; A. Tenenti, La vie et la mort à travers l'art du XVe siècle, Paris 1952; R. Romano, A. Tenenti, Die Grundlegung der modernen Welt, Spätmittelalter – Renaissance – Reformation, Frankfurt a. M. 1967, S. 116 ff.

[80] Der Fall eines Mystikers, dem der wirkliche Tod zu einem mystischen wird, liegt im Schicksal Al Halladsch's vor. Vgl. G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, Tübingen ³1970, S. 573; L. Massignon, La passion de Hallâj martyr mystique de l'Islam, 4 Bde., Paris ²1975, vor allem I, S. 607 ff.; vgl. allgemein zur Rolle der *mors mystica* in der islamischen Mystik: J. Chevalier, Le soufisme et la tradition islamique, Paris 1974, S. 216 ff.

[81] Vgl. die oben S. 313, Anm. 26, genannten Werke von Richard von St. Viktor. Vgl. auch Combes, La théologie mystique, II, a. a. O., S. 140–142.

[82] Combes, a. a. O., S. 143 f.

[83] Ioannis Carlerii de Gerson De mystica theologia, ed. A. Combes, Lugano 1958. Vgl. auch die teilweise Übersetzung von St. E. Ozment: Jean Gerson, Leiden 1969, S. 46 ff.

Noch wesentlich zurückhaltender äußert sich Gerson über die *mors mystica* in seinem Traktat 'De mystica theologia' [83] (Winter 1402/03). Die Deutlichkeit über das Thema der *defectio* und des mystischen Sterbens, wie sie in seiner Konstanzer Predigt 'Spiritus Domini' vom 7. Juni 1416 spürbar wird, ist hier noch keineswegs festzustellen. Das mag daran liegen, daß in diesem Traktat das Aszetische vor dem Mystischen offensichtlich den Vorrang hat, aber auch daran, daß die Frontstellung gegen die Mystik Ruusbroecs Gersons freien Blick auf die Problematik der mystischen Erfahrung noch zu sehr verstellte [84], als daß er ungehindert ein doch weitgehend Passivität einschließendes Geschehen wie den mystischen Tod hätte ins Auge fassen können.

Wie dem immer sei, Tatsache ist doch, daß Gerson, im Rahmen einer Aufzählung von gefährlichen *similitudines* (etwa des Wassertropfens, der im Wein sich auflöst, usw.) für die mystische *unio* auch eine Stelle aus Augustins 'Confessiones' (VII, 10) heranzieht, in der dem das Sonnenlicht der ewigen Wahrheit schauenden Augustinus gesagt wird: «Ich bin die Speise der Starken; wachse, und du wirst mich genießen. Nicht wirst du mich in dich verwandeln wie die Speise deines Fleisches, sondern wirst verwandelt werden in mich» [85]. Und Gerson schließt an dieses Zitat die Geschichte von der frommen Frau an: *Memini legisse quod ad predicationem prefate similitudinis de unione anime ad Deum, devota quedam mulier sic exestuavit, sic exarsit intrinsecus quod conceptu spiritu sese non capiens, velut mustum novum absque spiraculo, ruptis venarum et nervorum vinculis, vitam cum sanguine tradiderit* [86]. Auffällig ist, daß hier keine Kritik sich anschließt. Der Bericht ist neutral gefaßt und wirkt bloß als Beleg. Das psychologische Interesse an diesem Fall physischen Liebestods dürfte überwogen haben. Mit seiner Zurückhaltung in diesem Fall wurde es Gerson auch erspart, sich später selber desavouieren zu müssen.

In Tat und Wahrheit aber ist Gerson in seiner Schrift 'De mystica theologia' am mystischen Liebestod kaum in dem Maße interessiert wie später als Prediger in Konstanz: «Tandis que, préoccupé avant tout de technique psychologique et de victoire dialectique, l'auteur de la *Speculativa* fait culminer sa vie spirituelle en un *amor extaticus* qui ne peut être

[84] Vgl. die gesammelten Texte Gersons bei A. Combes, Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson, I: Introduction critique et dossier documentaire, Paris 1945.

[85] Übersetzung nach: W. Thimme: Augustin, Bekenntnisse, Stuttgart ²1967, S. 189.

[86] Ed. Combes, a. a. O., S. 107 f. (consid. 41, 8). Vgl. dazu Combes, Théologie mystique de Gerson, II, a. a. O., S. 138, Anm. 257.

que l'opération la plus parfaite et la plus saturante de l'âme – puisqu'en cet *amor* s'accomplit la connaissance de Dieu la meilleure possible ici bas – et par voie de conséquence inévitable ignore toute *defectio* ou toute mort, le prédicateur de Constance, libéré de ses soucis originels, ne construit plus une psychologie, mais une pneumatologie, et, plus attentif aux textes de l'Ecriture ainsi qu'aux leçons de l'expérience, ne craint pas de concevoir une *defectio*, dont il ne semble pas avoir le moindre désir de montrer comment il serait légitime d'y reconnaître *l'extasis* du *De mystica theologia*» [87]. Dieser Feststellung Combes', die wir unterstreichen möchten, widerspricht scheinbar eine Erwähnung der *mors anime vivente spiritu* [88], die unter anderen Bezeichnungen angeführt wird, um zu zeigen, daß Gersons Lehre von der ekstatischen Liebe alle von der Tradition überlieferten Termini für die *unio* zu erklären vermöge. Es ist aber offensichtlich, daß der Ausdruck hier bloß in seiner metaphorischen Relevanz genommen wird und nicht in dem Gewicht, das Gerson ihm später zubilligt [89].

Abschließend läßt sich festhalten, daß ein so kritischer, auf Orthodoxie bedachter Geist wie Gerson zunächst gegenüber der *mors mystica* ein neutral psychologisches, später dann aber immer stärker ein eminent theologisches Interesse bezeugt (ohne dabei das psychologische ganz aufzugeben). Gerade in diesem Wohlwollen sollte Gerson durch die weitere Entwicklung des Konzepts der *mors mystica* – wenigstens was die Orthodoxie dieses Gedankens betrifft – geschichtlich desavouiert werden.

1.6. Der punktuellen Gegenwärtigkeit des mystischen Todes, wie sie das Exempel Gersons zeigt, dürfte allerdings letztlich bloß der Charakter eines Zeichens für eine grundsätzliche Todverfaßtheit der mystischen Existenz zukommen [90] (wie unsere früheren Beispiele – etwa Lullus – schon angedeutet haben!). Es gehört zu den fundamentalsten Paradoxa

[87] Combes, Théologie mystique, a. a. O., S. 149 f.; zum Vergleich zwischen der Konstanzer Predigt und dem Traktat vgl. a. a. O., S. 144–150.

[88] De myst. theol., ed. Combes, S. 102 (consid. 39, 3).

[89] Vgl. Combes, Théologie mystique, a. a. O., S. 150, Anm. 298.

[90] In dieser fundamentalen Todverfaßtheit der mystischen Existenzweise bezeugt sich eine Radikalisierung und Steigerung der natürlichen, dem Menschen zugehörenden Todverfaßtheit und dem davon unabtrennbaren Wunsch, sie als eine Form des Lebens zu entdecken. Mindestens gilt solches von der *christlich* geprägten Schau des menschlichen Daseins. «Behalten wir also in Erinnerung, daß es das christliche Leben in allen seinen Formen ist, welches den Beginn der Umkehrung in der Haltung des Menschen dem Tode gegenüber bestimmt, und daß wir in der christlichen Mystik nur in der Form der Unmittelbarkeit wiederfinden, was dem christlichen Leben im allgemeinen angehört.» Landsberg, a. a. O. (Anm. 40), S. 81.

der menschlichen Existenz, daß der Tod als ein ausstehender, zukünftiger doch in pathetischer Weise immer gegenwärtig ist: «Mors certa, hora incerta. Der Tod hat seine intime Dialektik. Er ist für uns anwesend in Abwesenheit» [91]. Der mystische Versuch, den Tod als ein Geschehen der Liebe zu antizipieren und zu integrieren, radikalisiert diese existentiell-ontologische Tatsache auf der Ebene der personalen Begegnung zwischen Geschöpf und Schöpfer. So kann es geschehen, daß die mystische Existenz ihren Scopus im Tod als einem Ereignis der höchsten Liebe findet, das *aktuell* und nicht etwa erst in einer ungewissen Zukunft erfahren wird. «La mort n'est pas d'abord un événement futur mais un événement métaphysique ou, ce qui est la même chose, un événement physique sur le sens duquel on interroge *actuellement*. Au sujet de la mort, comme au sujet de toute réalité, il n'y a que deux attitudes possibles: ou l'on n'en dit rien ... ou l'on en parle et son entrée dans la discours le rend de quelque manière actuelle. En d'autres termes la mort touche le discours au cœur et le bouleverse et rien de ce qui entre dans le discours n'est étranger à la mort. C'est ainsi que l'idée de la mort est déjà la mort. C'est pourquoi amener la mort au centre de l'actualité est tâche humaine fondamentale. Cette tâche le mystique la mène aussi loin que possible en ce que précisément il vit l'actualité, à travers toute pensée et toute action, à la racine. Le mystique est un familier de la mort, étant un amant de la vie. Aussi peut-il réellement en parler puisqu'il vit en elle. Comme il réalise le plus possible le passé et le futur dans le présent, de même, et dans le même acte, il rend la mort présente, l'arrachant jour après jour à l'avenir. Pour le mystique la mort est un événement permanent. Il a depuis longtemps exorcisé l'illusion fréquente qui identifie *immédiatement* la mort avec son contexte physique. Non point qu'il cherche à empêcher la dissolution de son corps ni non plus à l'accélérer. Mais sa liberté est acte sans cesse renouvelé de libération de la mort *dans* la mort» [92]. Der Tod ist der universale Modus der mystischen Existenz [93], wenigstens gilt das für das psychologisch und ontologisch geschärfte Bewußtsein der spanischen Mystiker, insbesondere für die Mystik des JOHANNES VOM KREUZ, auf dessen mystische Thanatologie hier noch kurz eingegangen werden soll [94].

[91] A. a. O., S. 14.

[92] G. MOREL, Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix, II: Logique, Paris 1960, S. 312 f.

[93] A. a. O., S. 313.

[94] Zu dieser Thematik vgl. MOREL, a. a. O., S. 305–316; F. R. SALVADOR, Introducción a San Juan de la Cruz; El hombre, los escritos, el sistema, Madrid 1968, S. 670–673; E. W. TRUEMAN DICKEN, El crisol del amor, La mística de santa

Sterben und Tod gehören für Johannes vom Kreuz in den Bezugsbereich der zwischen Liebendem und Geliebtem waltenden Dramatik der Liebe. Die Liebespein ist für ihn als Verletzung und als versehrende Wunde, schließlich aber als ein währendes Sterben zu deuten: Die Seele «lebt hinsterbend, bis die Liebe sie tötet und ihr das Leben der Liebe schenkt, sie in Liebe verwandelnd» [95]. Die 'normalen' Verhältnisse von Tod und Leben drohen sich zu verkehren: Was der Seele zunächst als Hinsterben erscheint, wird zur Verheißung von Leben, und das «natürliche Leben, das ihr den Weg zu dem seligen versperrt, ist ihr deshalb wie Tod» [96]. Daher die Klage der Seele: «'Wenn du dies Herz verletztest, warum läßt du es ungeheilt verschmachten?' Da du es verletzt und tief verwundet hast, warum heilst du es nicht endlich durch den Liebestod? Wie du Urheber ihres Siechtums warst, sei nun Urheber ihrer Heilung im Liebestod. Das Herz, das über dem Schmerz über dein Fernsein durchbohrt ist, wird von der Beseligung über deine huldreiche Gegenwart geheilt werden» [97]. Oder berichtend heißt es: «Da die Seele danach lechzt, von diesem gewaltigen Gott ganz ergriffen zu sein, von ihm, der ihr liebendes Herz raubte und verwundete, bittet sie hier entschlossen, in der Unerträglichkeit ihres Leidens, er möge ihr seine Schönheit entdecken und weisen, seine göttliche Wesenheit, und er möge mit solcher Offenbarung sie töten und aus dem Leib entfesseln. Denn in diesen Fesseln vermag sie ihn nicht so zu gewahren und so beseligt zu genießen, wie sie es verlangt» [98].

Grund für diesen Wunsch, zu sterben, ist die beseligende Schau Gottes, die der Mensch nach dem altererbten mystischen Topos lebend nicht überstehen kann: «Zwei Anblicke, so heißt es, töten den Menschen, da er von der Wucht und Wirksamkeit solchen Anblicks überwältigt wird. Es wird vom Basilisken behauptet, daß sein Blick alsbald tötet. Ein anderes

Teresa de Jesús y de san Juan de la Cruz, Barcelona 1967, S. 72 f., 534 und wiederholt; zu den wesentlichen Stellen führt das Schlagwort 'Mort' des Index analytique der folgenden Ausgabe: Les œuvres spirituelles du bienheureux père Jean de la Croix, ed. Lucien-Marie de S. Joseph, Paris 1959, S. 1468 f. Zum Zusammenhang zwischen Johannes vom Kreuz, und der rheinländischen Mystik, insbesondere Pseudo-Taulers 'Institutiones' vgl. J. Orcibal, S. Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands, Paris 1966 (Présence du Carmel 6), S. 130.

[95] J. v. K., Das Lied der Liebe, Übertragen von I. Behn, Einsiedeln 1963, S. 54. Vgl. dazu E. A. Peers, Studies of the Spanish Mystics II, London 1930, S. 201, 321 f.

[96] A. a. O., S. 59.

[97] A. a. O., S. 61.

[98] A. a. O., S. 69.

ist der Anblick Gottes, der aus sehr verschiedenen Ursachen tödlich ist. Denn der eine Anblick tötet durch große Giftigkeit und der andere durch übermächtiges Heil und beseligendes Wohl. So ist es nicht zu verwundern, daß hier die Seele angesichts der göttlichen Schönheit sterben möchte, um sie auf ewig zu genießen. Ja hätte die Seele nur einen winzigen Ahnungsschimmer von Gottes Erhabenheit und Schönheit, sie würde nicht – wie hier – einen einzigen Tod erlechzen, um ihn endlich für ewig zu sehen; sie würde vielmehr jubelnd tausend bitterste Todesnöte durchleiden, um diese Schönheit nur einen Augenblick zu sehen. Und nach solchem Anblick würde sie erneut gleiche Qualen erflehen, um ihn wiederum für einen Nu zu gewahren» [99]. Johannes setzt sich – das ästhetische Argument der um jeden Preis zu erfahrenden Gottheit exakt benennend [100] – von der Meinung, es werde hier das Sterben um seiner selbst willen gesucht, radikal ab – das zu wollen wäre «natürliche Unvollkommenheit» [101]! –, und läßt den Todeswunsch nur als Mittel zum Zweck der Schau Gottes gelten: «Allein da nun einmal dies verwesliche Leben sich nicht mit Gottes unverwelkbarem Leben vereinigen kann, so fleht

[99] A. a. O., S. 71 f.

[100] «Das Herausfordernde an Juan de la Cruz ist, daß er einer sich immer mehr ihrer Eigenwerte versichernden Welt das alte 'Gott allein genügt' entgegenschleudert, und zwar in einer Exklusivität, die die Verwirklichung des 'Menschen in der Wahrheit' einer geringen Zahl vorbehält. So geht durch sein Gesamtwerk eine unerbittliche, rasante Reduktion: die Relativierung und Verflüssigung aller Wahrheiten, Werte und Güter, die nicht 'Gott in sich' sind und die alle um Gottes willen losgelassen und überstiegen werden müssen.» (H. U. von Balthasar, Herrlichkeit, Eine theologische Ästhetik, II: Fächer der Stile, Einsiedeln 1962, S. 469). Diese Prämisse des sanjuanistischen Denkens und seiner Mystik – die absolute Relativierung alles dessen, was nicht auf Gott bezogen ist – begünstigt es auch, daß die Verleugnung und die gesamte Aszese, die den Weg des Mystikers vorbereiten, selbst wieder unter dem Bild des Todes (und natürlich vor allem auch der Nacht) erscheinen können: «O wer könnte begreiflich machen, wie weit nach dem Wunsche unseres Herrn diese Verleugnung gehen soll! Sicher soll sie einem gänzlichen Sterben und Untergehen in zeitlicher und natürlicher und geistiger Hinsicht nach Absicht des Willens gleichkommen; denn im Willen vollzieht sich der gesamte Verzicht. (J. v. K., Empor den Karmelberg, Einsiedeln 1964, S. 84). Über die Nacht des Geistes heißt es in der 'Dunklen Nacht' (Übersetzung nach Aloysius ab Immac. conceptione, München ²1970, S. 82): «Auf diese Weise zermürbt und vernichtet Gott die geistige Substanz der Seele und hüllt sie in eine so tiefe und schwarze Finsternis ein, daß sie sich angesichts und in Anbetracht ihres Elendes der Vernichtung und Auflösung durch einen schrecklichen Geistestod preisgegeben glaubt. Es ist ihr als sähe sie sich von einer Bestie verschlungen, liegend in deren finsterem Bauch, und als fühlte sie sich schon verdaut von ihr und als würde sie die gleichen Seelenkämpfe ausstehen wie Jonas im Bauche jenes Seeungeheures. In diesem Grabe muß sie verbleiben bis zur geistigen Auferstehung, die sie erhofft.»

[101] Das Lied der Liebe, a. a. O., S. 72.

sie, daß sein Anblick, überschön, sie vernichte» [102]. Unter dieser Voraussetzung des durch die Gnade Gottes gewährten glückseligen Jenseits ist es erlaubt, eine Verkürzung des diesseitigen Lebens zu wünschen: «Allein jetzt, in dem Gesetz der Gnade, jetzt, da die Seele bei dem Tode des Leibes Gott zu schauen vermag, ist es sinnvoller, kurz leben und bald sterben zu wollen, um ihn zu sehen. Und wenn sich das nicht ereignen sollte, dann wird doch eine Seele, die Gott so liebt wie diese hier, nicht fürchten, bei seinem Anblick zu sterben ... Wie sollte einer Seele, die so liebt, der Tod bitter sein, er, in dem sie alle holden Wonnen der Liebe findet. An ihn zu denken, macht sie nicht traurig; erscheint ihr doch untrennbar von ihm die Freude. Er kann ihr nicht zur Last und Qual werden; ist er doch das Ende all ihrer Lasten und Qualen und der Anfang ihrer Beseligung, Freund ist er ihr und Brautführer. An ihn zu denken, beglückt sie, als dächte sie an Verlöbnis und Hochzeit» [103]. Daher gilt auch für Johannes: «Stark ist die Liebe wie der Tod, und ausdauernd ist ihr Heischen wie die Hölle» [104]. Von außen her mag der Tod dieser aus Liebe Sterbenden dem Sterben der übrigen Menschen gleichen – ihr Tod mag aus Krankheit oder Altersschwäche erfolgen –, aber der innern Bestimmung nach ist ihr Tod ein anderer: «allein sie [die im Liebestod Sterbenden] werden dem Leibe entwurzelt nur durch einen Liebessturm

[102] A. a. O., S. 72. «So ist es für die Seele gar wichtig, sich in diesem Leben im Liebesvollzug zu üben, um sich so in Schnelle aufzuzehren, und, ohne langes Verweilen hier oder drüben, Gott zu erschauen» (Die lebendige Flamme, Einsiedeln 1964, S. 39).

[103] Das Lied der Liebe, a. a. O., S. 73, von Balthasar (a. a. O., S. 500 f.) hat mit Nachdruck auf den personalen Aspekt dieser Metaphorik – sowohl der geistlichen Erotik wie des Todes – hingewiesen: «Nichts bei ihm [Juan] bleibt auf der Stufe eines abstrakten Substanzdenkens stehen: alles begibt sich in der Sphäre der geistigen und personalen Aktuierungen, die aber nicht nur akzidentell aus der hintergründig ruhenden Geistsubstanz ausgehen, sondern diese selbst bis ins Zentrum in Brand setzen und versehren. Die 'toques', die Berührungen von Wesen zu Wesen, die in der Herzmitte des Ich die Herzmitte des Du sich vergegenwärtigen lassen, sind die immer wieder geschilderte, über alle Beseligung hinausliegende, fast tödliche Erfahrung, vergleichbar mit dem Kuß zu Beginn des Hohenliedes, mit feurigen Pfeilen, mit einer Wunde, einem 'Tod', der zugleich 'eine sehr tiefe Erkenntnis der Gottheit' ist, zuweilen wie aus heiterem Himmel überkommt und, von Gott her wehend, alles Gottgeschenkte in der Seele aufrührt. Die Substanz selbst wird versehrt: hiere en la sustancia del alma este... amor, die Liebe bringt ihr jene wesenhaft letzte Offenheit bei, die jenseits von Schmerz und Lust ist und sie auf den Modus der göttlichen Liebe und Wesenheit stimmt. Die Wunde, die zuerst wie ein tödlich ernster Angriff auf ihre Kreatürlichkeit schien, wird dort, wo sie zur zweiten Natur der Seele geworden ist, fast ein Spiel: 'Die Wunden, die der Seele beigebracht werden, sind die Spiele der göttlichen Weisheit'.»

[104] Zitiert in: Das Lied der Liebe a. a. O., S. 81.

und ein Liebestreffen, weit erhabener als die früheren, weit machtvoller und sieghafter. Nur ein solcher Sturm vermochte das Gewebe zu zerreißen und das Kleinod, die Seele zu entführen. Und so ist der Hinübergang solcher Seelen ganz sanft und verklärt, sanfter als ihnen ihr ganzes geisthaftes Leben war. Sterben sie doch in erhabeneren Liebesstürmen und köstlicheren Liebestreffen, vergleichbar dem Schwan, der am lieblichsten im Tode singt» [105]. Auf der Stufe subjektiven Wünschens aber läßt sich die Objektivität dieser Aussage nicht ratifizieren; hier drängt alles zum schnellen Sterben ohne Aufschub: «... jetzt zerreiß das leichte Gewebe dieses Lebens, und laß es nicht durch natürlichen Ablauf, von Alter und Bejahrtheit abgeschnitten werden – zerreiß es, daß ich dich unverweilt so ganz und herzhaft lieben kann wie meine Seele begehrt, ohne Schranken und Ende!» [106] Weil aber die Kontinuität der Zeit nicht durch den Wunsch allein, sie durch die Diskontinuität des Todes aufzuheben, in das *Nunc stans* der Ewigkeit übergeführt werden kann – dem Mystiker ist der Selbstmord verwehrt –, versucht Johannes in einer Anstrengung, die ihn immer wieder und immer schon an die Grenze führt, die Kontinuität der Zeit und die Diskontinuität des Todes zusammenfallen zu lassen [107].

In einem Gedicht, das er wohl im Anschluß an eines seiner Beichttochter Theresia von Avila [108] verfaßt hat, wird diese Spannung als eine

[105] Die lebendige Flamme, a. a. O., S. 35 f.

[106] A. a. O., S. 40.

[107] Vgl. dazu Morel, a. a. O., S. 314f.: «La mort de la mort qu'est la vie mystique est un acte négatif tel qu'il est en un sens sans retour, et la mort physique rendra ce non retour intégral, indiquant la nature intrinsèquement phénoménale du temps. La mort est un abîme et c'est dans la foi que meurt le mystique. Pourtant le mot négatif est lui-même négatif, et si le sens éternel est irreprésentable la certitude de ce cens n'est pas une vanité. La mort est une discontinuité, non pas une scission pure. Ceci veut dire que le passage à travers la mort conduit sous forme positive à la résolution des antinomies éprouvées – et déjà plus ou moins résolues – dans le monde temporel sous forme négative. En d'autres termes le continu et le discontinu ne se succèdent pas dans l'expérience absolue de manière naturelle ou spatiale. Ils composent ensemble à des degrés extrêmement variables suivant le mystère de chaque individu. Le mystique tend, opération-limite impossible, à leur coïncidence.»

[108] Santa Teresa de Jesús, Obras Completas, Madrid 1974, S. 502 f. Zu ihrer Todesmystik vgl. Landsberg, a. a. O. (Anm. 40), S. 86 f. Es ist nicht völlig gewiß, ob Johannes das wohl aus dem Jahre 1573 stammende Gedicht Theresias gekannt hat, insbesondere da es ein bekanntes Volkslied aus dem 15. Jahrhundert gibt, das Johannes hätte benutzen können. Vgl. H. Hatzfeld, Dos tipos de poesía mística, Ejemplificados en Santa Teresa y San Juan de la Cruz (Vivo sin vivir en mí), in: Estudios literarios sobre Mística Española, Madrid ²1968, S. 167–209, besonders

existentielle Dialektik von Leben und Tod gegenwärtig, besonders im Refrain und Leitmotiv:

Vivo sin vivir en mí
y de tal manera espero,
que muero porque no muero [109].

S. 169 f.; M. MILNER, Poésie et vie mystique chez Saint Jean de la Croix, Paris 1951, S. 80, 88 f., 164–171. Zum grundsätzlichen Problem einer Übernahme volkstümlicher Lyrik in Juans mystische Dichtung vgl. VON BALTHASAR, a. a. O., (Anm. 100), S. 482. Vgl. auch ANGEL CUSTODIO VEGA, La poesía de Santa Teresa, Madrid 1975, S. 22–34.

