

Dorothee Sölle

# Mystik und Widerstand

»Du stilles Geschrei«

# Inhalt

Vorwort: Ein Gespräch	11
Einführung	15

## I Was ist Mystik?

1. Wir sind alle Mystiker	25
1.1 Mystik der Kindheit	25
1.2 Sind Mystiker ganz anders?	31
1.3 Die mystische Empfindlichkeit	36
1.4 »Ich bin, was ich tue«: C. S. Lewis	42
2. Ekstase	47
2.1 Heraustreten und Versinken	47
2.2 Das Getriebe und die Einheit: Martin Buber	50
2.3 Rabi'a und die Sufimystik	55
2.4 Mansur Al Halladj: <i>agnus dei mohamedanus</i>	59
2.5 Wir sind nicht zu Kleinem geschaffen	65
3. Definitionen – Methoden – Abgrenzungen	69
3.1 Von der Hermeneutik des Verdachts zu einer des Hungers	69
3.2 Pluralismus der Methoden und Kontextualität	74
3.3 Unterscheidung von wahrer und falscher Mystik	77
4. Eine andere Sprache finden	81
4.1 Die Wolke des Nichtwissens und die Wolke des Vergessens	81
4.2 Das »sunder warumbe«	86
4.3 Eine Sprache ohne Herrschaft	91

4.4	Die <i>via negativa</i>	93
4.5	Das Paradox	98
4.6	Das Schweigen	100
5.	Die Reise	108
5.1	Himmelsleitern und Erdstationen	108
5.2	Reinigung – Erleuchtung – Einung: Die drei Wege klassischer Mystik	113
5.3	Spuren einer anderen Reise: Thomas Müntzer	118
5.4	Staunen – Loslassen – Widerstehen: Entwurf einer mystischen Reise für heute	122

## II Orte mystischer Erfahrung

6.	Natur	131
6.1	Orte und Ortlosigkeit	131
6.2	Ein Morgenlied: Harriet Beecher Stowe	136
6.3	Monotheismus – Pantheismus – Panentheismus	140
6.4	Teilen und Heilen – ein anderes Verhältnis zur Erde	146
7.	Erotik	151
7.1	Die Untrennbarkeit von himmlischer und irdischer Liebe	151
7.2	Das Lied der Lieder	154
7.3	Marguerite Porète und der hinreißend Fernnahe	158
7.4	Die Bitterkeit der Ekstase: D. H. Lawrence und Ingeborg Bachmann	165
7.5	Sacred power, die Macht des Heiligen	170
8.	Leiden	174
8.1	Hiob: Die teuflische und die mystische Wette	174
8.2	Zwischen Dolorismus und Compassio	179
8.3	»Auch wenn es Nacht ist«: Johannes vom Kreuz	185
8.4	»Besser in der Agonie als in der Narkose«: Zur Leidensmystik im 20. Jahrhundert	190

9. Gemeinschaft	202
9.1 Die verborgenen heiligen Funken: Chassidim	202
9.2 Gemeinschaft – der Sinai der Zukunft: Eine Auseinandersetzung mit Martin Bubers Verhältnis zur Mystik	207
9.3 Regellos und arm, verfolgt und frei: Die Beginen	212
9.4 Die Gesellschaft der Freunde und das Innere Licht	217
10. Freude	223
10.1 Das mystische Verhältnis zur Zeit: Thich Nhat Hanh	223
10.2 Schankwirte, Possenreißer und andere Narren: Die Aufhebung der Trennungen	228
10.3 Tanzen und Springen: Die Körpersprache der Freude	231
10.4 Zum Verhältnis von Mystik und Ästhetik	235

### III Mystik ist Widerstand

11. Als lebten wir in einer befreiten Welt	241
11.1 Das Gefängnis, in dem wir eingeschlafen sind: Globalisierung plus Individualisierung	241
11.2 Aus dem Haus in die Hauslosigkeit	246
11.3 Handeln und Träumen: Martha und Maria werden	251
11.4 Die Früchte der Apartheid	256
12. Ich und Ichlosigkeit	262
12.1 Das Ich – der beste Wächter im Gefängnis	262
12.2 »Geh hin, wo du nichts bist«	268
12.3 Für und Wider die Askese	273
12.4 Tolstojs Bekehrung vom Ego zu Gott	278
12.5 Dag Hammarskjölds Freiwerden vom »eisigen Ring«	281
12.6 Erfolg und Erfolglosigkeit	286

