

Begriff und Ekstase

Vom mystischen Grund der Erkenntnis

Von Eugen Biser, München

Was haben, so könnte man in Erinnerung an eine stark nachwirkende Fragesequenz des Zweiten Korintherbriefs fragen, Begriff und Ekstase gemeinsam? Welche Beziehung besteht zwischen logischer Strenge und kognitiver Überwältigung, zwischen der strengsten Disziplin und dem Exzeß der Emotionen, zwischen reflektierender Konzentration und mystischer Bewußtseinsweiterung¹? Mehr noch: ist der Ekstatiker nicht der ausgesprochene Gegentyp zum Typus des strengen Denkers? Und traten sich in der Geistesgeschichte die Repräsentanten der beiden Typen nicht oft genug in harter Konfrontation gegenüber? Steht dieser Gegensatz nicht hinter der Kontroverse zwischen Paulus und Petrus, Peter Abälard und Bernhard von Clairvaux, Lessing und Goeze, hinter der Kritik Kierkegaards an dem »Systematiker« Hegel, ja sogar noch, wenngleich mit seltsam verteilten Rollen, hinter der Kritik Balthasars am Denken und Werk Karl Rahners²?

Doch die Polarisierung befriedigt im Fall der geistesgeschichtlichen Beispiele so wenig wie in dem der neutestamentlichen Alternativen. Wenn dort der Gegensatz von Glaube und Unglaube, Gerechtigkeit und Gesetzlosigkeit, Licht und Finsternis ins Feld geführt wird, um die frühe Christengemeinde zur totalen Absonderung von ihrer Umgebung zu bewegen, so hat dies das erklärte Lebensprogramm des Apostels Paulus gegen sich, zu dessen Briefwerk diese »Empfehlung« denn auch wie die Faust aufs Auge paßt. Demgemäß konnte die neutestamentliche Forschung auch schon bald nach Entdeckung der Qumran-Schriften glaubhaft machen, daß es sich bei der Korintherstelle um eine Interpolation handelt, die, was ihre Herkunft anlangt, auf die Mentalität der Wüstengemeinde zurückweist und als solche wenig für Paulus, um so mehr jedoch für die Querverbindung der christlichen Urgemeinde mit dieser beweist³. Demgegenüber kennt die dynamisch-dialogische

¹ Zu der schon sprachlich aus dem Kontext herausfallenden Stelle (2 Kor 6, 14–17), die von Cyprian von Karthago und Tertullian in der Patristik über Petrus Damiani im Mittelalter bis hinein in die Kontroversen der Neuzeit zu verfolgen ist, siehe die Akademieabhandlung Günther Bornkams »Die Vorgeschichte des sogenannten Zweiten Korintherbriefs«, Heidelberg 1965; ferner die Ausführungen meiner Untersuchung »Religiöse Sprachbarrieren. Aufbau einer Logaporetik«, München 1980, 245 ff.

² E. Biser, *Religiöse Sprachbarrieren*, 219 ff.

³ Dazu auch A. Fitzmyer, *Qumran and the interpolated paragraph II Cor 6, 14 ff.*, in: *Catholic Biblical Quarterly* 23 (1961) 271–280; ferner O. Kuss, *Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche*, Regensburg 1971, 145 f.

Denkweise des Apostels keine derartige Exklusive. Für ihn ist der Unglaube vielmehr die ständige Herausforderung des Glaubens und dieser Gericht und Rettungschance des Unglaubens, so gefährlich sich diese Begegnung im Einzelfall auch gestalten mag. Demgemäß stellt sich für ihn, den großen Dialektiker und Kontroversdenker, auch das thematisch erfragte Verhältnis von Ekstase und Begrifflichkeit weit beziehungsreicher dar, als es die polarisierende Gegenüberstellung wahrhaben möchte. Ist es aber überhaupt gerechtfertigt, bei ihm, dieser Fundamentalgestalt des Christentums, den Anfang mit dem Bedenken des erfragten Verhältnisses zu machen?

Die Rechtfertigung dieses Ansatzes besteht letztlich darin, daß der Bogen des Denkens bei keinem so weit gespannt ist wie bei Paulus; deshalb nötigt er auch wie kein anderer dazu, die Frage nach den kognitiven Zugängen zur Wahrheit tiefer anzusetzen als im Fall eines vergleichsweise homogeneren Wahrheitsverständnisses. Für ihn gibt es nämlich nicht nur die in denkerischer Anstrengung gewonnene Vernunftwahrheit, sondern darüber hinaus die aus unverfügbarer Gotteshuld zugesprochene Offenbarungswahrheit und zwischen diesen beiden Formen jene unaufhebbare Spannung, die in kämpferischer Anstrengung zugunsten des Glaubens aufgehoben werden muß. In immer neuen Anläufen gilt es daher, die »Bollwerke« der autarken Vernunft niederzureißen, um alles Denken, wie es nun gleichfalls im Zweiten Korintherbrief, jetzt nur im »Originalton« des Apostels heißt, für die Wahrheit Christi gefangenzunehmen (10,4f). Das aber ist, wie insbesondere im Rückblick auf die zu Eingang des Ersten Korintherbriefs geübte Philosophiekritik deutlich wird, so klar in Frontstellung gegen das antike Denken gesagt, daß die bei Paulus angesetzte Frage fast von selbst auf dieses übergreift. Ist also schon dort, und wäre es auch nur in Form eines Vorspiels, etwas über das Verhältnis von »Begriff und Ekstase« zu erfahren?

Fulguration und Idee

Der damit eingeschlagene Weg führt über Philon von Alexandrien, der von »Emphasis«, der spontanen Ergreifung des Ungewordenen im Überspringen des Gewordenen, und gleichzeitig von einem auf Nietzsche vorausweisenden Inspirationserlebnis spricht, dem er die Entstehung seines wie aus »göttlicher Besessenheit« hervorgegangenen Werkes verdanke, zurück zu Platon und von diesem wiederum im Gegensinn bis hin zu Plotin, dem die sich bis zur Ekstase steigernde Intuition des Ureinen als die Höchstform der – freilich am besten zu verschweigen – Erkenntnis gilt, da hier, in dieser höchsten Steigerung, die Intuition in die mystische Einung mit dem Gegenstand übergehe⁴.

⁴ Belegstellen bei Gustav Kafka und Hans Eibl, *Der Ausklang der antiken Philosophie und das Erwachen einer neuen Zeit*, München 1928, 191f; dazu auch Venanz Schubert, *Plotin*, Freiburg, München 1973, 64–85.

Trotz seiner Zurückhaltung ist Platon der hauptsächlich zu befragende Kronzeuge, zumal er in seinen einschlägigen Äußerungen immer wieder an den Zusammenhang von Begrifflichkeit und Ekstase rührt. Im Unterschied zu den metaphorischen Umschreibungen im »Phaidros« und im »Symposion« kommt der Siebte Brief des alternden Philosophen, der sich damit der Behauptung des sizilianischen Tyrannen Dionysos, von Platon in die letzten Geheimnisse seines Philosophierens eingeweiht worden zu sein, widersetzt, sogar direkt auf den für ihn grundlegenden Sachverhalt zu sprechen. Zwar komme es beim philosophischen Erkenntnisweg auf ein streng methodisches Vorgehen an, das vom Namen über den Begriff und den mit ihm zu vergleichenden Sinneseindruck zur Erkenntnis führt; doch könne sich diese dem angestrebten Wissen immer nur in mehr oder minder zutreffenden Umschreibungen annähern. Denn die »Sache« der Philosophie lasse sich im Unterschied zum Gegenstand der übrigen Wissenschaften nun einmal nicht in Worte fassen; »vielmehr entsteht aus dem angestrenkten Umgang mit dem Problem und aus dem Zusammenleben plötzlich so etwas wie ein Licht, entfacht von einem überspringenden Funken, das in die Seele fällt und dort um sich greift« (341d).

