

Theologische Bibliothek

Wolf-Friedrich Schäufele

Christliche
Mystik

V&R

neukirchener
theologie

Wolf-Friedrich Schäufele, Christliche Mystik



Wolf-Friedrich Schäufele, Christliche Mystik

Theologische Bibliothek

Herausgegeben von
Christoph Auffarth / Irene Dingel /
Bernd Janowski / Friedrich Schweitzer /
Christoph Schwöbel und Michael Wolter

Band IV
Wolf-Friedrich Schäufele
Christliche Mystik

Wolf-Friedrich Schäufele, Christliche Mystik

Wolf-Friedrich Schäufele

Christliche Mystik

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7887-3164-9

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter:
www.v-r.de

© 2017, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG,
Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: Dorothee Schönau, Wülfrath

Vorwort

Mystik erfreut sich eines anhaltenden Interesses. Viele Menschen verbinden damit die Verheißung authentischer religiöser Erfahrung in einer zeitgemäßen, nicht durch dogmatische Vorgaben eingeengten Gestalt. Doch die konkreten Vorstellungen, die sich in der Öffentlichkeit mit dem Thema verbinden, sind vage, und nicht selten wird Mystik vor allem als Thema fernöstlicher Religionen oder esoterischer Heilslehren wahrgenommen. Tatsächlich handelt es sich aber um eine bedeutende, zu Unrecht vielfach in Vergessenheit geratene Tradition der Christentumsgeschichte.

Dieser Band der Reihe „Theologische Bibliothek“ bietet eine Einführung in die Geschichte der christlichen Mystik von den biblischen Anfängen bis zur Gegenwart. Er will dazu einladen, die uns Heutigen fremd gewordene Tradition mystischer Frömmigkeit und ihre Reichtümer neu zu entdecken.

Vollständigkeit war nicht zu erreichen und wurde nicht erstrebt. Nicht alle Personen, Quellentexte und Themen, die in Betracht kämen, wurden aufgenommen. Statt dessen wurde versucht, grundlegende Orientierung zu geben und die großen Entwicklungslinien hervortreten zu lassen. Mit der Vorstellung der wichtigsten Persönlichkeiten und ihrer Werke und zentraler Vorstellungen und Sprachformen der Mystik soll der für eine vertiefte Beschäftigung mit der Thematik notwendige Verstehenshorizont geschaffen werden.

Die Literatur zum Verständnis und zur Geschichte der Mystik ist auch für Fachleute nicht mehr überschaubar. Das Literaturverzeichnis im Anhang ver-

zeichnet trotz seines Umfangs nur eine kleine Auswahl von Titeln, wobei vorzugsweise deutschsprachige Sekundärliteratur angegeben wird. Für Quellschriften werden durchweg nur Ausgaben in deutscher Übersetzung nachgewiesen. Zur weiterführenden Vertiefung seien vor allem die unvollendete „Geschichte der abendländischen Mystik“ von Kurt Ruh in vier Bänden sowie die auf sieben Bände angelegte Gesamtdarstellung „Die Mystik im Abendland“ von Bernard McGinn, von der bislang fünf Bände vorliegen, empfohlen; auf beide wird in den Anmerkungen durchgehend verwiesen.

Zu danken habe ich dem Herausbergremium der Reihe „Theologische Bibliothek“, insbesondere Frau Direktorin Dr. Irene Dingel vom Leibniz-Institut für Europäische Geschichte in Mainz, Herrn Prof. Dr. Dr. Christoph Auffarth (Bremen) und Herrn Prof. Dr. Michael Wolter (Bonn), für das mir entgegengebrachte Vertrauen und wertvolle Hinweise und Herrn Ekkehard Starke für die Betreuung im Lektorat. Meine Frau, Pfarrerin Ulla Schäufele, hat die Entstehung des Manuskripts in allen Phasen mit kritischem Rat begleitet. Meinem Kollegen Prof. Dr. Karl Pinggéra danke ich für die Durchsicht des Kapitels zur ostkirchlichen Mystik.

Marburg, August 2017

Wolf-Friedrich Schäufele

Inhalt

Vorwort	5
I. Einleitung: Was ist Mystik?	10
1. Große Erwartungen	10
2. Wunsch und Wirklichkeit	13
3. Was ist Mystik? Versuch einer Definition	20
4. Eine kleine Typologie der christlichen Mystik	26
5. Die Aufgabe	30
II. Platon in der Wüste: Die altkirchliche Mystik.....	33
1. Biblische Anknüpfungspunkte der christlichen Mystik	33
a) Die „Mystik des Apostels Paulus“	34
b) Einheit in der Liebe: Das johanneische Christentum.....	36
c) Weitere biblische Bezugspunkte	37
2. Aufstieg zur Schau: Von Platon zum Neuplatonismus	40
a) „Hellenisierung des Christentums“? Die Christen und die Philosophie	40
b) Von den Mysterien zu Platon	42
c) Der Neuplatonismus	44
3. Christlicher Platonismus: Origenes	46
4. Gregor von Nyssa	51
5. Das Mönchtum.....	54
6. Evagrius Ponticus	56
7. (Pseudo-)Dionysius Areopagita.....	58
8. Augustinus	66

