

Aad S.L. Woudenberg

Tillich und die Mystik. Einige Erwägungen

1. Einleitung

Eins der überraschendsten Beispiele unmittelbarer Gotteserfahrung findet sich in den Büchern von Neale Donald Walsch. Er schrieb in den neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts eine Trilogie, die ein Bestseller wurde. Den ersten Teil nannte er 'Conversations with God. An Uncommon Dialogue'. Wenn wir dem Schriftsteller glauben dürfen, entstanden seine Bücher wie ein Diktat. Schreibend stellt er Gott seine Fragen. Wenn er Antworten bekam, schien es als würde seine Feder gelenkt... In der Tat 'an uncommon dialogue'. Wir würden schon fast eine Art 'mechanische Inspiration' angenommen haben, wäre es nicht, dass der Autor selbst am Anfang des Buches mehr Deutlichkeit gibt über die 'Unmittelbarkeit' seiner Gotteserfahrung. Wir sehen uns einen Teil seines Zwiegesprächs mit Gott an. Walsch: "Aber meine Wahrheit über Gott kommt von Dir." Gott: "Wer sagt das?" Walsch: "Andere Leute". Gott: "Welche anderen Leute?" Walsch: "Führer. Pfarrer. Rabbinen, Priester. Bücher. Der Bibel um des Himmels Willen!" Gott: "Das sind keine massgebenden Quellen." Walsch: "Wirklich nicht?" Gott: "Nein." Walsch: "Aber welche Quellen gibt's dann?" Gott: "Gib acht auf deine Gefühle. Gib acht auf deine höchsten Gedanken. Gib acht auf deine Erfahrung. Wenn einer von diesen abweicht von der Meinung deiner Lehrer oder von Bücherweisheit, vergiss dann diese Worte. Worte sind die am wenigsten zuverlässigen Kundgeber von Wahrheit."¹ Bis soweit dieses zeitgenössische Zeugnis unmittelbarer Gotteserfahrung. Wir dürfen hier nicht strikt genommen von Mystik sprechen. Wohl liegt hier ein Beispiel vor von einer durch das New-Age-Denken geprägten Spiritualität.

Legen wir jetzt die Aussagen Walsch's und ein biblisches Beispiel von Gotteserfahrung neben einander um sie zu vergleichen. Wir finden dieses Beispiel beim Propheten Elia, dem es bestimmt nicht an vertraulichem Verkehr mit Gott gefehlt hat! Wenn er seine Heldentat auf dem Karmel verrichtet hat, entsinkt ihm allen Mut wegen der Feindseligkeit Isebels. Er flieht in die Wüste, setzt sich unter einen Wacholder und wünscht zu sterben. Trotzdem bekommt er die Kraft um vierzig Tage und vierzig Nächte weiter zu gehen nach dem Berg Gottes, dem Berg des Bundes Horeb. Dort kommt das Wort des Herrn zu ihm. In I Könige 19 lesen wir wie diese Begegnung mit Gott stattfindet. Gott ist nicht im Winde und nicht im Erdbeben und nicht im Feuer. Er ist wohl in einem 'stillen sanften Sausen'. Im Hebräischen lesen wir *kool demama dakka*. Auf Hebräisch bezeichnet *kool* 'Stimme'. *Demama* bezeichnet 'Windstille' und *dakka* bezeichnet 'sanft'. Die Begegnung mit Gott ist für Elia soviel wie 'die sanfte Stimme des Herzens'. Diese Erfahrung wird jedoch begrenzt von dem Sinai-Motiv. Elia hält nicht einfach für wahr was ihm einfällt. Er gibt sich die Mühe den Horeb aufzusuchen und reist nicht weniger als vierzig Tage und vierzig Nächte dorthin! Die sanfte Stimme des Herzens wird ergänzt und korrigiert von der Grundoffenbarung Israels: das Wort Gottes, der die Verheissungen und die Gebote seines Bundes gegeben hat am Horeb. Elia empfängt neuen Mut: "siebentausend in Israel, alle Knie, die sich nicht gebeugt haben vor Baal und jeden Mund, der ihn nicht geküsst hat". Er wird jedoch auch korrigiert. Er soll zurückkehren an den Platz, an den der Herr ihn als Profet gestellt hat. In der sanften Stimme des Herzens resoniert zweifellos eine ganze Tradition.

¹ Neal Donald Walsch. Een ongewoon gesprek met God, Utrecht 1999. S. 19 (Holländische Ausgabe; Uebersetzung ASLW)

Wir lassen diese einleitenden Bemerkungen jetzt einfach nebeneinander stehen und kommen darauf später zurück. Zuerst gelangen wir nun zu einer Begriffsbestimmung von 'Mystik'. Darauf erwägen wir die Möglichkeit einer christlichen Mystik. Danach rekapitulieren wir Tillichs Sicht auf Mystik und fragen wir uns in wie weit auch bei ihm selber von Mystik die Rede ist. Zum Schluss wollen wir noch eingehen auf die Relevanz des Tillichschen Denkens hinsichtlich der mystischen Tendenzen unserer Zeit.

2. Was ist Mystik?

Mystik ist kein fest umrissener Begriff und hat viele historische Erscheinungsformen. Eine eindeutige Definition ist deshalb kaum zu geben. Wir versuchen jetzt den Inhalt des Begriffes in groben Zügen wiederzugeben.

