

## Möde, Erwin: Mystik: Zwischen Tautologie und Transzendenz

### 1. Abseits der Tautologie: Mystik jenseits des “Spiegelbildes”

In seinen “Philosophischen Untersuchungen”<sup>1</sup> erkennt L. Wittgenstein: “Die Logik ist keine Lehre, sondern ein Spiegelbild der Welt” (6.13)<sup>2</sup>. Wenige Merksätze weiter in seinem “Tractatus logico philosophicus” folgert er daraus: “Die Logik der Welt, die die Sätze der Logik in den Tautologien zeigen, zeigt die Mathematik in den Gleichungen” (6.22). Deshalb gilt ihm: “Die Mathematik ist eine Methode der Logik” (6.234). “Das Wesentliche der mathematischen Methode ist es mit Gleichungen zu arbeiten... (6.2341). Die Methode der Mathematik, zu ihren Gleichungen zu kommen, ist die Substitutionsmethode. Denn die Gleichungen drücken die Ersetzbarkeit zweier Ausdrücke aus, ...” (6.24).

Das “Spiegelbild”, welches L. Wittgenstein als “Spiegelbild der Welt” versteht, ist weder ein optisches noch ein metaphorisches Gebilde, sondern die Logik der Gleichungen und ihrer substitutiven Ersetzbarkeit. In solcher Logik “spiegelt” sich die Welt methodisch wider (z.B. in Statistiken, Evaluationen, Prognosen). Vermittels der Methoden der Logik (z.B. der Mathematik) kompaktiert sich die “Welt” innerhalb ihrer selbst. Das “Wie” der “Welt” bleibt exklusiv Verfahren der Logik. Die von ihr erzeugten Gleichungen sind vergleichbar einander überkreuzender, in das Unendliche tendierender Spiegelungen. Der “Spiegelsaal” von Versailles liefert ein optisches Experiment für eine solche, fiktiv-imaginäre Räume erschaffende Tautologie. Sie vermitteln dem ihr inne stehenden Betrachter den Eindruck des Unendlichen und doch in sich Geschlossenen, das auch den Beschauer als integrales Element des Beschauten umfängt. So wie Versailles Spiegelsäule Architektur gewordenen Absolutismus reflektieren, ist jede Tautologie **absolut**. Aber nur solange die sie tragenden, einander substitutiven (Binnen-) Verhältnisse nicht von außen her hinterfragt werden.

Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Mystik bewirken ein solches Hinterfragen. Theologie ist im Sinne L. Wittgensteins weder Logik noch eine Methode derselben. Was dann? Darüber schweigt er, denn: “Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen” (7.). Mystik rückt für Wittgenstein jenseits der die Welt abbildenden Logik amethodisch an die Grenze des Sagbaren: an das Schweigen. Dann nämlich, wenn der Gedanke vom “Wie” der Welt umspringt auf deren “Dass”, geschieht dem Bewusstsein des Denkers - so Wittgenstein - “Mystisches”.

---

<sup>1</sup> L. Wittgenstein, Tractatus Logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen, Werkausgabe Bd. I, Frankfurt a.M. 1984, S. 9-85.

<sup>2</sup> Diese und die folgenden Nummerierungen in Klammer sind v. L. Wittgenstein übernommen. Sie gliedern bei ihm statt Seitenangaben seinen Tractatus.

“Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern dass sie ist (6.44).

Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als - begrenztes - Ganzes.

Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische (6.45).

Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich an, es ist das Mystische”. (6.522)

Das “Mystische” ist also das, was sich “anzeigt” als Unaussprechliches an der Grenze der Wahrnehmung “der Welt als begrenztem Ganzen”. Theologie ließe sich als perennierendes Wagnis verstehen, das, was sich vom Jenseits des “Spiegelbildes” her als (Selbst-)Offenbarung Gottes “zeigt”, zu empfangen und zu beantworten. Der Mystik fällt hierbei ein besonderer **Grenz-Wert** zu: in Bezug auf das Andere und Absolute ebenso wie in Bezug auf die “Logik der Welt”. Der inzipiente Anfang des theologischen Sprechens ist mystisch. Mystik versprachlicht, versinnbildlicht und kontexturiert metaphysisch das amethodische **Initialmoment** des Theologischen, nämlich die Grenz-Erfahrung des Subjekts im Verlust des Tautologischen und “Weltlichen”.

