

Ernst Tugendhat hat sich in seinen letzten Veröffentlichungen mit den Themen *Keligion* und *Mystik* befasst. Er legt dar, dass er heute an dem Glauben an einen Gott nicht mehr festhalten kann; die Verabschiedung von Religion scheint ihm aus intellektueller Redlichkeit erforderlich. In der Einstellung der Mystik dagegen findet er eine Antwort auf die letzten Fragen des Menschen nach dem Sinn von Leben und Sterben. Eine interdisziplinäre Gruppe, die sich seit Jahren regelmäßig in Heidelberg trifft, um gemeinsam über Religion(en) und darin eingeschlossen über Mystik nachzudenken, hat sich gründlich mit Tugendhats Beiträgen auseinandergesetzt. So ist ein Aufsatzband entstanden, in dem die einzelnen Verfasser von unterschiedlichen Ausgangspunkten aus und mit unterschiedlichen Methoden einer sie gemeinsam interessierenden Sache nachfragen. Ernst Tugendhat hat, wie er den Anstoß gegeben hat, auch das letzte Wort. Er erwidert nicht auf die Einwände, die gegen seine Thesen erhoben worden sind; er bekräftigt seine Auffassung durch den Wiederabdruck eines früher geschriebenen Aufsatzes. In den Antworten auf die gemeinsame Frage bleiben Kontroversen. Der Leser wird zu einer eigenen Stellungnahme herausgefordert.

Der Herausgeber:

Klaus Jacobi ist emeritierter Professor für Philosophie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br.

Klaus Jacobi (Hg.)

Mystik, Religion und intellektuelle Redlichkeit

Nachdenken über Thesen
Ernst Tugendhats

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Erzdiozese Freiburg

Inhalt

Einleitung (Klaus Jacobi)	7
Weichenstellungen (Klaus Jacobi)	13
Rückhaltlose Intersubjektivität und Bedürfnis nach Seelenfrieden. Zu einigen Motiven in Tugendhats Aufsatz »Über Mystik. Vortrag anlässlich der Verleihung des Meister-Eckhart-Preises« (Monika Kloth-Manstetten)	38
Religiöse Redlichkeit. Meister Eckhart und Silja Walter (Donata Schoeller)	52
Die Heilsamkeit des Gebets oder Warum Ernst Tugendhats Gründe, auf das Gebet zu verzichten, nicht ohne Widerspruch bleiben dürfen (Reiner Manstetten)	72
Religion und intellektuelle Redlichkeit – Zu Ernst Tugendhats Auseinandersetzung mit Religion und Mystik (Thomas Petersen)	98
Intellektuelle Redlichkeit und die Mystik Jacob Böhmes (Günther Bonheim)	125
Unwissen und intellektuelle Redlichkeit als Thema einer Rede in 1. Person (Malte Faber)	143
Zur Rezeption von »Egozentrizität und Mystik« (mit Bibliographie) (Günther Bonheim)	151

Originalausgabe
© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2012
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de
Satz: SatzWeise, Föhren
Herstellung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Printed in Germany
ISBN 978-3-495-48518-7

* * *

Religiöse Redlichkeit.

Meister Eckhart und Silja Walter

Donata Schoeller

Tugendhat gibt in seinen Büchern, insbesondere »Egozentrizität und Mystik«¹ und »Anthropologie statt Metaphysik«², Anstöße, sich mit dem Thema der intellektuellen Redlichkeit auseinanderzusetzen. Diese Impulse möchte ich im Folgenden aufnehmen, um anzudeuten, was im Vergleich zur intellektuellen Redlichkeit religiöse Redlichkeit bedeuten könnte. Auch sie hat, so wurde mir in Auseinandersetzung mit Tugendhat deutlich, damit zu tun, sich nicht von Bequemlichkeitsgrenzen der eigenen Denk- und Vorstellungsweisen bestimmen zu lassen. Intellektuelle Redlichkeit bedeutet nach Tugendhat »sich auf eine Dynamik des Klärens und Begründens einzulassen«.³ Eine Dynamik des Klärens trifft auch auf eine religiöse Redlichkeit zu, sie vollzieht sich jedoch anders als begründend. Während sich das intellektuelle Selbstverständnis einem Raum der Gründe verpflichtet, verpflichtet sie sich verstärkt einem Raum des Wahrnehmens oder, mit Jacob Böhme gesagt, einer Qualität des Bewusstseins.⁴ Damit ist eine Wahrnehmung

¹ Ernst Tugendhat: Egozentrizität und Mystik. Eine anthropologische Studie. Beck'sche Reihe, München 2006 (Erste Auflage 2003) [im Folgenden zitiert: *EMM*].

² Ernst Tugendhat: Anthropologie statt Metaphysik. Beck'sche Reihe, München 2010 (Erste Auflage 2007) [im Folgenden zitiert: *AsM*].

³ *AsM*, S. 108f.

⁴ Jacob Böhme spricht von zwei prinzipiell unterschiedlichen Qualitäten des Bewusstseins. Alle selbststichtigen Motive, so Jacob Böhme, gehen einher mit den Qualitäten (Angst, Neid, Zorn, Irtsinn etc.) des ersten Prinzips, während Motive, die die Selbstsucht überwinden habe, die entsprechend veränderten Qualitäten des zweiten Prinzips zulassen (Liebe, Sanftmut, Heiterkeit, Freude etc.). Je nachdem, so Böhme, wie ein Mensch seinen egoistischen Treiben und Motiven nachgibt, verschleift sich der Zugang zu der Qualitätswelt des zweiten Prinzips. Sie entsteht aus der Überwindung der primären Trieb-, Motiv- und Gefühlslage. In dieser Überwindungsbewegung offenbart sich Gott, nach Böhme: »Das selbe wütende wort aus allen krefft / aus guten vnd Bösen / als aus dem licht vnd liebe feuer / vnd den aus dem peinlichen / vnd finstern Natur cuer / welchs in der ewigkeit in einem würdlichen wesen in zweyen principien / als in