Die Religionswissenschaft unterscheidet im grossen Ganzen vier Elemente in den Religionen: ein kultisches (oder liturgisches), ein dogmatisches, ein ethisches und ein mystisches Element. Zusammen und im Gleichgewicht tragen diese vier Elemente ihren eigenen Anteil bei zur Verwirklichung einer gesunden Religiosität. Mystik behütet die Religion vor dem Ritualismus oder dem Dogmatismus. Umgekehrt sind die anderen Elemente notwendig, damit die Mystik nicht entartet in reiner Subjektivismus.

Der Begriff 'Unmittelbarkeit' spielt in den wissenschaftlichen Betrachtungen über Mystik immer eine wichtige Rolle. Der Mensch fragt in seinem leidenschaftlichen Suchen nach Gott nach un-*Mittel*-barer Vereinigung mit Ihm und wünscht sich in seinem Wesen zu verlieren. Durch das orthodoxe, dogmatische Christentum wird die Mystik meistens sofort wegen ihrer Unmittelbarkeit widerlegt: Unmittelbarkeit ist geistlicher Hochmut oder sogar geistlicher Ehebruch. Die Grenzlinie zwischen dem Göttlichen und Menschlichen wird ausgewischt. Diese Grenzlinie ist jedoch gerade das Postulat der Religion! Die Mystik verneint den Mittler. Die Gottesoffenbarung im eigenen Herzen wird einseitig betont auf Kosten des offenbarten äusserlichen Wortes. Die Mystik verkennt die Sünde, betrachtet den Menschen nicht als Sünder dem heiligen Gott gegenüber, sondern als den endlichen Menschen dem unendlichen Gott gegenüber. Die Mystik setzt die Immanenz Gottes und die Schöpfung als Emanation voraus. Der Mystiker ist von ganzem Herzen einer Pantheist. Letzten Endes finden wir jedoch keine Ruhe in der (Wieder)vereinigung mit Gott, sondern beim fleischgewordenen Wort.²

Das mystische Erleben sucht die Begegnung mit Gott nicht ausser sich, sondern in sich: Eher als Selbstversenkung, denn als Aufstieg zu Gott. Charakteristisch sind in dieser Hinsicht die Zeilen von dem holländischen Dichter Jan Luyken (1649-1712), in denen er verweist nach 'dem Grund von meinem Grund':

Ick meende oock de Godheyt woonde verre,
In ene troon, hoogh boven maen en sterre,
En hefte menighmael mijn oogh
Met diep versuchten naer om hoogh;
Maer toen ghy u beliefdt t' openbaren,
Toen sagh ick niets van boven nedervaren;
Maer in den grondt van myn gemoet,
Daer wiert het lieflyck ende soet
Daer quamt ghy uyt der diepten uytwaarts dringen.

² Christelijke Encyclopedie, Kok Kampen, 1. Auflage, Bd. IV, S. 290ff.

En, als een bron, mijn dorstigh hart bespringen,
Soo dat ick u, ô Godt! Bevondt,
Te zyn den grondt van mynen grondt...³

Obwohl hier von Selbstversenkung die Rede ist, ist diese Mystik nicht ohne Objekt. Das 'Ich' verliert sich in ein überwältigendes 'Du' und erfährt zugleich, dass dieses 'Du' der Ursprung ist des 'Ichs'.

In der Mystik handelt es sich 'um das Bewusstsein um die verstandesmäßige Erkenntnis übersteigende, unmittelbare Erfahrung der göttlichen oder transzendenten Realität'⁴ In dieser Definition kommt ein anderes Charakteristikum der Mystik ans Licht: Das mystische Erlebnis ist 'am Denken vorbei'. Es wird nicht 'verstanden', sondern 'erlebt'. Mit Rücksicht auf die Eigenart der Mystik können wir also nicht von 'mystischer Erkenntnis' sprechen. Für die mystische Erfahrung (Erleuchtung) kennen wir eigentlich nur das Wort 'schauen'. Damit bewegen wir uns in einer griechischen Gedankenwelt. Viele orthodoxe Gläubigen sind deshalb der Meinung, dass wir uns mit der Mystik auf heidnischem Boden befinden (Plotinus!).

Eine Begleiterscheinung der Mystik ist auch immer die Askese und damit Zusammenhängend einen phasischen Prozess mit verschiedenen Stufen der Erleuchtung. In der 'Phänomenologie der Mystik' werden meistens fünf Stufen unterschieden: 1) die Bewusstwerdung von der göttlichen Wirklichkeit; 2) die Erkennung von der eigenen Unvollkommenheit und als Kehrseite die aktive Reinigung; 3) erster Zustand von Erleuchtung; 4) aufs neue Anfechtung: 'der mystischen Tod' oder 'die dunkle Nacht der Seele' (Johannes v. Kreuz, Noche oscura del alma); 5) Die Vereinigung mit Gott und daraus hervorgehend Friede, Freude, intensive Sicherheit und gesteigerte Arbeitskraft.⁵