Nach dieser »Archäologie des Geistes« ist das Zustandekommen der Erkenntnis etwas so Unverfügbares wie der Funkensprung, mit dem es Platon vergleicht. Nur für optimale Bedingungen kann durch bewußtes Zutun gesorgt werden. Und die bestehen, dem vermutlichen Sinn des Schlüsselsatzes zufolge, einmal in einer möglichst intensiven Vergegenwärtigung des Problems und dann, in einer Art sozialem Pendant zu diesem »Umgang«, in einem nicht minder intensiven Akt des »Symphilosophierens«, der die subjektive Ausgangsbasis zumindest intentional zu einem Kollektiv der Denkenden erweitert. Die unverfügbare Frucht dieser Einstimmung ist dann jene Fulguration, durch die der Geist, wie nicht mehr ausdrücklich gesagt wird, der »Idee« ansichtig wird.

Entrückung und Konzeption

Den Gedanken der Unverfügbarkeit steigert Paulus zunächst zu dem der ungeschuldeten Erwählung (Gal 1,15f) und dann, in seiner entscheidenden Selbstrechtfertigung, zum Bericht von seiner Entrückung »in den dritten Himmel«, zu der er sich nur unter dem Druck einer extremen Herausforderung – aber die Angriffe der Gegner dulden keine schwächere Reaktion – und in der Übernahme einer erklärten »Narrenrolle« versteht. So gibt er denn am Schluß seiner Narrenrede, die so weit aus dem Rahmen aller literarischen Konventionen herausfällt, daß der Apostel durch sie den Anfang mit der autobiographischen Sprachform macht, zu Protokoll:

»Ich kenne einen Menschen in Christus, der vor vierzehn Jahren – ob im Leib, das weiß ich nicht oder außerhalb des Leibes, ich weiß es nicht: Gott weiß es – bis in den dritten Himmel entrückt wurde. Und ich weiß, daß dieser Mensch – ob im Leib, das weiß ich nicht, oder außerhalb des Leibes, ich weiß es nicht: Gott weiß es

–ins Paradies entrückt wurde, und daß er unsagbare Worte zu hören bekam, die auszusprechen einem Menschen versagt ist« (2 Kor 12, 1–4)⁵.

Dieser Bericht – mehr noch von der Kampfsituation dem Apostel abgenötigtes Geständnis als »ekstatische Konfession« (Buber) – erweckt den Eindruck, nur einen mystischen Kontrapunkt zu dem Leidenskatalog zu bilden, mit dem die »Narrenrede« beginnt und zu dem sie abschließend auch wieder zurückkehrt. Von dem Berufungserlebnis, der Damaskusvision, scheint hier dagegen nicht die Rede zu sein, wie man vermuten könnte insbesondere deshalb, weil es dem Apostel zu kostbar war, um von ihm polemisch oder auch nur apologetisch ausgespielt zu werden⁶. Doch abgesehen davon, daß die Schlüsselstelle des Galaterbriefs (1, 15 f), die als die wichtigste Äußerung des Apostels zu seiner »Damaskusvision« zu gelten hat, in einem kaum weniger apologetischen Kontext steht, führen von dem mystischen Geständnis der »Narrenrede« doch so deutliche Rückverweise zu den genuinen Osterzeugnissen des Apostels, daß diese wenigstens versuchsweise im Zusammenhang mit ihnen gesehen und interpretiert werden sollte. Selbst der Hinweis auf seine Entrückung »in den dritten Himmel« bildet bei näherem Zusehen keinen Einwand gegen die vorgeschlagene Zuordnung, wenn man sich nur vergegenwärtigt, daß sich für Paulus – wie schon sein scharfsichtiger Kritiker Nietzsche erkannte – durch die Begegnung mit dem Auferstandenen das Schwergewicht des Daseins in jenes »Droben« verlagerte (Kol 3, 1–4), von wo er fortan, durchdrungen von dem antizipatorischen Charakter des Auferstehungsereignisses, die endzeitliche Neuordnung aller Dinge und seine eigene Vollendung erwartete (Phil 3, 10 ff. 20 f)⁷. Erst recht können die Behauptungen nicht überzeugen, daß die vom Apostel mitgeteilte Entrückung keine Konsequenz für sein Handeln gehabt habe (Bultmann) und daß sich seine »Himmelsreise« schon deshalb strukturell von dem Damaskusereignis unterscheide, weil er im Zusammenhang mit diesem immer nur von der Schau des erhöhten Christus zu sprechen pflege (Wikenhauser).

Wenn Paulus das Ziel seiner Entrückung im zweiten Anlauf mit dem »Paradies« gleichsetzt, kommt das vielmehr einer zumindest indirekten Anspielung auf die »protologische« Version seines Ostererlebnisses im Eingangsteil desselben Briefes gleich, die das Aufleuchten der Gottherrlichkeit auf dem Antlitz des Auferstandenen auf die Lichtwerdung am Schöpfungsmorgen zurückbezieht (2 Kor 4, 6)⁸. Den vollen Zusammenhang stellt jedoch erst die Erwähnung der Geheimnisworte her, die ihm in seiner Ekstase zugesprochen wurden. Denn für Paulus, dem (nach Gal 1, 15 f) in seiner Berufungsstunde das Geheimnis des Gottessohnes ins Herz gesprochen wurde, ist die Auferstehung Jesu, wie er es im Anschluß an seinen mystischen

⁵ Dazu A. Wikenhauser, *Die Christumystik des Apostels Paulus*, Freiburg/Br. 1955, 149–152; R. Bultmann, *Der Zweite Brief an die Korinther*, Göttingen 1976, 220–224; A. Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 21–36; 144–153.

⁶ So auch meine Untersuchung »Der Zeuge. Eine Paulus-Befragung«, Graz 1981, 35, über die ich an dieser Stelle behutsam hinausgehe.

⁷ Dazu G. Lohfink, *Paulus vor Damaskus*, Stuttgart 1966; ferner die Hinweise meines Nietzsche-Buchs »Gottsucher oder Antichrist?«, Salzburg 1982, 42 ff.

⁸ Näheres dazu in meiner Schrift »Paulus – Der letzte Zeuge der Auferstehung«, Regensburg 1981, 27; 36 f.

Bericht ausdrückt, der »Exzeß der Offenbarungen« (2 Kor 12,7), das abschließende Gotteswort an die Welt, dem er, wie er zu sagen nicht müde wird (Gal 1, 11; 1 Kor 2,2), seine ganze Heilsverkündigung verdankt.

Und darin besteht auch schon der zentrale Erfahrungsgehalt seiner Ekstase. In seiner Entrückung wurde er in ein zwar übersprachliches und in dieser Urgestalt auch nicht kommunizierbares Gespräch gezogen. Er wurde zum Hörer von Worten, die »kein Ohr jemals vernahm« (1 Kor 2, 9), doch gerade dadurch verantwortlich für die exoterische Verlautbarung dieses esoterischen Zuspruchs. In diesem Umschlag des unsagbaren Gottesgeheimnisses in das kerygmatische Menschenwort besteht der Kern seiner denkerischen Kreativität, seiner theologischen Konzeption und seiner missionarischen Leistung. Denn bei aller Überschreitung der Sprachgrenze war das, was ihm in seiner Entrückung widerfuhr, zuletzt doch nicht »ohne Sprache« (1 Kor 14,10); im Gegenteil, es war voll dialogischer Dignität, ein sprachlicher Ausgangspunkt erster Ordnung, der als solcher sogar noch in seiner Beschreibung des Geistwirkens widerscheint. So klingt es wie eine Erinnerung an sein eigenes Entrückungserlebnis, wenn er vom Zuspruch des Geistes im Herzen der Glaubenden sagt: »Der Geist hilft unserer Schwachheit auf. Denn wir wissen nicht, um was wir beten sollen, wie sich's gebührt. Da tritt der Geist selbst für uns ein mit unaussprechlichem Seufzen. Und der die Herzen erforscht, kennt das Ansinnen des Geistes, der im Sinn Gottes für die Heiligen eintritt« (Röm 8, 26 f).

