

DIE MYSTIK IM CHRISTENTUM UND IN DEN RELIGIONEN

Prof. Dr. Joseph Schumacher: Vorlesung im WS 2003/2004

Kapitel I: Allgemeine Hinführung zum Thema.

- 1) Überblick über die Gesamtthematik.
- 2) Diffuse Begeisterung, Mystik als Esoterik, Magie, Aberglaube.
- 3) Mystische Kirche statt dogmatischer Kirche.
- 4) Spiritualität, Mystik und Dogma sind keine Gegensätze (Rationalität der Mystik).
- 5) Bedeutung für die Theologie und die Kirche.
- 6) Mystik als Irrationalismus, New Age – Mystik, Plädoyer für das Andere der Vernunft.
- 7) Was die Hinwendung zur Mystik heute bedingt:
 - a) Abwendung von der kalten Vernunft.
 - b) Abwendung von einer Welt der Leistung.
 - c) Suche nach Sinn.
 - d) Angst vor dem technischen Möglichkeiten.
 - e) Sprachlosigkeit der Kirche hinsichtlich der erwarteten Antworten.
 - f) Erfahrung statt Abstraktion und Spekulation.
 - g) Rechtfertigung des Glaubens durch Kontakt mit der Transzendenz.
 - h) Überwindung der Krise der Kirche.
- 8) Mystik und Ratio.
- 9) Sympathie für ungebundene Religiosität, die nicht konturiert und verpflichtend ist.
- 10) Drogenmystik.
- 11) Mystik in den Religionen.
- 12) Die Beziehung zwischen Mystik und Religion.
- 13) Eine erste Definition der echten Mystik.
- 14) Mystik und Theologie, Mystik als Wissenschaft und ihre Stellung im Rahmen der theologischen Disziplinen.
- 15) Glaube als Hintergrund der Mystik.
- 16) Mystische Theologie - Mystagogie – Mystologie.
- 17) Tiefere Erkenntnis in der Mystik als in der rationalen Theologie.
- 18) Augustinus: „Res difficilis perceptu, difficilior dictu“.
- 19) Bedeutende Autoren: Joseph Görres, Auguste Poulain, Ambroise Gardeil, Réginald Garrigou-Lagrange, Anselm Stolz, Engelbert Krebs, Joseph Zahn.
- 20) Mystik im Verhältnis zur Moraltheologie und zur Aszetik.

- 21) Mystik im protestantischen Raum und in der Ostkirche.
- 22) Mystik als Medium der Ökumene.
- 23) Die Mystik und die verschiedenen Wissenschaften.
- 24) Die Affinität der mystischen Erfahrungen zur Poesie.
- 25) Die Verwurzelung der Mystik in einer gewissenkünstlerischen Anlage (Religion und Kunst).
- 26) Das Hohelied und die nuptiale Mystik. Bernhard von Clairvaux (+ 1153).
- 27) Pathologie und Mystik – den pathologischen Erscheinungen vorausliegende Phänomene - die außergewöhnlichen Fähigkeiten der Psyche im Kontext der Mystik - die Mystik und die Parapsychologie.
- 28) Hysterie und religiöser Wahn.
- 29) Das Problem der Kriterien und der Unterscheidung von echt und unecht, von natürlich und übernatürlich.
- 30) Pathologische, psychologische, parapsychologische Erklärung mystischer Phänomene. Mystik im Kontext der Magie.
- 31) Neue „Wallfahrtsorte“.
- 32) Leichtgläubigkeit – Aberglaube – schwacher Glaube – Unglaube.
- 33) Das Engagement der Kirche in diesem Zusammenhang: Beatifikationen, Kanonisationen, kirchliche Anerkennung von Wallfahrtsorten.
- 34) Zwei Beispiele: Therese Neumann von Konnersreuth, Pater Pio.

Kapitel II: Das Wesen der Mystik

- 1) Semasiologie und Etymologie der Wortfamilie „Mystik“: mystisch, mystès, mysterion, mystikós.
 - a) Gebrauch der verschiedenen Termini in der Heiligen Schrift.
 - b) Bei den Vätern und im Mittelalter.
 - c) In der Neuzeit und in der Gegenwart.
 - d) Die Begriffe „μυω“ – „mýo“ und „μυεω“ – „myéo“.
 - e) „μυω“ – „mýo“: Schließen der Sinne, der Organe der Wahrnehmung und der Mitteilung, Abkehr von der Welt.
 - f) „μυεω“ – „myéo“: Einweihen in eine antike Mysterienreligion, eine Religion, die Mysterien feierte, gottesdienstliche Veranstaltungen in eng umschriebenen religiösen Gemeinschaften.
 - g) Phil 4,12 : „ ... in alles bin ich eingeweiht ... “.
 - h) Die antiken Mysterienreligionen.
 - i) Die Weiterbildung der Mystik im Neuplatonismus.
 - j) Grundlegende Differenzen im Christentum.

