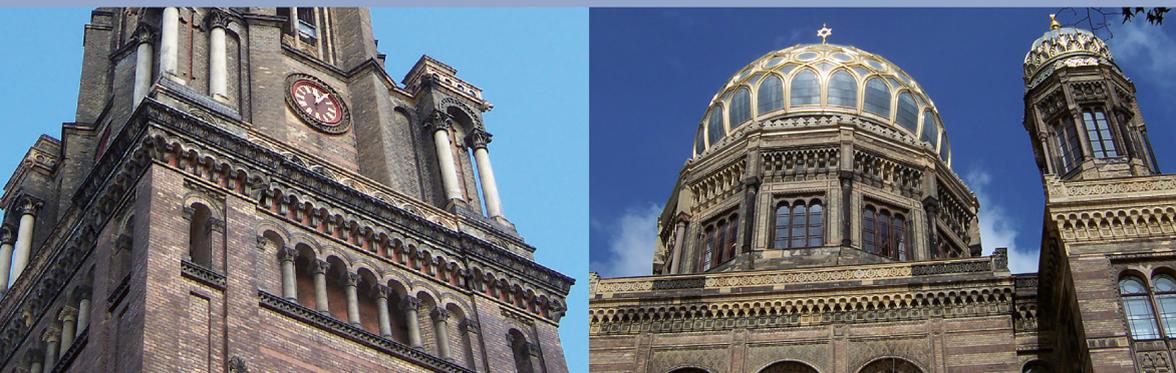


Christoph Markschies (Hrsg.)



Christliche und jüdische Mystik

Gemeinsamkeiten und Unterschiede



Christliche und jüdische Mystik

STUDIEN ZU KIRCHE UND ISRAEL. NEUE FOLGE (SKI.NF)

Herausgegeben im Auftrag des Instituts Kirche und Judentum
von Alexander Deeg, Beate Ego, Hanna Liss, Christoph Marksches
und Ralf Meister

Band 15

Christoph Markschies (Hrsg.)

Christliche und jüdische Mystik

Gemeinsamkeiten und Unterschiede



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2020 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Coverbild: Teilansichten des Turms der Evangelischen Zionskirche zu Berlin
und der Neuen Synagoge (Oranienburger Straße) zu Berlin
Satz: 3w+p, Rimpär
Druck und Binden: Esser printSolutions GmbH, Bretten

ISBN 978-3-374-06135-8 // eISBN (PDF) 978-3-374-06136-5
www.eva-leipzig.de

Inhalt

| | |
|---|-----|
| Vorwort | 7 |
| <i>Christoph Marksches</i> | |
| Wo steht die Debatte um den Mystik-Begriff? | 11 |
| Drei Annäherungen an ein schwieriges Thema | |
| <i>Beate Ego</i> | |
| Die Thronvision Ezechiels und die frühe jüdische Mystik | 29 |
| <i>Peter Schäfer</i> | |
| Jüdische Mystik? | 51 |
| Gershom Scholem Revisited | |
| <i>Paul Mendes-Flohr</i> | |
| Martin Buber and Gershom Scholem on Hasidism | 67 |
| A Methodological Dispute | |
| <i>Andreas Müller</i> | |
| Mystik in der Alten Kirche | 73 |
| <i>Julia Weitbrecht</i> | |
| Mystische Offenbarung und Wissen über das Jenseits | 105 |
| Eine Augsburger Kompilation eschatologischer Texte aus dem 15. Jahrhundert | |
| <i>Volker Leppin</i> | |
| Mystik, Verinnerlichung, Reformation | 125 |
| Stellen- und Personenregister | 139 |
| 1. Stellenregister | 139 |
| 2. Personenregister | 142 |
| Autorinnen und Autoren | 145 |

