

Es ist an der Zeit, aus der Gesamtheit dieser zusammenlaufenden Linien eine Schlußfolgerung zu ziehen:

Die im Mythos verherrlichte leidenschaftliche Liebe ist zum Zeitpunkt ihres Auftretens im zwölften Jahrhundert eine Religion in der vollen Bedeutung des Wortes gewesen, und zwar eine historisch bestimmbare christliche Häresie.

Daraus läßt sich folgendes ableiten:

1. Die in unseren Tagen durch Romane und Film vulgarierte Leidenschaft ist nichts anderes als das Abebben und das anarchische Einströmen einer spiritualistischen Häresie in unser Leben, zu der wir den Zugang verloren haben.

2. Am Anfang unserer Ehekrise steht nichts Geringeres als der Konflikt zweier religiöser Traditionen, das heißt eine Entscheidung, die wir fast immer unbewußt treffen, ohne uns über Ursache, Wirkungen und einzugehende Risiken im klaren zu sein, zugunsten einer fortbestehenden Moral, die wir nicht mehr zu rechtfertigen vermögen.

Übrigens ist es nicht so, daß die Leidenschaft und der Mythos nur in unserem privaten Leben wirken.

Die Mystik des Abendlandes ist eine andere Leidenschaft, deren metaphorische Sprache bisweilen der Sprache der höfischen Liebe merkwürdig ähnlich ist.

Unsere großen Literaturen sind zu einem guten Teil Verweltlichungen des Mythos oder, wie ich es auszudrücken vorziehen würde, stufenweise »Profanierungen« seines Inhalts und seiner Form.

Schließlich haben der Krieg im Abendland und alle militärischen Formen bis gegen 1914 auf Grund ihres ritterlichen Ursprungs – wie vielleicht auch aus anderen Gründen – eine ständige Parallelentwicklung mit dem Mythos durchgemacht.

Davon wird in den folgenden Büchern die Rede sein.

Drittes Buch

Leidenschaft und Mystik

I PROBLEMSTELLUNG

Man hat verschiedentlich versucht, die Erscheinung des Mystizismus zu erklären, indem man ihn auf eine Abweichung von der normalen menschlichen Liebe »zurückführte«, d. h. letzten Endes auf die Sexualität.

Eine Analyse des *Tristanromans* und seiner historischen Quellen hat uns das Beziehungsverhältnis umgekehrt sehen lassen. Hier ist gerade die tödliche Leidenschaft auf eine mehr oder weniger bewußte und genau zu fassende Mystik »zurückzuführen«.

Natürlich berechtigt dieses vereinzelte Beispiel noch nicht zu allgemeinen Schlußfolgerungen. Aber es gestattet zumindest, ein Problem neu zu stellen, das das materialistische neunzehnte Jahrhundert unter Mißachtung der Mystik zu lösen imstande zu sein glaubte. Ehrlich gesagt bin ich gar nicht ganz sicher, ob dieses Problem überhaupt auf eine definitive und einfache Art und Weise gelöst werden kann. Aber es scheint mir doch wichtig zu sein, wenigstens anzuerkennen, daß es gestellt werden muß.

Mag man eines auf das andere zurückführen, mag man von der Leidenschaft oder von der Mystik ausgehen, eines erhellt schon aus solchem Versuch selbst: Es besteht irgendein Beziehungsverhältnis zwischen beiden Erscheinungen. Allerdings muß man sich fragen, ob diese Zusammenstellung nicht einfach durch die Natur der Sprache an uns herangetragen wird. Seit langem hat man bemerkt, daß zwischen den Metaphern der Mystik und der Liebe bestimmte Analogien bestehen. Aber darf man wirklich auch von einer völligen Analogie der Worte auf eine völlige Analogie der Erscheinungen schließen, die sie bezeichnen? Sind wir da nicht bis zu einem gewissen Grade Opfer einer Illusion, die uns die Sprache vortäuscht,

eines »dauernden Wortspiels«? Aber selbst wenn dies der Fall wäre, das Problem würde doch von einer anderen Seite her wieder auftauchen. Halten wir einmal fest, warum das unserer Meinung nach unvermeidlich ist:

a) Wenn im Fall der Leidenschaft nur physiologische Faktoren im Spiel wären, würde man den Tristanmythos überhaupt nicht verstehen können. Das sexuelle Bedürfnis ist ein Hunger. Zur Natur des Hungers gehört es, daß man ihn, gleich auf welche Weise, zu stillen versucht. Je stärker er ist, desto leichter ist er zufriedenzustellen, was die Objekte betrifft, die ihn zu stillen vermögen. Aber im Tristanmythos begegnen wir ja einer Leidenschaft, deren Natur gerade darin besteht, daß sie alles, was sie befriedigen und heilen könnte, zurückweist. Wir haben es hier also weniger mit einem Hunger zu tun als mit einer Intoxikationserscheinung. Und vor gar nicht allzu langer Zeit ist mit sehr überzeugenden Beweisen die These aufgestellt worden, jeder, der einer Intoxikation erlegen sei, sei ein Mystiker, ohne es selbst zu wissen*. Physisch oder geistig, jede Intoxikation setzt die Beteiligung einer von außen einwirkenden Triebkraft voraus, die der Instinkt, sich selbst überlassen, so schnell wie möglich ausschalten würde. Tiere sind keinen Intoxikationen erlegen**.

b) Stellen wir die Frage einmal umgekehrt. Gibt die Mystik für sich allein genommen Aufschluß über die Leidenschaft? Es wäre dann eine Erklärung dafür zu suchen, warum die Mystik ihre treffendsten Metaphern gerade aus dem Bereich der sexuellen Liebe schöpft und zum Beispiel nicht aus dem Bereich des Atmungsvorgangs oder der Nahrungsaufnahme. Es wäre dann eine Erklärung dafür zu suchen, warum man die Mystik im-

* Philippe de Félice, *Poisons sacrés, ivresses divines. Essai sur quelques formes inférieures de la mystique*, Paris 1936.

** Allerdings gibt es ein Insekt, das dieser Behauptung zu widersprechen scheint: die *formica sanguinea*. Dieses Insekt unterhält in seinem Ameisenhügel einen Parasiten, der einen wohlriechenden Schweiß absondert und der schließlich den ganzen Ameisenhügel zerstört. Man hat die krankhafte Neigung dieser Ameisen mit dem Alkoholismus vergleichen wollen. Aber solange die Ameisen nicht sprechen, ist natürlich jede Hypothese möglich.

mer auf den sexuellen Instinkt zurückzuführen versucht hat, und zwar schon lange vor Freud und seiner Schule.

Die Liebe als Leidenschaft führt also zu einem Dilemma: Sieht man in ihr nur ein sexuelles Moment, weiß man im Grunde genommen überhaupt nicht mehr, wovon man eigentlich spricht. Und führt man diese Liebe auf etwas außerhalb des Sexus Stehendes zurück, so kommen allerlei seltsame Dinge zum Vorschein, wie Schopenhauer es ungefähr einmal ausgedrückt hat.

Sehen wir uns das Problem zunächst einmal so an, wie es uns im Tristanmythos entgegentritt und wie es im zwölften Jahrhundert gestellt wurde. Denn die besten Chancen, die Dialektik jener »seltsamen Dinge« in statu nascendi zu beobachten, haben wir sicherlich, wenn wir von einem bestimmten Beispiel und von einem Werk ausgehen, das vor der Blütezeit der großen orthodoxen Mystik entstanden ist.

2 TRISTAN – EIN MYSTISCHES ABENTEUER

Wir haben festgestellt, daß der *Tristanroman* in mehrfacher Hinsicht eine erste »Profanierung« der höfischen Mystik und ihrer Quellen (Neuplatonismus, Manichäismus, Sufismus) ist. Die Mystifikation ist nur zu gut gelungen, mag es nun daran liegen, daß Béroul, Thomas und ihr Vorgänger die höfische Mystik nicht immer in ihrem eigentlichen Gehalt erfaßt haben mögen, oder mag es daran liegen, daß ihr wahrhaft »romantischer« (im modernen und schriftsprachlichen Sinne des Wortes) Eifer und ihr Entgegenkommen gegenüber dem Geschmack ihrer Hörer, die weniger gebildet waren als jene im Süden, sie dazu verleitet haben. Das Charakteristische des Romans besteht ja gerade darin, daß er auf einem Verstoß gegen die Gesetze der höfischen Liebe aufgebaut ist, da ja das ganze Drama aus dem begangenen Ehebruch resultiert. Denn eben darum haben wir einen »Roman« im modernen Sinne des Wortes vor uns und kein einfaches Epos.

Trotzdem ruft der Roman im ganzen gesehen und besonders, wenn man das der Handlung zugrunde liegende innere

Prinzip in Betracht zieht, in der Mehrzahl seiner romantischen Situationen den Eindruck der Stufenfolge eines Mystikerlebens hervor. Bestimmte »Momente« gehen auf die katharische Tradition in ihrer reinsten Gestalt zurück, andere lassen sich auf allgemeinere mystische Erfahrungen zurückführen, die in gleicher Gestalt bei Orthodoxen, Sektierern und Heiden (Iranern und Arabern und sogar Buddhisten) begegnen. Jedenfalls kann nicht von einem einfachen Ehebruchroman die Rede sein: Die Untreue Isoldens ist gleich der Häresie, der mystischen Tugend der »Reinen«, ist eine Tugend. So haben die Verfasser der Legende es dargestellt. Und der Verstoß gegen die Gesetze der höfischen Liebe ist nicht in der Tatsache der Liebe zu erblicken, sondern in ihrer »Realisation«...

Wie schwierig und gefährlich ein Vergleich zwischen zwei Formen von Mystik immer sein mag – und um so mehr in unserem Fall, wo das eine Vergleichsobjekt durch eine epische Einkleidung entstellt ist –, wir wollen dennoch einen, wenn auch sehr allgemeinen Vergleich zwischen dem Roman und dem mystischen Abenteuer anzustellen versuchen. Freilich werden wir gleich im Anschluß daran allzu kühne Schlußfolgerungen, zu denen ein argloser Leser auf Grund unserer Ausführungen gelangen könnte, zu berichtigen haben.

Der verwundete Tristan besteigt einen Nachen ohne Steuer und Segel, einzig und allein mit Schwert und Harfe bewaffnet. Er begibt sich auf die Suche nach einem heilbringenden Balsam, der das Gift aus seinem Blut ziehen soll. Das ist nichts anderes als ein Bild des mystischen Aufbruchs, des Sichhingebens an das übernatürliche Abenteuer. Das ist nichts anderes als das Suchen der sündigen Seele, der Seele, die zu Tode verletzt ist, die auf jede rational faßbare und sichtbare Hilfe verzichtet und sich der unbekanntenen Gnade hingibt. Wie viele Beispiele gibt es in der modernen Dichtung für solchen Aufbruch ins Abenteuer, voller Verzweiflung und dennoch voller Rhetorik! Rudimente einer mystischen Suche, die weder Leier noch Schwert vergessen läßt, das Symbol der Kampfansage an die bestehende Gesellschaftsform! Und wie wenige unserer

Dichter haben ihre »tödliche Liebe« gefunden. Für manche beschränkt sich alles auf eine kleine Kreuzfahrt, von der man mit einem druckfertigen Buch zurückkehrt. Andere kultivieren dieses Gift, das ihnen malerische Gesichte schenkt. Und fast alle veröffentlichen das Geheimnis.

