

Mystik im ökumenischen Horizont

Schwierigkeiten und Chancen in katholischer und evangelischer Theologie

VOLKER LEPPIN / MARCO A. SORACE*

Spätestens nach den erneuten ekklesiologischen Darlegungen seitens der römischen Glaubenskongregation im Sommer 2007¹ wird wohl niemand mehr ernsthaft leugnen wollen, dass im ökumenischen Gespräch zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation nach dem Hoffnungszeichen der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ von 1997/99² in der ersten Dekade des 21. Jahrhunderts eher das Trennende denn das Verbindende betont wurde. Der vorliegende Beitrag versucht dies nicht als eine Art Naturereignis, als ein nicht in unserer Macht stehendes Unwetter der Ökumene zu deuten, sondern durch ein Kenntlichmachen grundlegender theologischer Entscheidungen, wobei das von beiden Seiten seit der reformatorischen Zeit vollzogene Zurückdrängen der *christlichen Mystik*³ hier im Mittelpunkt unseres Interesses steht, weil wir annehmen, dass deren somit verdrängte theologische Impulse zur Lösung des Problems beitragen könnten. Es soll, indem dann auch Gründe und Wirkungen der kirchlichen Mystik-Zurückdrängung benannt werden, in Bezug auf die gegenwärtigen ökumenischen Auseinandersetzungen somit eine Alternative (also die Möglichkeit einer ökumenefördernden Wiedereinbeziehung mystischer Dimensionen) aufgezeigt werden. Diese wäre unserer Ansicht nach in Zukunft – unter voller Berücksichtigung der jeweiligen Normen kirchlicher Lehrentwicklung – bei der gemeinsamen Suche nach Wegen zur sichtbaren Einheit der Christenheit mitzubedenken.

* Der folgende Text verbindet eine katholische und eine evangelische Perspektive und insofern die unterschiedlichen Handschriften zweier Autoren, die in den jeweiligen Teilen auch erkennbar werden dürften. Wir verantworten ihn aber gemeinsam als einen Beitrag zur ökumenischen Verständigung.

¹ Es handelt sich dabei um eine am 10. Juli 2007 von der Kongregation veröffentlichte Verlautbarung unter dem Titel „Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche“ (in: KNA-ÖKI Nr. 29, 17. Juli 2007, Dokumentation Nr. 13), welche nochmals rekapituliert, was bereits sieben Jahre zuvor von selber Seite in dem Schreiben „Dominus Iesus“ (6. August 2000) erklärt wurde. Die dadurch ausgelöste interkonfessionelle Debatte findet sich gut zusammengefasst in den „Vorbemerkungen“ eines diesbezüglichen Aufsatzes von P. Lüning, *Der dreifaltige Gott, der eine Christus und die Gestalt der Kirche. Ist die Trinitätslehre oder die Christologie das normative Kriterium für eine konkrete Bestimmung der Kirche?*, in: *IKaZ* 37 (2008) 397-410, bes. 397-399.

² Zwar hat es zum Inhalt der Erklärung gerade unter evangelischen Theologen nicht wenige kritische Anfragen und einen massiven gemeinsamen Protest zahlreicher Hochschullehrer gegeben, doch gehört allein schon das Zustandekommen dieses Dokuments zu den „*Hoffnungszeichen*“ der Ökumene.

³ „Was ist hier unter ‚christlicher Mystik‘ zu verstehen?“ lautet zu Anfang solcher Stellungnahmen stets die Gretchenfrage. Tatsächlich gibt es bereits methodisch sehr verschiedene Ansätze, sich dem, was man als „christliche Mystik“ bezeichnet, anzunähern. Wir wollen hier ein in der ökumenischen Perspektive dieses Beitrags möglichst umfassendes Mystikverständnis einbringen, das sich

1. „[...] blasphemus Echardus [...]: qui cum errores foedissimos disseminaret [...]“⁴ –
zu den katholischen Schwierigkeiten im Umgang mit Mystik

Auffällig konzentrieren sich die Probleme der hier behandelten konfessionellen Auseinandersetzungen gegenwärtig auf ein ekklesiologisches Problem, welches auf katholischer Seite in der Regel festgemacht wird an einer Aussage im ersten Kapitel der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dort heißt es bekanntlich über die „einzige Kirche Christi“: „Diese Kirche, in der Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet, ist verwirklicht in der katholischen Kirche (subsistit in ecclesia catholica), die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird“ (LG 8). Insbesondere der letzte Teil des Satzes macht deutlich, dass die Konzilsväter hier also keinen abstrakten Begriff des „Katholischen“ im Blick hatten, sondern die jeweils konkrete Erscheinung der römisch-katholischen Kirche. Die ökumenischen Probleme der jüngeren Zeit sind aber nicht schon auf diesen Satz zurückzuführen. Vielmehr wurzeln sie in der neuerdings wiederholt betonten Feststellung, dass den reformatorischen Gemeinschaften deshalb klar abgesprochen werden müsse, als Verwirklichungen der Kirche Christi zu gelten (sie seien daher streng genommen nicht als Kirche[n], sondern als „kirchliche Gemeinschaften“ zu bezeichnen, gemeinsam mit allen anderen, „die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben“⁵). Die offenkundige Absicht dieser Betonung wird in der Anmerkung 56 der „Erklärung *Dominus Iesus*“ nochmals deutlich, in der im Namen des katholischen Lehramtes ausgeschlossen wird, dass es im Sinne des von *Lumen Gentium* 8 benutzten Subsistenzbegriffs eine „Einheit in Differenz“ geben kann, also dass die eine „katholische“ Kirche auch in anderen manifesten Kirchen subsistiert.⁶

Man wird als Theologe jedoch angesichts dieser Deutung fragen müssen, ob die „Subsistenz“ der einzigen Kirche Christi im Sinne des Konzilstextes eine derart definitive und exklusive Zurückführung fordert auf eine Kirche, die de facto in der Welt nur einen umgrenzten (wenn auch sehr großen) Teil der Christenheit ausmacht. Es geht also nicht darum, hier von diesem Begriff willkürlich irgendeine *Meinung abzuleiten* unter Anführung – wie es oft geschieht – eines eigens ausgewählten Aspekts seiner komplexen Begriffsgeschichte,⁷ sondern um eine dem

auf Erfahrungen der Immanenz des Göttlichen bezieht; vgl. dazu nur V. Leppin, *Die christliche Mystik*, München 2007, bes. 7-13 (*Christliche Mystik: Eine Annäherung*), hier 9.

⁴ Zitat des kath. Kirchengeschichtsschreibers Oderich Raynaldus (nach: *Annales Ecclesiastici ab anno MCXCVIII*. Ed. G.D. Mansi, Lucca 1750, p. 452, nr. 73).

⁵ Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung „*Dominus Iesus*“. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, 6. August 2000. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000 (VApS 148), hier 23.

⁶ Die entscheidende Stelle in dieser längeren Anmerkung lautet: „Der authentischen Bedeutung des Konzilstextes widerspricht deshalb die Interpretation jener, die von der Formel ‚subsistit in‘ die Meinung ableiten, dass die einzige Kirche Christi auch in anderen christlichen Kirchen verwirklicht sein könnte. Das Konzil hingegen hatte das Wort ‚subsistit‘ gerade deshalb gewählt, um klarzustellen, dass nur eine einzige ‚Subsistenz‘ der wahren Kirche besteht, während es außerhalb ihres sichtbaren Gefüges lediglich ‚Elemente des Kircheseins‘ gibt [...]“ (ebd.).

⁷ Vgl. dazu nur Ch. Horn, Art. Subsistenz, in: HWP 10 (1998) 486-493.

geistig-spirituellen Zusammenhang angemessene Deutung. Dabei ist unverkennbar, dass der Subsistitbegriff als Bindeglied zwischen der einzigen Kirche Christi und der weltlich verfassten Kirche eine Bild- und Zeichenfunktion hat: Die Ursprungskirche wird von der jeweilig aktuellen Kirche *gebildet* (wir sagen bewusst nicht *ab-gebildet*⁸) und durch sie in der Welt bezeichnet. Daher könnte man von einem vertieften, kritischen Verständnis eines theologisch fundierten Bild- und Zeichenbegriffs erhoffen, dass dieses bei der ja bestehenden allgemeinen Akzeptanz der Katholizität der Kirche doch noch das ökumenisch schlechthin Unvereinbare aus dem Weg räumt.⁹

Wichtige Potenziale hierzu finden sich in der Bildlehre des Dominikanertheologen Meister Eckhart aus dem frühen 14. Jahrhundert. Sie ist bis heute der theologischen Orthodoxie in der Regel kaum geläufig. Eckhart versuchte mit dieser Lehre „eine neue, nicht-aristotelische Logik aufzubauen, die eine Untersuchung der *spiritualia* ermöglicht“,¹⁰ also auf „geistliche Dinge“ (gheestelike dinge) angewandt werden kann. In Bezug auf den Bildbegriff wirkt sich das dahingehend aus, dass er diesen wesentlich nicht von der materialen Sichtbarkeit dessen, was wir gewöhnlich ein „Bild“ nennen, her bestimmt, sondern durch die Korrelation des Bildphänomens zu seinem Ursprung. Die materiale Unbestimmtheit des Bildes geht bei Eckhart sogar so weit, dass das Bild in einem gewissen Gegensatz zur geschaffenen Materie bleibt: Zwar begegnen uns die „Bilder“ in äußerlich-materieller Gestalt, aber die Bildlichkeit spricht im Eckhart'schen Sinne gerade nicht ihre Veräußerung an.¹¹ Vielmehr deutet sie auf ein konsubstanzielles In-

⁸ Traditionell (und eigentlich auch dem deutschen Wort nach) bezeichnet der Ausdruck „Abbild“ eine gegenüber dem Urbild defiziente Wirklichkeit, wohingegen „Subsistenz“ zwar nicht die völlige Identität beider Ebenen zum Ausdruck bringt, aber doch sagt, dass das Subsistierende eine nicht hintergehbare, ursprüngliche Verwirklichung darstellt.

⁹ Zur ökumenischen Aporie einer exklusiven „subsistit“-Deutung vgl. auch E. Jüngel, Nur Wahrheit befreit, in: DAS, 15. September 2000, 20-22; zu den konziliaren Absichten der Abänderung eines vorherigen „est“ in das „subsistit“ vgl. v.a. auch K. Lehmann, Zum Selbstverständnis des Katholischen. Zur theologischen Rede von Kirche. Eröffnungs-Referat des Vorsitzenden bei der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 24. September 2007 in Fulda. Pressemitteilungen der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2007.