Vorwort

Zu den Spezifika des Berliner »Instituts Kirche und Judentum« gehört die *Sommeruniversität* – schon lange bevor sich die regelmäßigen Sommerschulen für Studierende aus aller Welt auch an deutschen Universitäten einbürgerten, gab es sie in Berlin. Und auch schon eine ganze Zeit bevor sich einbürgerte, Wissenschaft in Form von *public understanding of science* auch außerhalb der Universitätsmauern zu vermitteln, wurde zur Sommeruniversität des Instituts auch die interessierte Öffentlichkeit eingeladen. Und die Öffentlichkeit ist gekommen, ebenso wie Gäste aus dem In- und Ausland. Längst nicht alle fünfzehn Sommeruniversitäten sind in Buchform dokumentiert. Oft erschienen die Beiträge an anderer Stelle; die Publikationen, soweit sie in den Veröffentlichungsreihen des Instituts erschienen sind, nennt die Homepage.¹

Die Themenfindung für die Sommerschulen ist immer von der Absicht geleitet, möglichst Zusammenhänge zu identifizieren, die im Interesse des christlich-jüdischen Gesprächs stehen oder jedenfalls stehen sollten und auf ein gewisses allgemeines Interesse rechnen können. Das Thema »Mystik« wurde aber auch vor dem Hintergrund seiner Berliner Forschungsgeschichte gewählt – Gershom Scholem, der 1897 in Berlin geboren wurde, in dieser Stadt seine formativen Jahre der Jugend verbrachte² und als Fellow des Berliner Wissenschaftskollegs (allerdings in Jerusalem) 1982 starb, hat sich vor allem an der Hebräischen Universität in Jerusalem mit jüdischer Mystik beschäftigt und sie stets als eigenständige Bewegung von christlicher Mystik abgehoben; der früher an der Freien Universität Berlin lehrende ehemalige Direktor des Jüdischen

¹ Vgl. <https://www.ikj-berlin.de/publikationen.html> (letzter Zugriff: 10. April 2020); zuletzt: Zion. Symbol des Lebens in Judentum und Christentum, hg.v. Tanja Pilger und Markus Witte (Studien zu Kirche und Israel. Neue Folge 4), Leipzig 2013 [Beiträge der 13. Christlich-Jüdischen Sommeruniversität in Berlin vom 17. bis 20. Juli 2011].

² Vgl. Gershom Scholem, Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen. Erweiterte Fassung. Aus dem Hebräischen von Michael Brocke und Andrea Schatz, Frankfurt/M. 1994.

Museums Berlin, Peter Schäfer, hat die jüngere Forschung zur jüdischen Mystik mit seinen Editionen und Beiträgen nachhaltig geprägt.³ Scholem wird gleich in zwei Beiträgen dieses Bandes, der auf die 15. Christlich-Jüdische Sommeruniversität zurückgeht,⁴ behandelt: neben Peter Schäfer durch Paul Mendes-Flohr aus Jerusalem.

Das »Institut Kirche und Judentum« wurde von einem Neutestamentler begründet und lange von einem weiteren Neutestamentler geleitet – Günther Harder und Peter von der Osten-Sacken.⁵ Insofern verwundert es nicht, wenn nach einer Einleitung des Herausgebers nicht nur in dieser Veröffentlichung des Instituts chronologisch und sachlich der Einsatz mit einem Beitrag zu biblischen Traditionen genommen wird, den dankenswerterweise Beate Ego beisteuert. Die weitere Gliederung setzt die These von Scholem voraus, zunächst einmal streng zwischen jüdischen und christlichen Traditionen zu unterscheiden, obwohl diese Trennung natürlich im Grunde künstlich ist. Die Beiträge zur »jüdischen Mystik« eröffnen den Band, die zur »christlichen« folgen in chronologischer Ordnung. Andreas Müller, Julia Weitbrecht und Volker Leppin behandeln aber durchaus nicht nur den klassischen Dreischritt der vertrauten kirchengeschichtlichen Epochenenteilung von Antike, Mittelalter und Reformation, sondern interagieren und behandeln ihre jeweiligen Themen in epochenübergreifenden Kontexten. Zusammengehöriges und Trennendes wird gerade in dieser Anordnung deutlich.