bzw. ein Bewusstsein der eigenen Motive, Gefühle, Vorurteile bzw. ihres Zusammenhangs gemeint. Motive können sich buchstäblich verdunkelnd auf Empfindungsweisen und Sichtweisen niederschlagen, so wie diese wiederum ihre eigenen Gründe produzieren können (z. B. warum wer zu hassen ist, warum was auszubeuten ist, warum so und so zu taktieren ist). Hassertfüllen, neidschen oder überängstlichen Motiven ist kaum mit »guten« Gründen beizukommen. Bewusstwerden des eigenen Zustands kann ein erster Schritt zu einer möglichen Transformation der eigenen Bewusstseinsqualität werden (als Zusammenhang von Denk- und Gefühlswesen). Die Bereitschaft dazu ist allerdings nicht selbstverständlich. Sie bedarf einer Einnütigung und einer Übung, die in den Religionen vielfältig kultiviert wird. In allen Weltreligionen finden sich Praktiken, die eine solche Wahrnehmungsfähigkeit oder Bewusstseinsbildung fördern. Beichte, Gebet oder Meditation sind in diesem Sinne als Übungsfeld zu betrachten, den Radius des eigenen Bewusstseins über egoistische Verengungen zu erweitern, um sensibel zu werden für die Belange anderer Menschen und Lebewesen. Die entsprechenden religiösen Praktiken implizieren, dass Tugenden wie Mitleid, Verbundenheit mit anderen, gesteigerte Eigen- und Fremdliebe einzutüben sind, und dass man sich darin, wenn man nur engagiert genug übt, ähnlich wie beim Sport über die eigenen Grenzen hinweg steigern kann.

Das Klären, das mit diesen religiösen Praktiken einhergeht, betrifft also nicht jene Verworrenheit, die aus einem Mangel an Gründen oder widersprüchlichem bzw. inkohärentem Denken und entsprechenden Aussagen entsteht. Ihr Klärungsprozess, so könnte man mit Hilfe von Tugendhat formulieren, betrifft eine Verworrenheit, die aufgrund von Egoismus entsteht, und die mit keinem Grund zu beseitigen ist.

Die religiöse Redlichkeit, die ich im Gespräch mit Tugendhat zu formulieren versuche, geht jedoch noch weiter. Mit ihr kommt nichts Geringeres als die Möglichkeit einer radikalen Umkehr von Egozentrismus als Grundorientierung des Daseins insgesamt ins Spiel. Diese Umkehr betrifft vor allem jenes die Religion selbst betreffende Motiv, das Tugendhat so beschreibt: »Wofür Menschen gerade Götter brauchen,

licht vnd finsternis gestanden / hat sich aus gesprochen in eine zeit / vnd geführet in ein wesen eines anfanges vnd Endes / vnd gebildet in die Creation zu seiner selbst offenbarung.« (Jacob Böhme: Gnadenwahl, Stuttgart 1988, S. 47).

ist, dass sie die Welt zugunsten der eigenen Wünsche beeinflussen wollen«.⁵

Diese Form einer religiösen Redlichkeit möchte ich anhand von mittelalterlichen Texten Meister Eckharts und der zeitgenössischen Lyrik der benedikтинischen Ordensfrau Silja Walzer entwickeln. Sie sollen veranschaulichen, dass die Religion einen Maßstab ihrer selbst bietet, von wo aus sich Formen religiöser Unredlichkeit differenzieren lassen. Gemessen an diesem Maßstab fallen freilich alle Formen gewöhnlichen Glaubens ab. Zugleich ist dieser Maßstab Einladung zu einem Prozess, die an jeden gerichtet ist und niemanden ausschließt. Er wirkt als religionsinternes Korrektiv gegenüber jenen harmlosen und weniger harmlosen Haltungen, die Religion für eigene Zwecke vereinnahmen: sei es in extremer Weise im Sinne eines Fundamentalismus, der nichts anderes gelten lässt als die eigene religiöse Position, sei es in alltäglicher Weise, wodurch ein religiöser Mensch immer wieder versucht sein kann, den religiösen Bezug im Bitragebet vor allem hinsichtlich des Gelingens eigener Lebensverhältnisse zu pflegen. Religion als ein Überbau, der vornehmlich die Sicherung der eigene Position gestattet, dem Tod seinen Ernst zu nehmen scheint, der die Relativierung der eigenen Bedeutung und Perspektive abfedert oder sogar verhindert, der aus dem Gewebe der eigenen vielfältigen Wunschprojektionen gestrickt ist, ist deshalb nicht nur gemäss intellektuellen, sondern auch religiösen Maßstäben kritisch zu betrachten. Es ist ein hier skizziertes religiöses Redlichkeitsideal selbst, das derartige Haltungen der Widersprüchlichkeit (und somit auch der Unredlichkeit) hinsichtlich des Geglaubten überführt. Religionskritik auf der Linie Tugendhats gewinnt deshalb einen von ihm übersehenen Verbündeten. Im Licht einer religiös geforderten Redlichkeit kann die Abmessung des religiösen Verhältnisses an egozentrischen Strukturen als Ver fremdung des religiösen Vollzugs erscheinen.

Keine Angst vor Gründen

Die Dynamik des Begründens spielt für diese Form des Klärens, wie gesagt, keine große Rolle. Mir scheint allerdings, dass der Glaubende (sei es der Christ, Jude, Muslim, Hinduist oder Mahayana-Buddhist)

⁵ *EmM*, S. 123.

keine schlechtere Stellung in puncto Gründe als derjenige hat, der wegen Mangel an Gründen auf den Glauben redlicher Weise verzichten zu müssen glaubt. Es ist leicht zu zeigen, wie ein glaubender Mensch Tugendhats Einwänden mit guten Gründen begegnen könnte. Ein religiöser Mensch kann sich auf das kritische Gespräch einlassen, wie in Diskussionen zwischen gescheiterten Theisten und Atheisten seit jher geschieht. Er könnte beispielsweise auf Tugendhats Hinweis, dass er mit der »Vorstellung, daß etwas existiert, das nicht im Raum lokalisierbar ist« keinen Sinn verbinden kann,⁶ entgegnen, dass Unvorstellbarkeit gerade heute kein Kriterium für Unmöglichkeit ist (wie zeitgemäße Physik mit der Doppelnatur von Photonen, dem gekrümmten Raum oder der Antimaterie etc. vor Augen führt)⁷. Außerdem könnte ein Glaubender Erfahrungsberichte heranziehen und auf eine Form von Evidenz verweisen, wie sie William James⁸ oder Alan Watts⁹, wie sie Theresa von Avila oder Therese von Lisieux, wie sie Jacob Böhme oder Plotin etc. beschreiben – auf Zeugenberichte quer durch die Epochen, Religionen und Kontinente, die eine gewisse Art der lebensverändernden, überwältigenden Transzendenz- oder Einheitserfahrungen beschreiben, aufgrund deren sich das Weltverhältnis des entsprechenden Individuums verändert und diesem neue Verhaltens- und Begründungsräume öffnet. Er könnte darauf aufbauend auf eine Priorität des Erfahrens bzw. auf eine unzertrennlich Interaktion von Erfahren und Begründen verweisen. Wissenschaftliche (pädagogische, psychologische, biologische, physikalische) Gründe und Begründungssysteme beruhen ebenfalls auf der Vorgängigkeit von Erfahrung, ohne die sie nicht viel Sinn machen würden. Der gläubige Diskutant könnte also seinerseits Tugendhat vorhalten, dass diesem evtl. nur eine Form von Erfahrung fehle und dass es dieser Mangel sei, der ihm die Gründe der Glaubenden unnachvollziehbar macht – so wie die Plausibilität der Gründe von Eltern für jemandem unnachvollziehbar ist, dem die Kinder abgehen. Selbst moralisch könnte der diskussionsfreundliche Gläubige argumentieren, indem er darauf verweist, dass die Würde des Einzelnen schließlich nur Glaubens- oder Überzeugungssache sei, dass