## 2. Das “Spiegelbild” und der Tod: Mystik des Unaussprechlichen

“Die Lösung des Rätsels des Lebens in Raum und Zeit liegt außerhalb von Raum und Zeit” (6.4312), notiert L. Wittgenstein in sein Tagebuch. Einige Zeilen weiter wird er feststellen: “Das Rätsel gibt es nicht” (6.5), dafür aber apriorisch die Wechselseitigkeit von Antwort und Frage.

“Zu einer Antwort, die man nicht aussprechen kann,  
kann man auch die Frage nicht aussprechen.

Wenn sich eine Frage überhaupt stellen lässt, so kann sie auch beantwortet werden”.  
(6.5)

Somit gibt es also die Antwort **vor** der Frage, auch wenn die Frage der Antwort zeitlich voraus gestellt sein sollte. Innerhalb der “Logik der Welt”, also diesseits des “Spiegelbildes”, müssen Antwort wie Frage die Bedingung der methodischen Vergleichbarkeit erfüllen, um sich als “richtig” zu erweisen. Kann also der Mensch, dessen Leben sich so unhintergebar **in** Raum und Zeit beschließt, Fragen zur Sprache bringen, die deshalb als Fragen gelten, weil ihnen die Antworten von “außerhalb von Raum und Zeit” gegeben werden? Falls ja, wer spricht sie wie zu wem? Solches Sprechen vom “Außerhalb” des “Spiegelbildlichen” und seiner Logik, wäre es für den Menschen diesseits überhaupt vernünftig verstehbar und kommunikel? Diese Grundfragen aus den hier lediglich eingeblendeten “Philosophische(n) Untersuchungen” L. Wittgensteins sind vorrangig für Transzendentalphilosophie, Offenbarungstheologie und Mystik.

Zur Ambivalenz der Mystik gehört je schon ihr extremes Nahverhältnis zum (Spiegel-)Bild **und** zur Sprache, zum Tod **und** zum Heiligen. Entweder mystisches Erleben ist grenzwertig oder es ist nicht. Was es im Subjekt bewirkt, kann in verallgemeinernder Sprache nie restlos übersetzt werden. Das Ineffable des zur Sprache drängenden Unaussprechlichen begrenzt die Mitteilbarkeit mystischer Erfahrung und deren Reflexion in der Theologie der Mystik. Versteht man das Mystische zunächst im Sinne von L. Wittgensteins Sprachanalytik als "Unaussprechliches", das sich von "außerhalb" des Raumzeitlichen her "anzeigt", dann kündigt sich damit bereits die **Ambitendenz** des Mystischen an, so wie sie sich in der Religions- und Kulturgeschichte längst schon manifestiert. Die extremisierten Pole zwischen denen die Ambitendenz ausschlägt, sind einerseits der Tod, die nihilistische Bedeutungslosigkeit und der perverse Genuss, andererseits die gnadenvolle Verbindung mit dem Heiligen und die Erhebung des Subjekts zur besonderen Heilserfahrung der Gottespräsenz.

Im Epilog zu seiner mystischen Erzählung "El Hazedor" dramatisiert J. L. Borges Mystik als **Todesmystik**: Der Held der Geschichte, ein wohl situierter Mann mittleren Alters, richtet sich ein Atelier ein. Dazu sammelt er geduldig jahrelang ausgewählte Bilder. Seine geheime Absicht ist es, durch das genau gefügte Ensemble der Kunstwerke ein Spiegelbild der Wirklichkeit lückenlos zu komponieren. Eines einsamen Abends setzt er - wie in einem Puzzle - das letzte fehlende Bild in die restliche Lücke und setzt sich in den Sessel inmitten des Ateliers. Seine "contemplatio" des Arrangements beginnt. Da widerfährt ihm Zweifaches: schreckliche Erkenntnis und der Tod. Plötzlich enthüllt sich ihm im Gefüge der Bilder nichts anderes als sein eigenes Gesicht. Alle Bilder zusammen erweisen sich als Spiegelbild seiner selbst. Ihr "Wesen" ist die Tautologie. "Die Logik ist keine Lehre, sondern ein Spiegelbild der Welt" (6.13), formuliert L. Wittgenstein. In ihm selbst überraschenden Durchblicken des Spiegelbildes, an der Grenze seiner Ästhetik und Logik "zeigt" sich dem erschreckten Mann der Tod und tötet ihn. Damit endet Borges' Erzählung.