Bei einem Band zum Thema »Mystik« lässt sich immer fragen, warum bestimmte, damit gewöhnlich in Zusammenhang gebrachte Autoren (und im Falle der Mystik auch in jedem Fall: Autorinnen) und Texte ausgelassen sind. Allerdings ist Beschränkung hier unumgänglich. Viel zu umfangreich ist das Corpus der Texte, die für »Mystik« in Anspruch genommen werden. Daher liegen inzwischen auch zwei mehrbändige Darstellungen abendländischer christlicher Mystik in deutscher Sprache vor, denen natürlich mit diesem Band weder Konkurrenz gemacht werden soll noch gemacht werden kann.⁶ Die Literatur zum

³ Vgl. nur Peter Schäfer, *The Origins of Jewish Mysticism*, Tübingen 2009; deutsch: *Die Ursprünge der jüdischen Mystik*. Aus dem Amerikanischen von Claus-Jürgen Thornton, Berlin 2011.

⁴ Die 15. Christlich-Jüdische Sommeruniversität fand vom 23. bis zum 27. Juli 2018 statt.

⁵ Eine knappe Zusammenfassung der Geschichte des Instituts findet sich bei Peter von der Osten-Sacken, *Institut Kirche und Judentum (1960–2005). Geschichte, Ziele, Perspektiven*, in: *Bilanz und Perspektiven des christlich-jüdischen Dialogs* (Epd-Dokumentation Nr. 9/10, 1. März 2005), Frankfurt/M. 2005, 7–16.

⁶ Ich bibliographiere hier nur den jeweils ersten Band: Bernard McGinn, *Die Mystik im Abendland*, Bd. 1: *Ursprünge*. Aus dem Englischen übers. v. Clemens Maaß, Freiburg/Br. u. a. 1994 [= ders., *The Foundations of Mysticism*, Bd. 1: *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, London 1992]; Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des*

Thema ist ohnehin selbst für Fachleute kaum mehr überschaubar. Aber es ist mindestens begründungspflichtig, warum nicht auf zeitgenössische Strömungen und Bewegungen im Judentum und Christentum eingegangen wird; entsprechende Richtungen erfreuen sich gegenwärtig ja eines großen Zulaufs. Eine solche Frage kann man nur ganz schlicht damit beantworten, dass in einer Berliner Sommeruniversität neben den hier dokumentierten Vorträgen auch stets Seminare mit Quellenarbeit stattfinden und also auch 2018 stattfanden. Die Ausweitung des Fokus auf die Gegenwart hätte schlicht den Rahmen gesprengt, sowohl den Rahmen der damaligen Veranstaltung wie den Umfang dieses Bandes. Die zweifellos zentrale Frage nach »Mystik« in der Gegenwart (und damit die Frage, ob aus dieser Perspektive Impulse für das christlich-jüdische Gespräch zu erwarten sind) könnte daher Thema einer der nächsten Sommeruniversitäten des Instituts sein. Denn für solche Fragen gilt angesichts des notorisch unklaren Mystik-Begriffs natürlich, dass ohne gründliche Kenntnis der Geschichte die Gegenwart verwirrend bleibt.

Eine Sommeruniversität kann wie ein solcher Band nur organisiert werden, wenn viele daran mitwirken. Es ist mir ein besonderes Bedürfnis, den Sekretärinnen des Instituts zu danken, der jetzigen, Kerstin Hohlfeld, und ihrer langjährigen Vorgängerin, Immanuela Laudon, sowie den Mitarbeitenden Nicole Hartmann und Aline Seel, den studentischen Hilfskräften, insbesondere Theresa Dittmann. Aber ohne die Hilfe von Daniela Kranemann und den Verantwortlichen in der Evangelischen Verlagsanstalt, insbesondere Annette Weidhas, hätte der Band gewiss nicht so gut gestaltet das Licht der Welt erblickt.

Pessach/Ostern 2020

Christoph Marksches

12. Jahrhunderts, München 1990. – Weitere Gesamtdarstellungen sind in meinem einleitenden Beitrag weiter unten genannt.

Wo steht die Debatte um den Mystik-Begriff?

