

Dr. Uwe Beyer

Monatliche Lektüre-Veranstaltungen
in Kooperation der ESA mit der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen

Christliche Mystik und Spiritualität
Aufzeichnungen zu den Themen des Ersten Semesters / 1. Hj. 2019

Vorbemerkung

Mystik – das ist seit Jahrtausenden und in vielen Religionen ein möglicher Weg, auf dem Menschen ihrem Dasein in die Tiefe nachspüren können, um ihrem Ursprung nahe zu kommen. Im Mittelpunkt christlicher Mystik steht die Suche nach der unmittelbaren Gotteserfahrung – nach dem ‚Gott in mir‘. Die Tradition zeigt, dass die Annäherung an diese Erfahrung auf sehr verschiedene Weisen gesucht werden kann. Wie sich das mystische Erlebnis in der Mittelbarkeit der Sprache beschreiben lässt, bleibt dabei immer fraglich.

Von „christlicher Mystik und Spiritualität“ handelt eine Reihe monatlicher Lektüre-Veranstaltungen, die sich von der Spätantike bis zur Gegenwart Schlüsseltexten der christlichen Mystik widmet. Zuständig für die Auswahl der Texte und Referent ist Dr. Marco A. Sorace, Dozent an der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen. Die Moderation hat Dr. Uwe Beyer von der Evangelischen Stadtakademie Aachen. Die Reihe ist eine Kooperation beider Akademien. Jede Veranstaltung kann einzeln besucht werden. Die Reihe wird in den kommenden Semestern fortgesetzt.

Die folgenden Aufzeichnungen sind entstanden aus meinen Vor- und Nachbereitungen der einzelnen Themen und aus meinen Notizen an den jeweiligen Veranstaltungsabenden. Sie enthalten Gedanken aus meinen Lektüren der Originaltexte und der Sekundärliteratur, aus den Darstellungen von Dr. Marco A. Sorace während der Veranstaltungsabende, und aus eigenen Überlegungen. Die jeweilige Quelle habe ich nicht durchgängig nachgewiesen, wie es bei einer wissenschaftlichen Aufbereitung und Veröffentlichung nötig wäre. Es handelt sich hier um ein internes Papier. Dessen Ziel ist rein die Vermittlung von Informationen und Interpretationen. Das spiegelt sich auch in der Form. Die Darstellungen sind nicht gleichmäßig durchgearbeitet, sondern präsentieren sich so, wie ich sie im jeweiligen Monat angelegt habe. Am Anfang finden sich eher Notizen zu einzelnen Topoi, später zusammenhängende Gedankengänge.

Dies waren die

Termine und Themen des Ersten Semesters

22.01.2019: Evagrius Pontikus und die Weisheit der Wüstenväter

12.02.2019: Dionysios Areopagita und die mystische Theologie des Neuplatonismus

12.03.2019: Bernhard von Clairvaux und die Geburt der Mystik im Jahrhundert der Zisterzienser

09.04.2019: Meister Eckhart und die Rheinische Mystik

14.05.2019: Jakob Böhme - Mystik und Theosophie im frühen Protestantismus

25.06.2019: Simone Weil - Mystik in den Spannungsfeldern der Moderne

Erster Abend <22.01.2019>

Reminiszenz als Brücke zum zweiten Abend

Evagrius Pontikus und die Weisheit der Wüstenväter

Einführende Bemerkung: Was ist Mystik?

Eine religiöse Haltung, die von der Transzendenz Gottes gegenüber den Menschen ausgeht, jedoch annimmt, dass diese Transzendenz wenigstens punktuell immanent werden kann: durch Introspektion, Innenschau als Weg zur ‚unio mystica‘. Meister Eckhart spricht hier davon, dass am Grund der eigenen Seele das Göttliche zu finden sei.

Mystik arbeitet mit transpersonalen Elementen, denen in kaum auflösbarer Spannung das personalistische Gottesbild und die Vorstellung des Verhältnisses von Gott und Mensch als eines Beziehungsgeschehens zwischen bleibend Unterschiedenen (Schöpfer und Geschöpf) gegenüberstehen.

Die Wüstenväter sind zeitlich in der Spätantike zu lokalisieren, vor allem zwischen der Mitte des 3. und dem Ende des 4. Jahrhunderts. Es gibt zwar auch ‚Wüstenmütter‘. Jedoch begegnet in dieser Frühphase, anders als dann im Mittelalter, noch keine spezifische Frauenmystik.

Der Gang in die Wüste (meist nur an deren Ränder) wurde gesehen als ein Weg in der Nachfolge Christi – ein Weg der Askese und der Reinigung, der Vorbereitung, des Frei-Machens als Voraussetzung für die eigentliche mystische Erfahrung.

Wüstenväter - Apophthegmata Patrum¹ (Übersetzung: Bonifaz Miller OSB)

„Ein Bruder kam in die Sketis (Sketische Wüste) zum Abbas Moses und begehrte von ihm ein Wort. Der Greis sagte zu ihm: Fort, geh in deine Zelle (Kellion) und setze dich nieder, und die Zelle wird dich alles lehren.“ (500)

Gemeint ist mit dem ‚Kellion‘ mehr noch als ein eng umgrenzter empirischer Raum ohne ablenkende Außenreize der existenzielle Innenraum als Ort für den Weg der Introspektion.

„Jemand sagte zum Abbas Arsenios: Meine Gedanken quälen mich, indem sie mir sagen: Du kannst nicht fasten und auch nicht arbeiten, so besuche wenigstens die Kranken; denn auch das ist ein gutes Werk.“ (49)

Gemeint mit den Gedanken sind die *Logismoi* – negative, zerstörerische Gedankenbilder wie Überdross, Zorn, Eitelkeit, Habgier. Sie halten den Menschen mental befangen in der sinnlich-körperlichen Welt und hindern ihn damit an seiner Aufmerksamkeit auf Gott, auf sein eigenes Sein im Geiste Gottes.

Rat: Die Logismoi nur beobachten, einfach kommen und gehen lassen. Und: Sich einfachen Tätigkeiten widmen, die mit großer Aufmerksamkeit und unter beständigem Beten getan werden sollen – um vordergründig ein gutes Werk zu tun. In Wahrheit wäre ein solches Engagement in diesem Kontext eher eine Flucht vor sich selbst – als vor den Logismoi.