13. Besitz und Besitzlosigkeit	292
13.1 Haben oder Sein	292
13.2 Nackt dem nackten Heiland folgen: Franz von Assisi	296
13.3 John Woolman und die Sklavenhalter- gesellschaft	303
13.4 Freiwillige Armut: Dorothy Day	309
13.5 Mittelwege und verrückte Freiheiten	317
14. Gewalt und Gewaltlosigkeit	323
14.1 Die Einheit aller Lebewesen	323
14.2 Die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat: Henry David Thoreau	328
14.3 Mahatma Gandhi und die Ahimsa	333
14.4 »Unsere Waffe ist, keine zu haben«: Martin Luther King	337
14.5 Zwischen Hoffnungen und Niederlagen	342
15. Eine Mystik der Befreiung	347
15.1 Tod und Leben des Severino: João Cabral	347
15.2 Niederknien und den aufrechten Gang lernen: Die Theologie der Befreiung	351
15.3 »Wenn man mit dem Tod tanzt, muß man gut tanzen«: Pedro Casaldáliga	356
15.4 Dom Helder Camara, Stimme der Stummen	359
15.5 Beten lernen und eine andere Mystik	364

## Anhang

Benutzte Literatur	373
Register	380

### 2.3 Rabi'a und die Sufimystik

Erst in der Erfahrung des Hinaustretens wird das Gefängnis, in dem wir unser Leben eingeschlafen verbringen, sichtbar. Vielleicht hat keine Religion die Ekstase des Außer-sich-Seins so leidenschaftlich, so wild und tollkühn artikuliert wie die Mystiker des Islam, die Sufi. Ihr Name – von arabisch *suf*, Wolle – deutet auf ihre Herkunft aus dem Asketentum in Ostpersien hin; Sufis tragen das Wollgewand der Askese und der Armut. Sie tauchen seit dem 8. Jahrhundert in der islamischen Welt auf. Im Persischen und Türkischen werden sie meist Derwische genannt. Sie bringen ihr Leben in Wanderschaft und Gebet zu. Man kann sie als Erben früher christlicher Wüstenväter und zugleich als Vorläufer der Bettelorden des Hochmittelalters ansehen. »Sufismus bedeutet, nichts zu besitzen und von nichts besessen zu sein.«

Ihren Namen hat man oft auch mit *safi*, rein, verbunden, was auf die rituellen Waschungen und auf das Freiwerden von aller Ich-Sucht bezogen werden kann. Die Sufis wurden zwar von der islamischen Orthodoxie bekämpft, verstanden sich selber aber als tief im Glauben verwurzelt; auch für sie gilt das islamische Gesetz, das im Glauben (*iman*) an die Einheit Gottes gelebt wird. »Der Koran spricht von ›islam‹, der ausschließlichen und vollkommenen Hingabe der Gläubigen an Gottes Willen und eine vorbehaltlose Annahme der Gebote; ›iman‹ ist der innere Glaubensaspekt, während ›ihšan‹ die Aufrichtigkeit, die Tugend bedeutet, ›Gott anzubeten, als ob man ihn sähe.« (Schimmel, 1992, 53) Die Dreiheit von Islam, Iman und Ihšan sind als die Grundlage auch der Sufifrömmigkeit anzusehen.

Von Bayezid Bistami (um 874 gestorben) wird berichtet, wie er nach Mekka und zum Heiligtum der Kaaba kam.

»Als ich das erste Mal zum Hause kam, sah ich das Haus; als ich das zweite Mal zum Hause kam, sah ich den Herrn des Hauses; beim dritten Male sah ich weder das Haus noch den Herrn des Hauses. Das heißt, daß ich in Gott verlorengegangen war. Ich wußte nichts mehr. Wenn ich überhaupt etwas gesehen hätte, hätte ich Gott gesehen...« (Schmid, 1990, 132)

Das In-Gott-Verlorengehen ist ein anderer Ausdruck für die Ekstase, für das Freiwerden aus dem Gefängnis, in dem wir eingeschlafen sind. Es bedeutet weniger Weltflucht als Weltüberlegenheit, Unabhängigkeit vom Sichtbaren, Freiheit von sinnlicher Wahrnehmung und Empfindung. Von Rumi wird überliefert:

»Was ist Sufismus? Er sprach: ›Freude finden im Herzen, wenn die Zeit des Kummers kommt.« (Schimmel, 1990, 132)

Eine der wichtigsten Gestalten der frühen Sufimystik war eine Frau, Rabi'a Al Adawiya, die Heilige von Basra (ca. 713–801). Von Zeitgenossen wird sie besungen als »jene vom speziellen Schleier Verhüllte, jene von Sehnsucht und Liebe Entflammte, jene von Nähe und Glut Verwirrte, jene in der Einigung mit Gott Verlorene, die von Männern Akzeptierte, jene zweite unbefleckte Maria...« Nach Anneliese Schimmels Zeugnis bezeichnet man bis auf den heutigen Tag eine besonders fromme Frau als »eine zweite Rabi'a«. Auch Musliminnen, die sich zugleich als Feministinnen verstehen, wie die aus Bangladesch stammende Menschenrechtlerin Sartaz Aziz, berufen sich auf Rabi'a im Sinne einer nicht-patriarchalen Spiritualität. Hier hat eine Tradition ihre eigene Selbstbeschädigung überlebt!