⁶ *EmM*, S. 124.

⁷ Vgl. B. Kantischer: *Das Weltbild Albert Einsteins*, München 1988; D. Böhm & B. J. Hiley: *The Undivided Universe*, London 1993; S. Kauffman: *At Home in the Universe. The Laws of Self-Organization and Complexity*, Oxford 1996.

⁸ William James: *Varieties of Religious Experience*, New York 1997.

⁹ Alan Watts: *This Is It and Essays on Zen and Spiritual Experience*, New York 1973.

immer wieder viele »gute« Gründe hervorgebracht werden können, diese Würde zum Zwecke eines größeren Ideals zu opfern.

Der Ungläubige hat seinerseits gute und bekannte, von Tugendhat ethisch verstärkte Gründe. Er kann, wie gesagt, dagegen halten, dass es keine, nicht einmal die leiseste Spur einer physikalisch bezugbaren Evidenz der Existenz Gottes gibt (im Himmel oder als konkretes Einzelwesen)¹⁰, dass, mit Ivan Karamasov gesprochen, vor allem Gottes angebliche Schöpfung das stärkste Gegenargument für die Existenz eines göttigen und allmächtigen Wesens sei. Er kann, was Tugendhat nicht unternimmt, seinerseits auf die Menschlichkeit verweisen und zeigen, wie oft gerade religiöser Fanatismus die Würde wie die Existenz des Einzelnen bedroht, und dass die Welt ein menschlicheres Antlitz bekommen habe, seitdem Staaten säkularisiert sind. Er kann, wie Tugendhat, sensibilisiert sein für die Verzerrung von Anschauungsweisen durch hintergründige Motive, die die eigene Unvoreingenommenheit verhindern. Weil der Mensch die eigene Kontingenz nicht aushalten kann, muss er zu ihrer Bewältigung eine Religion erschaffen, die den kompromisslosen Blick auf das eigene Dasein ausschließt, weil sich ihr Bestehen einem Ausweichen vor dem Unaushaltbaren verdankt.¹¹ Vor dieser Art von Religiosität baut sich Tugendhats »Barriere des intellektuellen Gewissens« auf.¹² Es ist leicht, sie zu durchschauen aufgrund von anthropologischen Grundstrukturen, wie Tugendhat sie nennt: zum Beispiel Ichbezogenheit und Zukunftsorientiertheit, Erfolgswunsch, Verhältnissetzungen in Bezug auf Größeres und Kleineres, in denen sich Menschen befinden. Aus diesen Grundstrukturen bildet sich Religion als eine Art des konstruierten Überbaus, in dem sich »Ich-Sager« einrichten, um nicht an ihrer eigenen, durch diese Strukturen gewachsenen Empfindlichkeit zu Grunde zu gehen angesichts der eigenen Unbedeutendheit in einem unermesslichen Universum und der radikalen Grenze aller ihrer Vorhaben, Wünsche und Anliegen in Bezug auf den Tod. Deshalb, so kann man mit Tugendhat schließen, machen es sich Religionsanhänger leichter als solche, die diese Situation ohne eine solche ideale Hilfskonstruktion aushalten.

Der Hinweis auf die Möglichkeiten einer gut begründeten Debatte auf beiden Seiten soll hier nur anzeigen, dass es nicht das Begründen

ist, das den Intellektuellen vom Gläubigen unterscheidet. Beiden kann es mit unterschiedlichen Argumentationsweisen und -strategien um das »Begründetsein« einer Wahrheit gehen, was Tugendhat als wesentliche Nuance des »Bedeutungsfeld des Ausdrucks intellektuelle Redlichkeit«¹³ angibt. Der Gläubige und der Intellektuelle befinden sich angesichts der intellektuellen Redlichkeit vielmehr zunächst in der gleichen Situation, denn bei beiden muss sich erweisen, ob sie für die Möglichkeiten der »Unwahrheit der eigenen Meinung offen« sind, was Tugendhat als Hauptkriterium einer solchen Redlichkeit auf den Punkt bringt.¹⁴ Religiosität kann gut mit intellektueller Redlichkeit einhergehen, aber das macht sie noch nicht zur religiösen Redlichkeit.

Redlichkeit ohne Grund

Die Redlichkeit des »homo religiosus«, die ich beschreiben möchte, lässt sich nicht erschöpfend als eine Haltung gegenüber der eigenen Meinung ausbuchstabieren, als Bereitschaft, diese fahren zu lassen für eine besser begründete. Und dennoch lässt auch sie sich im Verhältnis zu Gründen charakterisieren. Eckhart expliziert dies in seinen Predigten, indem er einen Begriff von Gerechtigkeit einführt, der neben kontingenteren Bestimmungen wesentlich auch das Moment enthält, Gründe als bestimmenden Faktor des eigenen Standpunktes und des eigenen Handelns fahren zu lassen. Der Gerechte, so Eckhart, »will nichts und sucht nach nichts, da er kein Warum kennt, um dessenwillen er irgend etwas täte, so wie Gott ohne Warum wirkt und kein Warum kennt. (Ganz) in der (selben) Weise, wie Gott wirkt, so auch wirkt der Gerechte ohne Warum; und so, wie das Leben um seiner selbst willen lebt und kein Warum sucht, um dessenwillen es lebe, so auch kennt der Gerechte kein Warum, um dessenwillen er etwas tun würde.«¹⁵

Dieses provokante Ideal einer Gerechtigkeit als Entsprechung einer Grundlosigkeit Gottes- oder des »Lebens« kennzeichnet eine Re-

¹⁰ Vgl. *AsM*, S. 112.

