



Eugen Biser und die Mystik

Versuch einer Standortbestimmung

Dienstag, 8. Juni 2010, 19.00 Uhr
im Staatlichen Museum für Völkerkunde München

Vortragsveranstaltung der Eugen-Biser-Stiftung mit

- **Professor Dr. Martin Thurner** (Vortrag)
Professor am Martin-Grabmann-Forschungsinstitut der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München, Mitglied des Stiftungsrates der Eugen-Biser-Stiftung
- **Dr. Karl-Heinz Witte** (Gesprächspartner)
Psychoanalytiker, Psychologischer Therapeut, Mystikforscher, Autor des Buches „Zwischen Psychoanalyse und Mystik. Psychologisch-phänomenologische Analysen“, Freiburg (Verlag Alber) 2010

Vortrag von Prof. Dr. Martin Thurner

1. Die Mystik und ihr Verhältnis zu Religion und Christentum

Wenn vom Verhältnis von Christentum und Mystik die Rede ist, so wird häufig ein berühmtes Wort des katholischen Theologen Karl Rahner zitiert: „Der Fromme, der Christ der Zukunft wird ein Mystiker sein, einer, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht sein“, so schreibt Rahner in seiner im Jahr 1966 entstandenen Schrift ‚Frömmigkeit früher und heute‘. Ähnlich äußert sich auch einer der bedeutendsten protestantischen Theologen des 20. Jahrhunderts, Paul Tillich, der Mystik noch universaler nicht nur als ein Kennzeichen des Christentums der Zukunft sieht, sondern als Wesensmerkmal von Religion überhaupt. In seinen ‚Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens‘ schreibt Tillich: „Ein Element der Mystik [...] ist in jeder Religion und in jedem Gebiet vorhanden. Wo diese Erfahrung fehlt, bleibt nichts anderes als ein Lehrsystem oder eine moralische Schule übrig, aber keine Religion.“

In den beiden Aussagen dieser bedeutenden Theologen wird der Mystik also eine entscheidende und unverzichtbare Bedeutung für den Bestand und die Zukunftsfähigkeit von Christentum und Religion überhaupt zugeschrieben. Zugleich geben Rahner und Tillich in die-



sen kurzen Aussagen auch andeutungsweise zu verstehen, was sie mit Mystik meinen. Nach Rahner ist der Mystiker „einer, der etwas erfahren hat“, und nach Tillich geht diese für Mystik konstitutive Erfahrung weit über alle Lehrsysteme und moralischen Schulen hinaus. Mit diesem Verständnis von Mystik als Art von Erfahrung, die alle theoretischen Doktrinen und moralischen Kodierungen übersteigt oder hinter sich zurücklässt, stehen Rahner und Tillich in einer langen Tradition. Der erste, der die Mystik in diesem Sinne definierte, war der spätantike christliche Theologe und Philosoph Dionysius Areopagita, der im 6. Jahrhundert in Syrien als Mönch lebte und auf Griechisch schrieb. Er verfasste ein Werk mit dem Titel ‚Die mystische Theologie‘ und gilt daher als der Begründer einer theoretischen Reflexion über die Mystik. In diesem Zusammenhang sprach er davon, dass es in der Mystik darum gehe, „die göttlichen Dinge nicht nur zu erlernen, sondern zu erfahren“. Für das Wort „erfahren“ steht dabei im Griechischen „pathein“, also jener Wortstamm, den wir heute noch im Wort ‚Pathos‘ verwenden und der ursprünglich ‚erleiden‘ meint.

‚Erleiden‘ ist dabei nicht primär in einem negativen Sinne als Erfahrung von Schmerzen gemeint, sondern als ein passives Betroffensein, als ein unmittelbares Überwältigtsein von etwas. Und darin besteht auch die Differenz zwischen mystischer Erfahrung und theoretischem „Erlernen“. Die Theorie ist immer reflexiv vermittelt. Der Mensch als denkendes Subjekt setzt aktiv und willentlich einen Prozess in Gang, in dem er etwas begrifflich erfasst, dadurch als ein Objekt identifiziert und so von allem anderen und auch von sich selbst unterscheidet. Anders in jener Erfahrung, die für die Mystik konstitutiv ist. Sie überwältigt den Menschen ohne dessen aktives Zutun unmittelbar in einem unerwarteten, plötzlichen Augenblick. Die mystische Erfahrung erfasst den von ihr betroffenen Menschen derart intensiv, dass dessen Ich schließlich mit der Erfahrung eins wird. Es ereignet sich die sogenannte mystische Einung (*unio mystica*), die ekstatischen Charakter hat. Das mystisch erfahrende Subjekt hat kein objektives Gegenüber mehr, sondern befindet sich in einem differenzfreien Zustand der All-Einheit. Damit werden die Grenzen der Endlichkeit gebrochen. Eine uneingeschränkte Freiheit steht am Ende des mystischen Prozesses. Deshalb nennt Dionysius Areopagita das, was in dieser plötzlich überwältigenden All-Einheitserfahrung erlebt wird, in der zitierten Aussage „die göttlichen Dinge“, griechisch *ta theia*. Inhalt der Mystik ist demnach eine befreiende Erfahrung des Absoluten, das nicht näher bestimmt werden kann, eines Absoluten, das für den Menschen gerade in dem Moment, wo es ihn ergreift, total unverfügbar und unbenennbar bleibt. Mystik – so könnte man zusammenfassend sagen – ist die befreiend wirkende, unmittelbare Erfahrung einer absoluten Einheit.

