

Mystik in der benediktinischen Tradition*)

Corona Bamberg OSB – Herstelle

I.

Um zunächst klarzustellen, was „Mystik“ in unserem Zusammenhang meint, zwei Vorfragen:

- Was sagt die Frömmigkeitsgeschichte über Mystik?
- Wo stehen hier die Benediktiner?

1. Frömmigkeitsgeschichte und Mystik

Im Anschluß an Mt. 13, 11: „Euch ist es gegeben, die Mysterien des Himmelreiches zu erkennen“ läßt sich mit Hans Urs von Balthasar über die ursprüngliche, d. h. biblisch-neutestamentliche Bedeutung von Mystik sagen, daß „es einem von Gott gegeben sein (muß), dem objektiv geoffenbarten Mysterium irgendwie, stufenweise, zu entsprechen“. *Mystik ist m.a.W. das gelebte christliche Mysterium*. Insofern ist sie nichts anderes als „der von Gott verliehene lebendige Glaube, der jedem Getauften und im Glaubensleben eifrig strebenden Christen verliehen“ wird (Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik, in: Grundfragen der Mystik, 1974 41). Der Glaube mit seinem Offenbarungsinhalt: Gott in Jesus Christus, ist der theologische Ort mystischer Erfahrungen. Ob man diese Erfahrungen im Paradigma der kontemplativen Schau (Butler 1922) oder der Gottesgeburt im Herzen (H. Rahner 1964) beschreibt, bleibt sekundär. Entscheidend ist die jede Begrifflichkeit und kategoriale Aussagemöglichkeit übersteigende Vertrautheitserkenntnis des Glaubenden, die „im tiefsten ein Sich-Ergreifenlassen von einer unbegreiflichen Liebe“ (F. Wulf) ist. Paulus nennt sie „Gnosis“ oder, voller, „Epignosis“ und sagt von ihr, daß sie, als vom Geist geschenkte Erfahrungserkenntnis der Liebe Christi, alle Erkenntnis übersteigt (Eph. 3, 19). Die Intensität des religiösen Verlangens nach Unmittelbarkeit wird in ihre tiefste Wahrheit eingeführt in Christus, dem Menschgewordenen und Gekreuzigt-Erhöhten (Inkarnations-, Leidens-, Lichtmystik): einmal, insofern in Christus unübersehbar deutlich wird, daß nicht beim Menschen, sondern *bei Gott die Initiative* liegt; zum andern, insofern mit der Fleischwerdung des Wortes „endgültig das Schwergewicht vom Schauen (theoria) auf das Wirken, sogar vom Wort auf die Tat verlegt ist“ (v. Balthasar, 57): *ohne Änderung des Lebens keine christliche Mystik*. Nicht die Erfahrung: der Glaubensgehorsam bis in die Gottverlassenheit bietet den Maßstab der höchsten Stufe christlicher Mystik.

Alles sonst: besondere Charismen oder auch „Entrückung in den dritten Himmel“ (2 Kor. 12, 4) „gehört zunächst in die umfassende Klammer hinein“ (v. Balthasar, 41).

*) Text eines am 15. 11. 1986 vor der Bayr. Benediktinerakademie in München gehaltenen Referates.

So bleibt es in der gesamten Väterzeit, der 1. großen Periode christlicher Mystik, deren Ursprünge, geschichtlich gesehen, im Orient liegen, bei den großen Alexandrinern, bei den Kappadoziern und, im 6./7. Jh., bei Evagrius Pontikus, Maximus Confessor und Pseudo-Dionysius.

Dann aber, im Mittelalter, der 2. großen Periode christlicher Mystik, tritt, wenigstens in der abendländischen Kirche, der seinshafte theologische Untergrund zugunsten einer mehr psychologischen Betrachtungsweise, d. h. des mystischen Erfahrens zurück. Gegenüber der in der Taufe grundgelegten, im sakramentalen Leben und im Wort zum Ausdruck kommenden realen Gemeinschaft der Christen mit Christus und durch ihn mit Gott, die den Glauben und die Liebe nährt, interessieren nun immer stärker die Stufen mystischen Erlebens. Ein differenzierter, auch regional unterschiedlich verlaufender Prozeß, der noch genauer zu erhellen wäre, den zu schildern nicht meine Aufgabe ist. Nur so viel: Der Umschwung von der Mystik als Mysterium zur Mystik als Erfahrung wird dort am greifbarsten, wo man sich in Reaktion gegen den im 12./13. Jh. aufkommenden Aristotelismus und den damit verbundenen Vormarsch der ratio unterschiedener und verschärft auf den vor allem durch Gregor den Großen vermittelten Augustinus beruft. Schon vor der Zeit des klassischen Augustinismus (13. Jh.) machen sich dessen Kennzeichen bemerkbar: Höherbewertung der Liebe, des Willens gegenüber dem Verstandesdenken; Wahrheitserkenntnis aufgrund von Erleuchtung im Geist Gottes; relative Eigenständigkeit der Seele gegenüber dem Leib; gegenseitige Durchdringung von Glaube und Wissen; Unwiderstehlichkeit und Unverdienbarkeit der göttlichen Gnade. Von daher die Hinneigung der personalen (unmittelbaren) Begegnung des Einzelnen mit seinem Gott; von daher auch das Streben nach Erleuchtung und Erfahrung. In diesem Sinn wird nun Ps.-Dionysius als Kronzeuge der Mystik interpretiert und geht so ins Mittelalter ein (Bernhard, Viktoriner). Durch die wachsende Menschheit-Jesu-Frömmigkeit (Bernhard, Franz v. Assisi) wird das Gewicht noch stärker verlagert auf die subjektive Seite mystischer Begnadung. Dem ist gewiß der Reichtum und die Innigkeit mittelalterlicher Spiritualität zu verdanken; doch unübersehbar ist das Auseinanderbrechen von Theologie und Mystik, die François Vandenbroucke „divorce“, „Ehebruch“ nennt. Die Folge ist ein Verblässen des ekklesialen Charakters der Mystik; es wird oft schwer, Mystik von nur persönlicher Affektion zu unterscheiden. – Zu einer letzten Ausfaltung kommt die psychologische Perspektive und Beschreibung mystischer Phänomene bei Teresa von Avila; sie ist darin bis heute unübertroffen.

In der Moderne hat sich die bewußtseinsmäßige, psychologisch erfassbare Seite der Mystik, verbunden mit außerordentlichen Begleiterscheinungen (Auditionen, Visionen, Ekstasen usw.) – trotz bedeutender theologisch fundierter Mystik, wie in der Schule von Bérulle – immer stärker durchgesetzt, so daß seit der Jahrhundertwende fast nur noch davon die Rede ist. Nennen wir nur zwei Namen: den Jesuiten Augustin Poulain mit seinem erstmals 1901 erschienenen Werk „Des grâces d'oraison“ (dessen Unterscheidung von beschreibender und spekulativer Methode für die Mystologie bedeutsam wurde) und den Benediktiner Alois Mager mit seinem Buch „Mystik und Lehre“, 1934. – Erst nach dem Ersten Welt-

krieg zeichnet sich wieder die Wende zu einer theologischen Grundlegung und Deutung der Mystik ab. Wegweisend waren hier der französische Dominikaner R. Garrigou-Lagrange (u. a. „Perfection chrétienne et Contemplation“, 1927) und der Gerlever Benediktiner Anselm Stolz („Theologie der Mystik“, 1936). Sie bringen die Sicht der Väterzeit wieder zur Geltung, wonach Mystik nicht außer- oder oberhalb des allgemein Christlichen anzusiedeln ist, sondern als Höchstentwicklung der Taufgnade gilt, „insofern der Mystiker erfahrungsmäßig erfaßt, was auch der einfache Gläubige in der Gnadengabe besitzt“ (Stolz a.a.O. 95).