¹ Die *Apophthegmata Patrum* (deutsch *Sprüche der Väter*) sind eine Sammlung von kurzen Redewendungen (Apophthegmata), die von den ersten christlichen Mönchen Ägyptens, den so genannten Wüstenvätern, stammen sollen. Die meisten Sprüche werden Mönchen des 4. und 5. Jahrhunderts zugeordnet, z.B. Pöimen Makarius oder Antonius. Die Sammlung entstand spätestens am Ende des 5. Jahrhunderts. Durch die Schrift *Unterredungen mit den Vätern* des Johannes Cassianus war sie bereits Benedikt (um 480-547) bekannt. Die Apophthegmata wurden ursprünglich entweder in koptischer oder griechischer Sprache abgefasst. Sie wurden laufend bearbeitet, ergänzt und in andere Sprachen übersetzt. Deswegen finden sich in den Übersetzungen auch andere Versionen und weitere Aussprüche von denselben Wüstenvätern. Aufgrund ihrer Gleichförmigkeit und vollendeten Form ist nicht davon auszugehen, dass die niedergeschriebenen Sätze wörtlich dem entsprechen, was die Wüstenväter tatsächlich gesagt haben. Manche von den dort erhaltenen Aussprüchen ähneln den Kōan, das sind kurze Sentenzen, die von japanischen Zenmeistern gemacht wurden. – Vgl. zur ‚Weisheit aus der Wüste‘: „Der Begriff ‚Apatheia‘ bei Evagrius Ponticus.“ Vortrag von Daniel Tibi beim Nachwuchskolloquium der Ruhr-Universität Bochum am 08.12.2012. Nachzulesen und als pdf herunterzuladen unter: <https://abteikornelimuenster.de/spirituelles/weitere-impulse/apatheia.html>

Wüstenmütter – Meterikon

(Übersetzung: von Martiirij Bagin und Andreas-Abraham Thiermeyer)

Weiterhin sagte sie (die Amma Synklethika). „Ich kannte einen Diener Gottes, der die ganze Zeit in seiner Zelle verbrachte und beobachtete, welche Gedanken in ihm aufkamen. Dabei vermerkte er, welcher der erste und welcher der zweite war, der in ihm aufkam, ferner wie lange dieser Gedanken bei ihm blieb, um wieviel Uhr er kam, ob diese Gedanken heute erneut zu ihm kamen, ob früher oder später als gestern und welche Wirkung sie heute auf ihn ausübten. Auf diese Weise bemerkte er in sich das Gute und das Böse, das, was von Gott kam, und das, was vom Feind kam; und durch Gottes Gnade erlangte er die Reinheit des Herzens, die die Augen der Seele öffnet, um Gott schauen zu können.“ (101)

Auch hier: ein Rat zum Umgang mit den Logismoi. Nicht der inneren Erregung folgen, sondern sich ruhig hinsetzen und die Gedanken durch reine Beobachtung kommen und gehen lassen, sie (quasi-buddhistisch) betrachten wie Wolken, die, schnellvergänglich, den klaren Blick auf den blauen Himmel verstellen. – Der „Feind“, von dem im Text die Rede ist, bezeichnet weniger einen äußeren Gegner als eine eigene innere Fehlhaltung.

Zweiter Abend <12.02.2019>

Reminiszenz als Brücke zum dritten Abend

Dionysius Areopagita und die mystische Theologie des Neuplatonismus

Pseudo-Dionysius Areopagita oder Pseudo-Dionysius ist nach heute herrschender Ansicht ein namentlich nicht bekannter christlicher Autor des frühen 6. Jahrhunderts und Kirchenvater. Vermutet wird, er könnte ein syrischer Mönch gewesen sein. Er benutzte als Pseudonym den Namen des Dionysius Areopagita, der im 1. Jh. n. Chr. ein Schüler des Apostels Paulus und erster Bischof von Athen war. Als philosophisch geschulter Denker integrierte er den Athener Neuplatonismus in die christliche Theologie und formte ihn dabei eigenständig um.

Wie bei den Wüstenvätern und –müttern begegnet auch bei Dionysius Areopagita noch kein Sprechen über eigene mystische Erfahrungen. Selbst bei Meister Eckhart wird dies noch nicht der Fall sein; sondern erst in der Mystik des späten Mittelalters. Dionysius Areopagita reflektiert auf die *theologischen Rahmenbedingungen von Mystik* in Form einer ‚mystischen Theologie‘. Diese kombinatorische Form wird sich in der Neuzeit auflösen. Es kommt dann zur Trennung von Theologie *hier* und Mystik *dort*.

Was Dionysius aus dem Neuplatonismus übernimmt, ist hauptsächlich das ontologische Motiv der *Emanation* (von lateinisch emanatio: ‚Ausfließen‘, ‚Ausfluss‘). Gemeint ist in den philosophischen Modellen das „Hervorgehen“ von etwas aus seinem Ursprung, der es aus sich selbst hervorbringt. Für Dionysius geht es um die Aspekte des Ausfließens des göttlichen Einen in Geist (nous) und Seele (psyche) als ein Geschehen in Gott einerseits und andererseits um die zu seiner mystischen Theologie führende Frage, die sich so wiedergeben lässt: *Wie kann Gott als das Eine und vollkommene Wesen, das als Quelle jenseits alles dessen bleibt, was es aus sich hervorgehen lässt, vom Menschen erfahren werden?*

Diese Frage spitzt sich zu in die Richtung, dass zu überlegen ist, wie das Ziel mystischen Erlebens, die unverstellte, unmittelbare Erfahrung Gottes, in der *Mittelbarkeit der Sprache* beschrieben werden könnte. Der Weg des diskursiven, des erörternden Denkens ist hier nicht gangbar. Mit ihm kann nur das differenzierte Viele, nicht aber das Eine ausgesagt werden. Deshalb wählt Dionysius als Signal für den *Ausstieg* aus dem erörternden Denken und für den *Überstieg* seiner Formulierungen auf Gott hin wiederholt die Wendung ‚über‘. Ein Beispiel (Hervorhebungen: UB):

„Dreiheit, die du **Überseiendes** und **Übergott** und **Übergutes** bist, Führer der Christen in die Gottesweisheit, leite uns auf den **über-unerkannten** und **überhellen** und höchsten Gipfel der mystischen Schriften. Da sind die einfachen und absoluten und unveränderlichen Geheimnisse der Theologie verborgen in der **überhellen Finsternis** der in das Geheimnis einführenden Stille.“²

Der Überstieg führt die Sprache notwendig in *Paradoxien*: zur Aussage, dass vom Einen, das über allem ist, eigentlich *nichts* gesagt werden kann. Es lässt sich sprachlich *weder klären noch erklären*. Das Eine in seiner Absolutheit *blendet* gleichsam die Sprache und hüllt sie zugleich ins *Dunkel der Aussichtslosigkeit*, mit ihren Mitteln das Eine erreichen und darstellen zu können. Es bleibt die Erkenntnis, dass das mystische Erlebnis durch *Verbalisierung* schwindet.

Erreicht werden kann es in der *Ekstase*, d.h. in einer Seinserfahrung, die ein Herausstreiten aus dem alltäglichen Wahrnehmungsmodell von Standpunkt und Perspektive bedeutet als ein Herausstreiten aus jeglicher Differenz hinein in das Eine: „Denn durch diese Ekstase, die absolut und schlechthin frei und gelöst von sich selbst und von allem ist, wirst du, nachdem du dir alles entfernt hast und von allem gelöst bist,

² Pseudo-Dionysius Areopagita: „Über mystische Theologie“; I: Was die göttliche Finsternis ist, Abschn. 1

zu dem **über-wirklichen** Strahl des göttlichen Schattens gebracht.“³

Dionysius zeigt sich überzeugt, dass eine solche ekstatische Rückkehr in den Ursprung möglich sei. Lichtmetaphorisch gesagt: aus den vielen abgeschatteten farbigen Lichtern, den *Lumina*, ins *Lux*, in das Eine, ursprüngliche Licht.⁴

**Dritter Abend <12.03.2019>:
Reminiszenz als Brücke zum Vierten Abend
Bernhard von Clairvaux
und die Geburt der Mystik im Jahrhundert der Zisterzienser**

Der (heilige) Bernhard von Clairvaux (* um 1090 auf Burg Fontaine-lès-Dijon bei Dijon; † 20. August 1153 in Clairvaux bei Troyes) war innerlich eine spannungsreiche und äußerlich eine weit ausgespannte Existenz: als mittelalterlicher *Abt*, *Kreuzzugsprediger*⁵ und *frühscholastischer Mystiker*.

