

ARTYKUŁY

CEZARY LIPIŃSKI
(UNIwersytet Zielonogórski, Zielona Góra)MIT SCHWEIGEN SINGEN (ANGELUS SILESIIUS).
DAS VERSAGEN DER SPRACHE
UND DIE MACHT DER APOPHATIK
AM BEISPIEL AUSGEWÄHLTER TEXTE DEUTSCHER MYSTIKER

ABSTRACT

The stance of mysticism on language is located in the field of tensions between the fundamental inability to express the essence of God through the medium of language and the imperative, or the need, to talk about it. In the space betwixt and between, there extends mystic silence as a paradoxical, but effective way of communication and insight. Depending on individual mystics, whose selection from the Middle Ages to the Baroque is presented in the text, silence receives also various additional aspects.

KEYWORDS: mysticism, silence, the Middle Ages, the Baroque, Silesia

STRESZCZENIE

Stanowisko mistyki w kwestii języka tkwi w polu napięć między fundamentalną niemożnością wyrażenia istoty Boga w medium języka a nakazem, względnie potrzebą, mówienia o niej. W przestrzeni pomiędzy rozciąga się mistyczne milczenie jako paradoksalny, ale efektywny sposób komunikowania i poznania. W zależności od poszczególnych mistyków, których wybór od średniowiecza do baroku został w tekście przedstawiony, otrzymuje ono ponadto różne dodatkowe aspekty.

SŁOWA KLUCZOWE: mistyka, milczenie, średniowiecze, barok, Śląsk

„Ich glaube / grosser Gott / und ehre dich mit Schweigen“
[Hans Aßmann von Abschatz]

Eines der oft festgestellten mystischen Paradoxa ist der Zusammenhang zwischen der extremen sprachlichen Enthaltensamkeit und dem Zwang zu reden. Seine frühe Gestalt findet sich bereits in der Klage Augustinus. „Wie vermögen wir dich

auszusprechen, o du mein Gott und mein Leben, meine Süße, heilige Wonne! Was weiß der Mensch zu reden, wenn er redet von dir? Der Beredten Mund verstummt vor dir, aber wehe denen, die von dir schweigen!“ (Agustinus 1863: 5–6).

Die hier noch individuell erlebte Aporie von Nichtredenkönnen und Nichtschweigen dürfen wurde durch (Pseudo-)Dionysius (vgl. Lipiński 2006: 120–122) zum konstitutiven Moment der christlichen Mystik. Als Verzichtleistung auf die Rede über Gott zusammen mit dem dabei anfallenden Schweigen begründete sie die apophatische (negative) Theologie des Areopagita und forderte das angesichts der Vollkommenheit des Schöpfers kapitulierende diskursive Denken (und seine sprachliche Umsetzung) heraus, indem sie das Negative zum eigentlichen Vehikel der Apotheose machte.

Unausdenkbar für jede Denktätigkeit ist das über alles Denken erhabene Eine, unaussprechlich für jede Rede ist das alle Rede übersteigende Gute [...], der Logos, also das Wort selbst ist es, das durch keine menschlichen Worte mehr ausgedrückt werden kann, ein Nichtwort, Nichtwissen, Nichtwesen, Nichtname, kurz alles, was in keiner Art zu irgendetwas gehört.

(Dionysios Areopagita 1956: 28)

Das Schweigen, das sich dem im Preis Gottes nach Ausdruck verlangenden Menschen als Ausweg aus der dramatischen Lage anbietet, stellt an sich keine substanzlose Geste dar. Vielmehr schließt es zweierlei ein: Ehrerbietung und aktive Demut. Die beiden unterlassen alle – sowieso zum Scheitern verurteilten – Versuche, Gottes Wesen zu erforschen, und bauen als Elementarhaltungen den christlichen Habitus auf.

Wir wollen das über Verstand und Wesen Erhabene und Verborgene der Urgottheit ehren, wie es uns möglich ist, durch bescheidenes Schweigen vor dem Unausprechlichen und mit heiligen, auf alle Erforschung verzichtenden Akten der Ehrfurcht.

(Dionysios Areopagita 1956: 30)

Die angeführten Äußerungen belegen die Denkfigur der kommunizierenden Stille mit adorierender Absicht als Gegensatz zum Konnex von Sprache und Denken bereits in dieser Frühphase. Das Schweigen, das keinen Mangel darstellt, weil es kein Verstummen der Rede, sondern vielmehr ein vorbedachtes kommunikatives Verhalten bedeutet, schließt eine implizite Abwendung vom begrenzten, die angenommene höhere Wirklichkeit falsifizierenden Denken ein. Diesen erkenntnisträchtigen Moment in Gestalt der affektiven Apotheose der „Dunkelheit des Schweigens“ hebt bereits *Die mystische Theologie* des Dionysius‘ hervor. Im Schweigen, das „über alles Licht hinaus die Wahrheit erhellt [...] enthüllen sich die Geheimnisse des Dunkels“ (Dionysios Areopagita 1956: 161).

Die jüdische und christliche Apophase, das heisst das Neinsagen über Gott, muss in dieser Perspektive gesehen werden, nämlich als ein Bild, das heisst Nicht-Bild über seine ihn charakterisierende Freiheit, die sich niemals in die Karten ihrer Entschlüsse sehen lässt.