[109] Vida y Obras de San Juan de la Cruz, ed. CRISOGONO DE JESUS, Madrid 1960, S. 1099 f. Kurze Analyse des Gedichts in: F. RUIZ SALVADOR, Introducción a San Juan de la Cruz, a. a. O. (Anm. 94), S. 166. Deutsche Übersetzungen in: Theresia von Jesus / Johannes vom Kreuz, Gedichte, Übertragen von I. BEHN, Einsiedeln 1959, S. 20 f. (Theresia), S. 58–60 (Johannes); E. PRZYWARA, Hymnen des Karmel, Zürich 1962, S. 24 f. (Theresia), S. 41 f. (Johannes). Ich gebe das Gedicht in der ausdrucksstarken Übersetzung von PRZYWARA wieder:

Ich lebe ohne Leben in mir,
und solcher Weise hoff ich,
daß ich sterbe weil ich nicht sterbe.

In meinem Ich nicht lebe ich mehr,
und ohne Gott leben nicht kann ich:
also ohne Ihn und ohne mich gelassen,
solch Leben was soll es sein?
Tausend Tode tun sich mir,
also mein selbes Leben hoff ich,
sterbend, weil ich nicht sterbe.

Dies Leben, was als Ich ich lebe,
ist Entziehung Lebens;
und also ist es fortdauernd Sterben,
bis das Leben zufällt;
hör, mein Gott, was ich sage,
daß dieses Leben ich nicht wünsche;
daß ich sterbe, weil ich nicht sterbe.

Der Fisch, der aus dem Wasser springt,
doch der Erleichterung nicht entbehrt er,
weil in dem Tod, den er leidet,
am Ende der Tod ihm beisteht;
welch Tod tut sich, der gleichkäme
meinem Leben schwermütig,
da, wenn mehr je ich lebe, mehr je ich sterbe?

Wenn ich mich denke zu erleichtern,
zu schauen Dich im Sakrament,
hat mich mehr Fühlen,

Sterben und Tod, Momente der ekstatischen Liebe, sind in diesem Gedicht nicht bloße Signale einer Strategie der Vergegenwärtigung einer anderes meinenden Erfahrung, wie der triviale Einwand, der Mystiker stirbt faktisch ja nicht, suggerieren könnte. Gerade der negative Aufwand der Todesmetaphorik – wie er schärfer ja nicht mehr gedacht werden könnte, weist diese in den von Blumenberg [110] beschriebenen Zusammenhang einer «Sprengmetaphorik», in welcher der Mensch nicht nur seine «Anschauung», sondern schlechterdings sich selber aufzugeben hat – allerdings nicht im Sinne einer Vernichtung, sondern um den Preis eines größeren Lebens. Das mystische Nicht-mehr-Sein, das als erwünschtes dem Sterben folgen soll, ist ein absoluter und endgültiger Gewinn des Lebens: *vivo ya porque no muero* (ich lebe nun, weil ich nicht sterbe). Im Maße als Johannes diese Dialektik von Tod und Leben als einen Prozeß eschatologischen Seinsgewinns ('dia' als 'hindurch'!) ratifiziert, er-

wie ich nicht kann Dich auskosten;
all das ist zu mehr Quälen,
weil nicht Schauen Dich, wie ich möchte,
und ich sterbe, weil ich nicht sterbe.

Und wenn ich mich labe, Herr,
mit der Hoffnung zu schauen Dich;
im Schauen, daß ich kann verlieren Dich,
verdoppelt sich mein Schmerz;
lebend in so großem Bangen
und hoffend wie ich hoffe,
werd ich mir sterben, weil ich nicht sterbe.

Auslock mich aus solchem Tod,
mein Gott, und gib mir das Leben;
nicht halt mich lahm
in diesem Netz so kräftig;
Schau, was ich leide, Dich zu schauen,
und mein Übel ist so vollkommen,
daß ich sterbe, weil ich nicht sterbe.

Beweinen will ich meinen Tod schon
und beklagen mein Leben,
alsolang es hingehalten
durch meine Sünden ist.
O mein Gott! Wann wird es sein?
Wann werde ich sagen wahrhaft:
ich leb nun, weil ich nicht sterbe?

[110] H. Blumenberg, Paradigmen zu einer Metaphorologie, in: Archiv für Begriffsgeschichte 6 (1960) 132 ff.

füllt er die Forderungen einer «theologischen Metaphorik» [111], die – in diesem Fall – die Erfahrung (des mystischen Sterbens) mit der Erfahrung (des existentiell katastrophischen Sterbens) kontaminiert zugunsten eines außerhalb der religiösen Sinndeutung unverhofften, ewigen Lebens. So wird denn der tatsächliche Tod jener entscheidende Punkt, an dem die *mors mortis* [112] als Leben sich erhärtet; solange dieser Punkt nicht erreicht ist, kann sich der Mystiker der *privación de vivir*, einem *contino morir* (Str. 2) nicht entziehen.

Daß es sich bei diesem dialektischen Vorgang um ein Ereignis der theologischen Tugenden von Glaube, Hoffnung und Liebe handelt, ließe sich leicht aufzeigen. Sie sind es, welche die innere Struktur dieser Erfahrung abgeben: die Hoffnung ist das Moment von Sehnsucht, welches die Existenz als ein Hinsterben auf das Ziel des realen Umschlags vom Leben zum Tod zum *Leben* qualifiziert; der Glaube ist die Versicherung, die dem Leben eine Fortsetzung außerhalb der Kategorien der Zeit *verspricht*; die Liebe ist die innere Bewegung der Seele, die im Hinsterben des Lebens sich Leben als zeitlose Gegenwart der *Schau* erbittet [113].

[111] E. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: P. Ricœur / E. Jüngel, Metapher, Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974, S. 122: «Die theologische Metapher hat in der Sprache des christlichen Glaubens ihre besondere Funktion darin, den Menschen so anzusprechen, daß er die Möglichkeit des Nichtseins als eine nicht nur allein durch Gott überwindbare, sondern als von Gott im Leben, Tod und Auferwecktwerden Jesu Christi ein für allemal überwundene Möglichkeit mit dem Zusammenhang seiner Erfahrungen in Übereinstimmung bringen kann. Dabei kommt es zu einer *Erfahrung mit der Erfahrung*, die im Zusammenhang der gemachten Erfahrungen als Seinsgewinn glaubhaft werden muß.» So ist denn die Metapher des Todes – ebenso wie jene der Nacht – gleichzeitig die 'intime Übersetzung einer Erfahrung (ins Bild) wie auch die Erfahrung selbst' (vgl. J. Baruzi, Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique, Paris 1924, S. 330, zitiert bei E. Przywara, Religionsphilosophische Schriften, Einsiedeln 1962, S. 82).

[112] Johannes Scotus, De divisione naturae, lib. V, 7; PL 122, 875C.

[113] Vgl. dazu A. Winklhofer, Die Gnadenlehre in der Mystik des Hl. Johannes vom Kreuz, Freiburg i. Br. 1936, S. 73–82: «Die mystische Vereinigung, die das Ziel des mystischen Lebens in allen Stadien desselben ist, vollzieht sich nicht ohne die theologischen Tugenden. Die Funktion der theologischen Tugenden ist hierbei eine subtile und mannigfaltige. Der Beitrag der theologischen Tugenden zum mystischen Leben im allgemeinen besteht in der Vervollkommnung der Seelenkräfte. Sie führen die Seelenkräfte ins Dunkel der Entäußerung von allem Geschöpflichen und machen sie zugleich dafür unempfänglich. Alle drei theologischen Tugenden verursachen eine Leere in den ihnen entsprechenden Seelenkräften. Der Glaube macht den Verstand leer und blind in Hinsicht auf das natürliche Erfassen, die Hoffnung macht das Gedächtnis leer von allem Geschöpflichen, was darin ist, die Liebe entledigt und entblößt den Willen von jeglicher Neigung und vom Genuß an allem,

Darüber hinaus ist die christologische Signifikanz dieser Dialektik von Leben und Tod – die hier nicht ausgeführt werden kann – offensichtlich: «Der Mensch auf Erden wird [von Johannes] streng nach dem Bild des menschgewordenen Gottessohnes geformt, in dem sowohl die ewige und unmittelbare Visio des Vaters, als auch die mittelbare Gotteserkenntnis, die Dunkelheit des Leidensweges, vorhanden ist. In ihm sind Ewigkeit und Zeit unverkürzt mit allen ihren Konsequenzen zusammen vorhanden. Das irdische Leben trägt in der Welt Christi immer und notwendig diese Bipolarität des Menschgewordenen an sich» [114]. Der sanjuanistische Liebestod ist der klarste Ausdruck dieser aus der Bipolarität von Zeit und Ewigkeit resultierenden Spannung, die die Seele in Gott hinein treibt.

Wenigstens anmerkungsweise ist auf die Aufnahme des Topos der *mors mystica* in die sanjuanistisch und theresianisch geprägte Theorie der Mystik des Karmel Bezug genommen worden [115]. Die Linien können hier nicht genauer ausgezogen werden.

1.7. Es sei aber wenigstens auf einen neuralgischen Punkt in der geschichtlichen Entwicklung der Mystik hingewiesen, da das Konzept des mystischen Todes auf eine gefährliche Weise mit der aszetischen Tradition der «Erweckung religiöser Empfindungen» [116] konkurriert. Beide Momente, die Tröstung des religiösen Gefühls in sich selber – das pascalsche «joie, sentiment, certitude» [117] – und dessen radikale Abwertung *in statu nihilitatis* [118] – das «anéantissement parfait et véritable» [119] der Quietisten vom Schlag der Molinos oder Madame Guyon –, bilden späte

was nicht Gott ist. Es muß Raum geschaffen werden für das Übernatürliche. Durch die Tugenden werden die geistigen Fähigkeiten geläutert, sodaß sie das Göttliche und Übernatürliche im Vollmaß der Vereinigung aufnehmen können» (a. a. O., S. 73 f.). Vgl. auch P. VARGA, Schöpfung in Christus nach Johannes vom Kreuz, Wien 1968, S. 56–160.

[114] VARGA, a. a. O., S. 161 f.

[115] Vgl. oben S. 313, Anm. 26.

[116] R. SPAEMANN, Reflexion und Spontaneität, Studien über Fénelon, Stuttgart 1963, S. 122: Gemeint ist die reflektierte Wahrnehmung religiöser Empfindung, wie sie in Port Royal gepflegt und entwickelt wurde. Dagegen hat dann Fénelon Stellung genommen in seinem Konzept des 'amour pur'!

[117] SPAEMANN, a. a. O. Zur Radikalität von Pascals 'Bekehrungen' vgl. L. GOLDMANN, Der verborgene Gott, Neuwied 1973, S. 252 ff. Trotz dieser erfahrungsfreudigen Haltung war Port Royal stark antimystisch: vgl. GOLDMANN, Weltflucht und Politik, Neuwied 1967, S. 23 f.

[118] H. DENZINGER, Euchiridion Symbolorum, Freiburg i. Br. [34]1967, S. 477: Verurteilung des molinistischen Quietismus durch Papst Innozenz XI. 1687 (Nr. 63).

[119] MIGUEL MOLINOS, Le guide spirituel, Introduction par J. GRENIER, Paris

Phänomene eines literarisch inflationär gewordenen Mystizismus, der sich in den Zirkeln und Salons des 17. Jahrhunderts vor allem in Frankreich so subtil und sublim wie mit handfesten politischen oder finanziellen Interessen vermengt bemerkbar machte [120]. Mystik war in die Arena der Gesellschaft sowohl als spezifisch literarisches wie als psychologisch-soziologisch interessantes Ereignis abgestiegen, so daß die mystischen Begnadungen einzelner es ungleich schwieriger hatten, sich rein zu artikulieren, als noch im 16. Jahrhundert, wo die theoretische und praktische Mystik sich im engen, aber darum um so kontrollierteren Rahmen eines Klosters oder eines Ordens entfalten konnte, selbst wenn auch dort noch genügend Konfliktstoff sich anlagern konnte [121]. Es mag *daran* liegen, daß die Ausformungen der mystischen Lehren so einen Zug ins Spektakuläre, Egozentrische und Phantastische bekamen: Nur so konnten sie der nun wichtigen sozialen Rolle ihrer Erfinder entsprechend bemerkbar werden, und nur die *sozial relevante* Rolle des Mystikers vermochte einer Lehre Geltung zu verschaffen. Dieser Rückbezug einer mystischen Anschauung auf einen Rollenträger, der sie vertrat und existentiell zu erhärten versuchte, führte zu einer Punktualisierung des objektiv Lehrhaften im individuellen Subjekt, die auf die Dauer genau das, was dieses intendierte, die objektive Gemeinde, verhindern mußte [122]. Immer enger wurden die Kreise, denen gegenüber die Kirche kontrollierend und reagierend sich verhalten mußte.

1970, S. 166 (Nr. 192). Daß sich auch in diesem, die mystische Annihilation betreffenden Belang Bezüge zu Johannes vom Kreuz nachweisen lassen, macht EULOGIO DE LAVDEL CARMEN wahrscheinlich: El Quietismo frente al magisterio sanjuanista sobre la contemplación, in: De contemplatione in schola teresiana, Rom 1962, 353–426.

[120] Das betrifft nicht nur den Streit um Port Royal, sondern auch die Diskussion Bossuet-Fénelon um das Konzept des *pur amour* wie auch das Ambiente um Molinos und seine Auffassung des Quietismus. Symptomatisch ist, daß im Prozeß um Molinos 12 000 Briefe beschlagnahmt wurden und 70 Zeugen befragt werden mußten. Dieser Aufwand spiegelt eine gesellschaftliche Versatilität des gerichtlich Belangten, die zu der von ihm vertretenen mystischen 'Ruhe' in einem auffälligen Verhältnis steht. Vgl. dazu L. KOLAKOWSKI, Chrétiens sans Eglise, La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle. Paris 1969, S. 502. Zu Molinos, was sein Leben und seine Lehre betrifft, vgl. die ausführliche Darstellung bei P. DUDON, Le Quiétisme espagnol – Michel Molinos (1628–1696), Paris 1921.

[121] Zu denken ist dabei vor allem an die spanische Mystik, die allerdings auch schon im breiten Kontext eines auffälligen Ordensstreits sich artikulieren mußte.

[122] Dieser paradox anmutende Vorgang korrespondiert natürlich den allgemeinen Tendenzen, die auf eine Emanzipation des Individuums abzielten.

1.7.1. Was das Konzept des mystischen Todes anbetraf, so ergab sich die Situation, daß es als mystologisches Motiv immer stärker in Erscheinung trat, dafür aber sich auch einer immer nachhaltigeren Privatisierung unterziehen mußte. MIGUEL DE MOLINOS (1628–1696) [123] ist für diesen Vorgang ein sprechendes Beispiel, nicht nur was die private Verengung des mystischen Todes, sondern auch was dessen Verurteilung durch die Kirche betraf. Der ganze Bereich der *mors mystica* geriet nach dieser Verurteilung des molinistischen Quietismus durch Papst Innozenz XI. (1687) in ein sektiererisches Licht, das – in der französischen Variante des Quietismus bei Madame Guyon - keineswegs erlosch, sondern weit intensiver noch aufflackerte.

Im Verurteilungsdekret spielt die *mors mystica* die Rolle eines Schlüsselbegriffs, da in ihm alle resignative Emphase des sich vernichtenden Ich in *einem* [124], grundsätzlichen, die ganze Existenz in Schlaf und Wachsein durchwaltenden Gebetsakt – *resignatio et oratio idem sunt* – gegenwärtig ist (Nr. 25 [125]). Es gibt nur *einen* Weg, die *via interna*, in der die alte Typologie der drei mystischen Stufen sich aufgehoben hat (Nr. 26 [126]). Sofern sich ein Ekel an dieser totalen religiösen Daseinsform bemerkbar machen könnte, ist er als ein *bonum* zu qualifizieren, weil er auch noch den letzten Ansatz der Selbstliebe auslöscht (Nr. 28 [127]). Zu verurteilen ist jeder 'sinnliche' Erfahrungsgehalt im geistlichen Leben, was bedingt, daß der mystische Tod total ist (Nr. 30 [128]). Klar, daß bei dieser Voraussetzung sowohl die geistlichen Werke (darin eingeschlossen die Heiligenkulte, die Mortifikationen, die Marienverehrung, schlechterdings alles, was eine konkrete Tat mit religiöser Denomination heißen

[123] Vgl. die oben Anm. 120 gegebene Literatur von DUDON und KOLAKOWSKI (vor allem S. 492–520). Dazu noch: R. A. KNOX, Christliches Schwärmertum, Ein Beitrag zur Religionsgeschichte, Köln 1957, S. 212–288; J.-R. ARMOGATHE, Le Quiétisme, S. 26–39. – Zum Thema des mystischen Todes als einer literarischen Zeiterscheinung vgl. CONSTANTIN DE BARBANSON, Amoris divini occultae semitae, Amsterdam 1698, S. 254 f.; franz. Ausgabe: Les sentiers de l'amour divin, Paris 1932, S. 198 ff. Auch im 18. Jahrhundert noch vgl. ULRICH VON GAIBLINGEN, Vita aeterna in morte ad omnium mortalium immortale in vita et in morte solatium, Vercelli 1779 (zitiert bei St. GRÜNEWALD, a. a. O. [Anm. 45], S. 136).

[124] Über diesen einen, ständigen, allgemeinen Akt und seine lehrhaften Hintergründe bei Malaval und Falconi vgl. KNOX, a. a. O., S. 243–246.

[125] DENZINGER, a. a. O. (Anm. 118), S. 473. Vgl. vor allem auch die Nr. 1–9 (a. a. O., S. 471).

[126] A. a. O., S. 473.

[127] A. a. O.

[128] A. a. O.

könnte) als auch die Sünde – speziell die sexuelle, die als *violentia daemonis*, über die der recht resignierte Mensch nicht verfügen kann, gedeutet wird [129] – irrelevant werden (Nr. 31–54 [130]). *Per hanc viam internam pervenitur, etsi multa cum sufferentia, ad purgandas et exstinguendas omnes passiones, ita quod nihil amplius sentitur, nihil, nihil: nec ulla sentitur inquietudo, sicut corpus mortuum, nec anima se amplius commoveri sinit* (Nr. 55 [131]). Das Bild des *Leichnams* als Idealvorstellung eines lebenden Menschen – und zwar wohlweislich ohne Funktionalisierung im Bedeutungszusammenhang geistlichen Gehorsams wie bei dem heiligen Franziskus oder Ignatius [132] – markiert aufs schärfste, wie hier alte mystische Vorstellungen in Richtung eines unmenschlichen und unrealistischen, bibelfremden Radikalismus pervertiert werden [133]. Der mystische Tod erweist sich als das proton pseudos dieser Anschauung, zu der das tatsächliche Leben dessen, der sie vertritt, in ein groteskes Mißverhältnis treten *mußte*. Mag ein Satz wie der folgende als Leitvorstellung angehen, so ist er nur schon durch die vorerwähnten Implikationen diskriminiert: *Anima, cum ad mortem mysticam pervenit, non potest amplius aliud velle, quam quod Deus vult, quia non habet amplius voluntatem, et Deus illi eam abstulit* (Nr. 61 [134]). Und dieser mystische Tod führt mechanisch zu jenem Zustand der Ruhe, welcher der ganzen molinistischen Bewegung ihren Namen gegeben hat: *Per viam internam pervenitur ad continuum statum immobilem in pace imperturbabili* (Nr. 62 [135]).

Zusammengehalten mit den Akten der Verurteilung geben diese und eine ganze Reihe ähnlicher Sätze aus dem Verurteilungsdekret wohl ein korrektes Bild der molinistischen Auffassung vom mystischen Tod, ob-

[129] Vgl. dazu die aus den Verurteilungsakten erhobenen Schilderungen bei P. Debongnie, L'inquiétante mystique de Michel Molinos, in: Mystique et continence, Paris 1952, S. 152–169, wo die Satanisierung des Sexuellen als eine Entschuldigung dekretiert wird, falls – trotz innerer Ruhe – der Mystiker seiner Sexualität als einem 'Äußeren' nicht mehr Widerstand zu leisten vermag. Hinweis auf die Tradition des moralischen Libertinismus bei H. de Lubac, Die Freiheit der Gnade, I: Das Erbe Augustins, Einsiedeln 1971, S. 55.

[130] Denzinger, a. a. O., S. 473–476.

[131] A. a. O., S. 476.

[132] Vgl. J. Jörgensen, Der Heilige Franz von Assisi, München [8]1935, S. 389 f.; R. Schwager, Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola, Einsiedeln 1970, S. 22 (Anm. 41).

[133] Vgl. dazu Knox, a. a. O., S. 238.

[134] Denzinger, a. a. O., S. 476. Vgl. dazu Lucien-Marie de S. Joseph, L'impatience de Dieu, Paris 1964, S. 15.

[135] A. a. O.

wohl dessen Darstellung in der 'Guia espiritual' von 1675 gleichzeitig allgemeiner – wie es sich für eine solche Programmschrift des geistlichen Lebens gehört – und – in den das moralische Handeln betreffenden Partien – abgeschwächter ist.

Um zur Vollkommenheit zu gelangen, bedarf es vier Dinge: Gebet, Gehorsam, häufige Kommunion, *innere* Abtötung [136]. Bei jedem dieser vier Punkte mischen sich bei Molinos die Argumente aus der Tradition [137] und aus seiner neuerworbenen Ansicht über die Mystik der Ruhe. Insbesondere die Abwehr aller irgendwie äußeren Übungen – Beichte, Mortifikationen aller Art (als Zeichen des Stolzes!) und alle diskursiven Meditationsarten – gehört in das Inventar dieser alles entscheidenden Auffassung, nach der es zwei Sorten von Seelen gibt, die 'äußeren' und die 'geistlichen' (die das 'Äußere' schlechterdings nicht mehr nötig haben). Im letzten Teil des Werks, der von der 'inneren Mortifikation' handelt, wird diese Opposition sogar noch akzentuiert. Es gibt zwei Arten von 'Reinigungen': 1. durch die Plagen, die im Schmerz über die Abwesenheit Gottes resultieren, 2. durch das Feuer einer glühenden und unersättlichen Liebe, die in der Übermächtigung durch die göttliche Gegenwart ihren Ursprung hat. Die zweite Form der Reinigung ist das Privileg jener, die sich von allem gelöst haben und die der 'Vernichtung' entgegengehen. Der 'Weg des Nichts' [138] wiederum darf nicht begangen werden aus einer übermäßigen inneren Zustimmung heraus, eine Forderung, deren Widersinn Molinos selber nicht mehr durchhalten kann, wenn er diesen 'Tod' feiert: «Voilà ce qui la (= l'âme) fait mourir à ses sens et à ses facultés, à chaque instant et de toute manière, et c'est dans cette mort spirituelle que réside l'anéantissement parfait et véritable. C'est la dernière disposition de l'âme avant la transformation complète et l'union divine. Elle entre dans cet heureux état sans le savoir, car si elle s'en doutait elle ne serait pas vraiment anéantie. Quelques progrès que vous puissiez faire dans cette voie, soyez bien persuadés qu'il faut y marcher, s'y purifier et s'y anéantir sans cesse. Pour que l'anéantissement soit parfait, il faut l'étendre au jugement, aux actions, aux inclinations, aux désirs, aux pensées, à l'être tout entier en un mot. Il faut que l'âme soit morte à ses

[136] Vgl. die Zusammenfassung durch J. Grenier in der oben Anm. 119 genannten französischen Übersetzung, a. a. O., S. 17–19.

[137] Wir haben «die Ahnen des Quietismus nirgends anders zu suchen als unter den anerkannten, ja bis zu einem gewissen Grade unter den kanonisierten Mystikern» (Knox, a. a. O., S. 222).

[138] Ausgabe Grenier, a. a. O., S. 168.

souhaits, à ses efforts et à ses perceptions, il faut qu'elle veuille comme si elle ne voulait pas, qu'elle comprenne comme si elle ne comprenait pas, qu'elle pense comme si elle ne pensait pas. Elle ne doit même pas ressentir d'attrait pour ce néant, car elle doit embrasser avec une égale ferveur le mépris et l'honneur, les bienfaits et les châtiments. Oh! qu'heureuse est l'âme qui peut ainsi mourir, qu'heureuse est l'âme qui ne vit plus pour elle mais en qui Dieu vit! C'est de cette âme qu'on peut dire ce qu'on dit du phénix 'Qu'il renaît de sa cendre', car n'est-elle pas changée complètement? spiritualisée, transformée et déifiée!» [139]

Wenn auch die meisten Aussagen – in der Suggestion von Objektivität, in der sie vorgebracht werden – aus der Geschichte der Mystik irgendwie belegt werden könnten, ist der Tenor einer absoluten, mechanistisch die Gnade ausschließenden Unio-Vorstellung doch unüberhörbar. Der mystische Tod ist in keiner Art mehr christologisch gestützt – Molinos verlangt ausdrücklich die Preisgabe der *humanitas Christi* (Nr. 35 [140]) –, und er ist ausschließlich ein Ergebnis der menschlichen Anstrengung. Die von Molinos verlangte Bewußtlosigkeit, das absolute Freisein des Erinnerungsvermögens und des Bewußtseins (von sich selbst, von Gott; Nr. 9 [141]), ist – wie der ausgeklammerte Bereich des moralisch belangvollen Tuns als eines Bereichs, der dem Teufel untersteht, ganz deutlich zeigt – identisch mit einer Selbstverdummung, in der im Verzicht auf alle Intention die reinste Form existentieller Schizophrenie eingehandelt wird.

1.7.2. Für Madame Guyon (1648–1717) [142], die sich als begabte Rezipientin aller mystischen Traditionen, insbesondere aber des Quietismus erwies, wird der mystische Tod zum Gehalt des biographisch festgehaltenen Lebens. Sie muß die intuitive Wahrnehmung Gottes aufgeben und erfährt das als Symptom eines umfassenden Sterbens: «Nachdem du mich so tief verwundet hattest, ... fingst du an, o mein Gott, dich von mir zurückzuziehen, und der Schmerz deiner Abwesenheit war mir um

[139] A. a. O., S. 166 f.

