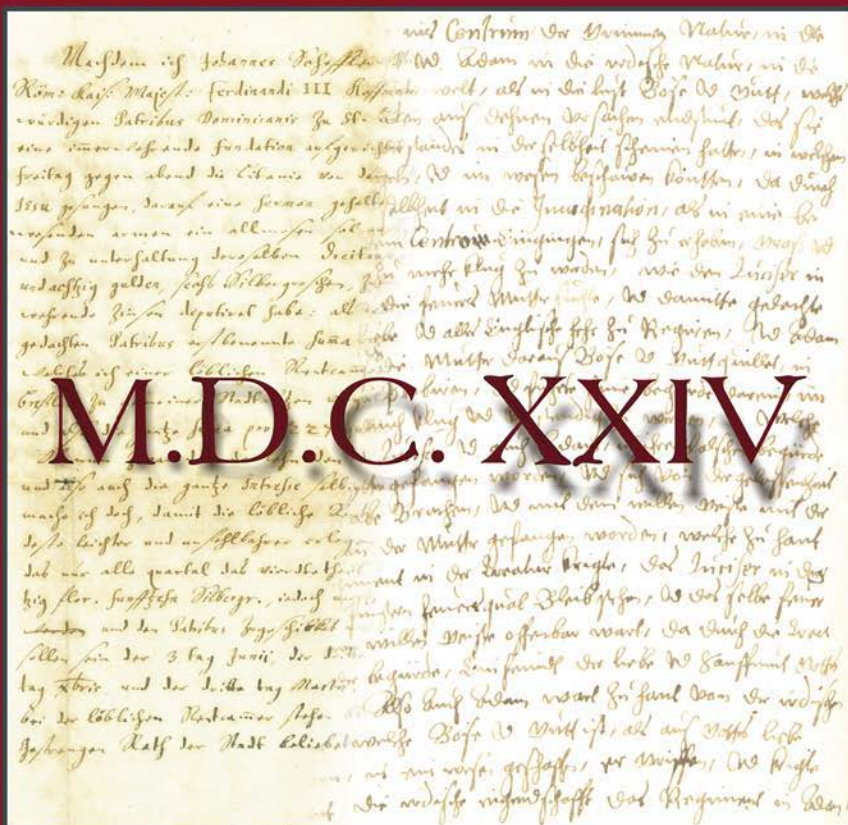


Facetten der Mystik

Spannungen zwischen Spiritualität und Ästhetik
bei Jacob Böhme und Johannes Scheffler





unipress

Andersheit – Fremdheit – Ungleichheit

Erfahrungen von Disparatheit in der deutschsprachigen Literatur

Band 19

Herausgegeben von

Paweł Zimniak und Renata Dampc-Jarosz

Die Bände dieser Reihe sind peer-reviewed.

Cezary Lipiński / Wolfgang Brylla (Hg.)

Facetten der Mystik

Spannungen zwischen Spiritualität und Ästhetik
bei Jacob Böhme und Johannes Scheffler

Mit 9 Abbildungen

V&R unipress



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Universität Zielona Góra.

© 2024 Brill | V&R unipress, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen, ein Imprint der Brill-Gruppe (Koninklijke Brill BV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)

Koninklijke Brill BV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau und V&R unipress.
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.

Umschlagabbildung: © Ewa Popiłka
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Birkstraße 10, D-25917 Leck
Printed in the EU.

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2699-7487
ISBN 978-3-8470-1764-6

Inhalt

Vorwörtlich zum Jahr 1624	7
Michael N. Ebertz (Freiburg) Sozialform, Handlungsform oder Kommunikationsform? Mystik im soziologischen Verständnis: Troeltsch und Weber, Luhmann und Fuchs	13
Volker Leppin (New Haven) Gelassenheit und Gottesnähe bei Jacob Böhme	49
Jan Mohr (Münster) Theologie des Seufzens. Gebet, Kontemplation und Körpertechniken bei Jacob Böhme und Angelus Silesius	67
Cezary Lipiński (Zielona Góra) Die Lieder von Johannes Scheffler alias Angelus Silesius in <i>Nowo Wydany Kancyonał Pruski</i> [...] (dt. <i>Das Neu Herausgebene Preußische Gesangbuch</i>) von 1741. Ein Beitrag zur polnischen Rezeptionsgeschichte des Dichters	99
Albrecht Classen (Tucson, Arizona) Religiöser und philosophischer Protest gegen die frühe Rationalität: Epistemologischer Aufbruch bei Angelus Silesius (1624–1677). Mit Ausblick auf seine Inspirationsquelle Jacob Böhme (1575–1624)	131
Krystyna Wierzbicka-Trwoga (Warszawa) 1675 Epigramme im Jubiläumsjahr 1675. Der <i>Cherubinische Wandersmann</i> von Angelus Silesius als Gedichtzyklus	161

Tomasz Szybisty (Kraków)	
Jakob Böhmes Farbentheologie und die Gotik-Rezeption der Romantik	207
Wolfgang Brylla (Zielona Góra)	
Zwischen Glorifizierung und Geringschätzung – Jacob Böhme in der deutschsprachigen Belletristik	221
Cezary Lipiński (Zielona Góra)	
Zur Eröffnung des »Jahres des Schlesischen Engels« (eigtl. »Rok Anioła Ślązaka«). <i>Göttliches Licht</i> von Robert Gawłowski im Musik- und Literaturclub in Wrocław	241
Wolfgang Brylla (Zielona Góra)	
Einige Überlegungen zur polnischen Dokumentation »Jakob Böhme. Życie i twórczość« (dt. »Jakob Böhme. Leben und Werk«)	251

Vorwörtlich zum Jahr 1624

»An[no] 1624 hat es zu Benischau in Ober-Schlesien/
Troppauischen Fürstenthumbs/ Blut geregnet: bald
hernach sahe man in der Luft 2. Gegeneinander
streitende Kriegs-Heer.«¹

Als Philipp Melanchthon sein wohlwollendes Wort über Schlesien und die Schlesier sprach – »Kein deutscher Volksstamm habe mehr in der ganzen Philosophie (d. i. im ganzen Reiche des gelehrten Wissens) bewanderte Männer, in keinem lernten mehr aus dem Volke Wissenschaften, auch seien viele Schlesier voll Talent für Poesie und Beredtsamkeit«² – konnte das, aus einer Außenperspektive betrachtet, zuerst für die sprachliche Dekoration eines unverdienten Lobs gehalten werden. Gleichwohl bewies damals eine Respekt einflößend lange Liste von bedeutenden Vertretern der Kultur, Religion, Erziehung und Wissenschaft wie Laurentius Corvinus, Georgius Logus, Caspar Ursinus Velius, Johannes Crato von Krafftheim, Joachim Cureus, Nikolaus von Reusner, Ambrosius Moibanus, Peter Riedeman, Lucas Pollio, Caspar von Schwenckfeld, Zacharias Ursinus, Valentin Krautwald, Bartholomäus Pitiscus, Valentin Friedland genannt Trozendorf, Martin Helwig oder David Pareus, dass es sich dabei keinesfalls um bloße Courtoisie handelte. Die Humanisten und Reformatoren des 16. Jahrhunderts leiteten nicht nur eine Blütezeit der Kultur in Schlesien ein. Sie legten auch ein festes Fundament für deren weitere Entwicklung in der Folgezeit, das widerstandsfähig genug war, sogar die Katastrophe des Dreißigjährigen Krieges zu überstehen. Auch bis ins bedeutende, wenngleich heute weitgehend verkannte Jahr 1624.

Zur Veranschaulichung ein verhältnismäßig aktuelles Beispiel. Fast trotzig lieferte Heinz Schilling 2017 zum Abschluss des Reformationsjahrzehnts das Buch unter dem lakonischen Titel *1517. Das Erscheinungsjahr, Luther auf dem*

1 Lucae, Friedrich: *Schlesiens curieuse Denkwürdigkeiten/ oder vollkommener CHRONICA Anderer Theil*. Franckfurt am Mayn: Friedrich Knochen 1689, S. 2220.