(Haas 2001: 20)

Dies gestattet schon bei der Fundierung der christlichen Apophase von fünf Modi des Schweigens auszugehen: 1. einem „negatives“ Schweigen als Folge des Sprachversagens, 2. dem Schweigen als einem Ehrfurchtsgestus gegenüber Gott, 3. dem Schweigen als einem dem Numinosen angemessenen Kommunikationsmodus, 4. dem Schweigen infolge der Ausschaltung des diskursiven Denkens, 5. dem Schweigen als dem Weg der sicheren und ganzheitlichen Erkenntnis (Martini 2013: 185).

Im vorliegenden Beitrag wird zuerst auf das interdisziplinäre Interesse am Schweigen eingegangen. Anschließend soll versucht werden, die Distribution dieses Topos bei einigen deutschen Mystikern vom Mittelalter bis zum Barock zu verfolgen.

2

Bereits in der die „moderne literaturwissenschaftliche Mystikforschung“ (Wagner-Egelhaaf 1998: 47) inaugurierenden Bonner Antrittsvorlesung *Die Sprache Meister Eckharts als Ausdruck seiner mystischen Geisteswelt* (Quint 1928) vom 23. Juli 1926 stellte Josef Quint die für seinen Ansatz zentrale These über das „spannungsvolle, innere Verhältnis von Sprache und Mystik“ (Degenhardt 1967: 308) auf. Die Analyse der von ihm als Einheit aufgefassten deutschen und lateinischen Texte Eckharts veranlasste den Forscher zur Schlussfolgerung, dass sich sowohl dessen mystische Lehre als auch Denkstil „in einem fortwährenden Kampf gegen die Enge der begriffsgebundenen Sprache“ (Degenhardt 1967: 309) und überhaupt „gegen den begrenzten Begriff“ (Quint 1928: 694) entwickelt haben. Der als „Vater der neueren germanistischen Eckhartforschung“ (Flasch 2010: 196) apostrophierte Quint griff 1952 im Aufsatz *Mystik und Sprache. Ihr Verhältnis zueinander insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckharts* (Quint 1953: 48–76) noch einmal auf diesen Gedanken zurück. Unter Bezugnahme auf Leo Weisgerber formulierte er dort eine der Kernfragen der Mystikforschung: ob „sich die innere Erfahrung der unio mystica im Medium der Sprache [...] zur Aussage bringen [lasse] oder nicht?“ (Quint 1953: 53). Die vorauszusehende, negative, Antwort („[a]lle Mystiker stimmen darin überein, daß sie ihre mystische Erfahrung, ihr Erlebnis, ihre innere Schau in der Sprache nicht zu übermitteln, nicht zur adäquaten Aussage zu bringen vermögen und daß sie sich dieses Unvermögens leidvollst bewußt werden“ (Quint 1953: 53), untermauert Quint vorerst mit der Autorität Max Schelers. Der Letztere sah die mystische Erkenntnis als „die geborene Gegnerin der Sprache und des formulierten Ausdrucks überhaupt“ (Scheler zit. n. Quint 1953: 53) an, was sich – seiner Meinung nach – aus dem Wesen dieser Frömmigkeitsform ergab: „[M]ystisches Wissen soll ja prinzipiell ineffabile sein“ (Scheler zit. n. Quint 1953: 53). Auch Scheler betont dabei den positiven Effizienzaspekt. Das Schweigen ist hier kein Gebot und keine Ordnungsmaßnahme, sondern „ein Bestandteil der Methodik der Wissensfindung selbst“ (Scheler zit. n. Quint 1953: 53). Quint

nutzte diese Aussagen (vor allem aber die Weisgerbers), um neben der ersten Hauptthese seines Beitrags, dem Kampf der Mystik „gegen das sprachgebundene Begriffsdenken und damit gegen das Wort“ (Quint 1953: 63), der paradoxerweise parallel zum Ringen um eine den Anforderungen des nach *unio mystica* strebenden Geistes immer angemessenere Sprache verläuft, die zweite – von der zentralen Bedeutung des mystischen Schweigens, zu formulieren. Es wolle nicht gleich die Sprache unterminieren, sondern vielmehr als „das eigentliche und das erhabenste Ausdrucksmittel [...] [und] als tiefste Kundgabe über das ineffabile“ (Quint 1953: 53–54) gefeiert werden. Damit wurde der Grundbegriff des *sanctum silentium*, des „stille swigen“ der deutschen mittelalterlichen MystikerInnen, in den Mittelpunkt des philologischen Mystikinteresses gerückt.