Beide: Stolz wie Garrigou-Lagrange erfuhren den Widerspruch der älteren Schule, der sich aber längst wieder gelegt hat. Heute ist ein Ausgleich zwischen beiden Perspektiven selbstverständlich geworden: Mysterium *und* Erfahrung müssen in der Frage der Mystik ineinander verschränkt sein. Karl Rahner hat darum mit Recht versucht, das wesenhafte Geheimnis mit dem existentiell Erfahrungshaften zu verbinden. Gleichwohl gibt es einen zeitgenössischen boom zu innerer Erfahrung, der oft ins Okkulte, Esoterische, Sektiererische abzugleiten droht und in sehr sublimen Spielarten (etwa bei Graf Dürckheim) nur um so gefährlicher werden kann. Wir werden vor ihm nicht die Augen verschließen können, wenn wir nun fragen, wo in dieser Entwicklung die Benediktiner stehen.

2. Wo stehen die Benediktiner?

Schon die beiden benediktinischen Autoren Mager und Stolz, die als Vertreter unterschiedlicher Strömungen zu nennen waren, machen deutlich, daß die Benediktiner dort stehen, wo wir alle stehen: nämlich in der geschichtlichen Entwicklung und Auseinandersetzung. Es gibt m.a.W. *keinen benediktinischen Sonderweg* im Festhalten an einer säuberlich zu definierenden Eigentradition, an einer spezifisch benediktinischen Zielsetzung in Bezug auf christliche Mystik, was nicht ausschließt, daß es auch in der monastischen Tradition Zeiten einer besonderen Hineigung zur Mystik gegeben hat. Von einem Programm kann man allenfalls bei den Karmeliten sprechen, aber auch da ist man heute vorsichtiger geworden. „Wie es keine benediktinische Schule der Theologie gibt, noch irgendeine besondere Andachtsübung, in deren Dienst die Benediktiner als solche sich gestellt haben, ebenso gibt es keine besondere benediktinische Lehre vom geistlichen Leben“ schreibt Abt Cuthbert Butler (Wege christlichen Lebens . . . S. 25). Wohl gibt es nach dem kundigen englischen Abt „eine gewisse Art der Geisteshaltung, die eine natürliche Frucht der Regel ist“ (ebd.).

Eine benediktinische Mystik läßt sich also nicht ausmachen, wie es eine Mystik des Karmelitenordens gibt oder gab und wie man von der Mystik der großen Teresa, des hl. Ignatius, des hl. Franz oder – nach Gregors Dialogen – auch des hl. Benedikt sprechen kann. In der RB kommt das Wort „Mystik“ ebensowenig vor wie das Wort „Kontemplation“ (das doch in der Väterzeit so geläufig war). Das Hauptgewicht liegt auf dem Stundengebet. Daß dafür das innere Gebet unabdingbare Voraussetzung darstellt, daß das Offizium nicht lebt ohne Herzensgebet, scheint für Benedikt selbstverständlich. Nichts weniger als eine Anleitung zu mystischer Erfahrung. Wohl zurückhaltende, im eigentlichen Sinn „keusche“

Angaben, worin dieses Gebet bestehen soll: Nicht in einem Wortschwall, sondern „in der Reinheit des Herzens und in Tränen der Zerknirschung“ (Kp. 20); „nicht mit lauter Stimme (zu verrichten), sondern unter stillen Tränen und aus der Tiefe des Herzens“ (Kp. 52). Ja es finden sich Anklänge an das „Glutgebet“ Kassians, diesen plötzlichen „inneren Aufschwung zu einem Gebet, das ganz Feuer ist“ (Coll IX, 25), wenn es da heißt (Kp. 20): das innere Gebet solle ganz kurz und lauter sein, „es sei denn, es werde ausgedehnt unter dem geistgewirkten Antrieb der Gnade Gottes“. Auch der Hinweis auf die „culmina perfectionis“, „die Gipfel der Vollkommenheit“ am Ende der Regel und die Zielangabe im Prolog: „... ut mereamur eum, qui nos vocavit, ... videre“, „damit wir ihn, der uns gerufen hat, ... schauen dürfen“ (Prolog 21), können nicht vorbeihören lassen an der mystischen Dimension, die christliches Leben nach der Regula, wie alles Christsein aus der Taufe, enthält. Benedikt verbreitet sich nur nicht darüber. Woran ihm ausdrücklich liegt, ist das Leben in Gottes Gegenwart, das Fliehen der Gottvergessenheit, das Gottgedächtnis (Kp. 7). Wer daher seiner Regel folgt, den wird mit innerster Konsequenz die Entfaltung der Taufgnade dahin führen, daß er in irgendeiner Weise Gott erfährt, in einer Erfahrung jedenfalls, die nicht nur Affektion, auch nicht nur Willensakt, sondern Gnade ist.

Wenn vorhin von einem nicht ungefährlichen Erfahrungsboom die Rede war, so muß jetzt hinzugefügt werden: Heute, in einem nicht mehr kirchlichen und immer weniger religiös geprägten Umfeld, besteht ein lebensnotwendiger Bedarf an innerer Erfahrung für jeden Christen. So stellt sich dringlich die Frage: Wie können auch wir Benediktiner zu einer Glaubens- und Gotteserfahrung kommen, wie kann uns speziell die Regula wie überhaupt das monastische Leben – im Offizium, als Gemeinschaft, als Kirche – dazu führen, „Mystiker“ zu sein, um – nach Karl Rahner – überhaupt noch Zukunft zu haben?

Eine Antwort sei im folgenden gesucht bei drei benediktinischen Gestalten, die wohl im engeren Sinn Mystiker waren: Johannes von Fécamp (990–1078), Gertrud von Helfta (1256–1301/2) und David Augustine Baker (1575–1641). Alle drei sind zu ihren Erfahrungen gekommen auf dem Weg des monastischen Lebens und der Regula. In aller Zeitgebundenheit kann an ihnen deutlich werden, daß Mystik jener gewissen Art von Geisteshaltung keineswegs widerspricht, „die eine natürliche Frucht der Regel ist“ (Butler). Es „liegt drin“!

II.

1. Johannes von Fécamp (990–1078)

Johannes von Fécamp, rund hundert Jahre vor Bernhard von Clairvaux in der Nähe von Ravenna geboren, wurde – auf den Spuren der Forschungen André Wilmaris OSB – in unserer Zeit vor allem von Jean Leclercq OSB wiederentdeckt und neu gewürdigt (vgl. J. Leclercq / Jean Paul Bonnes, *Un maître de la vie spirituelle au XI^e siècle*, in: *Études de Théologie et d'Histoire de la Spiritualité*, ed. É. Gilson / A. Combes, t. IX, Paris 1946). Sein Name kommt in den Chroniken des 11. Jhs. so gut wie nicht vor. Aber seine Schriften fanden weite Verbreitung und gehörten zu den meistgelesenen Texten vor der „Imitatio Christi“. Allerdings unter fremden

Namen: als Werke Joh. Kassians, des hl. Ambrosius, Alkuins, Anselms und Bernhards, vor allem als „Meditationen des hl. Augustinus“. In fast 20jähriger Forschung hat A. Wilmart den wahren Verfasser identifiziert und über ihn so geurteilt: „Zwischen dem hl. Gregor und dem hl. Bernhard hat sich im Mittelalter niemand mit mehr Überzeugung zu den Gipfeln des mystischen Lebens forttragen lassen als dieser vergessene Mönch“ (in: *Revue d'ascétique et de mystique*, XVIII [1937], 7).