Da eine positive Unbestimmbarkeit dessen, was umfassend erfahren wird, ein wesentliches Kennzeichen der Mystik ist, kann Mystik weder auf eine bestimmte Religion, noch auf



Religion überhaupt beschränkt werden. Deshalb bedarf es einer besonderen Erklärung und Begründung der eingangs im Zitat von Rahner und Tillich geforderten Verbindung von Mystik und Religion, ja von Mystik und Christentum der Zukunft umso mehr. Und hierin scheint mir nun die Bedeutung der Theologie Eugen Bisers zu liegen. Eugen Biser ist kaum als einer der Autoren bekannt, der in Fragen der Mystik häufig zitiert wird. Das mag daran liegen, dass von den Dutzenden theologischer Bücher, die Biser geschrieben hat, kein einziges ausdrücklich und einzig dem Thema ‚Mystik‘ gewidmet ist. Doch der oberflächliche Eindruck, den man davon ableiten könnte, täuscht: Wenn Biser kein Buch über Mystik geschrieben hat, so bedeutet das keineswegs, dass das Thema für ihn irrelevant wäre. Im Gegenteil: Es ist in all seinen Überlegungen ständig und derart intensiv präsent, dass es in seiner Theologie sozusagen allgegenwärtig ist und daher nicht eigens thematisiert zu werden brauchte. Mehr noch: In seinen Überlegungen zur Mystik geht Biser im Grunde genommen auch weit über Rahner und Tillich, die beiden Kronzeugen für die Bedeutung der Mystik in der Theologie des 20. Jahrhunderts, hinaus. Anders als Rahner behauptet Biser nicht nur, dass eine Verbindung von Mystik und Christentum für die Zukunft des christlichen Glaubens entscheidend ist. Biser geht davon aus, dass nicht nur das Christentum der Zukunft mystisch sein wird und soll, sondern er vertritt die Auffassung, dass der christliche Glaube schon von seinen ersten Ursprüngen her mystisch war und es seinem Wesen nach immer sein muss. Im Unterschied zum Judentum und zum Islam, die nach Eugen Biser eine Mystik *haben*, träfe auf das Christentum zu, dass es nicht nur im Laufe seiner Geschichte mystische Strömungen als Begleiterscheinungen hervorgebracht hat, sondern dass es seinem Wesen nach eine Mystik *ist*. Es geht nach Biser also nicht nur um eine zukünftige Verbindung oder Grundierung des Christentums mit der Mystik. Es kommt vielmehr alles darauf an, die immer schon gegebene, wesenhafte Identität des Christentums *als* Mystik zu erkennen und in Leben und Praxis des Glaubens zu verwirklichen.

2. Die Auferstehung als mystisches Grundereignis

Doch wie kann Eugen Biser eine so weitgehende Behauptung einlösen, dass das Christentum nicht nur eine Mystik habe, sondern wesenhaft eine Mystik sei? Dies gelingt Biser dadurch, dass er theologisch am Ursprungsdatum des Christentums ansetzt und dessen mystischen Sinn freilegt. In der Suche nach dem Ursprung des Christentums stellt Eugen Biser ein Ereignis in den Mittelpunkt, das seiner Auffassung nach bisher kaum dessen Bedeutung entsprechend gewürdigt worden ist, nämlich die Auferstehung Jesu. Gerade infolge der in der Aufklärung geäußerten berechtigten Kritik an einer naturalistischen Sicht der Auferstehung als ein im physikalischen Sinn zu verstehendes Ereignis wurde die Auferstehung in der Theologie aus dem Zentrum verdrängt. Damit, so Eugen Biser, habe die Theologie aber ihre eigenen Ursprünge vergessen, denn wenn Jesus nicht auferstanden wäre, wären die Evangelien nicht geschrieben worden und wir würden von Jesus aller Wahr-



scheinlichkeit nach überhaupt nichts mehr wissen, geschweige denn an ihn als den Erlöser und Gottessohn glauben. Dass die Auferstehung trotz dieser überragenden Bedeutung für den Ursprung des christlichen Glaubens in der Theologie nicht zum bestimmenden Prinzip geworden ist, liegt nach Biser an einer unzureichenden Fragestellung, mit der über die Auferstehung nachgedacht worden ist. Man hat sich in den Jahrtausenden der Theologiegeschichte überwiegend mit der Frage befasst, *woher* Jesus auferstanden ist, nämlich „von den Toten“, wie es auch im christlichen Glaubensbekenntnis heißt. Die entscheidende Frage habe man aber nicht gestellt, nämlich *wohin* Jesus auferstanden sei.