Die Askese ist darauf gerichtet das Endziel der Ekstase zu erreichen. G. v.d. Leeuw schreibt in seiner 'Phänomenologie der Religion': "Die Mystik geht den Weg der Entmächtigung des Stoffs, der Vergeistigung der Seele, ganz zu Ende... Grabe so tief, wie du nur vermagst; dann kommst du auf den Grund, der unergründlich ist; entmächte dein eigenes Selbst, so findest du Gott. Der 'Seelengrund', das *fundus animae*, bedeutet die letzte Ohnmächtigkeit des Menschen, zugleich aber die erste wahre Mächtigkeit Gottes."⁶ Neben Unmittelbarkeit, Selbstversenkung, Schauen und Askese nennen wir hier die Ekstase als eines der Merkmale der Mystik. Ekstase ist keine psychologische Kategorie. Sie ist 'ausser sich' sein. Sie ist göttlicher Wahnsinn. Sie ist gefasst sein von einer überirdischen Wirklichkeit.⁷ Die Erfahrung des ganz Anderen überwältigt und vernichtet den Mystiker, aber in dieser Vernichtung und Vereinigung erfährt er zugleich die höchste Seligkeit (*summum bonum mysticum*). Bleeker folgt Otto, der poniert dass nicht die

³ In: J. Streng, Voorbij het denken. Verkenningen in de westerse mystiek, Baarn, 1982, S. 56

⁴ Lexikon für Theologie und Kirche (LThK, reprogr. Neudruck) VII, Sp. 732.

⁵ J. Streng, AaO., S. 42; Cf. LThK VII, Sp. 737; Es gibt viel Zahlensymbolik. Bonaventura (Itinerarium mentis in Deum) hat sieben Stufen. Er unterscheidet drei Hauptstufen (ausser uns, in uns und über uns). Er teilt jede dieser drei Hauptstufen in zwei Unterstufen. So entstehen sechs Stufen und die siebente ist das 'primum principium, quod est spiritualissimum'.

⁶ G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, Tübingen 1933, S. 285.

⁷ C.J. Bleeker, Inleiding tot een phaenomenologie van den godsdienst, Assen 1934, S. 52; Bleeker zitiert J.W. Hauer (Werden und Wesen der Anthroposophie): "Der Irre hat Schauungen, weil seine Seele in Unordnung geraten ist..., der in eine bestimmte überirdische Gedankenwelt hineingeschulte Hellseher mag schauen, weil seine Konzentrationsübungen diese Welt zu Bildern und Tönen verlebendigen; der echte Prophet (und Mystiker) aber 'schaut' aus ganz anderem Grunde: Er ist gefasst von einer überirdischen Wirklichkeit, die gebieterisch nach Gestaltung verlangt." (aao. S. 52).

Einigung mit Gott das konstitutive Element der Mystik ist, sondern die 'Höchstspannung und Ueberspannung der irrationalen Momente in der Religion'.⁸

3. Unio oder communio; Gibt es christliche Mystik?

Im Alten Testament gibt es keinen Raum für Mystik. Die Bewegung ist entgegengesetzt: Offenbarungsreligion! Gott ruft sein Volk nicht auf zur Mystik, sondern zum Einhalten der Gesetze und zur Instandhaltung des Kultus. Die Innigkeit gewisser Psalmen ist Gottesvertrauen und nicht Mystik. Die Propheten versenken nicht in Gott. Ihre Ekstase ist eschatologische Hoffnung und keine Einswerdung mit Gott.

Das Neue Testament bietet in der Gabe des Heiligen Geistes einen Anknüpfungspunkt für Mystik. Alle gnostischen Tendenzen werden jedoch vermieden. Es handelt sich um Glauben, nicht um Schauen (I Kor. 13:12), um eschatologische Hoffnung, nicht um gegenwärtige Seligkeit (Rom 8:24f), um ethische Verpflichtung, nicht um den Besitz Gottes (I Joh. 2:3-6). Das Neue Testament ruft auf zur Nüchternheit und Wachsamkeit und nicht zum Streben nach einem extastischen Zustand. Dennoch bietet es einen Anknüpfungspunkt für Mystik wegen der pneumatischen Seinsweise Christi.⁹

Unter dem Einfluss von der Gnostik und von dem Neoplatonismus hat es in der frühchristlichen Mystik Tendenzen gegeben welche die Vereinigung mit Gott anstrebten. Clemens Alexandrinus sprach von dem vollkommenen Gnostiker (d.i. der vergöttlichte Mensch). Athanasius unterbaut die Lehre der Vergöttlichung folgenderweise: "Gott ist Mensch geworden, damit wir durch ihn Gott werden."¹⁰ Augustinus brachte vom Neuplatonismus her die Sehnsucht nach dem 'Gott schauen' (visio Dei) mit, wandte sich aber als Christ gegen die neuplatonische Mystik der Wesenseinung von Gott und Seele. Auch im Mittelalter beobachten wir die Spannung zwischen Einung (unio) und Gemeinschaft (communio). Eckhart bespricht auf philosophisch-scholastische Weise die Rückkehr der Seele zu Gott (unio). In der Liebes- oder Brautmystik hat die Suche nach Vereinigung mit Gott auch manchmal zu Uebelstände geführt. Jan van Ruusbroec (1293-1381) warnte nachdrücklich vor den sogenannten 'Freien Geistern'. Es handelt sich hier um Mystiker, die die Einigung mit Gott verzerren zu einem Verschwinden der menschlichen Person in Gott: "Sie machen von ihrem Wesen einen Abgott, denn sie meinen, dass sie wesenseins mit Gott sind! Selbst Gott geworden, brauchen sie nicht mehr ihre gemütliche Ruhe zu stören um gute Werke zu tun oder tugendhaft zu leben." Sie sind ja schon vollkommen...¹¹