Er gilt als einer der bedeutendsten Mönche des Zisterzienserordens, für dessen Ausbreitung über ganz Europa er verantwortlich war. Die von ihm begründete mittelalterlichen Christumystik (in deren Mittelpunkt Jesus als der Gekreuzigte, als Leidensmann, steht) wird deshalb auch ‚Zisterziensermystik‘ genannt. Ihre Texte sind oftmals Predigten in die eigene Ordensgemeinschaft hinein.

Charakterisieren lässt sie sich als eine ‚*Mystik der Affekte*‘. Denn Affekte sind für Bernhard eine Quelle der Erkenntnis: als Weg, als Medium, Gott nahe zu kommen und die Nähe Gottes zu fühlen. In seiner Kreuzesmystik verbinden sich *passio* und *compassio*: das *Leiden Christi* und das *Leiden mit Christus*; Letzteres als ein Leiden mit den anderen Menschen im Namen Christi. Hintergrund für diese Verbindung ist die schon im Neuplatonismus begegnende Vorstellung, dass es *ein* Leben sei, das in *allen* Menschen wirke, im Bettler wie im König; und dass *alles* Leben aus *einer* Quelle stamme: aus Gott.

³ Ebd.

⁴ Die physisch-metaphysische Spannung von *Lumina und Lux* hatte Einfluss auf den Baustil der Gotik. Sie zeigt sich im Gestus des Strebens nach oben, immer weiter in die Höhe. Zudem reflektiert sie sich in der affektiven Erfahrung der bunten Kirchenfenster: Diese vermitteln symbolisch zwischen dem göttlichen Licht und dem menschlichen Dunkel.

⁵ Mit seinen Predigten entfachte er in ganz Europa Begeisterung für die Kreuzzüge. Die Kreuzzugs-idee bezog sich zu Bernhards Zeiten nicht mehr nur auf die Verteidigung Jerusalems und der Kreuzfahrerstaaten, sondern wurde auf Ziele in Europa übertragen. Bernhards Brief 457 aus dem Jahr 1147, in dem er einen Kreuzzug gegen die Wenden forderte, ist vielleicht der berühmteste Aufruf zum religiösen Krieg. Dem Historiker Ernst-Dieter Hehl zufolge gab hier Bernhard „vermutlich als erster dem Gedanken der Gewaltmission einen Platz in der Kreuzzugsgeschichte“. (Ernst-Dieter Hehl, *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit*, Stuttgart 1980, S. 134)

Die *Kreuzesmystik* ist insofern auch *Liebes- und Willensmystik*. Genauer: Insofern, als der rechte Wille verstanden wird als jener zur Liebe, und die Liebe ausgeht auf die Hingabe in eine einigende Begegnung.

Auf innige *Begegnung* von Gott und Mensch, von Mensch und Mensch in Christo angelegt, ist Bernhards Mystik ein Beispiel *nicht für die transpersonale Mystik* (wie wir sie z.B. bei Dionysius Areopagita bereits kennengelernt haben), sondern für *eine personale Mystik* und damit auch für ein personales Gottesverständnis. Und das Motiv der Begegnung in Liebe verdeutlicht noch einmal, dass die wesentliche mystische Erfahrung für Bernhard eine sensible, d.h. an die Empfindung gebundene ist.

Im Text, den wir gelesen haben, einem *Auszug aus der 52. Predigt Bernhards über das Hohelied*, spricht Bernhard vom „himmlischen Bräutigam“ und seiner „Geliebten“, d.h.: von Christus und seiner Kirche bzw. von jeder einzelnen Menschenseele. Diese Seele, „die in der Verbannung weilt“, d.h. in der Welt der gefallenen, gottfernen Schöpfung, wird vom „himmlischen Bräutigam“ *umarmt*: als Ausdruck ihrer bleibenden Annahme durch Gott und Geborgenheit in der Gottesliebe.

Wie die Geliebte diese unendliche Liebe erlebt: das, so Bernhard in der für die Reflexion über Mystik typischen Kritik an der Mittelbarkeit der Sprache, könnten Worte schon in Bezug auf die diesseitige Erfahrung nicht beschreiben; geschweige denn im Hinblick auf eine vollkommen unverstellte, durch nichts mehr verstörbare Nähe. Wenn schon, muss eine Rede von dieser Erfahrung in die Kunstform ausweichen, z.B. in die Modi der *Paradoxie* und des *Vergleiches*.

So schreibt Bernhard in der bezeichneten Predigt: „Das Ruhem in der Liebe Gottes ist mit einem hellwachen Schlafen zu vergleichen.“ Und ergänzt: dass dieser „hellwache Schlummer ... die innere Wahrnehmung erleuchtet, den Tod verjagt und das ewige Leben schenkt.“

Hier wird die mystische Erfahrung in die *Perspektive der Auferstehung* gerückt. Bernhard deutet sie an dieser Stelle nicht als einen Überstieg ins Jenseits, sondern als eine ganz andere Erfahrungsmöglichkeit im jetzigen Leben: Als die Ekstase, welche die menschliche Seele aus der Beschäftigung mit den kleinteiligen Sorgen, Freuden und anderen Anhaftungen im Horizont ihres endlichen Daseins und damit von der Fixierung auf sich selbst wegrißt zu Gott hin.

In der Ekstase sollen aber nicht nur die unmittelbar leibgebundenen Erfahrungen transzendiert werden, die ichhaften, egoistischen Bestrebungen, aus denen heraus *in die Welt hinein gehandelt* wird; sondern auch die „leibhaftigen Bilder“ als die *Be-*

schäftigungen des Bewusstseins mit bloßen Vorstellungsgehalten endlicher Art. Auch diese Vorstellungen gehören noch dem äußeren, kreatürlichen Aspekt des Lebens zu. Sie zeigen nicht den reinen Geist, vermitteln der Seele nicht die Erfahrung des ursprünglichen Lebens, das nicht dem Tod ausgesetzt ist. Erst diese Erfahrung gebe dem Menschen die *Herzensruhe als Ziel der Kontemplation* – in den Worten Bernhards: „die Heiterkeit des Lichts, die Wohnung des Friedens.“

**Vierter Abend <09.04.2019>:
Reminiszenz als Brücke zum Fünften Abend
Meister Eckhart und die Rheinische Mystik**

Meister Eckhart (um 1260 in Hochheim oder in Tambach; † vor dem 30. April 1328 in Avignon) war ein spätmittelalterlicher Theologe und Philosoph. Schon als Jugendlicher trat Eckhart in den Orden der Dominikaner ein, in dem er später hohe Ämter erlangte.