¹⁰ L. Sturlese, *Mystik und Philosophie in der Bildlehre Meister Eckharts*. Eine Lektüre von Pred. 16a Quint, in: ders., *Homo divinus*. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse, Stuttgart 2007, 47-60, hier 53; vgl. dazu auch Meister Eckhart, Pred. 16a, DW I, 259: „Een meester sprekt: ware alle middel af tusschen mi ende dien muer, soe waric ane den muer, nochtan en waric in den muer niet. Aldus en eest niet en gheesteliken dingen, want dat een es emmer in den anderen, dat dear ontfaet, dat es dat daer ontfangen wert, want en ontfaet niet dan hē seluen. Dit es subtyl.“ („Ein Meister sagt: Wäre jedes <trennende> Mittel weg zwischen mir und der Mauer, gleichviel wäre ich nicht in der Mauer. So <aber> ist es nicht bei geistigen Dingen, denn <bei denen> ist immer das eine in dem anderen; was da empfängt, das ist <dasselbe>, was da empfangen wird, denn es empfängt nichts als sich selbst. Das ist schwierig.“ Übers. nach J. Quint, ebd., 491).

¹¹ Daher ist die eigentliche (seelische) Bildwirklichkeit für Eckhart unvermittelte Wirklichkeit; vgl. dazu ders., Pred. 16b („Quasi vas auri solidum“), DW I, 263-276, hier 268: „Ir sult wizzen, daz daz einvaltic göttlike bilde, daz in die sēle gedrucket ist in dem innigstern der natūre, āne mittel sich nemende ist; [...]. (Ihr sollt wissen, dass das einfältige göttliche Bild, das der Seele eingedrückt ist im innersten der Natur, unvermittelt empfangen wird; [...].“ Übers. nach J. Quint, ebd., 493).

nebleiben dieser Wirklichkeit.¹² Bezogen auf den geschöpflichen Menschen weiß natürlich auch Eckhart um jene Lehre, welche traditionell mit dem Schriftwort zusammenhängt, wonach dieser „ad similitudinem et ad imaginem Dei“ (nach Gen 1,26) geschaffen wurde: Schulmäßig wurde gegenüber dem reinen Bild, der *imago* Gottes (welches nur der Sohn ist), mit dem *ad imaginem* das im Menschen verblasste Bild Gottes ausgesagt.¹³ Offenbar von Augustinus inspiriert¹⁴ geht Eckhart hier einen anderen Weg und macht einen Unterschied zwischen Ähnlichkeit und Bildlichkeit, indem er Erstere auf die Geschaffenheit des Menschen bezieht, Zweitere aber der Sphäre der Kreatürlichkeit radikal entgegengesetzt.¹⁵ Die Bildlichkeit entzieht sich somit jener (für Eckhart v.a. aristotelisch-thomanischen) Logik, die das Erscheinende von seinem Außenhorizont her, d.h. transzendent erfasst. Als Bild bleibt jede Wirklichkeit trotz ihres Welterscheinens in der Immanenz ihres Möglichkeitsbezugs. So heißt es: „[...] das, was dort [beim Bilde] herauskommt, ist das, was innen bleibt, und das, was innen bleibt, ist das, was dort herauskommt.“¹⁶ In diesem immanenten Sinne ist das eigentliche Bild ein *univoker* Ausdruck seines Urbildes. *Univok* deshalb, weil ein Bild, ein Hervorgegangenes – im christlichen Verständnis etwa ein Mensch – nur im Einklang, d.h. in relativer „Einheit“ verstanden werden kann mit dem, wovon diese Wirklichkeit sich empfängt. Eckhart erklärt dieses Verhältnis am Beispiel der Transzendentalie der Gutheit¹⁷ und im Kontext der Schriftstelle Lk 18,18ff. Die Stelle erzählt, wie Jesus Christus auf die Anrede eines Reichen, der ihn darin einen „guten Meister“ nennt, die Frage erwidert: „Was nennst Du mich gut?“ und er ergänzt: „Niemand ist gut außer Gott allein“. Eckhart kann dies nun vor dem Hintergrund seiner Lehre von den univoken Ausdrücken sehr erhellend deuten. Um zu präzisieren, wie die Güte, die ursprünglich doch allein Gott zukommt, auf den Menschen Jesus und auf jedes Bild in der Schöpfung bezogen werden kann, führt er auch noch Gen 1,31 an. Dort heißt es im ersten Schöpfungsbericht, dass im Angesicht Gottes (bzw. in Gott) alles gut war. Nun erfasst aber dieses univoke, die Einheit der „imagines“ betonende Bildkonzept gerade nicht jene Wirklichkeiten, welche uns in der Welt in Differenz zu anderen Wirklichkeiten begegnen. In Bezug auf das lukanische Beispiel heißt das, dass die Frage Jesu näherhin so formuliert werden könnte: „Nimmst du deine Benennung ‚gut‘ aus dem Bereich des Geschöpfes *per analogiam*, aus dem du kein wahres Verständnis von Güte entwickeln kannst, oder schöpfst du *univoce* aus Gott selbst? Im ersten Fall ist Deine Anrede verfehlt: nicht der menschliche Meister, den Du vor dir siehst, ist gut, denn seine Güte ist nicht

¹² Vgl. ders., *Sermo XLIX*, 2, LW IV 425, 1-3: „*Imago cum illo cuius est non ponit in numerum nec sunt due substantiae, sed est unum in altero, et ‚ego in patre et pater in me‘.*“

¹³ Vgl. dazu Petrus Lombardus, *Sent.*, I 3 3; vgl. auch Eckhart, *Pred.* 1, DW I, 13-16.

¹⁴ Vgl. *De genesi ad litteram* III 20,30.

¹⁵ Vgl. auch L. Sturlese (Anm. 10), 54.

¹⁶ *Pred.* 16a, DW I, S. 258. Übers. nach J. Quint, ebd., 491; vgl. dazu auch ders., *Proc. Col.* I, n 62, *Acta Echariana* 46, LW V, 221.

¹⁷ R. Manstetten, *Esse est Deus. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes*, Freiburg i.Br.-München 1993, 253-302 (Gott und die Relation – Bild, Univozität und Analogie), bes. 262-267; vgl. dazu auch B. Mojsich, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg 1998.

sein, sondern gehört Gott allein.“¹⁸ Eckhart hat daher neben seiner Univozitätslehre auch eine Lehre analoger Ausdrücke, der sogenannten Zeichen entwickelt. Es ist ja nicht so, dass wir die Phänomenalität der Zeichen einfach umgehen können – sie begegnet uns ja. Aber es gehört nach Eckhart zu einem „vernünftigen“ Umgang mit den Zeichen, dass wir ihre ontologische Dürftigkeit erkennen. Sie verweisen, indem sie kundtun, was ihnen als bloß Sichtbare fehlt. Man fragt sich, was dann das analoge und das univoke Verhältnis verbindet. Die „Einheit“ von beiden „ist (aber) nichts anderes als die Fleischwerdung des ewigen Wortes, des Sohnes, der ‚Figur der göttlichen Substanz‘. Denn in der Fleischwerdung, die die Mitte zwischen dem innergöttlichen Prozess und der Schöpfung hält, berühren sich geschaffene und ungeschaffene Natur, univoke Identität und analoge Zeichenwelt, fließt die Schöpfung aus Gott aus und bricht durch in Gott.“¹⁹

Dieses Bild- und Zeichenverständnis wurde von Eckhart auf den Menschen bezogen – wie skizziert, auf seine „Ur-Intelligibilität“²⁰ der im Bild erfassbaren *geistlichen Dinge* im Verhältnis zu seiner Intelligibilität der nur zeichenhaften *gegenständlich-realen Dinge* –, aber selbstverständlich ist es ebenso bedeutsam für die menschliche Gemeinschaft, insbesondere insofern diese sich im „Mit-Pathos“²¹ jener Ur-Intelligibilität, d.h. im gemeinsamen Empfangen dieser ersten Gabe gründet. Da dies hier dezidiert als eine „allgemeine“ Anthropologie (oder genauer als umfassende Intellekttheorie) entwickelt wird, wäre es – nach Eckhart – völlig illegitim, dieses Offenbarungsgeschehen im Bilde auf bestimmte Menschen und eine bestimmte Gemeinschaft exklusiv zu beziehen. Von daher könnte man in diesem von Eckhart beschriebenen Sinne zwar sagen, diese so und so verfasste Kirche ist ein konsubstanzielles bzw. subsistentes Bild göttlicher Wirklichkeit, niemals aber, dass vorzüglich diese bestimmte Kirche dieses Bild ist und jene nicht (oder nur in abgeschwächter Weise). Es liegt hier auf der Hand und braucht

¹⁸ R. Manstetten (Anm. 17), 266 (mit weiteren Textbelegen).

¹⁹ Ebd., 298.

²⁰ Den Menschen durch seinen „intellectus“, genauer durch seine Intelligibilität oder mhd. „vernünftigkeit“ bestimmt zu sehen, ist keine speziell Eckhart'sche, sondern im Mittelalter geläufige Denkweise genauso wie jene, dass diese Intelligibilität nicht in der Eigenmacht des Geschöpfes steht, sondern (Gnaden-)Gabe ist. Eckharts Besonderheit liegt nun darin, dass er gnadentheologisch den Hervorgang des Intellekts ohne ein Gefälle denkt und also im Unterschied zur Tradition von einem „enthöhten Gott“ ausgeht (vgl. dazu bes. Pred. 14: „Surge illuminare“, DW I, 230-241, 237; vgl. zur Auslegung auch K.H. Wittes diesbezüglichen Beitrag in: G. Steer [Hg.], *Lectura Eckhardi*. Bd. 3, Stuttgart 2008, 1-32). Dies wurde auf bemerkenswerte und diesen mittelalterlichen Ansatz im Kontext gegenwärtiger Philosophie weiterführende Weise von dem französischen Denker Michel Henry aufgenommen. Henry verbindet dies mit einer radikal phänomenologischen Relektüre des Johannesevangeliums. Vgl. dazu ders., *L'Essence de la Manifestation*, Paris 1963 (Neuauf. 1993), 385-418; 532-553 (zu Meister Eckhart); die *deutsche Übersetzung dieser Passagen* findet sich in: R. Kühn / S. Laoureux (Hg.), *Meister Eckhart. Erkenntnis und Mystik des Lebens*. Forschungsbeiträge der Lebensphänomenologie, Freiburg i.Br.-München 2008, 11-78, vgl. dazu auch M. Henry, *Inkarnation. Ein Philosophie des Fleisches*, Freiburg i.Br.-München 2002 (frz. 2000), 99-107; 356-363; vgl. dazu weiter R. Kühn, *Johanneische Ur-Intelligibilität in der Lebensphänomenologie Michel Henrys*. Eine radikal phänomenologische Rezeption des Johannesprologs, in: Gr. 90 (2009) 274-296.

²¹ Vgl. dazu M. Henry, *Inkarnation* (Anm. 20), 385-395 (Das Verhältnis zum Nächsten gemäß dem Christentum: der mystische Leib Christi); vgl. dazu auch R. Kühn, *Gabe als Leib*. In *Christentum und Phänomenologie*, Würzburg 2004, 121-132 (Kirche als „mystischer Leib“).

nicht weiter ausgeführt werden, dass Eckharts Bilderlehre die Zurückhaltung des Zweiten Vatikanischen Konzils bezüglich eines ausschließenden Urteils im Blick auf das *subsistit* genauer profiliert und in der Frage ein konstruktiv-kritisches Licht auf die neueren Vorstöße wirft.