Tristan hat die Liebe gefunden. Aber zunächst hat er sie nicht zu erkennen vermocht. Als König Marke – die bestehende Staatsgewalt – ihn ausschickt, die ferne Königstochter, die er seiner eigenen Lust vorbehalten möchte, zu suchen, weiß er noch nicht, daß dies Abenteuer auch ihn berühren kann.

Es unterläuft ihm der schicksalhafte Irrtum, den Liebestrank zu trinken. Wir haben bei unserer Analyse des Mythos gesehen, daß diese vom Schicksal bestimmte Handlung die Rolle eines Alibi spielt: Die Liebenden wollen sich nicht dafür verantwortlich wissen. Sie können sich ihre Leidenschaft weder vor den Augen der Gesellschaft eingestehen, die sie als Verbrechen verwirft, noch vor sich selbst, da sie sie in den Tod führt. Das ist der psychologische Aspekt des Abenteuers. Aber es hat auch einen religiösen: Dieser Zufall, der sich sogleich als unwiderrufbar erweist und den man später als etwas erkennt, das seit langem vorbereitet zu sein schien, dieser Zufall ist nichts anderes als das Erwähltwerden einer Seele durch die allmächtige Liebe, die *Berufung*, die die Seele gleichsam gegen ihren eigenen Willen überrascht. Und damit beginnt ein neues Leben*.

Normalerweise hätte dieser erste und entscheidende Anruf Tristan am Ende auf den Weg der Selbstkasteiung führen müssen, zur *endura*. Aber von der Heftigkeit der ersten Enthüllung ergriffen, die mitunter das Blut entflammen läßt, verletzt er die Regel der »Reinen«. Den symbolischen Kuß entreißt er der Geliebten mit Gewalt, und entweiht ihn damit. Und damit sind die bösen Mächte entfesselt. »Wehe, wehe, du Wind! / Weh' ach wehe mein Kind! Irische Maid / du wilde, minnige Maid!« Ein ganzes Leben voller Buße muß jetzt diesen Frevel sühnen.

* Vgl. Anhang 7.

Aber das Übel dieser Liebe ist nicht nur Preis, Lohn, Strafe für die Sünde. Die Askese, die das begangene Vergehen sühnen soll, soll vor allen Dingen auch den Menschen von der Tatsache befreien, in diese Welt der Finsternis hineingeboren zu sein. Sie soll ihn zur letzten und seligen Loslösung von allem Irdischen führen, zum freiwilligen Tod der »Vollkommenen«. Diese Sühne hat also eine ganz andere Bedeutung als die christliche Reue. Und obwohl Orthodoxie und Häresie zuweilen in seltsamer Weise im Roman miteinander vermischt erscheinen, an solchen Stellen kann man immer wieder die tatsächlich dominierende Tendenz des Romans erkennen, die im Tod der Liebenden ihren Höhepunkt findet. Sehen wir uns zum Beispiel einmal die Erzählung vom »harten Leben« im Walde von Morrois daraufhin an. »Wir haben die Welt verloren und die Welt uns«, seufzt Isolde (im Prosaroman). Und Tristan antwortet: »Und wenn die ganze Welt an diesem Ort um uns wäre, ich würde nur Euch allein sehen.« Zweifellos handelt es sich hier um eine *endura*. Diese Abgeschiedenheit im Walde ist nichts anderes als eine der Fasten- und Selbstkasteiungsübungen, deren Sinn uns in der Lehre der Katharer überliefert ist: Das Aufgehen aller Fähigkeiten in der Kontemplation der alleinigen Liebe.

Ein Grundzug der Leidenschaft – und der Mystik im allgemeinen tritt hier zutage. Später wird Novalis schreiben: »Man ist allein mit allem, was man liebt.« Novalis, dieser Mystiker der Nacht und des verborgenen Lichtes. Dieser Ausspruch gibt übrigens, abgesehen davon, daß er sich mannigfaltig anders deuten läßt, eine rein psychologische Beobachtung wieder: Die Leidenschaft ist gar nicht jenes reichere Leben, von dem die Jugend träumt. Sie ist im Gegenteil eine Art entblößter und entblößender Intensität, ja mehr noch, sie ist eine bittere Entblößung, eine Verarmung des menschlichen Bewußtseins, das aller Vielseitigkeit beraubt ist, ein Besessensein der Vorstellungskraft, die auf ein einziges Bild konzentriert ist – und alsbald entschwindet die Welt, »die anderen« sind nicht mehr da, es gibt weder den Nächsten noch Pflichten und Bande, die einen zurückhalten, noch Erde und Himmel: Man ist allein mit allem, was man liebt. »Wir haben die Welt ver-

loren, und die Welt uns.« Das ist das Reich der Ekstase, der endgültigen Flucht aus allem Geschaffenen. Unwillkürlich muß man an die »Wüsten« der finsternen Nacht denken, wie sie der heilige Johannes vom Kreuz beschreibt: »Entferne die Dinge, Geliebter! – Mein Weg ist Flucht.« Und Therese von Avila schrieb mehrere Jahrhunderte vor Novalis, in der Ekstase müsse die Seele sich vorstellen, »es gäbe nur sie und Gott auf der Welt«.

Sind wir zu einer solchen Gegenüberstellung eines bedeutenden religiösen Mystikers und eines Epos berechtigt, in dem das mystische Element die einfachsten Formen annimmt? Würde es im *Tristanroman* nur um die Leidenschaft der sinnlichen Liebe gehen, wäre das sicher eine Art Blasphemie. Aber alle Anzeichen sprechen dafür, daß wir uns hier auf der *via mystica* der »Vollkommenen« befinden. Wenn dem so ist, sind nur der Inhalt der Seelenzustände und ihr Objekt verschieden, nicht aber die Form*. (Übrigens werden wir gleich noch auf dieses Thema zurückkommen, und zwar in einer Weise, die alle Zweifel zerstreuen wird.)

Wir kommen zu einem anderen Vergleichspunkt.

Bekanntlich heben die spanischen Mystiker die Darstellung ihrer Leiden gewöhnlich besonders hervor. Je heller das Licht, je stärker die göttliche Liebe, um so tiefer sieht sich die Seele besudelt, um so elender erscheint sie vor sich selbst bis hin zu dem Zustand, wo sie sich »von Gott verfolgt glaubt wie sein eigener Feind«. Dieses Gefühl, von Gott verworfen zu sein, verursacht der Seele so schmerzhaftes Leid, daß sie mit Hiob, der ja einer ähnlichen Prüfung unterworfen war, ausruft: »Warum, mein Gott, hast Du mich wider Dich gesetzt, warum bin ich mir selbst zur Last geworden?«** Hier handelt es sich nicht mehr um körperliche oder seelische Leiden, die durch die Abtötung der Sinne und des Willens hervorgerufen werden, hier erduldet die Seele Trennung und Verworfenheit zu einem

* Vgl. Anhang 8.

** *Die finstere Nacht* vom heiligen Johannes vom Kreuz II, Vers 1.

Zeitpunkt, wo ihre Liebe aufs heftigste entflammt ist. Hundert Seiten könnte man anführen, auf denen die gleiche Klage der Seele über das »Verlassensein von Gott, die größte der Qualen« wiederkehrt. Über diese »tiefe Leere... diese grausame Not, in der die Seele aller drei Güter beraubt ist, die sie zu trösten vermögen, der zeitlichen, der natürlichen und der geistigen«, über dieses »Gefühl des Verworfenseins, das zu den härtesten Qualen im Zustand der Läuterung gehört«. (Aus der »Dunklen Nacht der Seele« vom heiligen Johannes vom Kreuz.)

Tristan ist nur eine unsaubere und bisweilen mißverständliche Übertragung der höfischen Mystik. Es kommt vor, daß Situationen, die ganz augenscheinlich »mystisch« sind, im Roman von der menschlichen Liebe her interpretiert werden müssen, wenn man nicht gänzlich in die Irre gehen will, und zwar auf dem Wege der Sublimierung, nicht auf dem umgekehrten Weg, der von der Göttlichen Liebe zu den Metaphern führt und den die großen Mystiker beschreiben. Wenn wir uns dessen bewußt sind, können wir im Mythos manchen Aspekt der mystischen Leiden wiederfinden.

Denken wir etwa an die Klage des Troubadours:

»O Gott! Wie kann es nur geschehen,
Je ferner sie von mir ist, um so größer
Ist meine Begierde nach ihr.«

Niemals ist Tristan so unsinnig von Liebe entflammt wie in den Augenblicken, in denen er von seiner »Dame« getrennt ist. Die einfachste psychologische Theorie vermag diese Erscheinung zu erklären. Aber sie dient hier nur mehr als Vorwand und als körperliches Bild, die Leiden der läuternden Askese darzustellen. Wir haben bereits gesehen, daß die Trennungen der beiden Liebenden im Roman einer inneren Notwendigkeit der Leidenschaft entsprechen. Isolde ist die geliebte Frau, sie ist aber noch etwas anderes, das Symbol für die strahlende Liebe. Wenn Tristan in der Ferne umherirrt, liebt er sie noch mehr, und je mehr er sie liebt, um so mehr leidet er. Aber wir wissen ja, daß das Leiden das eigentliche Ziel der gewollten Trennung ist... Und hier wenden wir uns

wieder der mystischen Situation zu, diesmal von ihrem anderen Extrem her: Je mehr Tristan liebt, um so mehr will er von der Geliebten getrennt sein, mit anderen Worten von ihrer Liebe verworfen sein. So weit geht er, daß er sogar an der »Freundschaft« Isolde zweifelt, daß er sie zeitweilig für seine Feindin hält und daß er der »weißen Ehe« mit der anderen Isolde zustimmt, mit dem anderen »Glauben«, der anderen Kirche, deren Gemeinschaft er zurückweisen sollte!

An einer Stelle des Romans trägt die Orthodoxie zeitweilig den Sieg davon. Ich meine die Stelle, als Tristan und Isolde, nachdem der Liebestrank zu wirken aufgehört hat, den Einsiedler Ogrin in seiner Klausur aufsuchen, jenes Zusammen treffen dessen, der für seinen Gott leidet, mit den Liebenden, die für eine andere Liebe leiden... Sie bereuen... Das erste und letzte Mal. Isolde kehrt zu ihrem legitimen Gatten zurück – die Häresie in den Schoß der Mutterkirche. Aber während der König sich mit seinem Gefolge von Rittern nähert, tauschen die Liebenden den Ring der ewigen Treue und der Verschwiegenheit. Ihre Unterwerfung ist somit nur Schein. Und das Urteil durch das rotglühende Eisen, das die Königin fordert, ist ihre Rache an dem Gott des Königs, den sie zweimal betrogen hat.

So äußerlich und formal solche Übereinstimmungen sein mögen, sie lassen sich, genauer betrachtet, nicht auf Zufälligkeiten zurückführen. Aber wenn ihre Form ähnlich ist, wie läßt sich der Unterschied ihrer Inhalte definieren, die unvereinbar bleiben? Und worin besteht der Irrtum, der später dazu geführt hat, daß sie miteinander vermenget worden sind?