Wenn Paulus kurz zuvor den Zuspruch des Geistes dann doch dahin verdeutlicht, daß er »unserem Geist« die Berufung zur Gotteskindschaft bezeugt, nimmt er damit noch deutlicher – zumindest im Sinn des für ihn zentralen »Modellerlebnisses« – auf die Damaskusstunde Bezug, in der ihm das Geheimnis des Gottessohnes ins Herz gesprochen wurde. Das aber heißt, daß für ihn nicht nur die eigene Konzeption, sondern die Glaubenserkenntnis überhaupt ihre letzte Wurzel in einer mystischen Erfahrung hat. Umgekehrt erschöpft sich diese für ihn dann nicht, wie es Bultmann für den Fall der Entrückung ins Paradies annimmt, im selbstvergessenen Genuß (*fruitio*) der Gottverbundenheit; vielmehr setzt sie sich spontan in Erkenntnis um und, vermittelt durch diese, in die apostolisch-missionarische Tat. Wenn Bultmann in diesem Zusammenhang überdies damit argumentiert, daß Paulus hier vom dritten Himmel, nicht jedoch von Christus rede, so übersieht er offensichtlich, daß durch die Eingangswendung »Ich kenne einen Menschen in Christus« der Gesamtbericht in aller Form in die christologische Sphäre getaucht ist⁹. Kein Zweifel also: sooft für Paulus das mystische Erlebnis, von dem er berichtet, die Sprachgrenze durchbrochen haben mag, hat es für ihn doch grundsätzlich hermeneutische Qualität. Nicht umsonst bekennt er sich zu der Überzeugung, daß »nichts ohne Sprache« ist (1 Kor 14, 10).

⁹ R. Bultmann, *Der Zweite Brief an die Korinther*, Göttingen 1976, 224.

Erhebung und Weisheit

Mit genuinen Vertretern des Typus verglichen hat Augustinus eher als sekundärer Mystiker, als »Mystiker aus zweiter Hand«, zu gelten, der seine mystischen Erlebnisse weniger ursprünglicher Erfahrung als vielmehr betroffener Nachempfindung verdankt¹⁰. Nach Art einer »Gegenprobe« verdeutlicht dies die Verfassung des sterbenden Kirchenlehrers, der sich zwar durch den Gedanken Plotins, daß man nicht groß sein könne, wenn man den Untergang der Menschen und Dinge »für etwas Großes halte«, trösten ließ, nicht jedoch durch dessen ekstatische Erlebnisse, denen er in seinen frühen Jahren so oft nachgeeifert hatte¹¹. Dennoch – oder gerade deswegen – ist er einer der beredtesten Sprecher des mystischen Aufstiegs, am eindrucksvollsten im Abschiedsgespräch mit seiner Mutter Monnica, das unter dem Namen »Vision von Ostia« bekannt ist¹². Der Ausdruck »beredt« trifft darauf in besonderer Weise zu, weil sich die Ostia-Vision von allen übrigen dadurch unterscheidet, daß sie sich auf der Basis eines Gesprächs entwickelt. Für Paul Henry, der die Vision durch Plotins »Enneaden« geradezu inspiriert sieht, ist der Anteil Monnicas an der Ekstase so konstitutiv, daß sie – seiner Deutung zufolge – ohne diese stimulierende Beteiligung kaum zustande gekommen wäre¹³. In der dem »Primärbericht« angeschlossenen Reflexion, die den strukturellen Verlauf der »Entrückung« noch deutlicher als dieser selbst hervorhebt, berichtet Augustinus:

»Wir sagten also: Brächte es jemand dahin, daß ihm das ganze Getöse der Sinne verginge und damit auch jedes Bild von Erde, Wasser und Luft, daß ihm auch das Himmelsgewölbe hinschwände und daß seine Seele, verstummend und selbstvergessen über sich hinausschritte..., daß jede Art von Sprache, Zeichen und all das, was nur vorübergehend geschieht, in ihm zum Schweigen käme, weil all diese Dinge immer nur sagen: nicht wir haben uns geschaffen, vielmehr schuf uns derjenige, der bleibt in Ewigkeit, und wenn sie nach diesen Worten verstummen würden, weil auch sie das Ohr zu dem erhoben, der sie geschaffen hat, und wenn nun er allein spräche, nicht mehr durch sie, sondern durch sich selbst, so daß sein Wort vernehmbar würde, nicht durch Menschen- und Engelszungen, auch nicht durch einen Donner aus den Wolken oder in Rätseln und Gleichnissen, sondern so, wie wir ihn in allem Geschaffenen lieben, ihn selbst ganz ohne dieses, so wie wir uns jetzt nach ihm ausstrecken und in einem pfeilschnellen Gedanken an die ewige, über allem wohnende Weisheit rührten: und wenn nun das von Dauer wäre,

¹⁰ Dazu die sorgfältig abwägende Untersuchung von E. Hendrixx, Augustins Verhältnis zur Mystik, Würzburg 1936, 176 f.

¹¹ Auf den Modellcharakter der neuplatonischen Ekstasen für Augustins mystische Selbstzeugnisse verweist vor allem H. U. von Balthasar in seinem Nachwort zur Taschenbuch-Ausgabe der »Bekenntnisse«, Frankfurt/M. 1955, 213–234. Zu den befremdlichen Umständen, unter denen Augustinus stirbt, gehört nach Kurt Flasch auch die Tatsache, daß in dem Bericht des Possidius nur vom Bewußtsein der Schuld, nicht jedoch von einem göttlichen Gnadenstrahl oder gar den sakramentalen Tröstungen der Kirche die Rede ist: Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980, 422 f.

¹² Dazu P. Henry, Die Vision zu Ostia, in: Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart, hrsg. von C. Andresen, Darmstadt 1962, 201–270.

¹³ Henry, a. a. O., 203–210, 223–226.

unabhängig von allen Schauungen, die sich damit nicht vergleichen lassen, und wenn nur dies eine den Betrachter mitreißen und in die inneren Freuden versenken würde, so daß das ewige Leben so wäre, wie dieser eine Augenblick der Schau, nach dem wir aufseufzten – wäre das nicht die Erfüllung des Wortes: 'geh ein in die Freude deines Herrn'?«¹⁴

Während hier, in der reflektierenden Rückschau, der Aufstieg mit dem Erlebnis einer umfassenden Umstrukturierung verbunden ist, in der sich der Kosmos der physischen, psychischen und zeichenhaften Gegebenheiten zu einer umfassenden »Hörergemeinschaft« konstituiert, die der von keiner Vermittlung verstellten Selbstbekundung Gottes gewärtig ist, liegt im Primärbericht der Akzent auf der Fühlung und fühlenden Berührung der ewigen Gottesweisheit. Ungeachtet der fortwährenden Anlehnung an alttestamentliche Wendungen tritt hier gleichzeitig das paulinische Element so stark in den Vordergrund, daß sich Augustinus gerade hier, wo es ihm doch offensichtlich um den Nachweis seiner religiösen Identität zu tun ist, als der große Erneuerer des Paulinismus erweist. Die wichtigste Passage lautet:

»Im Fortgang unseres Gesprächs... durchwanderten wir stufenweise die ganze Körperwelt, selbst den Himmel, von dem herab Sonne, Mond und Sterne über der Erde leuchten. Und im Betrachten, Bereden und Bewundern deiner Werke gelangten wir zu unserer Geisteswelt. Doch schritten wir auch über sie hinaus, um das Reich jener unerschöpflichen Fülle zu erreichen... , wo das Leben die Weisheit ist, durch die alles Geschöpfliche, was jemals war und jemals sein wird, entsteht, die selbst aber ohne Werden ist, sondern reines Sein, das alles Gewesensein und Künftigsein ewig in sich umschließt. Und während wir so voller Sehnsucht von dieser ewigen Weisheit redeten, da berührten wir sie leise mit einem vollen Herzschlag. Und wir seufzten auf und ließen dort die »Erstlinge des Geistes« festgebunden, um uns dann wieder dem Lärm der Rede zuzuwenden, bei welcher das Wort Anfang und Ende hat; denn was wäre deinem Wort ähnlich, dem Wort unseres Herrn, das ohne zu altern doch alles erneuert?«¹⁵

Wie ein kommentierender »Nachbericht« dazu nimmt sich schließlich die zusammenfassende Stelle aus dem 10. Buch der »Confessiones« aus, in der Augustinus davon spricht, daß er immer nur in Gott den »Ort der Sammlung« für alles in ihm Verstreute gefunden habe und dem das Geständnis hinzufügt:

»Und bisweilen versetzt du mein Inneres in einen höchst ungewöhnlichen Zustand, und ich weiß nicht, ob die unbegreifliche Süßigkeit, die mich dann durchdringt, etwas ist, das dieses Leben niemals sein wird. Dann aber falle ich durch das Gewicht meiner Mühsale wieder zurück ins alte Leben, der gewohnte

¹⁴ Augustinus, Confessiones IX, 10, 25. Bei aller Abhängigkeit von dem plotinischen Modell ist der Bericht von der Ostia-Vision ein eindrucksvoller Beleg für die Tatsache, daß das augustininische Sprach-Denken zunehmend von biblischen Wendungen und Bildern durchsetzt wurde, in diesem Fall von Worten des 99. Psalms (3, 5), des Matthäus-Evangeliums (25, 21), vor allem aber von den weniger ausdrücklichen, aber allgegenwärtigen Motiven der paulinischen Mystik.