Die Frage nach dem *Wohin* der Auferstehung Jesu ist nach Biser aber nicht nur die entscheidende, sondern auch die ursprüngliche Perspektive, unter der von der Auferstehung die Rede war. Kronzeuge ist für Biser dabei der erste und älteste Autor im Neuen Testament, nämlich der Apostel Paulus. Auf die Frage, wo der Auferstandene lebt, gibt Paulus eine eindeutige Antwort: „Ich lebe, doch nicht ich – Christus lebt in mir. Sofern ich aber noch in diesem Fleische wohne, lebe ich im Glauben an den Gottessohn, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat“ (Gal 2,20). Die Suche nach dem *Wohin* der Auferstehung wird in der Schule des Apostels Paulus also in die Innerlichkeit des Menschen verlegt: „Christus möge durch den Glauben in euren Herzen wohnen“ (Eph 3, 17). Wohin ist Jesus also auferstanden? In die Herzen der Glaubenden.

Im Hinblick auf ihr Ziel, wie es der Apostel Paulus als erster beschreibt, erweist sich die Auferstehung Jesu also eindeutig als ein Ereignis mit mystischen Wesenszügen. Das Herz des Menschen als Ort der Auferstehung ist in der biblischen Sprache der Sitz der Emotionen. Die Auferstehung ist demnach also primär nicht ein äußeres, physikalisches und naturalistisches Ereignis, sondern eine innere Erfahrung. In der Art und Weise, wie Paulus seine erste Auferstehungserfahrung im sogenannten Damaskuserlebnis beschreibt, wird deutlich, dass dieses innere Ereignis den Charakter des plötzlichen Überwältigtseins besitzt und daher eindeutig durch die Signatur der mystischen Erfahrung gekennzeichnet ist. In den Berichten über seine Damaskusvision expliziert Paulus das österliche Widerfahrnis in drei Kategorien, deren Intensität und Simultaneität es als mystisches Ereignis ausweisen: *akustisch* als die an ihn ergangene Offenbarung des göttlichen Lebensgeheimnisses (Gal 1,16), *optisch* als die Schau des im Glanz der Gottherrlichkeit erstrahlenden Angesichts Christi (2 Kor 4,5) und *haptisch*, d.h. im Modus der inneren Berührtheit, als ein überwältigendes Ergriffensein durch den Auferstandenen (Phil 3,12).

Dieses Betroffensein von der inneren Erfahrung des Auferstandenen hat für Paulus zugleich eine ekstatisch-befreiende Wirkung. Biser beschreibt diese existenzverändernde Dimension der Mystik als die „mystische Inversion“. Dieser Prozess der mystischen Inversion verläuft in drei Phasen: Zuerst erfolgt der Umschlag von der aktiven Spontaneität zur passiven *Rezeptivität*, so dass sich das Denken auf ein vorgängiges Gedachtsein und die



Liebe auf ein zuvorkommendes Geliebtsein zurückbeziehen. In diesem Sinne wird Paulus bei seinem Damaskuserlebnis durch die Vision des Auferstandenen in seinen Aktivitäten unterbrochen und zur passiven Aufnahme der göttlichen Liebe geführt. Diese ergreifende Rezeptivität, die den Menschen zunächst aus seinen endlich-alltäglichen Bezügen geradezu herauswirft, führt aber im zweiten Schritt der mystischen Inversion zu einer gesteigerten *Identitätsfindung*. Paulus erfährt im Damaskuserlebnis, dass er eigentlich in seinem innersten Wesen ein anderer ist als derjenige, für den er sich bisher gehalten hat und als der er bisher gelebt hat. Bis zu seinem mystischen Ostererlebnis suchte er seine Identität in der polarisierenden und sogar gewaltsamen Abgrenzung zu Fremden und Anderen, konkret in der Bekämpfung und Verfolgung der Christen durch ihn als Juden. Die mystische Inversion erreicht ihre Spitze in der Erfahrung, dass der Mensch seine Identität nicht gewinnt, wenn er sich in die Differenz zum Anderen setzt, sondern wenn er sich im Gegenteil mit dem Fremden in Hingabe und Selbstübereignung vereinigt. Indem Paulus in der Folge seines Damaskuserlebnisses sich selbst erst in dem Moment gewinnt, wenn er sich in Christus findet, „allen alles geworden“ ist (1 Kor 9,20), erlebt er das Ostergeschehen innerlich als ekstatische All-Einheitserfahrung und insofern als Mystik im wesentlichen Sinne.