Man könnte geneigt sein, alle Mißverständnisse des Romans aus einer groben Verwechslung des Schöpfers mit dem Geschaffenen erklären zu wollen, aus der berühmten »Vergöttlichung der Frau«, um ein Schlagwort der Handbücher zu gebrauchen. Wenn Isolde nur eine schöne Frau ist, wie man jahrhundertlang geglaubt hat, dann wären die mystischen Ähnlichkeiten, die wir aufgedeckt haben, lediglich Entsprechungen auf der Ebene der Sprache und speziell der Metaphorik. Ich will diesen Aspekt des Problems durchaus nicht leugnen und werde an passender Stelle noch darauf zurück-

kommen. Aber ich glaube, es ist noch etwas anderes zu berücksichtigen. Denn wenn nur dies vorhanden wäre, dann müßte man ja den ganzen religiösen Hintergrund der Legende entgegen der historischen Evidenz leugnen oder außer acht lassen. Der Sinn des Mythos wäre dann gleich Null und der Roman würde aufhören, ein höfischer Roman zu sein. Ja die höfische Liebe würde aufhören, das zu sein, was sie war, und würde dem gleichen, wofür unsere Gelehrten sie halten. Das würde bedeuten, daß man überhaupt nichts mehr verstünde. Um es noch einmal zu sagen, es geht hier um die Liebe als Leidenschaft, nicht um die profane natürliche Liebe.

Der eigentliche Gegensatz zwischen den beiden Arten von Mystik scheint mir im folgenden zu liegen: Der orthodoxe Mystiker gelangt zur »geistigen Hochzeit« Gottes und der Seele in diesem Leben, während der häretische Mystiker die Vereinigung und gänzliche Verschmelzung ersehnt, aber jenseits des körperlichen Todes. Für die Katharer war eine Erlösung in dieser Welt nicht möglich. Theoretisch folgte daraus, daß die profane Liebe das absolute Übel war, das unmögliche und verdammenswerte Hängen an der unvollkommenen Schöpfung. Für den Christen hingegen ist die göttliche Liebe ein Übel, das ihm neues Leben schenkt. Weit davon entfernt, die profane Liebe zu leugnen, gelingt es ihm, sie durch die Ehe zu heiligen.

Die Liebenden im Roman suchen also eine Intensivierung der Leidenschaft und keine glückverheißende Beruhigung. Je stärker ihre Leidenschaft wird, um so mehr löst sie sie los von allem Geschaffenen, um so eher gelangen sie zum freiwilligen Tod in der Geduld im Leiden. Die christlichen Mystiker hingegen erblicken in den Taten und Werken, die aus dem mystischen Zustand fließen, Kriterien, die von seiner Wahrtätigkeit zeugen*. Dahin geht jedenfalls das ständige Streben

* Bei Eckhart ist das nicht unbedingt deutlich (vgl. unten Kapitel 3), wohl aber bei der heiligen Therese, die bei jeder Gelegenheit darauf hinweist. »Um Gott zu gefallen, um von Ihm große Gnaden zu empfangen, müssen diese Gnaden, und dies ist Sein Wille, durch die Hände dieser heiligen Menschheit gehen, an der Er selbst Sein Wohlgefallen zu finden erklärt hat.«

jener, die ihr Gebet auf den tatsächlich Fleisch gewordenen Christus gerichtet haben. Die »Vollkommenen« hingegen glaubten nicht an die Fleischwerdung und konnten somit diese Rückkehr der Seele zu einem erneuerten Leben gar nicht kennen. »Ich sterbe, nicht zu sterben«, spricht die heilige Therese, aber sie will damit sagen, nicht genug zu sterben, damit sie das ganze neue Leben zu leben und ohne Qualen zu gehorchen vermag.

Ich habe im *Tristan* nichts finden können, was an das »Verwerfen der Gaben« erinnert, von dem Eckhart und der heilige Johannes vom Kreuz sprechen. Die Liebenden beklagen sich bisweilen über ihre Leidenschaft und verfluchen das schicksalhafte Gift, die Ursache ihrer schrecklichen Leiden. »Mit Gewalt lenkt sie die Liebe.« Aber schließlich werden sie im Tode wie eine letzte Offenbarung die totale Leidenschaft empfangen. Genauso verhält es sich mit ihrer Einstellung den Geschöpfen gegenüber. Jenseits ihrer Leidenschaft und ihrer Askese finden sie sie nicht mehr. Jene für das Christentum so typische Bewegung der Rückkehr zur Welt kennen sie nicht. Auch Johannes vom Kreuz kennt eine vollkommene Lösung: »Wenn man die Leidenschaften abtötet, empfängt die Seele keine Nahrung mehr aus den Geschöpfen, und auf diese Weise wird sie von Finsternis erfüllt und aller Gegenstände beraubt, die die Leidenschaften ihr boten.« (*Die dunkle Nacht der Seele*, III.) (Und diese Stelle dürfen wir sicher neben das erschütternde Wehklagen Ventadours stellen: »Sie hat mir mein Herz genommen, sie hat mich selbst genommen, sie hat mir die Welt genommen, dann hat sie sich heimlich von mir gestohlen und hat mir nichts gelassen als mein Verlangen und mein dürstendes Herz.«) Und noch jenseits dieses Zustandes kannte Johannes vom Kreuz die völlige Leere, wo nicht nur die Welt und der Nächste, nicht nur die Liebe und ihr Gegenstand auf dem Gipfel der Erhebung dahinzuschwinden scheinen, sondern sogar das Begehren der Liebe: »Entleert von aller Begehrlichkeit, nichts treibt ihn nach oben, nichts zieht ihn nach unten...« (Maximen). Der Troubadour Arnaut Daniel spricht ebenfalls von diesem »Übermaß an Begehren«, das »jedes Begehren« aufhebt. Aber dieser theopathische Zu-

stand endet bei Johannes vom Kreuz durchaus nicht bei der Verurteilung der Geschöpfe. Meister Eckhart, den man indessen – vielleicht zu Unrecht – für einen Platoniker hält, weiß mit wunderbaren Ausdrücken zu sagen, daß die reine Seele der Ort der Erlösung für die durch die Sünde in ihrer Natur veränderten Geschöpfe sei.

»Alle Kreaturen tragen sich in meine Vernunft, daß sie in mir vernünftig seien. Ich alleine bereite alle Kreaturen wieder zu Gott.« Diese Bewegung fehlt theoretisch jeder auf dem Licheros gegründeten Mystik.

Aber wir müssen noch auf eine letzte Grenze hinweisen, die Grenze der Demut. Und selbst da liegt der Schlüssel zum Gegensatz im Geheimnis der Fleischwerdung.

Der Roman ist durchtränkt von der keltischen Atmosphäre des ritterlichen Hochmuts. Das Verlangen nach Heldentum ist die treibende Kraft für Tristans große Taten. Wie alle von einer Leidenschaft Ergriffenen liebt er tollkühn das Gefühl der Macht, das er in der Gefahr empfindet. Daher das schließliche Verlangen nach der Gefahr für ihn selbst, die Leidenschaft für die Leidenschaft ohne Ende, der Wille zum Tode ohne Rückkehr. Man wird an dieser Grenze inne, daß das Heldentum das dringliche Zeichen eines Prozesses der Vergöttlichung war. Die wahren Mystiker sind ganz im Gegenteil die Klugheit, die Strenge, der Gehorsam selbst in der Klarheit. Wenn »der Tod mir Gewinn ist«, so weil »Christus mein Leben ist« und weil Christus Fleisch geworden ist, das heißt sich erniedrigt hat. So wirft der Christ sich nicht in die Arme der Illusion eines verklärenden Liebestodes, sondern nimmt im Gegenteil die Grenzen seiner irdischen Berufung an. »Nichts treibt ihn nach oben, nichts zieht ihn nach unten«, sagt der heilige Johannes vom Kreuz, und zwar, »weil er sich in der Mitte seiner Demut hält.«

3 MERKWÜRDIGE, ABER UNVERMEIDLICHE UMSETZUNGEN

Die gesamte abendländische Dichtung fließt aus der höfischen Liebe und dem bretonischen Roman, der aus ihr abgeleitet ist. Diesem Ursprung verdankt unsere Dichtung ihren pseudomystischen Wortschatz. Und aus diesem Wortschatz schöpfen die Verliebten noch heute völlig unbewußt ihre geläufigsten Metaphern.

Aber wie der romanhafte Mythos ein »Material« von Bildern, Namen und Situationen, das dem religiösen Schatz der Kelten, also einer bereits toten Religion, entnommen war, benützt hat, so benutzen unsere Literatur und unsere Leidenschaften mißbräuchlicherweise und ohne es zu wissen eine Sprache, deren gültigen Sinn nur die Mystik bestimmt hat.

Mehr als einmal hat die Doppeldeutigkeit des Mythos uns bei der Beurteilung der einen oder anderen Episode schwanken lassen, ob es sich um profane Liebe nach dem Wortlaut des Romans handelte, oder um ein Symbol für den Licheros, das heißt für die Kirche der Liebe. Man begreift daher, wie in der Folgezeit der Leser, dem die Geheimnisse unbekannt waren, fast notwendigerweise dazu geführt werden mußte, alle diese nur zu gut verschleierten Allegorien in unser profanes Leben umzusetzen. Es ist nicht schwierig, sich diesen Prozeß vorzustellen. In einem Gebet sagt Augustinus: »Ich habe Dich außerhalb von mir gesucht und ich habe Dich nicht gefunden, denn Du warst in mir.« Er spricht zu Gott, zur ewigen Liebe. Aber nehmen wir an, ein Troubadour hätte das gleiche Gebet ausgedrückt, indem er vorgegeben hätte, es an seine Dame zu richten. Der Liebende, der an die mystischen Metaphern gewöhnt ist, die er in ihrem profanen Sinn versteht, wird der Versuchung anheimfallen, im gleichen Satz den Ausdruck der Leidenschaft zu sehen, die er liebt, der Leidenschaft, die man genießt und an der man Gefallen findet um ihrer selbst willen, in einer Art Gleichgültigkeit ihrem lebendigen und außerhalb des Ich gelegenen Gegenstande gegenüber. So haben wir gesehen, daß Tristan Isolde nicht in ihrer Realität liebt, sondern nur insofern sie in ihm das köstliche Brennen des Begehrens

weckt. Die leidenschaftliche Liebe hat die Tendenz, sich mit der Übersteigerung eines Narzissmus zu vermengen...

In dieser zwar nicht bewußt vorgenommenen, aber objektiv gesehen blasphemischen Umsetzung, die erst nach dem zwölften Jahrhundert vollzogen worden ist, hat das moderne Bewußtsein ein primäres Faktum zu sehen geglaubt. Es hat das Höchste durch das Niedrigste »erklären« zu können geglaubt, die reine Mystik durch die menschliche Leidenschaft. Es hat jene neue »Wissenschaft« von der Beobachtung der Sprache begründet und speziell jene »Wissenschaft« von der Ähnlichkeit der in beiden Fällen benützten Metaphern. Und woher kommen nun diese Metaphern? Von einer Mystik, wie wir gesehen haben, die aber verschleiert, verfolgt und dann vergessen worden ist. Bis zu einem solchen Grade als Häresie vergessen und als Dichtung in das Brauchtum gedrungen, daß die christlichen Mystiker ihre profan gewordenen Metaphern verwenden, als ob sie ganz natürlich wären. Und wir und unsere Gelehrten machen es daraufhin genauso.