¹¹ Vgl. H. Lübber: Religion nach der Aufklärung, München 2004 (Erste Auflage 1986).

¹² *EMM*, S. 124.

¹³ *AsM*, S. 89.

¹⁴ *AsM*, S. 96.

¹⁵ Meister Eckhart: Deutsche Werke, herausgegeben und kommentiert von Niklaus Lartigier, Frankfurt a. M. 1993 [im Folgenden zitiert: Meister Eckhart I bzw. Meister Eckhart II], I, S. 439.

ligiosität, die die Vorstellung Gottes als Zufluchtsort der eigenen Sorgen und Wünsche zusammenbrechen lässt. Es ist eine Religiosität, die Hand in Hand geht mit einer (einzuzuübenden) Verpflichtung, sich Gott nicht im utilitaristischen Zusammenhang mit den eigenen Lebenspläne zu denken, noch radikaler, aufzuhören, Gott in irgendeiner Weise zu denken. Ja, der gedachte Gott ist eines der Haupthindernisse, gegen das sich Eckhart anzupredigen bemüht, weshalb er seine Zuhörer in vielen Anläufen regelrecht zu animieren scheint, ein solches Unterfangen, sich Gott zu denken, vorzustellen oder sich nur vorzustellen, etwas über ihn wissen können, aufzugeben.¹⁶ Die entsprechende religiöse Haltung unterminiert eine anthropologische Grundkonstante, (die Tugendhaft nicht nennt), die als Drang zu bezeichnen wäre, sich die Dinge erkennbar und vorstellbar zu machen. Dem entgegen fordert Eckhart hinsichtlich der Gottesbeziehung, dass ein Mensch so leben soll, »daß er weder sich selber noch der Wahrheit noch Gott lebe; er muß vielmehr so ledig sein alles Wissens, daß er nicht wisse noch erkenne noch empfinde, daß Gott in ihm lebt; mehr noch: er soll ledig sein alles Erkennens, das in ihm lebt.«¹⁷

Es ist eine entsprechende Haltung, die sich gut 700 Jahre später in Silja Walters Gedichten auszusprechen scheint. Während Fundamentalist zu wissen beanspruchen, wie man sich Gott vorzustellen hat, und Arheisten, auf welchen Gründen und Motiven die Gottesvorstellung beruht, beschreibt die Lyrikerin, wie ihr selbst im Bezug auf Gott Wissen und Worte abhandeln kommen:

*Oh mein Nachtsee,
Dunkelsee
um mich.
Darinnen
rinnen Wörter aus,
rinnen
und rinnen alle aus.
Oh mein Nachthaus,
Dunkelhaus
um mich.*

¹⁶ Vgl. z. B. Meister Eckhart I, Predigt 53.

¹⁷ Meister Eckhart I, S. 557.

*Darinnen atmest du,
atme ich,
atmest du,
ein, aus
du ein,
ich aus.¹⁸*

Die Herausforderung einer religiösen Beziehung, wie sie sich aus den Zeiten von Silja Walter und den Empfehlungen von Meister Eckhart herauslesen lässt, hat wohl genau damit zu tun, dass sie alle rationalen Begründungen und Vorstellungsweisen als Untermauerung des religiösen Verhältnisses bewusst aus der Hand gibt. Wenn es – so Meister Eckhart – darum geht, nichts wissen zu wollen von den Wirkungsweisen Gottes, dann untergräbt dies von selbst die Instrumentalisierung der Gottesvorstellung für die eigenen Belange. Das religiöse Beziehungsgeschehen ist – wie Ein- und Ausatmen – jenseits von irgendwelchen Grund- und Folge-Sequenzen auszumachen (wenn ich an Gott glaube, dann werde ich beschützt, wenn ich bete, dann geschieht mir nichts etc.). Hand in Hand damit geht das Loslassen aller auf Selbststeigerung absehbenden Handlungsgründe, die eine (unredliche) religiöse Praxis als Form der Sorge um die eigene Existenz, als vorgestellten Schutz der eigenen Pläne und Wünsche unterstützt. Eine religiöse Redlichkeit unterläuft, wie wir sehen werden, konsequent die Religionsbildung in Anlehnung an anthropologische Strukturen, wie Tugendhaft sie analysiert.

Ohne Größen- und Zeit-Relation

Zunächst unterwandert sie jenes Grundverhältnis, dass Tugendhaft im Hinweis auf relative Verhältnisse entwickelt.¹⁹ Für Tugendhaft ist es eine erste anthropologische Konstante, dass Ich-Sager in Relationen von Groß und Klein stehen, und deshalb stellen sie sich auch ins Verhältnis zu einem unvergleichlich Großen und Ganzen (Gott/Universum), und zwar in einer Weise, die die eingespielten Relationen zwar

¹⁸ S. Walter: Lyrik, Gesamtausgabe Bd. 8, Freiburg 2002 [im Folgenden zitiert: Walter 2002], S. 215.

¹⁹ Vgl. *EMM*, S. 119.

überschießt, sie jedoch nicht durchbricht. Als ob Eckhart genau dieses Denken in Größenverhältnissen durchkreuzen wollte, wendet er sich konsequent gegen Rede- und Vorstellungsweisen, gemäss denen der rechtmäßige Platz des Menschen »unter Gott« sei. Gerade an Hand der Demut verwirrt er gängige, auch religiöse Denkweisen derart, dass nicht mehr auszumachen ist, was groß, klein, hoch, tief, oben und unten im Kontext Gottes bedeutet. Eckhart entzieht gewissermaßen den Maßstab, an dem zu messen wäre.²⁰ Ein demütiger Mensch, von dem man meint, dass er sich seiner eigenen Kleinheit vor Gott bewusst ist, ist nach Eckhart – ganz im Gegenteil – ein Mensch, der »Gottes so gewaltig (ist), wie er seiner selbst gewaltig ist; [...] Ja, bei Gott wäre dieser Mensch in der Hölle, Gott müßte zu ihm in die Hölle, und die Hölle müßte für ihn ein Himmereich sein (...)«²¹

Ein analoges Durchkreuzen von Vorstellungsweisen, die auf einem vergleichenden Relationsmaßstab zwischen der Kleinheit des Menschen und der Größe Gottes beruhen, wird bildhaft in den Gedichten Sijla Walters durchgespielt:

Da öffnet der Fisch

Gomer

seinen silbernen Mund

und trinkt das Meer

da hat er das Meer.