Im Protestantismus und dessen pietistischen Strömungen haben die mystischen Elemente nie gesucht nach einer (Wieder)vereinigung mit Gott (unio). Mystik war immer christologisch vermittelt! Es gab zwar sprachliche Ausdrücke wie 'unio cum Christo', aber man beabsichtigte damit nicht eine Einung (unio), sondern eine Gemeinschaft mit Ihm (communio). 'Unio mystica' im Protestantismus bezeichnet(e) immer intime Gemeinschaft mit Christus dem Herrn durch Gebet und Nachfolge. Hier finden wir den Schlüssel zur Legitimität einer christlichen Mystik: Die Entscheidung zwischen *unio* oder *communio*... Der Protestantismus hat immer der Mystik

⁸ Aao., S. 57 mit Verweisung nach R. Otto (Das Heilige).

⁹ Schnackenburg: "Mystik im besonderen setzt die pneumatische Seinsweise Christi voraus, der sich mit den Seinigen eben durch das Pneuma vereinigt. In diese Richtung weist schon das Logion Mt 18,20, das aber nur die geistige Verbundenheit mit dem Herrn (wie für die Rabbinen mit der Schekhina), kein myst. Erlebnis ansagt." (LThK VII, Sp. 734).

¹⁰ De incarn. 45; Zitiert bei O. Karrer, Mystik IV, LThK, Sp. 734ff.

¹¹ Herademing, Tijdschrift voor spiritualiteit en mystiek, Nr. 2, S. 5ff.

gegenüber eine sehr kristische Position eingenommen.¹² Das hängt zusammen mit Tillichs ‘protestantisches Prinzip’!

4. Tillich über Mystik

Für die Rekapitulation der Tillichschen Aussagen über Mystik gehen wir aus von der Endgestalt seiner Theologie: die ‘Systematische Theologie’.¹³

Tillich macht einen Unterschied zwischen Mystik und ‘dem Mystischen als Kategorie’: Das Mystische als Kategorie ist identisch mit der Gegenwart des Göttlichen in jeder religiösen Erfahrung. In diesem Sinne ist das Mystische das Herz aller Religion.”¹⁴ Dieses Grundprinzip kommt zum Ausdruck in der Gotteslehre. Tillich postuliert, dass es ein pantheistisches Element in der klassischen Lehre von Gott gibt. Gott ist ipsum esse, Sein-Selbst. Das heisst: Er ist Substanz oder Essenz aller Dinge (nicht die Totalität der Dinge). Für eine christliche Theologie braucht man jedoch auch ein *mystisches Element*: die Göttliche Gegenwärtigkeit.¹⁵

Diesem Ausgangspunkt entsprechend baut Tillich sein theologisches System auf die Grundlage eines ‘mystischen Aprioris’. Das ist eine Grundentscheidung am Anfang der Systematischen Theologie: Der Theologe unterscheidet sich von dem Religionsphilosophen, dadurch dass er arbeitet innerhalb des theologischen Zirkels. Er hat eine existentielle Entscheidung getroffen und steht in der Situation des Glaubens. Dieses *mystisches Apriori* ist ein Erkennen von etwas, das die Kluft zwischen Subjekt und Objekt transzendiert.¹⁶ Darin spielt die Eros-Gestalt der Liebe eine wichtige Rolle. In seinen Erörterungen über die ontologische Grundstruktur ‘Selbst-Welt’ stellt Tillich, dass, die Mystik die Objektivierung von Gott überwindet durch eine ekstatische Einigung von Gott und Mensch “analog der erotischen Beziehung, die auf einen Augenblick hinstrebt, in dem der Unterschied zwischen Liebendem und Geliebtem ausgelöst ist.”¹⁷

In der Offenbarungslehre weist Tillich neben ‘Mysterium’ auf den Begriff ‘Ekstase’ hin. Er benutzt den Begriff, aber dieser soll ‘von seinen entstellenden Nebenbedeutungen gereinigt und zu nüchternem theologischem Gebrauch wiederhergestellt werden.’¹⁸ Die Ekstase bleibt für ihn vernünftig und wird nicht zerstört von Irrationalität oder Antirationalität. Die Vernunft im Zustand der Ekstase transzendiert die Subjekt-Objekt-Struktur der endlichen Rationalität. Dies ist ein Ergriffen sein durch den Macht des Seins. Diesen Zustand versuchen die Mystiker durch Askese und Meditation zu erreichen. Man kann also sagen, dass Offenbarung bei Tillich *ekstatische Vernunft* ist.¹⁹

In dem Offenbarungsgeschehen darf die Vernunft nicht zerstört werden, aber auch nicht die vollständige *Zentriertheit des Menschen* (das zentrierte Selbst). Es gibt einen Unterschied

¹² Christelijke Encyclopedie IV, S. 291: “Hoofdzaak schijnt ons echter vast te stellen, dat we met ‘mystiek’ op heidense bodem (heidnischer Boden) staan.”