III. Mönche und Seelenführer: Mystik und Hesychasmus im christlichen Osten	76
1. Johannes Climacus	77
2. Symeon – der Neue Theologe	80
3. Gregor Palamas und der byzantinische Hesychasmus.....	83
4. Neohesychasmus und russisches Starzentum.	89
IV. Die westliche Mystik im Frühmittelalter.....	95
1. Gregor der Große	96
2. Johannes Scotus Eriugena	98
V. Ordnung der Liebe: Der Neuaufbruch der westlichen Mystik im 12. Jahrhundert.....	102
1. Mystik und monastische Theologie: Die Zisterzienser.....	105
a) Bernhard von Clairvaux	105
b) Wilhelm von Saint-Thierry	112
2. Mystik und scholastische Theologie: Die Viktoriner.....	115
a) Hugo von St. Viktor	116
b) Richard von St. Viktor.....	119
c) Thomas Gallus	123
VI. Frauenmystik	125
1. Hildegard von Bingen	127
2. Die religiöse Frauenbewegung und die Mystik	131
3. Beatrijs von Nazareth und Hadewijch von Antwerpen.....	136
4. Mechthild von Magdeburg	139
5. Die Mystikerinnen von Helfta	143
6. Marguerite Porete und die Brüder und Schwestern des freien Geistes.....	146

VII. Die Mystik der Franziskaner	151
VIII. Die deutsche Dominikaner-Mystik	159
1. Die Mystik der Dominikanerinnen	159
2. Die spekulative Mystik Meister Eckharts	162
3. Heinrich Seuse.....	173
4. Johannes Tauler und die Gottesfreunde	178
5. „Der Frankfurter“ („Theologia Deutsch“) .	184
IX. Europäische Mystik im Spätmittelalter	188
1. Die Niederlande.....	188
2. Italien	195
3. England	198
X. Die katholische Mystik in der Frühen Neuzeit	204
1. Die Mystik im Zeichen der Katholischen Reform.....	205
2. Der Quietismus und die Krise der Mystik ...	213
XI. Protestantische Mystik in der Frühen Neuzeit	218
1. Luther und die Mystik.....	219
2. Radikale und Dissidenten.....	222
3. Lutherische Orthodoxie und Pietismus.....	228
XII. Die Mystik in der westlichen Moderne.....	237
Literatur	244
Quellen.....	244
Sekundärliteratur	246

I. Einleitung: Was ist Mystik?

Am Anfang steht ein doppelter, scheinbar paradoxer Befund. Einerseits gilt: Mystik ist attraktiv. Auf dem bunten Marktplatz religiöser und weltanschaulicher Sinnangebote behauptet sie erfolgreich ihren Platz. Viele Menschen begegnen ihr mit hohen Erwartungen. Andererseits weiß niemand mit letzter Sicherheit zu sagen, was Mystik überhaupt sei. Weder gibt es eine allgemein akzeptierte Definition in der Forschung noch gibt es einen einheitlichen Sprachgebrauch im Alltag. Vielleicht hat die Attraktivität der Mystik gerade mit dieser inhaltlichen Unbestimmtheit zu tun. So kann „Mystik“ als Sehnsuchtsziel und Projektionsfläche vielfältiger Wünsche und als Gegenbild zu traditionellen Formen von Religion dienen.

Es bietet sich an, mit einem Blick auf die Erwartungen einzusetzen, die dem Phänomen „Mystik“ heute entgegengebracht werden. Dabei wird sich zeigen, welchen dieser Erwartungen Mystik gerecht werden kann und welchen nicht. Auf diese Weise werden wir uns zugleich einer Definition des Begriffs annähern. Von dort aus wird sich dann ergeben, was genau in diesem Buch zu verhandeln sein wird und welche methodischen Zugänge zu wählen sind.

1. Große Erwartungen

Menschen suchen heute einerseits nach authentischer religiöser Erfahrung und andererseits nach einer solchen religiösen Erfahrung, die nicht in herkömmlicher Weise institutionell oder dogmatisch gebunden

ist. Beide Aspekte sollen im Folgenden kurz entfaltet werden.

1. In dem aktuellen Interesse an Mystik äußert sich ein Verlangen nach authentischer religiöser Erfahrung. Wie sich gezeigt hat, sind die vermeintlich wohlfeilen Prophezeiungen von einem Ende der Religion nicht in Erfüllung gegangen. Nicht nur, dass sich Religionen wie der Islam oder in Afrika und Südamerika das Christentum als durchaus vital erweisen – auch in den säkularisierten Gesellschaften der westlichen Moderne halten sich religiöse Bedürfnisse durch, selbst wenn sie sich nicht mehr auf traditionelle Weise äußern oder in neuen, auf den ersten Blick nicht religiös codierten Formen auftreten. Diese Persistenz religiöser Bedürfnisse ist an sich nicht verwunderlich. Denn das Verlangen nach Sinngebung und Deutung des eigenen Daseins gehört zum Menschsein hinzu.

