

3.3.7 Mystik (*Günter Röhser*)

Stellen im NT

Mk 14,62–64; Joh 1,51; 3,13; 6,62; Apg 7,55f; 13,2; Röm 8,38f; 12,5; 1Kor 12–14; 2Kor 5,17; 12,2–4; Eph 2,6; 4,8–10; Kol 2,12.18.23; 3,1–5; Hebr 4,14; 7,26; Offb 4f

Mystische Praxis ist nicht „individualistisch“ (im modernen Sinn) bestimmt, sondern wird a) zumeist von einer sozialen, wenn auch minoritären (= in der Minderheit befindlichen) Gruppe getragen und möchte b) zumindest im jüd.-christl. Raum in die größere Gemeinschaft hineinwirken und zu einer besseren Erfüllung des als Wille Gottes Erkannten beitragen. Einzuräumen ist, dass solche Trägergruppen in der jüd.-christl. Überlieferung schwer greifbar sind, was zum Teil mit ihrem besonderen Selbstverständnis (als Träger göttlicher Geheimnisse) zusammenhängen mag (Tendenz zu Anonymität und Esoterik). Immerhin wird man z.B. auf die hinter der sog. Sabbatliturgie aus Qumran

(4QShirShabb) stehende Kultgruppe oder auf den Kreis christl. Propheten, dem der Seher Johannes angehört (Offb 22,6.9), und andere apokalyptische Zirkel als frühe Beispiele verweisen dürfen; in der späteren Mystik begegnen uns vorwiegend einzelne große rabbinische Gestalten (Akiba, Ismael; dazu Mose), die aber, da pseudepigraphisch (→1.3.1.2), weder als Träger noch als literarische Verfasser angesprochen werden dürfen. – Im traditionellen gr. und röm. Stadt- und Staatskult hat die Mystik keinen Ort.

Mystik als Konflikt- und Krisenphänomen

Schon die Vorgeschichte des modernen Begriffs „Mystik“ legt einen konflikt-theoretischen Ansatz zur Erklärung des Phänomens nahe. Trotz eines Verbums *myeō* „einweihen“ (→3.1.2, im NT: Phil 4,12; vgl. 3Makk 2,30) wird er im Allgemeinen auf das gr. *myō* („[sich] schließen“, und zwar vornehmlich von Augen und Mund) zurückgeführt. Dies weist darauf hin, dass man es in der Mystik mit (göttlichen) „Geheimnissen“ zu tun hat. Es gibt zwei Möglichkeiten, damit umzugehen: a) Man verschweigt die Geheimnisse bzw. weist auf die Gefährlichkeit des Eindringens hin: Hierher gehört die bekannte rabbinische Geschichte von den „Vieren im Paradies“,¹ von denen nur einer (Rabbi Akiba) den Eingang und die Schau im Paradies² unbeschadet überstanden hat; im Lichte von mHag 2,1 (Barrett/Thornton³1991, Nr. 299) gelesen, stellt dies eine eindringliche Warnung vor der leichtfertigen Beschäftigung mit bestimmten esoterischen Dingen (Schöpfungswerk, Gottes Thronwagen, mystische Spekulationen) dar (so auch tHag 2,6); b) Man teilt die Geheimnisse bzw. die göttliche Offenbarung mit und riskiert damit den offenen Konflikt mit der religiösen und gesellschaftlichen Majorität. Exemplarische Belege für letzteres sind Ascls 3; ParalipJer 9,19–28 und Apg 7,55–57: Jesaja (wie der Seher Johannes Mitglied einer Prophetengruppe!), Jeremia und Stephanus beanspruchen mehr und anderes gesehen zu haben, als die Tradition erlaubt,³ und verfallen damit dem Martyrium (Todesstrafe für Gotteslästerer; vgl. Mk 14,62–64). Alle drei Visionäre stehen in einer aktuellen Auseinandersetzung um die rechte Interpretation des göttlichen Willens. Man kann aber auch ganz allgemein sagen, dass eine Konflikt- und Krisensituation das Aufkommen mystischer Strömungen begünstigt. Frühjüd. Mystik hat zunächst als Teilaspekt der apokalyptischen Bewegung (→1.3.2.3) Anteil an der Krise des auf das Volksganze bezogenen heilsgeschichtlichen Erwählungsglaubens im Judentum des Zweiten Tempels (Offenbarungen nur für einzelne Erwählte bzw. besondere, vermutlich schriftgelehrte Trägerkreise). Zu ihrer vollen Blüte gelangt sie dann nach dem Verlust des Jerusalemer Tempels und dem Ende der eschatologischen Apokalypik durch die politischen Katastrophen des 1. und 2. Jh.s in der sog. Hekhalot-Literatur (von *hekhal* = himmlischer Palast, Tempelhalle). Dort konzentriert sich die Heilserfahrung ganz auf die Teilnahme am himmli-