[140] Denzinger, a. a. O., S. 474.

[141] A. a. O., S. 471.

[142] Vgl. dazu Knox, a. a. O., S. 289–319; E. Aegerter, Madame Guyon, Une aventurière mystique, Paris 1941; Kolakowski, a. a. O., S. 521–550. Ich gehe hier nicht ein auf die sicher subtilere Fassung des mystischen Todes durch Fénelon, mit dem Madame Guyon in Verbindung stand. Vgl. dazu Spaemann, a. a. O. (Anm. 117), S. 58 ff., 130, 134, 137, 194, wo der mystische Tod und das mystische Martyrium, das auch Madame Guyon immer ersehnte (vgl. Knox, a. a. O., S. 289, 301), besprochen werden.

so bittrer, als deine Gegenwart mir so süß, deine Liebe so stark in mir gewesen war ... Das was mich überzeugte, o mein Gott, daß ich deine Liebe verloren hatte, war, daß ich, statt neue Kraft in dieser starken und durchdringenden Liebe zu finden, schwächer und ohnmächtiger geworden war ... Denn ich wußte damals nicht, was es heißt, seine eigene Kraft verlieren, um in die Kraft Gottes einzugehen. Ich habe dies erst durch eine furchtbare und lange Erfahrung gelernt ... Dein Weg, o mein Gott, bevor du mich in den Zustand des Todes eintreten ließest, war der Weg des sterbenden Lebens: indem du dich bald verbargst und mich in hundert Schwächen mir selbst überließest, bald dich mir mit umso größerer Freundlichkeit und Liebe zeigtest. Je mehr die Seele sich dem Zustande des Todes nahte, um so länger und qualvoller wurde ihre Verlassenheit, um so größer ihre Schwächen, und so wurden auch ihre Freuden kürzer, aber reiner und intensiver, bis zu der Zeit, wo gänzliche Verlassenheit sie befiel» [143]. In den 'Torrents' wird dieser Zustand des Todes – unter stilistischem Aufwand alter Todesdrastik – eingebunden in eine Systematik des geistlichen Lebensvollzugs, die von der Stufe des eines in körperlichen und geistigen Übungen angestrengten Lebens über einen erfreulicheren, in Visionen, Offenbarungen und Ekstasen sich artikulierenden Zustand – «la voie, passive de lumière» – schließlich zum alles entscheidenden, in vier Teile sich aufgliedernden 'dunklen Glaubensweg' – «la voie, passive en foi» – führt, der die Vollendung bringt. Die vier Teile dieses Wegs sind: 1. die Verwandlung der Seele in Liebe und das Spüren Gottes im Herzensgrund, 2. die schmerzhafte Entwöhnung der Seele, der Verlust Gottes, 3. Tod, Bestattung und Verwesung der Seele, 4. Auferstehung und Leben in der Vereinigung mit Gott [144]. Der Zustand des mystischen Todes ist nichts anderes als ein Entgegenreifen auf ihre völlige Vernichtung hin [145].

«Die Seele, die so schmerzlich und so lange zwischen Leben und Tod gerungen, verscheidet endlich in den Armen der Liebe. Allein sie weiß es nicht, daß diese Arme sie umfangen. In ihr erlischt die leiseste Lebensregung, Wunsch, Zug, Hang, Begierde, Widerwille, Abneigung; es ist alles aus für sie ... Es ist aus mit dem Leben und mit dem Hoffen. Der

[143] Vie I, Kap. 23; zitiert nach E. Underhill, Mystik, Eine Studie über die Natur und Entwicklung des religiösen Bewußtseins im Menschen, München 1928, S. 507. Ausführliche Darstellung dieser umfänglichen Lebensbeschreibung im Sinn einer Auto-Hagiographie bei Kolakowski, a. a. O., 521 ff.

[144] Vgl. Kolakowski, a. a. O., S. 535 ff.

[145] Madame Guyon, Die Ströme, Der Seelen Heimkehr zu Gott, o. O. 1972, S. 70.

Strom wird verschlungen von dem Abgrund. Man sieht ihn nicht mehr. Es ist dies der dunkle schauervolle Stand des 'mystischen' Todes, den die Seele jetzt beschreitet. Wie aber jeder frühere Stand seine Stufen hat, so auch dieser. Es ist noch nicht alles vorbei mit dem Leibe eines Menschen, wenn er gestorben ist. Er muß noch begraben werden; er muß in die Verwesung übergehen; er muß in Staub zerfallen. So ist es auch mit dem inwendigen Menschen. Auch seiner warten Begräbnis, Verwesung, Vernichtung, und eben diese bilden die drei Stufen des mystischen Todes ...» [146]. In die Beschreibung dieser Stufen gehen die Stilmittel einer barocken Todesdrastik mit ein. Die Gefahr aller Mystiker, sich von der Sprache tragen zu lassen, nachdem sie alles preisgegeben haben, dieser letzte Stolz in Form eines ästhetischen Besitzes, übermächtigt auch Madame Guyon. Ihr 'entseelter Leichnam' gibt reichen Anlaß eines wohlfeilen Wortschwalls im Stil der Totentanzdarstellungen. Das Mißbehagen von Theorie und Praxis, das schon bei Molinos in einem genauen Sinne aufkommen konnte, ist hier auf dem Niveau der Darstellung festzustellen: der 'mystische' Tod ist ein literarisch ergiebiges Thema geworden, über das sich wortreich reden läßt.

An manch anderem mystologischen Motiv ließe sich zeigen, wie häufiger Gebrauch und Wandel der Mentalität es zu nivellieren vermögen. Das Konzept des 'mystischen Todes' aber wurde – aus vielerlei Ursachen und Gründen – darüber hinaus auch kirchlich negativ apostrophiert. Man wird nicht unglücklich darüber sein können; solche Verurteilungen haben ihr Gutes darin, daß sie Abgebrauchtes zur Seite schieben, so daß ihm die Chance einer neuen – stilistischen oder mentalen – Erweckung gewahrt bleibt. Falsch aber wäre es, wenn man nicht die Fäden der Tradition, die gerade im Bereich der Mystik aus inneren Gründen stark geknüpft sind, gewahr werden möchte, die schließlich auch die deutsche Mystik mit den spätesten Ausläufern einer mystologischen Literarität im deutschen und französischen 17. Jahrhundert verbindet. Allerdings wird man sich hüten müssen, von einem Punkt der Geschichte zum andern Begründungszusammenhänge zu konstruieren. So mag denn im folgenden die Auffassung über das mystische Sterben, wie die deutsche Mystik es kennt, nicht als Anfangspunkt einer notwendig so verlaufenen Entwicklung stehen, sondern als Bedeutungssystem, das für spätere Zeiten als Reservoir an Motiven und Gehalten gedient hat, das gewissermaßen unerschöpflich und daher auch vieldeutig war.

[146] A. a. O., S. 73.

2. DIE ANSCHAUUNG VOM MYSTISCHEN STERBEN IN DER DEUTSCHEN MYSTIK

«An einem Fortleben nach dem Tode, wie es die Volksfrömmigkeit sich wünscht und in den Farben eines gehobenen und idealisierten Diesseits sich ausmalt, ist die Mystik wenig oder gar nicht interessiert. Sie erlebt das 'Jenseits' in der Gotteserfahrung. Sie ersetzt darum die Vorstellung eines ewigen Lebens nach dem Tode durch die andere der sich in der Zeit verwirklichenden Erfahrung des ewigen, göttlichen Lebens und der Teilnahme an ihm. Die Mystik läßt an die Stelle einer jenseitigen Vollendung die gegenwärtige, mit Ewigkeitsgehalt erfüllte Teilnahme an der Seligkeit des göttlichen Lebens treten» [147]. Von dieser Feststellung, die sich neben Fichte [148] auch auf Hegel und Feuerbach [149] berufen könnte, ist zu Ernst Blochs Mystikverständnis nur ein kleiner Schritt, wonach Mystik gerade in der Intensität, mit der sie die radikale Gegenwart Gottes in der Seele beschwört, die ins Auge gefaßte Transzendentalität Gottes letztlich als eine nicht anders als immanent erfahrene

[147] U. ALTMANN, Vom heimlichen Leben der Seele, Eine Einführung in die Frömmigkeit der deutschen Mystik, Berlin ²1939, S. 78 f. R. C. ZAEHNER, Mysticism without love, Religious Studies 10 (1974) 257–264, versichert, daß Mystik «has nothing to do with faith or hope or charity for that matter», «but with a living experience of timeless being and therefore the consciousness of the unreality of death» (S. 258). Wir glauben, in unserer Zusammenstellung die Ungestütztheit einer solchen Behauptung aufweisen zu können. Denn gerade die mystische Erfahrung kann (muß nicht) eine Todeserfahrung sein, weil der Tod entweder der beste und adäquateste Vorstellungsbereich ist für den Vorgang der Entselbstung oder dann der Tod die Realität des mystischen Eingehens in Gott *ist*. Zur Kritik an Zaehner vgl. D. H. SALMAN, in: The R. M. Bucke Memorial Society for the Study of Religious Experience, Newsletter-Review 8, No. 1 und 2, Frühling 1976, S. 34–43, besonders S. 35.

[148] «Die Religion erhebt ihren Geweihten absolut über die Zeit als solche und über die Vergänglichkeit und versetzt ihn unmittelbar in den Besitz der einen Ewigkeit... In jedem Momente hat und besitzt er das ewige Leben mit aller seiner Seligkeit, unmittelbar und ganz... Gibt es irgend einen schlagenden Beweis, daß die Erkenntnis der wahren Religion unter den Menschen von jeher sehr selten gewesen... so ist es der: daß sie die ewige Seligkeit erst jenseits des Grabes setzen und nicht ahnen, daß jeder, der nur will, auf der Stelle selig sein könne.» (FICHTE, Die Bestimmung des Menschen, Reclam-Ausgabe S. 121, zitiert bei ALTMANN, a. a. O., S. 80).

[149] L. FEUERBACH, Gedanken über Tod und Unsterblichkeit (1830), in: Werke I: Frühe Schriften (1828–1830), Frankfurt a. M. 1975, S. 84 ff., wo die Thanatologie des Mittelalters gönnerhaft als eine Vorstufe des 'modernen Zeitalters' gesehen ist, in dem das Ich sich seiner göttlichen Seligkeit und 'Unsterblichkeit' innerweltlich versichert und bewußt wird.

Präsenz Gottes im menschlichen Geist deuten muß und daher notwendigerweise die radikale Wendung des Denkens von einem gottbezogenen zu einem menschbezogenen impliziert: «... es war ja lauter verhinderte Glorie, die in der scintilla brennt und ausbricht, Freiheit der Kinder Gottes wie hinter dem Jüngsten Tag; diese Freiheit meint, sie sei schon heute, und fühlt sich in dieser Überholung selbst von Gott als einem Objekt frei ... Unzweifelhaft, die Unionen der Mystik werden in der alten Form nicht wiederkommen, und der Blitz, worin das Unbeschreibliche getan, wird keinen Himmel mehr öffnen, aus dem übertragene Glorien herabstürzen. Aber in der Tiefe dieses Enthusiasmus lag allemal intendierter Einbruch der Selbstberührung, Grundberührung in ein Reich, das keine anderen Geheimnisse enthalten sollte als menschliche und keine andere Ordnung als die eines Corpus Christi, mit Weinstock und Reben. Das Reich der christlichen Mystik war in den Maßen des Menschensohns gebaut mit dem plötzlich aufgeschlagenen Augenblick als seiner Krippe. Dieses Nunc stans ist, als auf dem Jetzt und Hier selber hervortretend, so wenig jenseits, daß es das allernächste Diesseits ist; so bedeutet das Nunc stans der Mystiker in wörtlichem wie in zentralem Sinn dasselbe wie das 'Verweile doch, du bist so schön' ... Die vollkommene Utopie oder Utopie der Vollkommenheit, die die Religion in den Himmel gesetzt hat, schlägt hier in den Kern der Menschen wie ins Problem-Subjekt der Natur zurück. Nunc stans ist derart die Präsizionsformel für immanenteste Immanenz, das ist für die zeitlich so ferne und noch schlechthin unausgemachte Welt ohne jede mögliche Entfremdung» [150]. Wenn auch die Geschichte der Mystik vielerlei Anlaß bietet – vom Topos des geistlichen Fortschreitens bis zur Umkehr dieses Topos in einen sozial-revolutionär gemeinten, das Nunc stans historisch und gesellschaftlich verwirklichen wollenden Fortschrittsglauben –, die geistesgeschichtlichen Linien etwa von Eckhart zum Deutschen Idealismus und zum Marxismus auszuziehen, so ist doch festzuhalten [151], daß Blochs Zustimmung zur Mystik (vor allem Eckharts) allzusehr an den Argumentationszusammenhang zugunsten des Prinzips Hoffnung gebunden bleibt, das eine die Historie überschreitende Transzendenz a priori nicht zu kennen gewillt ist. Der Versuch Eckharts und anderer Mystiker, Transzendenz

[150] E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, III. Bd., Berlin 1959, S. 411, vgl. auch S. 379.

[151] Vgl. dazu A. M. Haas, Meister Eckhart im Spiegel der marxistischen Ideologie, Wirkendes Wort 22 (1972) 123–133.

als das entscheidende Begleitphänomen des Daseins und daher als etwas (intellektuell oder affektiv) Erfahrbares zu deuten – gerade auch und vor allem im darin eingebrachten *negativen* Denken! –, ist im Sinn eines immanenten Anthropologismus auf blochsche Weise nur dann zu deuten, wenn man für ein radikal säkularisiertes Denken à tout prix auf eine Ahnengalerie nicht angemessenen Verzicht leisten möchte. Fritz Mauthners Ordnungsruf in seiner Eckhartdeutung ist – auch wenn er sich im Ganzen dann nicht daran hielt – ernst zu nehmen: «Seine [Eckharts] Sprachkraft ... ist so überwältigend, daß wir nicht umhin können, unsere gottlose Mystik in ihn hineinzulesen; aber da fälschen wir ihn; seine Begriffe sind christlich, sind scholastisch, auch wo er Pantheismus oder gar Atheismus zu lehren scheint» [152]. Und in Anmerkung: «Es wäre ... eine Lüge und eine Gemeinheit, den Meister Eckhart unseren materialistischen Atheisten zuzurechnen, weil er in inbrünstiger Gottüberlegenheit sich gelegentlich bis zu einer wörtlichen Negation des Gottesbegriffs versteigt» [153]. Daß die 'wörtliche Negation des Gottesbegriffs' heute nicht einmal mehr als eine «Rebellion aus übergroßer Liebe» [154] beurteilt werden kann, sondern im Kontext der apophatischen Theologie als eine traditionelle Redeweise zu sehen ist, darüber braucht kein Wort mehr verloren zu werden; schon gar nicht über den Eckhartschen Exemplarismus, der als Pantheismus mißverstanden werden konnte.

So kann denn auch – wenn 'objektive' Interpretation noch einen anderen als ideologischen Sinn [155], nämlich einen an der Autorintention ablesbaren beinhaltet – die mystische Todesdeutung nicht ohne weiteres als eine Vorleistung für ein profanes Todesverständnis gedeutet werden, wie Altmann im Gefolge Fichtes insinuiert. Schon deshalb nicht, weil der mystische Tod – selbst in seiner schärfsten Steigerung im Sinn der Ekstase genommen – vom katastrophisch das Leben beschließenden, realen Tod niemals dispensiert und weil er nie ein endgültiger, sondern immer nur ein die jenseitige Seligkeit zwar vorausnehmender, aber nicht schlechter-

[152] F. Mauthner, Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, Bd. 1, Stuttgart / Berlin 1920, S. 341. Vgl. auch das Stichwort 'Mystik', in: F. Mauthner, Wörterbuch der Philosophie.

[153] Mauthner, Der Atheismus, a. a. O.

[154] A. a. O.

[155] Zur Kritik an der Anwendung des Epithetons 'objektiv' im Rahmen einer marxistischen Interpretationsweise vgl. Th. Nipperdey, Die Reformation als Problem der marxistischen Geschichtswissenschaft, in: Reformation oder frühbürgerliche Revolution, hrg. von R. Wohlfeil, München 1972, S. 205–229, besonders S. 218 f.

dings vindizierender, schon gar nicht diese beherrschender Tod ist. Zahlreich sind die Hinweise der Mystiker darauf, daß sie den mystischen Tod im Schweigen der Vermögen der Seele und des Körpers erleiden, ihn also nicht zu manipulieren vermögen: Der mystische Tod ist ein Geschehen der Gnade, das im Pilgerstand seinen heilsgeschichtlichen Ort hat und daher nicht in der Verfügung des Individuums stehen kann. Nie hat ein christlicher Mystiker daran gezweifelt, daß das Ersterben in der Vereinigung mit Gott hienieden immer mit einem Quasi behaftet ist. Wenn darauf hingewiesen wurde, daß die *mors mystica* nicht 'bloße' Metapher für einen erfahrungsmäßig nicht gedeckten Vorgang ist, sondern daß sie bis zu einem gewissen Grade ein psychologisch wahrnehmbares Erliegen der Seelen- und Körperkräfte meint, dann ist jetzt daran zu erinnern [156], daß der mystische Tod eben doch eine Metapher – gerade in ihrer die Erfahrung meinenden Semantik –, also nicht in einem letzten und eschatologischen Sinn der Tod selber ist, wenn auch gerade dieser Bezug auf den realen Tod dabei nie fehlt. Indem der Tod als eine ins Leben glückhaft (Ekstase!) einbrechende Macht *übersetzt* wird, wird diese Macht auch schon eine Erfahrung. *Ohne* Übersetzung, *ohne* Verbildlichung des Todes wäre diese Erfahrung aber unmöglich; und die Erfahrung ist nicht endgültig, weil sie auf einem Bild und Vergleich beruht und noch nicht vollends die Sache selber ist.

Die Mystiker haben immer um die Dialektik der religiösen Metaphorik gewußt: sie begründet Erfahrung – sie ist aber nicht einfach identisch mit der absoluten Erfahrung! Johannes a Jesu Maria hat diesen Sachverhalt folgendermaßen ausgedrückt: *Animam mori, propriam formam amittere, spiritum viribus, actioneve destitui, a Deo (sine proprio scilicet concursu), agi, et id genus alia amantibus frequentissima, si naturarum rerum spectemus, falsa, si affectum, vere dicemus. Philosophus enim non accusatur mendacii, quod animam potius ubi amat, quam ubi animat, esse, protulerit: nec Paulus, quod se viventem non vivere, quasi eius vitam Christi praesens vita perimeret affirmarit* [157]. Was der Natur der Sache nach

[156] Vgl. oben S. 320, Anm. 47 und S. 339, Anm. 111.

[157] Ioannes a iesv Maria, Theologia Mystica, Köln 1611, S. 4. «Wenn z. B. die Mystiker sagen ..., die Seele sterbe, oder sie verliere ihre eigene Form, oder der Geist werde entwirkt und seiner Tätigkeit entbunden, oder er werde vom Geist Gottes, ohne dabei selbst tätig zu sein, getrieben und noch vieles dergleichen, so ist das – der Natur der Sache nach betrachtet – falsch, in bezug auf den Affekt aber ist es *wahr*. Sagt nicht auch der Philosoph, ohne deshalb der Lüge geziehen werden zu können, daß die Seele mehr dort sei, wo sie liebt, als wo sie dem Leibe Leben gibt, und der Apostel: Daß er lebend nicht lebe, da er nicht, sondern Christus in ihm

falsch ist – auf dem Niveau der eigentlichen Sprache –, braucht es dem Affekt nach nicht zu sein. Eine valable Alternative zu dieser notwendigen Sprache des 'Affekts' bietet einzig das *Schweigen*. Eckhart hat, sich auf Heraklit berufend, dazu folgendermaßen sich geäußert: Einen großen Meister bedünkte, *swaz er gesprechen möhte mit worten von gote, daz er niht eigenlîche möhte gesprechen, dâ enlaege inne iemer etwaz valsches. Dar umbe sweic er und enwolte niemer dehein wort gesprechen ... Dar umbe ist ez vil mê: swîgen von gote dan sprechen* (Quint DW 2, 204, 2–5) [158]. Wen die uneigentliche Rede über Gott 'falsch' dünkt, dem bleibt nur das Schweigen. Schweigen, oder uneigentliches Reden für Eigentliches, das sind die beiden Möglichkeiten des Mystikers. Andere gibt es nicht.

Wenn Eckhart – und andere Mystiker wiederum mit ihm – den realen Tod relativ zweitrangig behandeln, dann nur, weil ihm der zweite, endgültige Tod, die Verdammnis, ein vergleichsweise größeres Problem darstellt. Alles wird eingesetzt, damit das Leben in Gott oder Gott im Leben gerettet werde. *Daz diu sêle von dem lîbe scheidet, daz tuot gar wê; aber daz sich got von der sêle scheidet, daz tuot unmâzen wê. Als diu sêle dem lîbe daz leben gibet, als gibet got der sêle leben* (Quint DW 2, 214, 1–3). Daß dieses Leben Gottes in der Seele seinerseits auf Sterben sich aufbaut und im Aspekt des Todes gesehen werden kann, das gehört zur inzwischen bekannten Dialektik von Leben und Tod, wie sie den Mystikern eine Erfahrungswirklichkeit ist.

Der Tod und seine Spiritualisierung in der Mystik ist letztlich nicht angemessen im Licht einer Geschichte der Emanzipation des menschlichen Geistes aus den 'Zwängen' religiöser Denkformen zu sehen, sondern verlangt nach einer Beurteilung, die solche Anschauung an ihren eigenen Voraussetzungen mißt. Da zeigt sich denn, daß die Mystik an der Befreiung des Menschen vom Tode *durch Christus* ansetzt [159]. Christus hat das Wort Jesajas erfüllt: «Verschlungen ist der Tod im Sieg» (1 Kor

lebe?» (H. S. Denifle, Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts, Beitrag zur Deutung ihrer Lehre, hrg. von O. Spiess, Freiburg/Schweiz 1951, S. 125 f.).

[158] Ich zitiere die Werke Meister Eckharts nach der von J. Quint im Kohlhammer Verlag herausgegebenen Ausgabe der deutschen Werke (mit Band-, Seiten- und Zeilenzahl), ebenso die lat. Werke. Vgl. auch Quint DW 2, 189,6. Die Stelle wird von R. Imbach, Deus est intelligere, Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts, Freiburg/Schweiz 1976, S. 211, zustimmend zitiert.

[159] Vgl. dazu J. B. Lotz, Tod als Vollendung, Von der Kunst und Gnade des Sterbens, Frankfurt a. M. 1976, S. 102 ff.

15,54); «Tod, wo ist dein Sieg?» (1 Kor 15,55). Mystik ist nichts anderes als eine proleptische, gnadenhafte Vorausnahme der Auferweckung der Toten, eine Teilnahme am Lebendig-Werden im zweiten Adam, Christus (1 Kor 15,22). Es ist ganz selbstverständlich, daß unter solchen Voraussetzungen der Tod in seiner Drastik an Gewicht verliert, im Maße er – nach der Sprache der Schrift – 'entmachtet' wird (1 Kor 15,26). Mystik ratifiziert genau diese Entmachtung als eine Befreiung vom Sold der Sünde (Röm 6,23) und – positiv – als eine Begnadung des Menschen durch Gott selbst. Ihre Gefahr ist zu vergessen oder zu unterdrücken, welchen Vermittlers es bedurfte, damit eine so ungeheuerliche Tatsache Wirklichkeit werden durfte.

Todesdrastik, Vergänglichkeitsgefühl, Memento mori fehlen in der Mystik keineswegs, dominierend aber ist über all das eine «Weltverachtung, die in Todesliebe und Todüberwindung eingeht. Denn die Mystik drang noch tiefer, sie erlebte auch die andere, die himmlische Seite des Todes und sah in ihm, wie schon Bernhard von Clairvaux, 'exitus vitae, introitus melioris'. Die Scheidung von Leib und Seele im fleischlichen Tode ist 'nur ein suzzer durchgank zu dem ewigen leben von diesem wertlichen tode.' Mystische Seeleneinstellung und Weltbetrachtung, mystische Gottesschau vor allem will den Tod und die letzten Dinge nicht als Problem, sondern sie erlebt ihn, weil sie ihn im Tode Christi erleben will. Dahin geht ja das inbrünstige Streben – man denke an Seuse und Thomas a Kempis und später an Ignatius –, die Passion Christi sich bildhaft und leibhaft zu vergegenwärtigen und sich darein zu versenken, Christi Passio in der 'compassio' nachzufühlen, mitzuleiden, zunächst geistig, dann auch körperlich im Sinn der Askese, weil man Gottes Willen ganz zu dem seinen zu machen sucht. Und die lateinische Hymnendichtung eines Thomas von Celano und Jacopone von Todi ruft es auch im 'Stabat mater': 'fac ut portem Christi mortem, passionis fac consortem et plagas recolere'. Christi Todesqualen am Kreuz, seinen Tod will die Mystik miterleben... und dann seinen Todessieg und den Aufstieg zur himmlischen Seligkeit ... Aber Mystik gestaltet nicht das Erlebnis, wie es das weltliche Todesempfinden in den Totentänzen tut, Mystik vergegenständlicht nicht den Tod, sondern ist stets mitten in ihm» [160].

So ist denn gerade und immer auch christliche Mystik *intentional* [161],

[160] W. Rehm, Der Todesgedanke in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis zur Romantik, Darmstadt ²1967, S. 93 f.