Dass sich solche religiösen Bedürfnisse speziell auf religiöse Erfahrung richten, scheint sich von selbst zu verstehen. Tatsächlich ist diese Einsicht aber gerade im Protestantismus alles andere als selbstverständlich. Lange Zeit definierte man hier das Christentum in erster Linie als ein Wissen – als die Kenntnis geoffenbarter übernatürlicher Glaubenswahrheiten – oder als ein Handeln – eine bestimmte, von religiösen Normen bestimmte ethische Lebenshaltung. Dass das Wesen und die Plausibilität von Religion in Wirklichkeit in Gefühl und Erfahrung gründen, ist eine Einsicht, die erst vor zweihundert Jahren der protestantische „Kirchenvater des 19. Jahrhunderts“ Friedrich Schleiermacher (1768–1834) formuliert hat – und die vor gerade erst einem halben Jahrhundert neu errungen werden musste, nachdem unter dem beherrschenden Einfluss der sogenannten „Dialektischen Theologie“ Karl Barths religiöse Erfahrung wieder jahrzehntelang verpönt gewesen war. Im Zeitalter des (post-)modernen Individualismus und Subjektivismus braucht

Religion die persönliche Überzeugung und die persönliche Erfahrung. Diese Überzeugung steht hinter dem viel zitierten Diktum Karl Rahners (1904–1984), eines der bedeutendsten katholischen Theologen des 20. Jahrhunderts, der 1966, ganz im Geist des religiösen Aufbruchs des Zweiten Vatikanischen Konzils, formulierte: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein ...“.¹ Dabei meint „Mystik“ für Rahner nicht mehr als „eine echte, aus der Mitte der Existenz kommende Erfahrung Gottes“.²

2. Angesichts der dramatischen Traditionsabbrüche im verfassten Christentum finden heute immer weniger Menschen religiöse Sinngebung und authentische Gotteserfahrung in den traditionellen Frömmigkeitsformen. Die Suche nach authentischer religiöser Erfahrung richtet sich daher vielfach auf alternative religiös-weltanschauliche Angebote, auf fernöstliche oder esoterische Traditionen, Meditationstechniken, Achtsamkeitsübungen oder eben auf „Mystik“. Für viele Zeitgenossen verbindet sich damit die Verheißung einer konsequent individualistischen, durch keinerlei dogmatische oder moralische Vorgaben eingegengten, transkonfessionellen, ja womöglich transreligiösen Spiritualität, die das Gute in jeder Konfession und Religion anerkennt und integriert. „Mystik“ wird so zum Inbegriff einer modernen, zeitgemäßen Religiosität. Diesen Aspekt hat bereits vor hundert Jahren der bedeutende evangelische Theologe und Religionsphilosoph Ernst Troeltsch (1865–1923) hervorgehoben: Allein die „Mystik“ – so wie er sie verstand: als „radikaler religiöser Individualismus“, im Unterschied zu den fester gefügten religiösen Sozialgestalten der „Kirche“ und der „Sekte“ – sei unter den Bedingun-

¹ Rahner, Frömmigkeit früher und heute, 22. Vgl. Haas, Mystik als Aussage, 79–81.

² Rahner, Zur Theologie der Pfarrseelsorge, 161.

gen des modernen, naturwissenschaftlich bestimmten Denkens noch in der Lage, für die Gebildeten eine „Brücke zum Christentum“ zu schlagen; sie sei mittlerweile „die heimliche Religion der Gebildeten“.³

Mit dem Vorverständnis von Mystik als einer individualistischen, undogmatischen und konfessionelle und religiöse Grenzen überschreitenden Religiosität gehen oft zwei weitere Erwartungen einher. Das ist zum einen die Erwartung, hier eine Religiosität zu finden, die nicht rational, sondern affektiv bestimmt ist, also nicht zuerst die Vernunft, sondern das Gefühl anspricht und auch Raum für das Irrationale und „Mysteriöse“ lässt. Wirklich hat Rudolf Otto (1869–1937), einer der großen evangelischen Theologen und Religionswissenschaftler des frühen 20. Jahrhunderts, Mystik gerade so verstanden: Mystik ist „Religion ... mit einseitigem Überwiegen ihrer irrationalen Momente bei gleichzeitiger Überspannung derselben ins Überschwängliche“.⁴ Eng verwandt damit ist eine zweite Erwartung – nämlich die, dass mystische Religiosität eine Religion „ohne Worte“ sei, eine Frömmigkeit, die nicht auf Sprache ziele, sondern sich vorrangig in Bildern äußere. Mystiker aller Zeiten haben immer wieder betont, dass sich das Zentrum ihrer religiösen Erfahrung nicht adäquat sprachlich ausdrücken und mitteilen lasse. So versprechen sich viele heute von der Mystik in einer von Rationalismus und Geschwätzigkeit beherrschten Welt ein Reservat der Affektivität und der Stille.

2. Wunsch und Wirklichkeit

Wie realistisch sind diese Erwartungen? Die Antwort wird differenziert ausfallen müssen. Wirklich hat Mys-

³ Troeltsch, Soziallehren, 926, 930.