Wir wissen nicht allzuviel über Rabi'as Leben, aber die wenigen bekannten Daten sprechen eine deutliche Sprache in bezug auf zentrale Institutionen, die mit dem Besitz und der Sexualität zu tun haben. Rabi'a war eine freigelassene Sklavin und lebte in äußerster Armut. Als man sie überreden wollte, die Hilfe von Verwandten zu suchen, um ihre Armut zu lindern, antwortete sie: »Ich würde mich schämen, die Dinge dieser Welt von dem zu verlangen, dem die Welt gehört. Wie könnte

ich sie dann von denen verlangen, denen sie nicht gehört?« Ähnlich reagierte sie auf das Ansinnen, eine Ehe einzugehen. Der überlieferte Dialog (Buber, o. J., 32) mit einem geistlichen Führer spiegelt den Gegensatz von normativer Institution der Ehe und mystischer Unabhängigkeit einer Frau:

»Mein Wesen ist längst schon ehelich gebunden. Deswegen sage ich, daß mein Sein in mir erloschen, in ihm (Gott) aufgelebt ist. Wer mich nun zur Braut verlangt, verlange mich nicht von mir, sondern von ihm.« Hassan fragte sie, wie sie sich zu dieser Stufe erhoben hätte. Sie sprach: »Dadurch, daß ich alles, was ich gefunden hatte, in ihm verlor.« Als jener weiter fragte: »Auf welche Weise hast du ihn erkannt?«, antwortete sie: »O Hassan! Du erkennst auf eine bestimmte Art und Weise, ich aber ohne Weise.«

In einer Straße in Basra lief sie mit einer Fackel in der einen, einem Eimer Wasser in der andern Hand herum. Befragt, warum, antwortete sie: »Ich will Feuer ans Paradies legen und Wasser in die Hölle gießen, damit diese beiden Schleier verschwinden und es deutlich wird, wer Gott aus Liebe und nicht aus Höllenfurcht oder Hoffnung aufs Paradies anbetet.« (Schimmel, 1992, 65 f.) Sie wäre ein »elender Mietling«, wenn sie Gott aus Furcht vor der Hölle diene, und eine »schlechte Magd«, wenn sie es aus Begehren nach dem Paradies täte. »Ich habe Ihn nur gedient, weil ich Ihn liebe und Ihn begehre.« Wir verdanken Rabi'a einige der schönsten mystischen Liebesgedichte aller Zeiten (O'Brien, o. J., 103):

Mit zwei Lieben habe ich Dich geliebt,  
mit einer selbstsüchtigen  
und einer Liebe Deiner wert.

In der Liebe, in der ich mich suche,  
beschäftige ich mich mit Dir  
und schließe andere aus.

In der Liebe, die Deiner wert ist,  
hebst Du den Schleier,  
daß ich sehen kann.

Aber nicht mir gilt das Lob in dieser oder jener,  
sondern in dieser und jener Liebe  
ist das Lob für Dich.

Das Thema der interesselosen, der nicht-berechnenden, der zwecklosen Liebe um der Liebe willen ist eines der zentralen Themen von Mystik überhaupt. Gott zu lieben, nicht weil mächtige Institutionen oder auch er selber es befehlen, sondern in einem Akt ungeschuldeter Freiheit, ist Ursprung der mystischen Beziehung, es ist Grund genug. Rabi'a liebt Gott heißt, daß sie sich freigemacht hat von den Institutionen, den Rollenbildern der Frau, den Ritualen der Religion; sie »ist, was sie tut«. Sie erwartet keine Belohnung, sondern lebt in der reinen Gegenwart der Freude, die kein »woran« mehr braucht.

Die überkommenen Orthodoxien in den monotheistischen Religionen forderten Gehorsam dem befehlenden Gott gegenüber, daher drohten sie mit Strafe und lockten mit Belohnung. Hölle und Himmel waren Bebilderungen dieses auf Autorität gebauten Systems. Dieses autoritäre religiöse System stirbt zur Zeit in den Zentren der hochtechnologisierten Welt, es ist eine bestenfalls kindliche, meist aber kindische Form von Religion. Die mystische Erkenntnis und Annäherung ist ganz anders.

»Gott, wenn ich dich aus Furcht vor der Hölle verehere, verbrenn mich in der Hölle. Und wenn ich dich in Hoffnung auf das Paradies verehere, schließ mich aus vom Paradies. Aber wenn ich dich um deiner selbst willen verehere, dann versage mir deine ewige Schönheit nicht!« (Huxley, 1970, 102)

Man kann die Mystik als die antiautoritäre Religion schlechthin begreifen, in der aus dem befehlenden Herrn der Geliebte wird, aus dem Später das Jetzt, aus dem nackten oder auch dem aufgeklärten Selbstinteresse, das sich nach Lohn und Strafe richtet, die mystische Freiheit.