Das Leben des Johannes von Fécamp, der sich selbst „misellus ioannes“ (armer, „mieser“ J.), französisch Jeannelin nannte, womit wohl auf seine kleine Gestalt, sicher aber auf seine Selbsteinschätzung angespielt wird, scheint an außergewöhnlichen Ereignissen nicht besonders reich gewesen zu sein. Sehr früh, vielleicht schon als Kind, wurde er Mönch (Conf. theol. II, 290; Lamentatio, 30). Bald entdeckte ihn sein Onkel, der bedeutende Reformabt Wilhelm von Volpiano, der in Norditalien, Burgund, Lothringen und in der Normandie die Erneuerung des Mönchtums energisch vorantrieb. Als sein bevorzugter Schüler ging Johannes mit ihm von Fruttuaria nach Dijon, Saint-Bénigne und blieb unter ihm als seinem Abt bis gegen 1017. Von dort wurde er nach Trinité/Fécamp in der Normandie geschickt, zuerst als Prior, ab 1028 als Abt, 50 Jahre lang, bis zu seinem Tod am 22. Februar 1078. – 1054 war er in England, wo seine Abtei Besitzungen hatte. Ob er auf einer Heilig-Land-Fahrt in die Hände der Sarazenen geriet, ist nicht sicher. Fest steht sein gerütteltes Maß an Sorgen, Unruhen, öffentlichen Verpflichtungen in dieser von Krieg und Hungersnot, Seuchen und Teuerung geschüttelten 1. Hälfte des 11. Jhs. Fécamp gehörte zu den bedeutendsten Klöstern der Normandie, es war für diesen stillen Mann mit einer eremitischen Berufung ein exponierter Posten. Aber nicht nur Leid, sondern Fruchtbarkeit brachte das mit sich. Die Fruchtbarkeit fand ihren Niederschlag in seinen Schriften.

Sehen wir ab von der Korrespondenz im Zusammenhang mit der Leitung seiner Abtei, so kann man sein Werk in zwei Gattungen einteilen: in *Bücher des Gebetes* und in *geistliche Schriften*, unter denen die „Lamentatio pro desiderio solitudinis amissae“ die persönlichste sein dürfte. In den geistlichen Schriften, zu denen Briefe an Agnes, die Witwe Kaiser Heinrichs III., an eine ungenannte Nonne, an Johannes von Fruttuaria und an eine Gruppe unbotmäßiger Mönche aus dem eigenen Kloster zählen, kommt die ganz unrhetoische Sprache und Kultur des Abtes, kommen aber auch seine starken, heftigen Gefühle weit mehr zur Geltung als in den Büchern des Gebetes. Hier nimmt er sich, geschult an der Liturgie, gesättigt mit Bibel- und Väterworten, zurück, er „macht sich zart“, will nur da sein vor Gott. Erst beim Übersetzen merkt man, was alles in diesem scheinbar leicht verständlichen Latein steckt. – Das hat zur Folge, daß die Chronologie schwierig, zum Glück aber auch zweitrangig ist. Wichtiger als die Datierung dürfte das literarische Genre sein.

Die drei Bücher des Gebetes – eine „Confessio theologica“, ein „Libellus de scripturis et verbis patrum“ und eine „Confessio fidei“ – lassen kaum eine Entwicklung im Denken des Verfassers erkennen. So hat er auch gelebt. Johannes ist gleichsam eine Seele ohne Geschichte. Sie „oszillierte zwischen zwei Polen: zwischen der Kontemplation Gottes und der Hingabe an die Brüder, zwischen seiner

persönlichen Berufung und seinem Dienst in der Öffentlichkeit; sie findet ihr Gleichgewicht in der Ausrichtung auf Gott allein . . . Dieses Sich-Gott-Überlassen verbürgt die grundlegende Einheit seiner verschiedenen Schriften“ (Leclercq, a.a.O. 28). Es erklärt auch deren breites Echo, da viele sich in der oszillierenden Polarität seiner Gebete wiedergefunden haben, obschon Johannes sich ausdrücklich nur von „kontemplativen Seelen“ verstanden glaubt.

Für diese theozentrische Ausrichtung nun ist die *Confessio*, das preisende Bekenntnis, das entsprechende Genus. Im Lobpreis bekennt Johannes die Freude über seine Glaubenserfahrung. Er betet in jener „nüchternen Trunkenheit“, die inspiriert und daher nicht zu trennen ist von Gottes Gegenwart. So sehr Augustins *Confessiones* sein Prototyp sind: Johannes ist nicht der Bischof von Hippo. Er hat keine Bekehrung erfahren; er hält sich nicht lange auf bei seinen Sünden, der Dank für die Gnade ist ihm wichtiger. Auch muß er sich seinen Glauben nicht ständig neu erobern. Er weigert sich keineswegs, zu erkennen; er will sogar sehr erkennen. Aber sein Erkennen ist mehr ein Zustimmung und Eindringen in die schon gefundene Offenbarung als ein mühsames Ausfalten und Verteidigen. Sicher ist er kein spekulativer Kopf, Augustin ist ihm an Geisteskraft weit überlegen. Dafür findet man in seiner Sprache kaum einen Niederschlag der neuplatonischen Philosophie. Er meidet die *Abstracta*, er denkt und spricht mit dem Herzen. Er sucht nicht zu erklären oder anzugreifen: ihm ist es genug, zu verehren, anzubeten. Er transponiert sozusagen Augustin in die lyrische Tonart.

Natürlich verdankt er Augustin viel an Einsichten in Gottes Wesen und in die Grundreaktionen des Menschen vor ihm; aber er imitiert ihn nicht. Seine Originalität besteht im Grund darin, daß er eine spirituelle Synthese herstellt zwischen Augustin und Gregor. Nach J. Leclercq hat Augustin, „wenn man so sagen darf, die augustiniische Kontemplation mehr formuliert als praktiziert“. Anders ausgedrückt: Es läßt sich an vielen Stellen schwer entscheiden, ob Augustin das Christliche neuplatonisch oder das Neuplatonische christlich deutet, ob etwas rein philosophisch oder „mystisch“ gemeint ist (vgl. Viller-Rahner S. 259). Johannes läßt jedenfalls beiseite, was dem christlichen Wesen des augustinischen Bekenntnisses fremd ist und verbindet mit der so geläuterten Grundhaltung die Kontemplation Gregors, der wie Johannes eine Vertrautheitserkenntnis Gottes sucht, eine mysteriöse Erfahrung der göttlichen Wahrheit in Christus. „*Te Christe, te volo*“ (Conf. theol. III, 146) ist sein innerstes Anliegen. Mit Gregor teilt er das Verlangen, sich von allem Irdischen, allem Schein zu lösen – in den ihn, wie den hl. Papst, seine Amtspflichten immer wieder zurückfallen lassen –; er will allein Gottes Süße (*douceur*) kosten. Sehnsucht und Erfahrung kommen zum Ausdruck in dem unübersetzbaren Ausruf, den er von Gregor (und zuvor von Ennius und Cicero) übernommen hat: „*O vita vitalis!*“ Solche Fülle des Lebens gibt es für jetzt nur im glaubenden Loben: „*Corde credo, ore confiteor*“. Ja: *Glauben ist Bekenntnis und Lobpreis, weil Gott sich schon zu erfahren gibt*: „*Et ita est, Domine, et vera esse sine dubio verba tua iam ipsa nos experientia docuit*“ – „die Erfahrung lehrte uns schon jetzt, daß Deine Worte ohne jeden Zweifel wahr sind“ (Conf. III, 1153). Wobei die ursprünglichste Erfahrung für Johannes wohl in den inneren Wandlungen besteht, die Christus in der Seele wirkt: durch seine Anziehung, sein Heilen,