⁴ Otto, Das Heilige, 106, Anm. 1.

tik es in eminenter Weise mit religiöser Erfahrung zu tun. Ja, Mystik ist in ihrem Kern in gewisser Weise nichts anderes als religiöse Erfahrung. Eben dies besagt die berühmte Formel des großen Franziskanertheologen Bonaventura (1221–1274), der von einer „cognitio Dei quasi experimentalis“, „einer sozusagen auf Erfahrung gegründeten Gotteserkenntnis“ sprach.⁵ So sehr die Definitionen von Mystik voneinander abweichen – der zentrale Aspekt der Erfahrung fehlt in keiner Wesensbestimmung des gemeinten Phänomens. Es scheint demnach, dass das Verlangen nach authentischer religiöser Erfahrung bei der Mystik an der „richtigen Adresse“ ist.

Wie aber verhält sich die religiöse Erfahrung, um der es den Mystikern geht, zu jenen anderen Formen religiöser Erfahrung, die sich immer schon in Gottesdienst, Bibellektüre oder Gebet einstellen können? Wie verhält sich Mystik zu „normaler“ christlicher Frömmigkeit? Wie so viele andere Fragen ist auch diese unter den Fachleuten umstritten. Allerdings zeichnet sich ein gewisser Konsens dahingehend ab, dass Mystik nicht etwa nur eine quantitativ gesteigerte Spielart der Gemeindefrömmigkeit ist, sondern es mit einer erkennbar anderen Art von religiöser Erfahrung zu tun hat, die häufig als „direkt“ oder „unmittelbar“ qualifiziert wird. Wenn sich also das Verlangen nach religiöser Erfahrung heute so ausdrücklich auf „Mystik“ richtet, kann man darin so etwas wie eine Überkompensation sehen. Eine Einübung in die einfachen Formen christlicher Frömmigkeit – ins Bibellesen, ins Gebet, in die gottesdienstliche Feier – würde womöglich bereits genau das leisten, was viele Interessenten suchen.

⁵ Nachweise bei *Grünewald*, Franziskanische Mystik, 84, Anm. 185.

Es könnte indessen sein, dass durch die Beschäftigung mit der Mystik dasselbe Ziel schneller und auf zeitgemäßere Weise zu erreichen wäre. Freilich würde das voraussetzen, dass der Weg der Mystik allen Menschen praktisch offensteht, dass also die Mystik mit ihrer Verheißung einer qualitativ anderen Art religiöser Erfahrung nicht bloß ein Elitenphänomen darstellt. Auch damit berühren wir wieder einen in der Geschichte und in der Forschung umstrittenen Punkt. Das oben angeführte Zitat von Karl Rahner versteht „Mystik“ ganz klar als eine allgemeinmenschliche Option, ja als eine jedem Menschen notwendige Voraussetzung des Glaubens. Die ältere katholische Theologie hatte in diesem Punkt anders gedacht und Mystik vor allem mit spirituellen Spitzenphänomenen wie Visionen, Prophetien und Ekstasen in Verbindung gebracht, die nur wenigen herausragenden Persönlichkeiten – meistens Ordensleuten – zuteil wurden. Letztlich hängt die Antwort auf diese Frage davon ab, was genau man unter Mystik versteht. Es spricht aber einiges dafür, dass mystische Frömmigkeit in ihren Höhen für die meisten Menschen nicht persönlich erlebbar sein wird.

Doch auch ohne eigene Spitzenerlebnisse ist die Beschäftigung mit der Mystik und ihren Zeugnissen für „gewöhnliche“ Gläubige alles andere als sinnlos. Christliche Mystik ist nicht esoterisch, ihre Zeugnisse sind prinzipiell allen Gläubigen zugänglich, sofern man sich auf ihren besonderen Stil einlässt. Die Auseinandersetzung mit der mystischen Tradition kann daher stärkend und gewissheitsstiftend wirken. Sie gibt Vorbilder und Beispiele religiöser Existenz an die Hand, die zu eigener religiöser Lebenspraxis anleiten und inspirieren können. Die mystagogische Literatur, die zur besonderen mystischen Erfahrung hinführen soll, kann auch in einem allgemeineren Sinne als Anleitung zu einem frommen Leben dienen. Die Be-

schäftigung mit Mystik kann also zweifellos dem verbreiteten Bedürfnis nach authentischer religiöser Erfahrung entgegenkommen.

Wie steht es aber mit der zweiten großen Erwartung an die Mystik, in ihr eine individualistische, undogmatische und überreligiöse, auf das Gefühl statt auf die Vernunft und auf Bilder statt auf Sprache gegründete Frömmigkeit zu finden? Dass die religiöse Erfahrung der Mystiker individuell und Mystik insofern individualistisch ist, trifft natürlich zu. Und in der Religions- und Kirchengeschichte finden sich immer wieder Beispiele dafür, dass mystische Religiosität vom Standpunkt der Institution und des Dogmas aus als bedenklich und gefährlich wahrgenommen wurde. Trotzdem ist es nur begrenzt richtig, dass Mystik undogmatisch und überreligiös, irrational und nonverbal sei.