Dass die im Auferstehungsglauben gegebene innere Gegenwart Christi als mystisches Ereignis nicht eine Isolation auf die eigene Innenwelt, sondern im Gegenteil eine befreiende Öffnung zu einer All-Einheitserfahrung hin bedeutet, macht Paulus nach Eugen Biser in seinem Bild der Christenheit als eines ‚mystischen Leibes‘ mit dem Auferstandenen als Haupt deutlich. Da die *individualmystische* Erfahrung „Christus in mir“ den davon betroffenen Menschen dazu treibt, sich selbst an Christus und alle Christgläubigen zu übereignen, folgt daraus die *sozialmystische* Erfahrung des „alle in Christus“. Somit ist es nicht mehr allein Christus, den Paulus in seinem Herzen trägt, sondern mit und in ihm auch die Mitglieder der christlichen Gemeinden, etwa von Korinth und Philippi (Phil 1,7). Die mystische Auferstehungserfahrung ereignet sich zwar in der Innerlichkeit, hat aber eine ekstatische, die Innerlichkeit zugleich transzendierende Dimension, die sich im Falle von Paulus primär in seiner universalen, potenziell weltweiten Missionstätigkeit im wahrsten Sinne des Wortes *äußert*, d.h. nach außen, in die Welt hinein geht. Die befreiende Selbstfindung im Moment der mystischen Selbstübereignung an den Anderen drängt den davon Überwältigten unaufhaltsam dazu, alle anderen Menschen in das Glück seiner mystischen Selbstfindung hineinzuziehen. Die mystische Inversion des rezeptiven Betroffenseins von der göttlichen Liebe in der eigenen Innerlichkeit versetzt den Menschen schließlich in die Möglichkeit einer aktiven, alles umspannenden und verändernden Selbstmitteilung in die ganze äußere Welt.

Doch nicht nur die Tatsache, dass Paulus zum Heidenmissionar wurde, lässt sich aus dem mystischen Charakter seiner Ostererfahrung ableiten, sondern auch die Art und Weise, wie



er in der Mission die Menschen in die zugleich innere wie universale Christumystik hineinnimmt. Ebenso wie Paulus selbst seine eigene Bekehrung nicht fremder Belehrung, sondern dem Inspirationserlebnis seiner intimen Begegnung mit dem Auferstandenen in der Damaskusvision verdankt, vollzieht er seine missionarische Verkündigung auch nicht primär in der Weise einer theoretischen Information über Glaubensinhalte, sondern, wie Eugen Biser formuliert, als „antwortender Osterzeuge“. Ebenso, wie er selbst das Wort Gottes empfangen hat, indem er von der Offenbarung des Auferstandenen innerlich berührt worden ist, verwendet Paulus seinen Gemeinden gegenüber keine dozierend informative, sondern eine persönlich bewegende, performative Sprache. Durch diesen performativen Sprachgebrauch im Verkündigungswort soll der Mensch in einer Weise individuell angesprochen werden, die ihn innerlich erschüttert und so zur Entdeckung der rettenden Gegenwart des Auferstandenen in seinem Herzen führt. Von ihrem Ziel her muss die Sprache der Verkündigung selbst also stets eine mystisch inspirierte sein.

3. Die therapeutische Dimension der Mystik

Eingangs wurde die Mystik als eine unmittelbar überwältigende Erfahrung des Absoluten bestimmt. Auf den Spuren der Osterbezeugung des Apostels Paulus entdeckte Eugen Biser, dass das Ursprungsereignis des Christentums, nämlich die Auferstehung Jesu, von ihrem Wesen her selbst Züge eines mystischen Ereignisses trägt. Die Identifikation des Ostergeschehens als ein Phänomen der Mystik führt in der Theologie Eugen Bisers aber nicht nur zu einem tieferen Verständnis des Christentums als einer wesenhaft mystischen Religion. Auch das allgemeine Verständnis der Mystik wird durch die von Biser vollzogene Integration des christlichen Auferstehungsglaubens in den Bereich der Mystik erweitert und verändert. Am Ende von Eugen Bisers ‚mystischer Theologie‘ steht daher nicht nur ein gewandeltes Verständnis des Christentums, sondern auch ein neues Verständnis der Mystik. Dieser zweite Aspekt soll nun beleuchtet werden.

Die allgemeine Definition der Mystik als unmittelbare Erfahrung des Absoluten wird von Biser in dem Sinne präzisiert, dass diese Absolutheitserfahrung erst durch die Auferstehung des Gottessohnes Jesus Christus im Inneren, in den Herzen der Gläubigen, eröffnet und ermöglicht wird. Die mystische Erfahrung wird somit von Eugen Biser an ein christliches Grundereignis zurückgebunden, das von seiner Bestimmung her wesentlich mit der Überwindung des Todes verknüpft ist. Die Auferstehung Jesu hat eine doppelte Bedeutung: Zum einen ermöglicht sie eine unmittelbare und damit mystische Gotteserfahrung, zum anderen ist sie das Ereignis der Überwindung des Todes. Die herausragende Stärke der Überlegungen Eugen Bisers zum Christentum als Mystik besteht wohl darin, dass es ihm gelingt, diese beiden Aspekte theologisch notwendig aufeinander zu beziehen. Doch inwiefern hat die unmittelbare Erfahrung des Absoluten etwas mit der Todüberwindung zu



tun und was ergibt sich daraus Neues für ein (christliches) Verständnis der Mystik? In der Suche nach einer Antwort auf diese Frage lässt sich Biser wieder von Paulus inspirieren, um dann aber bald auf die Gründerfigur des Christentums, auf Jesus selbst zurückzukommen.