2 Kahlert, August: *Schlesiens Antheil an deutscher Poesie. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte*. Breslau: August Schulz & Comp. 1835, S. 21. Praefatio in: Trozendorf, Valentin: *Catechesis Scholae Goltpergensis, Vitebergae* 1558, S. Aḃ: »[N]on alia gens in Germania plures habeat eruditos uiros in tota Philosophia, & urbs Vratislavia non solum artifices industrios habeat, & ingeniosos ciues peregrinatores, Sed etiam Senatum munificum in iuuandis Literarum & artium studiis.« Vgl. Henel von Henelfeld, Nicolaus: *Silesiographia*. Frankfurt a. M. 1613, S. 53.

Umschlag, der ethnozentrische klischeehafte Erwartungen weckende Titel schienen alles im Voraus klar und leicht vorhersehbar zu machen. Wer, und wahrscheinlich waren es die meisten, auf einen nächsten Reformationswälzer setzte, verrechnete sich aber gewaltig. Denn es geht dort um eine »Weltgeschichte eines Jahres«. Ohne seinem Werk ein erklärendes Vorwort vorzuschicken, macht sich der Historiker schon im Prolog daran, Verhältnisse in Italien, China, Deutschland und auf der Halbinsel Yukatan (der Nahe Osten kommt später dran) zu besprechen. Letzten Endes stellt sich 1517 als ein Buch über epochemachende Umwälzungen, die damals in allen Breitengraden stattfanden, heraus. Damit wird die protestantische Reformation in eine Kette von parallelen Ereignissen und Prozessen von ähnlich einschneidendem Charakter, als ein (für die westliche Welt) zugegebenermaßen höchst wichtiges Ereignis, gleichwohl aus globaler Sicht – nur eines unter vielen, eingereiht.³ Mit seinem Einsatz demaskierte Schilling die Relativität der axiologischen Urteile und Kulturbedingtheit der Inhalte des kollektiven Gedächtnisses; ein Gedanke, der auch uns hier wichtig vorkommt.

Denn nicht anders ist es im Fall von 1624. Man könnte ähnlich wie Schilling verfahren und auf bedeutende Vorkommnisse in aller Welt verweisen. Schließlich gründeten damals die niederländischen Einsiedler weit weg in Übersee die Kolonie Nieuw Nederland mit Hauptsitz im späteren New York. In Europa ging der Dreißigjährige Krieg in seine zweite von insgesamt vier Phasen über. Wobei nichts darauf hindeutete, dass der größte Religionskonflikt der Weltgeschichte (vielleicht ist auch das nur ein europazentrierter und insofern kulturabhängiger Blickwinkel), der in Wirklichkeit zum Schlachtfeld und Aushandlungsort von politischen Interessen (und Deutungshoheiten) zwischen zerstrittenen Parteien mit großenwahnsinnigen Allmachtphantasien wurde, schnell beigelegt werden sollte. Im Norden brannte Oslo nieder, das man zwar wiederaufgebaut hatte, aber an einem anderen Ort usw. usf.

Doch geht es in diesem auf das Jahr 1624 verweisenden Band vielmehr darum, daran zu erinnern, was in Schlesien seinen Ursprung hatte, dessen Wirkung und Bedeutung gleichwohl nach wie vor weit über die Landes- und Epochengrenzen (u. U. bis in die Gegenwart) hinausreicht. Die zentralen Eckdaten bilden dabei der Todestag von Jacob Böhme im November und der Geburtstag von Johannes Scheffler alias Angelus Silesius Ende Dezember desselben Jahres. Eigentlich sollten schon die beiden vierhundertsten Jubiläen Gewicht genug haben, um dem Jahr 1624 einen besonderen Rang zu verleihen. Schließlich handelt es sich – um die alten Stereotype zu bedienen – bei Böhme um »[d]e[n] größte[n] der deut-

3 Vgl. Tillich, Paul: *Systematic Theology*. Vol. III. Chicago: University of Chicago Press 1967, S. 144.

schen Mystiker⁴ und »de[n] erste[n] deutsche[n] Philosoph[en]«⁵, »von dem alle großen deutschen Philosophen und vielleicht Franzosen (Bergson) abhängig«⁶ seien und »dessen Schriften unter dem Namen des *Philosophus teutonicus* in andere Sprachen übersetzt sind, die in der Tat etwas Großartiges und Schönes für einen Mann dieser Lebensstellung haben.«⁷ (Übrigens hatte das Jahr 1624 für Böhme auch deswegen eine besondere Bedeutung, weil damals in Görlitz – ohne Jahres- und Ortsangabe – sein einziges zu seinen Lebzeiten gedrucktes Werk, *Der Weg zu Christo*, herauskam.) Demgegenüber soll Scheffler der »bedeutendste Dichter, den Schlesien erzeugt, wie einer der größten Deutschlands überhaupt«⁸ sein; ein »große[r] Mystiker«⁹, der »bewunderungswürdig[e] und unabsehbar tief[e] Angelus Silesius«¹⁰, »ein Schlesier, welcher eine Anzahl kleiner deutscher, frommer und niedlicher Verse in Gestalt von Epigrammen verfasst hat«¹¹, in denen er »mit der größten Kühnheit und Tiefe der Anschauung und Empfindung das substantielle Daseyn Gottes in den Dingen, und die Vereinigung des Selbsts, mit Gott, und Gottes mit der menschlichen Subjektivität in wunderbar mystischer Kraft der Darstellung ausgesprochen«¹² habe. Auch soll »[u]nter allen

4 Grünhagen, Colmar: *Geschichte Schlesiens*. Bd. 2. Gotha: Friedrich Andreas Perthes 1886, S. 336.

5 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Geschichte der Philosophie*. In: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Bd. 20. Frankfurt (Main): Suhrkamp 1979, S. 94 (= Theorie-Werkausgabe).

6 Tillich, Paul: *Berliner Vorlesungen III (1951–1958)*. Hg. von Erdmann Sturm. Berlin/New York: Walter de Gruyter/Evangelisches Verlagswerk Gmbh 2009, S. 62.

7 Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. Ins Deutsche übersetzt, mit Einleitung, Lebensbeschreibung des Verfassers und erläuternden Anmerkungen versehen von C. Schaarschmidt. Leipzig: Dürr 1904, S. 565 (= Philosophische Bibliothek, Bd. 69).

8 Rosenthal, David August: *Vorwort*. In: Rosenthal, David August (Hg.): *Johann Scheffler's (Angelus Silesius) sämtliche poetische Werke*. Bd. 1. Regensburg: Georg Joseph Manz 1862, S. V–VIII, hier S. V.

9 Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. In: Schopenhauer, Arthur: *Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden*. Bd. 1. Der Text folgt der historisch-kritischen Ausgabe von Arthur Hübscher. Die editorischen Materialien besorgte Angelika Hübscher. Redaktion von Claudia Schmolders, Fritz Senn und Gerd Haffmanns. Zürich: Diogenes, 1977, S. 176.

10 Ebd., Bd. 2, S. 471.

11 Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Die Theodicee*. Übersetzt von J. H. von Kirchmann. Leipzig: Dürr 1879, S. 41 (= Philosophische Bibliothek, Bd. 71).

12 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Aesthetik*, zit. nach: Heidegger, Martin: *Der Satz vom Grund*. In: Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe*. Bd. 10. Frankfurt (Main): Vittorio Klostermann 1997, S. 54.

Liederdichtern [...] wohl keiner, durch Innigkeit und Lieblichkeit so ausgezeichnet [sein], wie Dr. Johann Scheffler«¹³.

Aber selbst bei der ganzen Böhme/Scheffler-Zentriertheit des vorliegenden Bandes lässt sich die Liste der die Bedeutsamkeit von 1624 untermauernden Marksteine unter Einhaltung obiger Kriterien einfach verlängern. So ist am 24. Oktober in Emden der damals berühmte Theologieprofessor und Hofprediger des Winterkönigs (Friedrich V.) Abraham Scultetus, gebürtiger Grünberger, gestorben. Seine reformiert-theologische Leistung wurde nachhaltig durch den Aufruf zum Bildersturm im Prager St.-Veits-Dom (1619), dem u. a. der berühmte Marienaltar von Lucas Cranach zum Opfer fiel, überschattet. Die Veröffentlichung (Breslau) des *Buch von der deutschen Poeterey* von Martin Opitz stellt aber in kultureller Hinsicht das Schlüsselereignis des Jahres, dem *per se* der Rang einer Revolution zusteht, dar. In dieser folgenreichsten aller deutschen Poetiken formulierte Opitz verstechnische Normen, die zur Grundlage einer neuen deutschen Dichtung wurden, und besprach fast alle damals relevanten Gattungen vom Opernlibretto über die Tragödie, den höfisch-historischen Roman bis hin zu allerlei Poesiearten (u. a. Schäfer-, Lehr- u. Bibeldichtung). Sein modellbildendes Regelwerk »wies den deutschen Dichtern den Weg zur Literatur in der Muttersprache und trug zur allmählichen Verdrängung der neulateinischen Poesie bei; es schuf den Ausgangspunkt für die deutsche Nationalliteratur.«¹⁴ (Das Jahr birgt darüber hinaus noch ein mit dem schlesischen Dichtungsreformer zusammenhängendes Ereignis von Bedeutung. Sein Freund Julius Wilhelm Zingref gab damals nämlich in Straßburg die sich einer großen Popularität erfreuenden *Teutschen Poemata* von Opitz heraus.)