Die hier zugrunde liegende Philosophie, Theologie und Mystik, welche in ihrer Zeit nicht allein von Eckhart, sondern damals beispielsweise auch sehr einflussreich von dessen älterem Ordensmitbruder Dietrich von Freiberg vertreten wurde, hatte indirekt zwar zunächst unter anderem einen gewissen mittelbaren Einfluss auf die Reformation, erlangte aber weder hier noch in der römisch-katholischen Kirche je eine tragende Rolle. Nachfolgend sollen nun die Gründe für die Schwierigkeiten im Umgang mit dem, was wir jetzt als „Mystik“²² bezeichnen wollen, hier wie dort benannt werden, um schließlich zu zeigen, dass diese Gründe historisch bedingt und gegenwärtig längst nicht mehr so gravierend sind, dass man die mystischen Herausforderungen kirchlich weiterhin verdrängen müsste. Die Ausführungen sollen also in unserem Zusammenhang helfen, den Weg frei zu machen für eine mehr denn je nottuernde Bereitschaft, den Beitrag der Mystik für ein ökumenisches „Christentum der Zukunft“²³ wahrzunehmen.

Keineswegs nimmt sich die katholische Rezeption dieser Mystik über die Jahrhunderte bis heute so durchgehend positiv aus, wie es zuweilen spätere, gegen den Katholizismus gerichtete evangelische Kritiken der Mystik meinen lassen konnten. Der Grundzug mystischer Theologie nämlich bestand genau darin, dass diese um die immanent-unmittelbare Erfahrbarkeit Gottes kreist, von der die Mystik ja auch im Allgemeinen wesentlich ausgeht. Besonders innerhalb der römisch-katholischen Kirche hat aber, wie zu zeigen ist, ein solches Offenbarungsverständnis in der Geschichte immer dann, wenn es sehr konsequent zur Sprache kam, erhebliche Konflikte hervorgerufen, da es den hier sehr stark ausgeprägten kirchlichen Vermittlungsanspruch infrage zu stellen drohte.

²² Kurt Flasch und mit ihm die Anhänger der sogenannten „Bochumer Schule“ haben seit Mitte der 1980er-Jahre darauf aufmerksam gemacht, dass man den Blick auf das Werk Eckharts (bes. das lat.) unsachgemäß verengt, wenn man ihn v.a. als Mystiker rezipiert, vgl. dazu ders., *Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg*, in: K. Ruh (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart 1986, sowie ders., *Meister Eckhart. Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten*, in: P. Koslowski (Hg.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich-München 1988, 94-110 und ders., *Meister Eckhart und die „Deutsche Mystik“*. Zur Kritik eines historiographischen Schemas, in: O. Pluta (Hg.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*, Amsterdam 1988, 439-463. Kritisch gegen Flaschs Absicht, Eckhart sogar aus dem Kontext einer eigentlichen Theologie herauszuhalten, vgl. die Beiträge von Otto Langer, Ulrich Köpf, Dietmar Mieth und Volker Leppin im ersten Band des Jahrbuchs der Meister-Eckhart-Gesellschaft (Stuttgart 2006). Fasst man den Mystikbegriff nicht allzu eng (vgl. dazu nochmals Anm. 3), so bewahrt dieser unserer Meinung nach gerade nach dem Flasch'schen Perspektivwechsel vor einer neuerlichen Vereinseitigung.

²³ Bei dem oft nur sehr vordergründig zitierten Text Karl Rahners „Frömmigkeit heute und morgen“, in dessen Zentrum sich der bekannte Satz befindet: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht sein“, (in: *GuL* 39 [1966] 326-342, hier 335 und als Vortragsentwurf unter dem Titel: *Frömmigkeit früher und heute*, in: ders., *Schriften zur Theologie*. Bd. 7, Einsiedeln 1966, 11-31), ist meist unbeachtet geblieben, dass dieser, wenn darin von einer Kirche authentischer, jedoch in Zukunft pluraler werdender Frömmigkeitsstile die Rede ist, einen durchaus ökumenischen Hintergrund hat.

Es erscheint sinnvoll, nun in historischer Perspektive nochmals bei Meister Eckhart anzusetzen:²⁴ Über die Frage, ob Eckhart selbst überhaupt dem „mystischen Strom“ hinzuzuzählen ist oder ob man ihn nicht besser vor solcher Vereinnahmung „retten“ sollte, wurde bislang in der Forschung heftig und ausgiebig gestritten.²⁵ Unzweifelhaft ist aber, dass sein Denken großen Einfluss auf spätere, eindeutiger mystisch geprägte Autoren hatte. Andererseits wird man heute aber auch sehen müssen, wie Eckhart selbst seine Lehre begriff, nämlich vor allem im Kontext scholastisch-ontologischer Probleme und als kritischen Beitrag dazu.²⁶ Nicht zuletzt deswegen – weil er seine Lehre im Schnittpunkt von Frömmigkeit und Theologie/Philosophie vortrug – hat man zentrale Aussagen seines Werkes bereits zum Ende seines Lebens kirchlich verurteilt.²⁷ Darauf, dass er die hohe Theologie einfachen Ohren mitgeteilt habe, weisen die Anklage- und die (z.T. auch von seinen Schülern und Anhängern veröffentlichten) Verteidigungsschriften auf unterschiedliche Weise hin, sehr ausdrücklich die päpstliche Bulle *In agro dominico*.²⁸ Auch wenn das lehramtliche Verdikt,²⁹ wie die neuere Eckhartforschung vor allem durch zahlreiche, sehr eingehende Untersuchungen hat deutlich machen können, selbst unmittelbar nach dem Tod des Meisters dessen Denken nicht gänzlich verdrängen konnte, zeigte sich, dass der gegen Eckhart geführte Häresieprozess in der Geschichte doch immer wieder die Grundlage für eine geradezu verketzernde Zurückweisung desselben wurde. Was ist der Grund hierfür?

Bereits das Generalkapitel der Dominikaner im Jahr 1328 in Toulouse warnte die Lektoren des Ordens davor (Eckhart, von dem man sich jetzt deutlich distanziert, ist der, an den man, ohne seinen Namen zu nennen, hier denkt), theologisch gewichtige Probleme dem Volk in Predigt und in Landessprache vorzutragen.³⁰ Andere wie der Niederländer Gerard Zerbolt von Zutphen schließen sich der Kritik an, dass Eckharts Theologie für Laien ungeeignet sei.³¹ Bei aller Vorsicht, die Eckhart und jene, die seine Gedanken aufnahmen, gerade in dieser Hinsicht haben walten lassen, darf man aber doch nicht übersehen, dass dieser demotisie-

²⁴ Zu betonen ist dabei natürlich, dass die Mystik, die in Eckharts Werk durchscheint, im 13. und 14. Jh. ein komplexes Geflecht zahlreicher Strömungen darstellt, in welches Eckharts Denken auf nur schwer übersehbare Weise eingewoben ist. So wurde in den letzten Jahren z.B. dessen Beziehung zur Beginenmystik verstärkt untersucht.

²⁵ Vgl. nochmals Anm. 22.

²⁶ Vgl. zu Eckhart im Zusammenhang des mittelalterlich-theologischen Denkens und als Vertreter eines immediatierten Gottesbildes V. Leppin, *Theologie im Mittelalter*, Leipzig 2007 (KGE I/11), bes. 128-130.

²⁷ Vgl. dazu nur die sehr instruktive Untersuchung des Münchner Rechtshistorikers W. Trusen, *Der Prozess gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen*, Paderborn 1988.

²⁸ Vgl. Ed. H. Denifle, in: ders., *Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre. Acten zum Prozesse Meister Eckeharts*, in: *ArchLkMA* 2 (1886) 417-687, hier 636f.: „[...] dogmatizavit multa fidem veram in cordibus multorum obnubilantia, que docuit quammaxime simplici in suis predicationibus, [...]“

²⁹ Vgl. hierzu und zum Folgenden: I. Degenhardt, *Studien zum Wandel des Eckhartbildes*, Leiden 1967, hier 18f.

³⁰ Vgl. ebd., 31.

³¹ Vgl. dazu auch ebd., 33f.

rende³² Zug hier kein Versehen, sondern programmatisch ist. Doch was ist der Zentralgedanke dieser Strömung mystischer Theologie, der solches erfordert? Dies lässt sich vielleicht beantworten, indem man sich zunächst verdeutlicht, wie Eckharts Lehre von seinen „Schülern“³³ Heinrich Seuse und Johannes Tauler vermittelt wurde.³⁴ Beide, so scheint es, hatten die Absicht, in ihren Schriften die Grundzüge des Eckhart'schen Denkens weiterzugeben. Dabei halten sie an der Demotisierung fest und es gelingt ihnen auch eine gegenüber der späteren kirchlichen Orthodoxie überzeugende Rechtfertigung dieses Denkens. Jedoch geschieht das um den Preis der Zurücknahme einer eigentlich revolutionären Neuerung der Theologie und Philosophie Eckharts: Was das göttliche Sein betrifft, verschieben beide den Akzent von der wesentlichen Einheit von Gott und Mensch zurück zu einer wieder stärker hervorgehobenen Verschiedenheit. Dies macht Seuse etwa in seinem „Buch der Wahrheit“ im Dialog mit der Person des „namenlosen Wilden“ (eine literarische Personifikation der damaligen „Freigeister“). Der „Jünger“ schwächt hier (aus dem Druck der historischen Situation sicher verständlich) zentrale ontologische Positionen Eckharts ab – so etwa auch dessen oben beschriebenen theologischen Bildbegriff.³⁵ Er behauptet somit wieder deutlich das, was Jesus Christus als der „eine“ Sohn und das „eine“ Bild Gottes allen anderen Menschen voraus hat. Der Weg zur Unio führt bei Seuse über das Armwerden des Menschen – darin folgt er Eckhart.³⁶ „Allerdings nimmt Seuse wesentliche Änderungen vor: Das Armwerden des Menschen ist weniger ein Vorgang der Universalisierung, in dem der Mensch das Personhaft-Individuelle ablegt [...], sondern zielt auf die Einsicht in die sündige Nichtigkeit des Menschen. Aufgrund dieser Defizienz kann die Einheit mit Gott keine substanzielle, sondern höchstens eine erfahrungshafte sein.“³⁷ Diese Erfahrung gipfelt bei Seuse in der Kompassion des Leidens Christi. Auch Tauler macht in ähnlicher Weise eine christologisch-soteriologische Deszendenz- und Passionsmystik im Kontext einer Sündenlehre stark. Damit wirkt er nicht nur inspirierend auf Luther, sondern auch auf die spätere spanische Mystik und sogar auf Fénelon. Worin aber der Unterschied von Tauler zu Eckhart liegt, bringt der Mystikforscher Otto Langer angesichts der Deutung der paulinischen *resignatio ad inferum* nach Röm 9,3 treffend zur Sprache: „Eckhart interpretiert nämlich die Passage aus dem Römerbrief im Kontext seiner Lehre vom Lassen Gottes und des Durchbruchs in die Gottheit. Im Lassen Gottes um Gottes willen gibt der Mensch Gott als den nützlichen Gabenspender auf und bricht so, frei von jedem Habenwollen, in die ‚istichheit‘ (Wesenheit) der Gottheit durch. [...] Im Unterschied zu Eckhart stellt Tauler die Aspekte der Sünde und der Verdammnis

³² Ich vermeide hier das geläufigere Wort „demo-kratrisierend“, da es ja um eine Öffnung zum „Volk“, aber doch gerade nicht um das damit i.d.R. bedeutete Verständnis von Herrschaft geht.