[161] Zu dieser Grundbedingung christlicher Spiritualität vgl. J. Sudbrack, Meditation: Theorie und Praxis, Würzburg 1971, besonders S. 25 ff.

selbst dann, wenn sie – wie in ihrer Thanatologie, die sich mit dem scheinbaren 'Nichts' des Todes befaßt – 'weiselos' den Übergang zur 'weiselosen' Gottheit betrachtet. Selbst für Eckhart steht tragend und begründend die Menschwerdung dahinter [162].

2.1. Im St. Trudperter Hohenlied [163], das die deutschsprachige Mystik des Mittelalters gewissermaßen einleitet [164], ist, wie Hans Rolf ausführlich gezeigt hat, in deutlichen Ansätzen von der *mors mystica* die Rede [165]. Das heißt, daß die *unio mystica* grundsätzlich als ein *rasten ... in der sapientia mit gote* (4,32 f.) [166] gesehen wird. Daß sich diese Redeweise mit dem Tode verbinden kann, beruht darauf, daß 'Sterben' und 'Tod' – wohl im Anschluß an Bernhard – *in bonam partem* «die Freiheit vom Bösen» bedeuten kann: «Töten im Sinn eines Dem-Tod-Überlassens ist Gottes Verurteilen des Bösen und der unbußfertigen Sünder und Abtöten die Bemühung des Christen um Überwindung der eigenen Todverfallenheit (*mortificatio*); (Ab-)sterben heißt hier vom Bösen frei werden und Totsein das Vom-Tod-Frei- und Von-Gott-Erfülltsein» [167]. Der Vereinigung der Seele mit Gott sind von dieser positiven Bestimmung des Todes her die Todes- und Schlafmetaphern in emphatischer Anwendung bereitgestellt. «Als ein 'überirdisches' Ereignis inmitten des kreatürlichen Lebens muß sich die *unio mystica* zugleich in und, um nicht dem Gesetz und dem Tod der Welt unterworfen zu sein, außerhalb von Zeit und Raum vollziehen; beide Bedingungen erfüllend, geschieht die Einung in einer aus der Sicht der Welt toten, in Wahrheit aber todfreien, weil den Tod überwindenden Abgeschiedenheit» [168]. Fehlt noch der Terminus *abege-*

[162] Siehe Sudbrack, a. a. O., S. 62, mit seiner *grundsätzlichen* Kritik an der Deutung Meister Eckharts durch Sh. Ueda, Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit, Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus, Gütersloh 1965. Dieser Kritik ist im Wesentlichen beizupflichten, wenn dagegen auch nicht außer Acht gelassen werden darf, daß die Einzelanalysen Uedas zum Teil vorzüglich sind.

[163] Zitiert nach H. Menhardt, Das St. Trudperter Hohe Lied, Kritische Ausgabe: Text, Wörterverzeichnis und Anmerkungen, Halle / S. 1934, mit Seiten- und Zeilenzahl. Für einschlägige Termini technici der Mystik vgl. nun W.-I. Sauer-Geppert, Wörterbuch zum St. Trudperter Hohen Lied, Berlin–New York 1972.

[164] Vgl. dazu die Literatur, die Rolf (a. a. O., siehe oben S. 321, Anm. 48), S. 101, Anm. 55, anführt.

[165] Rolf, a. a. O., S. 100–114. Ich beziehe mich im folgenden dankbar auf diese reichhaltigen Ausführungen.

[166] A. a. O., S. 106.

[167] A. a. O., S. 36.

[168] A. a. O., S. 101.

scheidenheit, so ist doch die Sache in aller Inständigkeit präsent: *dar inne* (im himmlischen Licht) *in(t)slafin wir, daz gischihet uor urdrutze dirre welte: in deme siechint alle sâligen sêle, wande siv sterbint unde siechint in den girden unde lebint in den heiligen tuginden vnde in der bescovwede des ewigin lîbis. Abir mit sô siecher sêle daz chît mit der ellenden sêle sô rvowet got unde intsvebit siu, daz kît er trôstet siv...* (30, 10–15) [169]. Außer der Gottesliebe haben selbst die Tugenden mitsamt dem Gebet sich aufzugeben in dieser *mandunge* der Einung (18, 31 ff.; 74, 15 ff.) [170]: der 'jungfräuliche' Mystiker ist geladen *uon deme uppigen zarte der sterbenten friuntschefte ... ze deme oberôsten zarte der êwigen mandunge* (119,7–10). Die inhaltliche Bestimmung dieser an die Hochzeit zu Kana anschließenden nuptialen Mystik, der *brûtloufte*, kann hier nicht näher ausgeführt werden. Indessen schließen sich an die Metapher des Todes die typischen Synonyme der 'Gelassenheit', des Schlafes, der Stille, der Ruhe und des Schweigens, so daß der Eindruck des Todes nach Außen und die Tatsache des inneren Lebendigseins zu einer für den Mystiker kompakten, nur scheinbar widersprüchlichen Gegebenheit wird: *siv sterbint unde siechint in den girden unde lebint in den heiligen tuginden vnde in der bescovwede des êwigin lîbis* (30, 10 ff.) [171]. Ganz der lateinischen Mystik entsprechend erfährt dann der Mystiker diesen Zustand als eine 'Vernichtung' seines *proprium* [172]: «die Seele zerfließt (18,26 u. ö.), zerrinnt (13,13 u. ö.) und wird zerlassen (2,4 u. ö.) (72,12 ff.)» [173]. Positiv wird dieser Vorgang als ein Einswerden beschrieben [174], als ein hochzeitliches Geschehen, das in der Rezeption der inneren Sinnlichkeit Erfahrungscharakter bekommt [175]. Selbst Ansätze zur exemplaristischen Vorstellung einer Rückkehr in die ewige Gottheit fehlen nicht [176].

Trotz dieser höchst gesteigerten und reich orchestrierten Schilderung des mystischen Todes fehlt es nicht an Vorbehalten, die den Vorgang als einen *in via* eingeschränkten festlegen [177]. «Auch das mystische Erleben unterliegt, da es sich im irdischen Leben ereignet, der Unvollkommenheit

[169] A. a. O., S. 102.
[170] A. a. O., S. 102.
[171] A. a. O., S. 104 f.
[172] Vgl. dazu Gilson, a. a. O. (Anm. 27), S. 62, 147, 162, 177, 182, 277, 290, 293. Das Thema taucht wieder auf in der Deutschen Mystik, etwa in Eckharts Frontstellung gegen das *eigen*.
[173] Rolf, a. a. O., S. 106.
[174] A. a. O., S. 107 f.
[175] A. a. O., S. 109 f.
[176] A. a. O., S. 111.
[177] Vgl. oben S. 319 und 320, Anm. 44 und 47.

alles Irdischen (*wande dâ inne nehain ganzez liep inist* 107,8 f.); es ist wie jenes doppelt vom Tod gezeichnet: Einmal ist die Antinomie von kreatürlicher Gebundenheit an die Vergänglichkeit und mystischer Freiheit vom Tod nur scheinbar überwunden; zum andern sind Sünde und damit Sündentod, die allerdings der Heilige Geist während der Dauer der Entrückung und der mit dieser gegebenen Wehrlosigkeit des Mystikers niederhält (118, 33 ff.) nicht endgültig vernichtet» [178]. Die Erfahrung ist durch Hoffnung gekennzeichnet und geschieht *in troumes wîs* (35,14). Sie ist zudem nicht von Dauer, da der Mensch diese Schau Gottes, ohne vollends zu sterben, gar nicht auszuhalten vermag (124,21 ff.; 118,9 f.) [179]. Die *in daz ellende* [180] verwitwet und verwaist Zurückgestoßenen (143,21) leben aus der Hoffnung auf das erneute Eintreten der Entrückung, die vollends erfüllt erst nach dem realen Tode sein kann [181].

Die christologische Komponente dieser Mystik ließe sich im Trudperter-Hohen Lied an mannigfachen Stellen aufweisen. Insbesondere die Todesvorstellung gestattet den Bezug vom Sterben des Christen – wie immer es gefaßt wird – zum allen Tod umfassenden und überwindenden Sterben Christi. Christi Tod bedeutet die Errettung von Hölle, Teufel, Sünde, Strafe und geistlichem Tod für den Menschen. «Alle theologische Reflexion zusammenfassend und zugleich im Sinn seiner mystischen Intention überwindend, nennt das TH in einer paradox anmutenden Wendung den an sich bitteren (54,27) Tod Christi *suoze;* die in diesem sich offenbarende und in ihm wirkende göttliche Liebe schenkt dem gefallenen Menschen erneut das Heil einer mit Gott versöhnten Existenz: *wan dû, liepestez liep, si lôstest mit deme suezzen tôde, den dîn heiligiu minne suozze hât getân allen dînen iuncvrovwen* (17,9 ff.)» [182]. Von hier aus läßt sich auch die Erfordernis einer meditativen und kontemplativen Passionsmystik begründen. Denn: «Die Aneignung des Werkes Christi vollzieht sich ... in der Besinnung auf seinen Tod und in der aus ihr er-

[178] Rolf, a. a. O., S. 112.

[179] A. a. O., S. 113.

[180] Nach Sauer-Geppert, a. a. O. (Anm. 163), S. 27, kommt der Ausdruck *ellende* im Sinne von 'fremdes Land' allerdings mit Schwergewicht auf Christi Menschwerdung (80,10 zum Beispiel) vor. Der Ausdruck hat mit der *regio dissimilitudinis* der mittelalterlichen Theologie zu tun, gehört mindestens in den Spekulationszusammenhang um die Seuseschen *wege der unglicheit*. Vgl. dazu M. Schmidt, Regio dissimilitudinis, Ein Grundbegriff mittelhochdeutscher Prosa im Lichte seiner lateinischen Bedeutungsgeschichte, FZPhTh 15 (1968) 63–108.

[181] Rolf, a. a. O., S. 114. Das Tr. HL hält sich hierin wiederum an Bernhard, der den Topos von der *rara hora sed parva mora* aufgebracht hat. Vgl. Gilson, a. a. O.

[182] Rolf, a. a. O., S. 76.

wachsenden Frömmigkeit der *compassio*. Das hier in der Tradition bernhardischer Christusmystik stehende TH läßt Christus selbst diese *behaltenussede sînes lîchenamen unde sînes pluotes* (68,3 f.), die Versenkung in sein Leiden, gebieten (34,15 ff.)» [183].

Tatsächlich mag solche mystische Spekulation um die Passion und deren persönlich heilsgeschichtlich-mystische Relevanz im Rahmen der Frage 'Cur Deus homo' ihren Ursprung haben. So lesen wir in einer altdeutschen Predigt, in der von Christus selber verschiedene Gründe dafür, *war umb Got mentsch wart*, aufgeführt werden, unter anderen Hinweisen diesen: Ich erlöste den Menschen deshalb, *daz ich dez mentschen minne so sere begerte. daz ich niut wolte daz er dehain ding für mich minneti. won ich wiste daz wol. swer in erloest hetti. daz er och den für mich geminnet hetti. Und da von loste ich in selbe. und han durch sine minne* (um seine, des Menschen Liebe zu gewinnen) *alle minne übertroffen. mit mim minnenden tode. durch daz mich niemer mentsche volle geminnen noch volle loben künne* [184]. Genau an diesem Punkt kann dann die Konzeption des dritten Todes [185] – *tot der genaden* – ansetzen: Nichts anderes als ein Nachvollzug des Liebestods Christi, führt dieser gnadenhafte Tod zur Überwindung des ersten – *tot der nature* – und des zweiten Todes – *tot der schult* –, so daß – wiederum ein mittelalterlicher Prediger – sagen kann: *der dritte tot ist tot der genaden. swanne dem menschen stirbt die werlte und der mensche der werlde, so enachtet der mensche niht waz man ime tuht und vorsmaet al dirre werlde ere, so mach er wol sprechen als sente Paulus spricht: Mihi mundus crucifixus est et ego mundo. er spricht: Mir ist die werlt gecrüciget und ich der werlde* [186]. In diesem dritten Tod setzt dann die Mystik ihren Ansatzpunkt, indem sie selbst den Tod als eine Gnade durchschaut und ihn so in das Leben hineinnimmt, indem sie ihn praktiziert als ein wachsendes Hineinsterben in Christi Tod.

[183] A. a. O., S. 78.

[184] Altdeutsche Predigten und Gebete aus Handschriften, hrg. von W. Wakkernagel, Darmstadt ²1964, S. 110, 24–29, Zitiert bei Rolf, a. a. O., S. 101, Anm. 54.

[185] Augustinus unterscheidet (Gottesstaat XIII, 12 und 16) folgende Arten des Todes: 1. Tod: a) der Seele (Verlust der Gottheit); b) des Leibes (Verlust der Seele); c) des ganzen Menschen (Seele von Gott und Leib getrennt und Strafe erleidend); 2. Tod: ewige Verdammung.

Vgl. zu den verschiedenen Todesarten Rehm, a. a. O., S. 22 f., 36; W. Kahles, Der Tod als Lebensquell der Geschichte, in: Tod und Leben, hrg. von Th. Bogler, Maria Laach 1959, S. 58 ff.

[186] Siehe Altdeutsche Predigten I, hrg. von Schönbach, a. a. O. (Anm. 26), S. 31, 15–20.

2.2. Es dürfte unbestritten sein, daß MECHTHILD VON MAGDEBURG (um 1207–1281/82) [187] neben der geistlichen Tradition des Liebestods auch die minnesängerische Konzeption des Minnesterbens beizieht, in welcher die Minne als *vil süeziu senfte toterinne* [188], wie sie Heinrich von Morungen beschreibt, auftritt. Es mag der Ausschließlichkeitsanspruch dieser Liebe sein, der die Liebende zwingt, ihren eigenen Tod zu versichern: *Mir smekket nit, wan alleine got, | Ich bin wunderliche tot* (IV,12) [189]. Dieser Tod jedoch ist *wunderlich* [190], d. h. nicht eindeutig, seltsam, erstaunlich, paradox, begreiflich-unbegreiflich. Damit ist jene schwer definierbare Zwischenlage von Erfahrung und Nicht-Erfahrung, von Leben und *smekken* Gottes in Gott und das solche Erfahrung begleitende Totsein, wie es für den Mystiker typisch ist, anvisiert. Kennwort dafür ist *minne*, die in den Tod führt: *Ich froewe mich, dc ich minnen muos den der mich minnet und gere des, dc ich in mortlich minne ane masse und ane underlas: Vroewe dich, min sele, wan din leben ist gestorben von minne dur dich, undd minne in so ser, dc du moegest sterben dur in, so brennest du jemer mere vnverloeschen als ein lebend funke in dem großen fúre der lebend majestta...*

[187] Vgl. die weiter gehenden Deutungen der mystischen Erfahrungsstruktur bei Mechthild bei A. M. HAAS, Mechthild von Magdeburg – Dichtung und Mystik, Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik 2 (1972) 105–156; DERS., Die Struktur der mystischen Erfahrung nach Mechthild von Magdeburg, FZPhTh 22 (1975) 3–34. Hier reiche Literaturangaben.

[188] Des Minnesangs Frühling, Nach K. LACHMANN, M. HAUPT und F. VOGT neu bearbeitet von C. VON KRAUS, Leipzig [33]1964, S. 194 (Nr. 147,4). Weitere Ausdrücke für Minnetod im weltlichen Bereich, siehe bei K. BERGER, Die Ausdrücke der Unio mystica im Mhd., Nendeln [2]1967, S. 125. Zur Minneproblematik Mechthilds vgl. L. SEPPÄNEN, Zur Liebesterminologie in mhd. geistlichen Texten, Tampere 1967, S. 80–148; G. KRANZ, Liebe und Erkenntnis, Ein Versuch, München 1972, S. 119 f.

[189] Ich gebe jeweils in Klammer Buch- und Kapitelzahl, in den Anmerkungen die genauere Fundstelle entweder nach 'Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder Das fließende Licht der Gottheit', hrg. von G. MOREL, Darmstadt [2]1963 (mit Seitenzahl) oder nach K. RUH, Altdeutsche Mystik, Bern 1950 (zit. RUH, Seiten- und Zeilenzahl) oder nach J. QUINT, Deutsche Mystikertexte des Mittelalters I, Bonn 1929 (Seiten- und Zeilenzahl). Die folgenden Zitate sind im wesentlichen auch verzeichnet bei ROLF, a. a. O., S. 28, Anm. 42 (im Anschluß an G. LÜERS, Die Sprache der Deutschen Mystik des Mittelalters im Werk der Mechthild von Magdeburg, Darmstadt [2]1966, S. 227 und 265 f.) – Das Zitat hier RUH, 18,26 f.

[190] Zum Wort *wunderlich* = paradox vgl. J. ZAPF, Die Funktion der Paradoxie im Denken und sprachlichen Ausdruck bei Meister Eckhart, Diss. Köln 1966, S. 15–19. Über das Vorkommen bei Mechthild siehe H. LAUBNER, Studien zum geistlichen Sinngehalt des Adjektivs im Werk Mechthilds von Magdeburg, Göppingen 1975, S. 360 (das Wort wird leider nicht besprochen).

Da si wonet, da mag ich beliben
Beide, an tod und an libe.
Das ist der toren torheit,
Die lebent ane herzeleit. (I,28) [191]

Dieser Minnetod ist eine *stulta mors*, wie es im Kommentar zum 'Granum Sinapis' heißt [192], ein Tod, der, vor den Augen der Menschen töricht, dem Sterbenden 'göttliche Hymnen' einlösen wird. Mechthild jedenfalls versteht den Vorgang dieses mystischen Sterbens als ein Sterben aus Liebe in die Liebe hinein:

Ich muos je sterben von minne,
Du maht mich herre niemer anders gestillen.
Gib mir herre, und nim mir herre alles wc du wellest,
Und las mir je disen willen,
Dc ich sterben muesse von minne in der minne. Amen. (VII,21) [193]

Sie deutet den ganzen Vorgang als ein Begraben-Werden in Gott: *Dis ist ein suese jamer clage: / Wer von minnen stirbet, den sol man in gotte begraben* (I,3 [194]). Nach langer Krankheit und Minnesiechtum (I,3) ist dieser Tod die Erlösung, die ihren Ermöglichungsgrund einzig im Liebestod Jesu hat:

Als Jesus gieng von sinem vatter,
Do er suochte das eine verlorne schaf
Also lange, dc er von minne starb. (VI,1) [195]

Nach dem Gesagten ist es klar, daß die *unio mystica* ein paradoxer Vorgang ist, der dialektisch Leben und Tod in sich vereint, so daß wir bei Mechthild schon eine ganze Anzahl von Paradoxa vorgeprägt finden, die

[191] MOREL, S. 15. Vgl. dazu auch IV,18, (MOREL, S. 114).

[192] *quin immo et post stultam mortem in talibus sapientiae eloquiis conantibus divinos manifestavisti hymnos* (M. BINDSCHEDLER, Der lateinische Kommentar zum Granum Sinapis, Basel 1949, S. 158, 20 f.; vgl. auch a. a. O., S. 246). Zum Abstraktionsprozeß, den die Granum Sinapis-Sequenz im Mystiker einzuleiten versucht, vgl. A. M. HAAS, Sermo mysticus, Bemerkungen zur Granum Sinapis-Sequenz, in: Verbum et signum, Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung, Studien zu Semantik und Sinntradition im Mittelalter, hrg. von H. FROMM, W. HARMS, U. RUBERG, München 1975, Bd. II, S. 389–412.

[193] MOREL, S. 238 f. Vgl. auch II,2 (MOREL, S. 26) und IV, 19 (MOREL, S. 114 f.)

[194] RUH, S. 14, 27–29.

[195] MOREL, S. 172, Vgl. auch IV, 19 (MOREL, S. 115).

dann sowohl in der deutschen als auch in der spanischen Mystik [196] sprichwörtlich werden können: *In der groesten sterki kunt si von ir selber, in dem schoensten liehte ist si blint an ir selber und in der groesten blintheit sihet si aller klarost. In der groesten klarheit ist si beide tot und lebende. Ie si langer tot ist, ie si vroelicher lebt. Ie si vroelicher lebt, ie si mer ervert... Ie si me begriffet, ie si stiller swiget... Ie me si verzert, ie me si hat* (I,22) [197]. Dieser *jubilus,* der mehr jubelnde, hingerissene Erfahrung als Jubelrede meint, ratifiziert die 'Vernichtung' des Mystikers als ein übermäßiges Beschenktwerden. Daher ist jeder 'Gruß' Gottes schließlich ein 'lebendiges Sterben': *Disen gruos mag noch muos nieman enpfan, er si denne über komen und ze nihte worden. – In disem gruosse wil ich lebendig sterben* (I,2) [198]. So ist denn schließlich *gebruchunge ane mort* nicht denkbar: Lust will Tod, genauso wie Liebe Erkenntnis und Erkenntnis Erfahrung will (I,21) [199].

Die Vereinigung des Menschen mit Gott, eine normalerweise «jenseits aller Erfahrung liegende Existenzweise, die eigentliche, von Gott seit Ewigkeit gemeinte Existenzform» [200], die ansonsten erst nach der Auferstehung von den Toten gewonnen wird, ist Mechthilds zentraler Bezugspunkt. Sie kann ihn, da sie proleptisch diese Vereinigung erfährt, nicht anders als im Paradox vom 'lebendigen Sterben' einigermaßen angemessen beschreiben. Die Beglückung durch Gott ist und muß als 'tödliche' geschildert werden, da sie als ein Ereignis des 'Jenseits' diesseitig erfahren wird.

[196] Vgl. oben S. 332 ff.

[197] QUINT, S. 9, 11–24.

[198] RUH, S. 14, 27–29. Der mystischen Paradoxie des 'lebendig sterben' wäre ausführlicher nachzugehen bis zu jenem Punkt, wo die mystische Inständigkeit umschlägt in die Erkenntnis eines sozial-psychischen Notstandes, wie er in Karl Philipp Moritz' 'psychologischem' Roman 'Anton Reiser' – gespiesen aus mystisch-pietistischen Wurzeln, aber im Lichte eines Umschlags der theoretischen Mystik in Psychologie und Ästhetik – dem jungen Anton widerfährt, von dem es heißt: «So war Anton nun in seinem dreizehnten Jahre, durch die besondere Führung, die ihm die göttliche Gnade, durch ihre auserwählten Werkzeuge hatte angedeihen lassen, ein völliger Hypochondrist geworden, von dem man im eigentlichen Verstande sagen konnte, daß er in jedem Augenblick *lebend starb.* – Der um den Genuß seiner Jugend schändlich betrogen wurde – dem die zuvorkommende Gnade den Kopf verrückte.» (K. PH. MORITZ, Anton Reiser, Ein psychologischer Roman, Mit Textvarianten, Erläuterungen und einem Nachwort herausgegeben von W. MARTENS, Stuttgart 1972, S. 90.) Vgl. dazu R. MINDER, Glaube, Skepsis und Rationalismus, Dargestellt aufgrund der autobiographischen Schriften von K. Pg. Moritz, Frankfurt a. M. ²1974, S. 182–245, besonders S. 190, 245.

[199] MOREL, S. 10.

[200] M. SCHMAUS, Von den Letzten Dingen, Münster 1948, S. 410. Vgl. DERS., Kath. Dogmatik, IV,2: Von den Letzten Dingen, München ⁵1959, S. 594 f. (über die Vereinigung mit Gott im Himmel).

Der Zusammenhang mit der lateinischen Mystik und deren Metaphorik des Minnesterbens scheint bei Mechthild von Magdeburg offensichtlich: Sie übernimmt von dort die Thematik, führt sie dann aber über in ihre persönliche Erfahrung, die sich dann auch in einer entsprechenden sprachlichen Verwirklichung – Ich-Rede als Indiz für Authentizität und Ereignischarakter des Berichteten! – radikalisiert.

Die «spirituelle Verwandtschaft» [201] Mechthilds zu der eine Generation später lebenden Begine MARGUERITE PORETE [202] († am 31. Mai 1310 auf dem Scheiterhaufen als zum Tode verurteilte Häretikerin) und deren Schrift 'Le miroir des simples âmes' ließe sich gerade auch im Bereich der mystischen Thanatologie aufweisen. Die Seele muß *morte d'amour* (44) werden, um eine wahre *âme anientie,* d. h. so weit 'vernichtet' zu werden, daß *parfection* (55) möglich ist. Drei Tode muß die Seele sterben: *la mort de peché* (60), *la mort de vie d'esperit* (63) und den wirklichen Tod (54, 78). In diesem Dreischritt des Sterbens – im Ganzen nichts anderes als ein Liebestod in Gott hinein – entfaltet sich ein asketisches und mystisches Programm, das als ganzes eine starke Ähnlichkeit hat mit dem von andern Beginenmystikerinnen, aber auch mit dem Meister Eckharts.

2.3. MEISTER ECKHARTS Thanatologie mißt die ganze Spannweite von reinigendem, asketischem Sich-Abtrennen von allem Geschöpflichen bis zu kategorialem Gott-Schauen aus, oder besser: integriert beides in den einen mystischen Grundgedanken unbestechlichen und unveränderlichen Achtens auf Gott (anstatt auf die Kreaturen): Bemerkenswerterweise wird ihm eine Predigt – *In occisione gladii mortui sunt* [203] –, in deren Mittelpunkt das Martyrium des Christen stehen könnte, zum Anlaß, seine Ansicht vom Tod und welche Rolle – metaphorisch und real – er ihm zuspricht, darzustellen. '*Sie sint tôt*' [204] – diese Feststellung des

[201] K. RUH, 'Le miroir des simples âmes' der Marguerite Porete, in: Verbum et Signum (Festschrift F. OHLY), Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung, Studien zu Semantik und Sinntradition im Mittelalter, Band II, S. 365–387, Zitat: S. 372 (Ruh verzeichnet alle einschlägige Sekundärliteratur zu diesem wichtigen, noch nicht genügend von der Mystikforschung rezipierten Text: S. 365 f.).