¹ Z.B. in tHag 2,3f. Barrett/Thornton³1991, Nr. 301.

² Zu vergleichen ist 2Kor 12,2–4: die Entrückung des Paulus in den dritten Himmel bzw. in das Paradies.

³ Gott selbst (vgl. Ex 33,20), den Sohn Gottes bzw. die „Geheimnisse“ (*mystēria*), Jesus als Menschensohn.

schen Kult („vertikale“ statt „horizontale“ Apokalyptik⁴) am Ende einer langen Reise durch die himmlischen Paläste (ohne freilich die Zukunftserwartung ganz aufzugeben). Was sich davon auch im NT findet, sind Elemente und Vorstufen dieser rabbinischen Mystik. Besonders intensiv erfolgte die Rezeption z.B. in Offb 4f (zusammen mit den atl. Vorbildern),⁵ und auch hier ist der Hintergrund einer Krisensituation überdeutlich: Die Offenbarung des Johannes verdankt ihre Entstehung wohl überhaupt der besonderen Gefährdungssituation der angesprochenen Gemeinden durch den röm. Kaiserkult und seine Propagandisten (→3.3.4).

Mystik als Grenzüberschreitung

Religionswissenschaftlich wird wohl eine Bestimmung von Mystik am ehesten Konsens finden, die diese als eine Grenzerfahrung bzw. Überschreitung und Aufhebung von Grenzen beschreibt, und zwar der Grenzen zwischen gewöhnlichem irdischen („sichtbarem“) und transzendenterem („unsichtbarem“) Bereich. Dies gilt in doppelter Hinsicht: Weder ist das Individuum (im modernen Sinne) eine Grenze für das Einwirken göttlicher Kräfte noch der Himmel eine Grenze für das Vordringen des Menschen zu Gott. Damit ist zugleich gesagt, dass in der Erfahrung des Mystikers die Grenzüberschreitung in beide Richtungen erfolgt: vom Menschen hin zum Himmel („Aufstieg“,⁶ Himmelsreise) und vom Himmel hin zum Menschen (Sich-Öffnen,⁷ Inspiration, Erleuchtung). Als Kennzeichen solcher „ekstatischer“ Erfahrung gelten Unmittelbarkeit, Klarheit, Sicherheit, aber auch ihr vorübergehender Charakter. Vorbereitende Handlungen (Askese, Gebet, Meditations- und Reinigungspraktiken) kommen vor,⁸ machen das Ganze aber deswegen noch nicht zu einer menschlichen Manipulation: Die mystische Erfahrung selbst ist und bleibt unverfügbare Gnade Gottes. Zu ergänzen ist noch, dass nicht nur die religiösen Phänomene selbst, sondern auch die Beschreibung, Reflexion und Vermittlung derselben (in Texten, durch Literatur) durch den Begriff „Mystik“ umfasst werden.