Aber das schlingt ihn

verschlingend

in sich und ja

da hat ihn das Meer.

Wer hat nun wen

Gomer trinkt bloß immer

ertrinkend

das Meer

das Meer.²²

²⁰ Vgl. D. Schoeller: *Enthörter Gott – verräter Mensch. Zur Bedeutung der Demut, ausgehend von Meister Eckhart und Jakob Böhme*, Freiburg – München 1999, 2. Auflage 2009, Kap. 2.

²¹ Meister Eckhart I, S. 175.

²² S. Walter: *Tanz des Gehorsams*, Freiburg 1996 [im Folgenden zitiert: Walter 1996], S. 137.

Wie der Demütige Eckharts nicht durch ein Bewusstsein eigener Kleinheit angesichts der Größe Gottes zu charakterisieren ist, sondern als Gottesewaltiger diesen zu sich in die Hölle beordern zu können scheint, so umfasst der kleine Fisch Walters seinerseits das verschluckte Meer, wie das Meer diesen. Der »Demütige« und der »Fisch« zeichnen sich nicht durch ein Größenverhältnis zu Gott bzw. dem Meer aus. Was sie auszeichnet ist eher eine ausgewiesene Untrennbarkeit. Wo der Demütige ist, selbst wenn er (unwahrscheinlicher Weise) in der Hölle wäre, ist auch Gott. Und der meertrinkende Fisch enthält das Meer so wie dieses ihn. Solche Bilder scheinen ein gegenseitiges Enthaltungsstat eines Größenverhältnisses anzudeuten: derjenige, der in dieser Weise religiös ist, enthält Gott wie dieser ihn. Aber damit sind nicht nur Größenverhältnisse, sondern auch das Zeitverhältnis aus den Angeln gehoben – und damit eine weitere, religionsbildende Struktur, die Tugendhaft als konstitutiv für das religiöse Phänomen aufzählt. Religiöse Redlichkeit, die beansprucht, ohne warum, ohne Vorstellung und Wissen, ohne Möglichkeit klarer Größenverhältnisse bei/in/vor Gott zu sein, sie scheint auch jene »anthropologische Grundstruktur« zu unterlaufen, gemäß der »menschliches Wollen auf Zukunft bezogen und deswegen erstens auf Zwecke ausgerichtet ist«.²³

Der Zukunftsbezug verliert seine entscheidende Bedeutung in einer religiösen Haltung, die mit Meister Eckhart und Sijla Walters auf die außerordentliche Bedeutung des Jetzt und Nun setzt.²⁴ Man kann soweit gehen zu sagen, »gerecht« im Eckhartschen Sinn *wirrd* nur, wer sich gewissermaßen aus einer üblichen Zeitbestimmung herauszulösen vermag. Der Seele, so Eckhart, »in der Gott geboren werden soll, der muss die Zeit und sie muss der Zeit entfallen«.²⁵

²³ *EMM*, S. 121 und Kap. 2.

²⁴ »Denn Gott ist in dieser Kraft wie in dem ewigen Nun. Wäre der Geist alzeit mit Gott in dieser Kraft vereint, der Mensch könnte nicht allem, denn das Nun, darin Gott den ersten Menschen schuf, und das Nun, darin der letzte Mensch vergehen wird, und das Nun, darin ich spreche, die sind gleich im Gott und sind nichts als ein Nun.« (Meister Eckhart I, S. 31). Dieses ewige Nun ist zugänglich: »Das ist das Nun der Ewigkeit, in dem die Seele alle Dinge in Gott neu und frisch und gegenwärtig erkennt und in der (gleichen) Lust, wie (ich diejenigen Dinge erkenne), die ich im Augenblick jetzt gegenwärtig vor mir habe. Ich las neulich in einem Buche – wer's doch ergründen könnte! –, dass Gott die Welt jetzt mache wie am ersten Tage, da er die Welt erschuf.« (Meister Eckhart I, S. 409).

²⁵ Meister Eckhart I, S. 409.

In entsprechender Weise beschreibt Silja Walter in vielen Gedichten, wie die Zeit im Näheverhältnis mit Gott entfernt ist. Auch für sie scheint ein solches Geschehen nicht als Ausnahmezustand auf, sondern wie bei Eckhart als Hinweis dafür, wie es sich im Verhältnis zu Gott mit der Zeit verhält:

»Der Besetzer
meiner Stundenhäuser
treibt mir
in seiner Liebeslist
aus meinem Tag
die ganze Zeit.
Jetzt sind wir stundenlos
Zusammen.«²⁶

Umkehr der Projektion

In Eckharts Predigten sowie Silja Walters Gedichten ist bei aller Unterschiedlichkeit des Stils – Predigt und Unterweisung versus Lyrik und Mysterienspiele – bei aller Unterschiedlichkeit des epochenbedingten Ausdrucks ein durchaus ähnliches Untergrabungsprojekt auszumachen: nämlich die Umkehrung einer von Tugendhat (wie zuvor schon von Feuerbach) analysierten Projektionsrichtung. Gott wird in den Predigten Eckharts wie in der Lyrik Walters den Strukturen des menschlichen Bewusstseins nicht nur nicht angepasst, sondern regelrecht »entbildet«, also gerade von diesen Strukturen in radikaler Weise abgelöst. Damit einher geht die Herausforderung einer Umkehr, die nötig ist, um »dahinter zu kommen«²⁷, was es mit einem Gott auf sich hat, der keine menschliche Selbstprojektion ist. Wenn Gott nicht nach den Maßstäben und Anliegen des Menschen zu ermesen ist, so geht es darum, dass sich der Mensch nach einem unerkennbaren und unermesslichen Gott umzubilden bzw. zu entbilden hat. Diese Umbildung kann offensichtlich nicht als »Projekt« selbst betrieben werden, weil

²⁶ Walter 2002, S. 96.