Unsere »Wissenschaft« bleibt also gültig, vorausgesetzt, daß wir das Vorzeichen zu jedem ihrer Sätze ändern. Da zum Beispiel, wo die Wissenschaft verkündet, die Mystik resultiere aus einer Sublimierung des Instinkts, wird es genügen, das festgestellte Beziehungsverhältnis zu ändern und zu schreiben, der erwähnte Instinkt resultiere aus einer Profanierung der als ursprünglich anzusetzenden Mystik.

Das moderne Bewußtsein zeigt jedoch eine so große Abneigung, diese Umkehrung vorzunehmen, daß es gut sein dürfte, noch weiter in den Mechanismus dieser Umsetzungen einzudringen, ja sogar den Wert mancher vorgebrachten gängigen Einwände anzuerkennen. Hat sich nicht letzten Endes, so wird man sagen, die Mystik zumindest in einer ihrer Richtungen allen Vermischungen geöffnet? Hat sie nicht als erste die Sprache des heidnischen Eros mißbraucht?

4 DIE ORTHODOXEN MYSTIKER UND DIE SPRACHE DER LEIDENSCHAFT

Das zentrale Ereignis jeden religiösen Lebens christlicher Form und christlichen Inhalts ist die Fleischwerdung. In dem Augenblick, in dem man sich, sei es auch nur um ein geringes, von diesem Mittelpunkt entfernt, ist man von einer doppelten Gefahr bedroht: Von der Gefahr des Humanismus und von der Gefahr des Idealismus.

Die Häresie der Katharer bestand in einer Idealisierung des gesamten Evangeliums. Sie sah in der Liebe in allen ihren Formen ein Aufsteigen in Bereiche, die außerhalb der geschaffenen Welt liegen. Diese Flucht in das Göttliche – dieser »Enthusiasmus« –, dies Überschreiten der Grenzen des Menschlichen, das letztlich nicht realisierbar ist, sollte sich in eine Verherrlichung der geschlechtlichen Liebe in Worten aus dem göttlichen Bereich umsetzen und sich in einer schicksalhaften Weise verraten.

Umgekehrt kann man bei den »christozentristischen« Mystikern die Neigung beobachten, sich an Gott in der Sprache der menschlichen Affekte zu wenden: geschlechtliche Anziehung, Hunger und Durst, Wille. Eine Verherrlichung der Liebe Gottes in menschlichen Worten.

So zeichnen sich zwei große Strömungen ab, die wir in der universalen Mystik wiederfinden werden. Sie werden uns übrigens selten in reiner Form in dem einen oder anderen Werk begegnen. Aber bei den typischsten Vertretern der einen oder anderen Richtung sind sie fast immer gleichzeitig nebeneinander vorhanden, und sei es auch nur in der Weise, in der bei einem Gläubigen die Versuchung und der Wille zum Gehorsam nebeneinander vorhanden sind. Historisch gesehen, ist es also schwierig, sie voneinander zu trennen, aber theologisch ist der Sachverhalt ganz klar. Die eine Strömung ist die der *Vereinigungsmystik*. Sie strebt nach der vollständigen *Auflösung* der Seele in der Gottheit. Die andere Strömung könnte man *Hochzeitsmystik* nennen. Sie strebt nach der Hochzeit der Seele mit Gott und setzt demnach voraus, daß ein Wesensunterschied zwischen der Schöpfung und dem Schöpfer bestehen bleibt.

Einige individuelle Beispiele – die einzigen, die in diesem Bereich beizubringen sind* – können uns dazu verhelfen, all dies ohne übermäßige Vereinfachungen näher zu umreißen. Sie können uns dazu verhelfen, Mutmaßungen über die Gründe für jenes merkwürdige Phänomen anzustellen, das darin besteht, daß der »Mißbrauch« der Sprache der Liebe in der Religion historisch mit der orthodoxesten Strömung in Verbindung gebracht werden muß.

Mein erstes Beispiel entnehme ich dem Werk von Rudolf Otto *West-östliche Mystik*** . Der Autor vergleicht den Begründer der deutschen Mystik im vierzehnten Jahrhundert, Meister Eckhart, mit dem hinduistischen Mystiker Shankara, um dann die beiden einander gegenüberzustellen. Für unsere Problemstellung ist interessant, daß Rudolf Otto zwischen Orient und Okzident unterscheidet, indem er ihre entsprechenden Formen der Mystik auf Eros und Agape zurückführt, und zwar in einer Weise, die der von uns oben (II, 4) vorgeschlagenen ziemlich genau entspricht.

Shankara entsagt der Welt und verurteilt sie bedingungslos: Das Nirvana vermag das Samsara (das Leben in seinen verschiedenen Gestalten und in seiner nie endenden Bewegung) nicht in sich aufzunehmen. Für Eckhart ist im Gegenteil Gott in allen Kreaturen gegenwärtig, soweit sie durch die Seele des Gläubigen vom Leben zum Sein schritten.

Die Gegenüberstellung wird dadurch möglich, daß im Mittelalter eine mystische Tradition existiert, die Parallelen zu der Mystik Shankaras aufweist, »... als einer Mystik des erregten Gefühlsrausches, wo in starker Emotion das Ich und das Du der im Gefühl Verbundenen ineinanderfließt und ein Einssein sich ergibt in der Form übersteigerten Gefühls. Einen

* Nirgends entpuppen sich Verallgemeinerungen so trügerisch wie bei einer Beschäftigung mit den Mystikern. J. Baruzi (*St. Jean de la Croix*, S. 613) bemerkt sehr richtig: Wenn wir versuchen, die verschiedenen Mystiker in ihrer Gesamtheit zu betrachten, so »würde uns die mystische Erfahrung nur dann homogen scheinen, wenn sie uns in ihrer alltäglichen Gestalt entgegentritt, und auch dann, wenn es uns nicht gelingt, sie zu fassen«.

** Gotha 1929.

solchen Gefühlsrausch und eine solche »pathologische« Liebe kennt Eckart nicht. Ihm ist Liebe die christliche Tugend der *agape* stark wie der Tod, aber kein Rausch, innig, aber höchst demütig, und zugleich willens- und tatkräftig wie die kantische »praktische« Liebe. Dadurch ganz besonders unterscheidet sich Eckart so völlig zugleich von Plotin, als dessen Schüler er immer noch hingestellt wird. Auch Plotin ist Verkündiger mystischer »Liebe«. Aber Plotins Liebe ist durchaus nicht die christliche *agape*, sondern der griechische Eros, der Genuß ist, und zwar Genuß sinnlicher und übersinnlicher Schönheit, der vom ästhetischen Erleben ausgeht, das Eckart kaum kennt, und der in seiner feinsten Sublimierung in der Tat immer noch etwas an sich trägt vom Eros in Platons Symposion: diesem großen »Dämon«, der von der Brunst des Zeugungswillens aus sich erklärt zur göttlichen Brunst, aber auch als diese doch eben ein sublimiertes Moment des Brünstigen in sich behält.«

Für Eckhart ist der wahre Weg nicht der, der sich aus einem Gefühlszustand erhebt und auf dem Gipfel einer begeisterten Liebe zu einer höchsten Vereinigung führt:

»Minne einiget nicht. Si einigt wol an einem werke, niht an eime wesen.«

Und weiter sagt Rudolf Otto: »Die Einung ist ihm vielmehr überhaupt erst Grund der Möglichkeit echter *agape*. Doch hat seine *agape* nicht das mindeste gemein mit dem platonischen oder plotinischen Eros, sondern sie ist das lautere Christengefühl selber in seiner elementaren Keuschheit und Schlichtheit, ohne Überschwang und ohne Beisatz.« Und aus dieser Vereinigung entspringen »Trauen, Glauben, Willenshingabe, Dienst«.

Mir scheint, es handelt sich vielmehr um eine Teilhabe als um eine Vereinigung, da, wie Eckhart es übrigens selbst sagt, die Seele Seele und Gott Gott bleiben*. Der Akt der geistigen Liebe steht am Anfang und nicht am Ende. Für den Chri-

* Im Schluß der Predigt *Nisi granum frumenti*... steht, die Seele entkomme ihrer Natur, ihrem Wesen und ihrem Leben und werde in der Gottheit geboren. Dort sei ihre Zukunft. Sie werde so völlig ein einiges Wesen, daß nur noch eine Unterscheidung bestehenbleibe. Er bleibe Gott und sie bleibe Seele. (Dazu ist allerdings zu bemerken, daß man in allen Schriften Eckharts darüber im Zweifel

sten ist der Tod des eigenen Selbst der Beginn eines realeren Lebens in dieser Welt, und nicht der Zusammenbruch dieser Welt. Übrigens zitiert Otto eine Stelle aus Eckhart, wo nicht von einer Vereinigung, sondern von der Gleichheit der Seele und Gott die Rede ist:

»Und diese Gleichheit aus dem Einen in das Eine mit dem Einen ist Quell und Ursprung der ausblühenden glühenden Liebe.« »Nicht eine mystische höchste Lust ist für ihn (Eckhart) der eigentliche Gefühlsausdruck der Gotteinung«, so schließt Otto, »sondern die *Agape*, die Liebe, von der weder Plotin noch Shankara sagen oder wissen.«

Hier scheinen also zwei Pole der universalen Mystik in sehr ausgeprägter Gestalt einander gegenüberzustehen. Der Orient (d. h. Shankara, Platon, Plotin) und der Okzident (hier durch Eckhart vertreten) sind in der gleichen Weise gegeneinander abgegrenzt, wie wir oben die Mystik der Katharer von der christlichen Lehre von der Liebe abzugrenzen versucht haben.

Aber Eckhart stand nicht im Geruch der Heiligkeit. Seine kühnsten Thesen wurden sogar von Papst Johannes XXII. in einer Bulle von 1329 verdammt. Eine der mit dem Bannfluch belegten Thesen, die zehnte, wird in der Bulle folgendermaßen wiedergegeben:

»Wir werden völlig in Gott umgeformt und in ihn verwandelt; auf gleiche Weise, wie im Sakrament das Brot verwandelt wird in den Leib Christi: so werde ich in ihn verwandelt, daß er selbst mich hervorbringt als sein Sein als eines, nicht (etwa nur) als gleiches; beim lebendigen Gott ist es wahr, daß da kein Unterschied besteht.«

Diese aus den Werken Eckharts gewonnene These scheint formal unserer obigen Interpretation zu widersprechen. Sie verwirft Meister Eckhart vom Standpunkt des »Oriens«, das heißt vom Standpunkt einer Mystik, die ihrem Wesen nach eine Vereinigungsmystik und somit häretisch ist...

Sicher ist, daß Meister Eckhart der Dialektiker par excellence

sein kann, was er eigentlich unter »Einung« versteht. Die gerade erwähnte Stelle läßt jedoch mit Otto den Schluß zu, daß es sich keineswegs um eine Verschmelzung des Wesens handelt.)

ist und daß es nur zu leicht ist, aus seinen Werken die widersprüchlichsten Wahrheiten herauszulesen. Man hat sagen können, daß bei ihm »Verneinung und Bejahung beide die Wahrheit bilden. Die eine ist nicht wahr ohne die andere und kann nur in bezug auf die andere verstanden werden. Bejahung und Verneinung sind untrennbar, sind nur die beiden Aspekte einer einzigen Wahrheit«.*

Nicht weniger bedeutsam ist es, festzustellen, daß Eckhart bei den flandrischen Mystikern eine äußerst heftige Opposition hervorgerufen hat, und zwar gerade in den Punkten, die er nach Otto bekämpfte, das heißt die Vereinigung dem Wesen nach und die Vernachlässigung der Werke. Im Verhältnis zu irgend jemandem befindet man sich immer im Orient! So stellte in den Augen Ruysbroeks, des Bewundernswerten, Meister Eckhart die Häresie dar, die ich »orientalisch« genannt habe.