Die Vorstellung einer „universalen Mystik“ hat sich lange Zeit in der Religionswissenschaft großer Beliebtheit erfreut. Dabei nahm man an, dass Mystik so etwas wie ein allgemein-menschliches und allgemein-religiöses Phänomen sei, das in allen Religionen gleichermaßen möglich und zu finden sei. Eine solche Mystik wäre den Dogmen und Bekenntnissen der konkreten einzelnen Religionen nicht unterworfen, sondern läge ihnen sozusagen voraus, und als eine Art gemeinsamer Wesenskern aller konkreten Religionen wäre sie die naturgegebene Basis für den interreligiösen Dialog.

Eine Variante der These von der universalen Mystik bilden Versuche, religiöse oder mystische Erfahrung überhaupt oder wenigstens besondere Spitzenphänomene wie Visionen und Auditionen psychologisch zu erklären. Seit dem letzten Viertel des 20. Jahrhunderts hat sich eine regelrechte „Neurotheologie“ etabliert, die religiöse Erfahrungen auf neurophysiologische Vorgänge im Gehirn zurückzuführen

sucht. So wird etwa über erhöhte Aktivitäten im linken Schläfenlappen in Verbindung mit bestimmten Gebets- und Meditationspraktiken berichtet. Die Erschließungskraft solcher Auskünfte ist allerdings gering. Nicht nur, dass bisher nur wenige verifizierte Experimente dieser Art vorliegen: Dass geistige Phänomene ihren Niederschlag in neuronalen Vorgängen finden, ist nicht verwunderlich, und über das Wesen der Phänomene selbst ist damit noch nichts gesagt. Schon gar nicht lässt sich aus den empirischen Befunden ableiten, dass „Gott“ oder „Religion“ nur Epiphänomene physiologischer Vorgänge wären.

Doch auch bei den religionswissenschaftlichen Konzepten einer universalen Mystik ist Vorsicht geboten. In der Wirklichkeit kommt so etwas wie „reine Mystik“ oder vor-religiöse Mystik nicht vor. Und es ist sehr fraglich, ob religiöse Erfahrung sozusagen in Reinkultur, also ohne jede vorgängige konzeptuelle, begriffliche oder symbolische Objektivierung überhaupt möglich ist. Denn um religiöse Erfahrung deuten zu können, ja vielleicht auch nur schon, um sie als solche identifizieren zu können, bedarf es eines vorgängigen Deutehorizontes, und diesen entnehmen die Mystiker selbstverständlich ihrer angestammten religiösen Tradition. Zu Recht bemerkt daher Gershom Scholem: „Es gibt nicht Mystik an sich, sondern Mystik von etwas, Mystik einer bestimmten religiösen Form: Mystik des Christentums, Mystik des Islams, Mystik des Judentums und dergleichen.“⁶ Man könnte sogar noch weiter gehen und fragen, ob man verwandte Phänomene in verschiedenen Religionen alle gleichermaßen als „Mystik“ bezeichnen darf. Der Begriff in seiner heutigen Bedeutung entstammt jedenfalls der christlichen Tradition und wird erst seit dem 19. Jahrhundert von der Religionswissenschaft auch

⁶ Scholem, Die jüdische Mystik, 6.

auf andere Religionen angewandt. Tatsächlich scheint hier Vorsicht geboten – ebenso übrigens wie bei der Verwendung eines universalen Begriffs von „Religion“. Was sich mit Sicherheit sagen lässt, ist, dass in verschiedenen Religionen Typen von Frömmigkeit begegnen, die bestimmte strukturelle Gemeinsamkeiten aufweisen. Im Einzelnen aber ist das, was etwa als christliche, islamische oder jüdische Mystik bezeichnet wird, engstens auf den jeweiligen religiösen Kontext bezogen und von diesem nicht ablösbar. Die Mystiker mögen ihre besondere Erfahrung als eine universale Erfahrung empfinden, die die Grenzen der traditionellen Religion transzendiert – doch sie bleiben letztlich immer deren Sprach- und Bilderwelt und deren Deutungsmustern verhaftet. Rudolf Otto, der selbst von der Existenz transkulturell und transreligiös wirksamer religiöser Urmotive von Mystik überzeugt war, hat dies klar festgehalten: „... nirgends schwebt ‚Mystik‘ frei im Äther. Überall setzt sie auf auf einem gewachsenen Boden gegebener Religion, wölbt sich über diesem und über dieser; und so hoch sie sich wölbe, sie trägt bis zuletzt den besonderen Bodengeschmack und die Bodenfarbe ihres Bodens an sich. Sie mag enden im ‚allgemeinen, weiselosen Sein‘, im ‚Übersein‘, im ‚Nichts‘ und in der ‚Leere‘: solange sie noch Mystik bleibt und nicht Verrücktheit mit Methode ist, solange schmecken diese Nichtse, diese Übersein, diese Leeren noch, und schmecken verschieden“.⁷ So bleibt auch christliche Mystik immer der allgemeinen christlichen Lehrbildung, ihren Dogmen und Bekenntnissen verhaftet. So sehr die christlichen Mystiker in ihrer Frömmigkeit Individualisten waren, so wenig waren sie doch gewöhnlich Heterodoxe oder Freigeister.