- 2) Worum es in der Mystik geht?
 - a) Echte und unechte Mystik.
 - b) Natürliche und übernatürliche Mystik.
 - c) Einige Definitionen.
 - d) Drei Grundformen.
 - e) Zwei Grundhaltungen.

- f) Die Mystik als wichtiges Moment im Leben der Heiligen.
- g) Erworbene und eingegossene Beschauung.
- h) Gelebte Dogmatik.
- i) Bezug zur „visio beatifica.“
- j) Mystik im katholischen Sinn.
- k) Mystik und transzendente Erfahrung im Entwurf von Karl Rahner.
- l) Veranschaulichung der Mystik an der Gestalt des Hiob.
- m) Mystik als Begegnung.
- n) Dominanz der Liebe vor dem Erkennen.
- o) Intuition und Affekt.
- p) Freude und Schmerz.
- q) Actio und passio.
- r) Östliche und westliche Färbung der Mystik.
- s) Der Offenbarungsvorgang als mystisches Erlebnis.
- t) Männliche und weibliche Mystik.
- u) Versuch einer näheren Beschreibung des Vorgangs der mystischen Beschauung.
 - aa) Ergriffenwerden des Subjekts vom Objekt („simplex intuitus veritatis“).
 - bb) Glaube als entscheidendes Element auch der mystischen Erfahrung.
 - cc) Die von Gott geschenkte Gewissheit seiner Nähe.
 - dd) Meditation und Kontemplation.
 - ee) Die Früchte der Liebe im Leben des Mystikers.
 - ff) Zwischen der Endvollendung und dem normalen Erkennen („quaedam inchoatio beatitudinis“).
 - gg) Das Paradiesesleben und die mystische Schau.
- v) Geistsendung als positives Heilsgut der Erlösung und der Beschauung.
- w) Beschauung als Liebe.
- x) Mystisches Erleben und Gebet.
- y) Stufen des Aufstiegs.

Kapitel III: Die christliche Mystik – Mystik im Christentum.

- 1) die Mystik im Protestantismus.
- 2) Anleihen aus der heidnischen Welt.
- 3) Personale Begegnung, nicht Bewusstseinsweiterung oder gegenstandslose Leere (1).
- 4) Hell-Dunkel („docta ignorantia“ – „nächtige Intuition“) (2)
- 5) Aufstiegs- und Abstiegs mystik (cherubinische und seraphinische Mystik) (3).
- 6) Bindung an die Schrift (4).
- 7) Bindung an Christus (5).
- 8) Trinitarische Akzentuierung (6).
- 9) Bezogenheit auf das Lehramt der Kirche (7).
- 10) Mystik und Lebensalter (8).
- 11) Priorität der Haltung des Mystikers vor seinen Erlebnissen (9).
- 12) Geistliche Leitung (10).
- 13) Die Mystik und das normale christliche Leben.

- a) Kontroverse Poulain-Garrigou-Lagrange.
- b) Höchste Entwicklung der Rechtfertigungsgnade – die heiligmachende Gnade als Wesensprinzip des Mystischen.
- c) Die Stellung der großen Theologen im Altertum und im Mittelalter zu dieser Frage.
- d) Mystik als Ziel der Seelsorge.
- e) Die Mystik im Leben der Heiligen.
- f) Kleine und große Mystik – Mystik im weiteren und engeren Sinn.

Kapitel IV: Mystik in der Schrift.

- 1) Der Umgang der ersten Menschen mit Gott vor dem Verlust der Urstandsgnade.
- 2) Der Offenbarungsvorgang als mystisches Erlebnis.
- 3) Nachvollzug der mystischen Erfahrung des Offenbarungsträgers durch den Offenbarungsempfänger.
- 4) Mystik des Alten Testaments als Glaubensmystik.
- 5) Mystik des Neuen Testaments als Glaubensmystik.
- 6) Die Ausprägung der neutestamentlichen Mystik in der Nachfolge Jesu.
- 7) Zwei Mystiker: Paulus und Johannes.
- 8) Die Mystik des Paulus.
- 9) Die johanneische Mystik.
- 10) Mystische Stellen in der Apokalypse.
- 11) Alle neutestamentliche Mystik ist Christusmystik.
- 12) Christus selber überschreitet die mystische Erfahrung.
- 13) Christusmystik – Kreuzesmystik.
- 14) Exemplarische Verwirklichung der Kreuzesmystik im Märtyrer.