Aus der starken, an der Anzahl der Publikationen gemessen, sogar wachsenden Rezeption der Werke von Böhme und Scheffler, die längst Grenzen des deutschsprachigen Raums überschritten hat, und insofern ein bemerkenswert offenkundiges Zeugnis der bestandenen Bewährungsprobe der Zeit darstellt, schöpft die vorliegende Veröffentlichung ihre Daseinsberechtigung. Wohl zum ersten Mal wird hier der Versuch unternommen, zwei Schlüsselakteure der Mystik aus Schlesien, Jacob Böhme und Johannes Scheffler, in einem gemeinsamen Band in Augenschein zu nehmen. Häufig von der Forschung in eine Relation, allzu oft stereotypisch in ein ideologisches Abhängigkeitsverhältnis (Schefflers von Böhme) gebracht, wurden sie noch nicht miteinander, füreinander oder gegeneinander behandelt. Am Rande oder eigentlich im Hintergrund der den beiden Protagonisten gewidmeten Ausführungen zollt man dem Phä-

13 Schircks, Wilhelm: *Johannes Angelus Silesius. Ein Lebensbild. Erster Artikel*. In: »Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben« 50 (1851) vom 13. Dezember, S. 388–390, hier S. 388.

14 Szyrocki, Marian: *Martin Opitz*, München: C.H. Beck 1974, S. 65.

nomen der Mystik in Schlesien, das trotz vieler wissenschaftlicher Annäherungsversuche immer noch ein Desiderat darstellt, Tribut. Immerhin steht außer Frage, dass die Mystik eine außergewöhnliche kulturelle Hinterlassenschaft des vielfältigen religiösen Universums der Provinz ist, und dass »[d]er Hang zu einer mystischen Auffassung der religiösen Dogmen [...] neben dem kalten strengen Protestantismus, der sich oft ohne alle Poesie behelfen mußte, in Schlesien von vorn herein bemerkbar gewesen«¹⁵ ist.

Wolfgang Brylla und Cezary Lipiński
Zielona Góra im März 2024

15 Kahlert, *Schlesiens Antheil an deutscher Poesie*, S. 70.

Michael N. Ebertz (Freiburg)

Sozialform, Handlungsform oder Kommunikationsform? Mystik im soziologischen Verständnis: Troeltsch und Weber, Luhmann und Fuchs

Scheffler, Franckenberg, Böhme

Nachdem der lutherisch getaufte Johann Scheffler im Sakrament der Firmung die »Stärkung« durch den Heiligen Geist¹ erwarb und damit im Alter von 28 Jahren die Kircheng Zugehörigkeit wechselte (am 12. Juni 1653), markierte er diese Konversion nicht nur symbolisch mit einer Namensänderung (Angelus Silesius).² Recht drastisch legitimierte er sie auch in mehrfacher Weise: Im sich dogmatisierenden Luthertum werde ein übertriebener Kult der Vernunft praktiziert und damit einem falschen Gott gehuldigt (»Abgott der Vernunft«)³, während die katholische Kirche den wahren Gott verkörpere: »Leib des Heiligen Geistes«⁴ sei. Der protestantische »Götzendienst« habe zugleich zu einer »freventlichen Verwerfung« der Mystik, der »Theologiae mysticae«, geführt.⁵ Bekanntlich war Scheffler bzw. ein Konvolut seiner Texte, die von ihm später unter dem bekannten Titel *Cherubinischer Wandersmann* publiziert wurden⁶, von einem Re-

1 So die Definition (1439) auf dem Konzil von Florenz. Siehe Denzinger, Heinrich/Hünemann, Peter (Hg.): *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-Deutsch*. Freiburg: Herder 1991, S. 456.

2 »Angelus war sein Firmname, den er sich zur Erinnerung an einen alten spanischen Mystiker gewählt haben soll«, so Heckel, Hans: *Angelus Silesius*. In: »Hochland« 22 (1924/25), S. 290–305, hier S. 300.

3 In mehreren Texten. Vgl. u. a. den anonymen Text *Der Lutheraner und Calvinisten Abgott der Vernunft entblösset dargestellt/ samt dem Bildnuß des wahren GOTTES*, Neyß: Schubart 1665.

4 Zit. n. Gaupp, Carl Friedrich: *Die römische Kirche kritisch beleuchtet in einem ihrer Proselyten*. Dresden: Justus Naumann 1840, S. 156.

5 Johann Schefflers [...] Gründtliche Vrsachen vnd Motiven,| Warumb er| Von dem Lutherthumb abgetreten/ Vnd sich yu der Catholischen Kyrchen bekennet hat. Ingolstatt: Georg Hänlin 1653, S. B^v.

6 Unter diesem Titel gab Angelus Silesius 1674 recte: 1675 – nach Dünnhaupt gibt es die Ausgabe von 1674 nicht! – die um ein sechstes Buch erweiterte zweite Auflage seiner 1657 erstveröffentlichten »Geistreichen Sinn- und Schlußreime« heraus. Ein vollständiges Schriftenverzeichnis Schefflers bietet Dünnhaupt, Gerhard: *Johannes Scheffler (1624–1677)*. In: *Personalbibliographien zu den Drucken des Barock*. Bd. 5. Stuttgart: Anton Hiersemann Verlag 1991,

präsentanten lutherischer Rechtgläubigkeit, und zwar vom Hofprediger Christoph Freytag (1650), so zensiert worden, dass er persönlich ähnliche Inferiorisierungen und Marginalisierungen erlebte wie mehr als eine Generation vor ihm Jakob Böhme (seitens des Görlitzer Oberpfarrers Gregor Richter, 1613–1624)⁷, der gut einen Monat vor Schefflers Geburt (17. November 1624) verstarb. Etliche der in den Niederlanden verlegten Schriften Böhmes, der stark an der Lehre Kaspar Schwenckfelds (1489–1561) orientiert war, waren ihm während seines zweijährigen Medizinstudiums in Leiden bekannt⁸ und schließlich im Kreis um den Visionär Abraham von Franckenberg (1593–1652) in Schlesien weiter zugänglich gemacht geworden, wohin er – nach Fortsetzung seiner Studien im katholischen Padua – 1648⁹ zurückgekehrt war. Der Kreis um den »in tiefster Zurückgezogenheit nur dem eigenen Seelenheil«¹⁰ lebenden von Franckenberg, der gleichwohl – auch unter dem Pseudonym Amadeus von Friedleben – mit dem Oelser Pfarrer und Hofprediger Georg Seidel (1640) theologische Kontroversen austrug¹¹, Ehe und Besitz, auch Beichte, Abendmahl sowie die lutherische

S. 3527–3556. Zu dem angeblichen Druck von 1674 siehe ebd., S. 3531. Eine eindrucksvolle Gegenüberstellung der Texte aus *Cherubinischer Wandersmann* und aus *Heilige Seelen-Lust* (steht doch »Cherubin für die Erkenntnis und Seraphin für die Liebe« in Haas, Alois M.: »Christförmig sein«. *Die Christusmystik des Angelus Silesius*. In: Böhme, Wolfgang (Hg.): *Zu dir hin. Lebenserfahrung von Meister Eckhart bis Paul Celan*. Frankfurt: Suhrkamp 1990, S. 178–206, hier S. 182.

7 Van Stockum, Theodorus C.: *Zwischen Jakob Böhme und Johann Scheffler: Abraham von Franckenberg (1593–1652) und Daniel Czepko von Reigersfeld (1605–1660)*. Amsterdam: N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij 1967, S. 6.