³³ Während Seuse aufgrund seines Kölner Studiums tatsächlicher „Schüler“ Eckharts war, kann man dies von Tauler nur insoweit sagen, als dieser vermutlich seit seiner sehr wahrscheinlichen persönlichen Bekanntschaft mit dem Meister in seinen Schriften klar erkennbar von Eckhart geprägt ist.

³⁴ Vgl. O. Langer, *Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts*, Darmstadt 2004, 288-392 („Fünftes Kapitel: Mystik im Dominikanerorden“).

³⁵ Vgl. Heinrich Seuse, *Das Buch der Wahrheit / Daz buchli der warheit*, VII. Ed. L. Sturlese / R. Brumlich, Hamburg 1993, 57-67, hier bes. 63.

³⁶ Vgl. Meister Eckhart, *Pred. 52* („Beati pauperes spiritu“), DW II, 478-524.

³⁷ O. Langer (Anm. 34), 355-366, hier 366.

in den Vordergrund. Die äußerste Armut schlägt nicht in ein ‚ewig wesen‘ um, ist auch nicht die Übernahme des ‚natürlichen Nichts‘, d.h. ‚dass wir von Natur aus nichts sind‘, sondern des ‚gebrechliche(n) Nichts‘, d.h. der Sünde, ‚die uns zu einem Nichts gemacht hat‘.³⁸ Seuse und Tauler gelang es hier sicher, damalige Spannungen in der Lehrauffassung zu entschärfen, welche, hätte man sie überzogen, der Kirche wohl kaum sehr nützlich geworden wären.³⁹

Dann jedoch, wenn Theologen aber wieder die Koinzidenz der Gegensätze von Gott und Geschöpf neu anzudenken versuchten, war man meist schnell bei der Hand mit inquisitorischen Drohgebärden. So entdeckte zum Beispiel im Jahr 1440 der Heidelberger Theologieprofessor Johannes Wenck von Harrenberg in einer Rezension, die sich auf kein geringeres Werk als die Schrift „De docta ignorantia“ des Nikolaus von Kues bezog, die „Irrlehren“ Eckharts wieder und bezeichnete seinen Verfasser (den Kusaner) folglich als „verderblichen“ (perniciosum) und „von den Flammen der Hölle inspirierten“ Schriftsteller.⁴⁰ Nikolaus von Kues hat sich gegen die damit verbundenen Vorwürfe, wonach er mit dem zentralen Gedanken der *coincidentia oppositorum* schlicht den Zusammenfall jeglicher Unterschiede von Schöpfer und Geschöpf behauptet haben sollte, verteidigt.⁴¹ Ohne die im Einzelnen (auch historisch) sehr komplizierten Hintergründe der beiden Kontrahenten zu rekonstruieren, sei doch zumindest festgehalten, dass Wencks Kritik sich hier vor allem an einer Meinung festmacht: Er hält jede Immanenztheologie für eine eigentlich pantheistische Lehre,⁴² welche, weil Gott im Pantheismus im Weltlich-Seienden aufgeht, christlich natürlich eine Irrlehre darstellt. Aber ist bei diesem Schluss die Prämisse richtig? Nein! Denn, was innerlich erkannt wird, ist, dass der Mensch aus einem Grund heraus lebt, ohne dass das Begründete als solches dadurch selbst der Grund wäre – gerade das, der Pantheismus, ist somit ausgeschlossen. Das Eine der Kusanischen Koinzidenz meint – wie der Eckhart’sche Bildbegriff – eine Offenbarung, die vor dem Auseinanderfall von Unterschiedenheit und Ununterschiedenheit geschieht. „Daher ist Gott aus ein und dem selben Grund heraus alles in allem und nichts von allem.“⁴³

Es zeichnet sich hier in der Auseinandersetzung zwischen Wenck und dem Kusaner noch vorreformatorisch das eigentliche römisch-katholische Problem mit dem

³⁸ Vgl. ebd., 376-385, hier 384 (die Tauler-Zitate darin nach: Johannes Tauler, Predigten. 2 Bde. Übers. u. hg. v. G. Hofmann, Einsiedeln 1979, hier Bd. 2, 485).

³⁹ Ein anderer Aspekt ist, dass beide das besonders für Luther bedeutsame „Extra nos“ des Glaubens betonen (s.a. Abschnitt 4). Wenn man diese Formel nicht topologisch missversteht, sondern ontologisch begreift im Sinne der Unverfügbarkeit des Seins bzw. der Offenbarung, findet dieses sich sachlich schon bei Eckhart. Seuse und v.a. Tauler heben es aus den genannten Gründen nur klarer hervor.

⁴⁰ Le „Ignota Litteratura“ de Jean Wenck de Harrenberg contre Nicolas de Cuse. Ed. E. Vansteenberghe. BCPHMA 8,6 (1910) 20f. u. 41.

⁴¹ Nicolaus de Cusa, Apologia docta ignorantiae (1448), in: Nicolai de Cusa Opera Omnia, Bd. II. Ed. R. Klibansky, Leipzig 1932 (Neuauf. 2007).

⁴² Andere oft stereotypisch gegen die Mystik vorgetragene Vorwürfe wie etwa ein bestimmter dem Christentum fremder Apersonalismus oder auch Monismus hängen eng mit dem Pantheismusmissverständnis zusammen.

⁴³ Vgl. K. Flasch, Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung, Leiden 1973, 255-273 („Die Distinktheit des Einen und der Pantheismusvorwurf“) hier 265; vgl. dazu auch Nicolaus von Kues, De docta ignorantia, I,16.

bei Eckhart verankerten Strang der Mystik ab. Es ist der Vorwurf einer pantheistischen Irrlehre, hinter dem sich aber wahrscheinlich – denn: wie könnte man erklären, dass die Kritik einfach übersieht, wie die Mystiker hier um Präzisierung bemüht sind? – die Befürchtung verbirgt, dass jene, die ihr Leben im Grunde der Seele mit Gott identisch wissen, sich von jeglicher kirchlicher Bindung unabhängig fühlen und somit davon auch lösen.

Aufgrund dieser Befürchtung ging man beispielsweise im Frankreich des 18. Jahrhunderts auch noch gegen jene Mystik vor, die François de Salignac de la Mothe-Fénelon, kurz Fénelon genannt, versucht hat der römisch-katholischen Orthodoxie anzunähern mit seiner Lehre der „amour pur“, einer nicht von äußeren Interessen bestimmten und in diesem Sinne „reinen“ Liebe – die Mystik des sogenannten Quietismus.⁴⁴ Diese Strömung, welche ja auch den deutschen Pietismus beeinflusst hat, ist im Grunde, wie der Philosoph Robert Spaemann in einer groß angelegten Studie über Fénelon⁴⁵ hat deutlich machen können, als rationalitätskritisches Moment des frühneuzeitlichen Denkens aufgekommen.⁴⁶ Da aber das Kirchenverständnis von den Problemen der neuzeitlichen Rationalität mitbetroffen war, war der Quietismus mithin auch gegen die institutionelle Seite der Kirche eingestellt. Ähnliche „mystische“ Positionen lassen sich in der Neuzeit in allen Jahrhunderten bis hin etwa zu Simone Weil finden.

Die römisch-katholische Kirche und die herrschende katholische Theologie hat daher Eckhart (und indirekt die vergleichbaren Ansätze) niemals wirklich rehabilitiert. Auch wenn die offizielle Verurteilung, wie gesagt, nicht Eckharts Impulse und schon gar nicht das breitere Phänomen der Bezeugung radikaler Immanenz erfahrung in der abendländischen Mystik völlig verdrängen konnte, so gibt es doch zu denken, wenn etwa Hans Urs von Balthasar, dessen Theologie bekanntermaßen großen Eindruck auf den amtierenden Papst gemacht hat,⁴⁷ noch in den 1980er-Jahren den Tenor des gegen Eckhart angestrebten Inquisitionsprozesses unterstreicht, wenn er in seinem mehrbändigen Hauptwerk – dem von ihm als „Triptychon“ angelegten Werkkomplex von „Herrlichkeit“, „Theodramatik“ und „Theologik“ – resümiert, dass Eckharts Immanenztheologie einer „absoluten Indifferenz“ zu dem geschichtlich sich offenbarenden Gott „nicht (mehr) christlich

⁴⁴ Es geht uns hier keineswegs um eine Apologie des Quietismus, der sich im extremsten Fall gegen jegliche religiöse Praxis wendet und so natürlich kirchlich nicht vertretbar ist. Es geht hier lediglich darum, die historische Herausforderung dieser Strömung, die sich auf fundamentale theologisch-philosophische Auseinandersetzungen des ausgehenden Mittelalters beruft, wahr- und ernstzunehmen.

⁴⁵ R. Spaemann, Reflexion und Spontaneität. Studie über Fénelon, Stuttgart ²1990.

⁴⁶ Vgl. dazu auch O. Langer (Anm. 34), 24-28 („Fundamentalangriff auf die Ratio in der Frühaufklärung: Fénelon contra Descartes“).