Mit seinen Predigten erzielte er nicht nur bei seinen Zeitgenossen eine starke Wirkung, sondern beeindruckte auch die Nachwelt. *Hauptanliegen war ihm die Verbreitung von Grundsätzen für eine konsequent spirituelle Lebenspraxis im Alltag.* Aufsehen erregten seine unkonventionellen, teils provozierend formulierten Aussagen und sein schroffer Widerspruch zu damals verbreiteten Überzeugungen. Umstritten war beispielsweise seine Aussage, der ‚Seelengrund‘ sei nicht wie alles Geschöpfliche von Gott erschaffen, sondern göttlich und ungeschaffen. Im Seelengrund sei die Gottheit stets unmittelbar anwesend.

Meister Eckhart versucht noch einmal, *Vernunft und Spiritualität zusammenzubringen*: Im Zeichen einer Willens-, Liebes-, Erfahrungs- und Erkenntnismystik. Sie zielt darauf, das traditionelle Gottesbild (und das zugehörige Bild vom Menschen) zu überwinden. Dieses Bild steht im Zeichen einer *ontologischen Differenz* (wie Heidegger sagen würde): Hier der Schöpfer, dort das Geschöpf; hier der Herr, dort der Knecht. Dieses Bild vermittelt eine definitive *seinsmäßige Abständigkeit* zwischen Gott und Mensch, die Eckhart in ontologischer Hinsicht als einen *perspektivischen Irrtum* darstellen möchte.

Sicher ist es der Logik und der Erfahrung nach richtig, dass der Mensch als gewordene, geschaffene Existenz *in der Zeit lebt und sterblich ist*. Aber, so Eckhart: „das kann mich nicht selig machen, denn hierbei bekenne ich mich als Geschöpf.“⁶

⁶ Meister Eckhart: *Beati pauperes spiritu* (Predigt 52) - <http://www.eckhart.de/index.htm?wgabe.htm>

Was, umgekehrt formuliert, selig machen kann, ist die Einnahme eine anderen Perspektive: nicht die, die *vom Ergebnis her*, also im Gefüge der Schöpfungswelt, das Verhältnis zwischen Mensch und Gott betrachtet, sondern jene, die *vom Ursprung selbst her bzw. zu ihm zurück* denkt. In dieser Perspektive erscheint das Verhältnis von Gott und Mensch als *wesentliches*: als eines, in dem es keine Unterschiede, keine Sonderungen gibt.

In pointierter Logik gesagt: Gott erscheint erst *als Gott durch sein Schöpfungswerk*, also mit der Existenz der Geschöpfe. Der Mensch, wenn er sich als *Kreatur* wahrnimmt, kann, ja muss *aufschauen* zu dem, durch den er ins Dasein kam: zu Gott, seinem *Schöpfer*. Die geschaffene Welt ist die Welt der *Erscheinungen*, und Gott, *wahrgenommen als Gott*, ist ein Teil dieser Welt der Erscheinungen: er figuriert in ihr als der *Kreator*.

Das *Wesen Gottes* aber ist von anderer Qualität. Es ist unzeitlicher Natur. Und da der Mensch von Gott her stammt, seine Genese in Gott hat, ist sein, *des Menschen, Wesen*, anders als seine innerweltliche Erscheinung, auch unzeitlicher Natur. So gesehen, sind Gott und Mensch *eines Wesens*.

Diese Argumentation der *unio mystica*, der mystisch, also durch Innenschau erfahrbaren, Einheit von Gott und Mensch, kann Eckhart logisch und ontologisch begründet auf der Ebene der Begriffe dahingehend pointieren, dass er sagt: „Darum bin ich Ursprung meiner selbst, nach meinem Wesen, das ewig ist, nicht nach meinem Werden, das zeitlich ist. ... Denn in demselben Wesen Gottes, aufgrund dessen Gott oberhalb von Sein und Unterschied steht, da war ich selbst.“ Und kürzer gefasst: „Als ich in meinem ersten Ursprung stand, da hatte ich keinen Gott, und da war ich Ursprung meiner selbst. Da wollte ich nichts.“⁷

In der Zeit erfährt sich der Mensch als sich sehndes, strebendes, wollendes und sterbliches Wesen. In der Reflexion auf seinen *Ursprung in Gott* kann er sich entdecken als Wesen, das des Ewigen Lebens teilhaftig ist: *einig mit dem Willen Gottes, ein Aspekt des göttlichen Willens*.

Diese Entdeckung wäre eine Art *existentieller Erfahrung von Auferstehung*. Sie bringt in die unverbrüchliche Nähe Gottes. Unverbrüchlich heißt: Dass alle Erfahrungen der Sonderung aufgehoben sind. Begriffslogisch bedeutet dies: *Gott ist nicht mehr Gott*.

⁷ Zitate: Ebd.

Der Mensch der Echhart'schen unio mystica *hat keinen Gott*. Gott als Begriff, Gott in der begrifflichen Gegenüberstellung zum Menschen, ist ein Zeichen für Abständigkeit. Der Mystiker sucht die *inständige* Gotteserfahrung. Eckart zeigt einen *logisch-ontologischen Weg* dieser Erfahrung auf.

**Fünfter Abend <14.05.2019>:
Reminiszenz als Brücke zum Sechsten Abend
Jakob Böhme – Mystik und Theosophie im frühen Protestantismus**

Jakob Böhme (* 1575 in Alt-Seidenberg bei Görlitz; † 17. November 1624 in Görlitz) ist ein Mystiker, der in seinen Aufzeichnungen von seinen *persönlichen Erfahrungen* spricht. Das unterscheidet ihn von seinen Vorgängern, die eher auf die Bedingungen der Möglichkeit und auf die Eigenart solcher Erfahrungen *reflektieren* und damit Repräsentanten *mystischer Theologie* sind. *Nach Böhme werden sich die beiden Bereiche Theologie und Mystik trennen.*

Böhme selbst hätte es aber auch schwer gehabt, den theologisch-theoretischen Aspekt der Mystik zu betonen. Als viertes Kind einer besitzenden Bauernfamilie und aufgrund seiner schwächlichen Konstitution zum Schumacher ausgebildet, erhielt er nie eine akademische Schulung. Vor diesem Hintergrund ist es einerseits erstaunlich, welche Sprache er für die Aufzeichnungen seiner mystischen Erlebnisse findet. Andererseits leiden diese Aufzeichnungen daran, dass ihnen eine reflexive Klarheit, eine innere Durchformung, fehlt. Böhme versucht, Narrative für sein inneres Erleben zu schaffen. Er lernt, zu symbolisieren, was ihn innerlich bewegt, was ihm, nach eigenem Bekunden, aus Gnade, in der Gnade, widerfährt. Dazu verwendet er sprachliche Bilder, die erkennbar aus seiner Zeit – jener des Barock – stammen, die aber heute unvertraut sind und selten unmittelbar, von selbst, einleuchten.

Zwischen seinen mindestens drei mystischen Erfahrungen aus dem Jahr 1600 und deren Niederschrift liegen zwölf Jahre. Schon dieser zeitliche Abstand signalisiert sein Ringen um angemessene sprachliche Fassung; aber auch den tiefen Eindruck, die bleibende Ergriffenheit, welche diese Erfahrungen hinterlassen haben. Sein Werk *Aurora oder Morgenröte im Aufgang*⁸ bestimmte Böhme nie zur Veröffentlichung. Er gab es nur seinen Freunden zu lesen. Die Handschrift wurde jedoch ohne sein Wissen kopiert und verbreitet und gelangte so auch in die Hände des damali-

⁸ Böhme selbst gab ihm den Namen *Morgenrot*; der Titel *Aurora*, unter dem es später bekannt wurde, ist die lateinische Übersetzung dieses Namens.

gen evangelischen Hauptpastors der Görlitzer Peter- und Paulskirche, Gregor Richter, dessen Gemeinde Böhme angehörte.