8 Vgl. Reichert, Ernst Otto: *Johannes Scheffler als Streittheologe*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1967, S. 28. Leiden war in dieser Zeit eine expandierende Stadt, musste sie doch mehrfach ihre Stadtmauern erweitern, da sich zahlreiche protestantische Exulanten aus Antwerpen, Brüssel und anderen von den Spaniern eroberten Gebieten dort ansiedelten. Siehe North, Michael: *Geschichte der Niederlande*. München: C. H. Beck 1997; North, Michael: *Das Goldene Zeitalter. Kunst und Kommerz in der niederländischen Malerei des 17. Jahrhunderts*. Köln: Böhlau Verlag 2001; Huizinga, Johan: *Holländische Kultur im 17. Jahrhundert. Eine Skizze*. München: C. H. Beck 2007. Zur wachsenden religiösen Pluralisierung in den Niederlanden siehe Asch, Ronald G.: *Das Problem des religiösen Pluralismus im Zeitalter der Konfessionalisierung: Zum historischen Kontext der konfessionellen Bestimmungen des Westfälischen Friedens*. In: »Blätter für deutsche Landesgeschichte« 134 (1998), S. 1–32.

9 D. h. zu Beginn der Friedensjahre (Westfälischer Frieden), »in denen die Schweden erst nach und nach die von ihnen besetzten Plätze räumten« und in Schlesien die »Zeichen des Wiederaufbaus« vorherrschten, so Bahlcke, Joachim: *Religion und Politik in Schlesien. Konfessionspolitische Strukturen unter österreichischer und preußischer Herrschaft (1650–1800)*. In: »Blätter für deutsche Landesgeschichte« 134 (1998), S. 33–57, hier S. 42.

10 Van Stockum, Böhme, S. 3. Zu den mystischen Kreisen in Schlesien siehe auch Karnitscher, Tünde Beatrix: *Der vergessene Spiritualist Johann Theodor von Tschesch (1595–1649). Untersuchungen und Spurensicherung zu Leben und Werk eines religiösen Nonkonformisten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015.

11 Siehe auch Franckenberg, Abraham v.: *Briefwechsel*. Eingeleitet und herausgegeben von Joachim Telle. Stuttgart: frommann-holzboog 1995.

Rechtfertigungslehre ablehnte, nicht aber die Verbindlichkeit der Heiligen Schrift, pflegte das Studium der älteren Schriften u. a. von Dionysius Areopagita, Meister Eckhart, Johannes Tauler, Thomas von Kempen und der jüngeren Ansätze von Caspar von Schwenckfeld (1489–1561)¹², Valentin Weigel (1533–1588), Johann Arndt (1555–1621) und nicht zuletzt von Jakob Böhme (1575–1624), dem »tiefsinnigen Görlitzer Schuster«¹³. Den hatte von Franckenberg persönlich kennengelernt und wurde dessen Verleger und erster Biograph. »Sein Jünger Scheffler«¹⁴ verfasste für von Franckenberg, der ihm seine Bibliothek vermachte, ein »Christliches Ehrengedächtnis«¹⁵, nachdem der am 25. Juni 1652 – ein Jahr vor Schefflers Konversion – verstorben war.

Der promovierte Philosoph und Mediziner nahm schließlich das Studium der katholischen Theologie auf, um sich als 36-Jähriger am 29. Mai 1661 zum Priester weihen zu lassen. Diese fortgesetzte Initiation in die katholische Kirche mag seine Namenwahl bekräftigt haben, hatte doch der nach dem Konzil von Trient herausgegebene und bis weit ins 20. Jahrhundert in der römisch-katholischen Kirche gültige *Catechismus Romanus* die Priester »mit Recht nicht nur Engel, sondern auch Götter genannt«¹⁶. Schon jetzt in das transzendente Leben der Engel einzutreten, die ›Vita angelica‹, ist ein biblisch fundiertes monastisches Konzept¹⁷, das auch den schlesischen Engel inspiriert haben wird, obwohl er die ›Überenglichkeit‹ der Menschenwürde betonte: »In Christo kommt man hoch. Weil mein Erlöser hat die Engel überstiegen. So kann, wo ich nur will, auch ich sie überfliegen«.¹⁸ Mit der Priesterweihe nahm er eine weitere rituelle Distanzierung vor: zum einen von der lutherischen Herkunftskirche, zum anderen von der Masse der katholischen Laien. Denn die Weihe zum Priester versetzte ihn, folgt man dem *Catechismus Romanus*, in die »Vortrefflichkeit und Erhabenheit« eines »Standes« der »Dolmetscher und Botschafter Gottes«, welche »in seinem Namen die Menschen das göttliche Gesetz und die Lebensvorschriften lehren, und selbst

12 Über die Schriften Caspar Schwenckfelds und seiner Anhänger siehe Bubenheimer, Ulrich: *Rezeption und Produktion nonkonformer Literatur in einem protestantischen Dissidentenkreis des 17. Jahrhunderts*. In: Fauth, Dieter/Müller, Daniela (Hg.): *Religiöse Devianz in christlich geprägten Gesellschaften. Vom hohen Mittelalter bis zur Frühaufklärung*. Würzburg: Religion & Kultur Verlag 1999, S. 107–125, bes. S. 111–120.

13 Heckel, *Angelus Silesius*, S. 295.

14 Ebd., S. 296.

15 Reichert, *Scheffler*, S. 52.

16 *Der Römische Katechismus nach dem Beschlusse des Concils von Trient*. Hg. von Adolf Buse. Bd. I 2, 7. Bielefeld: Verlag von Belhagen und Klasing 1859, S. 265.

17 Dassmann, Ernst: *Christusnachfolge durch Weltflucht. Frühchristliche Weisheit aus der ägyptischen Wüste*. In: Thomassen, Jürgen (Hg.): *Christliche Spiritualität für unsere Zeit. Gestalten, Meditationsweisen, Lebensformen*. Würzburg: Echter 1991, S. 43–69, bes. S. 53–58.

18 Alle Silesius-Zitate werden angeführt nach der Nummerierung in *Angelus Silesius: Sämtliche poetische Werke*. 3 Bde. Hg. von Hans Ludwig Held. München: Hanser 1952, Nr. 23 (Bd. 2).

die Person Gottes auf Erden vertreten«. ¹⁹ Sollte das durch Weihe erworbene Amtcharisma seinem persönlichen Charisma als Mystiker Institutionenschutz gewähren? Ging es ihm – wie vor ihm Ignatius und anderen ²⁰ – darum, auch auf eine Sicherheit außerhalb des eigenen Denkens und Erfahrens zu bauen, d. h. die personale Erlebnismystik mit einer Gehorsamsmystik auszubalancieren? Während Böhme und von Franckenberg zeitlebens der lutherischen Kirche angehörten, ohne in ihr ordiniert zu sein, sah sich der im vergifteten Klima unter den Christen Schlesiens konvertierte, klerikalisierte und schließlich fanatisch konfessionalisierte ²¹ und seit 1668 in Armenpflege zurückgezogene Scheffler mit ihnen in seiner lutherischen Herkunft im schlesischen Protestantismus und darin verbunden, dass sie nicht die ›Vernunft‹, sondern die Mystik für die »der Christen höchste Weisheit« ²² und sich als Künder dieser ›Theosophia‹ hielten. Offensichtlich repräsentiert Scheffler damit eine Epoche der Weichenstellung der nachreformatorischen Christentumsgeschichte, in der sich eine (weitere) »Tendenz zur Spaltung in ein rationales Erkennen und eine rationale Beherrschung der Natur einerseits, und andererseits ›mystische‹ Erlebnisse« ²³ abzeichnete.

Was aber heißt ›Mystik‹, wie lässt sie sich ausgerechnet von soziologischer – religionssoziologischer – Seite her begreifen und was ist deren heuristischer Gewinn? Mit der Entstehung des Substantivs ›Mystik‹ im 17. Jahrhundert (vorher nur ›mystisch‹) ist der Ausdruck zu einer universal verwendeten Grundkategorie der Religionsforschung geworden, »die sich aufgrund ihrer Unschärfe und Komplexität einer einfachen Definition entzieht und ein breites Begriffsfeld absteckt«. ²⁴ Muss sie nicht schon deshalb als »ein außerordentlich unordentliches Phänomen« ²⁵ begriffen werden, das sich jeder (sozio)logischen Regelmäßigkeit entzieht? ›Mystik‹ scheint »soziologischer Forschung ausschließlich an ihrer Peripherie zugänglich«, verkörpert sie doch als eine Form der »Verdichtung

19 *Der Römische Katechismus*, S. 264.