Kapitel V: Geschichte der christlichen Mystik.

- 1) Märtyrer und Jungfrauen als die Mystiker des Anfangs.
- 2) Bedeutende Mystiker der Väterzeit: Klemens von Alexandrien (+ ca. 215), Origenes (+ 253/254), Athanasius (+ 373), Basilius (+ 379).
- 3) Augustinus (+ 430) und Gregor der Große (+ 604), hervorragende Mystiker unter den lateinischen Kirchenvätern.
- 4) Pseudo-Dionysius Areopagita.
- 5) Allgemeine Charakterisierung der Vätermystik im Vergleich mit der mittelalterlichen Mystik.
 - a) „sobria ebrietas.“
 - b) Logosmystik.
 - c) Vätermystik: Seinshaft-theologisch, abstrakt und intellektuell.
 - d) Mystik des Mittelalters: affektiv und psychologisch (Brautmystik und Passionsmystik), stark individuell (Gefühlsüberschwang), Überschätzung der außerordentlichen Phänomene.
- 6) Bernhard von Clairveaux (+ 1153), der eigentliche Begründer der mittelalterlichen Mystik.

- a) Die Jesus-Liebe, das entscheidende Element (Hohelied, Brautmystik).
 - b) Passionsmystik (Nachahmung).
 - c) Sakramentale Mystik.
 - d) Fruchtbarkeit der Mystik.
 - e) Zurücktreten der Begleitphänomene.
- 7) Die Bedeutung der neuen Orden für die Mystik (Dominikaner und Franziskaner).
- 8) Das „Dreigestirn der deutschen Mystik.“
- 9) Die deutsche Mystik.
- a) Vorbereitet im 12. Jahrhundert.
 - b) Höhepunkt im 14. Jahrhundert.
 - c) Wesen der Deutschen Mystik.
 - d) Meister Eckhart (+ 1327).
 - e) Die Frauenmystik, der eigentliche Ort der deutschen Mystik.
 - f) Hildegard von Bingen (+ 1179).
 - g) Andere große Frauen der Deutschen Mystik: Elisabeth von Schönau (+ 1164), Mechthild von Magdeburg (+ 1282), Gertrud die Große (+ 1302), Mechthild von Hackeborn (+ 1299), Juliane von Lüttich (+ 1258), Margarete Ebner (+ 1351).
 - h) Wichtige Akzente: Einsatz in Politik und Kirche, Leidensmystik, Eucharistische Frömmigkeit, Marienverehrung, Überschwang der Gefühle.
 - i) Andere große mystisch begabte Frauen.
 - aa) Katharina von Siena (+ 1380)
 - bb) Birgitta von Schweden (+ 1373)
 - j) Nachblüte der Deutschen Mystik (Jan von Rusbroek, + 1381, Geert Groote, + 1384, Devotio moderna, Imitatio Christi).
 - k) Weitreichender Einfluß der deutschen Mystik: Nikolaus von Flüe (+ 1487), Nikolaus von Kues (+ 1461), Friedrich von Spee im 16. Jahrhundert und Angelus Silesius im 17. Jahrhundert.
 - l) Antimystische Einstellung der Reformatoren.
 - m) Einige Vertreter reformatorischer Mystik: Kaspar Schwenckfeld (im 16. Jahrhundert), Jakob Böhme (im 17. Jahrhundert), Tersteegen, Swedenborg, Ötinger, Spener und Zinzendorf (im 18. Jahrhundert).
 - n) Katholische Mystiker am Beginn der Neuzeit.
 - o) Die spanische Mystik.
 - aa) Allgemeine Charakterisierung.
 - bb) Theresia von Avila (1515 – 1582).
 - Bekehrung nach 19 Klosterjahren mit 39 Jahren (1554).
 - Das wesentliche Element dieser Mystik: Freundschaftlicher Umgang mit Christus.
 - Betrachtung der Menschheit Christi, wobei die Leidensmystik des Mittelalters zurücktritt.
 - Absolute Kirchlichkeit, auf dem Hintergrund von Glaube und Sakrament.
 - Sechs Hauptwerke.