Paulus selbst hat den Tod offenbar als radikale Bedrohung seiner Existenz erlebt: „Ich unglücklicher Mensch; wer wird mich von diesem todverfallenen Leib befreien?“ – klagt er diesbezüglich in Röm 7,24. Die theologische Antwort auf diese abgründige Infragestellung der menschlichen Existenz durch den Tod findet Paulus in seiner Deutung von Kreuzestod und Auferstehung Jesu, wie er sie vor allem im Römerbrief vornimmt. Nach Paulus wird der Kreuzestod deshalb durch die Auferstehung überwunden, weil Gott selbst Jesus Christus im Moment der Auferstehung zum „Gottessohn mit Macht“ einsetzt (Röm 1,4), das heißt in seine göttliche Lebensfülle mit aufnimmt. Damit hat Gott in Jesus Christus das Gesetz der universalen Todverfallenheit durchbrochen und den zum Gottessohn erhöhten Menschen Jesus Christus in ein transkreatürliches Gottesverhältnis aufgenommen. Diese Jesus zur todüberwindenden Gottessohnschaft führende Dimension der Auferstehung wirkt nun in analoger Weise im Herzen der Gläubigen als ‚dem Wohin‘ der Auferstehung Jesu. Wenn Jesus im Inneren, im Herzen der Gläubigen in mystischer Weise aufersteht, dann können alle Gläubigen, die sich in einem Akt der inneren Selbstübergabe diesem Widerfahrnis anvertrauen, an der durch die Auferstehung gewirkten Todüberwindung teilhaben. Der im Inneren der Gläubigen gegenwärtige Auferstandene nimmt diejenigen, die sich ihm im Glauben hingeben, in sein todüberwindendes Gottesverhältnis mit hinein. Dadurch geschieht im Glauben an die Auferstehung zugleich die göttliche Erlösung von der Todverfallenheit der Kreatur.

Die am Anfang erwähnte Bestimmung der Mystik als Befreiungs-Erlebnis gewinnt nach Eugen Biser also in der christlich-paulinischen Auferstehungsmystik eine spezifische Bedeutung. Das, wovon die mystische Auferstehungserfahrung den Menschen befreit, wird inhaltlich ausdrücklich als das Ausgeliefertsein der Kreatur an den Tod bestimmt. Weil sie am Auferstehungsglauben hängt, ist christliche Mystik nach Biser wesentlich als Befreiung vom Tod zu verstehen.

Welche Konsequenzen daraus für ein erweitertes Verständnis der Mystik selbst folgen, macht Biser im Rückgriff auf zentrale Einsichten eines Denkers deutlich, der wie kaum ein anderer den Zusammenhang zwischen Todeserfahrung und christlichem Erlösungsglauben reflektiert hat, nämlich Søren Kierkegaard (1813–1855). Kierkegaard entdeckte, dass die Erwartung des Todes den Menschen in eine selbstwidersprüchliche Zerrissenheit führt, weil der Mensch in Anbetracht des Todes zugleich verzweifelt er selbst und nicht minder verzweifelt *nicht* er selbst sein will. Als Ursache für diese mit der menschlichen Existenz gegebene Schizophrenie wird der Tod von Kierkegaard schließlich als eine Krankheit dia-



gnostiziert, ausdrücklich in seiner 1854 erschienenen Schrift ‚Die Krankheit zum Tode‘. Im Anschluss an diese existenzphilosophische Analyse des Todesphänomens kann die Todüberwindung demnach als Therapie einer Krankheit, als Heilung gedeutet werden.

Das von Kierkegaard inspirierte Verständnis der Erlösung vom Tod als therapeutische Heilung wird von Eugen Biser nun suggestiv in sein Konzept der Auferstehung als eines mystischen Ursprungsereignisses integriert. Weil die Auferstehung unmittelbar im Inneren der Gläubigen geschieht, ist sie ein mystisches Ereignis; weil damit der Tod überwunden wird, ist sie ein therapeutisch heilendes Geschehen. Durch die Identifikation von Auferstehung und Mystik entdeckt Eugen Biser damit eine bisher weitgehend unbemerkt gebliebene Dimension der mystischen Erfahrung, nämlich die therapeutische Wirkung der Mystik, den wesenhaften Zusammenhang zwischen Mystik und Therapie.