Der Tod als die **Kehrseite** des Spiegelbildlichen verwandelt nicht nur für J. L. Borges Mystik in Todesmystik. Ihr metaphysisches Geheimnis, der Tod, zeigt sich als "absoluter Meister" (J. Lacan) allen Lebens. Ausdrücklich notiert L. Wittgenstein in sein Tagebuch: "Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht" (6.4311). Als der große Andere stößt dem Subjekt der Tod von "außerhalb" seines Lebens zu, wird dem Menschen damit zum Unaussprechlichen schlechthin. Wer oder was erwartet also den Menschen an der Grenze, jenseits des Spiegelbildlichen und "Weltlichen"? Der Tod und nur der Tod als mystisches Tremendum und Nichtung zugleich?

### **3. Ambitendenz des Mystischen: Zwischen Todesmystik und Gottesschau**

Der "Herbst des Mittelalters" (J. Huizinga) entdeckte und dramatisierte im Motiv des Toten-

tanzes eine Todesmystik, mit der sie sich den “Spiegel des sichtbaren Schreckens”<sup>3</sup> vorhielt. “La danse macabre” wurde zur spätmittelalterlichen “Vision des Todes”<sup>4</sup> überhaupt. “Hier geriet in die Vorstellung des Todes ein neues, erregend phantastisches Element, ein Schauer ...”<sup>5</sup>. In dessen Genuss verblasste die tradierte christliche Heilmystik. Sie wurde bis zur Unkenntlichkeit reduziert auf die imaginierte Beziehung zu einem imaginären Objekt (dem Tod), in deren Mystik sich kaum Anderes zeigt als der aufdringliche Reflex von allzu Menschlichem.

Die Romantik entdeckte diesen “mystischen Schauer” wieder und verschob ihn über ein Jahrhundert später an die Posthistoire - Bewegungen (W. Benjamin, J. Baudrillard, A. Gehlen) und deren Todesmystik **ohne** Gott. Bereits in der nihilistischen Mystik W. Benjamins generiert sich der Schauer aus dem Erkennen des Katastrophischen der modernen (Fortschritts-)Geschichte. W. Benjamin mystifiziert den “Begriff der Geschichte” im “Engel der Geschichte”, einer visionären Figur, die für den Fortschritt steht. Dieser “Angelus Novus” geht zwar in die Zukunft, aber sein Gesicht ist der Vergangenheit zugewandt. In ihr jedoch “sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert”<sup>6</sup>. Dabei weht ihm vom Paradies her ein Sturmwind entgegen. Es ist der Wind der Vertreibung, des Unerlösten und gesteigert Katastrophischen. Er schlägt ihm die Flügel auseinander und treibt ihn in ohnmächtigem Schrecken zurück in die Zukunft.

W. Benjamins negative Utopie des katastrophischen Fortschritts lässt sich durchaus als frühe Inspiration und Avantgardeschrift des Posthistorismus bezeichnen. Ihr Stil ist noch stark expressionistisch-emphatisch geprägt; ihre Aussage ist beschwörende Neuentdeckung des dunklen Geheimnisses vom (Ver-)“Fall” der Schöpfung. Benjamins Nähe zu biblischer Schöpfungslehre und Apokalyptik durchtränkt seine Geschichtsthesen so sehr, dass sie die Theologen E. Benz und P. Schütz in der Abfassung des “Mysteriums der Geschichte”<sup>7</sup> nachhaltig inspirierte. Doch die neue Generation der Posthistoire erlebt, leidet und schreibt anders, d.h. sie setzt andere Akzente als die (Groß-)Vätergeneration um W. Benjamin. Freilich, das Leitmotiv bleibt bei aller Akzentverschiebung gewahrt: Das menetekelhafte Umschlagen ursprünglicher Menschlichkeitshoffnungen und “utopischer Energien” in eine

---

<sup>3</sup> J. Huizinga, Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden, Stuttgart 1975, S. 193.