²⁷ Vgl. hierzu: »Hinter den Wäschekörben / und Antiphonarien / und hinter der Dogmatik / dahinter / da ist etwas / Hinter den Prozessionen / durch den geweihselten Kreuzgang / und hinter dem Ganzen / dahinter.« (Walter 1996, 25).

dem Selbst alle gewöhnlichen Hilfsmittel der Zielerreichung hier aus der Hand genommen sind. Hier begegnen wir einem auch für Tugendhat zentralen Stichwort, nämlich der Gelassenheit. Die Eckhartsche Gelassenheit jedoch bedeutet nicht, wie bei Tugendhat, eine Selbstrelativierung angesichts des Todes. Sie ist vielmehr Aufforderung zum kompromisslosen Selbst-Lassen. Damit treffen wir auf den schwer verdaubaren Kern, der mit dieser religiösen Redlichkeit einhergeht. Laut Eckhart wird der entsprechende Mensch so redlich, dass er nicht mehr leicht auszuhalten ist: »Der Mensch, der sich selbst gelassen hat, der ist so lauter, dass die Welt ihn nicht leiden mag.«²⁸

Eine solche Aussage ist sicherlich, aber nicht ausschließlich auf Jesus Christus gemünzt. Sie spricht eine naheliegende Folge an. Denn im Spiegel einer solchen Gelassenheit verliert jede natürliche, selbstbezogene Motivlage im Kern ihre Harmlosigkeit und ihre fraglose Berechtigung. Kaum ein Motiv scheint vor der Radikalität des Selbstlassens bestehen zu können, die Eckhart als Möglichkeit wie Notwendigkeit vor Augen führt, um mit einem unvorgestellten und unbedingbaren Gott ins Verhältnis zu kommen.

Ohne Zielorientierung

Schwer auszuhalten wird ein entsprechender Mensch, weil er demnach auch jene nächste Grundkonstante unterläuft, die Tugendhat in diesem Zusammenhang ausbuchstabiert: nämlich, dass menschliches Wollen stets »auf Zwecke ausgerichtet ist«, sich stets in »der Spannung zwischen Erfolg und Mißerfolg« weiß. Von hier aus erlangt das Wünschen seinen anthropologischen Stellenwert. Menschen befinden sich mit jeder Hoffnung und jedem Willensantrieb, wie Tugendhat schildert, zugleich »in der Angst vor Frustrationen und Unglücken, zunächst natürlich dem Tod (...)«²⁹ Jener von Eckhart gezeichnete Gelassene wird genau dadurch zur Zornutung, dass er sich in diesem Spannungsfeld nicht mehr zu befinden scheint. Indem es ihm nicht mehr um sich selbst geht, wünscht er weder auf diese Weise, noch ist er auf diese Weise zu frustrieren. Entsprechend fällt er auch aus dem Rahmen einer Religiosität, die eine »Transformation der Welt mittels einer Wunsch-

²⁸ Meister Eckhart I, S. 319

²⁹ EHM, S. 121 f.

projektion vornimmt³⁰. Der Gelassene fällt aber auch aus dem Rahmen einer Gelassenheit, in der es darum geht, eigene Wünsche zu relativieren oder zu leugnen.³¹ Wille und Wünsche im Spannungsfeld von Erfolg und Misserfolg, so wie die Überwindung der Wünsche zum Zwecke des Seelenfriedens werden angesichts der Gelassenheit, die Eckhart vorstellt, auf eine grundlegende Weise bedeutungslos. Jegliches Mittel/Zweck-Verhältnis wird zum Un-Weg angesichts eines gelassenen Selbstverständnisses, das den Menschen kompromisslos entgegen solchen anthropologischen Denk- und Verhaltensmustern versteht. Er was von der Zukunft zu erhoffen und zu erwarten, diese naheliegende Grundhaltung scheint ins Leere zu greifen hinsichtlich des ›Gutes‹, für das diese Mystiker sensibilisieren. Die übliche Zielorientierung nach ›Außen‹ und in die ›Zukunft‹ wird nämlich, so deutet sich bei Meister Eckhart und Sijla Walter an, durch ein Immer-schon-Angekommen-Sein unterfangen. Auf was es beim Menschen ankommt, hat, so Eckhart, »weder Vor noch Nach, und es wartet auf nichts Hinzukommendes, denn es kann weder gewinnen noch verlieren«.³²

Die Entdeckung eines solchen zeitlosen und ziellosen Zieles, das durch keine Ausrichtung und Bestrebung auf Zukünftiges, Hinzukommendes zu erreichen ist, findet sich in erstaunlich analoger Weise von Sijla Walter beschrieben:

»Wo Gomer nun hingeht
wo immer
sie muss nirgends mehr
hin
wo sie auch hingeht.
Ob sie mit Azaleen
ins Blumenhaus geht
oder dahin
oder dorthin
sie muss nirgend mehr
hin.

³⁰ Das Zitat geht bei Tugendhaft folgendenmaßen weiter: »die Macht, die die Menschen umgibt, wird zu diskreten Wesen verdichtet, von deren Wirken man sich vorstellen kann, dass das eigene Glück oder Unglück abhängt, und die als von uns beeinflussbar angesehen werden.« (EM, S. 122).

³¹ Vgl. ebd.

³² Meister Eckhart I, S. 557

Wo immer Gomer nun
hingeht
sie hat die Ankunft
in sich
ist angekommen
in ihr
mein Gott
Gomer geht wirklich
nirgends mehr
hin.«³³

Ohne Selbstinteresse

Eckhart und Sijla Walter haben es angesichts eines solchen – Zielorientierung unterwandernden – Ziels nicht mehr nötig, von der Relativierung oder Leugnung des Willens und der Wünsche zu sprechen. Sie gehen viel weiter. Bei Meister Eckhart manifestiert sich das in seinem Begriff der Gelassenheit, der das Ideal einer selbstrelativierenden, dem Tod stoisch ins Auge blickenden Grundhaltung weit überschneift. Eckhart fordert in diesem Kontext sogar häufig und gern die ›Vernichtung‹ des eigenen Willens, der Ichheit. Dass diese nicht vom Menschen zu betreiben ist, macht den paradoxen Ernst dieser Aufforderung aus. Explizit erklärt er: »mag dieses Vernichten und Verkleinern seiner selbst auch noch so groß sein, es bleibt mangelhaft, wenn Gott es nicht in einem selbst vollendet«.³⁴

Wie ein lyrisches Echo klingen diesbezüglich die Zeilen der Benediktinerin:

»Du hast Dich als Netz
über dem Nichts
aufgehängt
und täglich springe ich
hinein
in die Todesangst
meiner Geburt

³³ Walter 1996, S. 134f.

³⁴ Meister Eckhart II, S. 421.