Eugen Bisers Überlegungen zur Mystik sind ganz wesentlich von der paulinischen Auferstehungstheologie geprägt. In der Deutung des Apostels Paulus war Eugen Biser bereits kein Geringerer als Albert Schweitzer vorausgegangen, der im Jahre 1930 sein bahnbrechendes Werk ‚Die Mystik des Apostels Paulus‘ veröffentlichte, auf das Eugen Biser auch ausdrücklich und dankbar zurückgreift. Jedoch ließ es Albert Schweitzer offen, ob es sich bei der paulinischen Auferstehungsmystik um eine nachträgliche Interpretation der von Jesus verkündigten Gotteskindschaft oder um das genuine Ausgangsdatum des Christentums handelt. Es bleibt also die Frage, ob der paulinisch artikulierte Zusammenhang von Mystik und Therapie sich auch auf Jesus selbst zurückführen lässt.

Eugen Biser beantwortet diese Frage mit einem ausdrücklichen Ja. Als die entscheidende religionsgeschichtliche Leistung Jesu bewertet Biser, dass Jesus nicht mehr wie alle anderen Propheten und Religionskundler vor ihm von einem ambivalenten Gottesbild ausgeht, in dem Gott immer als faszinierend und erschreckend, als liebend und strafend zugleich gesehen wird. In einer ausdrücklichen Abkehr von dieser Ambivalenz verkündete Jesus einen Gott der uneingeschränkten und bedingungslosen Liebe. Wie bei Paulus beruhte auch bei Jesus diese neue eindeutig in der Liebe fokussierte Gottesverkündigung auf einer unmittelbaren inneren Erfahrung, nämlich der Entdeckung Gottes als liebenden Vater, wie es in der spezifisch jesuanischen Anrede Gottes als „Abba“ zum Ausdruck kommt. Insofern ist auch die prägende Gotteserfahrung Jesu mystischer Natur. Und sogar in einem noch intensiveren Ausmaß als bei Paulus führt diese mystische Erfahrung Gottes als des liebenden Vaters zu einer radikalen mystischen Inversion, die in der Selbstübereignung Jesu an seine Mitmenschen und schließlich an Gott in seinem Todesschrei am Kreuz unüberbietbare Wirklichkeit wird. Während Paulus seine Verkündigung an die potenziellen und aktuellen Mitglieder seiner Gemeinden richtet, sucht Jesus ohne Rücksicht und Intention auf ein religiöses Bekenntnis die Armen, Bedrängten, Notleidenden und Ausgestoßenen auf, um ihnen die frohe Botschaft zu bringen. Jesus selbst versteht diese selbstübereig-



nende Entäußerung seiner mystisch-innerlichen Gotteserfahrung ausdrücklich als heilende Tätigkeit, denn er sagt von sich: „Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken. Ich bin nicht gekommen, um die Gerechten zu berufen, sondern die Sünder“ (Mk 2,17). In der als ‚Wunder‘ überlieferten, therapeutischen Wirksamkeit Jesu zeigt sich also ein ursprünglicher Zusammenhang zwischen (christlicher) Mystik und Therapie, ein Zusammenhang, der erst von Eugen Biser nach zweitausend Jahren Theologiegeschichte wiederentdeckt worden ist.

In ihrer letzten Konsequenz ist gerade auch die therapeutische Mystik Jesu auf die Todüberwindung hin ausgerichtet. Die Verkündigung des bedingungslos liebenden Gottes zielt bei Jesus auf die Überwindung der Lebensangst des Menschen. Ihre letzte Bewährungsprobe findet diese Angsttherapie des Glaubens in der größten, weil abgründigsten aller menschlichen Ängste, nämlich der Todesangst. Nach Eugen Biser ist Jesu Kreuzestod die mystisch-therapeutische Antwort auf diese Urangeist des Menschen. Das Vertrauen auf die innerlich erfahrene Liebeszusage seines Vatersgottes ermöglicht es Jesus, diese abgründigste aller Ängste durchzustehen. In dieser extremen Situation des Vertrauens auf die mystische Erfahrung des Gottes der Liebe ereignet sich zugleich jene Therapie der Todesangst, die in der Auferstehung Wirklichkeit wird. In diesem Gedanken gelingt es Eugen Biser, die von ihm entdeckte therapeutische Dimension der Mystik mit der jeden Menschen existenziell betreffenden Todeserfahrung in einen Zusammenhang zu bringen. Somit erweist er die therapeutische Mystik trotz ihrer religionsgeschichtlichen Herkunft aus der christlichen Offenbarung schließlich als ein gesamtanthropologisches Phänomen. Dadurch kann seine Mystikkonzeption eine universale, religions- und kulturübergreifende Bedeutung gewinnen.