<sup>4</sup> Ebd. S. 199.

<sup>5</sup> Ebd. S. 199.

<sup>6</sup> W. Benjamin, Über den Begriff der Geschichte. Gesammelte Schriften, hrsg. von Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1980, Werkausgabe Bd. 2, S. 697.

<sup>7</sup> P. Schütz, Das Mysterium der Geschichte, Ges. Werke Bd. 2, Hamburg 1963.

unerwartete, bleibende Trivialität und Miserabilität des Lebens.

Zur **Ambitendenz** des Mystischen gehört also einerseits deren Verfall in Todesmystik mit bzw. ohne Gott, in nihilistische Beschwörung des Katastrophischen und Apokalyptischen, in die "schaudernde Betrachtung der Verwesung"<sup>8</sup> und in den perversen Genuss daran. Andererseits tendiert Mystik über Zwischenstufen von Askese und Erleuchtung zu den "Freuden der Vereinigung mit Gott als einer tatsächlichen Vorwegnahme des Heils"<sup>9</sup>. Dass eine solche Antizipation der "himmlischen Eucharistiefeyer"<sup>10</sup> und kontemplativen Schau Gottes im "Fließenden Licht der Gottheit" (Mechthild von Magdeburg) sich im Kathym-Imaginären ekstatisch verlieren kann, gehört zur Problematik der Mystik. Sie schwankt im mystischen Experiment der Grenzerfahrung zwischen den Extremen von (Gottes-)Nähe und Distanz, frei fließender Imagination und der "Ent-bildnerischen" Leere des *vacare deo*, um sich erneut in Gott "einbilden" (Meister Eckhart) zu können. In ihren vielfältigen spiritualitätsgeschichtlichen Mystagogien wechselt sie fortwährend zwischen dekonstruktiver Mystik, die den produktiven Spiegel der Vorstellungen, Affekte und Gottesbilder entleeren möchte (z. B. Eckhart, J. Tauber, J. Ruysbroek) und der entgegengesetzten Methode einer affektstimulierenden, erotischen "Brautmystik" (z.B. Bernhard v. Clairvaux, Mechthild von Magdeburg).

In Askese und Purgation, d.h. Abwendung von Welt und Begierden, wollen Mystiker wie Mystikerin ihre Selbstaufgabe in Gott erproben. Ihren **Eigen-Sinn**, wollen sie in **selbsttranszendtem Gehorsam**, wie Meister Eckhart es predigt, an Gott zurückverlagern. Denn nur wer sich ganz Gott, dem Ursprung allen Seins, zuwende, kehre ganz zu seinem eigenen Sein zurück. Der Passion Christi als Vorbildursache folgend solle die bräutliche Seele - so Mechthild von Magdeburgs Mystagogie - 23 Stufen der Erniedrigung und Selbsterniedrigung nachleben<sup>11</sup>. Braut-, Passions- und Imitationsmystik (*imitatio Jesu Christi*), sie alle extremisieren mit der (identifikatorischen) Selbsthingabe die Aufopferung des Eigen-Seins und Eigen-Willens. Wie aber verhält es sich "nach" solchem Verzicht auf den freien Willen mit der Möglichkeit persönlich zu sündigen? Die Mystikerin Marguerite Porete bestreitet dies in ihrem "Miroir des simples âmes": "Wo das Willenszentrum ganz in Gott lag, wäre es ja geradezu zur Blasphemie geworden, noch von Sünde zu sprechen"<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup> Siehe Fussn. 3, ebd. S. 191.

<sup>9</sup> V. Leppin, Die christliche Mystik, München 2007, S. 85.

<sup>10</sup> Mechthild v. Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit, hrsg. von G. Vollmann-Profe, Frankfurt a.M. 2003, II, 4.