20 Vgl. Sudbrack, Josef: *Christliche Begegnungsmystik*. In: Böhme, Wolfgang (Hg.): *Zu dir hin. Lebenserfahrung von Meister Eckhart bis Paul Celan*. Frankfurt: Suhrkamp 1990, S. 141–159, bes. S. 158.

21 Vgl. Haas, *Christusmystik*, S. 206, Anm. 47, sieht darin – wie Karl Barth – ein »notwendig komplementäres Verhalten zu seinen mystischen Bestrebungen«.

22 *Johannis Schefflers [...] Gründliche Vrsachen vnd Motiven*, S. B'.

23 Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1947, S. 254 [im Folgenden als *Aufsätze 1*]. Zum Verständnis dieser Phase der Theologieentwicklung siehe Walter, Peter/H. Jung, Martin: *Einleitung. Theologie im Zeitalter von Konfessionalisierung, Pietismus und Aufklärung*. In: Walter, Peter/H. Jung, Martin (Hg.): *Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft WBG 2003, S. 9–34, bes. S. 1–23.

24 Wilke, Annette: Art. *Mystik*. In: Auffarth, Christoph/Kippenberg, Hans G./Michaels, Axel (Hg.): *Wörterbuch der Religionen*. Stuttgart: Kröner 2006, S. 395–361.

25 Luhmann, Niklas/Fuchs, Peter: *Reden und Schweigen*. Frankfurt (Main): Suhrkamp 1989, S. 75.

von Transzendenz ins Personale« allem Anschein nach »das krasse Gegenteil von Sozialität: die in manchen psychischen Systemen unentkapselbar eingekapselte Erfahrung des nun seinerseits unentkapselbar Jenseitigen im Diesseitigen.«²⁶

Mystik und ... bei Ernst Troeltsch und Max Weber

Obwohl zu ihrer Zeit Sache und Wort der ›Mystik‹ »ein Schibboleth zwischen katholischen und evangelischen Christen«²⁷ war, ist für zwei aus dem Protestantismus stammende Klassiker der Religionssoziologie, Max Weber und Ernst Troeltsch, der Begriff der Mystik zentral und ein wichtiger Bestandteil ihrer jeweiligen Typologien des religiösen Feldes geworden. Beide sahen sich im Blick auf Phänomene der Christentums- bzw. der Religionsgeschichte vor die Frage gestellt, wie sich die ›Mystik‹ soziologisch mit Hilfe eines analytischen Begriffsrahmens bestimmen lässt. Aus der Rückschau betrachtet, hatten sie damit auch teil an einem Mystik-Boom, der – im Deutungsrahmen Max Webers selbst gesagt – »in einer Situation beschleunigter Rationalisierungs- und Differenzierungsvorgänge«²⁸ entstand, »deren Motor die empirisch-analytischen Wissenschaften sind. In ihren inhaltlichen Ausprägungen manifestiert sich jeweils in unterschiedlicher Weise ihre Frontstellung gegen die Denkmuster und den Anspruch des expansiven Szientismus, die Welt als Inbegriff beobachtbarer Fakten zu erklären.«²⁹ Freilich ließe sich als begünstigender Kontext auch die wachsende strukturelle Individualisierung anführen, die Georg Simmel herausgearbeitet hat. Wie dem auch sei: Tatsächlich zeigt auch die statistische Wortverlaufskurve des Digitalen Wörterbuchs der Deutschen Sprache zur Verwendungsfrequenz von ›Mystik‹ zwischen 1600 und 1990 ein erstes Anheben des Kurvenverlaufs zwischen 1740 und 1820 und dann ein erneutes Ansteigen auf einem weitaus höheren Niveau, das dann um 1910 sein Maximum erreicht.

Typologien von Max Weber bilden bis heute Bezugspunkte der soziologischen Analyse – die vier Unterscheidungen von ›zweckrationalem‹, ›traditionalem‹, ›wertrationalem‹ und ›affektuaalem‹ (sozialen) Handeln etwa oder die drei Herrschaftstypen, angefangen von der ›charismatischen‹ über die ›traditionale‹ bis hin zur ›legalen‹ Herrschaft. Für die Religionssoziologie ist Webers bereits

26 Ebd., S. 70, 80.

27 Sudbrack, *Begegnungsmystik*, S. 141.

28 Langer, Otto: *Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, S. 13.

29 Ebd.. Zum Mystik-Boom siehe auch Krech, Volkhard: *Mystik*. In: Kippenberg, Hans G./ Riesebrodt, Martin (Hg.): *Max Webers ›Religionssystematik*. Tübingen: transcript Verlag 2001, S. 241–262, bes. S. 242–243 und 247–248.

1905 vorgenommene begriffliche Trennung von ›Kirche‹ und ›Sekte‹³⁰ wirkungsvoll geworden, wobei er später (ab 1913) auch einen dritten – eher impliziten – Typ der ›prophetischen Bewegung‹ kennt³¹ sowie – unabhängig davon – die Unterscheidung von ›Askese‹ und ›Mystik‹, die er im Rahmen seiner vergleichenden systematischen Religionssoziologie ausgearbeitet hat. Ernst Troeltsch wiederum nimmt ebenfalls eine – allerdings explizite – triadische Begriffsbildung religiöser Sozialtypen vor, kombiniert dabei jedoch die mit seinem nicht-theologischen Kollegen und Freund³² weitgehend geteilte Kirche/Sekten-Typologie – anders als Max Weber – mit dem Begriff der ›Mystik‹ (bzw. ›Spiritualismus‹). Diese Dreierheit hat er zum ersten Mal 1910 auf dem ersten Deutschen Soziologentag in Frankfurt (Main) – in Anwesenheit von Max Weber, Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, Eberhard Gothein, Werner Sombart, Hermann Kantorowicz, Martin Buber und anderer zeitgenössischer Wissenschaftsprominenz – vorgestellt³³, dann in seinem berühmten Werk über die »Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen«³⁴ entfaltet und verfestigt, aber auch an einem entscheidenden Punkt modifiziert. Bei Troeltsch bleibt im Unklaren, ob er – wie Max Weber – ›Kirche‹, ›Sekte‹ und ›Mystik‹ als *Idealtypen* verstanden wissen wollte, die in der Erfahrungswirklichkeit vielfältige Überschneidungen und Mischungen zulassen, ja geradezu Mischungen und Überschneidungen in unterschiedlichen soziohistorischen Kontexten heuristisch zutage fördern sollen.³⁵

30 Im zweiten Teil der Studie zur Protestantischen Ethik, siehe Weber, *Aufsätze 1*, S. 211–236. Zum Verständnis dieser Phase der Theologieentwicklung vgl. Tyrell, Hartmann: *Katholizismus und katholische Kirche*. In: Lehmann, Hartmut/Ouédraogo, Jean Martin (Hg.): *Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, S. 193–228, hier S. 215.

31 Vgl. Ebertz, Michael N.: *Drei Typen charismatischer Herrschaft. Stigma und Charisma im frühen Christentum*. In: »Annali di Sociologia« 9 (1993)/II, S. 263–281; dagegen Tyrell, *Katholizismus*, S. 214–216. Bereits 1906 unterschied Weber (implizit) ›Bewegung‹ und ›Sekte‹, wenn er etwa schrieb: »Für alle aus der großartigen volkstümlichen Bewegung des Täuferturns hervorgegangenen Sekten ...« (Weber, Max: »Kirchen« und »Sekten« (1906). In: Weber, Max: *Schriften 1894–1922*. Ausgewählt und herausgegeben von Dirk Kaesler. Stuttgart: Kröner 2002, S. 227–242, hier S. 234). Vgl. auch Weber, *Aufsätze 1*, S. 248–249.

32 Siehe Graf, Friedrich W.: *Fachmenschenfreundschaft. Studien zu Troeltsch und Weber*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2014, S. 270, der die »intensive Präsenz des jeweils anderen Werkes in der eigenen Arbeit« herausstellt.

33 Troeltsch, Ernst: *Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht*. In: »Verhandlungen des ersten Deutschen Soziologentags vom 19.–22. Oktober 1910 in Frankfurt a.M. Reden und Vorträge«. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1911, S. 166–192, hier S. 170–174.