seine Kraft, die Herzensreinheit und Frieden schenkt. In Christus begegnen sich Gott und Mensch. In seiner verherrlichten Menschheit beschaut Johannes Gottes Schönheit, in der Liebe des fleischgewordenen Wortes kommt ihm Gottes Güte nahe.

Gerade so vergißt Johannes nicht die Not der ihm Anvertrauten. Er schreibt *auch*, um zu trösten. Die starke Resonanz zeigt, daß ihm das gelungen ist. Und er hat viel zu vermitteln. Die großen Strömungen abendländischer Spiritualität – hier wären viele Namen zu nennen, die ihm von der gut ausgestatteten Bibliothek in Fécamp her vertraut waren – haben sein Leben gespeist und sein Werk geprägt. Dennoch ist er kein Kompilator. Er kannte die Quellen, und er wurde selber eine Quelle. An der Neige der patristischen Tradition stehend, vereinigt seine Kontemplation den trinitarischen Aspekt der Antike (des Ostens) mit der christozentrischen Strömung, die so tief das Werk Bernhards, der hl. Gertrud und ganz allgemein die mittelalterliche Spiritualität prägen sollte. Insofern ist Johannes nicht nur Traditionsträger, sondern auch Vorläufer.

Ist er auch Mystiker?

Gewiß nicht im Sinn einer spektakulären Mystik. Visionen und Ekstasen sind ihm fremd. Ein stufenhafter Aufstieg ist nicht sichtbar. Die Gleichsetzung der spanischen Teresa von *contemplatio infusa* und Mystik lag nicht in seinem Horizont. Soviel läßt sich aber sagen: Er war einer, der in all seinen Verpflichtungen eine wahrnehmungsmäßige, ihn kaum ganz verlassende Erfahrung Gottes hatte und von daher eine Liebe, die sich weniger in der Leidenschaft eines Bernhard als in einer ständigen Sehnsucht nach der wahren Schau und im oftmaligen Dank zeigt, der in das Schweigen der Anbetung mündet.

Johannes ist *unterwegs*, sein ganzes Leben ist Vorbereitung auf die ewige Kontemplation. Zugleich *ruht* er aber im gegenwärtigen Heilsmysterium, im Kosmos der Sakramente, des Wortes Gottes, der Kirche. Daher das literarische Genus der Confessio, daher zugleich seine mystische Lehre der „*lectio divina*“. Neben der selbstverständlichen *actio=Aszese* des monastischen Lebens, aber auch des ihm auferlegten Wirkens als Reformabt umfaßt die „göttliche Lesung“ nach Johannes die drei Stufen der Beschauung, die bei Gregor eine so große Rolle spielen: *recollectio* (Sammlung), *introversio* (Einkehr) und *Extra-Bewegung*, in der „die Seele sich über sich selbst hinaus erhebt und sich kraftvoll müht, sich in der Beschauung des unsichtbaren Schöpfergottes zu verlieren“ – „*ut super semetipsam surgat ac se contemplationi auctoris invisibilis intendendo subiciat*“ (Hom. in Ez. II, hom. 5, n. 9; zit. Viller/Rahner 271). Bei Johannes gibt es noch keine mehrstufige Übung (*lectio-meditatio-oratio-contemplatio*), wie sie seit dem 14. Jh. geläufig und durch die *Devotio moderna* weiter ausgeformt wurde. Lesen-Meditieren-Beten sind noch eins; nicht als Aufstieg zur Beschauung, sondern als Verweilen bei Gott schon jetzt, wie es dieser Erde entspricht. In der Erwartung der ewigen Schau ist dies sein Leben, „über Dich, Gott, zu reden, von Dir zu hören, über Dich zu schreiben, über Deinen Frieden und Deine Stille täglich Lesung zu halten und das Gelesene häufig im Herzen zu bewegen, *ut tua memoria sit inter hos turbines aliqua repausatio mea*“ – „daß das Gedächtnis Deiner inmitten dieser Wirbel eine Windstille sei für mich“ (Lam. 42–46). Dieses Aufkeimen einer innigen, den Mönch ganz

durchdringenden, blütenhaft frischen Frömmigkeit hat etwas Frühlinghaftes in der Geschichte der mittelalterlichen Spiritualität. Man kann dabei den Unterschied zwischen diesem einfachen Konzept, das so sehr der RB entspricht, und den differenzierten Übungen des späten Mittelalters nicht genug betonen. Man begreift: Johannes träumt nicht nur von der „vita vitalis“, er lebt sie schon jetzt. Was J. Leclercq unter den Stichworten „Wissenschaft und Gottverlangen“ über eine „monastische Theologie“ herausgearbeitet hat, findet hier exemplarischen Ausdruck.

Dazu die eschatologische *Sehnsucht*. Kaum ein mittelalterlicher Autor hat dieses urmonastische Motiv mehr entfaltet als Johannes. „Sein ganzes Werk ist sozusagen eine einzige Sehnsucht nach Gott“ (J. Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen* 1963, 74). Hierin steht er ganz in der Nachfolge Gregors; umgekehrt finden sich bei Bernhard entsprechende Anklänge an den Abt von Fécamp.

Johannes war kein Weltflüchtiger, so sehr seine Neigung in die Stille ging. Freilich kannte er auch nicht einen Weltveränderungsdrang im Sinn der folgenden Jahrhunderte; was den Bettelmönchen als missionarische Verpflichtung aufliegt, war für ihn noch kein Thema. Was er ins Werk setzte – und es kann im innermonastischen Reformbemühen seiner Zeit nicht wenig gewesen sein –, tat er nicht in der Dialektik von Weltverachtung und Gottverlorenheit, sondern im Gehorsam. Daß er auf diesem paradoxen Weg zu immer tieferem Frieden kam, ist der Erweis für die Echtheit seiner mystischen Frömmigkeit.

2. Gertrud von Helfta

(6. Januar 1256 – 17. November 1301 oder 1302)

Gertrud von Helfta kann biographisch kaum vorgestellt werden; nicht einmal über ihre Familie wissen wir etwas. Vom 5. Lebensjahr an weilte sie ausschließlich im zisterziensisch beeinflussten (nicht inkorporierten) Kloster Helfta bei Eisleben, wo sie 1301 oder 1302 starb. Sie erlebte eine geistlich-geistig hohe Zeit ihres Klosters inmitten politischer Auseinandersetzungen im Reich (Interregnum, Untergang der Staufer) und des Machtkampfes zwischen Kaiser und Papst. Neben Mechtild von Hackeborn und Mechtild von Magdeburg, die etwa 20 Jahre dort als Gast verbrachte, wird die Kleinste von ihnen später die Große genannt.