Was sich nach Beiträgen von Weisgerber, Scheler, Quint und Walter Haug über die philologische Schiene in die Forschung aufnehmen ließ, stellte für andere Wissenschaften – etwa die Soziologie – eine große Herausforderung dar. Der Grund dafür war die Untergrabung der wesentlichen Kategorie der Kommunikation. Gerade aus dieser Perspektive wird das Schweigen in Peter Fuchs' Aufsatz *Die Weltflucht der Mönche. Anmerkungen zur Funktion des monastisch-asketischen Schweigens* (1986) thematisiert. Es wird dort darauf hingewiesen, „wie irritierend für Soziologen absichtsvolle Nichtkommunikation als *strukturelle* Komponente von Sozialsystemen“ (Fuchs 1989: 22) wirke. Die apotaktische (weltflüchtige) Dimension des Schweigens, die im Fokus des Beitrags steht, sei eine Folge der Angst vor der Verstrickung in die Welt durch die Rede, auf die die Orden mit der Institutionalisierung des Schweigens reagierten. Damit sei es zur Inkarnation der Weltflucht geworden. Allerdings unterscheide die Kirche deutlich – so Fuchs – jenes intendierte „monastisch-asketische Schweigen“ vom mystischen (Fuchs 1989: 35). Dem letzteren widmete der Soziologe seinen Beitrag *Von der Beobachtung des Unbeobachtbaren: Ist Mystik ein Fall von Inkommunikabilität?*, in dem er „die Rede vom Unsag- und Unnennbaren“ für eine Konstante des mystischen Paradigmas erklärte. Die Ursache der prinzipiellen Inkommunikabilität der Mystik sieht Fuchs darin, „daß mystische Erfahrung sich kommunikativ nicht repräsentieren“ (Fuchs (2) 1989: 86–87) lasse, hält aber gleichzeitig diese Erkenntnis für eher zweitrangig. Seine Aufmerksamkeit ist weit mehr von der Paradoxie gefesselt, „daß Mystik, die sagen will, was sie nicht sagen kann, dabei unentwegt Kommunikation betreibt, dies nun auf eine anerkannt hochinnovative Weise“ (Fuchs (2) 1989: 96). Diese Neuartigkeit bestehe gerade heute angesichts „des Fehlens einer gesellschaftlichen Regulierung des gesellschaftlichen Diskurses“ (Fuchs (2) 1989: 99). In einer Welt, wo „von einem Funktionssystem zum anderen [...] Inkommunikabilitäten“ (Fuchs (2) 1989: 99) aufbrechen, liefere Mystik effiziente Kommunikationstechniken, die „quer zu aller Polykontextualität“ (Fuchs (2) 1989: 99) wirksam bleiben. Darin, und nicht in der oft heraufbeschworenen „Kälte und Lieblosigkeit der technisierten Gesellschaft“ (Fuchs (2) 1989: 100), ist der Soziologe geneigt, den Hauptgrund der „Mystikrenaissance der Gegenwart“ zu sehen.

Während das Schweigen für Fuchs im Endeffekt die paradoxe Fortsetzung der Kommunikation über alle Grenzen und Sperren hinweg darstellt, betrachtet es Niklas Luhmann im Zeichen eines prinzipiellen Unterschieds. So fragt er im Aufsatz *Reden und Schweigen*, ob „in einer Welt, in der geredet wird, das Schweigen [nicht] nur innerhalb selbstgezogener Grenzen möglich ist, also als Erzeugung einer Differenz?“ (Luhmann 1989: 9). Er gibt zwar unter Umständen einen gewissen kommunikativen Wert des Schweigens zu, wie beispielsweise bei der Ausführung eines Befehls oder als zuhörendes Schweigen, jedoch grundsätzlich bedeutet es eine Provokation für die Verständigung, selbst wenn es mit dem Reden immer Hand in Hand gehe. „Die Differenz von Reden und Schweigen, von Kommunikation und Nichtkommunikation läßt sich nicht auflösen. Jedes Reden wiederholt das Schweigen“ (Luhmann 1989: 15). In diesem Sinne übersehe die ältere, „das Risiko des Redens“ betonende Literatur das nicht minder signifikante Risiko des Schweigens (Luhmann (2) 1989: 105). Die Konsequenzen der beiden fallen gleich aus, denn letztendlich „bildet das Reden den positiven, das Schweigen den negativen Wert“ (Luhmann (2) 1989: 105) des Kommunikationscodes. Der Konnex der beiden lasse sich an der „Semantik des Geheimen“ beobachten, welche im besonderen Maß die okkulte Sphäre angehe (Luhmann (2) 1989: 104–106).

Die Konzeption der Rede, die (auch angesichts der „inkommunikablen Geheimnisse der Religion“ (Luhmann (2) 2009: 242) immer das Schweigen mitschleppt und sich damit „als unablässig kommunizierende“ (Fuchs 1989 (2): 97) manifestiert, scheint von der mittlerweile klassischen, sich teilweise in die älteren Denkmuster einschreibenden Sicht Ludwig Wittgensteins aus der Zeit des *Tractatus Logico-Philosophicus* wegzusehen. Bei Wittgenstein stecke die Sprache bekanntermaßen die Grenzen der Welt und der Weltkenntnis ab. Was als „unaussprechlich“ jenseits dieser Linie liegt, sei mystisch. Als nicht zu dieser Welt gehörig müsse es folgerichtig verschwiegen werden, da die Sprache die „Gesamtheit der Sätze“ (Wittgenstein 1990: 25) darstelle, und der Satz ein Bild bzw. Modell der Wirklichkeit sei. Die logischen Positionen Wittgensteins gestatten es nicht, die um einen adäquaten Ausdruck für die Regungen des Geistes bemühte Mystik als Transgression und Überschreitung zu betrachten, obwohl es ein Standpunkt ist, der sich bereits bei den hochmittelalterlichen Mystikern, allen voran Meister Eckhart, bemerkbar macht.