Richter brandmarkte das Werk als ‚häretisch‘ und intervenierte beim Stadtrat gegen Böhme. Daraufhin wurde Böhme kurzzeitig unter Arrest gestellt und mit einem Schreibverbot belegt. Der Streit mit Richter sollte in den folgenden Jahren immer wieder aufflammen und setzte sich als Anfeindung durch die Gemeinde auch nach Richters Tod am 24. August 1624 fort. Er eskalierte darin, dass sich Böhme im selben Jahr noch auf seinem Sterbebett einem Glaubensverhör unterziehen musste. Der Nachfolger Richters verweigerte dem am 17. November 1624 gestorbenen Böhme ein christliches Begräbnis. Böhme wurde dennoch auf dem Görlitzer Nikolaikirchhof beerdigt. Aber die aufgehetzte Einwohnerschaft der Stadt gab keine Ruhe. Sie besudelte sein Grab.

Böhmes Konflikt mit seiner Amtskirche ist der klassische zwischen einer Institution, die auf ihren Dogmen und Riten und der Deutungshoheit in geistlichen Dingen besteht und der spirituellen Erfahrung einer Person, die unwiderstehlich nach eigenem glaubwürdigen Ausdruck sucht. Dabei entsteht Böhmes Mystik zwar im frühen Protestantismus. Aber sie ist nicht als spezifisch protestantische Mystik zu bezeichnen. Mystik lässt sich nicht in konfessionelle Kategorien wie ‚evangelisch‘ oder ‚katholisch‘ schablonisieren. Das widerspräche ihrer Herkunft aus der Intuition, dem unmittelbaren Erleben; begrifflich: Der Idee der *unio mystica*.

Protestantisch geprägt ist Böhmes Mystik vielleicht in der Betonung des Sündigen der Welt und des Menschen. Böhmes Psyche erscheint – wie er selbst schreibt – als zu Melancholie und Traurigkeit disponiert.⁹ Sie findet in den Wirren der Zeit reichlich Gründe, in der Schöpfung Gottes ein Wirken auch des Bösen zu sehen. Viele Verunsicherungen kommen zusammen. Das wissenschaftlich-kopernikanische Weltbild beginnt das theologisch-dogmatische abzulösen. Die Reformation und der Bauernkrieg wirken nach. Die Gegenreformation und damit die kirchliche Konfrontation innerhalb des westlichen Christentums gewinnen seit der Mitte des 16. Jahrhunderts an Boden. Der Dreißigjährige Krieg bricht aus.

⁹ Böhme schreibt, er sei „endlich gar in eine harte Melancholei und Traurigkeit geraten, als ich anschauete die große Tiefe dieser Welt, dazu die Sonne und Sterne, sowohl die Wolken, dazu Regen und Schnee, und betrachtete in meinem Geiste die ganze Schöpfung der Welt. Darin ich dann in allen Dingen Böses und Gutes fand, Liebe und Zorn, ... und dass es in dieser Welt dem Gottlosen so wohl ginge als dem Frommen, ... <so> ward ich derowegen ganz melancholisch und hoch betrübet, und konnte mich keine Schrift trösten“. Aus der Neige dieser Verzweiflung, die nahe an die Theodizee-Frage kommt, geht dann aber das mystische Erweckungserlebnis hervor: „Als sich aber in solcher Trübsal mein Geist ... ernstlich in Gott erhob ... – so brach der Geist durch.“ (Aurora, Kapitel 19, Sätze 6, 8, 9, 10)

Böhme reagiert auf diese weltanschaulichen Konflikte mit einer Willens- und Erkenntnismystik, die zugleich eine ‚Mystik der Heilung‘ sein möchte. Sie geht davon aus, dass in allem, was existiert, Gott zu finden ist. Diese Position ist keine pantheistische, sondern jene des *Pan-en-theismus*. Sie besagt, dass in allem Seienden Gott anwesend ist, aber nicht alles Seiende an sich göttlich ist. Die *Höhe Gottes* und die *Tiefe der Kreatur*, der heillos erscheinende *Abstand* zwischen beiden, kann in dieser Perspektive als *Verbundenheit* wahrgenommen werden: Das Göttliche strahlt noch in jede Tiefe hinein. Es begegnet, so gesehen, auch im Abgründigen, Schlechten, Bösen, das, wenn alles von Gott gewirkt wird, auch von ihm kommen muss. In Böhmes allegorischen Worten: im Teufel manifestiert sich die „Kraft des Zornes Gottes“. (Aurora, Kap. 19, Satz 20)

Die Mystik Böhmes entfaltet sich in drei Aspekten, in denen sich immer das Eine darstellt: Gott als das einheitliche Wesen, das im Ganzen dessen, was existiert, und damit in allen Teilen davon, anwesend ist.

Als *Theosophie* bzw. *Christosophie* ist seine Mystik eine Weisheit über Gott aus spiritueller Erfahrung.

Als *Kosmosophie* ist sie eine Weisheit über die Natur, insofern in der Natur das Wirken Gottes zu erkennen ist.

Als *Anthroposophie* ist sie eine Weisheit über das Wirken Gottes im Menschen.

Im Hinblick auf den Menschen unterscheidet Böhme ‚drei Geburten‘: Die ‚äußere‘, natürliche, die sich auf die *Physis* bezieht und zu den Sinneswahrnehmungen befähigt; die ‚innere‘, seelische, die sich auf die *Psyche* bezieht als auf das innere Erleben, das Erkennen und Fühlen der individuellen Person¹⁰; und eine weitere ‚innere‘, die *geistige*, die geschieht, wenn sich im Menschen die *unio mystica* als Erweckungserlebnis der Erkenntnis ereignet, dass die persönliche Seele und der göttliche Geist im Grunde der Wirklichkeit Eins sind. Mit der ‚geistigen Geburt‘ fällt von der Seele der letzte Schleier, durch den in der Erkenntnis die Differenz zwischen einem erkennenden Subjekt und einem Objekt der Erkenntnis gesetzt ist. Der innere Blick nimmt wahr, dass alles Seiende das *eines* Seins ist.

In Böhmes Worten, die auf ihre Weise signalisieren, dass im Hinblick auf dieses Wahrnehmen die Grenze von Sprache erreicht ist und dass nach äußerer-weltlicher Wahrnehmung hier Paradoxes geschieht:

¹⁰ Psyche und Physis werden als Qualitäten des menschlichen Daseins bei Böhme, anders als bei Plato, nur *unterschieden*, nicht als *getrennt* angesehen.