<sup>11</sup> Ebd. I, 29.

<sup>12</sup> Siehe Fußn. 9, S. 95.

Wie extrem, aporetisch und bisweilen illusionär verstiegen mystische Wege bisweilen auch tendieren mögen, die Gefahr eines **Verlustes der Mitte** blieb den großen Theologen der Mystik stets bewusst. In ihren Theologien und Mystagogien erwogen sie je neu den Ausgleich zwischen (Gottes-)Nähe und Distanz, imaginativ-identifikatorischen Formungen der Nachfolge und eigenidentischer Wahrnehmung und Sprache, zwischen asketischer Anspannung und Gnade. Ein bemerkenswertes Beispiel für **synthetische Mystik** bietet Gregor von Nyssa. In seiner spirituellen Exegese vom “Brennenden Dornbusch” (Ex. 3) entfaltet er die einander nicht wechselseitig ausschließenden, sondern ergänzenden Kernelemente mystischer Theologie, ihrer *via negativa et positiva*: Der Mensch, der den “Aufstieg” zu Gott wagt, ist bereits ein von ihm zuerst angesprochener. Wer-wie Mose-Gottes Berufung folgt, darf nicht beim Licht verweilen. Sogar über das Licht soll er emporsteigen, bis er “durch die Vielgeschäftigkeit des Denkens [...] zum Unschaubaren und Unbegreiflichen”<sup>13</sup> finde. Dionysius Areopagita, um ein zweites Beispiel für synthetische Mystik zu geben, lehrt Mystik als Prozess der Teilnahme des Menschen an dem geistlichen Geschehen der Selbstoffenbarung Gottes: Mystisches Erkennen und sakramentale Mysterien erschließen dem Christen wechselseitig mit der *lectio divina* den transformatorischen Aufstieg der *via analogiae* zu Gott<sup>14</sup>.

Seit der fortwirkenden Spiritualität der “Wüstenväter” und Koinobiten sind Kardinaldiagnose und Diakrisis als “Unterscheidung der Geister” analytische Kernelemente der Mystik. Die Theologie der Mystik und deren Praxis in kirchlicher Einbindung blieben sich der Gefahren “mystischer Abdrift” bewusst. Die Ambitendenz der Mystik, also ihre extreme Aufspaltung und Vereinseitigung, subsistiert allerdings der Realgeschichte christlicher Mystik von ihren Anfängen bis in die Gegenwart. Deshalb ist genauer, d.h. methodisch, nachzuspüren, welche Kernelemente und Dynamiken tradierter Mystik für ein geistliches Leben heute wie aneignbar sind und wodurch sie ergänzbar wären. Desiderat ist eine Mystik jenseits des “Spiegelbildes” in **responsiver Beziehung** zu dem Gott, der den Menschen mit seiner Erschaffung je schon in eine “dialogische Unsterblichkeit” (J. Ratzinger)<sup>15</sup> berufen hat.

#### **4. Das Begehren der Mystik: Zwischen Ohnmacht und Absolutem**

---

<sup>13</sup> Gregor v. Nyssa, *De Vita Moysis Liber 2*; Gregorii Nysseni Opera. Bd. 7,1: Gregorii Nysseni *De vita Moysis*, hg. v. H. Musvillo, Leiden u.a. 1991.

<sup>14</sup> Vgl. Dionysius, *De mystica theologia* I, 1 ; *Corpus Dionysiacum* II, 42, I Bd. 1; hg. v. B. R. Suchla, Berlin u.a. 1990 (Patristische Texte und Studien 33). Bd. 2, Hg. v. G. Heil und A. M. Ritter, ebd. 1991 (Patristische Texte und Studien 36).

<sup>15</sup> J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis*, München 2000, S. 330 f.