Eckhart, bei dem die späteren Apophaten mehr oder weniger direkt Anleihen machten, übte einen bedeutenden Einfluss auf die endgültige Gestalt der Denkfigur des beredten Schweigens im deutschen Sprachraum aus. Grundsätzliches zu seiner Gottessicht, die auch sprachtheologische Elemente integriert, findet sich in der 53.

Predigt nach der Quintschen Ausgabe. „Got ist ein wort, ein ungesprochen wort./ [...] Got ist ein wort, daz sich selben spricht. Swâ got ist, dâ spricht er diz wort“ (Meister Eckhart 1993: 564) Der Dreh- und Angelpunkt der mystischen Spekulation Eckharts, das Sprechen des Wortes durch Gott, umschreibt aber vor allem den Prozess des Gebärens des Sohnes in der Seele eines demütigen oder – in der Sprache des Mystikers – gelassenen Menschen. In der 1. Predigt macht Eckhart, anhand der Interpretation des Gleichnisses von der Vertreibung der Händler aus dem Tempel, auf den Konnex von Wort und Schweigen aufmerksam. Der biblische Tempel sei die Seele, die Krämer seien Begierden, Wünsche, Anhänglichkeiten u. dgl. alles, was dem Gläubigen auf dem Weg zur Vereinigung mit Gott¹ hinderlich ist: „wan der gotes wort hoeren sol, der muoz gar gelâzen sîn.“ (142). Solange der Mensch in seiner Seele „spricht“, d. h. solange er sich von allem, was er hat oder begehrt, nicht entäußerte und sein Ich nicht aufgab, kann er Jesus in seiner Seele nicht sprechen hören, denn da schweigt Gottes Sohn, weil er „dâ heime niht in der Seele“ (18) ist.

Sol aber Jêsus reden in der sêle, sô muoz si aleine sîn und muoz selber swîgen, sol si Jêsum hoeren reden. Eyâ, sô gât er in und beginnet ze sprechene. Waz spricht er Jêsus? Er spricht, daz er ist. Waz ist er denne? Er ist ein ein wort des vaters. In dem selben worte spricht der vater sich selber und alle götliche natûre und allez, daz got ist, alsô als er bekennet, und er bekennet ez, als ez ist. (18)

Das unablässig in der Seele geborene Wort liegt vorerst unerkannt verborgen. Damit es gehört werden kann, „alle stimme und alle lûte die müezen abe und muoz ein lûter stilnisse dâ sîn, ein stilleswîgen“ (214), denn „[i]n der stille und in der ruowe [...] – dâ spricht got in die sêle und spricht sich alzemâle in die sêle.“ (216, 218). Die „laute Stille“ setzt eine Kommunikation zwischen Gott und dem Menschen voraus. Das Schweigen bedeutet keinen Unraum, sondern einen Freiraum, in dem das göttliche Liebe spendende Wort erst überhaupt wahrgenommen werden kann. In ihm findet man, worauf es bei Eckhart ankommt, seinen Frieden und seine Freiheit wieder. „Saelic ist der mensche, der dâ vlîzicliche hoeret, waz got in im spreche“ (484), denn „Schweigen vor Gott ist [immer] mehr als Rede von Gott“ (Mieth 1980: 26).

Die bereits bei Eckhart in sich stimmige Konzeption wurde im rezeptiven Bereich durch seine Nachfolger, zuerst Johann Tauler, weiter stabilisiert, aber auch deutlich beschnitten. Ähnlich wie sein Lehrer rief der Straßburger zur Selbstaufgabe und -verleugnung auf und begründete dies – wie in der 1. Predigt nach Hofmanns Ausgabe – ganz nach Eckharts Art: „Räumst du ihm deine Seele gänzlich ein, so erfüllt es dich ohne Zweifel ganz und gar: ebensoviel wie du ihm einräumst, so viel strömt seines Wesens in dich ein, nicht mehr und nicht weniger“

¹ Vgl. die 1. Predigt Eckharts *Intravit Jesus in templum*.

(Tauler 1987, Bd. 1: 17)², denn – um es auf den Punkt zu bringen – „so viel der Entäußerung, so viel des Gottwerdens“ (1, 220). Die Gelassenheit, die den Moment der Metamorphose markiert, stellt kein Ziel *per se*, sondern die Voraussetzung der *unio mystica* dar. Durch die jetzt mögliche Einswerdung mit Gott wird die Seele in einen heiligen Raum verwandelt, wobei der Weg dahin immer über die Stille und Wortlosigkeit führt.