¹⁵ Augustinus, Confessiones IX, 10, 24.

Gang der Dinge nimmt mich gefangen, und je mehr ich darüber klage, desto stärker werde ich festgehalten. Das ist der Lohn der Gewohnheit. Hier, wo ich sein kann, mag ich nicht sein, und dort, wo ich sein möchte, vermag ich nicht zu sein, gleich elend im Besitz wie elend in der Entbehrung.«¹⁶

Ungeachtet der Tatsache, daß diese Stelle dem Buch der »Confessiones« entstammt, das mehr den Geist rückblickender Selbstprüfung als den des spontanen Berichts atmet und insofern bereits auf die »Retractationes« vorausweist, die man ihrerseits nicht zu Unrecht die »Confessiones der späten Jahre« genannt hat, tritt hier die Unverfügbarkeit des mystischen Erlebnisses stärker zutage als im Bericht selbst, mit dem Augustinus seine religiöse Lebensgeschichte krönt. Um so kraftvoller arbeitet er dort das Ziel seiner mystischen »Erhebung« heraus, das für ihn in der befestigenden Fühlung der ewigen Gottesweisheit besteht. Auch wenn bei der genaueren Beschreibung dieses Erkenntnisziels die geschichtsübergreifende Überzeitlichkeit im Vordergrund steht, liegt der erkenntnistheoretische Schwerpunkt des Erlebnisses, wie der Ausdruck »festgebunden« erkennen läßt, doch eindeutig auf dem Moment der Befestigung. Nach Art einer Kontrasterfahrung zeigen das auch die Ausdrücke, mit denen er die Rückkehr zur Unruhe des Alltags beschreibt. Hier das Vielerlei der Bedeutungen und der schon im Entstehen wieder vergehenden Sprachzeichen, dort die unmittelbare Fühlung des allem Wandel überhobenen Einen, Bleibenden und ewig Währenden. Von einem bestimmten, zur Umsetzung und Mitteilung drängenden Inhalt ist nicht die Rede, wohl aber von einer Grundorientierung, die dem ganzen Denken Rückhalt und Orientierung verleiht. Und das ist, verglichen mit dem, was inhaltlich weitergegeben werden könnte, die für den kognitiven Prozeß zweifellos wichtigere Erfahrung.

Intuition und Gewißheit

Das Mittelalter ist die eigentliche Hochzeit mystischer Erfahrungen und Zeugnisse, auch von solchen, die für das theologische und dichterische Denken formbestimmend wurden. Bezeichnend für die Vielfalt der Intensitätsgrade spannt sich auch hier der Bogen von ausgesprochener Nachempfindung bis hin zu intuitiv-visionären Erlebnissen. Paradigmatisch für den ersten Fall ist die Entstehung von Bonaventuras »Itinerarium mentis in Deum«, die nach dem Prolog des Werks darauf zurückging, daß sich sein Verfasser in die Kreuzesvision versetzte, die seinem Ordensvater Franziskus kurz vor seinem Tod auf dem Alverna-Berg zuteil geworden war, und die ihn nun dazu bewog, eine Theologie des spirituellen Aufstiegs zu entwerfen¹⁷. Visionären Erfahrungen verdankt sodann vor allem das Werk Dantes die entscheidenden Anstöße, wie er es selbst am Schluß seiner »Vita nuova« zum Ausdruck bringt:

¹⁶ Augustinus, Confessiones X, 40, 65; dazu Hendrixx, Augustins Verhältnis zur Mystik, 147 ff.

¹⁷ Bonaventura, Itinerarium mentis in Deum: Prologus c. 2f (Ausgabe Kaup, München 1961, 44–49).

»Nach diesem Sonett überkam mich ein wunderbares Gesicht, das mir Dinge kundtat, die mich zu dem Entschluß brachten, nichts mehr von dieser Gesegneten (Beatrice) zu sagen, bis ich in würdiger Weise von ihr zu künden vermöchte.«¹⁸

Nach Guardini verwirklichte Dante diesen Entschluß auf die denkbar großartigste Weise durch die Abfassung seiner »Divina Commedia«, die Schelling das »Urbild aller modernen Poesie« und die Stefan George, bündiger noch, das »Weltgedicht« nannte¹⁹. Von einer intellektuellen Vision im Ausgangspunkt seiner Unendlichkeitslogik berichtet auch Nikolaus von Kues, wenn er in der Nachschrift seiner »Docta ignorantia« an Kardinal Julianus sagt:

»Empfange nun, ehrwürdiger Vater, was ich schon längst auf den verschiedenen Wegen der Lehrsysteme zu erreichen suchte, zunächst aber nicht erreichen konnte, bis ich während der Rückfahrt von Griechenland auf dem Meer, wie ich glaube durch ein Geschenk von oben, vom Vater des Lichtes, von dem jede gute Gabe kommt, dazu geführt wurde, daß ich das Unbegreifliche auf überbegriffliche Weise in der wissenden Unwissenheit erfassen lernte, indem ich die unverbrüchliche Wahrheit den menschlich Wißbaren überstieg.«²⁰

Von geistes- und motivgeschichtlich ungleich größerer Tragweite aber war das visionäre Erlebnis, von dem Anselm von Canterbury in der Vorrede seines »Proslogion«, übereinstimmend mit dem Bericht seines Biographen Eadmer, berichtet. Danach war ihm im Rückblick auf den in seinem »Monologium« entwickelten Gedankengang, der über das Dasein Gottes durch die »Verkettung vieler Beweisgründe« Gewißheit zu schaffen suchte, der Gedanke gekommen, »ob nicht ein einziger Gedankengang ausfindig zu machen sei, der ohne die Abstützung durch weitere Beweise für sich allein ausreichte, um Gottes Dasein sicherzustellen.«²¹

Dieser Gedanke, der offensichtlich der Einzigkeit Gottes durch einen einzigen Beweisgang gerecht zu werden suchte, habe sich ebensowenig durchführen wie abweisen lassen; denn je mehr er sich seiner zu erwehren suchte, habe er sich ihm aufgenötigt:

»Als ich nun eines Tages in der Abwehr gegen diesen heftigen Ansturm schon ermüdete, bot sich mir mitten im Gedankenstreit das offenbar, was ich in denkerischer Bemühung weder zu erfassen noch abzuweisen vermochte. Da ich nun dachte, daß mancher Leser an der Niederschrift der für mich so erfreulichen Entdeckung Gefallen finden würde, habe ich die vorliegende kleine Schrift verfaßt und zwar in der Rolle eines Menschen, der seinen Geist zur Betrachtung Gottes zu erheben und so zu verstehen sucht, was er glaubt.«²²

¹⁸) Übersetzung von Romano Guardini, in: Unterscheidung des Christlichen, Mainz 1935, 434.

¹⁹) Nach H. Friedrich, Dante, Wiesbaden 1956, 6f; dazu auch Guardini, Vision und Dichtung. Der Charakter von Dantes göttlicher Komödie, Tübingen/Stuttgart 1946; ferner die Ausführungen meiner »Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik«, München 1970, 83–87.

²⁰) Cusanus, Epistola auctoris ad Dominum Iulianum Cardinalem; dazu J. Koch, Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues, Köln/Opladen 1956, der den denkerischen Ansatz auf das Horizontenerlebnis während der Überfahrt zurückzuführen sucht.

²¹) Anselm, Proslogion: Prooemium (Ausgabe Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962, 69 ff).