[202] R. GUARNIERI, Il movimento del Libero Spirito, Testi e documenti, in: Archivio Italiano per la Storia della Pietà 4 (1965) 353–708 (der Text: S. 513–635, im folgenden durch die Paragraphenzählung der Edition zitiert). Vgl. auch R. GUARNIERI, DSp, 5, Sp. 1241–1268.

[203] 2 Hebr 11,37.

[204] QUINT, DW 1, 127,3 (Fundort hinfort in Klammer neben dem zitierten Text gemäß der Anweisung oben Anm. 158).

Bibeltextes ist für Eckhart in seinem Realsinn schnell erledigt: *Daz êrste, daz si tôt sint, daz meinet, swaz man lîdet in dirre werlt und in disem lîbe, daz nimet ein ende* (127,4 f.). Wesentlich für ihn ist der *lôn*, den Gott für das Leid in dieser Welt gibt, denn *der ist êwic* (127,7). Weil das Leben sterblich ist, warum soll man dann nicht das Leid – gewissermaßen den Tod vorausnehmend – mißachten und es nicht fürchten: *Daz ander, daz wir anesehen süln, daz allez diz leben toetlich ist, daz wir niht vürhten süln alle pîne und alle die arbeit, die uns zuokomen, wan ez nimet ende* (127,7–128,1). Vom Mißachten des Leids zum Tot*sein* ist ein kurzer Schritt: *Daz dritte, daz wir uns halten, als ob wir tôt sîn, daz uns niht berüere weder liep noch leit* (128,1 f.). Der stoische Zug [205] dieser Verhaltensregel – aus dem vorausgenommenen, je neu aktualisierten Tod ein asketisches Lebensprinzip abzuleiten, so daß daraus die autonome grundsätzliche Unverletzlichkeit des Menschen resultiert – mag den Verdacht eines philosophischen Kunstgriffs hervorrufen. Tatsächlich meint aber dieses Totsein die schwierige Existenz des echten Mystikers, der gleichzeitig aktiv und passiv, gleichzeitig kontemplativ und tätig ist – '*ex abundantia contemplationis activus*' heißt die patristische und thomistische

[205] Die Haltung der Stoa gegenüber dem Tode ist uneinheitlich – je nach Autor –, grundsätzlich aber dürfte die einhellige Meinung die sein, daß der Tod etwas zu Mißachtendes ist. Vgl. M. Spanneut, Permanence du Stoïcisme, Gembloux 1973, S. 67 (Seneca, der Eckhart noch am nächsten kommen dürfte), 90 f. (Mark Aurel); R. Hoven, Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au-delà, Paris 1971.

Man wird aus dieser Spiritualisierung und Metaphorisierung kaum einen Protest gegen die in der Kirche des späteren Mittelalters herrschende Auffassung von Tod und Jenseits machen dürfen. Eine Aussage, wie die folgende, muß cum grano salis zur Kenntnis genommen werden: «Die im eigentlichen Sinne mystische Auffassung von Tod und Jenseits unterscheidet sich von der Kirchenlehre insofern ganz wesentlich, als sie die kompakten Vorstellungskomplexe auflöst und vergeistigt. Ganz allgemein gesprochen interessiert der körperliche Tod den Mystiker kaum. Für ihn gibt es nur eine symbolische Vorstellung vom Tode, teils positiver, teils negativer Art. Der Gedanke des Todes wird mit einbezogen in den mystischen Heilsweg, den der 'Gott minnende' Mensch zu gehen hat. Das 'Entwerden', das Sichloslösen von der Welt und allem Kreatürlichen, das ist das Absterben, der Tod im Sinne des Mystikers, vor dem der natürliche Tod völlig zurücktritt.» (E. Döring-Hirsch, Tod und Jenseits im Spätmittelalter, Zugleich ein Beitrag zur Kulturgeschichte des deutschen Bürgertums, Berlin 1927 [Studien zur Geschichte der Wirtschaft und Geisteskultur 2], S. 49). Das hat alles seine Richtigkeit, nur ist – mindestens bei Eckhart – dagegen zu halten, daß er in seiner Predigt den konkreten, leiblichen Tod zum Anlaß dieser Spiritualisierung nimmt. Dieser Ausgangspunkt, den auch die Vergeistigung nicht aufzulösen vermag, ist und bleibt Ansatz der Todesspekulation auch in der Mystik. Dieser Gesichtspunkt erhält in der späteren Passionsmystik vom Tod Christi her sogar seine eigentliche Drastik.

Formel [206], der als *ein himelischer mensche* ähnlich wie der Himmel unaufhörlich in Bewegung ist und darin seinen Frieden findet. Daher: *Der mensche, der in einem loufe ist und in einem stæten loufe ist und daz in vride ist, der ist ein himelischer mensche* (118,7 f.) [207].

Der Mensch, d. h. für Eckhart die Seele, die *an irm snoedesten bezzer dan der himel* ist (128,7), verliert diesen Frieden nur, weil sie zuwenig auf Gott achtet. Es ist also *ein guotiu lêre, daz sich der mensche halte in dirre werlt, als ob er tôt sî. Sant Gregorius sprichet, daz gotes nieman enmüge vil hân, wan der grundtôt ist dirre werlt* (128,10–12) [208]. Das Worumwillen dieses Totseins ist das Gottschauen: *Wie sol der mensche sîn, der got schouwen sol? Er sol tôt sîn. Unser herre sprichet: 'nieman enmac mich gesehen und leben'* (Exod 33,20). *Nû sprichet sant Grêgôrius: der ist tôt, der der werlt tôt ist. Nû prüevet selbe, wie ein tôte sî und wie wênic ez in allez berüeret, daz in der werlt ist. Stirbet man dirre werlt, man enstirbet gote niht. Sant Augustînus betete maniger hande gebet. Er sprach: herre, gib mir, daz ich erkenne dich und mich. 'Herre, erbarme dich über mich und zeige mir dîn antlütze und gip mir, daz ich sterbe, und gip mir, daz ich niht ensterbe, umbe daz ich dich êwiclîche schouwe'* (DW 2, 364,5–365,5). 'Abgeschiedenheit', das ist der Terminus, der im einschlägigen Traktat für diesen Zustand der Unempfindlichkeit gegenüber Leiblichem in Anschlag gebracht wird: *Und der mensche, der alsô stât in ganzer abegescheidenheit, der wirt alsô gezücket in die êwicheit, daz in kein zergenclich dinc bewegen enmac, daz er nihtes niht enpfindet, daz lîplich ist, und heizet der werlte tôt, wan im smacket niht, daz irdisch ist. Daz meinet sant Paulus, dô er sprach: 'ich lebe und lebe doch niht; Kristus lebet in mir'* (Gal 2,20) (DW 5, 411,6–10). *Der mensche, der sich selben und alliu dinc gelâzen hât, der des sînen niht ensuochet an deheinen dingen und würket alliu sîniu werk âne warumbe und von minne, der mensche ist tôt aller der werlt und lebet in gote und got in im*

[206] Vgl. H. U. von Balthasar, Aktion und Kontemplation, in: Verbum Caro, Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, S. 257; Vgl. auch M. E. Mason, Active Life and Contemplative Life, A Study of the Concepts from Plato to the Present, Milwaukee, Wisconsin 1961.

[207] Vgl. Quint, DW 1, 119,9 ff., wo von der 'Abgeschiedenheit' des Menschen die Rede ist und *umbe kein ende enwizzen*, weil die Seele eben 'abgeschält' und 'abgelöst' ist von allem Leiblich-Kreatürlichen.

[208] Zum Kontext des *saeculo mori* vgl. weitere Parallelstellen DW 1, 128, Anm. 7; DW 1, 202, Anm. 1. Dazu LW 4,198,13 f.; 199, Anm. 1; DW 5,445, Anm. 41; DW 5,74, Anm. 54; LW 4, 401,7 ff.; LW 4, 455,4 ff.; LW 4, Sermo LV; Vgl. dazu G. Wrede, Unio mystica, Probleme der Erfahrung bei Johannes Tauler, Uppsala 1974, S. 216.

(DW 2, 80,1–3). Gott macht aus nichts etwas im Gegensatz zum Menschen, der nur aus etwas etwas machen kann; daher muß der Mensch zunichte werden, damit etwas aus ihm werde: *wilt dû leben, und wilt, daz dîniu werk leben, sô muost dû allen dingen tôt sîn und ze nihte worden sîn. Der crêatûre eigen ist, daz si von ihte iht mache; aber gotes eigen ist, daz er von nihte iht mache; und dar umbe, sol got iht in dir oder mit dir machen, sô muost dû vor ze nihte worden sîn. Und dar umbe ganc in dînen eigenen grunt, und dâ würke, und diu werk, diu dû dâ würkest, diu sint alliu lebendic* (DW 2, 255,4–256,4). Totsein ist eine notwendige Gewöhnung des Menschen, der vollkommen sein möchte: *ein rehte volkomen mensche sol sich selben sô tôt gewenet sîn, sîn selbes entbildet in gote und in gotes willen sô überbildet, daz alliu sîn sælicheit ist, sich selben und allez niht wizzen und got alleine wizzen, niht wellen noch willen wizzen dan gotes willen und got wellen alsô bekennen, als got mich bekennet...* (DW 5, 21, 7–11). Diese Exklusivität des *mori mundo* – ein immer wiederkehrendes Thema bei Eckhart [209] – verschafft dem Menschen die 'Gleichheit' mit sich selber und mit Gott: *Der mensche, der alsô stât in gotes minne, der sol sîn selbes tôt sîn und allen geschaffenen dingen, daz er sîn selbes als wênic ahtende sî als eines über tûsent mîle. Der mensche blîbet in der glîcheit und blîbet in der einicheit und blîbet gar glîch; in in envellet kein unglîcheit. Dirre mensche muoz sich selben gelâzen hân und alle dise werlt. Wære ein mensche, des alliu disiu werlt wære, und er sie lieze als blôz durch got, als er sie empfienc, dem wölte unser herre wider geben alle dise werlt und ouch daz êwige leben* (DW 1, 201, 9–202, 4). Der Verlust an Welt in diesem Tod wird wettgemacht durch Gewinn an Welt im Schöpfungsgedanken Gottes. Das exemplaristische Denken Eckharts bezeugt sich auch in seiner Spekulation über das nicht nur asketisch gedachte *mori mundo*. Obwohl ein Preisgeben der Welt 'ohne Warum', ist es doch eine Weggabe im Hinblick auf den Neugewinn der Schöpfung in Gott in der mystischen Vereinigung. Das heißt, Gott beschenkt den, der preisgibt und den, der der Welt und sich selber stirbt.

Wer sich in die Ewigkeit versetzt, hat nichts Geringeres als die 'Fülle der Zeit': *Swer in der zît sîn herze gesast hât in êwicheit und in dem alle zîtlîchiu dinc tôt sint, daz ist vüllede der zît* (DW 1, 177, 10–178,1). Uninteressant wird hier die Alternative von Tod oder Leben, vorausgesetzt allerdings, man hat den Nächsten lieb wie sich selber (DW 1,195,11–13). Einen stoischen Gedanken aufnehmend, daß die Lebenden sich von toten

[209] Vgl. oben Anm. 208.

Tieren nähren – *mortibus vivimus* (DW 1, 215, Anm. 1) –, fordert Eckhart auch im geistlichen Bereich, daß Tod und Leben, Angenehmes und Unangenehmes dem Mysten gleichgültig sein sollen: *Sol ich ein huon ezzen oder ein rint, ez muoz vor tôt sîn. Man sol ûf sich nemen lîden und sol dem lambe nâch gân in leit als in liep* (DW 1,215, 5–7). Hierin ist denn tatsächlich eine gewisse Entwertung des leiblichen Todes – aber auch des Lebens – bei Eckhart feststellbar. Aber im Grunde ist diese Entwertung nur möglich angesichts des für Eckhart einzig entscheidenden Lebens und Seins in Gott, das bei weitem überschwenglicher und großartiger als alles ausdenkbare Leben oder Sterben des konkreten Lebens ist und welches das absolut Entscheidende im konkreten Leben werden soll.

Aber es ist doch letztlich eine Kraft in der Seele, die weiter reicht als der Himmel; durch sie lebt Gott in der Seele, so daß auch der leibliche Tod nur ein Übergangszustand sein kann, ja sie bewirkt, daß Tote wieder zum Leben auferstehen (DW 2,301,5 ff.). Stichwort für diese Entfremdung gegenüber allem Irdischen ist *abegescheidenheit:* der Ausdruck meint ein Stehen in der Ewigkeit: *der mensche, der alsô stât in ganzer abegescheidenheit, der wirt alsô gezücket in die êwicheit, daz in kein zergenclich dinc bewegen enmac, daz er nihtes niht enpfindet, daz lîplich ist, und heizet der werlte tôt, wan im smacket niht, daz irdisch ist* (DW 5, 411, 6 ff.). 'Irdisches' ist bei Meister Eckhart natürlich nicht identisch bloß mit 'Körperlichem', sicher schließt es dieses sein, meint aber darüber hinaus alles, was *eigen* ist, alle individuellen Bestimmungen am Menschen, die bekanntlich nach scholastischer Lehre durch die Materie gegeben sind. Von ihnen allen hat der Mensch zu abstrahieren, wenn er mit Gott ins Einvernehmen kommen soll. Daß dieser Abstraktionsvorgang im physischen Tod, wo die Seele vom Körper abgeschieden wird und als *anima separata* weiterexistieren wird, bis sie am Jüngsten Tage wieder mit ihrem verklärten Leib vereint werden wird, gewissermaßen sein Ende und seine Vollendung bekommt, ist Eckhart klar; nur verlangt er, daß die Logik dieses Vorgangs, der unabweislich ist, schon bei Lebzeiten als eine Form der Mystagogie, der Hineinführung in die mystische Unio, gelernt und gelehrt werde. Insofern ist die 'metaphorische' Anwendung des Todesbegriffs immer gehalten von dessen physischer Bestimmung. Der mystische Tod ist eine Vorbereitung auf den physischen.

So hat denn das Totsein zunächst gewiß einen negativen Charakter: Es nimmt den 'Dingen' ihren in einem geistlichen Sinn todbringenden Wesenszug, insofern sie die asketische Abstraktion der Seele hemmen könnten. Sodann – und das ist das Wesentliche – ist das Totsein erfor-

derlich nur um der unausschöpfbaren, unauslotbaren Positivität des göttlichen Seins willen: *Der mensche, der alsô alliu dinc gelazen hât an dem nidersten und dâ sie toetlich sint, der nimet sie wider in gote, dâ sie wârheit sint. Allez, daz hie tôt ist, daz ist dâ lebende, und allez, daz hie grop ist, daz ist dâ geist in gote* (DW 2,81,1–4). Nicht nur der Mensch selber soll in Gott zurückkehren, in seinen Schöpfungsgedanken in Gott, wo er Gott in Gott ist, sondern auch die 'Dinge' sollen diese Bewegung mitmachen und – in der mystischen *reditio completa* [210] – zurück in den Schöpfer getragen werden, wo sie ihre eigentliche Wirklichkeit, ihre eigentliche Existenzweise besitzen [211].

So ist denn dieses Zunichte-Werden, Sterben und Totsein für Eckhart nicht identisch mit einer physischen oder psychischen Selbstvernichtung, sondern es meinen diese Ausdrücke eine 'ethische' Vernichtung [212] aller Begehren, die sich nicht auf Gott richten, und aller Dinge, die den Menschen von Gott abziehen möchten oder könnten. Das normale und alltägliche Verhältnis von Leben und Tod kehrt sich in dieser mystischen Spekulation um: Was vormals Leben war, das menschliche Wirken und Denken nach außen, die Bezogenheit auf die Dinge und Menschen im Sinne menschlicher Spontaneität, das ist Tod; was vormals Tod war, das Sterben, das konkrete Abscheiden des Menschen aus der Welt, ist Übergang ins Leben. Im Tod fließt die Seele in Gott hinein und Gott fließt in sie; es handelt sich da um ein Sterben nicht aus Furcht, sondern aus Freude und Zustimmung zum neuen Sein, das der Seele gewährt wird [213]. Die Seele erstirbt in den Wundern der Gottheit, 'im grundlosen Meer der Gottheit' [214].

Für Eckhart angemessener ist die exemplaristische Denkweise: der Mensch soll in Gott gelangen, ja über Gott, sofern wir in ihm den Ursprung der Kreaturen sehen, in jenes Sein Gottes, da Gott über allem

[210] Vgl. dazu A. M. Haas, Nim din selbes war, Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse, Freiburg / Schweiz 1971 (Dokimion 3), S. 46 ff.; R. L. Fetz, Ontologie der Innerlichkeit, Reditio completa und Processio interior bei Thomas von Aquin, Freiburg, Schweiz 1975 (Studia Friburgensia NF 52).

[211] Zum Eckhartschen Exemplarismus vgl. Haas, a. a. O., wiederholt.

[212] H. S. Denifle, Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts, Beitrag zur Deutung ihrer Lehre, Aus dem literarischen Nachlaß herausgegeben von O. Spiess, Freiburg / Schweiz 1951 (Studia Friburgensia NF 4), S. 132 ff.

[213] Vgl. DW 3, 464, 1 ff.

[214] DW 1, 121, 12; 123,2. Parallelstellen siehe bei K. Berger, Die Ausdrücke der Unio mystica im Mittelhochdeutschen, Nendeln ²1967, S. 126.

Sein und aller Unterschiedenheit steht: *dâ was ich selbe, dâ wolte ich mich selben und bekante mich selben ze machenne disen menschen* (dort war ich selber, da wollte ich mich selber und erkannte mich selber ⟨willens⟩, diesen Menschen ⟨= mich⟩ zu schaffen). Da wird sich der Mensch als Gott in Gott selber Ursache seines Daseins. *Und her umbe sô bin ich ungeborn, und nâch mîner ungebornen wîse enmac ich niemer ersterben. Nâch mîner ungebornen wîse sô bin ich êwiclîche gewesen und bin nû und sol êwiclîche blîben. Daz ich bin nâch gebornheit, daz sol sterben und ze nithe werden, wan ez ist tœtlich; her umbe sô muoz ez mit der zît verderben* (DW 2,502,8–503,5).

Dieses ewige Sein findet sich in der Menschenseele: Es ist nichts anderes als das dynamische Sein Gottes selbst, das die normalen Gesetzlichkeiten von Leben und Sterben verkehrt: *ez ist ein etwaz in der sêle, dâ got inne lebet, und ist ein etwaz in der sêle, dâ diu sêle lebet in gote. Und swenne sich diu sêle her ûz kêret ûf ûzerlîchiu dinc, sô stirbet si, und got der stirbet ouch der sêle; und dar umbe sô enstirbet er an im selben nihtes niht, und er lebet an im selben. Als diu sêle von dem lîbe scheidet, sô ist der lîp tôt, und diu sêle lebet an ir selben; alsô ist ouch got der sêle tôt, und er lebet an im selben* (DW 2, 301,5–302,3) [215]. Hier – in einer Predigt auf die Auferweckung eines Toten (nach Lk 7,12) – zeigt sich deutlich, daß der konkrete Tod, der zwar Eckharts Reflexion über Sterben und Leben auslöst, bald zum bloßen Exempel des Seelentodes genommen wird: So wie die Seele sich im Tode vom Leib ablöst und weiterlebt, so löst sich Gott von der Seele, wenn sie sich äußerlichen Dingen hingibt, denn das ist für sie der Tod [216].

Die Frage ist dann nur noch, und sie ist nach Eckhart schwierig zu beantworten, *wie diu sêle erlîden müge, daz si niht enstirbet, dâ sie got in sich drücket* [217]. Er erklärt die Tatsache, daß die Seele die *einunge* lebendig überstehen kann, dadurch, daß Gott alles, was er der Seele gibt, «das gibt er ihr *in sich*» (*daz gibet er ir in im*). Denn: *wan er ir gibet in im selben, dar umbe mac si enpfâhen und lîden in dem sînen und niht in dem irm; wan daz sîne daz ist ir. Wan er sie ûz dem irm brâht hât, sô muoz daz sîne daz ir sîn, und daz ir daz ist eigenlîche daz sîne. Alsô vermac si ze lîdenne in der einunge gotes. Diz ist der 'geist des herren', der dâ 'hât ervüllet den*

[215] Vgl. DW 3, 470,5 ff.

[216] Zum Tod der Seele vgl. DW 3, 468,4: Sie stirbt, wenn sie in der Minne erkaltet.

[217] Nach Exod 33,20. Vgl. DW 2,364,5 ff.

umbezirkel des ertrîches (DW 2,408,3–409,3). Gott schauen und nicht sterben – dieses Problem erledigt sich für Eckhart dadurch, daß die Seele ja schon *grundtôt ist dirre werlt* (DW 1,128,12) und sich selber. Totsein aber ist für ihn nichts schlechterdings Negatives, sondern letztlich nichts anderes als ein Abtausch der Seinsweise: Wer tot ist, der bekommt ein neues Sein.

Das hat Eckhart in der einleitend zitierten Predigt 8 – *In occisione gladii* – ausführlich dargelegt: Gregorius *sprichet, daz sie tôt sîn. Der tôt gibet in ein wesen. Ein meister sprichet: diu natûre engebrichet niemer, sie engebe ein bezzerz. Als luft ze viure wirt, daz ist bezzer; aber sô luft ze wazzer wirt, daz ist ein zerstoeren und irret. Sît diz diu natûre tuot, vil mêr tuot ez got: der gebrichet niemer, er engebe ein bezzerz. Die marterære sint tôt und hânt verlorn ein leben und hânt enpfangen ein wesen* (DW 1,129,1–6) [218]. Indem die Martyrer ihr defizientes Leben für ein neues, überschwengliches Sein eingetauscht haben, erfüllen sie gewissermaßen ein Naturgesetz, das Eckhart zu einer Gesetzlichkeit des spirituellen Daseins stilisiert. Sein an sich ist etwas dermaßen Edles, daß alle Geschöpfe danach dürsten. *Die rûpen* (Raupen), *swenne die abevallent von den boumen, sô kriechent sie eine want ûf, daz sie ir wesen behalten. Alsô edel ist daz wesen. Wir loben in gote sterben, ûf daz er uns setze in ein wesen, daz bezzer ist dan ein leben: ein wesen, dâ unser leben inne lebet, dâ unser leben ein wesen wirt. Der mensche sol sich williclîche geben in den tôt und sterben, das im ein bezzer wesen werde* (DW 1, 134,2–7). Es ist in diesem Zusammenhang wirklich nicht mehr auszumachen, von welchem Tod die Rede ist, vom konkreten, leiblichen oder vom metaphorischen. Im Grunde ist es für Eckhart gleichgültig, denn der Tod an sich und was darin geschieht – der Seinsaustausch –, *das* ist ihm wichtig. So kann denn der Tod für ihn zum Gesetz des Lebens in einem prägnanten Sinn werden: Sterben – das reicht vom asketischen *agere contra* bis zur höchsten mystischen *einunge* – ist Einströmen-Lassen des göttlichen Seins, ist Raumgeben für das göttliche Sein, ist Rückkehr in den Ursprung. Tod ist für Eckhart in einem konkretesten Sinn Leben. *Ez muos ein gar kreftic leben sîn, in dem tôtiu dinc lebende werdent, in dem joch der tôt ein leben wirt. Gote dem enstirbet niht: alliu dinc lebent in im. 'Sie sint tôt', sprichet diu geschrift von den marteræren, und sint gesast in ein êwic leben, in daz leben, dâ daz leben ein wesen ist. Man sol grunttôt sîn, daz uns berüere weder liep noch leit* (DW 1,

[218] Vgl. dazu die lateinischen Paralleltexte in DW 1, 129, Anm. 1.

134,10–135,4). Voran geht diesen Feststellungen ein Hymnus auf das Sein (130,1 ff.). Sein ist für ihn das Höchste: Gott denkt nur Sein, weiß nichts als Sein; nur Gott ist letztlich fähig, Sein zu verleihen; denn Gottes Wesen ist Sein – *Wesen ist ein êrster name* (132,1) –, und Sein ist ein Urwort [219].

Es wäre gewiß nicht die ganze Eckhartsche Lehre über den Tod [220] vorgetragen, wenn nicht die Stellung Christi [221] darin – wenigstens in ein paar fragmentarischen Zügen – aufgewiesen wäre. Nicht bloß ist der leibliche, konkrete Tod des Menschen Anlaß und Ansatzpunkt von Eckharts Todesspekulation, sondern weit darüber hinaus ist es der vorbildliche Tod Christi, der es ihm erlaubt, vom Tod in dem ihm geläufigen paradox mystischen Sinne zu sprechen.

Es ist offensichtlich – und die Forschung hat es oft allzu pauschal und damit den Sachverhalt verunklärend festgestellt [222] –, daß bei Meister Eckhart Tod und Leiden Christi «nicht im Mittelpunkt seiner Gedanken» [223] standen; spiritualisierende und die Historizität der Christus-

[219] Vgl. K. Albert, Meister Eckharts These vom Sein, Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum, Saarbrücken 1976; H. Fischer, Meister Eckhart, Einführung in sein philosophisches Denken, Freiburg i. Br. 1974, S. 54 ff.