[D]arum sollst du schweigen! So kann das Wort dieser Geburt in dich gesprochen und es in dir vernommen werden. Aber gewißlich, willst du sprechen, so muß Gott schweigen. Man vermag dem Worte nicht besser als mit Schweigen und Hören zu dienen. (1, 17)

Gerade in der Analogie findet sich der entscheidende Unterschied zwischen Tauler und Eckhart. Aus der Fülle der Formen und Modi des Schweigens, die sich beim Letzteren aufspüren lässt, rückt bei Tauler vorrangig dessen moralische Dimension in den Fokus. Deshalb zählt er das Schweigen einerseits zu anderen „guten Werken“ neben „singen, lesen, [...] dienen und beten viel“ (1, 133), andererseits reiht er es (23. Predigt) unter die „natürlichen Tugenden“, wie Demut, Sanftmut, Güte, Barmherzigkeit (1, 155), ein, und rechnet (30. Predigt) zu den „Tugenden unseres Herrn Jesus Christus“: Demut, Sanftmut, Gehorsam, Lauterkeit, Geduld, Barmherzigkeit und Nächstenliebe (1, 217). Einen theologisch-symbolischen Aspekt erhält es in der Taulerschen Interpretation (54. Predigt) der fünf Wundmale Christi als „Meiden, Leiden, Schweigen, Verachten, Sich-selbst-Verleugnen in wahrer Gelassenheit“ (2, 422). In dieser Gestalt hält der Mystiker die Wundmale für nützlich, das Ideal der Nachfolge Christi zu vermitteln. Seiner Meinung nach setzen sie nicht nur eine Abkehr „von aller wertlosen Geschäftigkeit, Zerstreung“ (2, 571), sondern gleichzeitig auch eine Zuwendung nach innen voraus. Die anzustrebende „in Stille und Schweigen“ (2, 508) und „in stiller Schweigsamkeit“ (2, 571) erfolgende Innenschau, als das Ziel des Wegs „des Schweigens und Ruhens“ (2, 572), soll den Menschen der Natur Gottes näher bringen, und ist kennzeichnend für Taulers Generalgrundsatz: „Soll Gott sprechen, so müssen alle Dinge schweigen.“ (2, 344; vgl. 1, 19; 1, 220).

Mit diversen Modifikationen wirkte die Denkweise Eckharts über die Grenzen des Mittelalters hinaus. So finden sich im 16. Jahrhundert ihre Spuren z.B. bei Caspar von Schwenckfeld, was auf eine zumindest latente Eckhartrezeption bei dem Schlesier schließen lässt. Den praktisch-theologischen Kern seiner Lehre stellt die Unterscheidung zwischen *verbum incarnatum* – dem „eingefleischten Wort“, „Wort des Kreuzes“ (auch „Wort des Geistes“ oder „Wort Gottes“) und *verbum vocale* – dem Wort des Buchstabens. Das „innwendige geistliche verborgene [lebendigmachende, wesentliche] wort gottes“ (Schwenckfeldt [1554]: XXI verso folio) ist Gott selbst. „Es ist nicht ain lediger wind oder schall/ sonder ain

² Alle folgenden Textstellen von Tauler sind der Ausgabe Tauler 1987, Bd. 1 entnommen. Die erste Zahl in Klammern bezieht sich auf die Bandnummer, die zweite auf die Seitenzahl.

vnuergencklich wort das ewig bleibet / Ja es ist das hertz Gottes deß himelischen vaters / Christus vnser herr vn Gott selbst“ (Schwenckfeldt [1554]: XXIII). Das konstitutive Merkmal des „Wortes des Geistes“ ist es, vom heiligen Geist ins Herz des Gläubigen gesprochen zu werden, im Gegensatz zum äußeren Wort, dem bloßen Schall. Durch diese Lehre setzte sich der konkrete Früchte des religiösen Glaubens einfordernde Schwenckfeld vom für Luther charakteristischen abgöttischen Kult des Bibelbuchstabens ab. Der Grundsatz *sola scriptura* fetischisierte – in den Augen Schwenckfelds – „schriftliche oder mundtliche wort deß dieners“ (Schwenckfeldt [1554]: XXI verso folio), die *Bibel*, die in Wirklichkeit nur „außendige menschliche stim / fürbildung / zeugnuß / leer / vnnd ermanung fürn eusserlichen menschen“ (Schwenckfeldt [1554]: XXII) sei. Zwar sei sie ein kostbarer Wegweiser für die Gläubigen, jedoch „ist das geschriben wort/ weder das wort gottes lebendig/ noch die lebendige rede der menschen gottes“ (Schwenckfeldt [1554]: XXIII), denn „der gaist vnd das leben mag in die schrift/ noch in die staine nitt verfasst werden“ (Schwenckfeldt [1554]: XXIII verso folio). Durch das wesentliche lebendige Wort, das Gott in die Seele des Menschen spricht, wird ein „new Christen mensch [...] im Herzen des alten menschen“ (Schwenckfeldt 1596: 4 verso folio) geboren, der – so Schwenckfeld – „mit newen ohren/ mit newen augen/ vnd mit einem newen hertz“ (Schwenckfeldt [1554]: LXVIII verso folio) ausgestattet sei. Wie die Neugeburt aus dem Worte Gottes eine Voraussetzung des wahren Glaubens sei, seien auch die neuen, inneren Sinnesorgane, eine völlig andere Natur³, vonnöten, denn „Wie gott der vatter ist / so redet er / Er ist ein Geist / drum denn auch sein wort nicht anders den geistlich vnd göttlich / ja geist vnd leben/ vnd Christus verbum incarnatum, ist“ (Krautwald 1543: LXXXVIII verso folio).