Ruysbroek zeigt sich gegen seinen ehemaligen Lehrmeister unerbittlich. In seinem *Buch der zwölf Beghinen* brandmarkt er jene »falschen Propheten« – Eckhart und seine Schüler –, die »glauben sie seien Gott ihrer Natur nach«. »Was die Leute betrifft, die nicht nur Gott gleich sein wollen, sondern die selbst Gott sein wollen, so sind sie böser und verruchter als Luzifer und seine Nacheiferer.« Und weiter: »Sie wollen weder wissen, noch erkennen, noch wollen, noch lieben, noch danken, noch loben, noch wünschen, noch besitzen... Das nennen sie die vollkommene Armut im Geiste... Aber die, die vom Heiligen Geist geboren sind und Seinen Lobpreis singen, vollbringen alle Tugenden. Sie erkennen und sie lieben; sie suchen; sie finden...« Kurz, sie handeln.

Es ist ganz deutlich: Ruysbroek bezichtigt Eckhart des Quietismus. Er verfiht ihm gegenüber ein gewisses Maß an tätiger Liebe. Er glaubt nämlich keineswegs, daß jede Unterscheidung zwischen der Seele und Gott aufgehoben werden kann: Die Seele vermag nicht göttlich zu werden, sondern nur Gott ähnlich. Sie betrachtet Gott im Spiegel eines völlig geläuterten Geistes. »Wir betrachten, was wir sind, und sind, was wir betrachten. Denn unser Wesen ist ohne etwas von seiner eige-

* B. Groethuysen, in: *Hermès*, Juli 1937.

nen Persönlichkeit zu verlieren der göttlichen Wahrheit vereint, die die Unterscheidung achtet.« Und an anderer Stelle: »Der Abgrund, der uns von Gott trennt, wird von uns am geheimsten Ort in uns selbst wahrgenommen. Er ist die wesentliche Distanz...«

Und hier noch ein Punkt, der beleuchtet zu werden verdient.

Wenn die Seele ihrem Wesen nach mit Gott vereint werden kann, ist die Liebe der Seele zu Gott eine glückliche Liebe. Es läßt sich vorhersehen, daß sie nicht in der Sprache der Leidenschaft zum Ausdruck zu kommen sucht. Und eben das zeigt die Geschichte. »Von den Mystikern aus der Schule Eckharts«, schreibt der Abt Paquier*, »weiß ich nicht, ob sie jemals die Sprache der menschlichen Liebe gebraucht haben.«

Umgekehrt, wenn die Seele sich ihrem Wesen nach nicht mit Gott vereinigen kann, wie es die orthodoxe christliche Lehre behauptet, so folgt daraus, daß die Liebe der Seele zu Gott im eigentlichen Sinne eine gegenseitige unglückliche Liebe ist. Man kann also vermuten, daß sie in der Sprache der Leidenschaft Ausdruck suchen wird, das heißt in der Sprache der Häresie der Katharer, wie sie in der Literatur »verweltlicht« worden war und wie sie die menschlichen Leidenschaften sich zu eigen gemacht hatten. Denn gerade die Rhetorik dieser Häresie ist am geeignetsten, das ganz unaussprechliche Wesen des Gefühls, das man erlebt, in Worte zu fassen und mitzuteilen.

Und auch hier bestätigen die Texte die Richtigkeit unseres Schemas. Denn mit Ruysbroek und seiner Lehre von der Wesensverschiedenheit erscheint in der Mystik des Nordens die »Hochzeitsprache«.

»Jetzt ist also das unwiderstehliche Verlangen gekommen. Sich ständig bemühen, das Unfaßbare zu fassen... Und der Gegenstand des Verlangens kann weder aufgegeben noch erfaßt

* Zitiert nach Baruzi, *St. Jean de la Croix*, S. 642. Kann die Tatsache, daß von der »Hochzeitsprache« kein Gebrauch gemacht wird, als Kriterium dafür dienen, ob ein Mystiker an die Vereinigung dem Wesen nach glaubte? In solchem Fall würde die Bemerkung des Abts Paquier als Argument gegen die These Ottos dienen und uns Meister Eckhart unter die Häretiker zu zählen veranlassen.

werden*. Ihn aufzugeben ist unerträglich und ihn zu bewahren ist unmöglich. Selbst das Schweigen hat nicht genug Kraft, ihn mit seinen Händen zu binden.«

Und alle Metaphern der leidenschaftlichen Liebe ergießen sich in die flammende Prosa Ruysbroeks: Das Aufgehen in der Liebe, Schwächeanfälle, Umarmungen, Orkane der Ungeduld, das Brennen der Liebe, die Tag und Nacht verschlingt, Liebesorgien, rieselnde Wonnegefühle, Trunkenheit, Liebeswunden... »Er hat aus mir meinen Geist und mein Herz gesogen«, läßt Ruysbroek eine seiner Beghinen sagen, indem sie von Christus spricht. »Ich habe mich in seinem Mund verloren«, sagt eine andere. Und eine dritte: »Die Blicke der Liebe trinken und trunken sich darin verstricken...«

Ich habe das Beispiel Ruysbroeks der Einfachheit der Darstellung halber gewählt. Die historisch verifizierbare Tatsache, daß Meister Eckhart und sein Schüler gerade in dem Punkt der Vereinigung mit Gott eine andere Meinung vertraten, machte eine Gegenüberstellung möglich.

Und die Lektüre der franziskanischen Mystiker seit dem dreizehnten Jahrhundert hätte uns ein anderes nicht weniger schlagendes Beispiel für den Gebrauch der höfischen Themen liefern können.

Es ist bekannt, daß Franz von Assisi in seiner Jugend Französisch gelernt hatte und das größte Vergnügen an unseren Ritterromanen hatte. Er träumte davon, der »beste Ritter der Welt« zu werden oder nach seinen eigenen Worten »ein großer von der ganzen Welt vergötterter Edelmann«**. Und man weiß andererseits, auf welche Weise er sein Dienen begann: Auf dem großen Platz von Assisi entblößte er sich in Gegenwart des Bischofs und einer unübersehbaren Menschenmenge aller seiner Kleider, stellte sich völlig nackt vor seinen prächtig gekleideten Vater und erklärte, daß in Zukunft Gott allein sein Vater wäre. Der Bischof warf ihm seinen eigenen Mantel über die Schultern, und Franz entfloh aufs Land, indem er mit lau-

* Ein Troubadour: »Die Liebe läßt mich nicht und kann mich auch nicht haben.«

** Th. Labande-Jeanroy, *Les Mystiques italiens* (Einführung in eine Anthologie).

ter Stimme französische Verse sang... Die völlige Entblößung hatte seinen Leib zum demütigen Diener seiner Seele gemacht. Jetzt gab es kein Hindernis mehr, sich zum höchsten Guten emporzuschwingen!... Im Gedanken an die französischen Romane machte Franz aus der Armut seine »Dame« und erblickte seine Ehre darin, ihr »Diener« zu sein*.

Diese Form der physischen und doch symbolischen »Entblößung« wird noch in unseren Tagen von der Sekte der Duchoborzen (»Geisteskämpfer«) praktiziert, deren Glaubensvorstellungen mit denen der Katharer und Gnostiker in Zusammenhang stehen. Im Jahre 1929 wollten Duchoborzen, die in Kanada Zuflucht gefunden hatten, dagegen protestieren, daß ihre Kinder in Staatsschulen erzogen werden sollten, und »lieben völlig unbekleidet religiöse Lieder singend durchs Land«**. Sie wurden natürlich des Exhibitionismus und des geschlechtlichen Kommunismus angeklagt.

Im dreizehnten Jahrhundert war man weniger abgestumpft. Die fahrende Ritterschaft der Franziskaner verbreitete sich in Italien, wie sich die Troubadoure in Südfrankreich ausgebreitet hatten: Über die Straßen, die Plätze, vom Dorf ins Schloß. Die Gedichte Jacopones da Todi, des »Spielmanns Gottes«, die *Laudes* seiner Nachahmer, die Briefe der heiligen Katharina von Sienna, das *Buch der glückseligen Angela von Foligno* und so manche Erzählungen der Fioretti*** bezeugen, daß die Rhetorik der Troubadoure und der höfischen Romane die unmittelbaren Quellen der franziskanischen Lyrik sind, die ihrerseits die mystische Sprache der folgenden Jahrhunderte so tiefgehend beeinflussen sollte.

* a. a. O. und P. Sabatier, *Vie de saint François d'Assise*.

** B. de Ligt, *La Paix créatrice*, II, S. 415.

*** Der heilige Franz von Assisi nannte den Bruder Gilles einen »Ritter der Table Ronde«, und die Wunder des Heiligen – wie die Bekehrung des Wolfes von Gubbio – vollziehen sich unter den gleichen Umständen wie die Heldentaten der fahrenden Ritter. Sie werden von den Autoren der Fioretti übrigens in einer überlieferten Erzählweise dargestellt, die offensichtlich den Parallelismus mit der fahrenden Ritterschaft in den Augen der Leser des dreizehnten Jahrhunderts unterstreichen sollte.

«Gedenke daran, Schöpfung, daß deine Natur die der Engel ist. Wenn du noch länger in diesem Schmutz verweilst, wirst du immer in der Finsternis bleiben müssen.»

So heißt es in einer der *Laudes*, die Jacopone da Todi oder seiner Umgebung zugeschrieben werden, und diese »Engelsnatur« erinnert genau an die der Katharer. Andere *Laudes*, die offensichtlicher katholisch inspiriert sind, sind ihrer Sprache nach um so »erotischer« und »höfischer«:

»Mein Herz schmilzt wie das Eis am Feuer, wenn ich meinen Herrn fest umarme und rufe: Die Liebe der Liebe verzehrt mich, ich vereinige mich mit der Liebe, trunken von Liebe.

In den Flammen brenne und schmache ich und rufe: Lebend sterbe ich und sterbend lebe ich. Und doch liebe ich nicht, sondern dürste danach zu lieben und hungere danach, mich mit der Liebe zu vereinigen.«*

5 DIE HÖFISCHE RHETORIK BEI DEN SPANISCHEN MYSTIKERN

Wenn wir jetzt die Texte der großen spanischen Mystiker durchblättern, die Texte der heiligen Therese und die des heiligen Johannes vom Kreuz im sechzehnten Jahrhundert, so finden wir in ihnen bis in die wertvollsten Schattierungen hinein die gesamte Rhetorik der höfischen Liebe wieder.

An Stelle einer Anthologie, die entschieden zu viel Raum einnehmen würde**, wollen wir uns darauf beschränken, die hauptsächlichsten Themen aufzuzählen, die Troubadouren und orthodoxen Mystikern gemeinsam sind: »Sterben, nicht zu sterben«***.

Das »liebliche Brennen«.