- Ein außergewöhnlicher Mensch.
 - Entscheidende Elemente dieser Mystik: Unmittelbarkeit und Frische der Darstellung, bildhafter und konkreter Stil, in der Tradition des Thomas von Aquin mit Anklängen an Augustinus und Bonaventura, geistige Sinneswahrnehmungen, Bedeutung des Gebetes und der Arten des Gebetes, augustianische Unterscheidung von Meditation und von Kontemplation, die Beschauung als Ziel allen Betens, für alle, auf dem Weg zur Heiligkeit, die Beharrlichkeit des Gebetes als Weg und die Demut, ungeachtet der Gnadenhaftigkeit der Beschauungsgnade, Zurückweisung des Strebens nach außerordentlichen Begleiterscheinungen, Leiderfahrung ein wesentliches Element der mystischen Beschauung, Ausrichtung der mystischen Beschauung auf das Handeln, die Beschauung als Werk des Menschen und Gottes, sieben Stufen der Mystik: Selbsterkenntnis, beharrliche Freiheit, Trockenheit, Demut (Gebet der Ruhe), Loslassen (Gebet der Vereinigung), Ekstase, Seelengrund (Gebet der Verzückung).
- cc) Johannes vom Kreuz (1442 – 1491).
- Spanische Mystik und französische Mystik.
 - Biographie.
 - Die Vereinigung mit Gott: Lk 42, 33 und Jo 14,23 bzw. Jo 12, 26 und Dt 6,6.
 - Teilhabe an der dunklen Nacht Jesu und an der „compassio Mariens.“
 - Mystik und Poesie.
 - Die vier Hauptschriften.
 - Liebe als Selbstpreisgabe.
 - Kampf gegen Bilder und außerordentliche Phänomene.
- dd) Johannes vom Kreuz und Theresa von Avila: Zwei Formen der Rationalität und Unbedingtheit des mystischen Weges.

Kapitel VI: Die außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik.

- 1) Allgemeine Charakterisierung.
- 2) Ekstasen.
- 3) Visionen und Auditionen.
 - a) Wichtige Unterscheidungen.
 - b) Schwerpunkt Marienerscheinungen.
 - c) Bedeutung für die Kirche.
 - d) Beurteilung, konkrete Kriterien.
 - e) Imperativ, nicht neue Behauptung.
 - f) Approbation.
- 4) Stigmata.
 - a) Worin sie bestehen.

- b) Die seelische Verfassung der Stigmatisierten. Künstlich induzierte Stigmata.
 - c) Natürliche Erklärung und religiöse Echtheit.
 - d) Keine Stigmatisation in den Ostkirchen.
 - e) Bedeutende Trägerinnen und Träger der Wundmale.
 - f) Geistige Stigmatisation.
- 5) Kardiognosie und Hierognosie.
- 6) Nahrungslosigkeit.
- a) Fallbeispiele.
 - b) Beurteilung.
- 7) Nichteintreten der Verwesung.
- a) Das Phänomen.
 - b) Beispiele.
 - c) Häufig in der Orthodoxie.
 - d) Begrenzung des Nichteintretens der Verwesung auf einzelne Organe.
 - e) Erklärung des Phänomens und seine Bedeutung für die Kanonisation.
- 8) Levitation.
- a) Im Zusammenhang mit der Ekstase.
 - b) Die Levitation in der Geschichte der Mystik.
 - c) Parallelen in der Hypnose, in der Parapsychologie, in außerchristlichen Religionen und Kulturen.
 - d) Beurteilung.
- 9) Allgemeine Bewertung der außerordentlichen Begleitphänomene der Mystik.

Kapitel VII: Die Mystik in den Religionen.

- 1) Echte Mystik in den Religionen?
- 2) Primitive Mystik (Magie) und kontemplative Mystik (weltabgewandt – weltzugewandt).
- 3) Bewahrung der Religionen vor Erstarrung und Formalismus durch die Mystik.
- 4) Die Primitive Mystik.
 - a) Tabu-Vorstellung und Fetischismus.
 - b) Künstliche Ekstase.

- c) Im Dienste außergewöhnlicher Taten (Zauberei und Heilung) oder der inneren Entspannung (Enthusiasmus).
- d) Zwei Spezialformen: Schamanismus und Mysterienreligionen.