Gertrud lebte – anders als Johannes von Fécamp – *nach* Bernhard von Clairvaux, in einer noch vom Minnesang geprägten Kultur. Ihre Mystik ist weit individueller als die Jeannelins; man kann sie nicht einfach Brautmystik nennen, doch spielt das Brautmotiv seine Rolle. Gertrud, die ein äußerst temperamentvolles, begabtes und charmantes Mädchen gewesen sein muß, erlebt nach 20 Jahren nicht unfrohen, aber doch eher oberflächlichen, schönggeistigen Klosterjahren – sie hatte sich eine für damals hohe Bildung erworben – eine „Bekehrung“, nicht unähnlich der großen Teresa. Von da an ist auch ihr Leben in die Tiefe verwiesen. Da sie häufig krank war und zunehmend kränkelte, konnte sie, sehr gegen ihre Neigung, nur unregelmäßig am Stundengebet teilnehmen. Auch bekam sie keine nennenswerten Ämter übertragen. Ihr Weg verlief, so gesehen, umgekehrt wie der

des Johannes von Fécamp: sie, von ausgesprochen geselliger Natur, wurde in die Einsamkeit geführt.

Einsamkeit bedeutet für Gertrud freilich nicht Absonderung. Schon ihre erste Vision läßt sie *begegnen*: Christus spricht zu ihr mit den Worten der Adventsliturgie und des Psalters und hebt sie als höfisch gekleideter junger Mann, an den Wundmalen erkennbar, über eine endlos lange, trennende Hecke zu sich hinüber. Das spontane Durchscheinen ihres natürlichen Einbildungsvermögens steht der übernatürlichen Verursachung ihrer Schauung nicht entgegen. Was sie seitdem an ähnlichen Gnaden erfahren hat, sah sie zu keiner Zeit als Eigenbesitz an, so lange sie auch darüber schwieg; erst auf einen heftigen Antrieb des Hl. Geistes begann sie mit der Niederschrift ihrer Begnadungen. So wurde sie, entsprechend dem Titel ihres Hauptwerkes, zum „Sendboten“ (legatus) der göttlichen Liebe.“

Welche Botschaft hatte sie auszurichten? Es war zunächst die Botschaft der Liturgie, die ihr persönliches Gebet bis zur Ununterscheidbarkeit von Göttlichem und Menschlichem durchdrang. Es war darin das Übermaß der göttlichen Liebe, das sie zum „Sendboten“ eben dieser Liebe am Kreuz, im Lanzenstich symbolisiert, werden ließ.

Ein Beispiel für die Durchdringung von Liturgie und persönlichem Gebet: Während der Weihnachtsnacht – Gertruds Erfahrungen sind genau datierbar, nicht geschichtslos wie die des Johannes von Fécamp (vgl. Leg. II, 2, 6) – empfängt sie eine „revelatio“. Das heißt: Es wird ihr etwas enthüllt, was sie bis dahin lediglich geglaubt hat. Diese unmittelbar unter die Haut gehende, umwandelnde Gegebenheit „wird eingeleitet und dann formuliert mit Hilfe von Texten, die in der Festliturgie – als Responsorium, Sequenz und Oration – vorkommen . . . Gertrud versucht, meditierend sich der göttlichen Geburt gegenwärtig zu machen, sich auf sie einzulassen in einer ganz wachen Hingabe. Und ihre Bemühung wird belohnt durch die Gnade. Plötzlich nimmt sie wahr. Und sofort analysiert sie den Inhalt der blitzartigen Wahrnehmung. Ihre Seele ist wie verwandelt, sie schmeckt das unsagbare Einssein in den Worten: ‚Gott alles in allem‘. Sie ist ganz erfüllt von einem stillen Jubel, und sie sagt es Gott – sie betet“ (J. Leclercq, *Méditation et Célébration. À propos du Mémorial de Ste Gertrude*, in: *Lex Orandi* 36, Kp. 13, 295 ff.). Wohl keine Ekstase, sondern eine „einbildhafte“ Schauung, die ihr die eigenen Kräfte beläßt, eine Schauung, die – entsprechend ihrer Veranlagung – in sehr tiefer und gnadenhafter Weise als eine Betätigung ihrer inneren geistlichen Sinne anzusehen ist. Wenn man dem Mémorial (also dem authentischen Buch II des „Legatus“) glauben darf, geschieht Gertrud solche Erfahrung nicht selten. Sie fällt ihr zu als Frucht einer täglich gefeierten Liturgie, von der sie sich verwandeln läßt. Sie lebt und erfährt, was sie feiert. Ihr „Herz steht in Einklang mit (ihrer) Stimme“, wie Benedikt das vom psallierenden Mönch verlangt (RB 19, 7). Man wird natürlich nicht immer eindeutig unterscheiden können, was gottgewirkte Schauung und was menschliche spontane Affektion ist. Eines aber ist nicht zu bezweifeln: So persönlich, individuell ihre Gebeterfahrung ist, sie bleibt eingebettet in den Dialog der betenden Kirche. Sie verliert nicht die umfassende Heilsdimension Und: Ihre Mystik ist immer Christuserfahrung und nur so Erfahrung Gottes; Christuserfahrung als wahrzunehmende Vereinigung mit Christus, die die Eingliederung in die

Kirche und so in das Leben des dreifaltigen Gottes prägt. Nichts anderes ist der Grund des liturgischen Mysteriums, gefeiert im Rhythmus des Tages, der Jahre. Datierungen von Gertruds Gebetserfahrungen beziehen sich immer auf dieses Mysterium: auf die Messe, die Kommunion, die Zeiten des Kirchenjahres, die Stille vor der Prim im Garten usw. Der vorgegebene Rahmen ermöglicht ihr die ganz persönliche Identifizierung mit der Kirche, die Bernhard meint, wenn er sagt: „Wir einzelnen, die wir alle Kirche sind“ – „singuli nos, qui simul ecclesia sumus“ (Super Cant. 57, 3). So als einzelner hatte sich Johannes von Fécamp noch nicht erfahren. Jetzt bei Gertrud stehen wir in der Zeit der Gotik. Um so wichtiger, daß es die Realität der Inkarnation ist, die sich ihr als persönliche Gnade so mitteilt: „Das Wort nimmt die Seele in den göttlichen Rhythmus seines Lebens hinein und richtet so ihren Blick auf den Gegenstand seiner eigenen Schau, auf die Schönheit der strahlenden und ganz stillen Dreifaltigkeit, fulgidae et semper tranquillae Trinitatis“ (P. Doyère in seiner Einleitung zum „Legatus“ (SC 139).