Einst wallfahrte Rabi'a nach Mekka. Als sie die Kaaba erblickte, zu deren Verehrung sie gekommen war, sprach sie:

»Ich bedarf des Herrn der Kaaba. Was taugt mir die Kaaba? Ich bin so nahe an ihn herangekommen, daß sein Wort ›Wer mir eine Spanne naht, dem nahe ich eine Elle‹ von mir gilt – Was soll mir noch die Kaaba?« (Buber, o. J., 32)

Rabi'a hat das Element der »interesselosen Liebe« in die herbe Lehre der frühen Asketen eingeführt und damit den Sufismus in echte Mystik verwandelt. Sie hat die Liebe um der Liebe willen zum Mittelpunkt der Sufimystik gemacht, und Sufis

aller Zeiten haben ihr berühmtes Gebet wiederholt (Schimmel, 1992, 68):

O mein Herr,  
was immer Du von dieser Welt  
für mich bestimmt hast,  
gib es Deinen Feinden,  
und welchen Anteil an der nächsten Welt  
Du mir geben willst,  
gib ihn Deinen Freunden –  
Du bist genug für mich.

2.4 Mansur Al Halladj: *agnus dei mohamedanus*

schaftsinstrument ja schon lange in uns Wurzeln geschlagen hat. Nicht der in der Tradition oft naiv-platonisch angenommene Perspektivenwechsel von der Materie zum Geist reicht aus, um uns frei und neu zu machen. Wir brauchen eine neue Sprache, um in die »Wolke des Nichtwissens« einzutauchen.

#### 4.2 Das »sunder warumbe«

In der konventionellen Sprache kann die mystische Empfindlichkeit mit ihrem Überschwang, ihrer Verzauberung und ihrer Unmittelbarkeit nur lächerlich wirken. Die *cognitio Dei experimentalis*, also die nicht durch Buch, Autorität oder Institution vermittelte »Einheit«, um Bubers Gegenwort zu dem Getriebe noch einmal aufzunehmen, ist nicht mitteilbar, weil die Sprache selber an der Vielfalt, dem Getriebe, der Verwirrung teilhat, sie widerspiegelt und darum, auch wenn sich die Sprechenden dagegen wehren, im Dienst der Zwecke, der Berechnung, der Herrschaft steht. Warum ist unsere Sprache so hilflos, warum können wir das, was wir am meisten brauchen, nicht kommunizierend teilen?

Zu dieser Frage habe ich viel von Meister Eckhart gelernt. Sein Begriff des »sunder warumbe« ist für mich ein unverzichtbarer Ausdruck des mystischen Daseins; er bringt auch in das Verständnis von Sprache eine andere existentielle Qualität. In der deutschen Predigt »In hoc apparuit caritas dei in nobis« (1 Joh 4,9) sagt er:

Aus diesem innersten Grunde sollst du alle deine Werke wirken ohne Warum. Ich sage fürwahr: Solange du deine Werke wirkst um des Himmelreiches oder um Gottes oder um deiner ewigen Seligkeit willen, also von außen her, so ist es wahrlich nicht recht um dich bestellt. Man mag dich zwar wohl hinnehmen, aber das Beste ist es doch nicht. Denn wahrlich, wenn einer wähnt, in Innerlichkeit, Andacht, süßer Verzücktheit und in besonderer Begnadung Gottes mehr zu bekommen als beim Herdfeuer oder im Stalle, so tust du nicht anders, als ob du Gott nähmest, wändest ihm einen Mantel um das Haupt und schöbest ihn unter eine Bank. Denn wer Gott in einer (bestimmten) Weise sucht, der nimmt die Weise und verfehlt Gott. Wer aber Gott ohne Weise sucht, der erfaßt ihn, wie er in sich selbst ist; und ein solcher Mensch lebt mit dem Sohne, und er ist das Leben selbst. Wer das Leben fragte tausend Jahre lang: ›Warum lebst du?‹ – könnte es antworten, es spräche nichts anderes als: ›Ich lebe darum, daß ich lebe.‹ Das kommt daher, weil das Leben aus seinem eigenen Grunde lebt und aus seinem Eigenen quillt; darum lebt es ohne Warum eben darin, daß es (für) sich selbst lebt.« (Quint, 1969, 180)

Was bedeutet dieses »ohne Warum«, in dem wir leben sollen und in dem das Leben selber lebt? Es ist die Abwesenheit von allem Zweck, aller Berechnung, allem *quid pro quo*, allem Etwas für etwas Anderes, aller Herrschaft, die sich das Leben zu Dienste macht. Wo immer wir zerrissen sind zwischen Sein und Handeln, Empfinden und Tun, da leben wir nicht »sunder warumbe«, sondern berechnen Aufwand und Erfolg, kalkulieren Wahrscheinlichkeit und Nutzen oder folgen unbegriffenen Ängsten. Ich sage das mit Blick auf die in der hochtechnologisierten Welt massiv wachsende Zweckrationalität, die jedes grundlose Dasein verbietet: Wir essen bestimmte Speisen, um abzunehmen, gehen zum Tanzunterricht, um beweglich zu bleiben, beten, um die Erfüllung bestimmter Wünsche von Gott zu erhandeln. Die Rose blüht keineswegs »ohn Warum«

oder »weil sie blühet«, sondern sie ist in unserer Lebenswelt des Marktes eine Ware zum Verkauf wie alle anderen Gegenstände auch.