„Was aber für ein Triumphieren im Geiste gewesen, kann ich nicht schreiben oder reden. Es lässt sich auch mit nichts vergleichen als nur mit dem, wo mitten im Tode das Leben geboren wird, und vergleicht sich der Auferstehung von den Toten. In diesem Lichte hat mein Geist alsbald durch alles gesehen und an allen Kreaturen, sowohl an Kraut und Gras Gott erkannt, wer der sei und wie der sei und was sein Wille sei.“ (Aurora, Kap. 19, Satz 13)

Schließlich steht für Böhme die ‚dritte Geburt‘, das Leben aus dem (Heiligen) Geist, unter realschatologischen Vorzeichen. „Denn der rechte Himmel ist allenthalben, auch an dem Orte, wo Du stehst und gehst. Wenn Dein Geist die innerste Geburt Gottes ergreift ..., so ist er schon im Himmel.“ (Aurora, Kap. 19, Satz 24)

Sechster Abend: <25.06.2019>

Simone Weil - Mystik in den Spannungsfeldern der Moderne

Simone Adolphine Weil (* 3. Februar 1909 in Paris; † 24. August 1943 in Ashford, England) war eine französische Philosophin jüdischer Abstammung mit großbürgerlichem Hintergrund.¹¹ Sie wusste ein starkes politisches und soziales Engagement mit Kontemplation zu verbinden und ging in beiden Bereichen eigene Wege. Als Gewerkschafterin z.B. war sie gleichwohl Kritikerin des Marxismus.¹² Als Person, die das Leben als eine Suche nach dem Absoluten ansah, betrachtete sie Politik und Mystik als Einheit. In ihre Mystik sind platonische, christliche und buddhistische Elemente eingegangen, dazu auch Aspekte der jüdischen Tradition, zu der sie sich aber nicht bekannte.¹³

In der Verbindung sowohl von Mystik und Politik als auch von Mystik und interreligiösem Dialog, kurz gesagt: von *Subjektivität und Diskurs*, zeigt sich Simone Weil als eine Persönlichkeit der *Moderne*. Dies gilt auch für einen weiteren Aspekt: Die Ver-

¹¹ Vgl. zur folgenden biographischen Darstellung und zum ersten Überblick über Weils Annäherung an die Mystik (hier im Text: S.13-16) den Artikel auf Wikipedia: https://de.wikipedia.org/wiki/Simone_Weil

¹² So sprach sich Weil z.B. gegen die Aufhebung des Privateigentums und gegen die Verstaatlichung von Betrieben aus. Das sei ein ‚Arbeiterimperialismus‘. Der Mensch solle die Möglichkeit erhalten, wieder Wurzeln zu fassen: durch eine bewussten Teilhabe an der Tradition, in die er durch Geburt, Ort, Beruf und Umwelt gestellt sei. Erst die Verwurzelung befähige den Menschen dazu, das Leben mit seinen Aufgaben zu bejahen. Jeder Arbeiter solle deshalb Eigentümer eines Hauses, eines kleinen Grundstücks und einer Maschine werden. Die Einsicht, in welchen Gesamtzusammenhang jede einzelne Tätigkeit gehöre, sei zu fördern. Eine Humanisierung der Arbeit sei weder kapitalistisch noch sozialistisch, sondern auf die Würde des Menschen gerichtet. Vgl. Simone Weil: *L'Enracinement*. Paris 1949; dt. Die Einwurzelung, 1956

¹³ Vgl. Ursula Homann: *Eine Jüdin, die keine sein wollte. Vor 60 Jahren starb Simone Weil im Exil*. In: *Tribüne. Zeitschrift zum Verständnis des Judentums*. Jahrgang 42, Heft 166, Jahr 2003

bindung, die versuchte Durchdringung von *vita activa und mystischem Erleben*. Weil genügte es nicht, über die moderne, industrielle Arbeitswelt nur zu reflektieren. Sie wollte diese Arbeit an Leib und Seele selbst erfahren.

Doch zunächst, 1931, wurde Simone Weil Philosophielehrerin am damaligen Mädchengymnasium in Le Puy, wo heute das Lycée nach ihr benannt ist. Die Hälfte ihres Gehalts teilte sie mit den Arbeitslosen. Zum Ende des Semesters im Juni 1934 beantragte sie ein unterrichtsfreies Jahr. Ab Dezember 1934 arbeitete sie dann als ungelernete Fabrikarbeiterin, um die Lebensbedingungen der Arbeiter kennenzulernen. Im Spanischen Bürgerkrieg unterstützte sie in einem nur kurzen Einsatz vom 8. August bis zum 25. September 1936 die Republikaner. Für den Umgang mit einem Gewehr erwies sie sich dabei als ungeeignet. Sie wurde deshalb in der Küche eingesetzt.

Ab 1936 traten für Simone Weil religiöse Fragen in den Vordergrund. Im Frühjahr 1937 reiste sie zum ersten Mal nach Italien und wohnte der Pfingstmesse im Petersdom bei. Von der Schönheit der Kunst und Landschaft Italiens war sie tief beeindruckt. Davon und von einem spirituellen Erlebnis schrieb sie aus Umbrien an ihre Eltern: „Nie hätte ich solch eine Landschaft, eine so prächtige Menschenart und so eindrucksvolle Kirchen erträumt. ... Als ich dort in der kleinen romanischen Kapelle aus dem zwölften Jahrhundert, Santa Maria degli Angeli, diesem unvergleichlichen Wunder an Reinheit, wo der heilige Franz so oft gebetet hat, allein war, da zwang mich etwas, das stärker war als ich selbst, zum erstenmal in meinem Leben auf die Knie.“¹⁴

Während eines Gottesdienstes in der Benediktinerabtei Saint-Pierre de Solesmes hatte sie 1938 ihre erste mystische Erfahrung; weitere folgten, so zum Beispiel im November 1938 beim gebetartigen Sprechen eines Gedichts von George Herbert, in dem Gott als Liebe beschrieben wird, die den Sündigen empfängt und ihm verzeiht. „You must sit down, says Love, and taste my meat: So I did sit and eat.“

Das Gedicht bewirkte bei Simone Weil das Empfinden, dass Christus zugegen sei: nicht als Erscheinung, sondern als „eine persönliche, gewissere, wirklichere Gegenwart als die eines menschlichen Wesens“. Weder Sinne noch Einbildungskraft seien an der „plötzlichen Übermächtigung durch Christus“ beteiligt gewesen. Sie habe durch das Leiden hindurch die Gegenwart einer Liebe empfunden gleich jener,

¹⁴ Nachgewiesen bei Angelica Krogmann: *Simone Weil*. Reinbek 1970, S. 45.

„die man in dem Lächeln eines geliebten Antlitzes liest ... In meinen Überlegungen über die Unlösbarkeit des Gottesproblems hatte ich diese Möglichkeit nicht vorausgesehen: die einer wirklichen Berührung von Person zu Person hienieden, zwischen dem menschlichen Wesen und Gott. Ich hatte wohl unbestimmt von dergleichen reden gehört, aber ich hatte es niemals geglaubt.“¹⁵

Weil näherte sich dem Katholizismus an, hielt aber daran fest, dass die Vollkommenheit und die Liebe Christi erfahrbar sein könnten, ohne dass ein Mensch der Kirche angehören müsse. Die Vergangenheit der Kirche mit Inquisition, Kreuzzügen und Religionskriegen empfand sie als abstoßend. Ebenso vermisste sie den intensiven Einsatz der Kirche für soziale und geistige Reformen.