5) Die Mystik in den Hochreligionen.

a) Brahmanismus und Hinduismus.

- aa) Negation der irdischen Wirklichkeit und Erfahrung der Scheinhaftigkeit der irdischen Wirklichkeit.
- bb) Vereinbarung unvereinbarer Gegensätze.
- cc) Brahmanische Mystik und ihre Entfaltung im Hinduismus (Selbsterlösung!)
- z) Bhakti-Mystik (Liebe – Hingabe).

b) Buddhismus, reformierter Hinduismus.

- aa) Exzessive Negativität: Nirwana.
- bb) Meditation als Weg zur Überwindung von „karman“ und „samsara“ (Versetzung, Erlöschen)
- cc) Zen-Buddhismus, eine besondere Form des Buddhismus und seine Vereinbarkeit mit dem Christentum.

c) Altchinesische Mystik: Taoismus.

d) Jüdische Mystik: Kabbala.

e) Islamische Mystik: Sufismus.

6) New Age – Mystik, synkretistische Zusammenstellung mystischer Elemente aus den Naturreligionen und den Hochreligionen in Verbindung mit christlichen Motiven.

Kapitel I: Allgemeine Hinführung zum Thema

1. Überblick über die Gesamtthematik.

Ich möchte Ihnen nun zuerst - in einem einleitenden Kapitel - einen Überblick geben über das, was uns in dieser Vorlesung beschäftigen wird, und Ihnen einige allgemeine Informationen über die Mystik geben.

Wir werden hier fragen: Was ist Mystik? und eine genauere Definition dieses Phänomens geben. Wir werden fragen: Was geschieht in den mystischen Vorgängen?, und: Wie sind sie theologisch zu deuten und einzuordnen? Wir werden fragen: Was ist das Spezifische der christlichen Mystik? Wie verhält sich die Mystik im Christentum zum normalen christlichen Leben? In welcher Beziehung steht die Mystik zum gewöhnlichen Leben des Getauften? Was können wir dem Alten Testament und dem Neuen Testament über die Mystik entnehmen? Und: Wie stellt sich die Geschichte der christlichen und der außerchristlichen Mystik dar?

Wir erleben heute den Versuch, die christliche Meditation mit der nichtchristlichen Meditation, mit östlichen Meditationsformen zu verschmelzen. Durch Verwendung nichtchristlicher Meditationsformen will man geistliche Erfahrungen erzeugen, die denen der christlichen Mystiker ähnlich sind. Dabei spielt die negative Theologie eine große Rolle, teilweise in der Form, dass man absieht von den Offenbarungsaussagen des Alten und des Neuen Testaments oder sie gar völlig negiert.

Die Hinwendung zur negativen Theologie und die Begeisterung für sie ist überhaupt ein bedeutendes Element der gegenwärtigen Hinwendung zur Mystik. Dabei ist man skeptisch gegenüber jeder rationalen Formulierung und gegenüber jeder dogmatischen Formulierung von Glaubenswahrheiten. Es ist bezeichnend, wenn in diesem Kontext der Terminus „dogmatisch“ demgemäß nicht selten als Schimpfwort verwendet wird, als Synonym für fundamentalistisch oder ideologisch. In solcher Mystik sieht man weithin ab von den Offenbarungsaussagen, wenn man sie nicht gar völlig negiert.

Konstruierte oder gemachte Mystik begegnet uns, wenn ich das gleich am Anfang so lapidar sagen darf, nicht selten in den charismatischen Gruppierungen oder in den charismatischen Elementen des Gottesdienstes in den verschiedenen christlichen Konfessionen wie auch nicht selten im katholischen Christentum, wo man sich willkürlich hinwegsetzt über die vorgegebenen Normen der Kirche.

Ein wichtiger Aspekt unserer Überlegungen – in dieser Vorlesung - wird auch der Vergleich der christlichen Mystik mit der Mystik in den außerchristlichen Religionen sein. Unser Thema lautet ja „Die Mystik im Christentum und in den Religionen.“ Wir fragen daher: Was ist gleich in der Mystik im Christentum und in der Mystik der Religionen und was ist verschieden?

Eine bedeutende Rolle spielt heute die Mystik des New Age, die uns vor allem in der Gestalt des Okkultismus und der Drogenmystik begegnet.

Das New Age versteht sich ex professo als Mystik. Faktisch handelt es sich hier um Ersatzspiritualität, die mit der christlichen Mystik so wenig zu tun hat wie die Kuh mit dem Sonntag. Entschuldigen Sie die etwas saloppe Formulierung.