¹³ Wir zitieren aus der Deutschen Ausgabe: SyTh I, Stuttgart 5. Aufl. 1977; SyTh II, Stuttgart 5. Aufl. 1977; SyTh III, 2. Aufl. 1978.

¹⁴ P. Tillich, SyTh II, S. 92.

¹⁵ P. Tillich, SyTh I, S. 271.

¹⁶ P. Tillich, SyTh I, S. 16f.; Ueber die Subjekt-Objekt-Spaltung: Cf. SyTh III, S. 113: “Es gehört zum ureigenen Wesen der Mystik, die Subjekt-Objekt-Spaltung – nachdem sie im personalen Bereich zu ihrer vollen entfaltung gekommen ist – zu überwinden, aber nicht, sie zu negieren. Mystik sucht nach etwas jenseits der Spaltung, in dem sie sowohl überwunden als auch aufgehoben ist.”

¹⁷ P. Tillich, SyTh I, S. 204; Cf. S. 322f.

¹⁸ P. Tillich, SyTh I, S. 135.

¹⁹ Cf. die Erörterungen über das Gebet in SyTh III, S. 143.

zwischen essentieller Einsamkeit und existentieller Vereinsamung. Essentielle Einsamkeit ist die Bedingung dafür dass man fähig ist Gemeinschaft zu haben. Das ist auch die Voraussetzung jeder tieferen Gemeinschaft. Die radikale Mystik versucht den Unterschied zwischen existentieller Vereinsamung und essentieller Einsamkeit aufzuheben durch Auflösung des Einzelnen in eine undifferenzierte Substanz. So wird jedoch auch das zentrierte individuelle Selbst aufgelöst.²⁰ So weit darf es jedoch nicht kommen in einer akzeptablen Mystik.

In seinem Abschnitt über die Offenbarungsgeschichte signalisiert Tillich eine zugleich positive und negative Seite in der Mystik. Sie hat eine *antidämonische Wirkung*: “Die Mystik kritisiert die dämonisch entartete sakramental-priesterliche Substanz, indem sie jedes Medium der Offenbarung entwertet und den Versuch macht, die Seele ohne ein Medium direkt mit dem Grund des Seins in Verbindung zu bringen... Es ist die ständige Funktion der Mystik, auf den Abgrundcharakter des Seins-Selbst hinzuweisen und die dämonische Identifikation eines Endlichen mit dem Unendlichen zu verwerfen.”²¹ Die Mystik zahlt dafür jedoch einen zu hohen Preis: “Sie zerstört den konkreten Charakter der Offenbarung und macht die Offenbarung dadurch irrelevant für die menschliche Situation.”²²

An vielen Stellen nennt Tillich *Gott den Grund und den Abgrund des Seins*. Mit Recht weist er darauf hin, dass gerade die Mystiker von dem Abgründlichen im Gott gesprochen haben: “Göttliches Leben ist die dynamische Einheit von Tiefe und Form. In der Sprache der Mystik wird die Tiefe des göttlichen Lebens, sein unerschöpflicher und unaussprechlicher Charakter, ‘Abgrund’ genannt.”²³ Gleichwie die Mystiker betont Tillich das Mysterium in Gott und mit ihnen sagt auch er, dass “...ohne die ‘dunkle Nacht der Seele’ das Mysterium des Grundes nicht erfahren werden kann.”²⁴

Die Frage nach der *Selbst-Erlösung* ist in diesem Zusammenhang sehr wichtig. Hier kommt ein wesentlicher Unterschied zwischen orientalischer und abendländischer Mystik ans Licht. Christliche Mystik ist ‘getaufte Mystik’.²⁵ “Sie verneint die Möglichkeit der Selbst-Erlösung im letzten Stadium der Ekstase. Sie fragt nach (der paulinischen) Erfahrung des ‘Seins in Christo’, d.h. der Teilname an der geistlichen Kraft des Neuen Seins in Christus. Die protestantischen Kritiker der Mystik sollten deshalb ihre Kritik rividieren!”²⁶

Handelnd über den Pietismus unterscheidet Tillich einige negative und einige positive Merkmale der Mystik. Die Redewendung vom ‘inneren Wort’ nennt er irreführend. Offenbarung ist nicht eine Art Selbstmitteilung oder ein Monolog der Seele mit sich selbst.²⁷ Positiv zu werten ist die Einsicht des Pietismus, dass Unterwerfung unter Lehrgesetze den Zweifel nicht überwinden kann. Im Gegensatz zur Orthodoxie vertritt der Pietismus deshalb das Prinzip der

²⁰ P. Tillich, SyTh II, S. 81f.

²¹ P. Tillich, SyTh I, S. 167; III, S. 290.

²² P. Tillich, SyTh I, S. 167.

²³ P. Tillich, SyTh I, S. 186; Im Gegensatz zur Tiefe ist ‘Logos’ das Form-Element im göttlichen Leben und ‘Geist’ die Einheit beider.

²⁴ P. Tillich, SyTh I, S. 133.