Formen mystischer Erfahrung

Im Anschluss an H.-Chr. Meier kann man grundsätzlich zwei Formen mystischer Erfahrung unterscheiden: solche, die an alltägliche Erfahrungen sinnlicher Wahrnehmung anknüpfen (Sehen: Vision, Hören: Audition, Fühlen: Ent-rückung) und sich nur durch den außergewöhnlichen Inhalt von ihnen unterscheiden, und solche, die in der alltäglichen Erfahrung keine direkten Entsprechungen aufweisen (Glossolalie = Zungenrede, Prophetie, Immanenz = Ein-

⁴ Vgl. dazu J. E. Fossum: *The Image of the Invisible God. Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology*, Freiburg (CH)/Göttingen 1995, 1.

⁵ G. Schimanowski: *Die himmlische Liturgie in der Apokalypse des Johannes. Die frühjüdischen Traditionen in Offenbarung 4-5 unter Einschluß der Hekhalotliteratur*, Tübingen 2002.

⁶ In der *merkabah* (= Thronwagen)-Mystik auch „Abstieg“ (nach innen) zum Thron Gottes genannt.

⁷ Das Motiv findet sich von Ez 1,1 bis ApcMos 35,2 und weit darüber hinaus; im NT vgl. Mk 1,10; Joh 1,51; Apg 7,56; 10,11; Offb 4,1; 19,11.

⁸ Z.B. Apg 13,2; ApcAbr 9–17; 4Esr 9,24f, v.a. aber in späterer Mystik.

wohnung, sc. des Göttlichen oder Widergöttlichen im Menschen). Meier nennt sie „kompliziertere intersubjektive Prozesse, die als besondere Kommunikationsformen bezeichnet werden können“.⁹ In diesem Bereich finden sich etliche Fälle, die in ihrer Beurteilung in der Forschung umstritten sind. Manchmal muss man fragen, ob es sich nicht nur um theologische Statusaussagen handelt, ohne dass eine lebendige („mystische“) Erfahrung dahinter steht. Zu verweisen ist etwa auf das Innewohnen der Sünde bzw. des Geistes im Menschen nach Röm 7f, die a) schon untereinander ontologisch nicht auf derselben Stufe stehen (der Geist im Ansatz als personal gedacht, die Sünde hingegen nur als „personifiziert“¹⁰), b) deren „inspiratorische“ Wirkung in Ausmaß und Intensität aus den Texten nicht immer klar erkennbar wird, oder auf die sog. reziproken Immanenzformeln im JohEv,¹¹ die vielleicht nur die vollkommene Einheit und wechselseitige Bezogenheit aller zum Ausdruck bringen sollen. Hierher gehören dann auch die „In-Christus“-Aussagen (v.a. bei Paulus, z.B. Röm 12,5; 2Kor 5,17), die schon von Albert Schweitzer als „Gedankenmystik“ verstanden wurden¹² und insofern nicht in den Kreis der hier gemeinten Mystik-Aussagen von unmittelbarer religiöser Evidenz gehören.

Zur Traditions- und Religionsgeschichte mystischer Texte

Traditionsgeschichtlich orientiert man sich für das Verständnis der Texte aus der ersten oben genannten Gruppe (Visions-, Auditions- und Entrückungsberichte) am besten an den biblischen und frühjüd. Texten der Gattung „Thronvision“. Zentrales Element ist – wie schon der Name andeutet – die (manchmal abgeschwächte) Schau Gottes bzw. seiner Herrlichkeit auf seinem Thron bzw. – in der Tradition Ezechiels – auf seinem (später *merkabah* genannten) Thronwagen, umgeben im himmlischen Heiligtum von den Heerscharen der Engel. Die Geschichte dieser Gattung reicht von 1Kön 22,19 bis in die rabbinische Merkabah-Mystik und darüber hinaus; die wichtigsten vorrabbinischen Stationen sind Jes 6; Ez 1–3,10; Dan 7,9f; Hen(aeth) 14,71 und Hen(sl) 20–22 sowie im NT Apg 7,55f und Offb 4f u.ö.¹³ Die Rezeption erfolgt, indem mystische Texte in immer neue und eigene mystische Texte und Erfahrungen umgesetzt und so existenziell angeeignet werden; man darf also die Rolle der Schrift im mystischen Prozess nicht unterschätzen: Textlektüre und -auslegung auf der einen, „ekstatische“ Erfahrung auf der anderen Seite sind mitnichten Gegensätze, sondern bedingen und ergänzen einander. Dies gilt umso mehr, als jüd. Mystik elementare Erfahrungen von himmlischer Ordnung, Ästhetik und Harmonie eröffnet, die motivierend und orientierend auf das alltägliche Leben und den Umgang mit der Tora einwirken. Wegen ihrer rhetorisch gebundenen Form besonders eindrücklich sind z.B. die Sabbatopfer-Gesänge 4Q403 und 4Q405 (auch Ez 1 wird hier rezipiert) oder die Kapitel Ascls 7–11, in denen mit immer denselben Formulierungen der Aufstieg Jesajas sowie der