⁴⁷ Joseph Ratzinger hatte als Theologe mehr oder minder ausdrücklich Vorbehalte gegenüber bestimmten Ausformungen der Mystik geäußert. Solche kamen dann auch in dem von ihm als damaliger Präfekt der Kongregation für Glaubenslehre verantworteten „Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der christlichen Meditation. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1989 (VApS 95)“ zum Ausdruck, wenn dort vor apersonalen und angeblich daher nur selbstbezogenen Meditationspraktiken gewarnt wird, die inspiriert von der Begegnung mit den östlichen Religionen sich v.a. wieder auf die mittelalterlich-christliche Mystik beziehen, etwa auf Meister Eckhart, der in diesem Kontext sogar wörtlich zitiert wird.

klingt“.⁴⁸ Dies scheint umso bemerkenswerter, als Balthasar selbst sich seinerzeit gegenüber anderen katholischen Theologen verteidigen musste, weil er sein Werk auf eine „experimentelle“, mystische Basis stellte (gemeint sind die Aufzeichnungen der Baseler Ärztin und Mystikerin Adrienne von Speyr). Um der tatsächlich bestehenden, von den Mystikern (auch von Eckhart) immer wieder beschriebenen Gefahr der Selbstgefälligkeit subjektiven Erlebens zu begegnen, hat Balthasar mit seiner Definition einer „christlichen Mystik in der katholischen Kirche“ allerdings in diesem Zusammenhang einen Gegensatz zwischen Subjektivität und Objektivität aufgebaut⁴⁹ und plädiert für eine „objektive Mystik“, bei der sich der Erfahrende lediglich versteht als Medium einer „Durchgabe“ objektiver Inhalte, deren Adressat die Kirche sei.⁵⁰ Objektiver Inhalt der Erfahrung ist dabei eine trinitätstheologisch fundierte und ekklesial vermittelte Heilsperspektive des von Gott geschiedenen, verlassenem, ihm inadäquat gewordenen Menschen. Das Heil ist uns angeboten aufgrund einer Unterfassung durch ein ursprüngliches Durchleiden dieses Abstandes in Gott – ein Angebot, was jedoch, damit es wirksam wird, im Glauben und in der Kirche erst anzunehmen ist. Man fragt sich manchmal – auch bei aufmerksamer Lektüre dieser wortgewaltigen Theologie – woher Balthasar die minuziöse Kenntnis der das Kreuz und jegliche Differenz unterfassenden innergöttlichen Wirklichkeit samt seiner auch hier exklusiven Zuordnung zur römisch-katholischen Kirche nimmt.⁵¹ Ist dies einer *theologia crucis* zu unterstellen nicht eine verborgene Restitution der *theologia gloriae*, der gegenüber die viel weniger eng geführten Offenbarungstheologien der meisten Mystiker gerade in intellektueller Hinsicht oft viel demütiger wirken?⁵²

Das bisher Ausgeführte mag den Eindruck erwecken, dass die Schwierigkeiten im Umgang mit tief reichenden mystischen Erfahrungen und Theologien, die wie angezeigt ein starkes ökumenisches Potenzial haben, vor allem aufseiten der katholischen Kirche und Theologie lagen und liegen, während man auf evangelischer Seite für diese Dimensionen immer schon vorbehaltlos offen war. Dass dies nicht der Fall ist und ein Sichöffnen auf beiden Seiten nötig ist, wird im folgenden Abschnitt noch deutlich zu machen sein.

⁴⁸ H.U. von Balthasar, *Theodramatik 4: Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 398-407 („Eckhart“), hier 406f. Letzteres „nicht christlich klingen“ erinnert sogar dem Wortlaut nach noch an das „male sonantes“ (übel klingend), mit dem in der Bulle „In agro dominico“ elf der inkriminierten Sätze bezeichnet wurden (vgl. Anm. 28, 640).

⁴⁹ Vgl. dazu H.U. von Balthasar, *Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik*, in: W. Beierwaltes / H.U. von Balthasar / A.M. Haas, *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974, 39-71.

⁵⁰ Th. Krenski, *Experimentelle Dogmatik. Adriennes von Speyrs objektive Mystik*, in: D. Lagner / M.A. Sorace / P. Zimmerling (Hg.), *Gottesfreundschaft. Christliche Mystik im Zeitgespräch*. FS G. Fuchs, Stuttgart-Fribourg 2008 (*Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte* 9), 259-275.

⁵¹ Hans Urs von Balthasar hat dieses von ihm sogenannte „Ur-Drama“ der inneren Trinität sehr konzentriert im dritten Teil von Bd. 3 seiner *Theodramatik* ausgeführt (Bd. 3: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 295-395).

⁵² Karl Rahner war es, der Hans Urs von Balthasar und Adrienne von Speyr vorwarf, sich auf „Privatoffenbarungen“ zu berufen. Obwohl Rahner als Theologe gegenüber der Mystik zurückhaltend war, wirkt seine Lehre vom „übernatürlichen Existenzial“ für eine zeitgemäße Mystikforschung dennoch äußerst anregend. Von einem auf die Theologie Rahners Bezug nehmenden, in diesem Sinne anthropologisch erweiterten Mystikverständnis sind im deutschen katholischen Mystik-Diskurs u.a. Josef Sudbrack und Gotthard Fuchs beeinflusst.

2. „[...] nur die prononcierte Stufe der katholischen Frömmigkeit“ – zu den evangelischen Schwierigkeiten im Umgang mit der Mystik

In seinem großen Artikel über Mystik in der vierten Auflage von „Religion in Geschichte und Gegenwart“ stellt Ulrich Köpf fest, dass in der jüngeren Theologiegeschichte „jedes ernsthafte theologische oder gar religiöse Interesse an Mystik in der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Ächtung bedroht“ gewesen sei.⁵³ Zu dem Zeitpunkt, an dem dieser Artikel erschien, 2002, war diese Situation schon etwas entspannter, wozu nicht zuletzt auch die eigenen Forschungen von Köpf zu Bernhard⁵⁴ und Luther⁵⁵ beigetragen haben. Doch allein schon, dass die theologische Situation für große Teile der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts so beschrieben werden konnte, zeigt an, welche Schwierigkeiten evangelische Theologie für einen offenen Umgang mit Mystik zu überwinden hat.

Dabei wird man heute sagen können, dass Mystik für die Anfänge der reformatorischen Theologie eine wichtige Rolle gespielt hat, jedenfalls im Wittenberger Bereich, also bei Martin Luther und auch in seinem Umfeld. Und das ist allein schon deswegen bedeutsam, weil auch die historische Interpretation Martin Luthers für die evangelische Theologie immer wieder in einem engen, gelegentlich auch kritischen Zusammenhang mit der eigenen gegenwärtigen theologischen Ausrichtung steht. Es ist bezeichnend, dass die wichtigsten Studien zur Rolle der Mystik bei Luther in den ersten Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg von Erwin Iserloh,⁵⁶ Heiko Augustinus Oberman⁵⁷ und vor allem von dessen Schüler Steven E. Ozment⁵⁸ stammen – einem katholischen deutschen Forscher, einem im deutschen Umfeld wirkenden Niederländer und einem Amerikaner. Auch der Anstoß zu einer Neubesinnung auf die Bedeutung der Bernhardinischen Mystik kam mit Theo Bell von einem katholischen Forscher,⁵⁹ der zugleich auch betonte, dass das, was Luther am „Divus Bernardus“ rezipiert habe, gerade nicht das spezifisch Mystische gewesen sei. Die Überlegungen wurden aber bald von evangelischen Forschern wie Bernhard Lohse⁶⁰ und Ulrich Köpf aufgegriffen, sodass dann doch

⁵³ U. Köpf, Art. Mystik. 3. Christliche Mystik. B) Mittelalter und Neuzeit, in: RGG⁴ 5 (2002) 1663-1671, hier 1669.

⁵⁴ U. Köpf, Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux, Tübingen 1980; ders., Die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Bernhards von Clairvaux. Forschungsstand und Forschungsaufgaben, in: Bernhard von Clairvaux. Rezeption und Wirkung im Mittelalter und in der Neuzeit. Hg. v. K. Elm, Wiesbaden 1994 (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 6), 5-65.

⁵⁵ U. Köpf, Martin Luther als Mönch, in: Luther 55 (1984) 66-84; ders., Monastische Traditionen bei Martin Luther, in: Chr. Marksches / M. Trowitzsch, Luther – zwischen den Zeiten. Eine Jenaer Ringvorlesung, Tübingen 1999, 17-35.

⁵⁶ E. Iserloh, Luther und die Mystik, in: ders., Kirche – Ereignis und Institution. Aufsätze und Vorträge. Bd. 2, Münster 1985, 88-106.

⁵⁷ H.A. Oberman, Simul gemitus et raptus. Luther und die Mystik, in: ders., Reformation. Von Wittenberg nach Genf, Göttingen 1986, 45-89.

⁵⁸ St.E. Ozment, Homo spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther in the Context of their Theological Thought, Leiden 1969 (SMRT 6).

⁵⁹ Th. Bell, Divus Bernardus. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften, Mainz 1993 (VIEG 148).

⁶⁰ B. Lohse, Luther und Bernhard von Clairvaux, in: Bernhard von Clairvaux (Anm. 54), 271-301.

jenes ernsthafte historische Gespräch über Mystik im evangelischen Raum wieder aufgenommen werden konnte.

Mittlerweile gehören die Fragestellungen nach den Bezügen der Theologie Luthers zur Mystik zu den produktivsten Feldern theologisch orientierter kirchenhistorischer Forschung, wobei verstärkt das Verhältnis Luthers zur oberrheinischen Mystik in den Vordergrund tritt: Luther hat sich wohl 1515⁶¹ intensiver mit einem Druck der Predigten Johannes Taulers (in den unter diesem Namen auch einige wenige Eckhart-Predigten eingegangen waren) auseinandergesetzt – und dies keineswegs isoliert, sondern Wittenberg stellte, wie Henrik Otto zeigen konnte, ein Zentrum der Tauler-Rezeption im frühen 16. Jahrhundert dar.⁶² Für Luther selbst bedeutete die Begegnung mit Tauler offenbar eine Neuorientierung seines Denkens: Wenige Jahre später berichtet er seinem Mentor Staupitz, welche befreiende Erfahrung es für ihn bedeutet habe, zu einem neuen Verständnis von Buße zu gelangen,⁶³ und es lässt sich zeigen, dass die Gewinnung des neuen Bußverständnisses elementar mit der Tauler-Lektüre zusammenhing.⁶⁴ Verfolgt man diese Spuren weiter, so zeigt sich, dass diese ersten Anfänge bei mystischer Theologie und die Begeisterung über sie auch für Luthers spätere Theologie nicht ohne Wirkung waren. Am deutlichsten ist dies wohl bei der reformatorischen Grundunterscheidung von Gesetz und Evangelium nachzuzeichnen, die in ihrer spirituellen Grundstruktur jenen Vorgang von Vernichtung des Eigenen und Auferebauung durch Gott nachzeichnet, wie er für mystisches Denken zentral ist, dieses aber in worttheologischer Brechung vorträgt.⁶⁵ Die Betonung der Worttheologie hat dabei vor allem damit zu tun, dass Luther bei den sogenannten „Schwärmern“ eine Form mystischer Theologie sah, der das entscheidende „Extra nos“ des Glaubens fehlte⁶⁶ – damit aber verschob sich bei ihnen der Grund des Heils von Gott zu den Menschen, was bedeutete, dass sie in einen prinzipiellen Widerspruch zu den reformatorischen Grundüberzeugungen, dass allein die Gnade dem Glaubenden das Heil bringt, gerieten. Diese Abgrenzung einer spezifischen Transformation von Mystik hat in der jüngeren Zeit die Lutherwahrnehmung so dominiert, dass das oben skizzierte Bild entstanden ist – sieht man dagegen, dass auch Luthers Theologie bis zu einem gewissen Grad eine Transformation von Mystik darstellt, wird man nicht mehr in einfachen Entgegensetzungen denken, sondern kann mit Berndt Hamm die Frage stellen: „Wie mystisch war der Glaube Luthers?“⁶⁷, die fast selbstverständlich die Frage nach sich zieht: Wie mystisch kann evangelischer Glaube sein?