Meister Eckhart gebraucht einen erheiternden religionskritischen Vergleich:

»Aber manche Leute wollen Gott mit den Augen ansehen, mit denen sie eine Kuh ansehen, und wollen Gott lieben, wie sie eine Kuh lieben. Die liebst du wegen der Milch und des Käses und deines eigenen Nutzens. So halten's alle jene Leute, die Gott um äußeren Reichtums oder inneren Trostes willen lieben; die aber lieben Gott nicht recht, sondern sie lieben ihren Eigennutz.«  
(Quint, 1969, 227)

Das »sunder warumbe« ist das, was aller mystischen Gottesliebe zugrunde liegt. Es ist eine andere Ausdrucksform dessen, was C. S. Lewis in die Formel »I am what I do« gebracht hat (vgl. I 1.4). Es bedeutet aber auch eine Klärung für die immensen Schwierigkeiten mystischer Sprache zwischen Unausprechlichkeit und Verstummen. Denn unser Verhältnis zur Sprache ist ja nicht viel besser als das derer, die Gott wie eine Kuh lieben. Unsere Sprache ist ein Teil unseres Lebens in der Welt der Zwecke und Absichten. Ich sage etwas, um etwas zu erreichen oder etwas zu bekommen. Ich stehe als Subjekt den Objekten gegenüber und benutze sie. Ich bin noch in dem, was Meister Eckhart den Geist der »koufmanschaft« nennt, das heißt im *do ut des*. Ich verspreche etwas, um eine Gegenleistung zu erhalten. Ich benutze die Sprache im Geist der zweckhaften Verdinglichung. Würde ich die Erfahrung der Einheit ernst nehmen, eine Erfahrung, die weder durch sinnliches Erleben noch durch die Vernunft durchdrungen werden kann, so würde ich nicht sprechen, um mir etwas anzueignen. Die Sprache wäre dann nicht ein Mittel, mir die Welt zu gewinnen. Sie könnte die Freude feiern oder den Schmerz klagen. Sie zielte nicht auf etwas ab, das ich erbeuten kann, sondern versammelte mich im Jetzt.

Die mystische Grundvorstellung von dem, was Sprache kann – nicht genug kann, aber unter keinen Umständen aufgeben kann –, orientiert sich am reinen Loben. Das Lob mag zwar Anlässe kennen – und sich in der Sprache der Liturgie mit

Dank vermischen –, in Wahrheit hat es aber immer den Charakter des »sunder warumbe«. Im Loben – des aufgehenden Mondes, eines geliebten Menschen oder eben des Brunnquells aller Güter – ist das zweckbesessene, herrschsüchtige Ego vergangen. Es ist aus sich herausgegangen. Es hat sich »versenkt«.

Der Geist der Kaufmannschaft ist aufgegeben, und wir haben das, was Eckhart »Eigenschaft« nennt, verloren. Dieses Wort hat bei ihm verschiedene Konnotationen: Es bedeutet Besitz und den Wunsch zu besitzen, Originalität im Sinn des modernen Wortes »Eigenschaft«, charakteristische Eigentümlichkeit und Singularität, schließlich auch Selbstliebe und Selbstsucht. Es ist also fast undenkbar, ohne Eigenschaft zu leben – und ist doch zugleich ein Ausdruck der tiefsten Freiheit, in die wir gelangen können. Frei werden wir, wenn wir »ledig« von Ängsten und Zwängen in Gottes Gegenwart da sind – »sunder warumbe«.

Für Eckhart sind alle authentischen Taten solche, die die Ursprungstat der Schöpfung nachahmen, sie sprudeln hervor aus dem Leben und der Liebe. In diesem Sinn sind sie ohne Warum und Wozu. Die Schöpfung ist nicht in den kausalen und finalen Zusammenhang eingepreßt, dem wir uns in unserer Lebenswelt unterwerfen. Wozu sollte Gott Giraffen, wunderbare, von niemandem gesehene Steine und auch Wesen wie mich geschaffen haben?! Die mystische Schöpfungsspiritualität artikuliert ein prinzipiell anderes Verhältnis zur Welt, als es die Instrumentalisierung des Lebens uns diktiert.

Auch Gott liebt uns ohne Warum und Wozu.