34 Siehe Troeltsch, Ernst: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1923, bes. S. 850–862.

35 So sah Weber, »Kirchen«, S. 234, z.B. »eine eigenartige Mischung ›kirchen‹- und ›sekten‹-hafter Prinzipien« im Methodismus dargestellt.

Mystik und Kirche und Sekte bei Ernst Troeltsch

Den Typus der Kirche versteht Troeltsch, kurz gesagt, als eine inklusive, für die Massen offene Sozialform mit Anstaltscharakter, den der Sekte als eine exklusive, die subjektive ethische Leistung ihrer Anhänger betonende Gemeinschaft von Freiwilligen und den der Mystik als einen auf den unmittelbaren Gottesverkehr gerichteten und auf die subjektive Selbstgewissheit des religiösen Erlebens vertrauenden Individualismus, womit er, so moniert Karl-Fritz Daiber, »sehr unterschiedliche Phänomene in diesem Typ zusammenfasst«³⁶. Obwohl Troeltsch einen weiteren Begriff der Mystik von einem engeren Verständnis abhebt, womit er eine sich »gegen die konkrete Religion« autonomisierende Religionsform meint³⁷, entbehrt der Begriff – anders als seine Gegenbegriffe von ›Kirche‹ und ›Sekte‹ – der soziologischen Eindeutigkeit³⁸, zumal er sein radikales Mystik-Verständnis später abschwächt, geradezu verkirchlicht. Eindeutigkeit hätte eine idealtypische Begriffsbildung als ein »in sich widerspruchslloser Kosmos gedachter Zusammenhänge«³⁹ erwarten lassen. Der immer wieder kritisierte Mangel an Eindeutigkeit rührt wohl auch daher, dass die Typologie Troeltschs mehr als nur ein Instrument zur Erfassung der historischen Sozialgestalten des Christentums intendierte: »Es ging hier nicht zuletzt auch um eine der Moderne adäquate Form der christlichen Gemeinschaft«⁴⁰ derer, die mit dem Prozess der strukturellen Individualisierung, wie ihn zeitgenössisch bereits Georg Simmel thematisierte, vereinbar war. Die Mystik sei, so Troeltsch, »ein überaus wichtiges, heute geradezu vorherrschendes Prinzip«⁴¹ in der Geschichte des Christentums geworden. Bereits diese Aussage ist nur schwer mit seinem Verständnis von Mystik in Deckung zu bringen, in der »die Gotteinigung, die Vergottung, die Entwerdung das eigentliche und einzige Thema der Religion« wird.⁴²

Obwohl Troeltsch auf seinem Frankfurter Vortrag 1910 die Mystik als Ausdruck der »Selbstgestaltung« des Christentums wie die anderen beiden Typen

36 Daiber, Karl-Fritz: *Mystik – Ernst Troeltschs dritter Typ der Sozialgestalten des Christentums* (zuerst erschienen in: »Social Compass« 49 (2002), S. 329–341), S. 1–14, hier S. 4, Philipps-Universität Marburg 2014. URL: <https://doi.org/10.17192/es2014.0004> / letzter Zugriff am 5. März 2024.

37 Troeltsch, *Soziallehren*, S. 850, 853–854.

38 So Molendijk, Arie L.: *Zwischen Theologie und Soziologie. Ernst Troeltschs Typen der christlichen Gemeinschaftsbildung: Kirche, Sekte, Mystik*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1996, S. 117–177.

39 Weber, Max: *Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904)*. In: Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1968, S. 146–214, hier S. 190.

40 Molendijk, Arie L.: *Kirche, Sekte, Mystik: eine brisante, folgenreiche Typologie*. In: »Akademie aktuell« H. 1 (2015), S. 35–37, hier S. 36.

41 Troeltsch, *Soziallehren*, S. 797.

42 Ebd., S. 854.

»von Anfang an«⁴³ hervortreten und »in der späteren Geschichte sich immer stärker akzentuieren und entgegensetzen« sieht, lässt sich doch erkennen, dass er, der »von der katholischen Mystik ganz absieht«⁴⁴, auf christentumsge-
 schichtlich eher späte protestantische Phänomene zielt.⁴⁵ Offensichtlich sei, so die Kritik, »daß die Kategorie der Mystik in den Soziallehren keineswegs vom Anfang der historischen Beschreibung her in Gebrauch ist, sondern ihre Pro-
 minenz erst mit dem Spiritualismus der Reformationszeit erhält«.⁴⁶ Für eine idealtypische Begriffsbildung ist dies allerdings kein Problem, hat doch auch Weber – wie Troeltsch – den Kirchentypus am Strukturbild der katholischen Kirche modelliert. Das Problem ist aus soziologischer Sicht ein anderes. Im Vorgriff gesagt: »Mystik« bezeichnet bei Troeltsch keinen eindeutigen, d. h. durch Grenzziehung konstituierten Kommunikations- und Handlungszusammenhang, keine durch Mitgliedschaft konstituierte »soziale Form«, obwohl er sie als eine von »drei Typen der Gemeinschaftsbildung« bezeichnet.⁴⁷ Anders als »Kirche« oder »Sekte« repräsentiert sie keinen sozialen Beziehungs-, Zugehörigkeits- und Verbundenheitscharakter, keinen Verband, keinen Zusammenschluss, der Handeln und Kommunikationen *wechselseitig* erwartbar macht. Schon sprachlich ist nachvollziehbar: Man kann in eine Sekte oder in eine Kirche ein- bzw. aus ihnen austreten, nicht aber »in eine Mystik«. »Kirche« und »Sekte« sind mithin soziale Strukturgebilde, die »Mystik« nicht per se. Eine soziale Struktur ist ihr allenfalls sekundär eigen, wenn überhaupt. Denkt man etwa an den »Franckenberg-Kreis«, dem Scheffler angehörte, läge es nahe, von einer »mystischen Sekte« oder »mystisch-charismatischen Gefolgschaft oder Bewegung« zu sprechen, wozu mystische Erfahrungen tendieren *können, nicht aber müssen*.⁴⁸ Freilich ist auch die Mystik in einem *gesellschaftlichen* Traditions- bzw. Kommunikationszusammenhang zu sehen, steht auf den Schultern anderer Generationen von Mystikern (z. B. Scheffler, Tauler, Eckhart)⁴⁹ und knüpft an deren semantische

43 Troeltsch, *Naturrecht*, S. 170.

44 So Tyrell, *Katholizismus*, S. 214, was freilich nicht ganz korrekt ist (Bernhard von Clairvaux!).

45 Siehe Troeltsch, *Soziallehren*, ab S. 861.

46 Korsch, Dietrich: *Rezension zu Molendijk, Arie L.: Zwischen Theologie und Soziologie. Ernst Troeltschs Typen der christlichen Gemeinschaftsbildung: Kirche, Sekte, Mystik*, Gütersloh 1996. In: »Theologische Literaturzeitung« 1999, Oktoberheft, Sp. 1036–1037.

47 Troeltsch, *Soziallehren*, S. 967. Vgl. dazu Garrett, William R.: *Maligned mysticism: The maledicted career of Troeltsch's third type*. In: »Sociological Analysis« 36 (1975), S. 205–223.

48 Wach, Joachim: *Religionssoziologie*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1951, S. 198, nennt sie dann »collegia pietatis«, etwa mit Blick auf die »Schwenckfeldgruppe«.