Abgesehen von ihrem biographischen Wert sind diese Informationen vor allem aus zwei Gründen bedeutsam. Zum einen bringen sie die Intuition in einen »ursächlichen« Zusammenhang mit der Lösung eines, als durchaus heuristisch empfundenen, mit argumentativen Mitteln jedoch zunächst nicht zu bewältigenden Problems. Zum anderen geben sie das ganze Werk als eine einzige Explikation dessen zu verstehen, was sich seinem Verfasser im Augenblick der intuitiven Sinnerfassung dargestellt hatte. Bedeutsamer noch als der endgültige Titel ist dafür die Bemerkung, daß er es in der Rolle eines Menschen geschrieben habe, »der es unternimmt, seinen Geist zur Betrachtung Gottes zu erheben«; denn damit weist Anselm über die Jahrhunderte auf Hegel voraus, für den die traditionellen Gottesbeweise deswegen »etwas Schiefes« an sich hatten, weil sie sich – mit Ausnahme des anselmischen – nicht auf die »Erhebung des Geistes zu Gott« zurückbezogen²³. Wie in der neueren Anselm-Forschung vor allem Raymond Klibansky hervorhob, kommt das einem Rückverweis auf den für Anselm konstitutiven Zusammenhang seines Werks mit dem Gebet gleich, das seit Johannes von Damaskus als der »Aufstieg des Geistes zu Gott« verstanden und definiert worden war²⁴. Deshalb richtet Klibansky an die Interpreten, die davon ausgingen, daß »Anselms Werk die Form eines Gebets habe«, die Frage:

»Ist dieses Gebet nur eine Form? Gehört das Gebet nicht wesentlich zum Anliegen Anselms?«²⁵

Indessen hatte lange zuvor schon Heine in seinem Essay »Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland« (von 1834) positiv auf diese Frage geantwortet, als er im Zusammenhang mit seiner kühnen These, daß Kant bei seinem Angriff auf die traditionellen Gottesbeweise gerade der Zentralstoß auf das ontologische Argument mißlungen sei, folgende Erläuterungen anfügte:

²³ Ebd. Diesen knappen Bericht erweitert die von Eadmer verfaßte »Vita Sancti Anselmi« um eine Reihe von erläuternden, teilweise tragikomischen Einzelheiten.

Von der Intuition selbst sagt sie, daß sich Anselm der Gegenstand seines vergeblichen Forschens eines Nachts »offen vor seinem Verstand« dargestellt habe, und daß sein ganzes Inneres »mit unermeßlicher Freude« erfüllt worden sei. Zur Geschichte ihrer Umsetzung weiß sie zu berichten, daß die erste Niederschrift auf einer Wachstafel verlorengegangen sei und daß die zweite, die Anselm einem Mönch zur Aufbewahrung übergeben hatte, von diesem in seinem Bett versteckt, am folgenden Morgen jedoch, in zahllose Stücke zersplittert, auf dem Fußboden seiner Zelle vorgefunden worden sei, so daß Anselm nun, nachdem die Schrift notdürftig wiederhergestellt worden war, den Befehl gab, sie auf Pergament zu übertragen, damit sie nicht durch eine neue Unvorsichtigkeit völlig verlorengehe. Den Titel »Proslogion« erklärt die »Vita« damit, daß in ihr der Verfasser sowohl »zu sich selbst wie zu seinem Gott« spreche (c. 3, 26). Demgegenüber hatte Anselm selbst in seinem Vorwort darauf hingewiesen, daß der Schrift von ihm ursprünglich der Titel »Fides quaerens intellectum« zugehört worden war.

²⁴ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, in: Hegels sämtliche Werke (Ausgabe Lasson XII, 208); dazu Q. Huonder, Die Gottesbeweise. Geschichte und Schicksal, Stuttgart 1968, 90–104.

²⁵ Johannes Damascenus, De fide orthodoxa III, c. 24.

²⁶ R. Klibansky, Eröffnungsrede zur ersten Internationalen Anselm-Tagung (Bad Wimpfen vom 13.–16. September 1970); dazu mein Beitrag, Der Gang der Gottesfrage. Über den Zusammenhang von Spekulation und Meditation, in: Reason, Action and Experience. Essays in Honor of Raymond Klibansky, (hrsg. v.) Helmut Kohlenberger, Hamburg 1979, 181–190; ferner meine Schrift, Der schwere Weg der Gottesfrage, Düsseldorf 1982, 148 ff.

»Zu näherem Verständnis bemerke ich, daß der ontologische Beweis derjenige ist, den Descartes aufgestellt und der schon lange vorher im Mittelalter durch Anselm von Canterbury in einer rührenden Gebetform ausgesprochen wurde.«²⁶

Gegenüber allen traditionellen und modernen, nicht zuletzt auch von der analytischen Sprachphilosophie gestarteten Versuchen einer Deutung des anselmischen Arguments zeichnet sich damit eine vergleichsweise »radikalere« ab, welche die von Anselm gefundene Vergewisserung aus dem Grundanliegen des Gebets herleitet und den im »Proslogion« entwickelten Gottesbeweis demgemäß als die syllogistische Form dessen begreift, was man den »spekulativen Kern« des Gebetsaktes nennen könnte.

Zur Verdeutlichung dessen muß dann nur noch daran erinnert werden, daß sich das Gebetsinteresse nur peripher auf die Erfüllung empirischer Wunschziele richtet, zentral und grundsätzlich dagegen auf die Vergewisserung darüber, daß Gott als tragender, bergender und sichernder Daseinsgrund auch wirklich ist. Gebet ist, so gesehen, nicht eine Sache der Wunscherfüllung, sondern der Kontingenzbewältigung. Damit ist aber auch schon gesagt, daß es in seiner zentralen Intention mit derjenigen der Gottesbeweise konvergiert. Beiden geht es, nur auf unterschiedlichen Bahnen, letztlich – mit Anselm gesprochen – um den Aufweis, »daß Gott in Wahrheit existiert«. Das von Anselm geschaffene »unum argumentum« beweist seine Einzigartigkeit darin, daß es an der Schnittstelle dieser beiden Strategien angesiedelt ist und die Konvergenz ihrer Strebeziele deutlich macht. Als Gottesbeweis stellt es heraus, daß das Beweisziel auf dem Weg der »Erhebung« angestrebt werden muß, weil es mit dem des Gebets identisch ist; als Gebet bringt es das spekulative Moment des Meditationsaktes zum Vorschein. Seine Entdeckung aber ereignete sich in Form einer intellektuellen Vision, weil es zum Wesen intuitiver Einblicke gehört, den Einheitssinn disparater Akte wahrzunehmen.

Illumination und Ordnung

Durch die Nachschrift seines Neffen blieb der Nachwelt eine Aufzeichnung Pascals erhalten, die diesem so wichtig war, daß er sie, jeweils aufs neue in seinen Rock eingenäht, bis zu seinem Tode bei sich trug. Sie wurde bekannt unter dem Titel »Mémorial« und ist – nach Guardini – als solche »wohl zu den stärksten Ausdrücken religiösen Geschehens« zu rechnen²⁷. Die wichtigsten Sätze, die sich eher wie spontan ausgestoßene Rufe ausnehmen, lauten:

²⁶ H. Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Anfang des 3. Buches; Näheres dazu in meiner Schrift »Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums«, Salzburg 1982, 63 ff; 70 f. Von dem von Klibansky angesprochenen Interpreten unterscheidet sich Heine dadurch, daß bei ihm der Ton nicht auf »Form«, sondern – ganz unüberhörbar – auf »ausgesprochen« liegt.

²⁷ R. Guardini, Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal, München 1962, 17.