⁹ Meier 1998, 274.

¹⁰ G. Röhser: *Metaphorik und Personifikation der Sünde*, Tübingen 1987.

¹¹ Jesus in den Glaubenden und die Glaubenden in Jesus, Jesus im Vater und der Vater in Jesus, in beiden die Glaubenden: Joh 14,10f.20; 15,4f; 17,20–26.

¹² Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930 (²1954).

¹³ Vgl. K. Berger: *Formen und Gattungen im Neuen Testament*, Tübingen 2005, 355–357.

Abstieg und Wiederaufstieg Christi durch die sieben Himmel und das dort Geschaute und Gehörte beschrieben werden. „Die jüdische Begegnung mit der Welt Gottes gleicht immer einem Einbezogenwerden in Rhythmus und Strukturen intensivsten Lebens an seiner Quelle.“¹⁴

Dagegen wird man für die Inspirations- und Immanenzvorstellungen zur Erklärung auch auf nichtjüd. Vorbilder und Einflüsse, vermittelt v.a. über das hell. Judentum, zurückgreifen müssen.¹⁵ Im gr. Bereich stoßen wir dabei auf rauschhaft-ekstatische („enthusiastische“) Formen der Mystik, v.a. in den Dionysos-Mysterien (→3.1.2), im Kult der Magna Mater und im Korybantismus,¹⁶ sowie auch – in der platonisch-neuplatonischen, eher intellektuell-philosophischen Entwicklungslinie – auf pantheistische Tendenzen (Ziel einer Vereinigung mit dem göttlichen All-Einen), die im jüd.-frühchristl. Bereich völlig undenkbar sind, da das personale Gegenüber des transzendenten, immer noch größeren Gottes der biblischen Offenbarung durchgehend erhalten bleibt. Was schließlich die korinthischen Glossolalen angeht, so sind die Befürchtungen des Paulus wegen einer Verwechslung mit orgiastischen gr. Kulturen (vgl. 1Kor 14,23) sachlich gesehen wohl unbegründet. Denn es handelt sich dabei nur um den etwas ungeordneten Versuch einer Teilnahme von nichtjüd. Jesusgläubigen am himmlischen Kult des Gottes Israels (s.o.) und insofern keineswegs um eine chaotisch-rauschhafte Erfahrung.¹⁷