Wegen der deutschen Besetzung Frankreichs floh sie 1940 vor der Gestapo zunächst nach Marseille. Sie leistete landwirtschaftliche Arbeit und verschrieb sich einer immer strengeren Askese. Mit Dominikanermönchen führte sie Gespräche über die frühchristlichen Schriften und beschäftigte sich mit Sanskrit, indischer und chinesischer Philosophie sowie mit spanischer Mystik. 1942 gelangte sie über die USA nach England, wo sie Mitglied des Befreiungskomitees Charles de Gaulles wurde. Weil de Gaulle für sich und seine Bewegung das alleinige Vertretungsrecht für Frankreich forderte, fürchtete Simone Weil, dass mit dem Gaullismus eine Art politische Partei mit ihrerseits faschistischen Zügen entstehen könnte. Sie kündigte die Zusammenarbeit auf, obwohl sie zu diesem Zeitpunkt keine anderen Einkünfte als ihr Gehalt von ‚France Libre‘ hatte und schwer krank war. Körperlich und seelisch erschöpft, nahm ihre Magersucht noch zu und endete tödlich. Mit 34 Jahren starb Simone Weil an Hunger und Herzinsuffizienz infolge von Tuberkulose.

In ihren *theologisch-mystischen Überlegungen* beschreibt Weil Erkenntnis als einen stufenförmigen Aufstieg, bei dem die Welt durch ‚übereinandergelagerte Lektüre‘ („Lectures superposées“) wie ein göttliches Buch zu verstehen sei: Die Notwendigkeit sei hinter der sinnlichen Wahrnehmung zu erkennen, die Ordnung hinter der Notwendigkeit zu lesen, und Gott hinter der Ordnung wahrzunehmen.¹⁶ Um die ‚wahre Wirklichkeit‘ erkennen zu können, müsse sich der Mensch frei machen sowohl von sozialpsychologischen Faktoren wie der öffentlichen Meinung als auch von seinen individuellen Begierden („les passions“), Einbildungen („imaginations“) und Illusionen.

¹⁵ Zitate nachgewiesen bei Simone Pétrement, *Simone Weil. Ein Leben*, Leipzig 2007, S. 471

¹⁶ Vgl. Simone Weil: *Cahiers II*. Paris 1951–1956, S. 164

Dies werde möglich durch die „*décréation*“: Die totale Selbstentäußerung des Menschen vor Gott. Dabei reduziere der Mensch die Anteile seines individuellen Ichs an der Erkenntnis. Damit steige die Möglichkeit, hinter allen Erscheinungen Gott selbst zu erkennen.¹⁷ Zur übernatürlichen Erkenntnis („*connaissance surnaturelle*“)¹⁸ führe eine Haltung der *Aufmerksamkeit* („*attente*“, hoffendes Erwarten). Diese sei nicht zielgerichtet; sie setze geduldige Erwartung und Einwilligung in die Gnade voraus. In der ‚übernatürlichen Erkenntnis‘ zeigten sich die getrennten Einzelercheinungen der Welt als ein auf Gott hinweisendes Gesamtsymbolsystem. Den wahren Text zu lesen: das vermöge aber nur Gott selbst als Leser: „Sich einen wahren Text vorzustellen, den ich nicht lese, den ich niemals gelesen habe, das bedeutet, sich einen Leser dieses wahren Textes zu denken, also Gott.“¹⁹

Simone Weil hat den zur mittelalterlichen Gebetslehre gehörenden Begriff der *Aufmerksamkeit* neu interpretiert. Bei ihr bezeichnet er ein ‚nicht-handelndes Handeln‘, das sowohl *spirituelles und ethisches Prinzip* als auch *Grund der Werkschöpfung* sei: „Der Dichter bringt das Schöne dadurch hervor, dass er die Aufmerksamkeit auf Wirkliches gerichtet hält... durch eine gewisse Anwendung der Fülle der Aufmerksamkeit auf den Gegenstand.“²⁰ Auch rezeptiv gelte: Werke sollen nicht ausgedeutet, sondern betrachtet werden, bis deren Sinn einleuchtet, von sich her. Das *Gebet* ist für Weil Aufmerksamkeit in ihrer reinsten Form. Es gilt dem Verhältnis zu Gott und letztlich Gott selbst.

Zu Gott hin sich zu bewegen, ist auf jede Weise das Ziel der „*décréation*“. Während in der Welt dem Menschen alles Mögliche zustoßen und dadurch ihm genommen werden könne, nur die Fähigkeit nicht, ‚Ich‘ zu sich zu sagen, sei es genau dieses ‚Ich‘, das sich in der Bewegung auf Gott hin aufgeben müsse, *indem es sich Gott gibt*: „Das ist es, was wir Gott geben, das heißt: zerstören sollen. Es gibt durchaus keinen anderen freien Akt, der uns erlaubt wäre, außer der Zerstörung des Ich.“²¹

Die „*décréation*“ kann im Sinne Meister Eckharts verstanden werden als ein ‚Entwerden‘ – als ein spirituelles Sich-Ablösen von allen Aspekten des Kreatürlichen. So lange der Mensch sich noch als Geschöpf wahrnimmt, verbleibt er in Definitions-

¹⁷ Vgl. Simone Weil: *Cahiers I*. Paris 1951–1956, S. 151

¹⁸ Simone Weil: *La connaissance surnaturelle*. Paris 1951, S. 17 ff.

¹⁹ „Penser un vrai texte que je ne lis pas, que je n'ai jamais lu, c'est penser un lecteur de ce vrai texte, c'est à dire Dieu.“ (Simone Weil: *Essai sur la notion de lecture*. <1941>, in: *Les Études philos.* NF 1, Marseille 1946, S. 18)

²⁰ Simone Weil: *Schwerkraft und Gnade*. München 1952, S. 213 ff.

²¹ Simone Weil: *Schwerkraft und Gnade*. A.a.O., S. 38

mustern. Er sieht sich im Hinblick auf Gott, zugleich aber in unaufhebbarer Differenz zu ihm. Er hält sich an bestimmte Glaubensbekenntnisse und Gottesvorstellungen und gewinnt daraus in der Schwere seines weltlichen Daseins Trost. Die Erfahrung des Trostes ist aber an das Erleben des Mangels gebunden. Der Trost soll kompensieren.

Die „*décréation*“ bedeutet qualitativ ganz Anderes: „Um die gänzliche Ablösung zu erreichen, genügt das Unglück nicht. Hierzu bedarf es eines Unglücks ohne Tröstung. Man darf keinen Trost haben. Keinerlei vorstellbaren Trost. Dann steigt die unaussprechliche Tröstung hernieder. ... Jeden Glauben abweisen, der die Leerräume ausfüllen, die Bitternisse lindern soll. Den an die Unsterblichkeit. ... Den an eine durch die Vorsehung bestimmte Ordnung des Geschehens – kurz: die ‚Tröstungen‘, die man gewöhnlich in der Religion sucht. ... Die Liebe ist nicht Tröstung, sie ist Licht.“²² Die *Liebe ist von sich aus eine positive, bejahende Kraft*. Als Liebe Gottes gibt sie dem Menschen: Sein.