49 So finden wir in der einschlägigen Literatur Formulierungen wie über »die geistige Nachfolge Eckharts« und »seine[n] besten Schülern Tauler und Seuse«, wie bei Haas, Alois M.: *Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik*. In: Beierwaltes, Werner/ Balthasar, Hans Urs v./Haas, Alois M.: *Grundfragen der Mystik*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1974, S. 75–106, hier S. 104. S. zum »Meister-Schüler-« und zum »Meister-Jünger-«-Verhältnis auch Wach, Joachim: *Meister und Jünger. Zwei religionssoziologische Betrachtungen*. Leipzig:

Bestände an, auch wenn man deren Aussagen bestreitet; und der Mystiker bzw. die Mystikerin muss das religiös Erlebte selbst in die Kommunikation heben, in eine kommunikative Gattung ›framen‹ (z. B. Predigt, Lied, Gedicht), d. h. an andere adressieren, um wahrgenommen und für legitim oder illegitim gehalten zu werden. Mit Niklas Luhmann lässt sich hier schon sagen: »Nur als Kommunikation hat Religion [...] eine gesellschaftliche Existenz. Was in den Köpfen [oder ›Herzen‹ – M.N.E.] der zahllosen Einzelmenschen stattfindet, könnte niemals zur Religion zusammenfinden – es sei denn durch Kommunikation.«⁵⁰

Kirche vs. Sekte

Doch schauen wir genauer hin und versuchen zunächst, die Aussagen Troeltschs zur Mystik auch entlang seiner Gegenbegriffe und einiger seiner Kritiker, die seit 1910 auf den Plan traten, zu präzisieren. Auffällig ist bereits, wie Troeltsch alle drei Typen der Selbstgestaltung des Christentums als wechselseitige Gegenbegriffe aufbaut. Die Kirche umschreibt er dementsprechend als eine »die Erlösung von Christus empfangende« »Heils- und Gnadenanstalt«, die »den einzelnen das Heil vermittelt rein auf Grund der Hingabe an dieses objektive Ganze ohne mitwirkende Bedeutung eigener Leistung und christlich-sittlicher Vollkommenheit«⁵¹. Mithin wird die Kirche als eine von drei Sozialformen von Erlösungsreligion⁵² gedacht, für deren antagonistische Konstruktionen die Unterscheidungen ›objektiv/subjektiv‹, ›passiv/aktiv‹ bzw. ›Hingabe/Mitwirkung‹ und ›vermittelt/unvermittelt‹ leitend sind. Aus dem diskursiven Kontext heraus kann darauf geschlossen werden, dass mit dem ›Objektiven‹ der Erlösungsreligion insbesondere Ämter, Heilmittel bzw. Heilsgüter (Sakramente), Heilswahrheiten, d. h. überlieferte Lehren, Dogmen und Heilsnormen, mithin Gebote und Verbote, gemeint sind, die als ontologisch unwandelbar gesetzt sind. Ihm gilt die mehr oder weniger passive ›Hingabe‹ der kirchlichen Akteure, denen gleichsam als Gegengabe Erlösung verheißen wird, die als göttliche Zugabe und Gnaden-

Verlag Eduard Pfeiffer 1924; Ebertz, Michael: *Jüngerschaft, religionsgeschichtlich*. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 4. Tübingen: Mohr Siebeck 2001, S. 701–702.

50 Luhmann, Niklas: *Religion als Kommunikation*. In: Tyrell, Hartmann/Krech, Volkhard/Knoblauch, Hubert (Hg.): *Religion als Kommunikation*. Würzburg: Ergon Verlag 1998, S. 135–145, hier S. 137.

51 Troeltsch, *Naturrecht*, S. 171.

52 Zur Auseinandersetzung um diesen Begriff in der zeitgenössischen Religionsforschung siehe Kippenberg, Hans G.: *Nachwort des Herausgebers*. In: Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Teilbd. 2: *Religiöse Gemeinschaften. Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe*. Bd. I/22–2. Hg. von Hans G. Kippenberg. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 2005, S. 159–193, hier S. 189–191.

und Heilszusage herrschaftlich verwaltet wird (›Anstalt‹). Das ›Subjektive‹ und ›Aktive‹ wird dagegen wie die Kategorie der ›Mitwirkung‹ für die Sekte verbucht.

Sekte vs. Kirche

Dementsprechend baut Troeltsch den Sektentyp ebenfalls kontrastierend, nun zum Kirchenbegriff auf, indem er diesen (immer wieder) zum negativen Bezugspunkt wählt, zumal ihm die Kirche als »die wichtigste und zentrale soziologische Selbstgestaltung der christlichen Idee« gilt.⁵³ So meint ›Sekte‹ keine anonyme, sich der Anstaltsheiligkeit hingebende Masse, »nicht eine allgemeine, volksumfassende Institution«, in die man »hineingeboren wird und deren Gnadenkräfte von selbst sich auswirken [...] durch Einwirkung der Kirche, des Priestertums und der Sakramente«.⁵⁴ Positiv bestimmt er die Sekte als eine »religiöse Lebensgemeinschaft«, die an der Bepredigt Maß nimmt – ein inhaltlicher Bezugspunkt, den Max Weber übrigens als Inbegriff der genuin christlichen (Gesinnungs-)Ethik überhaupt interpretierte.⁵⁵ Für Troeltsch ist die Sekte eine »heilige Gemeinschaft, die aus dem *Zusammentreten* reifer und bewußter christlicher Persönlichkeiten hervorgeht« und – wiederum negativ – gerade »nicht [...] eine fertige Erlösung und bereitliegende Gnade«⁵⁶ hinnimmt und an »keine vom Subjekt und seiner Leistung unabhängige Wunderkraft«⁵⁷ glaubt, die ihm vermittelt werden könnte. Die Sekte ist nicht Objekt, sondern Projekt einer »Laienreligion«⁵⁸, die Kirche eine Amtspriesterreligion. Mithin wird die Sekte als erlösungsreligiöse Sozialform konzipiert, für deren antagonistische Konstruktion als zusätzlich präzisierende Unterscheidungen ›bewusst/unbewusst‹, ›partikular/universal‹, ›Laie/Priester‹, ›freiwillig/unfreiwillig‹ (›hineingeboren‹) ›Gemeinschaft/Gesellschaft‹ leitend werden.

Historisch gesehen, so Troeltsch, stecke die Sekte »schon in den urchristlichen Bewegungen, vom Kirchentypus noch nicht deutlich geschieden, solange die Kirche noch nicht Volks- und Staatskirche war«⁵⁹, wobei er insbesondere an den Montanismus und an den Donatismus denkt, den er dann auch als »Urtypus alles Sektentums«⁶⁰ bezeichnet. Im weiteren Verlauf der Christentumsgeschichte habe

53 Troeltsch, *Naturrecht*, S. 170.

54 Ebd., S. 171.

55 Weber, Max: *Politik als Beruf* (1919): In: Weber, Max: *Schriften 1894–1922*. Ausgewählt und herausgegeben von Dirk Kaesler. Stuttgart: Kröner Verlag 2002, S. 512–556, hier S. 542–544.

56 Troeltsch, *Naturrecht*, S. 171. Hervorhebung – M.N.E.

57 Ebd., S. 172.

58 Ebd.

59 Ebd., S. 173.

60 Troeltsch, *Soziallehren*, S. 371.

sich der Sektentypus besonders »in den Waldensern und verwandten Gruppen« manifestiert und emergiere »seit den Sekten der Reformationszeit in unzähligen Neubildungen bis heute«⁶¹, sagt Troeltsch 1910. Auch das katholische Mönchswesen habe »teilweise das Sektenideal verwirklicht«⁶². So sei das Franziskanertum »ursprünglich ein Ableger des Sektentyps« gewesen, bevor es »mit seiner gewaltsamen Verkirchlichung auch seinen ursprünglichen Charakter verloren«⁶³ habe.

Die Konfliktrelation zwischen Sekte und Kirche kommt in der folgenden Aussage Troeltschs zum Ausdruck, liegt es für ihn doch

auf der Hand, daß dieser Sektentypus von Hause aus die Volks- und Staatskirche verschmähen muß, daß er den Anstaltscharakter durch den der Freiwilligkeitsgemeinde ersetzt, vor allem, daß er die Kompromisse mit der Kultur und Bildung der profanen Gesellschaft und ihren unterchristlichen Lebensmaßstäben vermeidet und verwirft. Er wird ebenso kompromiß- und kulturfeindlich sein, wie der Kirchentypus in beiden Richtungen freundlich sich verhält.⁶⁴

Die Sekte unterscheide sich nicht nur begrifflich von der Kirche, denn sie »bekämpft geradezu den Gedanken der kirchlichen Universalkultur und des Massenchristentums«.⁶⁵ Die Sekte sei, so auch Max Weber, der ebenfalls im Donatismus die »erste spezifische Sekte, die Mustersekte sozusagen«⁶⁶ sieht, eine »Gemeinschaft von religiös Qualifizierten«⁶⁷, während es der Anstaltskirche, der es bei ihrer (eschatologischen) Pflicht, die Massen »äußerlich unter ihre Fuchtel zu zwingen«⁶⁸, gleichgültig sei, »welcher Mensch diese Gnade im Sakrament spendet, gleichgültig also, ob der Priester würdig ist oder nicht.«⁶⁹ So wird die Sekte von der Kirche auch im Blick auf ihr Hauptpersonal (persönlich/unpersönlich; »würdig/unwürdig«) und ihr Umweltverhältnis (>Kompromissfeindlichkeit/Kompromissfreundlichkeit<) typologisch abgegrenzt.