* *Ciascun amante*, Tanz der mystischen Liebe. Siehe auch den Anhang 9.

** Einige Beispiele dafür finden sich übrigens in Kapitel 7 des 2. Buches und in Kapitel 3 und 4 des 4. Buches.

*** Dieser berühmte Ausruf der heiligen Therese ist wie ein Echo des Ausrufs der Franziskanerin Angela von Foligno: »Ich sterbe an dem Verlangen zu sterben.«

Der »Stachel der Liebe«, der verwundet ohne zu töten.

Der »Liebesgruß«.

Die Leidenschaft, die von der Welt und den Wesen »absondert«.

Die Leidenschaft, die jede andere Liebe farblos macht.

Sich über ein Übel beklagen, das man jedoch jeder Freude und jedem irdischen Gut vorzieht.

Beklagen, daß die Worte das »unaussprechbare« Gefühl vertragen und das doch gesagt werden muß.

Die Liebe, die jeden gemeinsamen Gedanken läutert und forttreibt.

Das Wollen der Liebe, das an die Stelle des eigentlichen Wollens tritt.

Der »Liebeskampf«, aus dem man besiegt hervorgehen muß.

Die Symbolik der »Schlösser« als Liebeshäfen.

Die Symbolik des »Spiegels« als unvollkommene Liebe, die auf die vollkommene Liebe hinweist.

Das »gestohlene Herz«, die »geraubte Urteilskraft«, der »Liebesraub«.

Die Liebe als höchste »Erkenntnis« betrachtet (provençalisch *canoscenza*).

Woraus der materialistische Psychologe (von Voltaire bis Freud) mit merkwürdiger Sicherheit den Schluß zieht, der allein auf der Sprache gegründet ist, all dies habe seinen Ursprung in einer geschlechtlichen Verirrung. Und bekanntlich sind die Schlußfolgerungen der Gelehrten des neunzehnten Jahrhunderts unter uns zu gängigen Vorurteilen geworden. Aber ganz abgesehen davon, daß dies materialistische Urteil über die Mystiker bezeichnender für die Besessenheit derer ist, die es vorbringen, als für den Gegenstand, über den sie es vorbringen, es beruht einfach auf einem doppelten historischen und psychologischen Irrtum. Denn

1. ist die Sprache der Leidenschaft, wie man sie bei den Mystikern antrifft, ihrem Ursprung nach nicht die Sprache der Sinne und der Natur, sondern im Gegenteil die Rhetorik einer Askese, die enge Verbindung zu der Häresie aus dem Süden des zwölften Jahrhunderts aufweist, und

2. waren sich große Geister wie der heilige Johannes vom Kreuz und die heilige Therese mehr als irgend jemand anders der Gefahren der »geistlichen Wollust« (ein Ausdruck des heiligen Johannes vom Kreuz) bewußt. Beide sprechen davon mit einer solchen Offenheit, daß man nicht einsieht, was in ihrem Fall der gemeinhin ausgesprochene Verdacht eines »Rückfalls« zu bedeuten hätte.

Wir wollen die beiden Argumente noch einmal aufnehmen.

Zunächst wollen wir ganz klar hervorheben, daß die Sprache der Mystiker nicht mit der in die Tiefe gehenden Natur der Erfahrung verwechselt werden darf, die sie gelebt haben. J. Baruzi schreibt über die heilige Therese: »Man hat die Quellen einer bestimmten Anzahl ihrer Bilder herausgefunden ... Aber würde man mit der gleichen Sicherheit auch die Ursprünge jener psychologischen Sprache ausfindig machen, in der ihre Natur am reinsten zum Ausdruck kommt?«* Alle Mystiker, und allen voran die heilige Therese, beklagen sich darüber, sie hätten keine neuen Worte (*nuevas palabras*), um die Werke Gottes so preisen zu können, wie sie sie in ihrer Seele erleben. Und ihr Schweigen wäre realer als ihre Worte. Es handelt sich hier also nur darum, über die ererbten Elemente ihrer literarischen Sprache Rechenschaft abzulegen.

Wenn es gilt, sich auf ein Beispiel zu beschränken, das zugleich am berühmtesten, am bekanntesten und dabei am verwirrendsten für unsere Gelehrten ist, so ist die Tatsache zu erwähnen, daß die heilige Therese ständig die höfische Rhetorik benutzt, ja sie sogar noch verfeinert.

Handelt es sich um literarische Einflüsse? Oder um unterirdische häretische Strömungen? Oder um eine autonome Neuschöpfung, die zum Teil auf der Grundlage der im vorhergehenden Kapitel gemachten Bemerkungen eine Erklärung fände? »Wie kann man feststellen«, schreibt J. Baruzi, »ob manche Bilder, die der heilige Johannes vom Kreuz dem Liede der Lieder entnimmt, tatsächlich einzig und allein aus dem biblischen Dichtwerk stammen, oder ob es nicht gleichzeitig neu gefun-

* J. Baruzi, Introduction à des recherches sur le langage mystique. In: *Recherches philosophiques*, I, S. 19.

dene Bilder sind, die sozusagen überprüft worden sind und eine neu erfahrene Freude wiedergegeben«?*

Ich glaube nicht, daß heute jemand in der Lage ist, alle diese Fragen anzuschneiden. Die am besten orientierten Fachgelehrten zögern noch, wenn es darum geht, dem einen oder anderen außerordentlich gut bekannten Mystiker, dessen Rechtgläubigkeit über jeden Zweifel erhaben ist (Ruysbroek oder die heilige Therese zum Beispiel), die Urheberchaft bestimmter Termini, deren sich der heilige Johannes vom Kreuz bedient, zuzuschreiben. Für die heilige Therese können wir jedoch einige sichere Quellen angeben.

»Die Vorliebe der Mystiker für die ritterliche Literatur hat man häufig hervorgehoben. In ihrer Jugend war die heilige Therese in Ritterromane vernarrt (vgl. ihre von ihr selbst verfaßte *Vita*, Kapitel II); sie hatte, so scheint es, sogar die Absicht, in Zusammenarbeit mit ihrem Bruder Rodriguez selbst einen zu verfassen.«** Wir wissen andererseits, daß auch die religiösen Autoren, die ihre geistige Nahrung bildeten, sämtlich stark von der höfischen und ritterlichen Rhetorik beeinflusst waren. Die Frage ist übrigens von einem Autor, dessen Ernsthaftigkeit und gutes Orientiertsein verbürgt sind***, behandelt worden, und zwar in einer Weise, die mir zu bedeutsam zu sein scheint, als daß ich zögern sollte, sie hier wiederzugeben:

»Wenn man sich auf die Konzeption der Liebe in den Ritterromanen und in den geistlichen Traktaten des sechzehnten Jahrhunderts beschränkt, so lassen sich interessante Analogien des Inhalts sowohl wie der Form beobachten.

a) Die hehre Sprache des *Amadis*, seine erotischen Metaphern wie seine subtilen stilistischen Manierismen finden sich bei Francisco von Ossuna, Bernardino von Laredo und Malou von Chaide (dem Lehrmeister der heiligen Therese) wie in den *Exclamations* und dem *Innerlichen Schloß* wieder.

b) In Spanien sind die Autoren von Ritterromanen wie die

* *Saint Jean de la Croix et l'expérience mystique*, S. 343.

** Maxime de Montmorand, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*.

*** Gaston Etchegoyen, *L'Amour divin. Essai sur les sources de sainte Thérèses*, 4. Teil: L'Expression de l'amour divin.

von mystischen Traktaten durch den gleichen Realismus gekennzeichnet, wenn sie das Gefühl des Wunderbaren dem einer familiärerem und erregenderen Intimität opfern, da sie danach streben, das Menschliche und das Göttliche auf die gleiche Ebene zu verlegen, *sei es, daß sie das Göttliche mit profanen Augen betrachten, sei es, daß sie das Menschliche unter göttlichem Blickwinkel ansehen*. (Hervorhebung von mir. D. R.)

c) Besonders die höfische Liebe und die göttliche Liebe steigern sich beide in die gleiche heroische Konzeption der moralischen Verpflichtung des Handelns und des Glaubens hinein. Die Devise von Amadis von Gallien und die der heiligen Therese könnte gleichermaßen »lieben, um zu handeln« lauten. (Hier würde ich einige Einschränkungen machen: Die höfische Liebe liebt in ihrer ursprünglichen Reinheit, um zu »leiden«...)

d) Nicht in den armseligen Narrheiten der mystischen Ritterromane (*La Gallarda Espirituel*, *El Divino Escaraman*) ist die Synthese zwischen göttlicher Liebe und höfischer Liebe zu suchen, sondern bei den provençalischen Troubadouren des zwölften Jahrhunderts. Die fruchtbarsten Elemente ihrer Lehre, ihrer Symbolik und ihrer Ausdrucksweise gelangen durch Vermittlung des heiligen Franz von Assisi in die Mystik des dreizehnten Jahrhunderts.

Beschränken wir uns auf die Entwicklung der heiligen Therese, so ist festzuhalten, daß die Ritterromane auf sie psychologisch und literarisch eingewirkt haben, was vor allem in der Kriegssymbolik des geistigen Kampfes und des Innerlichen Schlosses zum Ausdruck kommt.«

Welch ungewöhnliche Rückkehr, welch merkwürdige Aufnahme der Häresie auf dem Umweg über eine Rhetorik, die sie gegen die Kirche geschaffen hatte, und die nun die Kirche durch ihre Heiligen ihr wieder entreißt! Fassen wir die einzelnen Etappen des Abenteuers noch einmal zusammen: Die Häresie der »Vollkommenen« steigt vom Eros zur Venus hinab, sie geht soweit, sich mit der Dichtung einer Liebe zu vermengen, die völlig profan ist; die Verwirrungen, die sie auf diese Weise unterstützt, sind für die natürlichen Begierden nur zu schmeichelhaft; allmählich entschwindet die Häresie den Augen der Weltlichen, die durch den trügerischen Zauber der

Kunst getäuscht worden waren: Erhalten bleibt nur die Dichtung; und da geschieht es hundert und dreihundert Jahre später, daß die christliche Mystik sie wieder aufnimmt, um in dieses Gewand, von dem man nicht mehr wußte, daß es etwas anderes als die Natur verbarg, die Agape zu kleiden!

Was die Psychologie angeht, die dieser Vorliebe für die Sprache der Leidenschaft zugrunde liegen soll, so ist sie im allgemeinen nach den Grundsätzen des materialistischen Aberglaubens interpretiert worden*. Man hat alles, was man konnte – und noch ein klein wenig mehr – auf den »auf Abwege geratenen« Geschlechtsinstinkt »zurückgeführt«. Das neunzehnte Jahrhundert ist in seiner Gesamtheit nie glücklicher, als wenn es Höheres auf Niederes, Geistiges auf Materielles, Bedeutsames auf Unbedeutsames »zurückführen« kann. Und das heißt dann etwas »erklären«. Daß dies in der Mehrzahl der Fälle auf Kosten eines direkten Ausschlusses der kritischen Vernunft geschieht, brauche ich an dieser Stelle im einzelnen nicht auszuführen. Ich habe bei anderer Gelegenheit** ausgesprochen, daß meiner Ansicht nach diese moderne Neigung das Zeichen für ein tiefgehendes Ressentiment gegen die Dichtung ist und, allgemeiner gesprochen, gegen jede Tätigkeit des Geistes, die schöpferisch und damit gewagt ist.