Drei Annäherungen an ein schwieriges Thema

Christoph Marksches

Wenn man Vorworte einschlägiger Publikationen, Lexikonartikel und Aufsätze zum Thema »Mystik« durchmustert, hat man zunächst den Eindruck, sehr oft ziemlich Ähnliches zu lesen: Der Begriff »Mystik« ist schwierig zu definieren, es gibt keinen wirklichen Forschungskonsens über eine Definition und die unter dem Begriff zusammengefassten Phänomene sind äußerst vielschichtig.¹ Belege für diesen Forschungskonsens über einen fehlenden Konsens der Forschung zusammenzustellen, wäre möglich, aber ist für unsere Zwecke nicht sehr sinnvoll. Ich habe mich statt solcher Fleißarbeit zu einem Experiment entschlossen: Ich werde in drei Abschnitten jeweils unter einer Leitfrage bestimmte gegenwärtige Debatten innerhalb der Mystik-Forschung nachzuzeichnen versuchen und dabei beschreiben, warum es keinen Konsens über den jeweiligen Punkt gibt. Dabei sind die drei Punkte durchaus zufällig gewählt – die Erforschung derjenigen antiken christlichen, jüdischen und islamischen Texte, die in der Forschung als »mystische Texte« bezeichnet werden, gehört nicht zu den zentralen Punkten meiner Arbeit und also referiere ich im Folgenden mehr Lese-Eindrücke als eigene Forschungsbeiträge. Da wir viele kluge Expertinnen und Experten unter uns haben, die sich viel besser selbst erklären können, als dass sie meine Interpretationen brauchen, habe ich in geradezu fahrlässiger Weise ihre schriftlichen Beiträge zum Thema außen vor gelassen, es sei denn, man wolle den Untertitel des ersten Abschnittes »Christliche Mystik – eine Annäherung« in dem schmalen, aber gehaltvollen Bändchen »Die christliche Mystik« von Volker Leppin als Paten meines eigenen Untertitels begreifen.² Auch Arbeiten von Peter Schäfer sind zitiert, aber ansonsten wird vor allem auf Beiträge eingegangen, deren Autoren und Autorinnen in dieser Sommerschule nicht unter uns sind. Doch genug der Vorrede und *medias in res*.

¹ So beispielsweise Detlef Metz, Gabriel Biel und die Mystik (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 55), Stuttgart 2001, 9–11.

² Volker Leppin, Die christliche Mystik (Beck Wissen in der Beck'schen Reihe 2415), München 2007, 7.

1. Muss man Mystiker sein, um den Begriff »Mystik« zu verstehen?

Am 5. September 1768 und damit im Jahr vor seinem Tode schrieb der nieder-rheinische Laienprediger Gerhard Tersteegen an einen Buchhändler in Solingen einen »kurzen Bericht von der Mystik«, der bald darauf gedruckt erschien. Dort heißt es zu Beginn:

»Sie [sc. der Buchhändler aus Solingen, C. M.] verlangen zu wissen, was man eigentlich durch die Mystic oder die Mystische Theologie verstehe. Ich antworte: Das kann keiner recht sagen, oder er muss selbst ein Mysticus seyn, und keiner gebührend verstehen, wo er nicht selbst auf dem Wege ist, ein solcher zu werden.«³

Wenn diese Antwort von Tersteegen – die ich hier pars pro toto für viele andere zitiere – das letzte Wort in der Sache wäre, dann müsste ich meinen Versuch, den gegenwärtigen Stand der Debatte um den Mystik-Begriff zu referieren, auf der Stelle abbrechen. Denn ich frage im Folgenden als Historiker nach dem Mystik-Begriff, nicht als *Mysticus* und auch nicht als einer, der auf dem Wege hin zur Mystik zu sein glaubt. Allerdings ist die mit Tersteegen explizierte Position, man müsse Mystiker sein, um sagen zu können, was unter Mystik und mystischer Theologie zu verstehen ist, natürlich nicht die einzige, die im gegenwärtigen Diskurs vertreten wird. Ich wähle dieses Mal nicht ein barockes, sondern ein zeitgenössisches Beispiel:

Die amerikanische Religionswissenschaftlerin April DeConick ist mit vielen anderen der ganz gegenteiligen Ansicht, am Thema »Mystik« interessierte Studierende sollten sich zunächst einmal in Texte einfühlen (»enter into them«) und könnten durch ein solches empathisches Lesen durchaus Mystik verstehen.⁴ Es geht nach DeConick lediglich darum, *Texte* zu verstehen, denn religiöse Erlebnisse vergangener Zeiten als solche sind nach ihrer Ansicht einer historisch-kritischen Perspektive ohnehin nicht zugänglich. Nach DeConick kann man im Rahmen eines empathischen Lesens als Religionswissenschaftler(in) beschreiben, inwiefern eine bestimmte Erfahrung religiös gedeutet wird,⁵ weil man – so kann man ergänzend hinzufügen – im Rahmen eines geisteswissenschaftlichen Studiums Kompetenzen der Interpretation von Texten und Kenntnisse über ihren historischen wie geistes- und kulturgeschichtlichen Hintergrund erwirbt.