4. Kritische Würdigung

Um Bedeutung, Eigenart und Wert von Eugen Bisers Konzeption der Mystik zu erschließen kann es aufschlussreich sein, seine Gedanken mit anderen Entwürfen einer christlichen und nicht-christlichen Mystik zu vergleichen. Auffällig ist dabei die starke Orientierung Bisers an der Theologie des Apostels Paulus, was sonst in kaum einem anderen mystischen Entwurf in dieser Intensität zu finden ist. Das bringt gewiss viele Vorzüge. Das paulinische Verständnis der Auferstehung als unmittelbare innere Erfahrung erlaubt es Biser, das Christentum insgesamt als mystische Religion zu denken. Im Hinblick auf die Einsicht, dass der primäre Ort des christlichen Glaubens die pneumatische Innerlichkeit des Menschen ist, werden die äußeren Vermittlungsformen des Christentums, seien es die geschriebenen Worte seiner Lehre oder die institutionell-hierarchische Vermittlungsgestalt der Kirche, wohlthuend relativiert. Insofern enthält die theologische Mystik Eugen Bisers ein beträchtliches, als solches aber noch nicht ausdrücklich entfaltetes theorie- und institutionskritisches



Potential. Andererseits führt die starke Orientierung an Paulus dazu, dass bestimmte Phänomenbereiche, die bei Paulus weniger berücksichtigt oder zum Teil sogar abgewertet werden, auch in der Biser'schen Mystik nicht vorkommen. Zu denken wäre hier vor allem an die Natur und an die sexuell-erotische Dimension, die bei anderen christlichen und nicht-christlichen Mystikern ein ganz wesentlicher Ursprungsbereich mystischer Erfahrung sind, so beispielsweise die Natur bei Hildegard von Bingen und Jacob Böhme, die Erotik in Anschluss an das alttestamentliche Hohelied etwa bei Mechthild von Magdeburg und Johannes vom Kreuz. Die starke Fokussierung auf die Auferstehung gibt der Mystik Eugen Bisers einen strahlend hellen Glanz und unterscheidet sie dadurch fundamental von jenen Ansätzen auch der christlichen Mystik, die dem Leiden, der Gottferne, der Nacht, im Extrem sogar dem Tod und dem Nichts die positive Qualität einer mystischen Erfahrung abgewinnen können. Eugen Biser präsentiert eine dezidierte Lichtmystik, in der die Dunkelheit keinen konstitutiven Raum einnehmen kann, wie dies beispielsweise bei Mystiker(inne)n wie der gewiss extrem leidzentrierten Elsbeth von Oye der Fall ist, aber auch bei Romantikern wie Novalis oder phänomenologischen Mystikern wie Edith Stein in ihrer ‚Kreuzeswissenschaft‘.

Eine der Stärken von Eugen Bisers mystischer Theorie liegt gewiss darin, dass er ihr mit der Auferstehung ein heilsgeschichtliches Ereignis und nicht eine abstrakt-theoretische Wahrheit zugrundelegt. Dadurch konzipiert er eine Mystik, die der wesenhaft geschichtlichen Verfasstheit des Menschen gerecht werden kann. Andererseits wird damit die Mystik fundamental mit dem Christusereignis verbunden, was dazu führt, dass die Mystik nicht mehr als ein die verschiedenen Religionen transzendierendes und damit in einer höheren Dimension vereinigendes Erfahrungsphänomen gedeutet werden kann. Anders ist dies etwa bei Meister Eckhart, der die Mystik als Weg des (Ab-)Lassens aller Vorstellungen konzipiert, an dessen Ende sogar Gott losgelassen werden muss. Damit kann Eckhart eine gewiss völlig unbestimmte Einheit erreichen, in der im Grunde genommen nicht nur alle Religionen, sondern auch alle Bilder, Vorstellungen und Gedanken in einem positiv negierenden Sinn aufgehoben sind. Auf dieser radikal vorstellungslosen Ebene nähert sich die christlich motivierte Mystik Meister Eckharts etwa der buddhistischen an, wofür es in der die Vorstellungswelt des Christentums nicht verlassenden Mystik Eugen Bisers keinen unmittelbaren Anknüpfungspunkt gibt.

Mit der Akzentuierung der therapeutischen, auf die existenzielle Todesüberwindung bezogenen Dimension der Mystik gelingt es Biser zwar, einen übergreifend gesamtanthropologischen Ansatzpunkt für seine christliche Mystik zu finden. Dies hat aber zur Konsequenz, dass Biser in seiner mystischen Theorie die existierende Subjektivität des Menschen nicht verlässt, aufgrund der christlichen Hochschätzung der Individualität und Personalität des Menschen wohl auch nicht verlassen will. Damit steht Bisers therapeutische Mystik im



Kontrast zu jenen Formen mystischer Theorie und Praxis, die eine Entindividualisierung oder Entpersonalisierung anstreben, wie wir das nicht nur aus der fernöstlichen und islamisch-sufistischen Mystik kennen, sondern auch in Meister Eckharts Gedanken eines Lassens des eigenen Selbst oder in Goethes berühmten Zeilen aus dem naturmystisch-pantheistischen Gedicht ‚Eins und Alles‘:

Im Grenzenlosen sich zu finden,
Wird gern der Einzelne verschwinden,
Da löst sich aller Überdruß;
Statt heißem Wünschen, wildem Wollen,
Statt läst'gem Fordern, strengem Sollen,
Sich aufzugeben ist Genuss.