²⁵ Der Ausdruck ‘getaufte Mystik’ benutzt Tillich auch an mehreren Stellen. Seiner Meinung nach gibt es in der Ostkirche ‘getaufte Mystik’. S. SyTh III, 176vv: “Wenn die Ostkirche lehrte, dass der Geist nur vom Vater allein ausgeht, wollte sie damit die Möglichkeit einer direkten, theozentrischen Mystik offenlassen (natürlich einer sozusagen ‘getauften’ Mystik). Im Gegensatz dazu bestand die Westkirche darauf, das christozentrische Kriterium auf alle christliche Frömmigkeit anzuwenden, und da für sie die Anwendung dieses Kriteriums das Vorrecht des Papstes als des Stellvertreters christi ist, wurde die römisch-katholische Kirche zu einer weniger biegsamen und weit legalistischeren Religion als die Ostkirchen.”

²⁶ P. Tillich, SyTh II, S. 93.

²⁷ P. Tillich, SyTh I, S. 150f; III, S. 150 ff.

Unmittelbarkeit. Die Pietistischen Antizipationen der 'unio mystica' (das Gefühl der Wiedergeburt, der Wiedervereinigung mit Gott) vertreibt den Zweifel.²⁸ Aber mit diesem Bestreben entgeht auch den Pietisten das Schicksal der Entfremdung und des Zweifelns nicht.

Eine *stufenweise Annäherung an Gott*, die so charakteristisch ist für die mittelalterliche Mystik, tadelt Tillich. Es gibt keine Schritte (z. B. in der Schritt von der Meditation zur Kontemplation) auf dem Wege zur mystischen Einigung mit Gott. Wir dürfen Gott auch nicht wie eine belagerte Festung betrachten. Kontemplation ist im Protestantismus nicht eine Stufe, sondern eine Qualität des Gebetes und Gott Selbst überwindet die Entfremdung zwischen sich und dem Menschen. Das ist seine Gabe, seine Freiheit.²⁹

5. Getaufte Mystik bei Tillich?

In dem zweiten Abschnitt haben wir die nachfolgenden Merkmale aufgezählt, die typisch sind für die Mystik: 1) die Unmittelbarkeit; 2) Gott als 'Grund von meinem Grund'; 3) die Ekstase (am Denken vorbei); 4) die Askese und der physische Prozess von Vereinigung mit Gott. Wir wollen jetzt anhand dieser Merkmale die Theologie Tillichs im Hinblick auf seine mystischen Tendenzen prüfen.

Schon in 'Kairos und Logos' (1926) unterscheidet Tillich zwischen 'Erkenntnismethode und Erkenntnishaltung' und räumt nicht die Methodik sondern die Haltung den Vorzug ein.³⁰ Diese erkenntnistheoretische Ausgangsposition hat Tillich nie verlassen. In 1946 in 'Zwei Wege der Religionsphilosophie' stellt er die augustinisch-franziskanische Methode der aristotelisch-thomistischen gegenüber. Auch dann entscheidet er sich für die augustinisch-franziskanische Tradition und ihre 'Unmittelbarkeit' (the principle of immediacy or participation).³¹ Zweifellos gehen hier die Linien zurück bis auf Augustin und seine Lehre der 'Illuminatio': Die Sonne erzeugt selbst das Licht, in das sie gesehen wird. Mit der Gotteserkenntnis ist es ähnlich. Gotteserkenntnis soll man sich von Ihm Selbst schenken lassen. Darum konnte Augustin in seinen Bekenntnissen sagen: "Denn was ich von mir weiss, das weiss ich nur, durch Dich erleuchtet."³² Unmittelbarkeit finden wir auch bei Plotinus und bei dem Neo-Platonismus. Zwischen Gott und der Wirklichkeit wird kein Drittes gefunden (non tertium daretur). Es gibt kein Zwischenglied zwischen Gott, der erleuchtet und dem menschlichen Geist, der erleuchtet wird. Es ist von unmittelbarem Schauen die Rede – unmittelbarem Schauen der Ideen in dem Geist (□□□ durch die Seele, die selbst göttlich ist.

Bei Tillich und in der Mystik finden wir das gleiche Denkklima von Unmittelbarkeit. Tillich lehrt, dass ein mystisches Element jeder Form der Religion innewohnend ist nämlich die (unmittelbare) göttliche Gegenwärtigkeit. Er legt konsequenterweise dann auch ein mystisches Apriori an die Basis seines Theologisierens. Keiner der arbeitet innerhalb des theologischen Zirkels kann sich dem entziehen. Darin unterscheidet der Theologe sich von dem Religionsphilosophen.

Jetzt der Satz vom Grund. Tillich hat mit den Mystikern gemein, dass er Gott den Grund des Seins nennt. Zugleich ist da jedoch auch das Unerschöpfliche in Gott, seine Tiefe (das mysterium tremendum). Es gibt hier mindestens Analogien zwischen Tillich und der mystischen

²⁸ P. Tillich, SyTh III, S. 275.

²⁹ P. Tillich, SyTh III, S. 224.

³⁰ GW IV, S. 58ff. Sehe auch schon: Kairos I: GW VI, S. 20: keine 'rationelle Beherrschung', aber 'unmittelbare geistige Gemeinschaft und 'magische' Einwirkung im weiteren Sinne des Wortes.

³¹ GW V, S. 122ff. Zie hierover ook mijn 'Kairos en het eeuwige nu' p. 68ff.