»Feuer

Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und Gelehrten.
Gewißheit, Gewißheit, Empfinden: Freude, Friede.
Gott Jesu Christi.«²⁸

Wie die, wenngleich mittelbare Zugehörigkeit des Textes zur Gedankenmasse der von Pascal hinterlassenen »Pensées« zeigt, bezieht sich auch die von ihm dokumentierte »Illumination«, die Pascal in einer Novembernacht des »Gnadenjahres 1654« zuteil wurde, auf die Lösung der Gottesfrage, zumal Pascal die traditionellen Gottesbeweise immer nur im Augenblick der Beweisführung selbst für nutzbringend hielt, da sich schon eine Stunde später die Furcht einstelle, getäuscht worden zu sein²⁹. Demgegenüber bekundet sich im »Mémorial« eine allem Zweifel überhobene Gewißheit, die, nach Pascals Verhalten zu schließen, auch tatsächlich bis zu seinem Tode vorhielt. Der Text gibt auch hinreichend deutlichen Aufschluß über die Frage, worin diese Vergewisserung konkret bestand. Denn er klingt wie die Erinnerung an den Durchbruch in eine neue Dimension des Gottesbewußtseins. Zurückgelassen ist die Sphäre, die von dem philosophischen Gottesgedanken beherrscht und strukturiert wird. Tatsächlich klingt es wie ein Absprung von ihr, wenn es heißt: nicht der Gott »der Philosophen und Gelehrten«. Statt dessen gewann Pascal in seiner Feuernacht Zugang zu einem Gottesbewußtsein, das sich zentral aus der Tradition der jüdischen und zumal der christlichen Offenbarung herleitet. Daß er von der Sphäre der philosophischen Reflexion abspringt, heißt aber keineswegs, daß er mit ihr bricht. Vielmehr steht auch im Zentrum seiner Intuition die Erfassung eines übergreifenden Gesamtzusammenhangs. Wenn er den »Gott Jesu Christi« auch antithetisch dem »Gott der Philosophen« gegenüberstellt, ist damit keine ausschließliche Alternative ausgesagt, sondern eher der – von der Theologie noch viel zu wenig rezipierte – Gedanke, daß sich die Kompetenz des Glaubens auch auf die Beantwortung der Gottesfrage erstreckt. Was die philosophische Reflexion immer nur so weit klären kann, daß es eine Stunde danach wieder von Zweifeln angefressen wird, erlangt in der durch den Glauben erschlossenen Sicht die Höhe einer zweifelsfreien Gewißheit.

Daß es sich so verhält, macht die Pascal-Deutung Guardinis schon dadurch glaubhaft, daß sie das »Argument der Wette«, in welchem Pascal eine Art Gegenstück zu den traditionellen Gottesbeweisen entwickelt, in einen ausdrücklichen Zusammenhang mit dem ontologischen Argument bringt³⁰. Doch bedarf es nicht erst dieser geistesgeschichtlichen Rekonstruktion. Vielmehr erklärt Pascal schon von sich aus in einem mit dem Stichwort »Gott durch Jesus Christus« überschriebenen Fragment:

»Nur durch Jesus Christus kennen wir Gott. Ohne diesen Mittler ist jede Gemeinschaft mit Gott ausgelöscht; durch Jesus Christus kennen wir Gott. Alle,

²⁸) B. Pascal, Über die Religion (Ausgabe Wasmuth, Heidelberg 1954, 248).

²⁹) Pensées, Frgm. 543.

³⁰) Guardini, Christliches Bewußtsein, 124–154.

die vorgaben, Gott ohne Jesus Christus kennen und ohne Jesus Christus beweisen zu können, hatten nur machtlose Beweise.«³¹

Das vertieft Pascal im folgenden Fragment noch durch den Zusatzgedanken, daß die durch Christus vermittelte Gotteserkenntnis auch eine vorher nicht erreichte Tiefe der Selbsterkenntnis freilegt. Es ist Selbsterkenntnis, die um die Todverfallenheit des Menschseins weiß und seinen Sinn von dorthier erschließt:

»Nicht nur Gott kennen wir allein durch Jesus Christus, auch uns selbst kennen wir nur durch Jesus Christus. Leben und Tod kennen wir allein durch Jesus Christus. Ohne Jesus Christus wissen wir weder, was unser Leben, noch was unser Tod, noch was Gott ist, noch was wir selbst sind.«³²

Wenn Pascal auch nähere Angaben über die christologisch vermittelte Gotteserkenntnis schuldig bleibt, legt sich doch vom Gesamtkontext seines apologetischen Werkes her der Gedanke nahe, daß es letztlich die Kommunikation mit dem Gottesbewußtsein Jesu ist, die in der Frage nach der Existenz Gottes definitive Gewißheit schafft.³³

Volle Klarheit in dieser Frage bringt indessen erst Pascals Lehre von den »drei Ordnungen«, die von Guardini in klarer Erfassung des außerordentlichen Stellenwerts dieses Textes seinen »Versuchen über Pascal« zugrunde gelegt wurde.³⁴ Sie geht zwar davon aus, daß jede Ordnung, die materielle, die geistige und die christliche, eine in sich geschlossene, mit jeweils eigener Evidenz ausgestattete Sphäre darstellt; doch ordnet sie diese einander in einer Weise zu, daß jede Ordnung in der nächsthöheren »aufgehoben« ist, auch wenn dies eher kompositionell als thematisch zum Ausdruck kommt.³⁵ In Pascals eigenem Wortlaut heißt das:

»Aller Glanz irdischer Größe ist stumpf für die Menschen, die im Geist forschen.

Die Größe der Geistesmenschen ist unsichtbar den Königen, den Reichen, den Kriegshelden, allen, die groß sind in der Welt des Fleisches.

Die Größe der Weisheit, die, wenn sie nicht von Gott stammt, null und nichtig ist, ist den fleischlichen und den geistigen Menschen unerkennbar. Das sind drei wesenhaft verschiedene Ordnungen.«³⁶

Diese »Exposition« variiert Pascal sodann, indem er personale Repräsentanten für die beiden wichtigsten Ordnungen nennt:

³¹ Pensées, Frgm. 547.

³² Pensées, Frgm. 548; dazu Guardini, a. a. O., 109

³³ Insofern klingen bei Pascal bereits Motive an, die bei Karl Rahner zu der Entdeckung führten, daß das Neue Testament keine aus Verunsicherung und Zweifel gestellte Gottesfrage kennt; dazu mein Beitrag, Die Suspendierung der Gottesfrage. Erwägungen zu einer innovatorischen These Karl Rahners, in: Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum; für Karl Rahner, (hrsg. v.) E. Klinger u. K. Wittstadt, Freiburg/Br. 1984, 432–455.

³⁴ Dazu Guardini, a. a. O., 26 ff; ferner E. Wasmuth, Der unbekannt Pascal. Versuch einer Deutung seines Lebens und seiner Lehre, Regensburg 1962, 259–263.

³⁵ Wasmuth bestätigt diese These mit der Beobachtung, daß der dafür wichtigste Text, das Fragment 793, im Sinn von »Thema und Variation« geführt ist (a. a. O., 261).

³⁶ Pensées, Frgm. 793.

»Auch ohne jede Ruhmestat würde Archimedes die gleiche Verehrung genießen. Er hat keine äußeren Schlachten geschlagen, aber allen Geistesmenschen seine Erkenntnisse vermacht. O, wie hell leuchtet er für alle Geistesmenschen!

Jesus Christus, der keine Güter besaß und in den Wissenschaften nichts vollbrachte, gehört zur Ordnung der Heiligkeit. Zwar hat er keine Entdeckungen gemacht und keine Herrschaft ausgeübt; dafür aber war er demütig, geduldig, heilig, heilig für Gott und furchtbar für die Dämonen, ohne jede Sünde. O, in welchem wunderbarem Glanz leuchtet er für die Augen des Herzens, welche die Weisheit schauen!«

Schließlich ordnet Pascal die drei Reiche einander so zu, daß im unendlichen Abstand, der sie voneinander trennt, zugleich das übergreifende Ordnungsverhältnis sichtbar wird:

»Alle Körper, das Weltall und die Sterne, die Erde und ihre Königsreiche, wiegen nicht den geringsten der Geister auf; denn der Geist erkennt das alles und sich selbst, die Körper dagegen nichts.

Alle Körper zusammen und alle Geister mitsamt ihren Leistungen wiegen nicht die geringste Regung der Gottesliebe auf; sie gehört einer unendlich viel höheren Ordnung an.

Selbst aus allen Körpern zusammen wird man niemals auch nur den kleinsten Gedanken hervorbringen. Das ist unmöglich, weil er einer anderen Ordnung angehört. Und aus allen Körpern und Geistern wird man nicht die geringste Regung der Gottesliebe herleiten können. Das ist unmöglich, weil sie einer andern, übernatürlichen Ordnung angehört«.