Aber noch etwas bleibt klarzustellen: Für die Menschen des sechzehnten Jahrhunderts war die erotische Sprache unschuldiger, als sie unseren Augen anmutet. Denn wir sind ja nichts anderes als Neurotiker, die Erben des verbürgerlichten »Puritanertums« eines ungläubigen neunzehnten Jahrhunderts. Der heilige Johannes vom Kreuz, der an einer Stelle (*Die dunkle Nacht der Seele*, I, Vers 3), die einmalig in ihrem psychologischen Einfühlungsvermögen dasteht, die Bewegungen des Fleisches, das von der mystischen Begeisterung angezogen wird, in ihren Anfängen beschreibt, schlägt die relative Gefährlichkeit solcher Vorfälle weder besonders hoch an noch verhehlt er sie sich. Hier formelhafte Schlagwörter wie »Sublimierung«

* In Arbeiten von Max Nordau, Krafft-Ebing, Murisier, Leuba, Freud, um nur die bekanntesten zu erwähnen.

** In meinem Buch *Penser avec les mains*, 2. Teil.

und »Verdrängung« herzusagen, heißt einfach vorgeben, man wisse nicht, wovon die Rede ist. Wo ist denn die Verdrängung, wo die Zensur, wenn Therese an einen Mönch schreibt, der sich beklagt, jedesmal, wenn er zu beten beginnt, eine sinnliche Erregung zu verspüren: »Ich finde, daß das für das Gebet nicht von Bedeutung ist, und daß es das Beste ist, auf so etwas gar nicht zu achten.« In gleicher Weise rät der heilige Johannes vom Kreuz einem seiner Brüder, der nicht zu kommunizieren vermochte, ohne eine sinnliche Erregung zu empfinden, und dem man infolgedessen befohlen hatte, nur einmal im Jahr zu kommunizieren, er solle sich darüber nicht beunruhigen und das Sakrament jede Woche empfangen, gleich was dabei einträte. Und der Bruder wurde geheilt, weil er aufhört, sich so maßlos zu fürchten. Wenn wir das unbedingt psychoanalytisch betrachten müssen, ist höchstens anzuerkennen, daß der heilige Johannes vom Kreuz hier in der Rolle des Arztes und nicht in der eines armen Neurotikers auftritt.

»Euch scheint vielleicht«, schreibt die heilige Therese, »daß manche Dinge, die im Lied der Lieder vorkommen, auch anders ausgedrückt werden hätten können. In Anbetracht unserer Grobheit wäre ich nicht überrascht, käme uns dies in den Sinn. Ich habe sogar manche Leute sagen hören, sie vermieden diese Stellen zu hören. O, mein Gott! Wie groß ist unser Elend! Es geht mit uns zu wie mit jenen giftigen Tieren, die alles in Gift verwandeln, was sie essen...«

Aus einem formalen Vergleich der Schriften eines Eckhart mit denen eines Ruysbroek, einer Therese und eines Johannes vom Kreuz können wir jetzt folgenden Schluß ziehen: Die Natur der Metaphern, die die Mystiker der gemein üblichen Sprache entnehmen, steht in enger Verbindung mit ihrer Lehre von der Vereinigung oder mit ihrem Glauben an die Fleischwerdung.

Ruysbroek, Therese und Johannes vom Kreuz sind ausgesprochen »christozentrisch«. Bei ihnen fließt alles aus dem Drama der Trennung, die durch die Sünde zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer entstanden ist. Alles läuft auf Augenblicke einer tätigen Gemeinschaft in der Gnade hinaus, und das nennen sie »Hochzeit«, diese Gemeinschaft der er-

wählten Seele mit Christus, dem Gatten der Kirche. Und der Weg des getrennten Menschen ist die Leidenschaft – und die Leidenschaft ist in ihren Werken überall zugegen, während sie in denen Eckharts nicht vorhanden ist.

Darum also wurde die orthodoxe Mystik, die unklarer Willfähigkeit am wenigsten verdächtigt werden kann, durch den Gegenstand ihres Glaubens dazu gebracht, die Sprache der leidenschaftlichen Liebe zu gebrauchen und mitunter zu mißbrauchen. Ein Gebrauch und ein Mißbrauch, aus denen die moderne Psychologie notgedrungen Schlußfolgerungen ziehen mußte, die *ihrem* Verständnis entsprechen und die mir doch von der Geschichte erfunden zu sein scheinen.

6 BEMERKUNGEN ÜBER DIE METAPHORIK

Alles ist jedoch durch diese historischen Betrachtungen noch nicht erklärt. Denn man kann die Frage noch weiter zurückverlegen und sagen: Die Sprache der Leidenschaft stammt aus einer höfischen Literatur, die im Umkreis einer gewissen Häresie entstanden ist; läßt sich diese Häresie ihrerseits aber nicht auf sublimierte physiologische Zustände zurückführen? Historisch gesehen haben wir keinen Anhaltspunkt, der eine solche Hypothese zu stützen vermöchte. Theoretisch bleibt dieser Einwand jedoch möglich und ist sogar unvermeidlich. Die harte philosophische Nuß ist ja bekannt: Was steht am Anfang? Die Henne oder das Ei? Die gleiche Frage stellt sich gleichermaßen unlösbar, wenn es sich darum handelt, endgültig festzustellen, ob der »Geist« oder die »Materie« die Ursache von Erscheinungen sind, in denen beide impliziert sind.

Nehmen wir zum Beispiel den Fall der Sprache der Mystik. Haben wir da eine Verstofflichung des Geistigen vor uns – und dieses wäre dann die anfängliche Ursache – oder im Gegenteil eine Sublimierung physiologischer Erscheinungen, die dem, was hier Ausdruck gefunden hat, zugrunde liegen würden? Welche Antwort man auch auf diese Frage gibt, eines bleibt sicher: Wir haben zwei Faktoren vor uns, die niemals getrennt vorkommen. Man könnte sehr wohl bei dieser empirischen

Feststellung stehen bleiben. Aber tatsächlich tut das niemand.

Das moderne Bewußtsein zum Beispiel, das ein Opfer der Reflexe geworden ist, die ihm die materialistische Wissenschaft vermittelt hat, entscheidet eine solche Fragestellung stets zugunsten dessen, was am niedrigsten ist.

Zum Beispiel im Fall der Metaphern: Man spricht von einem bitteren Geschmack, aber auch von einem bitteren Leid. Wie findet dieser Tatbestand eine Erklärung? Ohne zu zögern bekommt man die Antwort, daß wenn man von bitterem Leid spricht, es sich um eine metaphorische, bildliche Ausdrucksweise handle. Der eigentliche Sinn des Wortes »bitter« wäre demnach die Bezeichnung der physischen Empfindung, die für ursprünglich gehalten wird.

Gewiß, das kann so sein. Aber woher weiß man das?

Glauben die Leute, die das glauben, das aus Gründen, die sie in der Lage wären anzugeben? Haben sie Nachforschungen darüber angestellt, ob der »materielle« Sinn eines Wortes chronologisch immer dem »geistigen« voraufgeht, der dann nichts als eine Umsetzung wäre, ein Etwa, ein geduldeter Irrtum? In Wirklichkeit hat niemand solche Untersuchungen angestellt. Man behauptet das einfach auf Grund eines Vorurteils, das man gesunden Menschenverstand oder Evidenz nennt. Und dies Vorurteil besteht darin, daß man glaubt, daß das Physische wahrer und realer als das Geistige sei, daß es demzufolge allem zugrunde liegen müsse, daß es für alles eine Erklärung abgeben könne.

Der Mechanismus dieses Vorurteils ist von Dr. Minkowski* und Arnaud Dandieu in treffender und nuancierter Weise definiert und kritisiert worden. Nach diesen beiden Autoren können die »eigentliche« Bedeutung und die so genannte »übertragene« Bedeutung nicht aufeinander zurückgeführt werden, denn beide geben in verschiedenen Bereichen »in eigentlicher Weise« eine Wirklichkeit wieder, die unteilbar ist, tiefer gehend und ursprünglicher als ihre Aufsplitterung in sinnliche und geistige Aspekte. Wenn dem nicht so wäre, wie fände dann die Tatsache eine Erklärung, daß dasselbe Wort

* E. Minkowski, *Vers une cosmologie*, Kapitel über die Metapher.

zur Bezeichnung so verschiedener Erscheinungen verwendet werden kann? Tatsächlich ist im Leiden nicht weniger Bitterkeit als im Geschmack des Salzes, aber was wir in dem einen und anderen Fall mit demselben Wort bezeichnen, ist dieselbe Art des Reizes, der von unseren Sinnen oder von unseren Gedanken ausgehen kann und der uns in der Gesamtheit unserer Existenz erfaßt.

Genauso ist es mit unseren Liebesmetaphern. Der moderne Mensch würde nicht zögern, folgende Überlegung anzustellen: »Liebe bedeutet für mich geschlechtliche Anziehungskraft. Die heilige Therese spricht unaufhörlich von Liebe. Folglich ist diese Mystikerin erotomanisch, ohne es selbst zu wissen.« Aber wir haben gesehen, daß die heilige Therese von allem weiß, und daß im Gegenteil die »leidenschaftlichen« Liebenden zweifelsohne Mystiker sind, ohne es zu wissen ... Auf diese Weise werden die Argumente nichtig. Wir wissen gar nichts über die eigentlichen Ursprünge. Was wir herauslösen konnten, ist einzig und allein das Wechselspiel zweier Faktoren in der geschichtlichen Entwicklung. Um größerer Klarheit willen wollen wir es noch einmal kurz zusammenfassen.

Unsere Sprache der Leidenschaft stammt aus der Rhetorik der Troubadoure, einer Rhetorik, die ihrem Wesen nach doppeldeutig war: Eine manichäische Dogmatik bildet in dieser Rhetorik Symbole geschlechtlicher Anziehungskraft. Allmählich aber löst sich diese Rhetorik von der Religion, die sie geschaffen hat, wird zum Bestandteil der Sitten und Gebräuche und schließlich zur Gemeinsprache. Jetzt ist ein Mystiker, der seine unaussprechbaren Erfahrungen ausdrücken will, gezwungen, sich irgendwelcher Metaphern zu bedienen. Er nimmt sie, wo er sie findet und so, wie sie sind, frei, sie in der Folgezeit abzuändern. Seit dem zwölften Jahrhundert nun sind die gebräuchlichen Metaphern die der höfischen Rhetorik. Daß die Mystiker sich ihrer ohne zu zögern bemächtigen, bedeutet also ganz und gar nicht, daß sie sinnliche Leidenschaften sublimieren, sondern einfach, daß der gewöhnliche Ausdruck für diese Leidenschaften, der zudem von einer Mystik geschaffen worden ist, dem Ausdruck der geistigen Liebe, die sie leben, entspricht. Und er entspricht dem Ausdruck der »unglücklichen« Beziehun-

gen zwischen der Seele und ihrem Gott um so mehr, als er vermenschlichter geworden ist, das heißt von der Häresie gelöst erscheint. Denn die Häresie betrachtete die Vereinigung Gottes mit der Seele als möglich, was das göttliche Glück und das Unglück jeder menschlichen Liebe zur Folge hatte, während die orthodoxe Lehre die Vereinigung als unmöglich betrachtet, was das göttliche Unglück zur Folge hat und jede menschliche Liebe in ihren Grenzen möglich macht. Woraus folgt, daß die Sprache der menschlichen Leidenschaft gemäß der Häresie der Sprache der göttlichen Leidenschaft gemäß der orthodoxen Lehre entspricht.