[220] Vgl. dazu übrigens als wohl einzigen, der sich mit Eckharts Thanatologie befaßt, L. Völker, Die Terminologie der mystischen Bereitschaft in Meister Eckharts Deutschen Predigten und Traktaten, Diss. Tübingen 1964, S. 131–135. Den Ausdruck 'gestreckter Tod', den D. Sölle – «die Hoffnungslosigkeit, die Ohnmacht, die Ersetzbarkeit oder das, was Eckehard den gestreckten Tod nennt» (in: Religionsgespräche, Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion, Mit Beiträgen von Sölle, Habermas, Bahr, Kippenberg, Luhmann, Koch, Menne, Negt, hrg. von H.-E. Bahr, Darmstadt 1975, S. 27 f., 12) – in die Diskussion bringt, kann ich bei Eckhart nicht finden. In ihrem Buch 'Die Hinreise', Zur religiösen Erfahrung, Texte und Überlegungen, Stuttgart 1975, in dem sie besser ausgerüstet sich der Deutschen Mystik zuwendet, taucht der Terminus nicht mehr auf. Vgl. a. a. O., S. 103–118.

[221] Leider ist die Christologie Meister Eckharts – trotz der Arbeit von B. Weiss, Die Heilsgeschichte bei Meister Eckhart, Mainz 1965, die vieles richtig stellen kann – noch nicht vollumfänglich in ihrer Tragweite für Eckharts mystische Spekulation aufgearbeitet. Vgl. schon O. Karrer, in: L. Kohler, O. Karrer, Gotteserfahrung und Gotteserlebnis bei Jeremia, Augustin und Eckhart, Zürich 1934, S. 41 f.; dann J. Zapf, Die Funktion der Paradoxie im Denken und sprachlichen Ausdruck bei Meister Eckhart, Diss. Köln 1966, S. 299 ff.; G. Hoppe, Die Wort- und Begriffsgruppe 'wandel' in den deutschen Schriften Meister Eckharts mit Berücksichtigung der lateinischen Schriften, Diss. Münster W. 1971, S. 80 ff.; Weiss, a. a. O., S. 76 ff.; R. Öchslin, Der Eine und Dreieinige in den deutschen Predigten, in: Meister Eckhart der Prediger, Festschrift zum Eckhart-Gedenkjahr, hrg. von U. Nix und R. Öchslin, Freiburg i. Br. 1960, S. 149–166.

[222] Vgl. Weiss, a. a. O., S. 76 f. und 83.

[223] A. a. O., S. 82.

Passion auf das Theologumenon von der Gottesgeburt in der Seele hin funktionalisierende Tendenzen sind bei ihm noch und noch festzustellen. Illegitim ist dieses Vorgehen nicht, solange die Grundtatsachen des Glaubens – Tatsächlichkeit des Leidens Christi und dessen Erlösungscharakter – nicht geleugnet werden. Eckhart hat das sicherlich nie getan, sondern hat sich in seiner Spekulation gewissermaßen auf das innere Leben der Gottheit – in ihrem trinitarischen und ihrem Einheits-Aspekt – eingelassen, indem er die Einmaligkeit von Christi Leiden und Sterben *voraussetzte*. Der Sinn des '*Cur Deus homo?*' wird ihm so zur Begründung der Möglichkeit der Gottesgeburt in der Seele: *War umbe ist got mensche worden? Dar umbe, daz ich got geborn würde der selbe. Dar umbe ist got gestorben, daz ich sterbe aller der werlt und allen geschaffenen dingen* (DW 2,84,1–3) [224]. Hierin – das bleibt immerhin klare Voraussetzung des Ganzen – ist der Tod Christi die Bedingung der Möglichkeit des mystischen Sterbens und Totseins. Gleiches ließe sich an der Auferstehung Christi (DW 2, 175,4 ff.) aufzeigen. Wenn Eckhart auch Leiden und Sterben für die *Menschheit* Christi reservieren (DW 2, 440,2 ff.) und seiner Gottheit Leidlosigkeit attestieren möchte – *dô der lîchame von pîne an dem kriuze starp, dô lebete sîn edel geist in dirre gegenwerticheit* (der göttlichen Selbstanschauung der Trinität, 10 f.) –, gibt es doch Indizien, daß er für die Unmittelbarkeit des leidenden und sterbenden Gottessohnes nicht unempfindlich blieb. So heißt es von Maria, die weinend vor dem Grabe steht: *Si enhâte niht ze verliesenne; allez, daz si hâte, daz hâte si an im verlorn. Dô er starp, dô starp si mit im. Dô man in begruop, dô begruop man ir sêle mit im. Dar umbe enhâte si niht ze verliesenne* (DW 2,588,5–7).

Die Paradoxie und Sprengkraft seiner Todesauffassung findet sich letztlich kurz zusammengefaßt in einem Meister Eckhart zugeschriebenen 'Spruch': *eins tôdes sterben in minne und in bekantnüsse, der tôt ist edeler unde werder denne alliu diu guoten werc, diu diu heilige kristenheit von anegenge biz nû ie geworhte in minne und in begerunge unde noch würken sol bis an den jungesten tac. Diu selben dienent alleine disem tôde, wan in diesem tôde entspringet daz êwige leben* [225]. Der Tod ist hier jene Forderung des Augenblicks, die nicht nur schmerzlich, sondern eben auch ein Ereignis der Liebe und Erkenntnis in Gott hinein sein dürfte.

[224] Vgl. auch DW 3, 492, 13–16.

[225] F. Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, Bd. 2: Meister Eckhart, Aalen 1962, S. 602, 15–20.

2.4. JOHANNES TAULER gibt in seinen Predigten – hierin ähnlich wie Meister Eckhart, der die *mors mystica* strictu senso für die *unio* nur zurückhaltend, wenn überhaupt gebraucht – nur einen prägnanten Beleg für '*sterben, tôt*' als Umschreibung der *einunge* [226].

In seiner Predigt auf den Freitag vor dem Palmsonntag (V 14, H 14) [227] exegesiert er Joh 11,50: *Expedit vobis ut unus moriatur homo pro populo* – ganz gegen die Aussage des historischen Realsinns im Sinne der tropologischen Deutung – in Richtung auf: 'dem *eiginen willen sterben*' (65,5) [228]. Im Menschen muß – so versichert Tauler – je neu ein Mensch sterben: *Nu merckent, nu muos iemer ein mensche sterben. Wie wollen wir nu disen menschen nemmen oder heißen? Eigenwille oder eigenschaft* (65,26–29). Und wie ist es zu erreichen, daß dieser Mensch in uns stirbt? *Das du dich alle tage zuo tusent molen zuo tode liessest stechen und also dicke wider lebende wurdest und alle tage dich manig werbe um ein rat liessest flechten und steine und dorne essest, hiemitte kundestu dis nút erkriegen, sunder sencke dich nu in die vertieffete grundelose erbarmhertzikeit Gottes, mit eime temuetigen gelossen willen under Gotte und under alle creaturen, und sich das es dir Cristus alleine geben muos von blosser miltekeit und friger guete und minnen und barmhertzekeit* (66,4–10) [229]. In diesem kurzen Text wird die Eigenart der Taulerschen Askese deutlich: Alle

[226] Zu Taulers Terminologie des Todes und Sterbens vgl. A. VOGT-TERHORST, Der bildliche Ausdruck in den Predigten Johann Taulers, Breslau 1920, S. 75; E. DEHNHARDT, Die Metaphorik der Mystiker Meister Eckhart und Tauler in den Schriften des Rulman Merswin, Diss. Marburg 1940, S. 26 ff.; C. PLEUSER, Die Benennungen und der Begriff des Leides bei J. Tauler, Berlin 1967, S. 67, 173, 194.

Vgl. unten S. 328 und oben, S. 379, wo Gersons einschlägige Stelle zitiert ist.

[227] V = F. VETTER, Die Predigten Taulers, Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften, Dublin / Zürich ²1968 (DTM 11), jeweils in Klammer neben den mhd. Zitaten durch bloße Seiten- und Zeilenzahl angegeben. H = G. HOFMANN, Joh. Tauler, Predigten, Vollständige Ausgabe, Übertragen und herausgegeben von G. HOFMANN, Freiburg i. Br. 1960. Hier Angabe der Predigtnummer.

[228] M. HANSEN, Der Aufbau der mittelalterlichen Predigt unter besonderer Berücksichtigung der Mystiker Eckhart und Tauler, Diss. Hamburg 1972, S. 63 f., kann an Beispielen deutlich machen, daß die Taulersche Predigt an sich nicht durch eine klare Systematik geprägt ist; kennzeichnend für die Tauler-Predigt ist vielmehr das Kreisen um ein Zentralthema, das in seinen verschiedenen Aspekten betrachtet und durch zugehörige oder nahe verwandte Punkte ergänzt wird.» Sie verweist dann auf die Wiederholungen, welche die Predigt zu einem meditativen Vorgang umgestalten. Diese Charakteristik gilt auch für die hier genannte Predigt. Zu ihrer von Bossuet empfundenen 'Gefährlichkeit' vgl. J. A. BIZET, Jean Tauler, Paris 1968, S. 40 f.

[229] Vgl. dazu 375, 29 ff.; 107,13.

großartigen Übungen der Askese – sich martern lassen oder sich kasteien im Essen usf. – nützen nichts, wenn nicht die all diese Anstrengungen unterfassende, sie zum Teil sogar nutzlos machende 'Gelassenheit' – ein Sich-an-den-letzten-Platz-Stellen und Sich-Demütigen aus Gnade – als grundsätzliche Haltung den Menschen prägt. Wer diese Gelassenheit nicht hat, von dem nimmt *indewendige hochvartikeit* (66,14 f.) Besitz und tötet die obersten und niedersten Kräfte der Seele: *also lange also dis eine mensche* (dieser eigenwillige Mensch) *in uns blibet und nút enstirbet, so spreitet es sich durch alle die krefte des indewendigen und des ussewendigen menschen, bitze er es alles verderbet das Christus inpflantzen solte* (66,19–22). Insbesondere sind Menschen in der Hinsicht gefährdet, die sich im geistlichen Leben besonders hervorgetan haben, und jene, die sich durch einen starken Intellekt auszeichnen – *die wellent úber alle ding kummen sin* (66,30 f.). Im Hinblick auf die Sterblichkeit des Menschen setzt Tauler dagegen: *alles daz die nature git, daz nimmet sú ouch wider, und alles daz Cristus git, daz nimmet er ouch wider* (66,31 f.) [230]. Solcher Menschen *lústlicheit ir selbes* (66,27) wird letztlich im Tode weggenommen. Weshalb also daran hangen? Vorbild rechten Verhaltens, der Preisgabe seiner selbst, ist immer wieder Christus für Tauler (der nie einen 'geistigen' Christus gegen einen 'fleischlichen' ausgespielt hat [231]): *Das bilde bewiset uns* (das Vorbild gibt uns) *unser herre Jhesus Cristus, do sin nature zwifelte und wasser und bluot switzete. Lieben kinder, lerent úch alsus liden und legen under Got und under alle creaturen, und nút ververrent úch; eime ieglichen tode dem volget ewig leben* (67,6–9). Zunächst ist diese ganze Paränese im Hinblick auf das normale christliche Leben gesprochen und scheint in nichts den durchschnittlichen Rahmen christlicher Sterbe-Askese zu durchbrechen: Christus nachfolgen heißt, ihm in seinem Leben

[230] Das muß so sein, wenn Tauler anderswo zu bedenken gibt, daß *wir von naturen sint kinder des zornes und des ewigen todes und würdig des ewigen verduempnisses von unsern wegen* (59,24–26). Vgl. auch 59,25. Daher: *in eime ieglichen tode der naturen do wurt aller werlichest Got inne lebende und wesende* (75,11 f.). Und: *ie me ir dem geiste wellent leben, ie me ir der naturen muessent leren sterben* (130,27 f.). Das gehört zur allgemeinen monastischen Lehre der Askese. Vgl. J. Sudbrack, Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl, Bd. I, Münster W. 1967, S. 286 ff. Sogar das Kloster selber kann als Grab bezeichnet werden – allerdings im positiven Sinn –, von dem aus der Mönch verborgen die himmlische Wirklichkeit schauen darf. Vgl. J. Leclercq, Otia monastica, Etudes sur le vocabulaire de la contemplation au moyen âge, Rom 1963, S. 105, Anm. 12.

[231] Zur Geschichte dieses für die Christologie entscheidenden, auf Augustinus 'Per Christum hominem ad Christum Deum' zurückgehenden Topos vgl. Sudbrack, a. a. O., S. 412, wo alle einschlägige Literatur vermerkt ist. Dazu noch:

und in seinem Tod nachfolgen und das radikal und ohne Vorbehalt [232]. Eingeschlossen in diese Unterweisung ist natürlicherweise die *toetunge der untugend* (167,14) [233], die Überwindung der Menschennatur – *natur mit natur toeten und úberwinden* (17,15) [234] –, und überhaupt ein grundsätzliches *agere contra naturam: dozuo gehoerent vil toede, das men neme in leide liep und in sure suesse* (114,16 f.); *es muos manig bitter tot uf die nature vallen* (115,18).

Anlaß dieser Forderungen, die trotz aller Menschlichkeit, mit der sie vorgebracht werden, hart und kompromißlos sind, ist bis zu einem gewissen Grade der konkrete leibliche Tod. Denn im Augenblick des Sterbens müssen die *verkehrten menschen* (137,6) Rechenschaft ablegen über ihr Versagen im Leben: *Lieben kinder, was went ir das dise lúte tuon súllen an irem ende, als si das sehent das si iren natúrlichen adel alsus verkert hant und mit so italen affenheiten als unmessig guot versumet hant und iren grunt verderbet und verqwetschet* [235] *hant?* (137,10–13). Diese Menschen spricht Tauler in aller Drastik an: *schame dich, du toetlich, húndin mensche...* (199,12 f.). Wie soll Gott Freude haben an diesen *leidigen verstoerenden, verterbenden, toetenden, unsinnigen creaturen* (105,13), die *toetlich, vellig* (hinfällig) *und unvernúnftig, ja arger wan der*

J. Orcibal, S. Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands, Paris 1966 (Présence du Carmel 6), S. 139, Anm. 2.

[232] Zu Taulers Christologie und Nachfolge-Theologie vgl. A. Hoffmann, Die Christusgestalt bei Tauler, in: Johannes Tauler, Ein deutscher Mystiker, Gedenkschrift zum 600. Todestag, Hrg. von E. Filthaut, Essen 1961, S. 208 ff. Zur Aksese Taulers G. M. Schneiders, Die Askese als Weltentsagung und Vollkommenheitsstreben bei Tauler, a. a. O., S. 178–207.

[233] Vgl. 131, 9, wo von *strengen toeden* der Asketen die Rede ist.

[234] Das heißt nicht, daß Tauler nicht einen positiven Begriff der Menschennatur hätte. Im Gegenteil, das Gelingen eines geistlichen Lebensentwurfs ist an eine «heureuse conjonction de la nature elle-même et de la grâce» (*do denne ein guot nature ist und die gnade denne zuo kumet, do gat es snel fúr*, 213,4 f.) gebunden. Vgl. M. de Gandillac, Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Jean Tauler, Montréal / Paris 1956, S. 46, Anm. 102.

[235] *Die hie inne* (im Entwerden) *stont, reht do wurt uz geborn ein unlidelich getrenge von dem entwerdende, das dem menschen dise wite welt zuo enge wurt, und die nature wurt so gequetschet und getrucket, und der mensche weis nút was ime ist, und ist ime also wunderlichen enge. Liebes kint, ich wil dir sagen was dir ist: dis entwerden machet dir dis, du wilt noete sterben. In disem wurt wor sant Paulus wort: 'ir súllent sinen tot kunden bitz er kummet.' Das kúnden ist nút mit worten noch mit gedenckende, sunder ez ist mit sterbende unde entwerdende in der kraft sines todes* (314, 30–315,2). *Quetschunge* ist für Tauler (von der allgemeinen mhd. Bedeutung 'Verwundung' her) meist im Sinne von 'innerer Bedrängnis' gebraucht. Vgl. Pleuser, a. a. O. (Anm. 226), S. 169. Hier wird der Ausdruck '*quetschen*' in einem positiven Sinne gebraucht.

vijent oder Lucifer (245,10 f.) sind? Erst wenn diese Kreatur *von ir selber kumet* [236], kann Gott ihr seinen *goetlichen minne kus* (245,13 f.) geben.

Sicherheit darüber, wer tot oder lebendig ist in diesem heilsgeschichtlich-spirituellen Sinn, gibt es nicht. Im Gegenteil, es ist ein oft gegen allen Anschein herrschendes Mißverhältnis hierin festzustellen. Denn: *Wissest das eins menschen leben das ist des andern tot* (243,11); Schuhmacher, einfache, arme Leute, die ihr *broetlin mit grosser surer arbeit* (243,16) gewinnen, sind oft viel besser dran, weil sie *einvelteklichen* (243,18) ihrem Ruf folgen [237]. Der Schein trügt: *uf dem kirchofe sint vil doten, also sint in der heiligen kirchen vil und manig mensche dot und schinent lebende und sint in der worheit dot* (420,3 f.). Daher soll man die Toten die Toten begraben lassen und sich nicht um sie kümmern (Mt 8,22), denn Aufgabe des Christen ist, für die Welt tot zu sein (Röm 6,2–8): *ein dote oder sterbender mensche der engebe uf alles daz golt oder edel gesteine oder uf alle die ere oder froede oder frúnt oder trost nit ein einig hor* (425,20–22; vgl. 425,13 ff.). Das Eckhartsche *mori saeculo* und *mori mundo* klingt hier machtvoll wieder auf: Der konkrete Tod mit seiner Drohung des zweiten, endgültigen Todes in der ewigen Verdammnis [238] wirkt als Ansporn, schon hier und jetzt der Welt abzusterben. Dieses Sterben vollzieht sich in der Anfechtung, in der *bekorunge* [239] (Versuchung; 116,12); der Unangefochtene, der nichts von der Versuchung weiß, *get in den ewigen tot* (116,11 f.). Die Schrift bloß lesen [240] um der eigenen Verherrlichung in Gelehrsamkeit

[236] 'Von sich selber kommen' ist hier wohl gleichzeitig im asketischen Sinn der 'Abgeschiedenheit' als auch im präzis mystischen Sinne gemeint.

[237] Zu Taulers Berufsethik, die sich in solchen und ähnlichen Hinweisen anzeigt, vgl. D. Mieth, Die Einheit von Vita activa und Vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten M. Eckharts und bei J. Tauler, Regensburg 1969 (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie 15), S. 290 ff.; A. Auer, Christsein im Beruf, Grundsätzliches und Geschichtliches zum christlichen Berufsethos, Düsseldorf 1966, S. 67 f.; ders., Weltoffener Christ, Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit, Düsseldorf ²1962, S. 33; zuletzt: C. Champollion, J. Tauler maître de vie, La Vie Spirituelle 58 (1976) 8–24. Man braucht in dieser Welt- und Berufsbezogenheit noch nicht «ein in die Zukunft weisendes Moment» (K. Grünewald, Studien zu J. Taulers Frömmigkeit, Hildesheim ²1972, S. 60), gewissermaßen eine noch nicht ganz zu sich selber gekommene reformatorische Haltung zu sehen. Es erklärt sich aus der Bezogenheit der Bettelorden auf die neue und sich immer mehr festigende Stadt- und Bürgerkultur.

[238] *Von naturen sint* (wir) *kinder des zornes und ewigen todes und wúrdig des ewigen verduempnisses von unsern wegen* (59,24 f.).

[239] Zur Taulerschen Lehre über die *bekorunge* vgl. die reichen Ausführungen von Pleuser, a. a. O. (Anm. 226), S. 98–102 und öfter.

[240] Der Frage, inwieweit es sich bei der Deutschen Mystik insgesamt um

willen, ist verderblich; man muß sie lesen und nach*leben: Die einen die vindent das leben, die andern den ewigen tot* (78,14 f.). Selbstgefälligkeit, Hoffart, Stolz, das sind die gefährlichsten Anfechtungen des Menschen. Das Beispiel der gefallenen Engel müßte den Menschen deutlich machen, daß *geistliche hofart* (135,14) tötlich ist: *diser gebrest der warf die aller hochsten engele in das aller tiefste abgrúnde. Do von huetent úch hiervor als vor dem ewigen tode* (135,14–16).

Der konkrete Tod und seine Entscheidungssituation und schließlich die für den ungelassenen Menschen drohende Gefahr des 'ewigen Todes' der Verdammnis, das sind für Tauler durchaus ernstzunehmende Gegebenheiten des alltäglichen Lebens, die dem Menschen ein *memento mori* und ein entsprechendes *mori saeculo/mundo* aufnötigen, wenn er seiner Bestimmung, der ewigen Seligkeit, nicht entgehen soll.

Mit dieser auf das Konkrete des asketischen Absterbens und Sich-Abtötens abhebenden Charakteristik der Taulerschen Thanatologie ist aber nur die Hälfte gesagt. Es geht Tauler weniger um eine sich selber genügende Askese [241] als um die Fülle christlichen Lebens, die sich für ihn vornehmlich in der Nachfolge Christi und – gewissermaßen in deren psychischer Ausgestaltung [242] – in einer mystischen Unmittelbarkeit der

Schriftmystik handelt, wäre umfassend nachzugehen. Dann ließe sich beispielsweise die oft gegen Meister Eckharts 'Mystik' vorgebrachte Stelle in LW 3, 4, 4 ff. – *intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus* (was, nebenbei gesagt, nicht ohne weiteres für die *deutschen* Predigten gelten dürfte!), *ea quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum* – nicht mehr ohne weiteres als unmystische Proklamation deklarieren. Vgl. R. Imbach, Intellectus in deum ascendens, Philosophische Bemerkungen zu einer Veröffentlichung über Grundfragen der Mystik, FZPhTh 23 (1976) 204, der mit H. Fischer die Anfrage stellt, ob Eckhart überhaupt 'mystisch' gedeutet werden darf. Eine ganz grundsätzliche Überlegung über produktions- und rezeptionsästhetische Fragen der deutschen und lateinischen Schriften müßte zudem auch Klarheit schaffen darüber, daß nicht ein *wissenschaftliches* Programm des Meisters zum Leitmotiv seines ganzen spirituellen Anliegens gemacht werden kann. Vgl. Eckharts deutschsprachige hermeneutische Anweisungen über sein Predigtwerk in: A. M. Haas, Das Verhältnis von Sprache und Erfahrung in der Deutschen Mystik, in: Deutsche Literatur des späten Mittelalters, Hamburger Colloquium 1973, hrg. von W. Harms und L. P. Johnson, Berlin 1975, S. 249 f., besonders Anm. 29.

[241] Die Stellen, die eine Relativierung der geistlichen Übungen anzeigen, sind bei Tauler zahlreich. Vgl. I. Weilner, J. Taulers Bekehrungsweg, Die Erfahrungsgrundlagen seiner Mystik, Regensburg 1961 (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie 10), S. 118 f., 150 ff., 238 f. und wiederholt (siehe Register 'Werke').

[242] Siehe die Arbeit von Weilner, a. a. O., und ders., Tauler und das Problem der Lebenswende, in: J. Tauler, Ein deutscher Mystiker, a. a. O. (Anm. 232), S. 321–339.

göttlichen Gegenwart in der Seele manifestiert. Auch diese Bereiche – wie könnte es anders sein, wenn die Passion Christi ernstgenommen wird – sind für Tauler in der Terminologie des Todes darzustellen.

Jerusalem, die Stadt des Friedens, in der der Gottessohn gemartert wurde, ist das Vorbild des Christen: *Entruwen, kint, du muost ouch in dem friden sterben des dinen und tragen in dime Gotte uf* (es deinem Gott darbringen), *und verlouckene des dinen do an* (und deinen Besitz daran verleugnen), *du muost ouch herus under die boesen juden, die súllent dich geischlen und vertuomen und dich zuo velde bringen, also du ein valscher mensche sist, und alles din leben verurteilen und in allen hertzen toeten. Liebes kint, du muost sterben, sol der minnecliche Got din leben one mittel werden und din wesen werden* (84,4–9). Der Nachfolgegedanke verschränkt sich hier ohne weiteres mit der mystischen Vorstellung einer unmittelbaren Gegenwart Gottes im Seelengrund[243] und einer Übermächtigung des Geschöpfs durch das Sein Gottes ganz im Sinne Meister Eckharts. Sterben führt zur *gelossenheit* (71,12), die sich unmittelbar aus dem *bilde* (Vorbild) *unsers herren Ihesu Christi* – darüber hinaus *enmag nieman kummen* (71,7 f.)! – aufdrängt; die Art aber, wie dieses *wunder* (71,17), daß *der usser mensche werde broht in den innern menschen* (71,16), kann entweder schnell, plötzlich, oder dann gemächlich geschehen; das ist für Tauler nicht weiter interessant. Tatsache jedoch ist: *Nu wissent, e daz vollebroht werde dovon wir hie gesprochen hant, do muos uf die nature manig swinde dot vallen ussewendig und innewendig. Dem tode antwurtet ewig leben. Kinder, dis wil nút eins tages, eins jores zuogon, nút enverrent úch, es nimmet zit und harzuo gehoert simpelheit und luterkeit und gelossenheit* (71,19–23). Der Akzent auf die spezielle mystische Erfahrung wird durch die Betonung des asketischen Weges, der zu ihr führt, nicht abgeschwächt, aber es wird doch der Vorrang rechten Lebens vor der hinreißenden Erfahrung gepredigt. Oder ist die Erfahrung dieses 'Sterbens' schon die Erfahrung selbst? Immerhin geschieht hier schon inchoativ das *verwandelt werden in mich* (Christus) (121,8). Aber ehe dieses 'Sich-

[243] Vgl. dazu neben den Arbeiten von WEILNER (Anm. 241) und MIETH (Anm. 237) A. WALZ, 'Grund' und 'Gemüt' bei Tauler, Angelicum 40 (1963) 328–369; P. WYSER, Der 'Seelengrund' in Taulers Predigten, in: Lebendiges Mittelalter, Festgabe für W. Stammler, Freiburg / Schweiz 1958, S. 203–311; H. KUNISCH, Das Wort 'Grund' in der Sprache der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts, Diss. Münster, Osnabrück 1929; H. FISCHER, Fond de l'âme, DSp. 5, Sp. 650–661; C. CHAMPOLLION, La place des termes 'gemuete' et 'grunt' dans le vocabulaire de Tauler, in: La mystique rhénane, Paris 1963, S. 179–192.