Mystik-Kritik im NT

Abschließend muss hier nun aber doch darauf hingewiesen werden, dass das NT bei aller grundlegenden Bedeutung mystischer Erfahrungsformen auch einen grundsätzlich mystik-kritischen Akzent enthält – nämlich überall dort, wo der mystische Vollzug der Himmelsreise auf Jesus Christus eingeschränkt, die Teilnahme der Gemeinde am himmlischen Kult und das Hinzutreten zum Thron Gottes (Hebr 4,16; vgl. 10,19) nur metaphorisch verstanden und auf das gelingende Miteinander in der Gemeinde hin ausgerichtet wird. So hält Paulus den korinthischen Glossolalen entgegen, dass die Zugehörigkeit zur Gemeinde als „Leib Christi“ (durch die Taufe) und dessen „Auferebauung“ in der Liebe das Entscheidende sei (1Kor 12–14); der unmittelbare Kontakt mit Gott in der mystischen Erfahrung – wie ihn offenbar die Glossolalen besonders anstreben – „kann damit im Prinzip dem erhöhten Christus selbst vorbehalten bleiben.“¹⁸ Auch der Verfasser des Kol greift die Sehnsucht bei seinen Adressaten nach der Himmelsreise auf (vgl. Kol 2,12; noch deutlicher Eph 2,6) und lenkt sie auf das ethische Handeln um (Kol 3,1–5).¹⁹ Christus ist derjenige, der über alle

¹⁴ Berger ²1995, 49.

¹⁵ Vgl. die delphische Pythia (→3.2.7), die sokratisch-platonisch-stoische Daimon-Lehre, die Inspirationslehre bei Plato und Philo (→1.3.2.5; s. Frenschkowski 1995, 298–300.326–329).

¹⁶ Vgl. von Brück u.a. 2002, 1655.

¹⁷ Vgl. G. Röhsler: Übernatürliche Gaben? Zur aktuellen Diskussion um die paulinische Charismen-Lehre, ThZ 52, 1996, 243–265.

¹⁸ Röhsler: Übernatürliche Gaben? (Anm. 17), 253.

¹⁹ Vgl. I. Maisch: Der Brief an die Gemeinde in Kolossä, Stuttgart 2003, 37. Verf. sieht aber keinen Zusammenhang mit frühjüd. Mystik: ebd. 192f; anders z.B. J. H. Roberts:

Engel, Mächte und Gewalten erhöht ist und dem darum alleine Verehrung gebührt (gegen mystisch-asketische Engelverehrung: Kol 2,18.23; vgl. auch Röm 8,38f; Eph 4,8–10). Ebenso ist für den Autor des Hebr alleine Jesus derjenige, der die Himmel durchschritten hat (Hebr 4,14) und höher als die Himmel geworden ist (7,26). Neuerdings hat man auch im JohEv eine Ersetzung des Aufstiegs zur *merkabah* durch die Verbindung mit dem irdischen und (als einzigem) aufsteigenden Menschensohn erkennen wollen (vgl. Joh 1,51; 3,13; 6,62).²⁰

Literatur

Ch. K. Barrett/C.-J. Thornton (Hgg.): *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments*, Tübingen 1991, 387–393. – K. Berger: *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen/Basel 1995, 45–49.332–335.466–469. – M. von Brück u.a.: *Mystik I–IV*, RGG⁴ 5, 2002, 1651–1675. – H. Cancik: *Mysterien/Mystik*, HRWG 4, 1998, 174–178. – A. D. DeConick (ed.) u.a.: „Early Jewish and Christian Mysticism“: A Collage of Working Definitions, SBL.SP 40, 2001, 278–304. – M. Frenschkowski: *Offenbarung und Epiphanie*, 2 Bde., Tübingen 1995/1997. – B. Heininger: Die „mystische“ Eva, BZ 46, 2002, 205–221. – H.-Chr. Meier: *Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament*, Tübingen/Basel 1998. – Ders.: *Mystik im Neuen Testament. Das Johannesevangelium und Paulus im Kontext früher jüdischer Mystik*, GILern 17, 2002, 124–135. – P. Schäfer: *Hekhalot-Studien*, Tübingen 1988. – Ders.: *Der verborgene und offenbare Gott*, Tübingen 1991. – H. Wißmann/C. Stemberger: *Esoterik*, TRE 10, 1982, 366–374.

Jewish Mystical Experience in the Early Christian Era as Background to Understanding Colossians, *Neotest.* 32, 1998, 161–189.

²⁰ J. J. Kanagaraj: „Mysticism“ in the Gospel of John, Sheffield 1998.