⁶¹ K.-H. zur Mühlen, *Nos extra nos*, Tübingen 1972, 97.

⁶² H. Otto, *Vor- und frühreformatorische Tauler-Rezeption*. Annotationen in Drucken des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts, Gütersloh 2003 (QFRG 75).

⁶³ WA 1,525f.

⁶⁴ V. Leppin, „*omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit*“. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablassese, in: ARG 93 (2002) 7-25.

⁶⁵ V. Leppin, Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther, in: B. Hamm / V. Leppin (Hg.), *Gottes Nähe unmittelbar erfahren*. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther, Tübingen 2007 (SuR.NR 36), 165-185; 175-179.

⁶⁶ W. Maurer, *Luther und die Schwärmer*, in: ders., *Kirche und Geschichte*. Gesammelte Aufsätze. Hg. v. E.-W. Kohls u. G. Müller. Bd. 1, Göttingen 1970, 103-133.

⁶⁷ B. Hamm, *Wie mystisch war der Glaube Luthers?*, in: ders. / V. Leppin (Anm. 65), 237-287.

Auch die weitere Entwicklung zeigt, dass trotz der harschen Abgrenzung Luthers von den „Schwärmern“ mystisches Denken weiterhin im Luthertum präsent war, sogar im Rahmen der Denksysteme der lutherischen Orthodoxie: Im Rahmen des hier gelehnten *Ordo salutis* wurde auch von einer *unio mystica* gesprochen,⁶⁸ und erst recht bediente sich die Reformorthodoxie der Tradition der Mystik:⁶⁹ Johann Arndts „Vier Bücher vom wahren Christentum“ haben ganz wesentliche Impulse aus den Schriften Taulers erfahren⁷⁰ und stellen damit nach der Adaption durch Luther selbst gewissermaßen die zweite Stufe der Transformation von Taulers Denken in lutherische Spiritualität dar. Ähnliches lässt sich auch für den Pietismus sagen, und selbst noch Schleiermacher, der „Herrnhuter höherer Ordnung“, lässt sich insbesondere in seinen Reden mit der Vorstellung von „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“⁷¹ beziehungsweise „Anschauen des Universums“⁷² mit mystischen Vorstellungen und Traditionen verbinden.

Man würde also einen wichtigen Strom innerhalb der evangelischen Tradition ignorieren, wollte man Mystik und alle mystischen Vorstellungen grundsätzlich vom Evangelischen trennen. Gleichwohl hat die jüngere Theologiegeschichte zu jener annähernden Entgegensetzung von evangelischem Glauben und Mystik geführt, die Köpf im obigen Zitat kritisch benannt hat und deren Anfänge er bei Albrecht Ritschl sieht. Tatsächlich hatte dieser seine kritische Haltung zur Mystik gerade in Auseinandersetzung mit jenen evangelischen Traditionen entwickelt, die der Mystik nahestanden: Schon 1857 hatte er sich in seiner Zeit als außerordentlicher Professor in Bonn kritisch mit Andreas Osiander auseinandergesetzt und dessen mystisch gefärbte Reformulierung der Rechtfertigungslehre abgelehnt.⁷³ In seiner „Geschichte des Pietismus“, einer Art von Kampfschrift gegen die pietistischen und erwecklichen Gegner Ritschls,⁷⁴ wurde dann die Mystikkritik zu einem Hebel, den er ansetzte, um ihnen gerade auch ihren konfessionellen Boden zu entziehen: Mystik sei, so formulierte er in den Prolegomena, „... nur die prononcierte Stufe der katholischen Frömmigkeit“⁷⁵ – und stellte in eben diesem Zusammenhang Luther in einen scharfen Gegensatz zur Mystik, der dieser zwar eine Zeit lang angehangen, die ihn aber nicht nachhaltig geprägt habe. Die Rezeption der *Theologia Deutsch* und Taulers seit Johann Arndt wurde in dieser Geschichtsrekonstruktion nicht zum Indiz für eine evangelische Adaptierbarkeit solcher Gedanken, sondern umgekehrt zum Anzeichen des Rückfalls in mittelalterli-

⁶⁸ J.A. Steiger, Art. *Ordo salutis*, in: TRE 25 (1995) 371-376, hier 372.

⁶⁹ Vgl. J. Wallmann, *Mystik und Kirchenkritik in der lutherischen Kirche des 17. Jh.* – Johann Arndt, Joachim Lütkeemann, Philipp Jakob Spener, in: M. Delgado / G. Fuchs (Hg.), *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung*, Bd. 2: Frühe Neuzeit, Fribourg-Stuttgart 2005 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 3), 343-366.

⁷⁰ A. Lexutt, *Lutherisches Bekenntnis und Praxis pietatis. Untersuchung zum theologischen Profil Johann Arndts*, Habil., Bonn 2000.

⁷¹ F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799). Hg. v. G. Meckenstock, Berlin-New York 2001 (= Reprint der Ausgabe von 1799 mit wissenschaftlicher Einleitung), 80, 32.

⁷² Ebd., 81, 34.

⁷³ A. Ritschl, *Die Rechtfertigungslehre des Andreas Osiander*, in: JDTh 2 (1857) 318-320.

⁷⁴ Vgl. R. Schäfer, Art. *Ritschl, Albrecht*, in: TRE 29 (1998) 220-238, hier 230.

⁷⁵ A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus*. Bd. 1: *Der Pietismus in der reformierten Kirche*, Berlin 1966 (Bonn 1880), 28.

ches Denken in Reformorthodoxie und Pietismus.⁷⁶ Ritschl ist in diesem Sinne ein geradezu klassischer Exponent des konfessionell wertenden Mittelalterbegriffs, der dieses als katholisch im Sinne des konfessionellen Gegenübers deutet – und damit der evangelischen Kirche einen Gutteil ihrer Vorgeschichte nimmt. Der Hauptangriffspunkt gegen Mystik resultiert bei ihm aus seiner Reich-Gottes-Vorstellung, die das Reich Gottes im Sinne Kantscher Ethik als sittlichen Endzweck interpretierte, der für den Menschen zwar unverfügbar ist, aber die christliche Gemeinde zur Verwirklichung als vollendete sittliche Gemeinschaft anregt. Vor diesem Hintergrund war der wesentliche Differenzpunkt zwischen Luthertum und Mystik ein deutlich anderer als bei Luther selbst: Bei diesem ging es um die Weise, wie Gott sich dem Menschen erweist und letztlich, gerade in der Kampfesformel des „Schwärmers“, um die Frage der Verwechslung von Göttlichem und Menschlichem. Bei Ritschl hingegen war der Ansatzpunkt ein ethischer: „Die Freiheit ist nach Luther die geistige Beherrschung der Welt, welche aus der Versöhnung mit Gott oder der Rechtfertigung durch Christus dem Gläubigen zusteht, als eine Bestimmung, die er nur durch seine Zuversicht auf Gott auszuüben braucht. Die Freiheit des Mystikers ist die Abgezogenheit von der Welt, welche seiner Vereinigung mit Gott entspricht; denn Gott ist eigentlich nur die Verneinung der Welt.“⁷⁷ Rechtfertigung kommt in dieser Argumentation nur gewissermaßen als Vehikel für die Weltbeherrschung vor, Mystik wird ihrerseits, zuvor als Vollendung monastischer Existenz gedeutet, nur in der weltabgewandten Seite interpretiert. Es wäre kaum angemessen, Ritschl heutige Erkenntnisse über Mystik und den in ihr auch möglichen starken Zug zur Weltgestaltung entgegenzuhalten⁷⁸ oder darauf zu verweisen, dass gerade der für seine Vorstellungen nicht unbedeutende Gedanke des Berufs als weltliche Betätigung nicht erst durch Luther begründet wurde, sondern sich schon bei Tauler findet⁷⁹ – Ritschls eingehende Interpretation insbesondere Bernhards, dem er sogar zugesteht, er habe es „bei Gelegenheit vermocht, der Rechtfertigung durch den Glauben einen so präzisen Ausdruck zu verleihen, wie der Protestant nur wünschen kann“,⁸⁰ zeigt, dass er sich tatsächlich in hohem Maße um ein historisch und auch theologisch angemessenes Verständnis der Mystik bemühte. Aber die grundlegende Ausrichtung seiner Fragestellung hat ihre Ablehnung gewissermaßen präjudiziert und damit in heikler Weise Bilder geschaffen, die in liberalen Konzepten von Theologie fortwirken konnten. Bei allen sonstigen Differenzen ist ihm in dieser Sicht auf die Mystik auch Adolf von Harnack gefolgt, der die Mystik als „die katholische Frömmigkeit“ überhaupt charakterisier-

⁷⁶ A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus*. Bd. 2: *Der Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts*. Erste Abteilung, Berlin 1966 (Bonn 1884), 9f.

⁷⁷ Ebd., 11.

⁷⁸ Vgl. nur D. Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*. Untersuchungen zur Struktur christlichen Lebens, Regensburg 1969 (SGKMT 15).

⁷⁹ Die Predigten Taulers aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften. Hg. v. F. Vetter, Berlin 1910, 243, 13-22.

⁸⁰ A. Ritschl (Anm. 75), 46.

te:⁸¹ „(...) die Mystik wird man niemals protestantisch machen können, ohne der Geschichte und dem Katholicismus ins Gesicht zu schlagen“.⁸²

Gerade im Kontext der kritischen Abwendung von Ritschls Reich-Gottes-Vorstellung, wie sie sich durch die Betonung der Apokalyptik im Neuen Testament bei Johannes Weiß⁸³ herausbildete und von Albert Schweitzer unterstützt wurde, entwickelte sich freilich auch die eher als Ausnahme in der jüngeren Theologiegeschichte zu bezeichnende Konstellation einer positiven Haltung zur Mystik. Wiederum kam sie zunächst im historischen Gewand daher: Schweitzer interpretierte in seinem berühmten Buch über die Mystik des Apostels Paulus⁸⁴ diesen konsequent als Vertreter einer Ethik des Erlöstseins im Sein in Christus. Aber er blieb bei dieser historischen Interpretation nicht stehen, sondern entwickelte den Gedanken zu aktueller Anwendung weiter: „Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben ist ethische Mystik.“⁸⁵ Mit dieser berühmten Formulierung weitete er den mystischen Ansatz zu einem Konzept aus, das allen Menschen zugänglich sein sollte, bei ihm selbst aber ganz wesentliche ethische Impulse freisetzte.