*Die gelbe Katze weint
auf dem Dach
Sie wagt es nicht
Ich reisse sie mit».³⁵*

Vom äußeren zum inneren Werk

Die Zumutung einer Redlichkeit, die sich an diesen Texten zweier Mystiker über gut sieben Jahrhunderte abzeichnet, liegt in der Umkehr der Tugendharschen Religionsbeschreibung: Die von ihm beschriebene Religiosität wird einer intellektuellen Redlichkeit zum Stein des Anstoßes, weil ihre Motivlage zu durchschauen ist: nämlich als Abwehr vor der eigenen Endlichkeit und Kontingenz, aus der eine übergeordnete Macht (Gottes, des Universums) imaginiert wird, die dazu da sein soll, eigene Glücksvorstellungen zu erhalten und Daseinsängste zu mildern. Eine von Meister Eckhart und Silja Walzer zum Ausdruck gebrachte Religiosität streht konträr zu dieser Beschreibung. Sie bemisst den Gottesbezug im kompromisslosen Verhältnis zu einem undenkbaren und unvorstellbaren Gott, nicht im Verhältnis zu menschlichen Bedürfnissen. Aus dieser Motiv-Umkehr entstreht ein Redlichkeitsideal, das Religiöse wie Areligiöse gleicherweise vor eine fast unzumutbare Herausforderung stellt.

Denn von hier aus scheint die Bedeutungslosigkeit jedes »äußeren Werkes« auf, in der es um den Erfolg des eigenen Vorhabens geht, um Status-, Macht- und Glücksgewinn. Mit Eckhart und Silja Walzer ist Tugendhat deshalb zu entgegnen, dass sich Religion gerade nicht als Überbau der Erhaltung dieser anthropologischen Ausrichtung konstruiert. Sie etabliert ein Gegengewicht dazu durch die enorme Bedeutung, die sie einem »inneren Werk« zuweist.³⁶ Dieses, so könnte man sagen,

³⁵ Walzer 2002, 92.

³⁶ »[...] so sage ich und habe es schon vorhin gesagt, dass jenes äußere Werk, sein Umfang und seine Größe, seine Länge und seine Weite um ganz und gar nichts die Gutheit des inneren Werkes mehr; es hat seine Gutheit in sich selbst. Darum kann das äußere Werk niemals klein sein, wenn das innere groß ist, und das äußere niemals groß oder gut, wenn das innere klein oder nichts wert ist. Das innere Werk hat allzeit Größe, alle Weite und Länge in sich beschlossen. Das innere Werk nimmt und schöpft sein ganzes Sein nirgends als von und in Gottes Herzen.« (Meister Eckhart II, S. 279).

ist einzig und allein darauf gerichtet, das eigene Denken/Handeln und Fühlen nicht mehr auf entscheidende Weise von anthropologischen Strukturen bestimmen zu lassen, wie sie Tugendhat beschreibt, sondern eine Umstrukturierung zuzulassen, die den Gottesbezug erst ermöglicht. Während gemäß Tugendhat der Bezug zu Gott dazu dienen soll, sich der eigenen Existenz und ihrer Pläne zu versichern, scheint sich dieses »innere Werk« einzig um das Vorhaben zu drehen, den Bezug zu Gott leben zu können. Dieser wird zum Mittelpunkt, um den sich alles zu drehen hat, bzw. im Verhältnis zu dem sich alles andere relativiert. Drei Monate vor ihrem Tod schreibt Silja Walzer folgende Notizen in ihr letztes Tagebuch.

»Ich versuch nur zu sein. Dann hat Gott allein Platz in mir und nichts ist mehr von Belang. Gott, Gott, Gott.«

»Schmerzen, und Leere und Versuch, vor Dir zu stehen. Ich bin nur jemand, der vor der Allmacht steht. Kann nichts tun, nur jemand sein vor der Allmacht. Sie und ich, eigentlich nur sie, alle andere ist nichts mehr. Das Nichts, worin nichts mehr ist. Von Augenblick zu Augenblick. Nennst man das geistliches Leben? Wie nennt man das?«

»Viel Post. Schmerzen und Schauen ins Nichts, das Gott ist. Gott ist nicht Du. Das ist schon ein zu grosser Abstand.« Du « ist Abstand. Wenn kein Du mehr ist, dann ist das Ich endlich gefunden.

Leben im (Kloster D. S.) Fahr ist nur noch dieses Du-lose Ich-Sein. Nur durch das Nichts des Gottes-Du bin ich Ich. Das ist überrichen, aber niemand kann mir sagen, dass Gott ein einfaches Du ist. Man muss ins Nichts, dann wird Gott das DU.«³⁷

Die Zumutung einer derartigen Religiosität besteht darin, dass die vollzogene Bedeutungslosigkeit des Ich auch Gott als Anhaltspunkt auslöscht. Indem ein solcher Mensch seine eigene Bedeutungslosigkeit vielschichtig vollzieht, löst sich auch die Vorstellung Gottes als Selbsterhaltungsinstantz auf. Gemäß einer solchen religiösen Redlichkeit wird der Mensch zum Gewährleister Gottes, indem er sich und Gott »fahren lässt«. Erst dann, so wird mit Meister Eckhart und Silja Walzer deutlich, wird am Gottesverhältnis offenbar, was keine selbstgemachte Hilfs-Konstruktion ist. Stattdessen tritt ein gelebter Bezug in den Vordergrund, der sich wie Ein- und Ausatmen weder rechtfertigen muss

³⁷ S. Walzer: Tansen heißt Aufstehen, Freiburg 2011 [im Folgenden zitiert: Walzer 2011], S. 45, 53, 62.

noch kann, zumal ihm angesichts des erlebten Untrennbarkeitsverhältnisses bereits die Grammatik der Sätze im Weg steht.

Ein solches Verhältnis unterhöhlt in aller Konsequenz jene Ausweichbewegung, die Tugendhat an der Religion festmacht, wodurch die Welt mit einem übermächtigen Beschützer der eigenen Belange ausgestattet wird. Die religiöse Redlichkeit, die sich durch obige Bemerkungen abzeichnet, kehrt die Anpassung Gottes an den Menschen folgenreich um. Dies bringt grundsätzlich andere Verpflichtungen zum Vorschein.³⁸ Allen voran die Bereitschaft, vor der eigenen Endlichkeit, Bedeutungslosigkeit, ja vor dem eigenen Nichts nicht auszuweichen, sondern diese gleichsam täglich zu vollziehen. Ausschlaggebend wird dieses ›innere Werk‹, weil das Beharren auf dem Eigenen verhindern kann, dass der Mensch zu einer ›Geburtsstätte‹ Gottes wird. Diese Kernmetapher Meister Eckharts besagt³⁹, dass ein Mensch so durchsichtig auf Gott hin werden kann, dass durch ihn hindurch zu erfahren ist, *wie* Gott ist. Kurze Zeit vor ihrem Tod schreibt Silja Walter:

»Ich will das Klare, Quellklare, das Göttliche, wo ich in ihm bin.«

»Stauen, Sein, was ich bin. Liebe aus Gott bin ich, soweit ich aus Gott bin (...) Sieht man mir »die Transzendenz« an? Meinen Schwestern?«⁴⁰

Meister Eckhart schreibt gleichsam aus der Gegenperspektive: »Gott begehrt so sehr danach, dass du deiner kreatürlichen Seinsweise nach aus dir selber ausgehest, als ob seine ganze Seligkeit daran läge. Nun denn, lieber Mensch, was schader es dir, wenn du Gott verönnst, dass Gott in dir sei? Geh' völlig aus dir selber heraus um Gottes willen, so geht Gott völlig aus sich selbst heraus um deinetwillen. Wenn diese beiden herausgehen, so ist das, was da bleibt, ein einfaltiges Eins.«⁴¹

³⁸ Entsprechend fasst Alois Haas so zusammen: »Dem Menschen ist mithin ein inniges (ein »inneres Werk« DW V, 39,8) aufgegeben: Es besteht in der kompromisslosen Option für Gott, in der eingeschlossen ist alle Verfügbarkheit für alles denkbare Leiden« (A. Haas: *Gottleben – Gottleben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Frankfurt a. M. 1989) [im Folgenden zitiert: Haas 1989], S. 135).

³⁹ Zum Begriff der Gottesgeburt bei Meister Eckhart und der Deutschen Mystik insgesamt vgl. L. Cogne: *Gottesgeburt in der Seele. Einführung in die deutsche Mystik*, Freiburg – Basel – Wien 1980 und Haas 1989.

⁴⁰ Walter 2011, S. 57 u. 60.

⁴¹ Meister Eckhart I, S. 73

Zusammenfassung

Während der intellektuell Redliche im Sinne Tugendhats sich darum bemüht, die eigenen Gründe immer wieder neu zur Disposition zu stellen und die eigene Begrenztheit zu akzeptieren, strebt der religiös Redliche in der oben geschilderten Weise danach, Selbstinteresse und Eigenwille insgesamt zu überwinden. Die religiöse Redlichkeit besteht in der radikalen Bereitschaft, wie Silja Walter sagt, täglich ins (eigene) ›Nichts‹ zu springen. Religiös Redliche, die durchsichtig auf Gott hin werden wollen, werden zugleich äusserst aktiv. Was für sie dabei zählt, ist vornehmlich ein inneres Werk, das den egozentrischen Antrieb, (z. B. auch ein guter Mensch sein zu wollen!), überwindet. Diese Redlichkeit entsteht aus dem Glauben an die Möglichkeit einer solchen Überwindung. Deshalb kann man vieles von in dieser Weise Religiösen sagen, aber eines mit Sicherheit nicht: dass sie es sich leicht machen. Sie nutzen ihre Gottesvorstellung nicht dazu, um sich eine Welt nach ihren Wünschen und Empfindlichkeiten auszubauen. Vielmehr bauen sie die Welt durch ein verändertes Selbstverständnis bisweilen in unvorstellbarer Weise um, da sie egozentrische Wünsche, Bestrebungen und Motive hinter – oder wie Meister Eckhart sagt – »unter« sich lassen,⁴² um real werden zu lassen, was sonst nicht real werden könnte. Während es sich diejenigen, die ihre Religion gemäss eigenen Bedürfnissen konstruieren, leichter zu machen scheinen als jene, die sich im Namen der Intellektualität eine solche Religiosität verbieten, scheinen religiös Redliche sich mit ihrem Leben einem kaum zumutbaren Schwierigkeitsgrad zu stellen. Was man diesem Redlichkeits-Ideal vorhalten kann, ist deshalb lediglich, dass es zu elitär ist. Wer schafft schon, ihm zu entsprechen? Ein solches Ideal fordert in seiner Konsequenz das Äußerste. Genau diese Konsequenz zeichnet die in diesem Sinne Redlichen aus, nämlich die Widersprüchlichkeit, die sich im Glaubensvollzug hinsichtlich des Glaubensinhaltes realisiert, nicht zuzulassen. Glaubt man an einen Gott, vor dem alle Menschen gleich sind, der unvorstellbar und unausdenkbar ist, dann ist jede Hoffnung auf Privilegierung der eigenen Position, jede Vereinnahmung Gottes gemäss der eigenen Vorstellung widersprüchlich. Und doch ist das gezeichnete Redlichkeitsideal nicht so aufzufassen, dass dadurch alle weniger radikal-konsequent Gläubigen verurteilt würden. Diese Redlich-

⁴² Meister Eckhart II, S. 327.

keit ist keine theoretische Norm. Sie ist als ein Horizont, als Annäherungswert aufzufassen. Dieser wird in religiösen Praktiken »produktiv«, die eine egozentrische Selbstausrichtung in der Meditation, im Gebet, in der klösterlichen Regel, in der sozialen Praxis (in wenn auch noch so kleinen Schritten) ausweiten. Die einladende und zugleich bewegende Kraft dieses Wertes wird an Beispielen deutlich, die durch ihre Redlichkeit auf Generationen hin inspirierend und mitreißend gewirkt haben, ob Franziskus oder Mutter Theresa, ob Theresa von Avila oder Simone Weil, ob Albert Schweizer oder Edith Stein etc. Von der Dynamik einer oben skizzierten, vielschichtigen Umkehr des von Tugendhat kritisierten Religionsmotivs zeugt schließlich auch das Werk Silja Walters. Als gefeierte Nachwuchs-Lyrikerin tauscht sie ein Dasein im Rampenlicht der Öffentlichkeit gegen die Klausur im Kloster am Rande der Stadt, um sich einer inneren Aufgabe widmen zu können, die sie wie folgt umschreibt:

»Herr
jemand muss dich
kommen sehen
durch die Gitter
seines Hauses,
durch die Gitter –
durch die Gitter deiner Worte,
deiner Werke,
durch die Gitter der Geschichte,
durch die Gitter des Geschehens
immer jetzt und heute
in der Welt.

(...)

Herr
und jemand muss dich aushalten,
dich ertragen,
ohne daonzulaufen.
Deine Abwesenheit aushalten
ohne an deinem Kommen
zu zweifeln.
Dein Schweigen aushalten

und trotzdem singen.
Dein Leiden, deinen Tod
mitaushalten
und daraus leben.
Das muss immer jemand tun
mit allen anderen
und für sie«. ⁴³

⁴³ <http://www.siljawalter.ch/index.php/am-rand-der-stadt>.