Was „*décréation*“ meint, erläutert Weil auch durch die Entgegensetzung der Begriffe ‚Sein‘ und ‚Haben‘: „Der Mensch hat kein Sein, er hat nur ein Haben. Das Sein des Menschen hat seinen Ort hinter dem Vorhang, auf Seiten der Übernatur ... Der Vorhang, das ist das menschliche Elend: selbst für Christus gab es einen Vorhang.“²³

Was der Mensch ‚hat‘, sind all‘ die letztlich peripheren und akzidentiellen Zustände und Gegebenheiten seiner innerweltlichen Existenz: Er ‚hat‘ Glück und Pech, Freuden und Sorgen, Krankheiten, einen Beruf oder keinen, Hobbys, Geld oder Schulden, Verwandte und eventuell Freunde, Staatsangehörigkeit, Steuernummer ... – *Und er hat eine kreatürliche Angst*, die vor dem Ende seines Lebens. Diese Angst – das deutet Weil hier an – hatte im Angesicht seines Endes unter den dunklen Vorzeichen von Verrat, Demütigung und Gewalt selbst Jesus Christus.

Kurz gesagt: Als Kreatur existiert der Mensch nur relativ – in, als Relation zu dem, was er ‚hat‘. Will er sich zur Kompensation seiner kreatürlichen Verlust-Angst über Zu-Habendes *absichern*, beginnt er eine Fetisch-Bildung. Er sucht Sicherheit, *wo keine sein kann*: In der Welt, in der alles der Zeit unterliegt, in der es kein Sein gibt.

Der Ausweg, die Abkehr von diesem Irrweg, besteht in der „*décréation*“: „Hat man einmal begriffen, daß man nichts ist, so ist das Ziel aller Anstrengungen, nichts zu werden. ... Mein Gott, gewähre mir, nichts zu werden! In dem Maße, als ich nichts

²² Simone Weil: *Schwerkraft und Gnade* <zitiert aus dem ausgeteilten Text>, S. 465

²³ Simone Weil: *Schwerkraft und Gnade* <zitiert aus dem ausgeteilten Text>, S. 467

werde, liebt Gott sich durch mich hindurch.“²⁴

Die „*décréation*“ führt mithin zur *unio mystica*: Indem der Mensch sich in seinem Bezug zu Gott nicht mehr selbst im Wege steht, dadurch, dass er nichts mehr werden will, was er nicht sein kann, gibt er das Bild von sich als individuelle, in schwankenden Zuständen und veränderlichen Gegebenheiten existierenden, endlichen Kreatur auf. Durch dieses Ent-Werden, die Aufgabe des vergegenständlichenden Denkens und Fühlens, wird der Mensch offen und empfänglich für die Liebe Gottes und erfährt dadurch: sein Sein in Gott; das Eins-Sein mit Gott.

Die „*décréation*“ bewirkt aber nicht nur für den Menschen ein verändertes Erleben, sondern, korrespondierend und korrelierend damit, auch für Gott. Hebt der Mensch seine illusionäre Vorstellung auf, durch ‚Haben‘ zum ‚Sein‘ kommen zu können, gibt er, der Mensch, sich zugleich dazu frei, *die Augen Gottes für die Welt zu sein* – die Augen, durch die Gott seine Schöpfung liebt:

„Es bedarf unserer Einwilligung, daß er durch uns seine Schöpfung wahrnehme. ... Es genügte, daß es mir gelungen wäre, mich aus meiner eigenen Seele zurückzuziehen, damit diesem Tisch hier vor mir das unvergleichliche Glück widerführe, von Gott gesehen zu werden. Gott kann in uns nichts lieben als diese Einwilligung, uns zurückzuziehen, um ihn hindurchzulassen, wie er selbst, als Schöpfer, sich zurückgezogen hat, um uns ein Sein zu lassen. Diese doppelte Operation hat keinen anderen Sinn als die Liebe ... Gott, der nichts anderes ist als Liebe, hat nichts anderes erschaffen als Liebe.“²⁵

Weil beschreibt hier als „doppelte Operation“ eine ontologisch-epistemische Konstellation der Korrespondenz: Gott musste, damit Welt sei, sich zurückziehen – Freiraum schaffen für die Schöpfung. Analog dazu muss sich der Mensch aus sich selbst zurückziehen, um Freiraum zu schaffen in sich für das Anwesen Gottes in ihm und damit für die unverstellte Wahrnehmung der Schöpfung durch den Schöpfer. Gottes ‚Rückzug‘ ist ein Akt der Liebe als Bejahung, dass Welt sei. Seine geschaffene Welt liebt der Schöpfer – er zeigt sich (wenn der Mensch das durch sich zulässt) verbunden mit ihr.

Allerdings birgt die „doppelte Operation“ im Hinblick auf die mystische Erfahrung des Heils auch Risiken. Wenn gilt: „Gott konnte nur erschaffen, indem er sich verbarg“²⁶,

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd., S. 467f.

²⁶ Ebd., S. 467f.

besteht die Gefahr, dass er dem Menschen in der Welt auch verborgen bleibt. Weil selbst schreibt: „Es gibt im menschlichen Leben nur zwei Augenblicke vollkommener Nacktheit und Reinheit: Geburt und Tod. Unter der menschlichen Gestalt kann man Gott nicht anbeten, ohne die Gottheit zu beflecken, außer als Neugeborener und als Sterbender.“²⁷

Geburt und Tod sind die ontologisch-*natürlichen* Akte des Werdens und Entwerdens des Menschen. Beide sind Ausdruck der absoluten Unverfügbarkeit des Menschen über seine Existenz. In beiden findet er sich vor, sie geschehen ihm. Hier wie dort befindet sich der Mensch ganz ‚in Gottes Hand‘.

Dazwischen, im Leben in der Welt, als individuelle Person, bildet sich der Mensch in der Regel Vorstellungen von seinem Schöpfer nach seinem eigenen Bilde, d.h. im Gepräge einer bestimmten Gestalt, eines ausformulierten Glaubens, den er dann ‚hat‘, indem er ihm anhängt. Das aber ist für Weil eine Anbetung Gottes, welche „die Gottheit“ befleckt: Weil sie Gott nur in abgeschattierter Weise wahrnimmt, in einzelnen Aspekten, nicht als das ungeteilte Licht der allumfassenden Liebe.

Dieses ungeteilte Licht zeigt sich *im* Leben am Ende des Weges der „*décréation*“ – und durch „attention“ (Aufmerksamkeit).

Gemeint ist eine nicht-intentionale, nicht angestrengte Aufmerksamkeit, die darum auch nicht, wie alle Konzentration auf Sachen oder Sachverhalte in der Welt, mit der Zeit ermüdet; eine spirituelle Aufmerksamkeit der bedingungslosen Hinwendung zu Gott. „Die Aufmerksamkeit besteht darin, das Denken auszusetzen, den Geist verfügbar, leer und für den Gegenstand offen zu halten“.²⁸

Es ist eine Aufmerksamkeit, die als ein Aspekt, ein Modus der „*décréation*“, fordert, „daß das ‚ich‘ verschwindet“ und die in reiner Weise „Gebet“ ist.²⁹ Sie ist kein aktives Suchen, sondern *Bereitung und Erwartung*: Von Gott gefunden, angenommen, geliebt zu werden.

²⁷ Ebd.

²⁸ Simone Weil: *Das Unglück und die Gottesliebe*, München 1961 (Original: *Attente de Dieu*, Paris 1950), zitiert aus dem ausgeteilten Text, S. 62

²⁹ Ebd., S. 61