»Liebe aber hat kein Warum. Hätte ich einen Freund und liebte ihn darum, daß mir Gutes von ihm geschähe und mein voller Wille, so liebte ich nicht meinen Freund, sondern mich selbst. Ich soll meinen Freund lieben um seiner eigenen Güte und um seiner eigenen Tugend und um alles dessen, was er in sich selbst ist, willen.«  
(Quint, 1969, 299)

Wenn unsere Taten die Ursprungstat der Schöpfung nachahmen, dann hat auch unsere Sprache ohne Warum und Wozu zu sein. Die Liebe hat wie die Rose kein Warum. »Sie blühet, weil sie blühet« (Silesius, I 289).

Wenn der Satz »ich liebe dich« bedeutet, ich möchte mit dir schlafen oder ich will von dir geheiratet werden, dann ist er noch immer im Reich der Zwecke. Wenn »ich liebe dich« bedeutet, du hast die idealen Maße oder eine gute Position, dann sind wir noch im Reich von Begründungen, die für die Liebe destruktiv sind. Zwecke und Gründe differenzieren zwischen mir und meiner Motivation, zwischen dem Sprechenden und seiner oder ihrer Sprache. Ich kann dann nicht »sein, was ich tue«. Die Sprache »dieser« Welt, von der die Mystiker sich so leidenschaftlich absetzen, ist im Sinne einer hierarchischen Ordnung gegliedert, sie schließt authentische Einheit aus. Eigensucht, Rationalität der Zwecke und hierarchische Ordnung spiegeln sich in unserer gewöhnlichen Sprache. Wir orientieren uns sprachlich an Unterscheidungen, an *genus* und *differentia specifica*, mittels deren wir einteilen. Wir machen uns selber zu Herren der Welt und brauchen die Sprache als Instrument der Verdinglichung. Wir eignen uns die Welt an und nehmen sie wahr als unser Eigentum.

Das wird gegenwärtig nirgends so deutlich wie in der bioethischen Debatte, in der der Unterschied zwischen »erfinden« und »entdecken« aufgehoben wird und die entdeckten biogenetischen Codes zum Privateigentum der Weltbesitzer gemacht werden. Der Versuch, alles Lebendige zu patentieren, vervollkommenet die Verfügungsgewalt über das, was früher Schöpfung genannt wurde und heute genetisches Material ist. Das »sunder warumbe« und alles, was nicht beherrscht, in Stücke zerlegt, benutzt, besessen und weiter verwertet werden kann, existiert in dieser Perspektive nicht; auf der anderen Seite ist gerade dieses mystische Wissen von einer anderen Freiheit vom Wozu der tiefste Grund, der Menschen zum Widerstand befähigt.

»Wer nun einen wahrhaftigen Menschen, der aus seinem eigenen Grunde wirkt, fragte: ›Warum wirkst du deine Werke?‹ – sollte er recht antworten, er spräche nichts anderes als: ›Ich wirke darum, daß ich wirke.« (Quint, 1969, 180)

### 5.3 Spuren einer anderen Reise: Thomas Müntzer

Thomas Müntzer, bekannt als der »Theologe der Revolution« (Ernst Bloch, 1921) und Gegenspieler Luthers im deutschen Bauernkrieg, hat tiefe Wurzeln in der mystischen Tradition. Wer nur den Ketzer, den ruhelos Gejagten und fanatischen Agitator in ihm erkennt, der sieht, ähnlich wie der religionsblinde Marxismus auf seine Weise, nur einen Teilaspekt. Um Müntzers Widerstand gegen nicht nur die zerfallende altkirchliche Lebenswelt, sondern auch gegen das Bündnis der Reformation mit dem Feudalismus zu verstehen, braucht es den Rückgriff auf seine Mystik. Ohne sie hätte er sich friedlich in die wittenbergische Gestalt der Theologie und Frömmigkeit integrieren können. Mystiker, der er war, hat er dagegen ein Verständnis von der »gekreuzigten Wahrheit« entwickelt und darin, wenn auch nicht in systematischer Form, eine Art von Stufenlehre benannt, die Walther Nigg (1959, 38–53) herausgearbeitet hat.

Die erste Stufe der Gottesbereitung nennt Müntzer die »Verwunderung« und meint damit ein Erstaunen und Erschrecken, das mit dem ewigen Wort beginnt und in das menschliche Herz kommt. »Und diese Verwunderung, ob es Gottes Wort sei oder nicht, hebet sich an, wenn einer ein Kind ist von sechs oder sieben Jahren.« (Müntzer, 1967, 59) Sie ist »unausläßlich« und steht in ihrer Unmittelbarkeit dem Staunen nah, von dem Platon als dem Beginn der Philosophie spricht.

Das Sich-Wundern über das, was ist und uns begegnet, ist eine religiöse (und zugleich ästhetische) Grunderfahrung von der Schöpfung als dem ursprünglichen Segen, an dem alle Kreatur teilhat. Staunen, Sich-Wundern, Innehalten und Betrachten gehören in den Ursprung aller Religion. Vielleicht läßt sich Müntzers Interesse am Gregorianischen Gesang und sein – von Luther abgelehnter – Versuch, ihn in die Deutsche Messe zu integrieren, als Zeichen dieser mystischen Liebe zur Verwunderung verstehen.