³ Gerhard Tersteegen, Abhandlungen zu Frömmigkeit und Theologie, hg. v. Johannes Burkardt (Edition Pietismustexte 12), Leipzig 2018, 260–269: 260 f.

⁴ Vgl. April DeConick, *Mysticism before Mysticism: Teaching Christian Mysticism as a Historian of Religion*, in: *Teaching Mysticism*, hg. v. William B. Parsons (Teaching Religious Studies Series), Oxford 2011, 26–45: 30–32.

⁵ Vgl. DeConick, *Mysticism* (wie Anm. 4), 32.

Was gilt nun? Muss man ein *Mysticus* sein oder mindestens auf dem Wege dorthin? Oder genügen die für ein Universitätsstudium üblichen Kenntnisse? Gelegentlich tut es gut, von einer schwierigen konkreten Frage vor der Antwort Abstand zu nehmen und zunächst einmal zu überlegen, um was für eine Art Frage es sich handelt, wenn wir fragen, wo die Debatte um den Mystik-Begriff steht. Es ist, schlicht formuliert, eine Debatte um einen Begriff. Also muss man sich wenigstens kurz darüber klar werden, was ein Begriff ist. Ein Begriff ist, wie der Philosoph Jürgen Mittelstraß präzise beschrieben hat, im Gegensatz zu einer sinnlichen, empirischen Anschauung das Ergebnis einer Abstraktion: Dieser Becher da ist eine sinnliche Anschauung, der Begriff »Becher« eine Abstraktion aus einer vorfindlichen Menge von Bechern.⁶ Begriffsbildung erfolgt aufgrund von Merkmalen oder Beziehungen, die wahrnehmbaren Gegenständen gemeinsam sind oder jedenfalls von einem Beobachter als gemeinsam beurteilt werden.⁷ Insofern gilt auch seit Aristoteles, dass durch Angabe solcher Merkmale oder gar eines besonderen Merkmals eine Definition eines Begriffs möglich sein muss, weil sonst kein Begriff vorliegt.⁸ Mit dieser logisch-ontologischen Definition ist allerdings nur ein Bereich klassischer Reflexion über Begriffe in den Blick genommen; Aristoteles versteht Begriffe auch als Bezeichnung seelischer Vorgänge, sein Interpret Boethius Anfang des sechsten Jahrhunderts *conceptiones* entsprechend als *passiones animae*.⁹ Wenn man aber so im Sinne der klassischen Tradition jeden Begriff (wie jede Leistung des Intellekts) auch mit einer seelischen Bewegung verbindet,¹⁰ dann ist die Frage nach der seelischen Disposition beim Begriff der Mystik nicht mehr so verwunderlich, wie das *caveat* von Ters-

⁶ Vgl. Jürgen Mittelstraß, s. v. Begriff, in: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd. 1: A–G, in Verbindung mit Gereon Wolters hg. v. Jürgen Mittelstraß, Stuttgart 1995 [= 2004], 265 f.

⁷ Vgl. Klaus Foppa, Art. Begriffsbildung, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1: A–C, Darmstadt 1971, 787 f.

⁸ Vgl. Rudolf Haller, Art. Begriff, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1: A–C, Darmstadt 1971, 780–785.

⁹ Aristoteles, *De interpretatione* 1, 16 a 3; Boethius, *In Aristotelem De Interpretatione* PL 64, 298 A/B.