In anderer Weise findet sich auch bei Ernst Troeltsch eine Abgrenzung von Ritschls Konzept, und zwar auf eine höchst differenzierte Weise: Im Rahmen seiner Neubestimmung der vom Hauptstrom der Reformation abweichenden Gruppierungen der Täufer und Spiritualisten nahm er insbesondere den Gedanken einer Prägung durch die spätmittelalterliche Mystik auf, den er nun, dank seiner Differenzierung, auf die Spiritualisten zuspitzen konnte, während bei Ritschl der allgemeine Begriff der Täufer alles bestimmt hatte. Aber der Ort der Mystik und damit auch ihre Bewertung haben sich verändert. Troeltsch führte sie bei ihrem Aufkommen im späten Mittelalter in einer Erweiterung der Religionstypologie von Max Weber als einen weiteren Religionstypus neben Kirche und Sekte ein⁸⁶ und deutete sie als „eine mächtige Konkurrenz gegen die bisherige, kirchlich und priesterlich geleitete Ideenwelt“.⁸⁷ Die bemerkenswerteste Verschiebung lag aber nun darin, dass sie zu ihrer eigentlichen Entfaltung nicht schon im Mittelalter kam, sondern eben erst bei den Spiritualisten der Reformationszeit, da sie erst in der Neuzeit ihre „selbständige universalhistorische Bedeutung“ erhalten habe.⁸⁸ Das bewirkte eine fundamentale Umkehr der Chronologie und auch der Wertungen gegenüber Ritschl: Was im Protestantismus mystisch war, war nicht ein anachronistischer Nachklang des mit dem römischen Katholizismus gleichgesetzten Mittelalters, sondern die Mystik des Mittelalters wurde umgekehrt in ihrem kritischen

81 A. von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 3: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas, Tübingen 1909, 375.

82 Ebd., 377, unter Berufung auf Ritschl in Anm. 1.

83 J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1892.

84 A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930.

85 A. Schweitzer, Ausgewählte Werke in fünf Bänden. Bd. 1, Berlin 1971, 244; vgl. ebd., Bd. 2, 109.

86 Vgl. A.L. Molendijk, Zwischen Theologie und Soziologie. Ernst Troeltschs Typen der christlichen Gemeinschaftsbildung: Kirche, Sekte, Mystik, Gütersloh 1996 (Troeltsch-Studien 9), 43.

87 E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1994 (1912), 418.

88 Ebd., 420.

Potenzial zu einer Vorläuferin von Elementen, was innerhalb der reformatorischen Bewegung modern und zukunftsfähig war.

Mit der durch Karl Barths „Römerbrief“ angestoßenen Wendung gegen die „Liberalen Theologie“ durch die Bewegung der Dialektischen Theologie verband sich nun auch eine neue Einordnung der Mystik und ihrer Kritik. Es war vor allem Emil Brunner, der in seiner Monografie über „Die Mystik und das Wort“⁸⁹ einen Angriff auf mystisches Denken startete. Nun stand aber im Mittelpunkt der Kritik nicht mehr der Pietismus, sondern Schleiermacher. Durchaus mit einem gewissen Recht sah Brunner in seiner Theologie mystisches Denken präsent und hielt dem die äußere Offenbarung durch das Wort Gottes entgegen, das der Glaube zu vernehmen hat. Damit hatte sich die Konfliktlage gegenüber dem Ritschlschen Ansatz verschoben, denn Schleiermacher stand nun in der Debattenlage als Chiffre für die gesamte Theologie des 19. Jahrhunderts. Der von der Dialektischen Theologie inszenierte Konflikt mit der Theologie der vorangegangenen Generation hatte elementar auch mit Schleiermacher und seinen Folgen zu tun, da seine Theologie die anthropologische Kehrtwende der Theologie symbolisierte. Indem nun genau diese anthropologische Ausrichtung mit dem Konzept der Mystik verbunden wurde, wurde der Ritschlschen Kritik an dieser eine neue Grundlage gegeben, und man kann durchaus sagen: Diese Grundlage der Kritik an der Mystik war näher an dem genuinen reformatorischen Impuls und Luthers Äußerungen zur Mystik als Ritschls ethisiertes Konzept.

Im Zuge der Binnendifferenzierungen der Dialektischen Theologie wurde allerdings gerade Emil Brunner nun seinerseits von Karl Barth (der in einer Rezension von „Die Mystik und das Wort“ noch Schleiermacher gegen allzu scharfe Angriffe Brunners in Schutz genommen hatte⁹⁰) mit dem Vorwurf konfrontiert, in mystische Richtung abzugleiten.⁹¹ Den Hintergrund hierfür bildete Brunners Bemühen, auch Offenbarungstheologie anthropologisch rückzubinden, indem er im Menschen einen Anknüpfungspunkt, eine Ansprechbarkeit für die Offenbarung Gottes identifizierte. In seinem Werk „Natur und Gnade“⁹² entfaltete er diesen Gedanken nach einigen Vorüberlegungen ausdrücklich als „Gespräch mit Karl Barth“ – dieser aber setzte dem eine Schrift entgegen, deren Titel in aller Knappheit ausdrückte, was im Zentrum seines Gesprächsbeitrages stand: „Nein!“⁹³ Brunner war damit entschieden aus der Gemeinschaft der Dialektischen Theologie hinausdefiniert – und es ist ihm eben jener Fehler der Anthropologisierung entgegengehalten worden, den er zuvor bei Schleiermacher identifiziert hatte.

Neben solchen kritischen Abgrenzungen hat Karl Barth in der Kirchlichen Dogmatik aber auch den Ort gefunden, an dem er Mystik eingeordnet sehen wollte. Dass sie als Schwester des Atheismus erscheint,⁹⁴ ist dabei weniger radikal kritisch zu

⁸⁹ E. Brunner, *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers*, Tübingen 1924 (mit einer zweiten, stark veränderten Aufl. 1928).

⁹⁰ ZZ 2 (1924) 49-64.

⁹¹ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik (KD)*. Bd. III/4, Zollikon 1951, 131 (§ 54).

⁹² E. Brunner, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*, Tübingen 1934.

⁹³ K. Barth, *Nein! Antwort an Emil Brunner*, München 1934 (TEH 14).

⁹⁴ K. Barth, *KD* Bd. I/2, Zollikon 1938, 348 (§ 17).

verstehen, als es zunächst den Anschein hat. Denn das Gemeinsame mit dem Atheismus ist die Kritik an aller Religion, insofern ist sie in Barths Offenbarungskonzept, das seinerseits Religion als Menschenwerk radikal infrage stellt, ambivalent, in gewisser Weise aber durchaus präparativ für die Offenbarung zu verstehen. Ihr entscheidendes Manko formuliert Barth dabei aber nicht mit Brunner im Bereich der theologischen Erkenntnislehre, sondern in der Offenbarungslehre – und wiederum kann man sagen, dass der Entwicklungsgang der Mystikkritik von Ritschl über Brunner zu Barth damit eine weitere reformatorische Präzisierung erfährt, denn der entscheidende Hintergrund für Luthers Schwärmerkritik ist ja eben nicht so sehr die Erkenntnis-, sondern die Heilsfrage, und diese ist für ihn nur von der Gottesfrage her zu klären. Für Barth ist der Kritikpunkt ein doppelter: Zum einen wirft er der Mystik den Glauben an ein bloßes Prinzip vor,⁹⁵ zum anderen, und das ist der soteriologisch entscheidende Punkt, hält er ihr vor, ihr Gott kenne keine Geduld.⁹⁶ Was mit dieser zunächst irritierenden Wendung gemeint ist, erhellt aus dem Zusammenhang: Die Geduld, an die Barth denkt, ist die Geduld mit dem Menschen als einem ganz von Gott unterschiedenen und fernen Wesen. Es ist also die Vorstellung einer Annäherung oder Angleichung an Gott, jede Perspektive einer innerweltlichen Theosis, die Barth hier als entscheidendes Charakteristikum der Mystik und Grund seiner Kritik an ihr nimmt. Der mystische Heilsweg vollzieht sich, so Barth, „an der biblischen Heilsgeschichte und Endgeschichte in weitem Bogen vorbei“⁹⁷

Mit der Dominanz Barthscher Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg ist auch diese Zuspitzung der Kritik an der Mystik in die Selbstverständlichkeiten bundesrepublikanischer evangelischer Theologie eingegangen. Dass sich deutsche Protestanten noch schwerer mit der Mystik taten als andere, hat aber auch mit einem fatalen Missbrauch der Mystik durch die deutschen Christen zu tun: Alfred Rosenbergs „Mythus des 20. Jahrhunderts“ hatte als pseudowissenschaftliche Unterfütterung der NS-Ideologie einen verzerrten Meister Eckhart in den Mittelpunkt von der Vorstellung germanischer Religiosität gerückt und damit Persönlichkeiten wie Heinrich Bornkamm,⁹⁸ Erich Seeberg⁹⁹ und Erich Vogelsang¹⁰⁰ zur Beschäftigung insbesondere mit der Thematik „Luther und die Mystik“ gebracht. Diese kirchenpolitische Vereinnahmung belastete das Thema nach 1945 und rief in Verbindung mit der klaren reformatorischen Position der Mystikkritik, die sich bei Barth fand, die von Köpf charakterisierte Abweisung hervor. Gelehrte wie Wilhelm Maurer,

⁹⁵ K. Barth, KD II/1, Zollikon ²1946, 531 (§ 31).

⁹⁶ Ebd., 460 (§ 30).

⁹⁷ K. Barth, KD III/4, 64 (§ 53).

⁹⁸ K. Nowak, Zeiterfahrung und Kirchengeschichtsschreibung. Heinrich Bornkamm im Dritten Reich, in: ZKG 103 (1992) 46-80.

⁹⁹ Th. Kaufmann, Anpassung als historiographisches Konzept und als theologiepolitisches Programm. Der Kirchenhistoriker Erich Seeberg in der Zeit der Weimarer Republik und des „Dritten Reiches“, in: ders. / H. Oelke (Hg.), Evangelische Kirchenhistoriker im „Dritten Reich“, Gütersloh 2002 (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 21), 122-272, bes. 171-226.

¹⁰⁰ V. Leppin, In Rosenbergs Schatten. Zur Lutherdeutung Erich Vogelsangs, in: ThZ 61 (2005) 132-142.

der, selbst aus dem Kontext der Bekennenden Kirche stammend, Luther durchaus in der Nähe zur Mystik verorten konnte,¹⁰¹ blieben die Ausnahme.