Die Lehre vom neuen, „auß gott widergeborne[n] menschen“ (Schwenckfeldt [1554]: XXVIII) eröffnet dem hier stillschweigend vorausgesetzten, gleichwohl nie *expressis verbis* genannten, Schweigen ein weites Wirkungsfeld. Denn das göttliche Wort, „hat [...] nit buchstaben noch syllaben / Es redet auch nicht zu den außwendigen fleischlichen oren / sonder zu den inwendigen geistlichen oren des glaubens / oder newen menschen“ (Schwenckfeldt [1554]: XX). Die häufige Betonung der inneren Ohren und Augen als passiver Sinnesorgane der Wiedergeborenen beschreibt die aufnehmende Stellung des Menschen Gott gegenüber. Der demütige Mensch hört dem göttlichen Wort, Christus, schweigend zu. Ein Paradox dieser Idee, das auf ihre Verwandtschaft mit dem mystischen Einheitsstreben hinweist, ist die Attribuierung des Aufstiegs des „neuen Menschen“ nach der Wiedergeburt. Dank seiner hinnehmenden Ergebenheit und seines „gehorsam[s] dem wort Gottes“ (Krautwald 1543: o.S.) wird er auf ein gottgleiches Niveau erhoben. „Auß Got – schreibt Valentin Krautwald – wirt ain newer mensch

³ Vgl. Krautwald, *Der New Mensch*, 1543, o. S.: „Der Alt mensch ist auß flaisch vnd seel / das ist allain auß der Natur / Der new mensch aber ist flaisch vnd der gayst Gottes / das ist natur vnd gnad / zwu naturen in ainer Person / das flaisch vnnd der gaist Gottes / machen ainen newen menschen“.

geboren / welcher Gott zum vatter / vnd Jesum Christum zum bruder in ainem gaist hatt“ (Krautwald 1543: o.S.).

Konkludierend ist das Schweigen bei den Schwenckfeldern in erster Linie ein nur in eine Richtung durchlässiger Übermittlungskanal, durch das sich – über die Geburt des inkarnierten Wortes in der Seele – die Angleichung des Menschen an Gott vollzieht. Da unter diesen Umständen von keiner Kommunikation im herkömmlichen Sinn die Rede sein kann, gewinnt das Schweigen dank des demütigen Zuhörens eine machtbasiertere Kontroll-Dimension. Den Eindruck verstärkt zusätzlich die Betonung der passiven Sinnesorgane des neuen Menschen. Dadurch unterscheidet sich diese Sicht wesentlich von der ausgewogeneren Konzeption Meister Eckharts.

Unter seinem Einfluss, da Eckharts Rezeption im Kreis der schlesischen Denker im 17. Jahrhundert weiterhin andauerte, entwickelte sich das Schweigen zu einem die Haltung der Mystiker dem Numinosen und der Welt gegenüber bestimmenden Element. So zeigt z. B. Daniel Czepko im Spruch *Recht schweigen, kan viel zeigen* die Wirksamkeit des Verzichts auf die diskursive Sprache im demütigen Sich-auf-Gott-Verlassen. Die scheinbar paradoxe Entdeckung „Ich schweig und werd erhört dabey“ (Czepko 1932: 336) verweist nicht nur auf einen alternativen Kommunikationsmodus und seine Effektivität, sondern auch auf die Art der Relation zwischen Gott und Mensch. Die Sprachlosigkeit des demütigen Menschen veranlasst Gott dazu, sich auf ihn zuzubewegen. Das Schweigen fungiert aber bei Czepko nicht unbedingt als ein Kommunikationskanal. Mitunter kann es epistemologische Dimension erhalten. Dies ist beispielsweise im Diktum *Schweigendes Hören, Hörendes Schweigen* (I, 47) aus der Sammlung *Sexcenta Monodistica Sapientum* (1640–47) der Fall, wo der Verzicht auf das Sprechen mit der Selbsterkenntnis einhergeht: „Indem ich schweig, hab ich viel mehr von mir erfahrn/ Als vor mir ausgeschwätzt viel Weis‘ in hundert Jahrn“ (Czepko 1989, Bd. 1,2: 555)⁴. Im breiteren Kontext impliziert die Aufgabe der diskursiven Sprache als des hauptsächlichen Verständigungsmittels unter den Menschen eine radikale Form des Individualismus. Dieser ist aber wieder mit einem Paradox behaftet. Das vorläufige Ziel und die notwendige Entwicklungsstufe auf dem Weg zu Gott stellt nämlich Selbstentäußerung dar. Nur indem der Mystiker seine Natur aufgibt, kann er *per gratiam Dei* mit Gott wesensgleich und schließlich eins werden. Die negative Dimension der Sprache thematisiert bei Czepko u.a. der Sinnspruch *Schweig, wilt du Reden* (IV, 64). Das Schweigen bedingt dort das Erscheinen Gottes in der Welt und in der menschlichen Seele: „Indem Gott spricht: Werd ich und alle Welt erkohrn: / Wann alles schweig, wird Gott in ihr und mir gebohrn“. Die Sprache, die verhindert, ablenkt und verdeckt, ist hier nur ein Aspekt eines breiteren Kontextes, deshalb wird das Schweigegebot zuweilen von Aufrufen zum Stillhalten, sprich dem bewussten Rückzug vom Leben, begleitet, wie in den Sprüchen *Wo Stille, Da Fülle* (I, 13) und *Sey Stille* (IV, 89). Die Abkapselung weist

⁴ Alle Sprüche von Daniel Czepko folgen der Ausgabe Czepko 1989, wobei die angeführte römische Zahl das Buch, die lateinische die Nr. des Spruchs bedeutet.

eine Analogie zum Sprachverzicht auf. In beiden Fällen wird von einer abwertenden Weltvorstellung ausgegangen, mit ihren herausgestellten Kennzeichen: Hektik der Bewegung und der lärmenden Aufdringlichkeit der Lautsprache.