⁷ Otto, *West-östliche Mystik*, 194f.

Auch die Vorstellung, dass Mystik per se irrational sei, geht fehl. Das ergibt sich schon aus der oben angeführten Formel von Bonaventura hervor, der von einer „cognitio Dei“, einer „Gotteserkenntnis“ sprach, die, wie der Begriff schon sagt, zweifellos eine kognitive Komponente hat. Das gilt selbst dann, wenn man, wie viele Mystiker, auf dem Weg zur mystischen Gotteserfahrung der Liebe den Vorrang vor der Erkenntnis einräumt. Von Papst Gregor dem Großen (ca. 540–604) stammt eine in der westlichen Mystik wichtig gewordene Formel, wonach die Liebe selbst Erkenntnis sei (*amor ipse notitia est*).⁸ Insofern eignet jeder Mystik auch ein rationales Element.

Ebenso wenig kann man sagen, dass mystische Frömmigkeit schlechthin non-verbal sei. Zwar ist es richtig, dass Mystiker regelmäßig betonen, dass sich die eigentliche mystische Spitzenerfahrung nicht angemessen in Worte fassen lässt. Die menschliche Sprache versagt vor der alles übertreffenden Erfahrung der göttlichen Gegenwart. Andererseits aber drängt gerade auch die mystische Erfahrung immer ins Wort, will sich mitteilen und will kommuniziert werden. Das hat tiefere theologische Ursachen; kurz gesagt, liegt es daran, dass nach christlicher Vorstellung Gott-Vater sich durch den Sohn, der zugleich „das Wort“ ist, offenbart. Wie sehr mystische Erfahrung nach Verbalisierung verlangt, lässt sich unschwer an der großen Menge von mystischer Literatur ablesen. Freilich erfordert die Dialektik von Unsagbarkeit und Mitteilungsbedürfnis der mystischen Erfahrung einen besonderen Umgang mit der Sprache, der die Grenzen des Sagbaren transzendiert. Mystische Sprache ist insofern der poetischen Sprache verwandt, häufig ist sie mehr performativ als deskriptiv. Die Bildhaftigkeit mystischer Sprache ist dabei ein zentrales Stilmittel, eine poetische Strategie.

⁸ Hom. in Ev. 2, 27, 4, 73 (Patrologia Latina 76, 1207A).

3. Was ist Mystik? Versuch einer Definition

Die bislang erreichten Klärungen haben uns einer Definition dessen nahegebracht, was wir unter „Mystik“ verstehen wollen. Wir sagten bereits, dass es eine allgemein anerkannte Mystik-Definition nicht gibt. Es zeichnen sich in der Forschung aber gewisse Tendenzen und Grundlinien ab, an die wir bei unserem eigenen Definitionsversuch positiv oder negativ anknüpfen können.

Weshalb ist es so schwierig, eine befriedigende Definition von „Mystik“ zu finden? Drei Gründe lassen sich benennen. Der erste hat mit einer religionsgeschichtlichen Vorentscheidung, der zweite mit der Begriffsgeschichte, der dritte mit der Natur der zu definierenden Sache zu tun.

Was den ersten Grund betrifft, so ist damit die Frage berührt, ob man Mystik als ein universales religionsgeschichtliches Phänomen oder als Erscheinungsform einer bestimmten religiösen Tradition (hier: der christlichen) verstehen will. Ein universaler Mystikbegriff muss notwendig weit gefasst und insofern definitorisch unscharf formuliert sein. Denn eine christliche Mystik, die von der Menschwerdung Gottes in Jesus ausgeht, setzt bei allen strukturellen Parallelen natürlich deutlich andere Akzente als eine islamische „Mystik“ oder die „Mystik“ der nicht-theistischen östlichen Religionen. Dieses Buch beschränkt sich auf die christliche Mystik – also auf jene Tradition, aus der der Begriff „Mystik“ stammt und auf die er ursprünglich allein angewendet wurde.

Allerdings wird gerade auch die Begriffsgeschichte regelmäßig als Grund für die Schwierigkeit einer Mystik-Definition genannt. In keiner Überblicksdarstellung fehlt der Hinweis, dass das Substantiv „Mystik“ erst spät, im Frankreich des 17. Jahrhunderts, geprägt wurde. Keiner der großen Mystiker der älteren Zeit