Mit der ekklesialen Dimension hängt ihre Sendung zusammen. Gertrud weiß: Das ihr Widerfahrende geht alle an. Darin folgt sie dem Verlangen Christi selbst, der sich allen schenken will (vgl. Leg. IV, 21). So entsteht wider alle Scheu, das Unsagbare zu sagen, das II. Buch des „Legatus“, das für die mittelalterliche Verehrung des „Herzens Jesu“ eine so große Rolle spielen sollte. Auch ihr Apostolat ist also christozentrisch. Die Menschen, für die Christus sein Herz durchbohren ließ, sollen auch durch sie seine Liebe erfahren. Mystik (ihr Persönlichstes) und Gemeinschaft sind für sie kein zermürendes Problem, wenn es auch nicht ohne Spannungen abgeht. Mag diese Haltung des „Sendboten“ auch auf der Linie ihrer kommunikativen Natur liegen, sie ist darum nicht weniger spirituell. So kann sich Gertrud im schriftlichen Wort, aber auch im Dienst an Ratsuchenden innerhalb wie außerhalb des Konvents geistlich wie menschlich entfalten. Vielen wird sie zu einer ebenso bescheidenen wie sicheren Führerin zum Gebet und zum Leben im Geist. Mystagogie im diskreten Darreichen des Selbsterfahrenen mit allem, was das an Selbstentäußerung verlangt, so läßt sich ihr Dienst umschreiben. Sie bekennt es (im Anschluß an Röm 9, 3): „Du hast mir gezeigt, daß es etwas Großes ist für die Seele, um Deinetwillen die Süße zu lassen, die das Herz empfindet, um . . . sich den Werken der Liebe und dem Heil des Nächsten mit Eifer zu widmen“ (Leg. II, 15). Das ist ihre Variante des „guten Eifers“, von dem im 72. Kp. der RB die Rede ist.

Die Begabung Gertruds ist erstaunlich vielfältig: Phantasie, Kommunikationsfähigkeit, Ausdrucksmöglichkeit – das alles wird vom spirituellen Impuls in Anspruch genommen. Ihre Mystik (Schauungen, geistlicher Spürsinn und Empfänglichkeit für gnadenhafte Anstöße, Anwendung der geistlichen Sinne usw.) macht den Eindruck einer breiten Orchestrierung der Mitteilungen des innerlich Erfahrenen. Es quillt aus ihr hervor, als ob sie hier und jetzt spräche. Dabei ist die Tiefe ihrer Mystik stark an ihre frauliche Imagination gebunden, ohne irgendwo (so weit die Texte das erkennen lassen!) den Grad der „Verlobung“ und „Vermählung“ Teresas zu erreichen. Aber ihr Einfluß gleicht für das Mittelalter und bis in die beginnende Neuzeit dem Teresas.

Und ein Letztes: Da Gertrud nicht biographisch, sondern aufgrund ihres un-

vergessen gebliebenen Zeugnisse überlebt hat, liegt der historische Grund für den Titel „die Große“ in ihrer einzigartigen Fruchtbarkeit: Der „Legatus“ ist in der Spiritualität wirksamer geworden als die Schriften Hildegards.

3. David Augustine Baker (1575–1641)

Und schließlich David Augustine Baker, in zeitlicher Nähe zu den spanischen Mystikern, nach D. Knowles der Initiator und Wortführer einer englischen Schule der Spiritualität in der letzten Phase der katholischen Reform (152). Am 9. Dezember 1575 in Abergavenny geboren, unternimmt der Volljurist, Konvertit und Priestermonch drei Anläufe – er nennt sie „Bekehrungen“ – zum mystischen Leben, zuletzt 1620, 44jährig. Von da an blieb sein innerer Weg konstant, sehr im Gegensatz zu seinem unruhigen äußeren Lebenslauf, der ihn nach Padua ins Noviziat von Santa Giustina führte und, nach neuerlichem Aufenthalt in England, wo er Profeß machte, als geistlichen Berater zu den englischen Benediktinerinnen im französischen Cambrai (1624–1633; Ordensleben war während der englischen Katholikenverfolgung ja nur im Exil möglich). Von dort wurde er, nach dem frühen Tod seiner bedeutendsten Schülerin Gertrude More, einer Urenkelin des heiligen Lordkanzlers, zu den Benediktinern nach Douai versetzt, um 1638 in die Englandmission geschickt zu werden, wo er 1641 starb.

Bakers Lehre ist am besten greifbar in über 40 Traktaten zum inneren Gebet, meist in Cambrai verfaßt; bereits 1657 wurden sie von dem Benediktiner Serenus Cressy gesammelt und unter dem Namen „Sancta Sophia“ – „Holy Wisdom“ veröffentlicht. Wer darin Außerordentliches, Esoterisches sucht, wird enttäuscht. Schon der Stil ist nüchtern, die Weisungen sind schlicht, man merkt ihnen die Erprobung im eigenen Leben an. In ein modernes Englisch übersetzt, so ein Mitbruder, könnte „Holy Wisdom“ zum „Leitfaden des Gebetes für den einfachen Mann“ werden (Fr. Meredith). Dafür würde sprechen Bakers Überzeugung, daß jeder, ob Priester, Ordenschrist oder Laie, ob gebildet oder nicht, zur Kontemplation gelangen könne, wenn er nur Gott aus ganzem Herzen suche. In diesem Sinn hat Baker viele beeinflußt, nicht zuletzt ganze Generationen englischer Benediktinernovizen, für die sein Hauptwerk zur Pflichtlektüre wurde.

Was Baker vor allem am Herzen liegt: er will die sich ihm Anvertrauenden zu „docibiles Dei“ (Joh 6, 45) machen, zu solchen also, die gelehrig sind gegenüber den inneren Weisungen des Hl. Geistes. Wer *sie* hören, unterscheiden und verfolgen lernt, kann nicht in die Irre gehen. Alle notwendigen Einzelheiten seien in dieser allgemeinen Lehre enthalten (More 41). Damit greift Baker das Grundanliegen der Regula auf, die steht und fällt mit dem inneren Hören auf die Stimme des Geistes, der zu den Gemeinden spricht (RB Prol 11). Freilich befürchtet Baker, daß nach Zeiten legalistischer Regelauslegungen diese Lehre „bei uns selbst und bei anderen Orden so weit in Vergessenheit geraten ist, daß eine große Zahl von ihnen – Gott gebe, daß es nicht die größere Zahl ist – weder praktisch noch theoretisch wissen, was göttliche Eingebungen überhaupt sind“ (More 16). Und er fährt fort: „Ich meine, wenige verstehen, daß die äußere Beachtung der Regel nur dazu da ist, uns zu befähigen, die inneren göttlichen Weisungen gebührend zu befolgen“ (ebd.).

Ganz schriftgemäß und regeltreu nennt er als einzigen Zugang zu dieser Lehre das Tun. „First do and then know“, heißt die entscheidende Devise. Daraus ergibt sich schon, daß Baker – wie Johannes von Fécamp und Gertrud – kein bloßer Theoretiker des mystischen Lebens war. Das hindert nicht, daß sich der Entwurf einer mehrstufigen Vorbereitung auf das eigentlich beschauliche Gebet findet, ein Entwurf, der nicht nur Anfang und Ziel, sondern gerade auch die Zwischenstufen berücksichtigt. Bakers Weg beginnt mit dem mündlichen Gebet und der diskursiven Betrachtung und führt über unmittelbare Akte des Willens zur Übung der „aspirations“ und der aktiven Vereinigung mit Gott. Ein auf sämtlichen Stufen selbst erprobter Weg, wie wir wissen. Nach seiner 2. „Bekehrung“ 1608, als die Betrachtung für ihn in seiner damaligen Verfassung nicht so förderlich war, hat Baker mehr als ein Jahr lang (man beachte die lange Übezeit) die unmittelbaren, d.h. ohne Zwischenschaltung von Vorstellungen oder Gedanken auf Gott gerichteten Willensakte geübt, oft mühsam und nicht ohne Zwang („forced acts“), bis er ganz von selbst zu jenem spontanen Gebet der Sehnsucht und Liebe kam, das er „aspirations“ nannte. Wenn er dabei, so weit er nur konnte, gegangen war, kam über ihn dann und wann „der Geist des Gebetes“ – „und was kann die Seele da tun, als sich Gott . . . ganz und gar überlassen?“ (Cressy 77). Ob es sich dann um eine „aktive mystische Kontemplation“ handelte oder um die höchste kontemplative Stufe, „die passive rein geistige Vereinigung“ („the passive union purely intellectual“), wird nicht immer deutlich. Baker kannte sie beide. Er kannte die „große Verlassenheit“, die Johannes vom Kreuz „Nacht des Geistes“ nennt, er kannte auch den „Zustand der Vollendung“, der nichts anderes ist als Teresas 7. „Wohnung“, von Johannes vom Kreuz als „geistliche Hochzeit“ gedeutet. So wenigstens meint Abt Butler (anders D. Knowles, Englische Mystik, besonders S. 166). Butler ist der Überzeugung, daß Baker in den drei Schlußkapiteln der „Sancta Sophia“ von den gleichen Höhen handelt, von denen Teresa, Johannes vom Kreuz und Ruysbroek in ihren überwältigendsten Texten stammeln – ein Beweis dafür, wie falsch es wäre, den Weg zum Gottesberg genau zu markieren, als gebe es nur einen einzigen Zugang zu seinen Höhen.