Wir haben also eine ständige Wechselwirkung vor uns. Und nur eine ganz willkürliche Entscheidung kann die eine oder andere Seite dieser bleibenden Dialektik isolieren, um daraus ein uranfängliches Gegebenes zu machen.

7 DIE ENDGÜLTIGE BEFREIUNG DER MYSTIKER

Diese ganz willkürliche Entscheidung ist es an der Zeit hier zu fällen, und zwar zugunsten des Geistes, das heißt seiner Priorität. Daß sie letzten Endes willkürlich ist, schließt nicht aus, daß man sie mit Gründen stützen kann. Ich will drei anführen.

1. Die Sprache der Leidenschaft scheint mir deswegen vom Geist her eine Erklärung zu finden, weil sie nicht den Triumph der Natur über den Geist ausdrückt*, sondern das Übergewicht des Geistes über den Instinkt. »Liebe ist dann da, wenn die Begierde so groß ist, daß sie die Grenzen der natürlichen Liebe überschreitet«, sagt der Troubadour Guido Cavalcanti im dreizehnten Jahrhundert. Die Tatsache, daß er die Grenzen des Instinkts überschreiten kann, definiert den Menschen als geistiges Wesen. Diese Tatsache allein gestattet uns ja überhaupt zu sprechen.

Was ist denn Sprache überhaupt? Ebenso das Vermögen zu

* Wie dies geläufige Ausdrucksweisen wie »von Leidenschaft geblendet«, »liebestoll« usw. vermuten lassen.

lügen wie das Vermögen das auszudrücken, was ist. Ein Tier ist unfähig zu lügen, etwas zu sagen, was sein Instinkt nicht tut, über das Notwendige und über seine Befriedigung hinauszugehen. Die Leidenschaft, die Liebe der Liebe ist im Gegenteil eine Kraft, die über den Instinkt hinausgeht und damit den Instinkt belügt. Verantwortlich für eine solche Lüge kann aber nur der »Geist« sein. (Hier wird deutlich, wie innig die leidenschaftliche Liebe, die Ausdrucksweise und die Lüge miteinander verknüpft sind. Und ist nicht für jede Leidenschaft der Wille typisch, sich auszudrücken, sich darzustellen, um gleichsam sich selbst noch mehr zu genießen? Und auch jene Überzeugung, daß die anderen es nicht verstehen und daß, wenn sie fragen oder anklagen, man nur lügen kann, um das eigentliche Wesen der Leidenschaft zu bewahren!)

2. Wenn Johannes vom Kreuz und sogar Ruysbroek und der heilige Franz von Assisi offensichtlich später sind als die Entstehung der leidenschaftlichen Liebe, so bleibt um nichts weniger die Tatsache bestehen, daß diese später als die pseudo-christliche Mystik der Katharer ist.

3. Wenn man auf den Satz: »Jeder Erotomane ist ein Mystiker, ohne es selbst zu wissen« antworten zu können geglaubt hat: »Oder umgekehrt«, so ist das zweifellos nicht richtig. Die Epigonen der großen Mystiker* scheinen uns möglicherweise bisweilen Erotomane zu sein, ohne daß sie es selbst wissen. Aber sicher ist, daß die Erotomanie eine Intoxikationserscheinung ist, und alles weist darauf hin, daß ein Eckhart, ein Ruysbroek, eine Therese, ein Johannes vom Kreuz das Gegenteil von dem gewesen sind, was man süchtig nennt.

Ein Süchtiger ist nicht das Opfer seiner Leidenschaft, sondern das Opfer des materiellen Mittels, das diese Leidenschaft benutzt, um sich zu entfachen. Wenn der Ursprung dieser Leidenschaft der bewußte oder unbewußte Wunsch ist, dem unerträglichen irdischen Zustand zu entfliehen, und wenn

es berechtigt ist, darin den Ansatz zu einem mystischen Ruf zu sehen, so ist deswegen der Süchtige nichtsdestoweniger ein Sklave seiner Droge. Psychologisch ist er ein gescheitertes Wesen, dessen Sinne abstumpfen, dessen Klarheit trüb wird und das in Idiotie endet. Die großen Mystiker bestehen im Gegenteil auf der Notwendigkeit, den Trancezustand zu überwinden, zu einer immer reineren und kühneren Klarheit zu gelangen, selbst die höchsten Gnaden an ihren Auswirkungen im täglichen Leben zu überprüfen. Die heilige Therese hielt nur Visionen für gut, die den Menschen dazu bringen, besser zu handeln, mehr zu lieben. Vor allem sind sich die großen Mystiker darüber einig, das Ziel des Aufsteigens in der höchsten Freiheit der Seele zu erblicken. Der heilige Johannes vom Kreuz und Meister Eckhart sagen mit verschiedenen Worten das gleiche: Der Mystiker muß dahin gelangen, »die Gabe entbehren zu können«, sie nicht mehr für sich selbst zu begehren. In der geistlichen Hochzeit, sagt Johannes vom Kreuz, kommt die Seele so weit, Gott zu lieben, ohne ihre Liebe mehr zu spüren. Das gleicht einem Zustand völliger Gleichgültigkeit, würde man meinen. In Wahrheit aber ist es das Höchstmaß eines mühsam erworbenen Gleichgewichts, einer unmittelbar tätigen Erkenntnis.

Jenseits der Trance-Zustände und jenseits der Askese findet das mystische Abenteuer in einem Zustand seinen Höhepunkt, in dem die Seele in höchstem Grade »von jeder Sucht frei« ist, in dem sie sich bis ins Letzte selbst beherrscht. Und dann wird die Ehe möglich, die nicht mehr Genuß des Eros bedeutet, sondern Fruchtbarkeit der Agape.

So erscheint die orthodoxe Mystik schließlich als der Reinigungsweg, als die beste Disziplin, die uns gestattet, die leidenschaftliche Liebe bis in ihre sublimierten Formen hinein zu transzendieren. Der Kreis der christlichen Askese führt die Seele zum glücklichen Gehorsam zurück, das heißt zu einer Annahme der Grenzen der Kreatur, aber in einem erneuerten Geist, in einer wiedererworbenen Freiheit.

* Besonders die weiblichen Epigonen: Eine Margarete Maria Alcoque im siebzehnten Jahrhundert bietet dafür das beunruhigendste Beispiel in ihrer Beschreibung des Hochzeitsbettes und dessen, was darin vorgeht.

8 DÄMMERUNG DER LEIDENSCHAFTLICHEN LIEBE

Was die orthodoxe Mystik grundlegend von der häretischen unterscheidet, ist das Dogma der Fleischwerdung. Dieses Dogma gibt dem Wort Liebe in den beiden Fällen einen gänzlich verschiedenen Sinn.

Die häretischen Katharer stellen die Nacht dem Tage gegenüber, wie dies auch im Johannes-Evangelium geschieht. Aber das Wort des Tages hat für sie nicht die Gestalt der Nacht angenommen: Es ist nicht »Fleisch geworden«. Sie wollen nicht, daß der vollkommene Tag sich durch das Leben hindurch uns mitteile. (Sie glauben nicht an die menschliche Natur Christi.) Sie wollen direkt zur Liebe durch die Liebe gelangen, und aus der Nacht zum Tage ohne irgendein Zwischenstadium. Aber sie sind dabei gescheitert, wie Ikarus herabgestürzt ist. (Wer zu Gott kommen will, ohne über Christus zu gehen, der der »Weg« ist, kommt zum Teufel, sagt Luther in seiner energischen Weise.) Sie ahnen, daß die Nacht ein Mysterium des Tages ist, dessen letztes Geheimnis allein der Tag besitzt*. Aber sie verkennen, daß die Nacht der Zorn Gottes ist – eine Antwort auf unseren Ungehorsam – und nicht das Werk eines finsternen Demiurgen. (So wenigstens lehrt es die Bibel.) Indem sie sich weigern zu glauben, daß der Tag sie in diesem Leben lehrt, und zwar durch die »Materie«, indem sie eine Agape, die die Kreatur heiligt, verkennen, indem sie so die wahre Natur dessen, was sie für die Sünde halten, verkennen, laufen sie Gefahr, sich in dem Augenblick, wo sie glauben ihr zu entfliehen, ausweglos in ihr zu verlieren.

Und daher kommt es, daß die Vermengung des vergöttlichenden Eros mit dem Eros, der ein Gefangener des Instinkts ist, schicksalhaft geworden ist. Daher kommt es, daß die »enthusiastische« Leidenschaft, die »Liebesfreude« (*joy d'amor*) der Troubadoure in schicksalhafter Weise zur unglücklichen menschlichen Leidenschaft werden mußte. Diese unmögliche

* Diese am Ende stehende Aufnahme der Nacht in den Tag hat Karl Jaspers in seiner Philosophie sehr gelungen zum Ausdruck gebracht.

Liebe hinterließ im Herzen der Menschen ein Brennen, das man nicht vergessen konnte, eine wahrhaft verzehrende Glut, einen Durst, den allein der Tod zu löschen vermochte: Das war die »Liebesqual«, die sie um ihrer selbst willen zu lieben begannen.

Die Leidenschaft der »Vollkommenen« wollte den vergöttlichenden Tod. Der Durst, den sie im Herzen der Menschen ohne Glauben zurückläßt, die durch ihre glühende Dichtung aus ihrem Geleise geworfen sind, sucht im Tode nur mehr die höchste Empfindung.

Und in gleicher Weise wird die Liebe zur »Dame«, sobald sie aufhört, ein Symbol für die Vereinigung mit dem ungeschaffenen Tage zu sein, das Symbol für die unmögliche Vereinigung mit der Frau, ein Symbol, das von seinen mystischen Ursprüngen her etwas Göttliches, etwas in falscher Weise Transzendierendes behalten hat – eine Illusion von befreiendem Glanz, für den der Schmerz noch ein Zeichen wäre! So vollzieht sich die tragische Umkehrung: Über sich hinaus schreiten, bis man sich im Transzendenten vereinigt, wenn das Ziel nicht mehr das Licht ist und wenn man den »Weg« verkennt, heißt nichts anderes als sich in die Nacht stürzen.

Das Übersichhinausschreiten ist von da an nur mehr eine Sublimierung des Narzismus. Es hat nicht mehr die Befreiung der Sinne zum Ziel, sondern die schmerzzerzeugende Intensität des Gefühls. Intoxikation durch den Geist.

Die Geschichte der Leidenschaft der Liebe in allen großen Literaturen vom dreizehnten Jahrhundert bis auf unsere Tage ist die Geschichte der Entartung des höfischen Mythos im »verweltlichten« Leben. Es ist ein Bericht von immer verzweifelteren Versuchen, die Eros macht, um die mystische Transzendenz durch eine Erlebnisintensität zu ersetzen. Aber mögen uns die Figuren der leidenschaftlichen Rede großsprecherisch oder wehklagend entgegenreten, die »Farben« ihrer Rhetorik sind nie mehr als der Lobpreis einer Dämmerung, als Ruhmesversprechen, die niemals eingehalten werden ...