Für den Sprachphilosophen L. Wittgenstein ist das “Mystische” zwar das Unausprechliche, aber es “zeigt sich an” (6.522), ja es geht den Menschen an als Ahnung und Intuition nicht nur bezüglich der Begrenztheit der Welt. Es ist dem Menschen Vorahnung des ihm Unbewussten, Transzendenten, das die Welt mit ihm umfängt, betroffen machen und ansprechen kann. Das Mystische als “Seelenfunken” (Meister Eckhart) und **Initialmoment** dessen, was als religiöser Prozess zu Glaube, Bekenntnis und Mystik werden kann, entzieht sich der Psychologie wie der ethnologischen Forschung. Beide setzen regelmäßig später und mit Vergleichsmethoden a posteriori ein. Die “Logik der Welt” kommt methodisch zu spät, um den Ursprung des Religiösen im Subjekt abbilden zu können. Als einem der wenigen Religionswissenschaftler fiel dieser “schöpferische Augenblick” K. Kerényi auf. In seinem Werk “Antike Religionen” präzisiert er:

“Ob nun die Erklärung einer Religion vom Glauben oder von der unmittelbaren Gewissheit des religiösen Menschen ausgeht: jedenfalls muss ein Zustand angenommen werden, in dem der Glaube noch kein Glaube war, sondern unmittelbar ergreifende Evidenz, der religiöse Brauch noch kein Brauch, sondern frische Tat, durch welche die Evidenz sich fortsetzte, sich vielleicht wortlos, mit der Ausschließlichkeit eines emotionellen Aktes ausdrückte. Sowohl der Historiker als auch der Ethnologe muss bekennen, dass er einen solchen Zustand des **Entstehens** nie treffen kann”<sup>16</sup>.

Während es in J. L. Borges magischer Novelle “El Hazedor” der Tod ist, der als Anderes und “Unausprechliches” den seltsamen Kunstsammler betrifft, anerkennt K. Kerényi in seiner Suche nach der Herkunft des Religiösen die “frische Tat”, das unableitbar erste Mal der unvergleichlichen Beziehung zwischen Subjekt und Transzendentem. Solche “now moments” erweisen sich als starke Impulsgeber für die Wandlung und für Entwicklungs-“Sprünge” des betroffenen Menschen. Sie prägen sich ein und prägen sein Innerstes: seine Identität, Biographie und “Be-rufung”.

Mystik ist im **Zentrum** ihrer Erfahrung bezogen auf solch “schöpferische Augenblicke”. Deren Qualitätsmerkmal ist, dass sie weder machbar noch reproduzierbar sind; nicht festgehalten, begriffen und verbegrifflicht werden können. Dafür bleiben sie verinnerlicht und erinnert in Person und Unbewusstem. Was die Theologie der Mystik, zumal die heutige, in metaphysischer Begriffssprache abzugleichen und deskriptiv einzuordnen versucht, entzieht sich ihrer Begriffslogik. Mystik als **Ursprungserfahrung** der wirklichen Wirklichkeit göttlicher Wirkmacht löst im Subjekt das aus, was Augustinus als **Desiderium** bekennt und Mechthild von Magdeburg “unendliches Begehren”<sup>17</sup> nennt.

---

<sup>16</sup> K. Kerényi, Antike Religionen, Wiesbaden 1978, S. 46.

<sup>17</sup> Mechthild v. Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit, hg. v. G. Vollmann-Profe,

Über dieses “Begehren” schweigt die Theologie, während die Tiefenpsychologie C. G. Jungs und J. Lacans Psychoanalyse ihm nachspüren. Dieses **Begehren**, das kein sexuelles ist, aber sexualisiert und “zu den Objekten verführtes Verlangen”<sup>18</sup> werden kann, ist weder mit (Trieb-) Wunsch noch (naturalem) Bedürfnis zu verwechseln. J. Lacan pointiert seine Ethik des Begehrens in dem Satz: “Die einzig wahre Schuld besteht darin, seinem Desir ausgewichen zu sein.”<sup>19</sup> Augustinus würde ihm wohl zustimmen und beide würden Desiderium bzw. Begehren unterscheiden von Begierde, Gier und Sucht. Die *insecuritas humana* und der “Seinsmangel” (M. Heidegger) des Subjekts sind nicht der Grund, aber das Ursprungs-“Milieu” des Begehrens. Dessen Ursprungs-Ort liegt im Menschen selbst, genauer: in seinem Verhältnis zum Absoluten und zur eigenen Ohnmacht<sup>20</sup>. Desir bzw. Begehren ist für J. Lacan wie für Augustinus eine “anthropologische Urtatsache” (L. Binswanger). Es richtet sich, in mystischen Momenten **religiöser Primärerfahrung** zum Pulsieren gebracht, auf die Dimension der objekt-losen “Leere” und des Absoluten.