Stärker als durch Czepko wurde das Erbe Eckharts durch Angelus Silesius umgesetzt. Insbesondere die Lehre von der Gelassenheit, die auf eine konsequente Weltabwendung und Abtötung der sinnlichen Begierden hinausläuft, legt auch die Verwendung des Schweigens nahe. Die innere Logik dieses Ansatzes ermöglichte Scheffler eine beinahe systematische Zusammenstellung des Funktionenspektrums des Schweigens. Seine Aspekte lassen sich bereits an den Überschriften der einzelnen Sinnsprüche ablesen: *Mit Schweigen hört man* (I, 299)⁵, *Mit Schweigen lernt man* (II, 8), *Mit Schweigen singt man schön* (II, 32), *Mit Schweigen wirds gesprochen* (II, 68), *Mit Schweigen ehrt man Gott* (IV, 11). In diesen und anderen Texten aus dem Band *Cherubinischer Wandersmann* (1657) deckt das Schweigen v. a. fünf Bereiche ab, indem es als ein Modus 1. der Verherrlichung und Anbetung Gottes (I, 240; II, 32; IV, 11), 2. der Wahrnehmung (I, 299; V, 330), 3. der erweiterten Erkenntnis (II, 8; IV, 36), 4. des Ausdrucks (II, 8), 5. der Gelassenheit (I, 19) fungiert. Sowohl Angelus Silesius' Auffassung von Gott als auch seine Sicht des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch halten sich weitgehend im Bereich der apophatischen Theologie. Durch die Abstellung der Sprache gewinne der Mensch die Möglichkeit, Gottes unaussprechlicher Natur sein Lob auszudrücken: „Gott ist so über alls, daß man nichts sprechen kann, / Drum betest du ihn auch mit Schweigen besser an.“ (I, 240). Das einsichtige Schweigen des Demütigen wird zum lautlosen Gesang, den der Schöpfer über alle Ehrerbietung stelle: „Die Engel singen schön; ich weiß, daß dein Gesinge, / So du nur gänzlich schwiegst, dem Höchsten besser klinge“ (II, 32). Eine auf Augustinus verweisende Variation dieses Motivs findet sich übrigens auch in der Liedersammlung des Breslauer *Heilige Seelenlust* (1657), wo im Lied *Sie weiß nicht, mit was sie die Schönheit des Kindes Jesu vergleichen soll* die schwärmende Seele vor der „unvergleichlichen“ Schönheit des Gottessohns kapitulieren und Schweigen einlegen muss.

Die Negativbesetzung der Sprache reicht bei Angelus Silesius zuweilen über die Grenzen des theologisch-religiösen Diskurses hinaus. Das Schweigen kann sich, wie im Spruch *Mit Schweigen wirds gesprochen* (II, 68), als ein logischer Modus anbieten, sich von der Enge des mit der Sprache weitgehend identischen diskursiven Denkens (Brockmeier/ Tschuggnall 1995: 39–46; vgl. Mauthner 1982, Bd. 1: 231) zu befreien. „Das Wort schallt mehr in dir als in des andern Munde; / So du ihm schweigen kannst, so hörst du es zur Stunde“. Auch das alte Eckhartsche, besonders von Schwenckfeld herausgestellte Schweigegebot um der Stimme Gottes im Inneren des Menschen willen kommt bei Scheffler im Sinnspruch *Wenn man Gott reden hört* (V, 330) vor.

⁵ Alle Sprüche von Angelus Silesius folgen der Ausgabe: Angelus Silesius 1952. Die angeführte römische Zahl verweist auf das Buch, die lateinische gibt die Nr. des Spruchs an.

ABSCHLIESSENDE GEDANKEN

Die Mystik entinstitutionalisiert das Schweigen. Die Attitüde des Schweigens als ein Bestandteil des äußeren mönchischen Habitus macht der persönlichen Entwicklung des Individuums Platz. Innerhalb der im Allgemeinen dem dreifachen Weg des Dionysius' folgenden Programmatik der christlichen Mystik nimmt das Schweigen eine nicht zu unterschätzende Rolle ein. Als ein Modus der *via purgativa*, des Wegs der Reinigung, ist es nicht nur Ausdruck der Neuorientierung des sich von der Welt der Dinge abwendenden Individuums, sondern stellt zugleich ein Instrument seiner Erleuchtung dar. In der Absage an die Sprache ist die Infragestellung des diskursiven Denkens und der darauf aufgebauten Wirklichkeit einbegriffen. Das Schweigen wird zum Ort der Subversion und gleichzeitig zum Weg der Befreiung von der vielfältig thematisierten enge dieser Welt. Nicht eine Reduktion ist sein Ertrag, sondern eine kompromisslose Steigerung. „Wo Stille, Da Fülle“, schreibt Daniel Czepko, und Angelus Silesius spricht es ihm nach, denn das ultimative Versprechen des Mystik – die Wesensgleichheit und in deren Folge Einswerdung mit Gott kann durch nichts überboten werden.