Zwar erscheint, wie Guardini betont, zwischen diesen antithetisch gezeichneten Strukturen jeweils eine Leerstelle, die ihre Unfähigkeit signalisiert, sich aus eigener Kraft zur nächsthöheren zu erheben, und die insbesondere »den bloßen Menschen als eine Unmöglichkeit zu erweisen« sucht; doch wird damit keineswegs dem Irrationalismus das Wort geredet³⁷. Vielmehr besteht die von Pascal gemachte Entdeckung gerade darin, daß so, »wie die Natur ihre logische Struktur hat«, auch im Bereich der Offenbarung, eine, jetzt nur der »Weisheit und Liebe« eigene Logik herrscht³⁸. Bei aller Absage an harmonisierende Gesamtkonzepte erscheint Pascal doch letztlich als konsequenter Ordnungsdenker, der gleichermaßen um die unableitbare Eigengesetzlichkeit der einzelnen Seins- und Sinnbereiche wie um ihren übergreifenden Gesamtzusammenhang weiß. Der aber ging ihm im Illuminationserlebnis seiner Feuernacht auf, als er im radikalen Unterschied der grundlegenden Bewußtseinsstufen zugleich ihren inneren Verweisungszusammenhang erfassen lernte. Auch wenn für ihn in Sachen Gottes die »Logik des Herzens« das letzte Wort zu sprechen hat, hat das Herz für ihn, wie dieser Ausdruck bestätigt, eben doch auch seine eigene Logik, so wie der Gott Jesu Christi für ihn, mit Paulus gesprochen, kein Gott der Unordnung, sondern des – als Inbegriff aller Sinnzusammenhänge verstandenen – Friedens ist (1 Kor 14, 33).

³⁷) Guardini, Christliches Bewußtsein, 28.

³⁸) Ebd.

Inspiration und Lehre

Bezeichnend für den Kern des ekstatischen Erlebnisses ist das, was man die »mystische Inversion«, also jene Umkehrung der gewohnten Verhältnisse nennen könnte, die sich mit dem Eindruck verbindet, daß sich das Aktionszentrum mehr und mehr vom Empfänger auf den wahrgenommenen Sachverhalt verlagert. Was anfänglich den Charakter des »Aufstiegs« und der »Erhebung« hat, mündet dann in das Erlebnis einer sich eigengesetzlich vollziehenden »Entrückung« aus, so daß der Ekstatiker zunehmend das Gefühl gewinnt, einer ihm überlegenen Regie zu unterstehen. Das kann sich bis zu der kaum noch abzuweisenden Vorstellung steigern, »bloß Inkarnation, bloß Mundstück, bloß Medium übermächtiger Gewalten zu sein«. So äußert sich bekanntlich Friedrich Nietzsche im Mittelstück seines Lebensrückblicks »Ecce homo«, wenn er auf die Entstehung seines »Zarathustra« zu sprechen kommt; und er fügt diesem Bericht seine Erfahrung von Inspiration hinzu:

»Ich zweifle nicht, daß man Jahrtausende zurückgehn muß, um jemanden zu finden, der mir sagen darf ‚es ist auch die meine‘.«³⁹

Man muß in der Tat über einen Zeitraum von zwei Jahrtausenden zurückgehen, um auf vergleichbare Äußerungen zu stoßen, die sich dann allerdings zu Nietzsches Selbstzeugnis wie ein längst schon vorgegebenes Modell verhalten. Sie finden sich bei Philon von Alexandrien, der von sich zu berichten weiß, daß er wiederholt zum Schreiben ansetzte, jedoch trotz klarer Konzeption nichts Brauchbares zustande brachte. Doch kenne er auch Stunden der Inspiration, in denen er wie in »göttlicher Besessenheit« von einer wahren Gedankenfülle überschüttet worden und derart außer sich geraten sei, daß er alles um sich vergessen habe. Bedingung dieser Momente hochgespannter Kreativität sei geistige Sammlung, Stille der Seele, Abkehr von den äußeren Eindrücken, vor allem aber ein verzehrendes Verlangen nach Gott. Stimulierend wirke sich dann vor allem der Eindruck aus, dem göttlichen Strebeziel zugleich nah und fern zu sein. Das Inspirationserlebnis selbst kündige sich durch eine vorübergehende Bewußtseinstrübung und ein seltsames Verschweben der Gedankenbilder an, aus denen sich dann die schwankenden Konturen der eingegebenen Einsichten erheben. Ganz unvorhersehbar überkomme diese Inspiration den Empfänger, der sich wie ein Betrunkener fühle, der lache und tanze und sich wie im Fieber vorkomme, gleichzeitig aber nicht nur einen ungeahnten Zuwachs an Kraft und Gesundheit erfahre, sondern auch Gott gegenüber von einem Freimut erfüllt werde, wie er ihn vor keinem König bringe; denn er fühle sich in der göttlichen Welt beheimatet, die ihm wie eine innere Sonne alles beglänze, weil er in seiner Ekstase förmlich aus Raum und Zeit herausgetreten sei, so daß sogar die Zukunft offen vor seinem Auge liege. Begreiflicherweise könne er in diesem Zustand nicht verweilen; doch genüge schon

³⁹⁾ Nietzsche, *Ecce homo*. Warum ich so gute Bücher schreibe: Also sprach Zarathustra, § 3; dazu auch nochmals das eingangs Gesagte.

eine einzige derartige Inspiration, um ihren Empfänger in den Stand eines Propheten zu erheben⁴⁰.

Daß diese Äußerung fast wie eine Rückübersetzung des von Nietzsche beschriebenen Inspirationserlebnisses in die Sprache einer alten Zeit anmuten, bestätigt die zentrale Passage des *Ecce homo*-Abschnitts:

»Eine Entzückung, deren ungeheure Spannung sich mitunter in einen Tränenstrom auslöst, bei der der Schritt unwillkürlich bald stürmt, bald langsam wird; ein unvollkommenes Außer-sich-sein mit dem distinktesten Bewußtsein einer Unzahl feiner Schauer und Überrieselungen bis in die Fußzehen; eine Glückstiefe, in der das Schmerzlichste und Dürsterste nicht als Gegensatz wirkt, sondern als bedingt, als herausgefordert, als eine *notwendige* Farbe innerhalb eines solchen Lichtüberflusses; ein Instinkt rhythmischer Verhältnisse, der weite Räume von Formen überspannt – die Länge, das Bedürfnis nach einem *weitgespannten* Rhythmus ist beinahe das Maß für die Gewalt der Inspiration, eine Art Ausgleich gegen deren Druck und Spannung... Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturme von Freiheits-Gefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von Göttlichkeit...«⁴¹.

Die Entsprechung wirkt noch verblüffender, wenn man hinzunimmt, daß Nietzsche in vergleichbaren Zusammenhängen von seinem Gefühl unbändiger Gesundheit spricht, oder daß er sich einen »Wahrsagevogel-Geist« nennt, der seine Zeit so weit überfliegt, daß er zurückblicken muß, um sagen zu können, was geschehen wird. Gleichzeitig aber besteht zwischen Nietzsche und Philon ein tiefgreifender Unterschied. Denn für diesen ist, nach allem zu schließen, das eigene Inspirationserlebnis nur als Hinweis auf den Vorgang gedacht, dem die göttlichen Schriften ihre Entstehung verdanken⁴². Dagegen setzt Nietzsche mit seinem Selbstzeugnis einen Akt der Affirmation, der, je nach dem gewählten Bezugspunkt, ganz unterschiedliche Deutungen zuläßt. Geht man davon aus, daß er schon während der Entstehungszeit des »Zarathustra« einen wachsenden Überdruß an dieser »antichristlichen Bergpredigt« empfand, wie Karl Löwith das barocke Werk nannte, so wirkt der Inspirationsbericht wie eine nachträgliche Bekräftigung, etwa nach Art jener Urteile, mit denen sich Beethoven – zumindest der Auffassung Theodor W. Adornos zufolge – hinter seine »Missa solemnis« stellte⁴³. Vergewöhnlich man sich dagegen die Absicht, die Nietzsche mit seinem späten Lebensrückblick verfolgt zu haben scheint, so wird man gerade das Inspirations-Kapitel als den Versuch verstehen, die eigene »Schriftstellerpersönlichkeit« als lebendiges Interpretament an das literarische Lebenswerk heranzutragen, um ihm neue Lesearten abzugewinnen⁴⁴. Für den »Zarathustra« bestätigt sich diese Möglichkeit

⁴⁰ Nach G. Kafka/H. Eibl, *Der Ausklang der antiken Philosophie und das Erwachen einer neuen Zeit*, München 1928, 190 ff (Belegstellen: A. a. O., 367 f).

⁴¹ Nietzsche, ebd.