Das Begehren eines Mystikers (wie Augustinus) ist das aus dem Unbewussten des Menschen kommende Verlangen nach ungebrochener Ganzheit in differenzierter, dynamischer Beziehung (nicht “Einheit”) mit dem Absoluten. Zusammen mit der mystischen Erfahrung gilt es für die Theologie der Gegenwart das Subjekt der Mystik neu zu entdecken, nämlich den Menschen des “desiderium versus deum” (Augustin). Was dieses Begehren ersehnt an Beziehung, Antwort und Heil, kompaktiert Augustinus (gleich zur Eröffnung des Neunten Buches seiner “Bekenntnisse”) in der hymnischen Anrufung Gottes: “Preisen soll dich mein Herz und meine Zunge, und all mein Gebein soll rufen: Herr, wer ist Dir gleich? Das soll es rufen und Du antworte mir und sprich zu meiner Seele: Dein Heil bin ich”.

Es ist das Begehren nach der Präsenz des Absoluten, die hörend spricht und den Sprechenden selbst hineinnimmt in jene “dialogische Unsterblichkeit” (J. Ratzinger), die der Mensch als Geschöpf ersehnt. Die vorhin angefragten Kernelemente der Mystik sind also primär noch keine Inhalte, sondern die **Dynamik** des mystischen Begehrens, in dem sich die Ohnmacht und Suche des Menschen als Sehnsucht nach dem Absoluten konzentriert. Mystik ist Mani-

---

Frankfurt a. M. 2003, I, 44.

<sup>18</sup> J. Lacan, *Le Séminaire livre VII. L'Éthique de la psychoanalyse* (Chap. XXIV), Paris 1986, S. 368 (Übersetzung ins Deutsche durch den Verfasser).

<sup>19</sup> J. Lacan, ebd. S. 372.

<sup>20</sup> Genauer in: E. Möde, *Das Begehren. Das Identitätsproblem in der Ethik der analytischen Psychotherapie*, München <sup>2</sup>1995, S. 116 f.



festation dieser Sehnsucht. Zur Heilsdramatik zwischen Himmel und Erde gehört die Verführbarkeit des Menschen und seines Begehrens in das Imaginäre, Phantasmatische und Genießerische. Zur Ambitendenz der Mystik gehört ihr möglicher Verfall bis hinab auf die bloße eidetische Vorstellungsebene mit projektiv-identifikatorischem Selbstbezug zum "Prothesengott" (S. Freud) subjektiver Psychodynamik. Wie tragisch die mystischen Aberrationen nachweislich immer wieder sein mögen, selbst in ihrem Verfall lässt Mystik noch die Spur jenes Begehrens nachzeichnen, die den Menschen anhält zur Transzendenz aus der Tautologie einer vergleichgültigten Welt.

Was der Mystiker wie Mystikerin in Askese und geistlicher Übung (*des pati divna* aktiv zulassen, ist spirituelle Primärerfahrung und Wandlung: Zu Gott zu erwachen aus der „Taubheit der Welt“, ist die Hoffnung, die sie spiritualitätspraktisch leben. Die Reflexion auf glaubenserweckende geistliche Primärerfahrungen ist wesentlich für eine Theologie der Spiritualität, die die Ermöglichungsbedingungen von Glaube und geistlicher Wandlung als Dynamiken christlichen Lebens thematisiert. Das folgende, dritte Kapitel möchte praxisnah und multiperspektivisch in diese Thematik einführen. Zunächst wird dabei auf die biblische Dimension (Leib, Atem, Sprache und Gesang), sodann auf die Dimension der Gnade (Heilkraft des Glaubens) und schließlich auf die Tröstung als psychospirituelles Geschehen (Trost in der Trauer) einzugehen sein.