Verlieren in der Gottheit' (121,5) vollends geschehen kann, *do muos die nature maniges todes vor sterben, herzuo gehoert manig wilde wueste unbekant weg, do Got den menschen leitet und zúhet und leret in sterben. O kinder, wie ein edel fruchtber und ein wunderlich wunnenklich leben wurt geborn in sterbende! Ach wie ist es ein so edel grundelos luter guot, kunnen sterben!* (121,9–13).

Immer wieder ist Christus in seinem Leiden und Tod Vorbild [244] für Tauler: Sein Lob des Sterbens begründet sich einzig in diesem exemplarischen Tod aus Nächstenliebe. Auch Tauler - wie Eckhart – nimmt dabei allerdings an, daß Christus in seiner göttlichen Natur leidlos im Martyrium geblieben sei – *und im worent sine obersten krefte nút minre selig denne si ietzund sint* (364,3 f.). Für die Nachfolge ist das aber ein Ansporn, nach dem Leiden auch wirklich die Seligkeit zu erfahren: *Die ime nu aller werlichest nach volgent an uswendiger trostloskeit und an worem ellende von innen und von ussen von allem enthalt und sich blos haltent von aller minlichheit und annemlichheit, die koment aller adellichest und luterlichest dar do das rich entecket und funden wirt. Und das ist sine gerechtekeit das man dis vinde in den woren fuosspúren: in rechter gelossenre trostloskeit, in willigem armuote des geistes, in ellende* (364,4–9). Ob diese Last des Sterbens tragbar ist oder nicht, sollte den Menschen nicht kümmern; wie sollte das heilige Vorbild Christi in Leid und Tod nicht *alle súchte der selen* (238,1) vertreiben können? Beispiel ist für Tauler ein gewisser Wigman, der sein Sterben durch einen Gang *in den aller tiefsten grunt des abgründes, in das aller pinlichest und in das vinsterste der helle* (205,21–22) belegen wollte: Auf dem tiefsten Grunde der Hölle, noch unter Luzifer (die Geschichte erinnert an Mechthild von Magdeburg, die von sich Ähnliches berichtet [245]), wird Wigman von Gott in sein väterliches Herz gerufen. Und Tauler kommentiert: *Es sprach S. Gregorius: 'dise lúte suochent den tot und si envindent sin nút'. Diser minne in diser grundeloser vernútkeit* (dieser Liebe in ihrer abgründigen Vernichtung) *der antwúrt das leben in der worheit, unbegert und ungesuocht und ungemeint* (206,1–3). Die letzte Verlorenheit des Sterbens im freiwillig auf sich genommenen 'ewigen Tod' hat damit die Chance des Lebens, wenn es nur aus Demut geschieht. Damit ist der Begriff des Sterbens und des Todes allerdings nicht mehr auf Asketisches beschränkt, sondern

[244] Vgl. 23,6 ff.; 157, 13 ff.; 327, 16 ff.

[245] Vgl. A. M. Haas, Mechthild von Magdeburg – Dichtung und Mystik, Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik 2 (1972) 117 f.; ders., Die Struktur der mystischen Erfahrung nach Mechthild von Magdeburg, FZPhTh 22 (1975) 12 ff.

auf die mystische *Resignatio ad infernum* [246] bezogen, auf jene 'Seelenkrankheit' des von Gott Hinweg-Verfluchtseins, das der Mystiker aus Liebe zu den Mitmenschen und Gott auf sich zu nehmen gewillt ist.

Ein anderes Beispiel mystischer Leidensbereitschaft ist für Tauler die Heilige Cordula [247], die zunächst aus Furcht sich dem Martyrium verweigert, dann aber – nachdem sie geistigerweise *durch ir herze und durch ir fantasien... starb mit eime ieklichen eins súnderlichen todes in irme gemuete* (431,8–10) – sich dem Martyrium willig darbot [248]. Weil sie *manchen* Tod starb und nicht nur einen (431,10) *kam* sie *in den alre obersten grat* (431,6) der Heiligkeit. Gott läßt die Sterbenden, wenn *die zit irs todes* naht, nicht verlassen: *denne ergetzet er sú dis unwissendes und dis vinsternisses, und tuot in denne so vetterlichen und troestet sú denne und lot sú dicke smacken vor irme tode des sú eweclichen gebruchen sullent, und sterbent denne in grosser sicherheit* (38,24–27). Wichtig ist neben dem im Leben geübten Sterben die *getrúwunge* (325,14), das rechte und erlaubte Vertrauen auf Gott; dann kann der Sterbende seinen Anker *in einer rechten wise* (325,12 f.) werfen. Solche Sterbende *werdent in der gotheit begraben und sint selige toten, sú sint in Gotte gestorben* (38,29 f.).

Es ist ganz klar, Taulers Reflexion über den konkreten Tod ist undenkbar ohne den Einbezug einer mystischen Vorausnahme des Martyriums (Christi und seiner selbst), wie umgekehrt das asketisch-mystische Sterben ohne den Sinnbezug auf das Lebensende des Menschen für Tauler sinnlos bliebe. Viel zu sehr konzediert Tauler dem tatsächlichen Leben und seinem entwicklungspsychologisch erfaßbaren Ablauf eine innere Zielgerichtetheit, als daß er – wie Eckhart – den Aspekt der Zeit – den Verlauf des Lebens auf den Tod hin – vernachlässigen könnte, obwohl er auf der andern Seite der Seelengrundspekulation und ihrer Verinnerlichungsthematik nichts schuldig bleibt, sondern sie zu seinem Leitmotiv macht, allerdings indem er auch hier durch Rücksicht auf den menschlich-individuellen Entwicklungsgang nichts forciert.

Was nun die eigentliche *mors mystica* anlangt, so gibt es bei Tauler doch Ansatzpunkte dafür, eine solche in den Blick zu bekommen; bei

[246] J. Sudbrack, Abwesenheit Gottes, Einsiedeln 1971, S. 13 f.

[247] Vgl. H. U. von Balthasar, Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln ²1966: «Die Antizipation des eigenen Todes als Antwort an den Tod Christi ist die Weise, wie wir uns unseres Glaubens ernsthaft versichern können» (S. 20). Solche Rede fällt aus dem Kontext der Deutschen Mystik nicht heraus, sondern bestätigt ihn.

[248] Daß sich der Martyrer dem Tod darbietet, betrachtet Tauler als eine Gabe der Stärke des Heiligen Geistes, vgl. 107,9 ff.

ihm ist sogar die Anekdote vorgeprägt, die dann bei Johannes Gerson zum Prototyp einer konkreten *mors mystica* werden konnte [249]. Zunächst allerdings warnt Tauler vor allzugroßer *suessekeit* (100,8 ff.) der Gotteserfahrung – Gott überhäuft den Gläubigen immer mit ungeahnt viel mehr Gaben als dieser ihm bringen kann - ; diese Süßigkeit soll gewiß eine Hilfe und eine Anleitung zu Gott hin sein: *Wir súllent sú bruchen, und nút gebruchen* (100,9). Nüchternheit ist am Platz; man ist gewarnt, *in disem gevoelende* (100,14) (im Gefühl dieses Trostes) nicht einzuschlafen, *wanne der do sloffet, der ist also er halb tot si, und enhet kein eigen werg* (100,14 f.). Hier spricht die Nüchternheit dessen, der um die Wege der falschen, voreiligen quietistischen Mystik weiß, der aber auch – das belegt Taulers breite Mystologie zur entscheidenden Seelengrundthematik – um die Chancen und Möglichkeiten der echten Mystik weiß.

Schon einmal wurde in eindeutig mystischer Absicht gefordert: *Liebes kint, du muost sterben, sol der minnecliche Got din leben one mittel werden und din wesen werden* (84,8 f.). Es gibt für Tauler daher kein besseres Sterben als in Gottes willen, aber es gibt auch *kein edelre noch nútzer leben danne hie inne* (in Gottes Willen) *allezeit leben, und hie inne neme der mensche wunderlichen zuo on underloss* (410,7 ff.). Wo Sterben und Leben sich christlich verkehren, nicht nur was ihre Semantik betrifft, sondern auch was ihren Erfahrungsgehalt angeht, da muß, was *in einer sterbender uebunge irs bluotes und irs fleisches* (422,11) für die Menschen abgeht, in Form göttlichen Lebens wieder eingehen und die Unmittelbarkeit des göttlichen Seins und Lebens annehmen [250]. Diese Unmittelbarkeit des göttlichen Seins kann nach Tauler zu einer unsäglichen Beglückung werden.

In seiner 11. Predigt (V 11, H 11) fragt sich Tauler im Rahmen der Hirsch- und Jagdallegorie, was der Hirsch, wenn er auf seiner Flucht vor den Hunden an die Wasserquelle gelangt, tun soll. Antwort: *er ziehe als vil in sich und trincke mit allem vollen munde, das er wol trunken wurt und wurt Gotz also vol das er in wunnen und in volle sin selbes vergisset, daz in duncket daz er wunder vermúge, in duncket er súlle wol unde froelich gon durch fúr, durch wasser, durch tusent swert, ja durch die spitze des swertes, er enforhtet weder leben noch tot, noch liep noch leit. Daz ist des schult das sú trunken sint worden, dis heisset jubilieren, underwilent schrigent sú,*

[249] Vgl. oben S. 328 ff.

[250] Diese Thematik kann hier nicht breiter entfaltet werden, vgl. L. Cognet, Introduction aux mystiques rhéno-flamands, Paris 1968, S. 122–147; G. Wrede, Unio mystica, Probleme der Erfahrung bei J. Tauler, Stockholm 1974.

underwilent lachent sú, so singent sú (53,12–19). Dieser mystische *jubilus*[251] kann bei anderen so weit gehen – *die sterbent, den brichet ir hertze entzwei das sú die grossen werg Gottes nút liden enkunnent, das so starg in in ist und so gros. Wissent daz hievon manig mensche gestorben ist, das man sich diseme wunderlichen grossen werke also sere ergap das es die nature nút erliden moehte und derunder brach* (53,27–31) [252]. In der Fortsetzung dieses Gedankens einer buchstäblich tödlichen Gefährdung durch die mystische Erfahrung unterläßt es Tauler dann nicht, darauf hinzuweisen, daß Gott – *also ein guot biderbe husman* (53,32) – die Trunkenen meist mit einer guten Rute wieder zur angemessenen nüchternen Traurigkeit zurückkehren läßt. Daß Tauler aber mit seinem Beispiel den ekstatischen Minnetod meint, scheint ohne Zweifel, auch wenn er dem auf Selbsterkenntnis, Demut und Abtötung aufbauenden mystischen Weg *in eine wueste wilde, do nieman kan von gesprechen, in daz verborgen vinsternisse des wiselosen guotes* (54,29 f.) eindeutig den Vorzug gibt. Aber auch diese Art der Einigung gleicht einem Tod: *do wurt der geist also nohe gefuert in die einikeit in der simpelen wiselosen einikeit, daz sú verlust alle underscheid, sunder fúrwúrflichen und bevintlichen* (sogar das Unterscheidungsvermögen für Gegenstände und Empfindungen), *wan in einikeit verlúret man alle manigvaltekeit, und die einikeit die einiget alle manigvaltekeit* (54,30–34).

2.5. Gewiß die reichste Thanatologie – was den Reichtum der Themen und die Intensität der Ausmalung anbelangt – hat Heinrich Seuse im Kontext der Deutschen Mystik entwickelt. Eine eigene Darstellung wäre nötig, um diese Fülle thanatologischer Aussagen angemessen zu berücksichtigen, insbesondere wenn man Seuses Christologie nicht ungebührlich vernachlässigen wollte. Statt dessen wollen wir uns auf die wesentlichen Punkte dieser sowohl das konkrete Sterben wie die *mors mystica* gleicherweise einbeziehenden Sterbelehre beschränken.

[251] Vgl. I. Weilner, J. Taulers Bekehrungsweg, a. a. O. (Anm. 241), S. 213 ff.

[252] Körperliche Begleitumstände der mystischen Erfahrung kennt Tauler sehr wohl: *wirt der mensche der dise ding* (die unio-Erfahrung) *in rechter minne an sicht, als úber gossen mit innerlicher froeide das der kranke* (schwache), *licham die froeide nút enthalten enmag und bricht us mit eigener sunderlicher wise. Und tete er des nút, das bluot breche im lichte zuo dem munde us, als dike gesehen ist, oder der mensche keme in grosse qwetschunge. Und so wirt er von unserm herren mit grosser suessikeit begobet, und wirt im ein innerlich umbevang in bevintlicher* (erfahrbarer) *vereinunge. Alsus locket und zúhet und reisset Got den menschen usser im selber zuo dem ersten und usser aller ungelicheit zuo im selber* (160,20–27).

Beginnen wir mit dem Naheliegendsten, mit Seuses Betrachtungen über den Tod und das Sterben. Er hat im 21. Kapitel des II. Teils des 'Büchleins der ewigen Weisheit' eine Todesbetrachtung vorgelegt [253], die besonders im 15. Jahrhundert – da solcherart Sterbebüchlein en vogue waren – großen Erfolg als selbständig ediertes Werklein bekam: *Wie man sol lernen sterben, und wie ein unbereiter tod geschaffen ist* (278, 20 f. [254]). Zwischen Diener – hinter dem sich Seuse verbirgt [255] – und der ewigen Weisheit findet ein Gespräch statt, in dem der Diener Auskunft über die *vereinunge der blozen vernunft mit der heiligen drivaltikeit* (279,5) haben möchte. Die Weisheit verweigert sich diesem Ansinnen, da der Diener noch *bi dien nidersten an lebenne* (279,10), also noch am Anfang des Lebens stehe. Sie will ihn lehren sterben und leben; danach auch ihm zeigen, wie er sie voll Liebe empfangen und von Herzen loben könne (279,13 ff.).

Die Unterrichtung über das Sterben, wobei zwischen *geistlichem* und *liplichem sterben* (279,23 ff.) unterschieden wird, vollzieht sich so, daß der Diener in die Gegenwart eines unvorbereitet Sterbenden gesetzt wird. Er hört und sieht, wie dieser schreiend den ihn von hinten überfallenden Tod als einen Richter über sein Leben empfangen muß. Zeit für Beichte und Reue sind ihm genommen; seine bewegende Klage über unwiederbringlich vertane Zeit ist die Klage eines zum Leiden Verurteilten [256]. Lehre daraus ist, man solle nicht wie das Vieh sterben, sondern sich jederzeit darauf vorbereiten. Trauer über unnütz vertane Zeit ist, wenn es ans Sterben geht, sinnlos; sie kann nichts mehr helfen. Der Diener ist also aufgefordert zu beichten und sich so für den Tod bereit zu halten;

[253] Zu Seuses Thanatologie vgl. REHM, a. a. O. (Anm. 160), S. 79, 95, 105; F. FALK, Die deutschen Sterbebüchlein von der ältesten Zeit bis zum Jahr 1520, S. 30–34; R. RUDOLF, Ars moriendi, Von der Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens, Köln 1957, S. 17 f. – Auch der 6. Brief des Briefbüchleins Seuses befaßt sich damit, *Wie sich ein mensch sol halten unerschrokenlich, so es gat an ein sterben* (Heinrich Seuse, Deutsche Schriften im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte herausgegeben von K. BIHLMEYER, Frankfurt a. M. ²1961, S. 378–381, hinfort jeweils in Klammer nach den Zitaten mit Seiten- und Zeilenzahl zitiert); dieser Brief besteht allerdings in einer schlichten Tröstung zum Sterben.

[254] Bei BIHLMEYER, S. 278–287.

[255] G. BALDUS, Die Gestalt des 'dieners' im Werke Heinrich Seuses, Diss. Kön 1966.

[256] Wie sich später zeigen wird, ist der unbereitet Sterbende nicht zur Hölle verdammt, sondern wird das Fegfeuer leiden müssen. Zu Seuses Höllenauffassung vgl. 238, 22 ff.: *Owe, end an alles ende, owe sterben ob allem sterbenne, alle stund sterben und doch niemer mugen ersterben.* Es ist nichts anderes als der 'ewige Tod'.

aber nicht das allein ist ihm abgefordert, sondern darüber hinaus ein begieriges Warten auf den Tod: *Sihe,* sagt der unbereitet Sterbende zum Diener, *emziger anblik des tovdes, dú getrúw hilfe diner armen sele, dú da zuo dir als ellendklich ruefet, bringet dich schier dar zuo, daz du nit allein ane vorht stast, mer daz du sin ovch beitest mit ganzer begirde dins herzen* (284,19–22). Der Sterbende, der in seinen letzten Worten an sich selber die *signa mortis* (Absterben der Hände, Bleichwerden des Antlitzes, Erlöschen der Augen, schwerer Atem usf.) diagnostiziert, sieht schon das Fegfeuer in lebhaftester Ausgestaltung vor sich, das er zu erleiden haben wird. Aus der Anschauung dieser Sterbe-Demonstration zieht der Diener für sich eine Lehre: *Gewerlich, herre, dise anblik sol mir iemer guot sin; herr, ich wil alle tag gan uf die lage des tovdes* (dem Tod auf der Lauer liegen), *und wil mich umb sehen, daz er mich nit hinderschliche. Ich wil lernen sterben, ich will mich an ene* (jene) *welt richten. Herr, ich sihe, daz es hie nit belibens ist. Herr, gewerlich, ich sol min rúwe und buoz nút bis an den tovt sparen. Wafen, ich bin doch erschroken von disem anblike, daz mich wundert, daz min sele bi dem libe ist! Tuo hin, tuo hin von mir wol ligen, lang schlafen, wol essen und trinken, zerganklich ere, zartheit und wollust! Mir tuot hie ein klein liden als we, owe, wie soelti ich denne daz unmezig liden iemer erliden? We mir, got, were ich also tovt, stúrbe ich ietzent, wie soelt es mir ergang! Wie han ich noch so vil uf mir! Herre, ich wil hút einen dúrftigen setzen min ellenden sele* (ich will von heute an meine Seele als einen Dürftigen betrachten), *und sider alle vrúnde lazent* (und nachdem alle Freunde sie verlassen), *so sol ich ire vrúntlich tuon* (286,9–22).

Diese handfeste Vergegenwärtigung des Sterbens, die als eine Unterrichtung über den wahrhaft vorbereiteten Tod zu verstehen ist, findet ihr Widerlager in dem exemplarischen Tod Christi [257], der von Seuse bis in alle Momente seines Vollzugs hinein als ein Werk der Nachfolge miterlebt wird. Die Weisheit stimmt dem hochgemuten asketischen Auf-

[257] (A. Walz), De beati Henrici Susonis Vita, Scriptis, Doctrina, Influxu et Cultu, Comprehensio, Graz 1968, S. 16: «Lex configurationis ad Christum dolorosum raro tam experimentaliter conceptum et propositum est sicut apud eum.» Vgl. J. Bühlmann, Christuslehre und Christusmystik des Heinrich Seuse, Luzern 1942 und die bei A. Walz, Bibliographiae susonianae conatus, Angelicum 46 (1969) 468 ff., gesammelte Literatur zu Seuses Spiritualität; insbesondere D. Planzer, H. Seuses Lehre über das geistliche Leben, Freiburg i. Br. 1960, S. 30 ff. Vor allem auch Seuses unbezweifelbarer Zusammenhang mit der bildenden Kunst muß im christologischen Kontext gesehen werden. Vgl. U. Weymann, Die Seusesche Mystik und ihre Wirkung auf die bildende Kunst, Berlin 1938, S. 23 ff.; H. Wentzel, Die Christus-Johannes-Gruppen des 14. Jahrhunderts, Stuttgart ²1960, S. 28.

schwung des Dieners zu, mit der Einschränkung, daß er – solange er jung und stark sei – diese Askese treiben möge, sobald aber *in der warheit* (286,26) die Stunde des Todes an ihn herantreten werde, *so solt du nút uf ertrich an sehen, denne minen tovt und min grundlosen erbarmherzikeit, daz din zuoversiht gantz belibe* (286,27 f.). Dann bleibt von der menschlichen Leistung nichts mehr, es zählt dann nur noch das Erbarmen Gottes.

Dieses hier im Seuseschen Sterbebüchlein nur angtönte Motiv, daß der menschliche Tod nur im Tode Christi seinen Sinn findet, ist andernorts in Seuses Werk ausführlichst gesagt [258]. Was spätere Mystik, etwa die jesuitische, als innere Vergegenwärtigung der Geschichte von Leiden und Tod Christi vorbringt [259], ist bei Seuse schon vollumfänglich präsent: Der menschliche Tod hat seinen Scopus im Tode Christi. Daher wird das Leben des Christen als eine Angleichung an den Tod Christi verstanden und gedeutet: In diese Forderung gehen natürlich die Hinweise Meister Eckharts und Taulers und anderer Mystiker ein, nur bekommen sie hier eine farbige und intensive Ausmalung im Kontext eines mit leiblichen Augen vorgestellten Leidens Christi.

Der Diener fragt die Weisheit: *Zarter herr, nu lere mich, wie ich mit dir ersterben súl, und weles min eigen krúz si, wan gewerlich, min herr, ich ensol nit me mir leben, sider du mir tovt bist* (260,31–261,2). Die Weisheit: *sich, als dik du von minnen alsus dir selb erstirbest, als dike ergruenet und erbluejet sich min tovd an dir* (261,10 f.). Was in Seuses 'Vita' als ein zunächst willentliches asketisches, dann als ein passives Sich-Ersterben-Lassen exemplarisch in Form einer autobiographischen Heiligenlegende vorgestellt wurde [260], das fordert die Weisheit von ihrem Diener: Nach bestem Gewissen das Allerbeste tun und dafür Hohn und Spott von den Menschen empfangen; von den Menschen für gar nichts geachtet werden; sich für die guten Werke, die man in aller Schuldlosigkeit getan hat, unter die Schuldigen zählen lassen; den Peinigern von Grund aus vergeben und verzeihen: *so stast du warlich bi dinem liebe gekrúziget* (261,18 f.). Auf die Liebe, den Nutzen und den Trost der Menschen verzichten; auf Freunde verzichten; den Zorn und die Mißgunst der Menschen wie ein

[258] Vgl. BÜHLMANN, a. a. O., S. 63 ff.

[259] H. RAHNER, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe, Freiburg i. Br., S. 251–311.

[260] Vgl. dazu G. MISCH, Geschichte der Autobiographie IV, 1, Frankfurt a. M. 1967, S. 113–310, besonders 252 f.; A. M. HAAS, Nim din selbes war, a. a. O. (Anm. 210), S. 189 ff. Über die Echtheit der 'Vita' hat sich überzeugend J. SCHWIETERING, Zur Autorschaft von Seuses Vita, in: Altdeutsche und altniederländische Mystik, hrg. von K. RUH, Darmstadt 1964, S. 309–323, geäußert.

Lamm auf sich laden: *sich, so wirt daz war bilde mins tovdes in dir us gewurket* (262,1). Fazit der weisheitlichen Unterweisung: *Trage minen bittern tovd in dem grunde dins herzen und in dinem gebette und in erzoeigunge der werke: so vollfuerest du daz leid und die trúwe miner reinen muoter und mins lieben jungern* (262,4–6). Und das darauf antwortende Gebet des Dieners: *Ach minneklicher herre, min sele begert, daz du us wúrkest daz bilde dines ellenden tovdes an minem libe und an miner sele, es si mir liep oder leid, nah dinem hoehsten lobe und dinem aller liebsten willen* (262,7–10).