wusste demnach, dass er „Mystik“ treibe oder „Mystiker“ sei. Freilich war das Adjektiv „mystisch“ (griech. *mystikós*, lat. *mysticus*) – in der Grundbedeutung heißt es so viel wie „verborgen“ oder „geheimnisvoll“ und ist mit den Begriffen „Mysterium“ und „mysteriös“ verwandt – schon seit dem Altertum bekannt. Es wurde aber in der christlichen Tradition überwiegend dazu verwendet, den „verborgenen“, „geheimnisvollen“ Tiefensinn der Heiligen Schrift oder die „verborgene“, „geheimnisvolle“ leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl zu bezeichnen – also, einer verbreiteten Überzeugung zufolge,⁹ etwas ganz anderes als das, was wir heute unter „Mystik“ verstehen. Tatsächlich sind die Bedeutungsinhalte so verschieden nicht. Denn die Meditation über den Bibeltext und seine tieferen Sinnebenen und der Empfang des Abendmahls waren klassische Orte „mystischer“ Gotteserfahrung. Und wenn einer der großen Mystiker des Altertums, der sogenannte Pseudo-Dionysius Areopagita, den Terminus einer „mystischen Theologie“ prägte, so bezeichnete dieser durchaus schon Vorstellungen, die für das mit unserem modernen Mystik-Begriff Gemeinte wichtig werden sollten.

Eine dritte Schwierigkeit liegt in der Natur der Sache selbst. Denn wenn nach dem übereinstimmenden Zeugnis von Mystikern aller Zeiten die eigentliche mystische Spitzenerfahrung sprachlich nicht präzise beschrieben werden kann, wenn Sprache nur im uneigentlichen Sinne zur Kommunikation mystischer Erfahrung verwendet werden kann, dann sind damit einer begrifflichen Definition des Wesens von Mystik prinzipielle Grenzen gesetzt. Es kann also nur um eine näherungsweise Begriffsbestimmung gehen, die weit genug ist, um die Vielfalt möglicher Verbalisierungen abzudecken.

⁹ Vgl. z.B. *Ruh*, Vorbemerkungen, 343.

Angesichts der Probleme vieler älterer Definitionsversuche hat der Literaturwissenschaftler Kurt Ruh, einer der besten Kenner der Mystik im deutschsprachigen Raum, eine originelle Lösung vorgeschlagen, die ganz ohne inhaltliche Wesensbestimmung auskommt.¹⁰ Ausgehend von der Feststellung, dass uns nie die mystische Erfahrung als solche, sondern nur die literarischen Zeugnisse von ihr zugänglich sind, will er Mystik als eine literarische Gattung beschreiben. Angesichts der Vielfalt mystischer Texte schlägt er hierfür ein pragmatisches Verfahren vor, das von dem gewachsenen Vorverständnis ausgeht, das bestimmte literarische Werke traditionell der Mystik zuordnet. Welche weiteren Werke darüber hinaus zum Korpus mystischer Literatur zu zählen sind, wäre sodann auf der Grundlage von intertextuellen Beziehungen, also von literarischen Abhängigkeiten und Rezeptionsvorgängen, zu bestimmen.

Die Vorteile dieses Mystikbegriffs liegen auf der Hand. Er ist einerseits unmittelbar an den zu bearbeitenden Quellen orientiert und vermeidet andererseits jede inhaltliche Festlegung des Mystischen, wodurch er sich einen unvoreingenommenen Blick auf sein Material bewahrt und Zirkelschlüsse – bei denen man in den Zeugnissen der Mystik nur das wiederfindet, was man zuvor als mystisch definiert hat – vermeidet. Selbst bei Theologen wie Volker Leppin¹¹ – der freilich seinerseits dann doch zu einer inhaltlichen Qualifizierung weiterschreitet – hat Ruhs literaturwissenschaftlicher Mystikbegriff daher Aufnahme gefunden.

So elegant Ruhs Lösung erscheint – wir wollen hier einen anderen Weg gehen. Selbstverständlich kann auch die hier vorgelegte Geschichte der Mystik nur von den literarischen Quellen ausgehen. Aber sie

¹⁰ *Ruh*, Vorbemerkungen; *Ruh*, Geschichte der abendländischen Mystik, I 13–15.

¹¹ *Leppin*, Die christliche Mystik, 8.

legt Wert darauf, dass es sich bei Mystik um mehr als um ein literarisches Phänomen handelt. Zweifellos handelt es sich bei dem, was in und hinter den literarischen Quellen sichtbar wird, zunächst um eine besondere Form von Frömmigkeit und religiöser Praxis, und diese ist es, die vom theologischen (und religionswissenschaftlichen) Standpunkt aus von Interesse ist. Damit aber stellt sich notwendig die inhaltliche Frage nach dem Wesen der Mystik.

Im Folgenden soll unter christlicher Mystik eine besondere Form christlicher Religiosität verstanden werden, die auf die unmittelbare Erfahrung einer Begegnung und Vereinigung des Gläubigen mit Gott zielt.