³² Augustinus, Confessiones X,5: "...quoniam et quod de me scio, te mihi lucente scio."

Tradition. Man erlangt die rechte Erkenntnis des Seins nicht ohne die Angst vor dem Nicht-Sein erlebt zu haben. Ähnlich konnten im Mittelalter die Mystiker reden von dem dunklen Nacht der Seele. Wir begegnen bei Tillich derselben Grund-Ungrund-Dialektik wie bei den Mystikern. Der Mensch der nicht partizipiert an dem Seinsmächtigkeit Gottes, wird überfallen von der Angst vor dem Tode, vor der Schuld und vor der Sinnlosigkeit. Wer Mut empfängt wird gegriffen von dem Seins Selbst, von dem Unbedingten. Dieser 'Grund' wird erfahren als Gnade (*sola gratia*). "Man soll es sich schenken lassen..." Die Dialektik zwischen Grund und Abgrund im Gott und im Sein entnimmt Tillich zweifellos dem Werke Jakob Böhmes, der über namentlich Schelling grossen Einfluss auf ihn ausgeübt hat.

Jacob Böhme (1575-1624) ist einer der grössten abendländischen Mystiker gewesen. Er nennt Gott 'Ungrund' und 'Grund'.³³ Gott als Ungrund ist der unendliche, unerschöpfliche, unqualifizierte Wille. Dieser Wille, von ihm verglichen mit dem Auge, objektiviert sich selbst. Sie schaut gleichsam wie in einen Spiegel. So erzeugt der Vater als Wille aus sich selbst den Sohn als sein 'alter ego', sein Zentrum oder Herz. Gott ist also nicht nur Ungrund sondern auch sich selbst zum Grund und damit zum Grund aller Dinge. Der Sohn behält nichts für sich, aber atmet den empfangenen Geist zurück in den Vater.³⁴ Diese innertrinitarische Dialektik ist die Lebensbewegung Gottes. Es gibt ein dynamisches Element in Gott selbst. Tillich würde sagen: "Das Nicht-Sein macht Gott zum lebendigen Gott". Im Gegensatz zu Plato gibt es bei Böhme einen Dualismus in der Ideenwelt selbst. Die Idee hat ein historisches Schicksal. Das Wort wird Fleisch!³⁵ Schelling II hat sich stark von Böhme's 'Grund-Ungrund-Dialektik' inspirieren lassen und Schelling nachfolgend spricht Tillich wieder von den drei trinitarischen Prinzipien. Mit Rücksicht auf diese Wurzel des Tillichschen Denkens können wir seine Theologie typisieren als ein irrationales dynamisches Schöpfungsdenken. Das bezeichnet nicht 'un-rational' oder 'un-sinnig'. Wohl zeigt uns diese Charakterisierung, dass es in Gott ein 'treibendes Prinzip' (Böhme's Wille) gibt, das nicht mit Hilfe rationaler Kritik verstanden oder erschöpft werden kann. Auf Grund dieser Abhängigkeit Tillichs von Böhme dürfen wir feststellen, dass er sich in wichtigen Punkten seiner Theologie von der mystischen Tradition hat inspirieren lassen.

Wie wir gesehen haben ist die ekstatische Vernunft ein konstitutives Element der Offenbarungslehre Tillichs. Schon früh ist Tillich zu dieser Einsicht gekommen. Wir erinnern uns z. B. die Kategorie des 'Durchbruchs' aus der Marburger Dogmatik. Das Unbedingte zerstört die endlichen Formen unserer Wirklichkeit nicht, aber bringt sie in die Krise und ruft Umkehr hervor.³⁶ In dieser Hinsicht wirkt Tillichs Theologie als Korrektiv gegen eine Mystik, die zu unbefangenen strebt nach Einigung mit Gott. Wir müssen übrigens den grossen Mystikern einräumen, dass sie nicht die Vernichtung des 'Ichs' erstrebt haben. Das 'Ich' verliert sich bei ihnen in ein überwältigendes 'Du' und erfährt zugleich dass dieses 'Du' Ursprung ist des 'Ichs'. Ihre Mystik ist nicht objektlos. Die Subjekt-Objekt-Spaltung der Wirklichkeit bleibt unverletzt. Der christliche Mystiker fragt nicht nach *unio cum deo*, sondern nach *communio cum christo*.

³³ H. Grunsky, Jacob Böhme, Stuttgart 1956, S. 72ff.: Der Ungrund als Wille und Auge; Idem, S. 77ff.: Die Fassung in Grund. Sehe auch: P. Steinacker, Gott der Grund und Ungrund der Welt; Reflexionen zum Verhältnis von Welterfahrung und Gottesbild am Beispiel der Mystik Jakob Böhmes, NZsystTh 25 (1983) S. 95ff.

³⁴ J. Claassen, Jacob Böhme. Sein Leben und seine theosophischen Werke in geordnetem Auszuge mit Einleitungen und Erläuterungen, alle Christgläubigen dargeboten, in drei Bänden, Stuttgart 1885, Bd II, S. 25ff.