Die Suche nach dem guten Ursprung, der wiedergefunden oder wiederhergestellt werden kann, hat aber auch eine politi-

sche Dimension. Die Wirklichkeit des ursprünglichen Segens, der auf der Schöpfung liegt, wurde im späten Mittelalter immer wieder gegen Ungleichheit und Unterdrückung beschworen. Aus dem englischen Bauernkrieg von 1383 drang die Losung von der ursprünglichen Gleichheit aller Menschen auch nach Deutschland.

Als Adam grub und Eva spann,  
wo war denn da der Edelmann?

Müntzer entlarvt »die Grundsuppe des Wuchers, der Dieberei und Räuberei« der Herren und Fürsten, die »nehmen alle Creaturen zum Eigentum. Die Fisch im Wasser, die Vögel in der Luft, das Gewächs auf Erden muß alles ihres sein.« (126) Was in der Schöpfung allen Menschen geschenkt war und zur Verfügung stand, ist privates Eigentum geworden. Im Zusammenhang der »Verwunderung« zitiert Müntzer den biblischen Satz: »Das Wort ist nicht weit von dir. Siehe, es ist in deinem Herzen.« (5. Mose 30, 14) Und er spricht über den »Gang« des Wortes, der vom »Abgrund der Seele« herkommt: »Nu fragstu vielleicht, wie kumpt es dann ins Herz? Antwort: Es kumpt von Gott oben hernider in einer hohen Verwunderung.« (59) Dieses innerliche Wort, das im Abgrund der Seele durch die Offenbarung Gottes zu hören ist, spricht zu den Menschen – unmittelbar, auch ohne die Bibel.

Einer der Punkte, an denen Müntzer sich gegen den zunächst verehrten Luther, der seinerseits ihn nach Zwickau auf eine Pfarrstelle empfohlen haben soll, wendet, ist das Verständnis der Schrift. Das lebendige Wort Gottes, das »gar nahe bei dir« ist und das den ersten Schritt der mystischen Erkenntnis (*cognitio experimentalis*) darstellt, bricht mit Luthers Berufung »allein«, wie die reformatorische Grundformel heißt, auf die Schrift. Was im Ablaßstreit gegen die Finanzmanipulationen der römischen Behörde gut war, das institutionskritische Prinzip des *sola scriptura*, dient schon kurze Zeit später zur Sicherung von neuer klerikaler Herrschaft. Eine interessengebundene Verhärtung, die unmittelbare Laienfrömmigkeit verbietet, gerade wenn sie von unten kommt, hatte eingesetzt. Das mystische Staunen, in dem der Geist Gottes zu Ungelehrten,

des Lesens Unkundigen spricht, die Verwunderung enthält ein Element der notwendigen Kritik an den schriftkundigen Theologen.

Im Laufe der kurzen Zeit, in der Müntzer in die Bewegung auführererischer Bauern hineinwächst, wächst auch sein Antiklerikalismus. Sind es nicht die Kleriker, die die Menschen davon abhalten, Gott im »Abgrund der Seele«, unmittelbar zu erfahren?! Ist es nicht Luther, der armselige Menschen »Schwarmeister« nennt und es nicht hören will, »so man das Wort ›Geist‹ redet oder liest« (121)?

Für Müntzer ist die Offenbarung Gottes nicht abgeschlossen. Er spottet über »Bibel, Babel, Bubel« und nennt Luthers Glauben den »erdichteten«, den fiktiven, den ideologischen. »Kurzumb, es kann nit anders sein, der Mensch muß seinen gestohlenen, gedichteten Christenglauben zu Trümmern verstoßen durch mächtig hoch Herzleid und schmerzliche Betrübnis und durch unaussprechliches Verwundern.« (100)

Verwunderung ist das, was Menschen, die von Gott angesprochen werden, erfahren und erleiden. Die Pfaffen, so kritisiert Müntzer in einer genialen Weitsicht das, was Luther nicht meinte, aber was aus Luthers Lehre *de facto* wurde, »schließen die Schrift zu und sagen, Gott darf nicht in eigener Person mit dem Menschen reden« (7). Schon die mystische Verwunderung, das radikale Staunen, trennt mystische Spiritualität von orthodox-lutherischem Glauben.