Der mystische Tod des Leibes und der Seele – Seuses ausführlich geschildertes asketisches Martyrium in seiner 'Vita' hat keinen andern Sinn als zu zeigen, daß dieses Sterben auch seine körperlichen Auswirkungen haben soll, auch wenn deren Übermaß später desavouiert wird – hat hier die inhaltliche Qualität einer eigentlichen *Imitatio Christi*, und zwar bis zum Tode am Kreuz, bekommen. Der Gedanke an den Tod – zunächst an den leiblichen, dann an den geistigen – und dessen Deutung im Kreuzesgeschehen auf ein willentlich auf sich genommenes 'Ersterben' in dieses Geheimnis hinein, nimmt sich in der Seuseschen Variante als ein eindringlicher Ruf zu einer entschieden *christlichen* Integration des Todes in einer Zeit aus, die – etwa aus der konkreten Bedrohung durch die Pest – ein Todesbewußtsein ausbildete, das immer mehr nur noch die christliche Etikette, aber kaum mehr einen entsprechenden Gehalt implizierte [261]. Man muß Seuse vor dem Hintergrund einer Zeitgeschichte und Mentalität sehen, wie sie Alberto Tenenti – ein guter und verläßlicher Kenner der Thanatologie des 14. und 15. Jahrhunderts – einmal geschildert hat: «Das Neue (im Todesbewußtsein) im 14. Jahrhundert bestand nun darin, daß man sich nicht mit der Abscheu vor dem Leichnam begnügte. Um 1350 kam man zu einer neuen und völlig selbständigen Darstellung, nämlich der des Todes. Er war der christlichen Thematik der vorherigen Epoche nicht ganz unbekannt. Doch seine an sich sehr seltene Gegenwart war nicht die einer furchtbaren Wirklichkeit. Man stellte ihn sich öfter als Sendboten Gottes, als eine Art Engel vor. Etwas ganz anderes schuf das Empfinden des 14. Jahrhunderts. Der Tod er-

[261] Vgl. A. Tenenti, in: R. Romano / A. Tenenti, Die Grundlegung der modernen Welt: Spätmittelalter, Renaissance, Reformation, Frankfurt a. M. 1967, S. 100–103; A. Tenenti, La vie et la mort à travers l'art du XVe siècle, Paris 1952, S. 48 ff.; ders., Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento, 1957, S. 78 ff.

schien von nun an entweder in Gestalt eines durch die Lüfte fliegenden Gottes, der unerbittlich die Menschenleben vernichtete, oder als bewaffnetes Leichenwesen oder als stürmischer Reiter, der alles um sich herum niedermachte. Er stellte eine Macht dar, die wie aus eigener Initiative handelte und der man nicht widerstehen konnte. Es ist noch nicht ausgemacht, wieweit das entsetzliche Schauspiel und die verheerende Wirklichkeit der Epidemien dazu beigetragen haben, ein Kollektivgefühl der Unterlegenheit einer vernichtenden Macht gegenüber zu steigern und diese Macht entsprechend darzustellen. Bei der ikonographischen Analyse findet man eigentlich ohne allzu große Mühe Vorbilder. Vom Engel abgesehen, gab es den vierten Reiter der Apokalypse oder die Pfeile, die die Geißel Gottes symbolisierten. Während jedoch in den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts die Darstellung des Todes noch sehr unterschiedlich und unsicher, allgemein symbolisch und oft phantastisch war, gewann gegen Ende des Jahrhunderts eine Lösung an Konturen und setzte sich allmählich durch: Wie er auch handeln mochte, der Tod war ein Wesen in Menschen- und Leichengestalt zugleich, ein widerliches und unaustilgbares Gegenbild des lebendigen Körpers, bildlicher Ausdruck eines nunmehr feststehenden Empfindens. – Das neue Todesbewußtsein war reicher, komplexer und reifer als das bloße Makabre. Mit ihm gelangte man zum Ausdruck einer Universalmacht, die sich unterschiedslos alle Menschen unterwirft. Der Tod war ein neues Wesen in der Welt des traditionellen Empfindens. Er war eine unpersönliche Kraft, weder wohlnoch übelwollend, ohne etwas Dämonisches oder Göttliches an sich zu haben. Natürlich versuchte man, ihm moralisierende Züge zu verleihen und Unglückliche darzustellen, die ihn umsonst anriefen, während er sich auf die Glücklichen und Fröhlichen stürzte, d. h. man wollte aus ihm weiterhin eine Strafe machen. Doch setzte sich diese Bedeutung nicht durch. Der Tod blieb unparteiisch und übte keinerlei ethische Funktion aus. Er symbolisierte ein Gesetz, das jedem Menschen gegenüber unausweichlich und ohne moralische Begründung Anwendung fand. Er war die der Allgemeinheit zum Bewußtsein gekommene unerbittliche menschliche Endlichkeit. – Gerade weil dieses Bewußtsein ausschließlich das eigene irdische Dasein betraf, war es nicht christlicher Natur und blieb dem System der üblichen Anschauungen fremd. Vielmehr ist es ein Zeichen dafür, daß diese Generationen über sich selbst in Begriffen nachdachten, die nicht mehr der geläufigen religiösen Perspektive angehörten. Im geheimsten Winkel der eigenen Überzeugungen, wo das Dogma unwidersprochen hätte herrschen sollen, dachte der Mensch nun-

mehr an sich selbst als Mensch und nicht nur als Christ. Dies bildete zweifelsohne eine entscheidende Erfahrung, die das menschliche Wesen zutiefst berührte und im Herzen des Menschen ein Echo fand» [262].

Es wäre allerdings falsch, Seuse ganz gegen den Strich der zeitgenössischen Mentalität im Sinne eines 'mystischen Rückzugs' [263] deuten zu wollen. Er weist eigens auf die häufigeren Todesfälle hin: *Sihe, dannan riechent* (mehren sich) *ietzent die unbereiten, erschrokenlichen tovde, dero die stette und kloester vol sint* (279,33–280,1); gemeint sind wohl die Pestjahre 1328/29 [264]. Das mag ein bloß äußeres Zeichen von Seuses Zeitgenossenschaft sein. Es gibt aber tiefer gehende Züge in seinem Werk, die ihn in den geschilderten Zeitzusammenhang eingliedern. Da ist einmal die literarische Form der *Ars moriendi,* des Sterbebüchleins, das an der neuen, christliche Gehalte zu Randphänomenen degradierenden Todesauffassung – mit seiner Promulgation der 'letzten' Stunde, in der sich ein ganzes unchristliches Leben exkulpieren läßt [265] – teilnimmt. Diese Teilnahme dürfte aber immer noch bloß äußerlicher Natur sein. Denn Seuse vertieft den Schrecken vor dem Tod – der oft ein bloßes Gebanntsein ist – durch seine Kreuz- und Leidensmystik und seinen Versuch, den Tod als ein inneres Lebensgesetz auszuweisen. Was Seuse innerlich mit der Zeit und ihren neuen Tendenzen verbindet, ist sein Stil, die Art, wie er Todesdrastik und Todesmystik aufkommen und sprachlich Gestalt werden läßt: Eine neue Realistik in der Schilderung körperlicher Vorgänge und Erfahrungen – man denke an die akribisch dargestellten Selbstkasteiungen in der 'Vita' – und eine damit einhergehende Verselbständigung der sprachlichen Reproduktion dieser Vorgänge, das macht ihn zum Zeitgenossen, ja zu einem der Zeit und ihren Stilmöglichkeiten vorauseilenden literarischen Thanatologen.

Der Reichtum der Seuseschen Bezüge auf Sterben und dessen vielfache metaphorische Semantik ist mit der christologischen und nachfolgeethischen Todeskonzeption – *so lass toeden und martren, darben und torren, sid uns liden zuo als grossem guot mag bringen* (368,4 f.) – oder mit den protokollarischen oder anekdotischen Bezügen auf den Tod – der Tod eines Chorherrn beispielsweise (146,18 ff.) – nicht erschöpft. Immer schon ist natürlich in diesen Thematisierungen des Todes der asketische

[262] Tenenti, Die Grundlegung der modernen Welt, a. a. O., S. 118 f.
[263] Wie es Tenenti, a. a. O., S. 103 ff., versucht.
[264] Vgl. Heller, a. a. O. (Anm. 26), S. 256, Anm. 1.
[265] Vgl. oben Anm. 262.

Tod, das *mori mundo et saeculo*, eingeschlossen. Es kann aber auch zum eigentlichen Motiv werden, etwa im 12. Brief des Großen Briefbuchs.

Die Hl.-Stelle «Schwarz bin ich, doch wohlgestaltet» (1,4), welche der liebsten Frau Salomons in den Mund gelegt wird, findet hier eine allegorische Auslegung, in welcher *disú swartzú lútseligú moerin* (439,20) als *ein gotlidender mensche* (439,21 f.) gedeutet wird, *den die ewige sunne mit grossem bitterlichem liden entferwet und mit eime lebenden sterbenne diser welte entstellet, und aber den inneren menschen mit gnadricher minneklicher lútselikeit kleidet* (439,22–440,2). In eigenartiger Weise sein eigenes Schriftstellerproblem reflektierend [266], schreibt Seuse: *Min kint, min kint, war zuo gibe ich dir schoene wort, so min ovgen wassers und min hertze vol fúres ist? Und daz machet daz lieplich toeten, in dem úns got in diser welte vor vil andern menschen toetet* (440,6–8). Diese Ausnahmesituation erlaubt ihm ein subtiles Rechten mit Gott: *Ach, zarter herre, so daz manigvaltig sterben mins hertzen und libes mit mir ringet, so zúrnde ich gerne mit dir; owe, so widerstossest du es mit einem versuesten gedanke, reht als ob du sprechest: 'ich tuon dir nút zuo zúrnen, ich tuon dir zuo minnen ...'* (440,14–17). Der ganze Vorgang ist *ein gegenwúrtiges enpfinden* (440,10), das in seiner Dialektik von Ersterben und Trostgewinn im zusprechenden Gott eine sprachliche Selbständigkeit gewinnt, durch welche die Folge von Gefühl und darauf bezogener sprachlicher Äußerung verkehrt scheint: die Sprache evoziert das Gefühl erst, so daß dieses als Resultat jener erscheint. Raffiniert ist das dort, wo der Ich-Sprecher sich selber zitiert: *Herre, so ich sihe min antlit bleichen, minen munt dorren und alle min natúrlichen lútselikeit darben, so sihe ich uff und spriche also: 'Sicut pellis Salomonis, daz ist der usser mensch des geminten zarten Salomonis, der da an dem krútze erdarbet und erdorret, daz er einem menschen unglich wart. Der tret her fúr, der sich im an jemerlicher verworffenheit muge gelichen! Herre, ich trucke min antlit an daz dine, so ist es als gar ungelich; alles min liden, versmeht* (Verschmähung), *entstellung, ersterben, verworffenheit verswindet als ein troepfli in dem mer. Du sprichest doch: Ego sum vermis et non homo. Owe, du schoener wurm, versmehet von aller diser welte, der da nu lúhtet ob der sunnen glantz, der dich dicke vor im hat, wie mag der iht klagen?* (441,17–28). Die Formel ist: *von der welte hin geworffen – aber von dir enpfangen* (442,2 f.), zu der das

[266] Es ist ein grundsätzliches Problem aller Mystologen, daß sie gut schreiben, da Schweigen das Beste wäre. Vgl. B. Boesch, Seuses religiöse Sprache, in: Festgabe f. F. Maurer, Düsseldorf 1968, S. 223–245.

aus der 'Vita' nachdrücklich bekannte, in diesem Brief nochmals zitierte Fußtuch [267], das ein Hund spielend in die Luft wirft, die überdeutliche Veranschaulichung gibt (443,7 ff.; vgl. dazu 58,5 ff.).

Wichtig an dieser Fassung des *mori mundo* ist die Individualisierung allegorischer Bezüge und asketischer Lehre. Alles ist auf Seuse bezogen; alles geht in sein Schicksal ein, oder es ist ohne Belang. Immer ist es ein sich verantwortendes, empfindlich und gefühlvoll auf Lehre und Glauben reagierendes Ich, das sich hier selber legitimiert. Der religiöse Gehalt der Sterbensmystik wird experimentiert, wird ins Leben als Stimmung und Erfahrung einbezogen.

Das zeigt sich auch deutlich, wo von der eigentlichen *mors mystica* die Rede ist. Der Erfahrungsaspekt zeigt sich schon in einem Fall von Minnesiechtum [268], der Seuse recht nahe gegangen sein muß, da seine eigene Mutter davon betroffen war. Er berichtet von ihr, daß sie eine große Dulderin war (142,17 ff.), daß sie all ihr Leiden auf das Leiden Christi warf und so ihr Leiden überwinden konnte. Über dreißig Jahre hinweg sei sie nie einer Messe beigewohnt, ohne über die Passion Christi zu weinen, und *daz si von der unmessigen minne, die si ze got hate, ainest minnesiech ward und wol XII wuchen ze bet lag also jamrig und serwende na gote, daz es die arzet kuntlich innen wurden und guot bild* (Vorbild) *dar ab namen* (142,26–30). Auch hier verdeutlicht sich der Erfahrungsaspekt durch den Aufwand exakter Benennung der Krankheitszeit; es ist, wie wenn sich die Sache durch eine in Zeit und Raum fixierbare Quantität erfolgreich auszuweisen hat, wenn sie ernst genommen werden will. Dem entspricht dann im Leben Seuses der empfindlich registrierende Bericht seiner Visionen und Gesichte mit ihren im Körperlichen nachzitternden Begleitphänomenen.

Aber halten wir uns an einen wohl am stärksten noch objektiv, d. h. mit Spekulation gefüllten Bericht, in dem er das Hineinsterben in Gott schildert. Es handelt sich um das 52. Kapitel seiner 'Vita', indem '*Von dem aller hoehsten úberflug eins gelepten* (erlebenden) *vernúnftigen gemuetes*' (184,2 f.) die Rede ist.

[267] Vgl. dazu Haas, a. a. O. (Anm. 210), S. 204 ff.; A.-M. Holenstein-Hasler, Studien zur Vita H. Seuses, Diss. Zürich, Freiburg / Schweiz 1968, S. 125 * ff.

[268] Vgl. dazu Seuses Ausführungen im 'Büchlein der ewigen Weisheit', Kap. VII: *Wie minnekliche got ist* (223–229), wo die klassischen Hoheliedstellen ausgelegt werden. Vgl. C. Gröber, Der Mystiker H. Seuse, Freiburg i. Br. 1941, S. 190 ff.; zum literargeschichtlichen Hintergrund: J.-A. Bizet, Suso et le Minnesang, S. 130 ff.; M. Ciavolella, La 'malattia d'amore' dall'Antichità al Medioevo, Rom 1976.

Es geht um die letzte Stufe der mystischen Unio, um die *transformatio passiva* [269], um die *ingenomenheit* (182,29 f.), um das Absorbiertwerden des Geistes in der höchsten Beschauung in Gott [270]. Es handelt sich dabei um eine 'Entgeistung' (182,14); nachdem sich die Seele und der Geist vom Körper getrennt haben und diesen sich unterworfen haben, *so beginnet der creatúrlich geist sin selbes unmugentheit an sehen und mit einer entsunkenheit sin selbheit* (in einem Entsinken seines Selbst) *sich der ewigen goetlichen kraft ze grund lassen, und sich von im selb zuo dem keren in einer verahtunge dez sinsheit in des obresten wesens ungemessenheit; und in der ingenomenheit kunt der geist neiswi in sin selbes vergessenheit und verlornheit, als Paulus sprach: 'ich leb nút me ich', und Cristus sprach: 'selig sint die armen des geistes'* (182,25–32). Dieses Thema der Selbstentfremdung in der Unio, in der alle Geistesvermögen zu schweigen haben, bestimmt nun das ganze 52. Kapitel der 'Vita' [271]. Wir greifen nur jene Stelle heraus, in der der ganze Vorgang als ein Sterben geschildert wird.

In disem wilden gebirge des übergoetlichen wa ist ein enpfintlichú vorspilendú allen reinen geisten abgrúntlichkeit, und da kunt si in die togenlichen ungenantheit und in daz wil enpfroemdekeit. Und daz ist daz grundlos tiefes abgrúnd allen creaturen und im selber grúntlich; daz ist och verborgen allem dem, daz er selber nit ist, denn allein dien, den er sich will gemeinden. Und die selben muessen in gelassenlich suochen und in etlicher wise mit im selben bekennen, als dú schrift seit: 'Wir súlen da bekennen, als wir erkant sien.' Dis bekentnús hat der geist nit von sin selbsheit, wan dú einikeit zúhet in in der driheit an sich, daz ist an sin rehten übernatúrlichen wonenden stat, da er wonet úber sich selb in dem, daz in da gezogen hat. Da stirbet der geist al lebende in den wundern der gotheit. Daz sterben dez geistes lit dar an, daz er underscheides nit war nimt in siner vergangenheit an der eigenlichen weslichkeit, mer nah dem usschlag haltet er underscheid nah der personen driheit und lat ein ieklich ding underscheidenlich sin, daz es ist, als der diener underscheidenlich hat us geleit an dem buechlin der warheit [272] (188,20–189,16).

[269] Vgl. Denifle, a. a. O. (Anm. 26), S. 540, Anm. 1; auch: 238, 276 f., 280 f., 288, 291 f.

[270] Heller, a. a. O. (Anm. 26), S. 168, Anm. 2. Vgl. auch a. a. O., S. 172, Anm. 7; 173, Anm. 7; 174, Anm. 7. Vgl. A. Nicklas, die Terminologie des Mystikers H. Seuse, Königsberg 1914, S. 94.

[271] Kommentare geben zu diesem Kapitel sowohl die Ausgaben von Denifle und Heller (a. a. O., Anm. 26) als auch von Bihlmeyer. Vgl. auch Denifle, Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts, a. a. O. (Anm. 157), S. 133 ff., 155 ff.

[272] «In diesem wilden Gebirge des übergöttlichen Wo findet im (göttlichen)

Kurt Ruh ist es zu danken, daß dieser Text – und damit das ganze 52. Kapitel – in seiner relativen Originalität [273] erkannt werden konnte. Seuse hat sich dazu nur bei Pseudo-Eckhart 'Liber Positionum' Nr. 121/122, 124 [274] inspiriert. Der Aspekt des 'Ersterbens' fällt aber nicht in diesen Zusammenhang, so daß *hier* insbesondere Seuses Originalität angenommen werden kann (natürlich unter Einschluß all der traditionellen Motive mystischer Überlieferung, die vor allem Denifle [275] beigebracht hat).

Von 'Sterben' kann in dieser Hingerissenheit des Geistes deshalb die Rede sein, weil er in dieser Transformation die intellektuellen und affektiven Kriterien der Selbstidentität verliert, d. h. das aktuelle Selbstbewußtsein wird aufgehoben: *ein sin selbs vermissen und... ein aller ding vergessen* (188,16 f.) hat statt, das nicht seinen Zweck in sich selber hat, sondern in Gott, der den Geist übermächtigt. Nach Seuse allerdings *verget der geist, und doch nit genzlich, er gewinnet wol etliche eigenschaft der gotheit, mer er wirt doch naturlich got nit* (er wird nicht Gott von Natur); *daz ime geschiht, daz geschiht von gnaden, wan er ist ein iht, geschaffen uss niht, daz eweklich belibet; denne so vil sie geseit, daz in der vergangenheit nah ire selbes ingenomenheit so enget ir daz zwivelich wunder in der verlornheit, da si entsezzet wirt des irsheit in dez sinsheit na ir eigen unwússentheit* (188,1–7). Die Einschränkung, daß der Geist in dieser Einigung mit Gott

Abgrund ein für alle lauteren Geister empfindbares Spiel statt, und da kommt der Geist in die geheimnisvolle Unnennbarkeit (Gottes) und in unheimliche Entfremdung. Und das ist allen Geschöpfen ein unergründlich tiefer Abgrund, (nur) sich selbst ergründbar; dieser Grund ist auch allen verborgen außer ihm selbst und denen, welchen er sich mitteilen will. Und diese müssen ihn voll Gelassenheit suchen und in gewisser Weise mit seiner Hilfe erkennen, wie die Schrift sagt: 'Wir werden erkennen, wie wir erkannt sind.' Diese Erkenntnis hat der Geist nicht aus seinem Selbst, sondern die Einheit zieht ihn in die Dreiheit an sich, das ist an seine rechte übernatürliche Wohnstätte, wo er über sich selbst in *dem* wohnt, was ihn dahingezogen hat. Da stirbt der Geist voller Leben in den Wundern der Gottheit. Das Sterben des Geistes liegt daran, daß er in seiner Versenkung den Unterschied an seiner eigentlichen Seinsheit nicht wahrnimmt; nach der Rückkehr aus der Beschauung hält er sich an die Unterscheidung nach den drei Personen und läßt ein jeglich Ding hinsichtlich der Unterscheidung *das* sein, was es ist. Das hat der Diener nach den Merkmalen der Unterscheidung im 'Büchlein der Wahrheit' dargelegt.» (Übersetzung nach G. Hofmann, H. Seuse, Deutsche mystische Schriften, Düsseldorf 1966, S. 194 f.). Vgl. 'Büchlein der Wahrheit', Kap. V, 338 ff.

[273] K. Ruh, Seuse, Vita c. 52 und das Gedicht und die Glosse 'Vom Überschall', in: Heinrich Seuse, Studien zum 600. Todestag: 1366–1966, hrg. von E. M. Filthaut, Köln 1966, S. 191–212. Sowohl gegenüber der Glosse wie dem Gedicht hat Seuse die Priorität.

[274] F. Pfeiffer, Meister Eckhart, Aalen ²1962, S. 668 ff.

[275] Vgl. oben Anm. 269–271.

nicht gänzlich entgeht, meint, daß die habituelle Selbstbezogenheit des Geistes nicht vernichtet wird, sondern daß bloß die Aktualität des Selbstbewußtseins aussetzt [276] – aus Gnade, nicht aus Natur! Den letzten Teil des Textes, der sich mittelhochdeutsch etwas hermetisch anhört, muß man übersetzen: «so viel sei gesagt, daß (der Seele) in der Entgangenheit (im Versunkensein) nach der 'Eingenommenheit' (nach ihrem Absorbiertwerden, nach der Versenkung ihrer selbst in Gott) die unsichere Verwunderung (sc. über den sich mit ihr ereignenden Vorgang) in der Verlorenheit (in Gott) entgeht, da sie im göttlichen Sein ihrer Selbstheit entzogen wird, in Unwissenheit ihrer selbst.» Das Erstorbensein in der Gottheit ist also positiv eine Überformung durch das göttliche Sein, das für eine gewisse Zeit die Selbstidentität des geschöpflichen Ichs aufhebt. Wenn diese Übermächtigung vorüber ist – *nah dem usschlag* (189,13) –, dann ist es dem Geist wieder möglich, die Dreiheit der göttlichen Personen zu unterscheiden; in der *ingenomenheit in die blossen ungewordenheit der nihtekeit* (des göttlichen Nichts) (188,19) dagegen spürt und erfährt der Geist nur die *einikeit* (189,17) Gottes. Was Eckhart in scheinbar gewagter Spekulation – die Überschreitung der Trinität Gottes in die Einheit [277] – gefordert hat, das versichert Seuse vom Standpunkt des Erfahrenden her als eine gewissermaßen psychologische Tatsächlichkeit: Es handelt sich wirklich um eine Einheitserfahrung; die drei göttlichen Personen strahlen ein einfaches Licht *in die luterkeit des geistes* (189,18 f.): *Von dem inblike* (von dieser Einstrahlung her) *entsinket der geist im selben und aller siner selbsheit, er entsinket och der wúrklichkeit siner kreften und wirt entwúrket und entgeistet. Und daz lit an dem inschlag* (an der Entrückung), *da er uss sin selbsheit in daz froemd sinsheit* (in die fremde Seinsheit) *vergangen und verlorn ist, na stillheit der verklerten glanzenrichen dúnsterheit in der blossen einvaltigen einikeit* (189,19–190,1). Daß hier Dionysius Areopagita das letzte Wort behält, ist sinnvoll, weil er diesen Abstraktionsvorgang auf meisterhafte Weise zu Beginn seiner 'Theologia mystica' – allerdings ohne die Todesmetapher zu bemühen – geschildert hat: «Du aber, lieber Timotheus, wenn Du Dich um die mystische Schau strebend bemühst, verlaß die sinnliche Wahrnehmung und die Denktätigkeit, alle Sinnendinge und Denkinhalte, alles Nicht-Seiende und Seiende, und strebe erkenntnislos zum Geeintwerden – soweit dies möglich ist – mit dem über

[276] Vgl. DENIFLE, Die deutschen Mystiker, a. a. O. (Anm. 157), S. 155 ff.

[277] Vgl. dazu HAAS, Nim din selbes war, a. a. O., (Anm. 210), S. 19, Anm. 19. Vgl. J.-A. BIZET, Henri Suso et le déclin de la scolastique, Paris 1946, S. 330–335.

allem Sein und Erkennen Liegenden empor. Denn durch das von allem Gehaltenwerden freie und rein von allem gelöste Heraustreten ('Ekstase') aus Dir selbst wirst Du, alles von Dir abtuend und von allem gelöst, zum überwesentlichen Strahl des göttlichen Dunkels emporgehoben werden»[278].

Seuse hat in seinem Anschluß an die dionysische Mystik und zusammen mit seinem empirischen Interesse für die mystische Einigung eine mystologische Synthese geschaffen, die weder die Kriterien der Liebes-[279], Erkenntnis-, und Wesensmystik vermissen läßt. Diese Integration der Gesichtspunkte, unter denen das Ereignis der enteignenden Unio gesehen werden kann, ist aber nicht zuletzt möglich durch den Gebrauch der Realmetapher des mystischen Todes. Sie gestattet es, daß die Unio einmal als ein Ereignis der Liebe, ein anderes Mal als ein Aufgehobensein der Seelenkräfte oder schließlich als ein Zurückbezogensein des Geistes auf sein Urbild in Gott dargestellt werden kann. Sie ist mitnichten die einzige Metapher oder auch nur die wichtigste, welche die Mystiker gebraucht haben; sie ist aber gewiß eine der tauglichsten, wenn wir unser – noch viel zu beschränktes – Material überblicken, eine der tauglichsten, weil sie – vom empirischen Ansatz des konkreten Todes her, der niemandem espart bleibt – eine Askese entwickelt, die nur in der Mystik ihren Sinn und Zweck haben kann, weil der Tod christlich einen Anfang und nicht bloß ein Ende bedeutet. Gerade deshalb – weil im Tode, christlich gesehen, alles erst seinen Anfang nimmt – hat die Mystik ihren unverzichtbaren Beitrag zur Thanatologie aller Zeiten geliefert [280].

[278] Dionysius Areopagita, Von den Namen zum Unnennbaren, Auswahl und Einleitung von E. von Ivanka, Einsiedeln o. J., S. 89.

[279] Vgl. oben Anm. 268.

[280] Mystik fordert daher letztlich nur, was christlich allgemein gilt: «pour atteindre la vie divine, il faut passer par la mort» (E. Tesson, Sexualité, Morale et Mystique, in: Mystique et continence, (Les Etudes carmélitaines), Paris 1952, S. 368), weil die Sünde, die den Tod gebracht hat, anders nicht als durch den Tod – im Nachvollzug des Todes Christi – ausgeschaltet werden kann. G. Bataille (Der heilige Eros, Darmstadt 1974, S. 217 ff.), der sich auf Tesson bezieht, sieht im Tod die einzige Vergleichsbasis zwischen Mystik und Sinnlichkeit, ohne jene in dieser aufgehen zu lassen.