61 Troeltsch, *Naturrecht*, S. 172.

62 Ebd.

63 Ebd., S. 173.

64 Ebd., S. 172.

65 Ebd., S. 184.

66 Weber, Max: *Debattenbeitrag*. In: »Verhandlungen des ersten Deutschen Soziologentags vom 19.–22. Oktober 1910 in Frankfurt a.M. Reden und Vorträge«. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1911, S. 196.

67 Ebd., S. 197.

68 Ebd. Vgl. Weber, *Gemeinschaften*, S. 106, die (katholische) Kirche als »eine einheitliche rationale Organisation [...] mit monarchischer Spitze und zentralisierter Kontrolle der Frömmigkeit.«

69 Weber, *Debattenbeitrag*, S. 197.

Mystik vs. Kirche und Sekte

Anders als Weber, wie wir sehen werden, konstruiert Troeltsch auch den Typus der Mystik in Abgrenzung – zum Kirchentyp und zum Sektentyp. Werde in der Kirche das Heil amtlich vermittelt und in der Sekte persönlich und gemeinschaftlich aktiv erworben, dringe, so Troeltsch, die Mystik »auf einen Ueberlieferungen, Kulte und Institutionen überspringenden oder ergänzenden unmittelbaren Verkehr mit dem Göttlichen«. ⁷⁰ Positiv gewendet: Sie »dringt auf die Unmittelbarkeit, Gegenwärtigkeit und Innerlichkeit des religiösen Erlebnisses«. ⁷¹ Für sie sei »alles Historische und Institutionelle nur ein Anregungs- und Auslöschungsmittel des zeitlosen inneren Verkehrs mit Gott«. ⁷² »In dir muß Gott geboren werden«, schreibt dementsprechend Scheffler mit Meister Eckhart: »Wird Christus tausendmal zu Bethlehem geboren Und nicht in dir, du bleibst doch ewiglich verloren«. ⁷³ Alois M. Haas kommentiert: »Christus ist geheimnisvoll gegenwärtig, wird immer wieder geboren, ja muß immer wieder in jeder Christenseele wiedergeboren werden, wenn seine Sendung und Erlösung sich angemessen erfüllen soll«. ⁷⁴ Auffällig ist bei Troeltschs negativer Abgrenzung der Mystik wie bei ihrer positiven Bestimmung, dass neben der sachlichen Unterscheidung (›innerlich/‹›äußerlich‹) und der zeitlichen Unterscheidung (›gegenwärtig/vergangen‹) nicht zuletzt – auch quantitativ häufig – die soziale Unterscheidung (›unmittelbar/mittelbar‹) leitend ist. »Unabhängig von Geschichte, Kultus und äußerer Vermittlung steht hier der Christ«, so Troeltsch, »in unmittelbarem Verkehr mit Christus oder Gott. In diesem unmittelbaren Verkehr samt der praktischen Folge der Hingabe an ein übersinnliches, jenseitiges Leben erschöpft sich an sich der Vorgang«. ⁷⁵ Mystik ist für ihn »immer etwas Sekundäres« ⁷⁶, gleichsam ein Antidot gegen alles Mediatisierende und Äußerliche im unmittelbaren Gottesverkehr – wo ich »mich in Gott und Gott in mich zusammenfasse« ⁷⁷, wie Scheffler dichten konnte: »Mensch in Gott, Gott im Menschen«. ⁷⁸

70 Troeltsch, *Naturrecht*, S. 172.

71 Ebd.

72 Ebd., S. 173.

73 Angelus Silesius, *Sämtliche poetische Werke*, Bd. 1, Nr. 61.

74 Haas, *Christusmystik*, S. 185.

75 Troeltsch, *Naturrecht*, S. 174.

76 Troeltsch, *Soziallehren*, S. 850.

77 Angelus Silesius, *Sämtliche poetische Werke*, Bd. 1., Nr. 13.

78 Angelus Silesius, *Sämtliche poetische Werke*, Bd. 2, Nr. 3. Zu der hier und in anderen Texten zum Ausdruck kommenden »komplementären Bezogenheit von Gott und Mensch«, die »Ausgangspunkt der mystischen Frömmigkeit des Barock« sei und bei Angelus Silesius auch in »fast blasphemisch klingenden Worten« zum Ausdruck komme, siehe Benz, Ernst: *Das Christusbild der protestantischen Mystik des XVII. und XVIII. Jahrhunderts*. In: *Jesus Christus*.

Historisch gesehen, manifestiert sich für Troeltsch die Mystik »schon im urchristlichen Enthusiasmus, in der Lehre vom Besitz des die Geheimnisse der Gottheit unmittelbar erschließenden oder ergänzenden und fortsetzenden Geistes«. ⁷⁹ In welchen Variationen die Mystik auch immer auftritt – als religiöse Praxis, theologische Theorie oder konfessionelle Prägung ⁸⁰ – ihr liegt, so Troeltsch, »in Wahrheit immer nur an der Unmittelbarkeit der Gottesgemeinschaft« ⁸¹, nicht – so lässt sich ergänzen – an der Menschengemeinschaft der Sektenmitglieder oder an der amtlich kontrollierten Menschengesellschaft der Kirchenmitglieder. Die (kommunikativen?) »Äußerungen« der Mystik seien »daher grundverschiedenen von denen des Sektengeistes, der ja gerade an den geschichtlichen Buchstaben, die geschichtlichen Herrenworte, die Organisation der Heiligen Gemeinde sich hält«. ⁸² Der Begriff der Mystik wird von Troeltsch mithin als traditionsfremd und als organisationsfremd entworfen. Auch wenn er *eine* Gemeinsamkeit des Sektentyps mit dem der Mystik sieht, die sich faktisch oft mit jenem verbinde: Sie »stimmt mit ihm nur überein in der weltindifferenten oder weltfeindlichen Haltung, weil der Gottesgeist weit über die Sinnlichkeit, Welt und Endlichkeit hinaus liegt«, weshalb die Sekte in der christlichen Tradition »gern die *Forderungen der Bergpredigt* als Ausdruck einer Überwindung und *Beseitigung der natürlichen Selbstbejahung*« ⁸³ benutze: Die Mystik ist, so formuliert dann Troeltsch, »in Wahrheit ein radikaler, gemeinschaftsloser (!) Individualismus«. ⁸⁴ Sie sei »ein radikaler Individualismus, der von dem der Sekte sehr verschieden«. ⁸⁵ Hebe die Sekte

die Individuen durch bewußten Gegensatz und ethische Strenge gegen die Welt ab, verbindet sie dieselben zu einer gerade auf gewollter Vereinigung ruhenden und in Kontrolle und Bußzucht sich festigenden Gemeinschaft [...], so drängt die Mystik nicht auf ein Verhältnis von Mensch zu Mensch, sondern auf ein Verhältnis zu Gott. ⁸⁶

Das Christusverständnis im Wandel der Zeiten. Eine Ringvorlesung der Theologischen Fakultät der Universität Marburg. Marburg: N. G. Elwert 1963, S. 59–83, hier S. 64–65 (= Marburger Theologische Studien, Bd. 1. Hg. von Hans Graß und Werner Georg Kümmel).

79 Troeltsch, *Naturrecht*, S. 173.

80 Vgl. Molendijk, *Theologie*, S. 72–76. Bei Troeltsch, *Naturrecht*, S. 173, heißt es in diesem Sinn konkreter: »Die Mystik in dem mehr enthusiastisch-pneumatischen Sinne oder in dem mehr paulinischen, Geschichte und Buchstaben durch den innigen Zusammenschluß mit einem zeitlosen Christusprinzip überwindenden Sinne oder schließlich in einem pantheistisch neuplatonisierenden Sinne durchdingt die ganze Geschichte der Christenheit.«

81 Troeltsch, *Naturrecht*, S. 173.

82 Ebd.

83 Ebd., S. 174. Hervorhebungen im Original.

84 Ebd.

85 Troeltsch, *Soziallehren*, S. 864.

86 Ebd.