Eine Entspannung dieser Situation haben erst die oben genannten Forschungen zum geistes- und frömmigkeitsgeschichtlichen Hintergrund Luthers gebracht, die auf großer textlicher Evidenz beruhen. Das über die historische Einordnung hinausgehende Interesse an Mystik etwa auf Kirchentagen seit Mitte der Neunzigerjahre speist sich wohl vor allem aus der Defiziterfahrung mit einem Protestantismus, der – anders als Luther selbst – Worttheologie in kognitiver Verengung betrieben hat. Theologen, die gewöhnlich nahe am kritischen protestantischen Zeitgeist waren (wie Jörg Zink¹⁰² und Dorothee Soelle¹⁰³), haben an diesem Trend partizipiert; mittlerweile sind auch Vertreter der akademischen Theologie wie Hartmut Rosenau in der Systematischen Theologie¹⁰⁴ und Peter Zimmerling in der Praktischen Theologie¹⁰⁵ offen für eine konstruktive Aufnahme mystischen Denkens, doch sind sie sich dabei stets auch der Schwierigkeiten bewusst, die sich für evangelischen Umgang mit Mystik stellen.

Die spannungsreiche Geschichte des evangelischen Umgangs mit Mystik zeigt zumindest so viel: Eine ungebrochene Aufnahme und Fortführung von Mystik im evangelischen Raum wird kaum möglich sein. Ihr kann, dies ist aufgrund des Schriftprinzips deutlich, keine Offenbarungsdimension zukommen, und sie kann auch nicht in einer Weise praktiziert oder gelehrt werden, die der Sündigkeit des Menschen nicht gerecht würde, wie sie im *simul iustus et peccator* ausgedrückt ist. Und man würde dem Phänomen der Mystik wohl auch nicht gerecht, wenn man sie nur als Korrektiv für die Gefahr einer kognitiven Verengung im Protestantismus nähme. Sie ist mehr als das. In ihren neuplatonischen Wurzeln erinnert sie an die Unzulänglichkeit jeder menschlichen Reflexion auf Gott. In der modernen evangelischen Theologie ist dieses Erbe vielleicht am stärksten bei Paul Tillich präsent, der in einer berühmten Formulierung zu Beginn des zweiten Bandes seiner Systematischen Theologie erklärte, der einzige nicht-symbolische Satz, den man über Gott sagen könne, laute: „Alles, was über Gott gesagt werden kann, ist symbolisch.“¹⁰⁶ Er formuliert damit die Einsicht in den Status menschlicher Gottesrede als letztlich symbolisch und angesichts der Fülle der Wirklichkeit Gottes unzureichend. Es ist nun ausgerechnet der scharfe Mystikkritiker Karl Barth, der die hier entstehende Affinität beobachtet und thematisiert hat: Einer von drei Punkten, an denen Mystik sich mit reformatorischer Theologie berühre sei, so Barth, der Gedanke der „Abnegation“,¹⁰⁷ der Entsagung von allem Eigenen. „Hier

¹⁰¹ W. Maurer, Von der Freiheit eines Christenmenschen. Zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften 1520/21, Göttingen 1949, 55.

¹⁰² J. Zink, Dornen können Rosen tragen. Mystik – die Zukunft des Christentums, Stuttgart 1997.

¹⁰³ D. Soelle, Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei“, Hamburg 1997.

¹⁰⁴ H. Rosenau, Unio mystica und iustitia passiva. Reichweite und Grenzen protestantischer Mystik, in: ÖR 51 (2002) 17-32.

¹⁰⁵ P. Zimmerling, Sonne in einem stillen Wasser. Mystik und Protestantismus – eine schwierige Beziehung, in: ZZ 10 (2009) 19-21.

¹⁰⁶ P. Tillich, Systematische Theologie. Bd. 2, Berlin ⁸1984, 15f.

¹⁰⁷ K. Barth, Die Theologie Calvins 1922. Vorlesung Göttingen Sommersemester 1922. Hg. v. H. Scholl, Zürich 1993 (Karl Barth Gesamtausgabe I. Akademische Werke), 83; für den Hinweis

müssen wir anklopfen, wenn wir der Mystik ganz gerecht werden wollen, hier kann der absolute Gegensatz Luther oder Eckhardt, Offenbarung oder Mystik nicht aufrechterhalten werden, hier muss Luther etwas Verwandtes, Belehrendes, Erleuchtendes gefunden haben bei seiner Empfehlung Taulers und der Deutschen Theologie,¹⁰⁸ und in Auslegung von Meister Eckharts Predigt über Maria und Martha spitzt Barth diese Einsicht sogar mit den Worten von Luthers Heidelberger Disputation zu, hier habe Eckhart aufgehört „theologus gloriae“ zu sein.¹⁰⁹ Gerade angesichts der durchgängigen Bedeutung des Sündenbegriffs in der Heidelberger Disputation wird man sagen können, dass Luthers Aufnahme der mystischen Vorstellung von der Gottesferne des Menschen deren hamartiologische Implikationen stärker expliziert.¹¹⁰ Damit aber teilte er mit dem mystischen Denken dessen grundlegende Einsicht in die Begrenztheit menschlichen Denkens, die die *theologia negativa* begründet. Diese kann für evangelische Theologie nicht Ausgangspunkt ihres Denkens sein – dieser liegt immer in der Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Aber sie kann den Denkrahmen beschreiben, innerhalb dessen evangelische Theologie sich als menschliches Bemühen um das Verstehen und begriffliche Erfassen Gottes bewegt. Hamartiologisch formuliert rückt sie in das Zentrum evangelischen Denkens und gibt der spirituellen, aber auch intellektuellen Demut Ausdruck, die Luther im Gedanken der *theologia crucis* gefasst hat.¹¹¹ Barth hat ein gutes Gespür dafür gehabt, dass sich gerade auch im Kontext der Entwicklung dieses Konzeptes bei Luther eine starke Nähe zur Mystik aufweisen lässt. In den Heidelberger Thesen, denen schon Heinrich Bornkamm einen „mystischen Klang“ attestierte,¹¹² findet sich unter Nummer 19 und 20 die Gegenüberstellung des Theologen, der die Unsichtbarkeiten Gottes durch Rückschluss aus dem irdischen erblicken will, zu dem Theologen, dem Gott durch seine Passion ansichtig wird.¹¹³ Das ist eine Denkfigur, die jedenfalls eine auffällige Nähe zu Bernhards Gedanken zeigt, der unsichtbare Gott habe im Fleisch sichtbar werden wollen, damit die Menschen überhaupt zu geistlicher Liebe zu ihm aufsteigen können.¹¹⁴ Und wenig später, in den *Operationes in psalmos*, fällt der berühmte Satz „CRUX

auf diese hochinteressante Stelle und andere Äußerungen Barths zur Mystik danke ich meinem Kollegen Michael Trowitzsch.

108 Ebd., 85f.

109 Ebd., 85.

110 Vgl. zu den diesbezüglichen Transformationen V. Leppin, *Aristotelisierung, Immediatisierung und Radikalisierung. Transformationen der Sündenlehre von Thomas von Aquin bis Martin Luther*, in: W. Härle / R. Preul (Hg.), *Sünde*, Leipzig 2008 (MJTh 20), 45-73.

111 Einen konsequent an der *theologia crucis* orientierten fundamentaltheologischen Entwurf hat jüngst H.-M. Rieger, *Theologie als Funktion der Kirche. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Kirche in der Moderne*, Berlin-New York 2007 (TBT 109), vorgelegt.

112 H. Bornkamm, *Die theologischen Thesen der Heidelberger Disputation 1518*, in: M. Greschat / J.F.G. Goeters (Hg.), *Reformation und Humanismus. FS R. Stupperich*, Witten 1969, 58-66, hier 63.

113 Studienausgabe 1,215,10-13.

114 Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke. Lateinisch / deutsch*, hg. v. B.B. Winkler. Bd. 5, Innsbruck 1994, 118,21-26.

sola est nostra Theologia“ in einem Kontext, in dem Luther auf die „*Theologi mystici*“ verweist.¹¹⁵

Eine recht verstandene *theologia crucis* verweist, gerade wenn man sie in ihren mystischen Hintergründen und Tiefen reflektiert, darauf, dass grundsätzlich jede Theologie (nicht nur die seinerzeit von Luther attackierte scholastische) als menschliche Begriffsbildung in der Gefahr ist, menschliches Denken und menschliches Tun an die Stelle der Hinwendung Gottes zu den Menschen zu setzen. So gedacht, stellt sie ein kritisches Korrektiv zu aller menschlichen Begriffsbildung dar – und versetzt den konfessionell Glaubenden in die permanente Situation potenziellen Unrechthabens und des Angewiesenseins auf das Lernen: ein Lernen, das von Christus herkommt, aber auch angeregt sein kann durch andere, gleichfalls begrenzte Formen der begrifflichen Erfassung des Christentums. Die mystisch inspirierte intellektuelle Demut des *theologus crucis*, die das Zentrum evangelischer Theologieauffassung inspiriert hat, läuft im bloßen Gegensatz zu einer auf Dauer verfestigten *theologia gloriae* leer, wenn man diese stets nur bei den anderen sucht. Sie versetzt den und die Glaubende(n) vielmehr in eine Situation gemeinschaftlicher Einsicht in den unzureichenden Charakter der je eigenen Bemühungen. Und diese Einsicht ist der erste Impuls zur Zuwendung zu anderen Christinnen und Christen und zum gemeinsamen Bemühen, voneinander zu lernen. Ökumene aus Demut, das könnte der Beitrag der Mystik für heutige Theologie sein.

Wenn diese aus der reformatorischen Rezeption der Mystik selbst stammende Relativierung verengender Folgerungen aus dem „*Sola-scriptura-Prinzip*“ katholischerseits auf ein ekklesiologisches Verständnis der Subsistenz trifft, welches zwar nicht den Einheitsanspruch der Kirche im Sinne eines spätmodernen Relativismus aufgibt, aber dennoch erkennt, dass diese Einheit zwar eine konkrete, aber im Grunde doch spirituelle Wirklichkeit ist und somit nicht auf einen nur weltlichen und daher exklusiv begrenzbaren Kirchenbegriff reduziert werden kann, dann scheint das Tor zur Ökumene wieder offen zu stehen. So die Mystik hierzu einen Beitrag liefern könnte, würde damit nicht zuletzt ein großer historischer Kreis geschlossen, der die mystische Erfahrung wieder ausdrücklicher in den Dienst der ganzen Christenheit stellt.

SUMMARY

In the last decade, the ecumenical relations between the Catholic and Protestant Christianity have been very strained. While on this side the exclusive “subsistence” of the “only church of Christ” in the Roman Catholic Church was impressed upon its members, on the other side there was an increasing tendency to retreat once again to the principle of “sola scriptura”, interpreted as “distinguishingly protestant”. The theology of Christian mysticism – especially since the late Middle Ages – has got round these supposed differences. The two authors show

¹¹⁵ WA 5,176,29-33; vgl. zu diesem Zusammenhang auch O. Bayer, *Vita passiva*. Luther und die Mystik, in: M. Delgado / G. Fuchs (Anm. 69), 99-115, hier 104.

that the doctrinal misgivings about mysticism can easily be refuted as historically conditioned on both sides, so that the mystic experience can now reveal its extraordinary potential to promote ecumenical development.