⁴² Kafka/Eibl, a. a. O., 191.

⁴³ Adorno, *Verfremdetes Hauptwerk. Zur Missa Solemnis*, in: *Moments musicaux*, 145–161, Frankfurt/M. 1982 (Gesammelte Schriften Bd. 17).

⁴⁴ Dazu die Hinweise meiner Schrift »Nietzsche für Christen«, Freiburg/Br. 1983, 40f.

schon dadurch, daß man, über die von Nietzsche selbst zitierten Passagen hinaus, unwillkürlich nach Stellen sucht, in denen sich das behauptete Inspirationserlebnis »sichtbar« niederschlug.

Doch Nietzsche läßt es bei dieser Suche nicht auf Zufalls-Funde ankommen. Vielmehr lenkt er den Blick von vornherein auf die Idee der ewigen Wiederkunft, die er ja nicht nur die höchste aller denkbaren Bejahungen, sondern in aller Ausdrücklichkeit auch die »Grundkonzeption des Werks«, also des »Zarathustra«, nennt⁴⁵. Dabei ist nicht nur zu beachten, daß er selbst von dem »Ewige-Wiederkunfts-Gedanken« redet, sondern dessen Titelfigur auch in aller Form als den »Lehrer der ewigen Wiederkunft« ansprechen läßt⁴⁶. Denn damit kommt, wenn zunächst auch nur thetisch, der kognitive Gehalt von Nietzsches Inspirationserlebnis zum Vorschein.

Was es damit inhaltlich auf sich hat, geben die Tiere Zarathustras zu verstehen, wenn sie seine »Lehre« in eine – von ihm freilich ironisch abgewertete – Beziehung zu der hermetischen Gottesformel bringen, die Gott die »unendliche Sphäre« nennt, deren Umkreis nirgendwo und deren Mittelpunkt überall ist⁴⁷. In ihrem »Leierlied« spielen die Tiere auf dieses Traditionsgut vor allem mit der Wendung an:

»Alles bricht, alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. Alles scheidet, alles grüßt sich wieder; ewig bleibt sich treu der Ring des Seins. In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit«⁴⁸.

Indessen hatte Zarathustra auch schon den Gottesgedanken auf eine ganz ähnliche Weise stilisiert, als er erklärte:

»Gott ist ein Gedanke, der macht alles Gerade krumm, und alles, was steht, drehend. Wie? Die Zeit wäre hinweg, und alles Vergängliche nur Lüge?

Dies zu denken ist Wirbel und Schwindel menschlichen Gebeines, und noch dem Magen ein Erbrechen: wahrlich, die drehende Krankheit heiße ich's, solches zu mutmaßen«⁴⁹.

Das aber kann nur heißen, daß die Lehre von der ewigen Wiederkunft spiegelverkehrt zur Gottesidee konzipiert ist. Nur unter dieser Voraussetzung wird der Abgrund, den der »Tod Gottes« aufreißt, durch die Lehre von der ewigen

⁴⁵ Nietzsche, *Ecco homo*. Warum ich so gute Bücher schreibe: Also sprach Zarathustra, § 1.

⁴⁶ Nietzsche, *Zarathustra III: Der Genesende*.

⁴⁷ Dazu D. Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik, Halle 1937.

⁴⁸ Ebd.; daß es sich bei der Schlußwendung um ein fast wörtliches Zitat des Schlußsatzes von Hölderlins »Hyperion« handelt, zeigte mein Beitrag »Die Reise und die Ruhe. Nietzsches Verhältnis zu Kleist und Hölderlin«, in: *Aneignung und Umwandlung. Friedrich Nietzsche und das 19. Jahrhundert (Nietzsche-Studien VII)*, Berlin 1978, 97–129.

⁴⁹ Nietzsche, *Zarathustra II: Auf den glückseligen Inseln*.

Wiederkunft aufgefüllt⁵⁰. Dann aber ist Nietzsches Inspirationserlebnis von innen her darauf angelegt, den »größten Gedanken des Menschen«, wie Jean Paul den Gottesbegriff nannte, durch eine Idee zu überbieten, die wie die Gottesidee das Ganze des Seins umschließt, doch ohne es im Sinn der platonischen Ideenlehre oder des christlichen Schöpfungsgedankens mit sich selbst zu »entzweien«. Wie Nietzsche freilich mit seiner Idee der ewigen Wiederkunft der Kritik entgehen wollte, die er durch den Mund seines Zarathustra am Gottesgedanken geübt hatte, ist und bleibt eins seiner ungelösten Rätsel.

Erkenntnis durch Ekstase

Wenn dieser Durchblick etwas lehrt, dann die Unmöglichkeit, Begriff und Ekstase als ausschließliche Gegensätze zu denken. Statt dessen zeigte ein jeder dieser paradigmatischen Fälle, daß es in der mystischen Entrückung stets um eine Erkenntnis ging, die auf anderem, insbesondere dikursivem Weg nicht zu gewinnen war. In diesem Kontext nimmt sich das Ziel der augustinischen Ostia-Vision wie eine Konkretisierung dessen aus, was bereits, nur undeutlicher, im Schein des überspringenden Funkens, von welchem Platon redet, sichtbar geworden war. In eine neue Region führt, damit verglichen, die paulinische Ekstase, die im Gedanken einer höchsten, aus unverfügbarer Huld zugesprochenen Gotteswahrheit gipfelt. Ihr kann nur, wie Anselm von Canterbury in seiner Erleuchtungsstunde deutlich wurde, eine »transargumentative« Vergewisserung gerecht werden, wie sie dann, reflexer noch, Nicolaus Cusanus vorschwebte. Daß diese Aufgabe nur unter der Voraussetzung zu lösen ist, daß sich die geoffenbarte Gotteswahrheit daran aktiv »mitbeteiligt«, ging Pascal im Erlebnis seiner Feuernacht auf. Dem setzte Nietzsche, gestützt auf sein Inspirationserlebnis, schließlich die atheistische Alternative entgegen, die sich jedoch, im motivgeschichtlichen Kontext gesehen, nur wie die extrem kritische Gegenprobe dazu ausnimmt.

Damit ist auch schon etwas über den Stellenwert dieser intuitiv gewonnenen Erkenntnisse gesagt. Sie beziehen sich nicht so sehr auf einen konkret umschriebenen Gegenstand als vielmehr auf das Ganze des Erkennbaren, das sie von ihrem überlegenen Blickpunkt her strukturieren. Insofern eröffnet eine jede von ihnen eine neue Perspektive, mit der auch stets ein Moment der Vergewisserung verbunden ist. Deswegen läßt sich bei ihnen der Erkenntnisakt vom Erkenntnisinhalt nicht adäquat unterscheiden, so daß sich im Einzelfall – etwa in Pascals Lehre von den drei Ordnungen – der »Inhalt« wie eine Vergegenständlichung des mystischen Aufstiegs ausnimmt. Das aber bestätigt mit letzter Deutlichkeit, daß die ekstatische Erhebung schon als solche kognitive Dignität besitzt. Wer in sie hineingenommen wird, erhebt sich eben damit auch schon zu einer umfassenden Schau des Seienden. Davon macht noch nicht einmal die paulinische Entrückung eine Ausnahme, die bis

⁵⁰ Dazu K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart 1956, 40–64.

in jene »Tiefen der Gottheit« (1 Kor 2, 10) hineinführt, wo sich die Wahrheit aus dem Ereignis der göttlichen Selbstzusage lichtet. Denn auch dieses Licht fällt im Sinn des Apostels auf alles, was erkannt und ausgesagt werden kann.

Dieser Befund wird nicht einmal durch die Erfahrung widerlegt, daß sich der Ekstatiker in einen Zustand der Trunkenheit hineingerissen fühlt, den er in tanzender Kreisbewegung durchmißt. Denn es fällt nicht schwer, in dieser Bewegung die Figur des »rollenden Rades« wiederzuerkennen, mit der Nietzsche die hermetische Gottesmetapher der »unendlichen Sphäre« wiedergibt und gleichzeitig auf seine Lehre von der ewigen Wiederkunft vorausweist. In einer Epoche, die sich Erkenntnis fast nur noch von kritischer Analyse und strenger Argumentation erhofft, ist es an der Zeit, diesen Zusammenhang von Erkenntnis und Ekstase wieder in Erinnerung zu rufen.