¹⁰ Boethius, *In Aristotelem De Interpretatione* PL 64, 297 D/298 A: »Sunt ergo ea quae [298 A] sunt in voce, earum quae sunt in anima passionum notae, id est, ipsae, inquit, voces intellectus qui sunt animae passiones significant, eorumque sunt significativae; ergo ea quae sunt in voce significant illas, et earum sunt notae quae sunt animae passiones. Animae autem passiones intellectus sunt. Igitur ea quae sunt in voce, intellectuum qui sunt in anima passiones, notae sunt eosque significant. Quoniam his, id est vocibus, omnis significatur intelligentia mentisque conceptio. At vero quod addidit: Et ea quae scribuntur, eorum quae sunt in voce, tantumdem valet quantum si diceret: Notae sunt litterae quae scribuntur verborum et nominum quae sunt in voce.«

teegen auf den ersten Blick klingen mag. Man kann vielmehr die Behauptung, dass nur ein *Mysticus* oder einer, der auf dem Wege dorthin sei, den Begriff »Mystik« oder »Mystische Theologie« verstehen kann, als einen sehr zugespitzten Hinweis auf die psychologische Grundierung allen Begriffsverstehens interpretieren. Wenn man das *caveat* bei Tersteegen so vor dem Hintergrund klassischer Bildung interpretiert, die in der frühen Neuzeit durchaus noch verbreitet war, dann bezeichnen die Ausdrücke »*Mysticus*« und »empathisch Verstehender« nur Punkte auf einer einheitlichen Skala. Denn am Ende jedes empathischen Verstehens steht ja tatsächlich das, was Frau DeConick als »enter into« apostrophiert: die intellektuelle, emotionale und habituelle Übernahme dessen, was man verstanden hat. Allerdings muss man sich klarmachen, dass *passiones animae* im klassischen Sinn und empathisches Verstehen bei DeConick doch Unterschiedliches bezeichnen: *Passio*, griechisch πάθος, ist weniger die kurzzeitige, auf einen Reiz folgende emotionale Erregung als vielmehr die mit ethischen Konsequenzen versehene emotionale Bewegung, die im Idealfall durch die Vernunft korrigiert wird.¹¹ Außerdem zählt schon für Aristoteles zu den *passiones animae* neben *amor* auch *odium* und neben *delectatio* auch *dolor*, um nur einige der Emotionen und ihre fühlbaren Aspekte Lust und Schmerz zu nennen.¹² Es gibt also in der klassischen Tradition einer psychologisch grundierten Begriffstheorie neben dem empathischen Verstehen auch immer das emotional der Sache gegenüber kritische Verstehen. Anders formuliert: Man ist weder ein *Mysticus* noch auf dem Wege, es zu werden. Just the opposite. Und trotzdem kann man unter solchen Umständen einen Begriff von Mystik bilden. Auch dafür gibt es in der Forschungsgeschichte allerlei Beispiele. Außerdem unterscheiden sich die Zugänge bei Tersteegen und DeConick durch das energische Votum der amerikanischen Religionswissenschaftlerin für die Texte und gegen die in einzelnen Texten beschriebene Erfahrung – ein Detail, mit dem wir uns noch etwas ausführlicher beschäftigen müssen. Aber zunächst einmal wird es Zeit, unsere erste Annäherung abzuschließen und eine vorläufige Antwort auf die erste Frage zu versuchen. Etwas flapsig auf die einleitende Frage geantwortet: *Muss man Mystiker sein, um den Begriff »Mystik« zu verstehen? Ja, es wäre vermutlich schon hilfreich, Mystiker oder Mystikerin zu sein, aber dann würde das Forschungsgespräch nur zwischen einer relativ kleinen community von Insidern geführt. Außerdem ist es nicht uninteressant, auch den Mystik-Begriff von Menschen zu studieren, die den dadurch bezeichneten Phänomenen kritisch oder jedenfalls leidenschaftslos oder neutral gegenüberstehen.*

¹¹ Vgl. Johannes Brachtendorf, Die Emotionen bei Augustinus, in: *Passiones animae. Die »Leidenschaften der Seele« in der mittelalterlichen Theologie und Philosophie*. Ein Handbuch, hg. v. Christian Schäfer und Martin Thurner, Berlin ²2013, 13–30.

¹² Vgl. die Reihe in *De anima* 1,1 403 a 17 f. sowie Christof Rapp, Art. pathos, in: *Aristoteles-Lexikon*, hg. v. Otfried Höffe (Kröners Taschenausgabe 459), Stuttgart 2005, 427–436.