BIBLIOGRAPHIE

- ANGELUS SILESIVS (1952): „Cherubinischer Wandersmann“, in: ders.: *Sämtliche poetische Werke in drei Bänden*, HELD, H. L. (ed.), 3. Aufl., München, Bd. 3, 5–220.
- AUGUSTINUS (1863): *Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus*, aus dem Lat. übertr. von G. Rapp. 4. durchgesehene Aufl., Stuttgart.
- BROCKMEIER, J./ TSCHUGGNALL, K. (1995): „Saussure, Wygotski und das Verhältnis von Sprache und Denken. Überlegungen zu einem kulturhistorischen Zeichenbegriff“, *Journal für Psychologie*, 4/1995–1/1996, 39–46.
- CZEPKO VON REIGERSFELD, D. (1932): „Drey Rollen verliebter Gedanken“, in: ders.: *Weltliche Dichtungen*, MILCH, W. (ed.), Breslau.
- CZEPKO, D. (1989): „Sexcenta Monodisticha Sapientum“, in: ders.: *Sämtliche Werke*, ROLOFF, H.-G. / SZYROCKI, M. (eds.), Berlin–New York, Bd. 1, 2: Lyrik in Zyklen, 517–672.
- DEGENHARDT, I. (1967): *Studien zum Wandel des Eckhartbildes*, Leiden.
- DIONYSIOS AREOPAGITA (1956): „Die Namen Gottes“, in: ders.: *Mystische Theologie und andere Schriften*, aus dem Griech. übers. von W. Tritsch, München.
- FLASCH, K. (2010): *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, München.
- FUCHS, P. (1989): „Die Weltflucht der Mönche. Anmerkungen zur Funktion des monastisch-asketischen Schweigens“, in: LUHMANN, N./ FUCHS, P.: *Reden und Schweigen*, 2. Aufl., Frankfurt am Main, 21–45.
- FUCHS, P. (2) (1989): „Von der Beobachtung des Unbeobachtbaren: Ist Mystik ein Fall von Inkommunikabilität?“, in: LUHMANN, N./ FUCHS, P.: *Reden und Schweigen*, 2. Aufl. Frankfurt am Main, 70–100.
- HAAS, A.M. (2001): „Mystische Schöpfungskonzepte“, *Magazin Unizürich*, 2, 17–20.
- KRAUTWALD, V. (1543): *Der New Mensch*, [Augsburg].
- LIPIŃSKI, C. (2006): „Der Schrei der Stille. Zur apophatischen Dimension der Sprache der Mystik“, *Orbis Linguarum*, 30, 119–141.

- LUHMANN, N. (2009): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde., Frankfurt am Main.
- LUHMANN, N. (1989): „Reden und Schweigen“, in: LUHMANN, N./ FUCHS, P.: *Reden und Schweigen*, 2. Aufl. Frankfurt am Main, 7–20.
- LUHMANN, N. (2) (1989): „Geheimnis, Zeit und Ewigkeit“, in: LUHMANN, N./ FUCHS, P.: *Reden und Schweigen*, 2. Aufl. Frankfurt am Main, 101–137.
- MARTINI, A. (2013): „Vom Symbol zum Schweigen: Pseudo-Areopagitas „De symbolica theologia“ im Spiegel von Johannes Reuchlins christlicher Kabbala“, *PaRDeS. Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien*, 19, 175–190.
- MAUTHNER, F. (1982): *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Frankfurt am Main u.a.
- MEISTER ECKHART (1993): *Werke I*, Texte u. Übers. von QUINT, J., hrsg. von LARGIER, N., Frankfurt am Main.
- MIETH, D. (1980): „Meister Eckhart: Authentische Erfahrung als Einheit von Denken, Sein und Leben“, in: HASS, A.M./ STIRNIMANN, H. (eds.): *Das „einig Ein“*. *Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg, 11–61.
- QUINT, J. (1928): „Die Sprache Meister Eckharts als Ausdruck seiner mystischen Geisteswelt“, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 6, 671–701.
- QUINT, J. (1953): „Mystik und Sprache. Ihr Verhältnis zueinander insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckharts“, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 27, 48–76.
- SCHWENCKFELDT, C. (1554): *Vom worte Gottes. Das khein ander wort Gottes sei/ aigentlich zureden/ denn Sun Gottes Jesus Christus/ Bewerbung*, o. O.
- SCHWENCKFELDT, C. (1596): *Catechismus. Vom Worte des Creützes. Vnd vom vnterscheide des Worts des Geists/ vnnnd Buchstabens*, o. O.
- TAULER, J. (1987): *Predigten*, übertr. u. hrsg. von HOFMANN, G., 3. unveränd. Aufl., Einsiedeln-Trier.
- WAGNER-EGELHAAF, M. (1998): „Die mystische Tradition der Moderne. Ein unendliches Sprechen“, in: BASSLER, M./ CHATELLIER, H. (eds.): *Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne autour de 1900 = Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900*, Straßburg, 41–57.
- WITTGENSTEIN, L. (1984): „Tractatus logico-philosophicus“, in: ders.: *Werkausgabe* [in 8 Bänden], Bd. 1, Frankfurt am Main, 7–85.