Jedenfalls war Baker mit diesen Texten vertraut. Besonders bezieht er sich auf Walter Hiltons „Stufenleiter der Vollkommenheit“ und noch mehr auf die „Wolke des Nichtwissens“. Diese frühenglische, heute wieder sehr beachtete Schrift eines unbekanntenen Verfassers aus dem 14. Jahrhundert, in der die negative Theologie des Pseudo-Dionysius mit der Liebe zum Mensch gewordenen Gott verbunden ist, in der das mystische „Werk“ ein von Gott stammendes „Etwas“ genannt wird, das doch wiederum nicht zustande kommt ohne das begnadete Wirken des Menschen, hat Baker kommentiert und den Benediktinerinnen von Cambrai zur alljährlichen Lektüre empfohlen. Neu ist bei Baker vielleicht das differenziertere Instrumentar der Gebetsübungen, neu auch seine relecture der Regula. Er bezieht sich immer wieder auf sie, besonders wo es um die Notwendigkeit geht, auf die Weisungen des Geistes zu achten oder wo er die diskrete Sorge beschreibt, mit der ein geistlicher Führer sich den ihm Anvertrauten anpassen muß – ein wesentlicher Zug in Benedikts Abtsbild. Mit Nachdruck verweist er auf das 20. Kapitel der RB, was das innere Gebet angeht. Ob kurz, ob in Ausnahmefällen verlängert: immer

muß es „gemäß göttlicher Erleuchtung und Einsprechung verrichtet werden“ (More 59 f). Benediktinische Maßhaltung ist hier auf den Grund der *discretio* zurückgeführt: Es geht um nicht mehr und um nicht weniger, als wozu die göttliche Einsprechung jeweils einen Menschen antreibt und befähigt (More 60). Das gilt auch von Entsagung und Selbstverleugnung, ohne die es kein Leben der Kontemplation, der Mystik gibt. Nur durch Aszese im Gehorsam gegen den Geist kommt der Mensch zu jener Sammlung und Stille, in der die leise innere Stimme überhaupt gehört werden kann. Aszese und Mystik bilden eine Einheit, ebenfalls ganz auf der Linie der *Regula*, die erst am Ende ihres zentralen Kapitels über die Demut das geistgewirkte Ziel und Urmotiv der Aszese nennt – „wie wenn man ein mystisches Geheimnis verrät“, sagte Abt Holzherr (zSt.) –, nämlich die Liebe. Sie, die Gottesliebe, ist dann „vollkommen und vertreibt die Furcht“. „Das wird der Herr durch seinen Heiligen Geist gnädig an seinem Arbeiter erweisen“ (RB 7,70).

Daß Baker, so vom Geist belehrt und durchdrungen, nicht auf seinem Konzept beharrt, daß er sich jeweils der Gangart dieses wahren Meisters des Gebetes anpaßt, erklärt in etwa seinen außerordentlichen Einfluß, macht aber auch die Vorbehalte und Verdächtigungen verständlich, denen er – trotz offizieller Gutheißung durch das Generalkapitel – ausgesetzt blieb.

Die Einheit von Aszese und Mystik zeigt sich auch in der von Baker so bezeichneten „aktiven mystischen Kontemplation“. Über sie noch kurz einige Sätze. Diese Art von Gebet steht den „ungelenken und blinden Regungen (stirrings) der Liebe“ sehr nahe, die „aspirations“ genannt werden. „Aspirations“ (Erhebungen), sagt Baker, „sind ein ganz bestimmtes Sich-Sehnen, ein Dürsten nach Gott; aber wenn die Seele zur Vereinigung kommt (mit Gott), hören sie auf... Wenn die Einigung aber endet – sie dauert nicht immer lang –, erneuert die Seele ihre ‚Erhebungen‘, sie dürstet in ihnen nach neuerlichem Einssein... Besagte Vereinigung möchte ich ‚aktive mystische Vereinigung oder Kontemplation‘ nennen“ (Kommentar zur „Wolke“ 314 ff; vgl. „Sancta Sophia“ 50 ff). Johannes vom Kreuz spricht vom „Gebet liebender Aufmerksamkeit“ („Gebet des Glaubens“), und Baker scheint das gleiche zu meinen, wenn er diese Art von Kontemplation so beschreibt: „Die Seele müht sich ab, Gott zu schauen in der Dunkelheit und Finsternis eines blinden Glaubens, leer von allen... Bildern“. Wiederum: „Eine Seele ohne diskursive und wißbegierige Spekulation, ohne irgendeinen wahrnehmbaren Gebrauch der inneren Sinne oder sinnenhafter Bilder, *schaut* einfach auf Gott durch ein reines, einfaches und ruhevolles *Tun des Geistes* (operation of mind), in der Dunkelheit des Glaubens, schaut auf Gott als unendliche und unbegreifliche Wahrheit, und mit der ganzen Hinneigung des Willens ruht sie in Ihm als ihrem unendlichen, allumfassenden und unfaßbaren Gut“ („Sancta Sophia“ 400 f; 503 f). Der Akzent liegt, so sehr Gott hilft und bewegt, auf dem Wirken der Seele: sie ist der Beweger („agent“: Kommentar zur „Wolke“ 296 ff). Das widerspricht jedem Quietismus. Es hebt sich auch ab von der „passiven Vereinigung“. Was diese angeht, lesen wir in Bakers „Kommentar zur Wolke des Nichtwissens“, „so bekennt unser Autor, daß er darüber nicht handeln will, da die Sache für ihn zu erhaben ist, als daß er es wagen könnte, sie auszudrücken“ (vgl. auch Butler XXXV f). Ganz ähnlich äußert sich Baker selbst. Er nennt die „passive Kontemplation“ „eine

andere Art, Gott im Innern zu finden, weit erhabener als die gewöhnliche Kontemplation. In ihr enthüllt sich Gott klarer als in der gewöhnlichen Beschauung, wo er es nur im Licht des Glaubens tut. In der passiven Kontemplation offenbart er sich mit Hilfe besonderer, geschaffener Ideen, von denen ich nichts weiter sagen kann, denn es geht über meine Fähigkeit hinaus, und ich bin nicht würdig, davon zu reden“ (More 54). Wie immer man über Baker als „Mystiker“ denken mag: dies klingt echt.