Diese Vergleiche zeigen: Obwohl Eugen Bisers mystische Theologie in sich ebenso stringent wie überzeugend originell aus der christlichen, im engeren Sinn paulinischen Offenbarung heraus konzipiert ist, erweist sie sich, selbst innerhalb des Spektrums der christlichen Mystik, als eine von vielen möglichen (christlichen) Mystiken. Das ist kein Nachteil, sondern vielmehr eine Stärke dieser Theorie. Denn von ihrem Wesen her bleibt die mystische Dimension unbegreifbar und unausschöpfbar. Alle Versuche ihrer Artikulation können nur eine Annäherung bleiben. Die Kategorien von ‚wahr‘ und ‚falsch‘ greifen auf dieser Ebene nicht mehr. Es gilt hier wohl eher und noch mehr das, was Fichte über die verschiedenen Philosophien aussagte: Sag mir, welche Philosophie du wählst, und ich sage dir, was für ein Mensch du bist. Die Entscheidung für die eine oder andere Form von Mystik ergibt sich aus den jeweiligen existenziellen Bedürfnissen, aus der jeweils tiefsten Sehnsucht des nach Erfüllung suchenden Menschen. Die Theologie Eugen Bisers bleibt eine von den anderen mystischen Wegen innerhalb und außerhalb des Christentums als eigenständig zu unterscheidende Form der Mystik. Damit ist sie eines unter den potenziell unendlich vielen Angeboten mystischer Theorien. Gerade darin scheint mir ihr besonderer Wert zu bestehen!

Literatur zur Thematik ‚Mystik‘ im Werk Eugen Bisers (Auswahl)

[Für die bibliographischen Hinweise danke ich Monika Schmid von der Eugen-Biser-Stiftung (München)]:

- *Begriff und Ekstase. Vom mystischen Grund der Erkenntnis*, in: Münchener Theologische Zeitschrift 35 (1984) 182–200.
- *Einweisung ins Christentum*, Düsseldorf 1987, vor allem S. 118–124.
- *Der inwendige Lehrer. Spiritualität am Morgen des mystischen Zeitalters*, als Manuskript hg. von der Katholischen Akademie Augsburg (= Akademie-Publikation Nr. 86), Augsburg 1989.



- *Mystik und Kritik. Joseph Bernhart im Spannungsfeld von Augustin und Nietzsche*, in: Glaubenszeugnis. Kunst – Kritik – Mystik, als Manuskript hg. von der Katholischen Akademie Augsburg (= Akademie-Publikation Nr. 89), Augsburg 1991, 57–77.
- *Paulus. Zeuge, Mystiker, Vordenker*, München 1992.
- *Der inwendige Lehrer. Der Weg zur Selbstfindung und Heilung*, München 1993.
- *Vorwärtsgewandte Mystik. Hinweise auf das Werk Gertrud von Le Forts*, in: Münchener Theologische Zeitschrift 45 (1994) 179–184.
- *Gehört und Gesehen. Zur mystischen Herkunft der künstlerischen Inspiration*, in: Polyästhesis 3 (1995) 17–22.
- *Die Geburt der Weisheit aus dem Schweigen*, in: Emanuele Curzel (Hg.), In factis mysterium legere. Miscellanea di studi in onore di Iginio Rogger in occasione del suo ottantesimo compleanno, Bologna 1999, S. 414–413.
- *Aufriß einer integrativen Mystik*, in: Johannes Schaber (Hg.), Eugen Biser. Leben – Werk – Wirkung, Leutesdorf 2000, S. 73–85.
- Kapitel *Die Frage der Esoterik*, in: Die Entdeckung des Christentums. Der alte Glaube und das neue Jahrtausend, Freiburg / Basel / Wien 2000, S. 351–362.
- Kapitel *Esoterik*, in: Glaubenserweckung. Das Christentum an der Jahrtausendwende, Düsseldorf 2000, S. 191–229.
- Kapitel *Der Mystiker*, in: Der unbekannte Paulus, Düsseldorf 2003, S. 93–137.
- Kapitel *Ich bin es – Von der Christologie zur Christomathie, Der gegenwärtige Paulus und War Paulus ein Mystiker?*, in: Michael Albus (Hg.), Keine Angst, glaube nur. Das Eugen-Biser-Lesebuch, Gütersloh 2007, S. 57–204.
- *Das Mysterium der Einwohnung. Eine spirituelle Einübung*, in: Christian Schaller, Michael Schulz, Rudolf Vorderholzer (Hg.), Mittler und Befreier. Die christologische Dimension der Theologie (= FS Gerhard Ludwig Müller), Freiburg / Basel / Wien 2008, S. 345–358.

Unveröffentlichte Manuskripte

- *Mystik und Therapie. Eine Gleichung mit zwei Unbekannten*, 4 S.
- *Mystik und Therapie*, 7 S.
- *System und Mystik. Karl Rahner fortdenken*, 7 S.

Vgl. auch die Auswahl von Biser-Texten zur Mystik in: Erwin Möde (Hg.), Das Eugen Biser Lesebuch, Graz 1996, 187–246 (= IV. Kapitel: Die mystische Dimension).