³⁵ GW IV, S.67: "Die Böhmesche Ideenwelt und die des zweiten Schelling treibt fort zur Geschichte, nicht deduktiv, sondern im Sinne eines Sprunges, der nahegelegt ist in der Idee, der die innere Versuchung der Idee ist. Während die platonische Idee die ewige Ruhe bietet, ist die Böhmesche Idee eine Einheit von Ruhe und Unruhe, ein bewegliches, in sich fragwürdiges, von unendlichen Spannungen schwangeres Wesen."

³⁶ Marburger Dogmatik: S. 96: "Die Gegebenheit des Ungegebenen ist weder Vollendung noch Zerbrechung der Vernunft, sondern ihre Erschütterung und Wendung."

Gute Mystik erstrebt nicht die Verflüchtigung der Subjekt-Objekt-Struktur der Wirklichkeit; sie fragt nach Partizipation an der Macht des Seins, die dieser Struktur zu Grunde liegt. In diesem Punkte stimmen Tillich in die Mystiker mit einander überein. Es ist interessant, dass Tillich der Mystik eine antidämonische Wirkung zuspricht. Die Mystik unterstreicht den Abgrundcharakter des Seins Selbst und verwirft jede Identifikation des Endlichen mit dem Unbedingten. Dieselbe Funktion hat im Denken Tillichs das protestantische Prinzip.

Ueber die Frage nach dem Selbst-Erlösung und die stufenweise Annäherung an Gott können wir kurz sein. Der Weg der Askese führt die Gläubigen nicht zur Selbst-Erlösung. Das Wachsen des Glaubens kann nicht mehr als eine Vorbereitung sein. Erlösung bleibt freie Gnade Gottes. Die Mystik spricht von Erleuchtung. Tillich spricht von Ergriffen werden von dem Unbedingten. Darin sind beide christlich und unterscheiden sie sich von der orientalischen Mystik, die auf dem abgestuften Wege der Reinkarnationen ganz bestimmt die Selbst-Erlösung erstrebt.

Jetzt müssen wir uns fragen ob Tillich ein Mystiker gewesen ist oder etwas weniger radikal – ob es (getaufte) Mystik bei ihm gibt. In diesem Paragraphen hat es sich gezeigt, dass es mindestens Struktur-Gleichheit gibt zwischen der grossen mystischen Tradition und dem Denken Tillichs. Streng genommen können wir natürlich nicht sagen, dass Tillich ein Mystiker gewesen ist. Sein Weg war nicht der von Konzentration, Meditation, Kontemplation und Erleuchtung. Sein Weg war der von philosophischer korrelativer Theologie, von existentiellen Fragen mit biblischen theologischen Antworten. Nicht unwichtig ist, dass Tillich einen Unterschied macht zwischen Mystik als solche und der Kategorie des Mystischen. Wir konkludieren, dass Tillich kein (praktisierender) Mystiker gewesen ist. Nichtdestoweniger finden wir deutlich mystischen Ansatzpunkte und dementsprechend mystische Tendenzen in seiner Theologie. Auch müssen wir erwägen, dass Tillich ein Exponent seiner Zeit war. Er wandte die Existentialanalyse an als eine Vorbereitung auf die Wahrheitsfrage. Selbst sagt er das diese existentiellen Fragen schon immer gestellt sind. Sie sind viel älter als die philosophische Richtung, die heutzutage Existentialismus genannt wird. Sie sind tatsächlich ebenso alt wie das Nachdenken des Menschen über sichselbst und sind in den unterschiedlichsten Systemen zum Ausdruck gebracht. Man kann also nicht sagen, dass die stark scholastisch geprägte Mystik Eckarts ohne Interesse an die Existenz war. Das gilt ebenso dem ‘deutschen Philosophen’ Jakob Böhme oder dem Schelling mit seinem existentialistischen Protest gegen Hegel. Abgesehen von den zeitbedingten Elementen gibt es schliesslich viel Uebereinstimmung zwischen Tillich und einem Boehme oder einem Eckhart.

6. Zum Schluss

Am Ende kommen wir wieder an den Ausgangspunkt zurück. Im ersten Paragraphen haben wir Walsch und Elia nebeneinander gestellt. Was macht sie so verschiedenartig? Beide erfahren sie Gott unmittelbar: eine gelenkte Feder und eine sanfte Stimme. An einem anderen Punkte gehen ihre Wege jedoch radikal auseinander: die Einstellung zu der Tradition. Elia lässt sich korrigieren von der Sinaitradeition. Walsch akzeptiert keine kritische Instanz ihm gegenüber. Schlechte Mystik hat gleichwie Walsch wegen der Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung kein Interesse an Dogmatik oder Tradition. Solche Manifestationen des mystischen Geistes entarten leicht zu dämonischen Verzerrungen der Religion. Bei Tillich treffen wir eine positive Würdigung der Tradition an.³⁷ Der Methode der Korrelation gemäss entnimmt er seine Antworten aus den Quellen der biblischen und christlichen Tradition. Es gibt bei ihm also nicht nur ein mystisches

³⁷ P. Tillich, SyTh I, S. 47f.

Apriori, sondern auch eine kritische Instanz. Diese Dialektik zwischen Wort und Geist soll uns immer ein Instrument sein zur kritischen Würdigung moderner Manifestationen des mystischen Geistes. Daneben soll Tillichs protestantischer Prinzip für uns als eine Wünschelrute fungieren um dämonische Verzerrungen der Mystik aufzudecken.