Für den Gebrauch des Wortes „mystisch“ ist jedenfalls wichtig, wie selbstverständlich Baker von einer aktiven mystischen Kontemplation spricht. (Hier scheint uns D. Knowles Urteil zu stark von der Autorität der spanischen Mystiker beeinflußt zu sein; vgl. a.a.O. 180 ff) Erst unter Teresas Einfluß wurde und wird „mystisch“ synonym gebraucht mit den höchsten Gebetsstufen im strikt passiven Sinn. Ursprünglich war es nicht so. Auch hier liegt Baker auf der Linie der Regula Benedicti, die das Kloster als Übungsstätte für den Herrendienst will, in der Instrumente guter Werke von Anfängern gehandhabt werden sollen im Umgang mit Gott. Aber auch wo einer „zu den Gipfeln der Vollkommenheit weiterreilt“ (RB 73, 2) will, gilt für ihn, was Bischof Hedley von Newport über die Kontemplation in diesem Leben schreibt: sie „ist ‚vollkommenes Gebet‘, verglichen mit den Stufen ihrer Vorbereitung. Sie selbst aber ist lediglich der erste Rastplatz in einer Gebirgslandschaft, in der Gipfel über Gipfel aufsteigen, bis menschliches Denken sich weigert, zu folgen“ (zit. Butler XXXIII).

Mag ein abschließendes Urteil über Bakers Lehre und Person erst nach gründlicher Überprüfung seiner Schriften, die bislang noch nicht erfolgt ist, möglich sein (vgl. Knowles 153): ein Echtheitskriterium ist die Zahl der von ihm zum Glauben Bekehrten, von denen nicht einer in der Verfolgung rückfällig wurde. Ein weiteres Zeichen der Echtheit ist sein Leben; am meisten vielleicht, als er, krank und alternd, von mißgünstigen Mitbrüdern nach England geschickt wurde. Er überstand in unablässigem Gebet die beschwerliche Überfahrt, blieb freundlich und gelassen in aller Ungewißheit, weilte verwundet im Haus von Freunden und durchlitt die Verlassenheit, von der er geschrieben hatte. Er dachte nicht daran, sich zu verteidigen oder, was ihm ein Leichtes gewesen wäre, andere aufzuhetzen. Er ging willig dem Tod entgegen, der ihn schließlich am 9. August 1641 in London erlachte.

Vielleicht gibt es keine bessere Würdigung David Augustine Bakers als das Wort Peter Salvins, der bei der Nachricht vom Tod des verehrten Meisters und Mitbruders schrieb: „Dieses Leben war eine einzige *Inspiration* von Gott und eine einzige *Aspiration* zu Gott, in ständiger, zumindest virtueller Kontemplation. So war sein Tod nichts anderes als eine süße und selige *Expiration* in Gott und auf Gott hin, auf daß er sich der visio facialis erfreue, die er zuvor nur im Glauben erfuhr“ (Salvin 37).

Schluß

Rückblickend sehen wir eine Climax, auf der zuoberst, zweifellos am besten konturiert, David Augustine Baker steht. Von ihm haben wir nicht nur Texte, sondern deren Interpretation durch ihn selbst wie durch Schüler, die uns auch sein

Leben, z.T. als Augenzeugen, detailliert schildern. Vergleichbares fehlt bei Gertrud wie vor allem bei Johannes von Fécamp. Insofern ist hier größere Vorsicht geboten bei der Wertung und Einordnung ihrer mystischen Texte. Was alle drei aber bezeugen, ist die Tatsache, daß auf dem Weg des monastischen Lebens, wenn er in Treue gegen den Geist gegangen wird, Gott sich zu erfahren gibt, auch über das Alltägliche hinaus. Das müßte uns Heutige korrigieren, die wir oft geneigt sind, in Aktivismus aufzugehen oder aber auf Wegen einer subjektiv interiorisierenden Bewußtseinsweiterung zu suchen, was benediktinische Tradition uns vorzuenthalten scheint. Der Schein trügt. So sehr wir neue Wege zum Gebet finden müssen: der schweren Erkrankung unserer Zeit, die darin besteht, daß der Mensch nicht mehr sein Gedächtnis, sondern sein Experiment ist, sollten gerade wir Benediktiner nicht verfallen.

Literatur

- Grundfragen zur Mystik (W. Beierwaltes, H.U.v. Balthasar, A.M. Haas), Einsiedeln 1974, Kriterien Bd. 33.
- Friedrich Wulf, Mystik, in: HThG (hg. H. Fries) dtv München 1970, 189–200.
- Dietmar Mieth, Mystik, in: NHThG (hg. P. Eicher), Kösel München 1985, 151–163.
- Josef Sudbrack (hg.), Das Mysterium und die Mystik. Beiträge zu einer Theologie christl. Gotteserfahrung, Reihe „Geist und Leben“, Studien zur Verwirklichung der christl. Botschaft, hg. O. Knoch u. Fr. Wulf, Echter Würzburg 1974.
- Louis Bouyer, Mysterion, Paris 1986.
- Anselm Stolz, Theologie der Mystik, Pustet Regensburg 1936.
- Marcel Viller / Karl Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriß. Freiburg / Br. 1939.
- J. Leclercq, Wissenschaft und Gottverlangen, Patmos Düsseldorf 1963.
- J. Leclercq / Jean Paul Bonnes, Un maître de la vie spirituelle au XI^e siècle, in: Etudes de Théologie et d'Histoire de la Spiritualité, éd. E. Gilson / A. Combes, t. IX, Paris 1946.
- Gertrude d' Helfta, Oeuvres Spirituelles I (Les Exercices, Sources Chrétiennes Nr. 127, Paris 1967), II (Le Héraut, I–II, Sources Chrétiennes Nr. 139, Paris 1968, eingeleitet usw. v. Pierre Doyère, Wisques).
- P. Doyère, Sainte Gertrude et les sens spirituels, in: Revue d'ascétique et de mystique, 36 (1960), 429–446.
- Sancta Sophia, or Directions for the Prayer of Contemplation etc. Extracted out of more than XL Treatises written by the late Ven. Father, Fr. Augustine Baker OSB and methodically digested by the R. Fr. Serenus Cressy OSB, 2 vols. Douay 1657.
- A. Baker, Die inneren Weisungen des Hl. Geistes oder das geistl. Leben der Gertrude More. Zusammengestellt, übertrag. u. eingel. von Lilo Ebel. Zeugen des Wortes (hg. K. Schmidhüs / R. Scherer), Freiburg/Br. 1955.
- Peter Salvin OSB / Serenus Cressy OSB, The Life of Fr. Augustine Baker OSB (1575–1641), ed. by Justin Mc Cann OSB, London 1933.
- Frances Meredith, „Forced Actes“. A Study of Dom Augustine Baker's Doctrine of Prayer, Ampleforth Journal 76 (1977), 62–69.
- Cuthbert Butler, Western Mysticism. The teaching of SS Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the contemplative life. Neglected Chapters in the History of Religion. London² 1927.
- Cuthbert Butler, Wege christl. Lebens. Alte Frömmigkeit in neuer Zeit. Reihe „Licht vom Licht“, hg. F. X. v. Hornstein / M. Roesle, Bd. I, Benziger Einsiedeln / Köln 1944.
- David Knowles, Englische Mystik, Patmos Düsseldorf 1967.