Die zweite Stufe heißt bei Müntzer die Entgröbung, »daß wir entgröbert werden von unserer angenommenen Weise«. Sie ist zu verstehen als eine radikalisierte Form der *via purgativa*, eher ein Prozeß der Selbstabtötung, in dem wir frei werden können vom »Ankleben an die Welt«. Es ist die mystische Abgeschlossenheit, sich »von aller Kurzweil abzusondern«; aber in der radikalisierten Sprache Thomas Müntzers, der ein Meister darin war, sich scharfzüngig, witzig und böse auszu drücken, gehört es zu diesem Prozeß, Unkraut, Disteln und Dornen auch im Herzen auszurotten. Der »Acker Gottes«, der wir sind, muß »die scharfe Pflugschar Gottes leiden«. »Wer nicht die Nacht erlitten hat, kennt nicht die Kunst Gottes«, heißt es, oder: »Es muß die Hölle erst erlitten werden.« (24)

Hier ereignet sich der Durchbruch vom Unglauben zum Glauben oder, wie Müntzer sich ausdrückt, vom »honigsüßen« Christus der fleischlichen Welt zum »bitteren« Christus, das heißt zu einer Nachfolge im weitergehenden Leiden Christi. Hier ist die Trennung von Luther unüberwindlich. Er interpretiert Luthers Rechtfertigungslehre als einen leidfreien Glauben, der den Weg Christi in das Leiden hinein nicht mitgehen will, weil Christus ja schon genug für uns getan habe. Dieser »süße« Christus ist Gift, weil in dieser Annahme der Mensch »gottförmig sein« will, ohne »christförmig« zu werden (ebd., 21). Ein solches leidfreies Christentum überläßt das Leiden den anderen, es ist vergleichbar mit der Kirchenkritik, die Bonhoeffer in der Nazizeit als »billige Gnade« beschrieb (Sölle, 1973, 157 ff.).

Der Gegensatz zwischen Müntzer und Luther ist in der mystischen Leidensfrömmigkeit Müntzers begründet. Zur Entgröbung gehört für ihn auch, daß Menschen angstfrei werden; sie sollen die Furcht vor den Kreaturen, die alle seit dem Sündenfall beherrscht, gehenlassen um der Furcht Gottes willen. Die schlimmste Kreaturenfurcht ist die vor der Obrigkeit, in der die Menschen in Abhängigkeit gehalten werden. In ihr gefangen, können Menschen Gott nicht fürchten. Sie bleiben eingeschlossen in der Sorge um ihre nackte Existenz und verlieren dabei vor Menschenfurcht die Beziehung zu Gott. »Die Furcht Gottes aber muß rein sein ohne alle Menschen- oder Creaturenfurcht.« (Müntzer, 53)

Das Manifest, das Müntzer kurz vor der Schlacht von Frankenhausen, Ende April 1525, an die Mansfelder Bergesellen richtete, schließt mit den Worten: »Es ist nicht möglich, solange sie leben, daß ihr der menschlichen Furcht soltet leer werden, man kann euch von Gott nichts sagen, dieweyl (solange) sie über euch regieren.« (181)

Die dritte Stufe trägt bei Müntzer einen uns heute verwirrenden Namen, den der »langen Weile«. Sie bedeutet eine Freiheit von den Zwängen der Zeit, vom Haschen nach dem jeweils Ablenkenden, eine Wunschlosigkeit, eine wirkliche Gelassenheit. Der Ausdruck wird verständlicher, wenn man die sozialen Bedingungen der Bäuerinnen und Bauern, Handwerker und

Bergarbeiter, unter denen Müntzer arbeitete, einbezieht. Nicht die falsche aufgezwungene Entsagung einfacher Leute, die weder »entbildet« noch »gebildet« werden können im Alltag der Fronarbeit und der Verelendung, war in Müntzers Praxis angelegt: Er versuchte ja gerade, aus der »Kurzweil« der Ablenkung heraustretend, »etwas von Gott zu sagen«. »Drumb wissen gar wenig Menschen von der anfänglichen Bewegung des Geistes zu sagen. Ja, darum ists ihnen gar so spöttlich, daß sie die Langeweile nicht gekostet haben.« Die lange Weile ist ein Ausdruck der Freiheit, erst in einer anderen Zeit wird der Mensch wahrhaft »christförmig«, in ihr, »durch welche Gottes Werk allein erfahren wird« (101). Sie ist die Ruhe mitten in einem leidenschaftlichen Ungestüm und die Gewißheit, mit der Müntzer mit 35 Jahren in den Tod gegangen ist.

Seine andere Reise läßt sich auch in den Symbolen, die sein Leben begleitet haben, ausdrücken. Es sind das Herz, das in seinem Wappen erscheint und auf das »hitzige Herz« des Mystikers hinweist, der an dem Leiden Christi Anteil hat; es ist das Schwert Gideons, auf das Müntzer, dem ein Freund den Titel »Verfolger der Ungerechtigkeit« beilegte, sich berief; und es ist vor allem der Regenbogen, unter dessen Fahne der Mühlhauser Aufstand stattfand. 6000 verwirrte und flüchtende Bauern wurden 1525 niedergemetzelt. Ihre angebliche Gewalt hat nur sechs Opfer des angreifenden Fürstenheeres gefordert.