Die einzelnen Elemente dieser Definition bedürfen noch der Erläuterung. Wenn wir Mystik allgemein als Form der Religiosität – man könnte auch sagen: der Frömmigkeit, doch der Terminus „Religiosität“ hat heute einen etwas weiteren Bedeutungsumfang – bezeichnen, so ist damit gesagt, dass die besondere religiöse Erfahrung der Mystiker allein noch nicht das Ganze des Phänomens ausmacht. Denn neben der mystischen Spitzenerfahrung gehören dazu der gesamte Lebensvollzug, die Glaubensvorstellungen und religiösen Praxen wie auch der Niederschlag mystischer Erfahrung in Predigt und Literatur. Tatsächlich wird vielen Anhängern mystischer Religiosität die Spitzenerfahrung der Vereinigung mit Gott selbst gar nicht zuteil. Es ist daher übrigens auch nicht sinnvoll, eigene mystische Erfahrungen zum Kriterium dafür zu machen, ob eine Person als „Mystiker“ gelten darf. Ganz abgesehen davon, dass diese Frage mangels eindeutiger Selbstzeugnisse bei historischen Persönlichkeiten oft nicht mit Sicherheit zu beantworten ist, ist sie auch sachlich ohne Bedeutung.¹² Denn es geht

¹² *McGinn*, Die Mystik im Abendland, I 194; II 131.

nicht um die Erfahrung an sich, sondern um die spezifische Religiosität, um den Frömmigkeitsstil.

Wenn wir weiterhin die mystische Erfahrung als eine „unmittelbare“ charakterisieren, so ist damit ein kategorialer Unterschied zu anderen Formen religiöser Erfahrung bezeichnet, wie sie im Rahmen einer „gewöhnlichen“ christlichen Religiosität vorkommen: „Die Mystiker versichern, dass sich ihre Zugangsweise zu Gott radikal von der des normalen Bewußtseins unterscheidet – auch von dem Innewerden Gottes in der üblichen religiösen Praxis von Gebet, Sakramenten und anderen Vollzügen. (...) Die Differenz liegt in der subjektiv wie objektiv direkteren, bisweilen sogar unmittelbaren Erfahrung göttlicher Gegenwart.“¹³

Die Unmittelbarkeit der mystischen Erfahrung führt übrigens tendenziell zu einer Relativierung der traditionellen Formen äußerer „Vermittlung“ der Gottesbegegnung, sei es durch priesterlich-sakramentales Handeln, sei es durch das äußere Wort der Predigt oder durch die kirchliche Gemeinschaft. Insofern eignet mystischer Religiosität ein subversives Potential, das historisch freilich nur in Ausnahmefällen wirksam geworden ist.

Der schwierigste Teil der Definition ist die inhaltliche Beschreibung jener Erfahrung, auf die mystische Religiosität zielt. Das hat mit der erwähnten, von den Mystikern selbst konstatierten grundsätzlichen Schwierigkeit zu tun, diese Erfahrung zu verbalisieren. Es gilt, unter der Fülle der im Lauf der Zeit etablierten Sprachbilder und Redeweisen so etwas wie einen sachlichen Kern zu identifizieren. Als solche bietet sich die Erfahrung der „Vereinigung mit Gott“ an.¹⁴ Dieser Spitzenbegriff (griech. *hénosis*, lat. *unio* oder *unio mystica*) begegnet in der Tradition seit dem

¹³ McGinn, Die Mystik im Abendland, I 19.

¹⁴ Wendel, Christliche Mystik, 27–85.

Altertum, und immer wieder haben Mystiker ihre besondere Erfahrung als ein Vereinigtwerden, als eine Einung mit Gott beschrieben. Solche Beschreibungen finden sich quer zu den verschiedenen Typen mystischer Religiosität, sie finden sich in platonisierender Erkenntnismystik ebenso wie in einer am Brautmotiv orientierten Liebesmystik, sie finden sich in Entwürfen einer pantheisierenden Wesensmystik, die von einer Entgrenzung, ja von einer völligen Auflösung der Differenz von Mensch und Gott sprechen, ebenso wie in Entwürfen einer Willensmystik, die an dieser Differenz genau festhalten.

Nun ist es allerdings richtig, dass nicht alle Mystiker von der *unio mystica*, der Vereinigung mit Gott, sprechen. Tatsächlich hat sich eine Vielzahl klassischer Sprachspiele herausgebildet, in denen die mystische Spitzenerfahrung artikuliert werden kann. Neben und anstelle der Rede von der Vereinigung finden wir die Konzepte der Gottesschau (Kontemplation), der Vergöttlichung des Menschen, der Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit, der Gottesgeburt in der Seele, der Ekstase, des vollkommenen Gebets und andere mehr. Es ist daher durchaus erwägenswert, in einer Definition der Mystik nach einem allgemeineren Ausdruck zu suchen, der alle diese Formulierungen übergreift. Bernard McGinn etwa spricht in diesem Sinne von einer Erfahrung der „Gegenwart Gottes“. Mir erscheint diese Formulierung zu schwach. Angesichts der Häufigkeit, mit der in der Tradition die Einheits- und Vereinigungsterminologie begegnet, halte ich es für vertretbar, die mystische Erfahrung auch dann so zu charakterisieren, wenn sie im konkreten Fall mit anderen Bildern oder sprachlichen Strategien ausgesagt wird.

Wenn wir in unserer obigen Definition nicht nur von „Vereinigung“, sondern von „Begegnung und Vereinigung mit Gott“ gesprochen haben, so fügt dies