Wir fragen in diesem Zusammenhang nach den Unterschieden zwischen echter und unechter Mystik sowie nach den außerordentlichen Phänomenen der Mystik wie Visionen, Ekstasen, Levitationen, Stigmata, Nahrungslosigkeit, Kardiognosie, Unverweslichkeit usw. Darin verwoben sind Fragen der Psychosomatik, der Parapsychologie und der Pastoralmedizin. Dabei stellt sich dann etwa auch die Frage, die man in gewissen Kreisen heute ohne Einschränkung – wohl fälschlicherweise - im bejahenden Sinne beantwortet: „Gibt es mystische Beziehungen zu den Verstorbenen?“

Eine bedeutsame Frage, die uns bei unseren Überlegungen beschäftigen wird, nicht als ein eigenes Kapitel, sondern durchgehend, ist die nach der Bedeutung der Mystik für uns heute.

Man kann nicht von christlicher Mystik reden, ohne auch auf die großen Mystikerinnen und Mystiker des Mittelalters einzugehen, auf die Mystikerinnen Hildegard von Bingen, Mechthild von Hackeborn (1241 – 1299), Mechthild von Magdeburg (1212 – 1283), Gertrud die Große von Helfta (1256 – 1302) – die einzige Frau in der Geschichte, der man den Beinamen „die Große“ gegeben hat - und viele andere. Eingehen muss man, wenn man von christlicher Mystik redet, vor allem auch auf die Mystiker Jan von Ruysbroek (1293-1381) – man bezeichnet ihn für gewöhnlich als den größten flämischen Mystiker -, Geert Grootte (1340-1384) und Thomas von Kempen (1380-1471). „Die Nachfolge Christi“ des Thomas von Kempen wurde zum meist gelesenen Erbauungsbuch des späten Mittelalters und hat bis heute seine fundamentale Bedeutung für das spirituelle Leben nicht verloren. Möglicherweise ist nicht Thomas von Kempen der Verfasser dieser Schrift, sondern der soeben genannte Geert Grootte.

Ein bedeutender Mystiker der Kirche ist in Neuzeit Ignatius Loyola (1492-1556), der Gründer des Jesuitenordens. Er verbindet seine Mystik mit den Exerzitien, den geistlichen Übungen, wodurch ein neues Element in die Mystik einzieht und die Mystik in weiteren Kreisen Fuß fassen kann. Das hat nicht zuletzt eine große Bedeutung für den Erfolg der sogenannten Gegenreformation. Ignatius von Loyola und der durch ihn gegründete Jesuitenorden sind irgendwie das Zentrum der Gegenreformation.

Als die drei bedeutendsten Mystiker der Neuzeit bezeichnet man für gewöhnlich Theresia von Avila (1515 – 1582), Johannes vom Kreuz (1542 – 1591) und Franz von Sales (1567-1622).

Die Literatur über die Mystik ist heute ungeheuer umfangreich und vielschichtig. Sie überschwemmt geradezu den Büchermarkt, meistens in zustimmender oder positiver Weise, nicht nur in der Gegenwart, in der Gegenwart aber in besonders auffallender Weise.

Vielfach ist die Literatur über die Mystik allerdings sehr kompliziert, und sehr häufig bringt sie substantiell nicht viel. Es wäre ein Leichtes, Hunderte von Titeln zusammen zu tragen. Unter dem Stichwort „Mystik „, werden im Katalog der Universitätsbibliothek 1100 Titel angegeben,

darunter sind allein in den Jahren 2001 und 2002 über 100 Neuerscheinungen. „Der Christ der Zukunft – ein Mystiker“ war im Jahre 1991 das Thema der Salzburger Hochschulwochen.

Angesichts dieser Situation sehe ich meine Aufgabe darin, Ihnen die wichtigsten Veröffentlichungen aufbereitet darzubieten. Ich werde aber auf manche Werke des näheren suo loco hinweisen.

Die Disposition dieser Vorlesung umfasst 7 Kapitel. Ich möchte sie Ihnen noch einmal im einzelnen nennen, wie ich sie genauer formuliert habe.

1. Allgemeine Hinführung zum Thema.
2. Das Wesen der Mystik.
3. Die christliche Mystik – Mystik im Christentum.
4. Die außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik.
5. Mystik in der Heiligen Schrift.
6. Geschichte der christlichen Mystik.
7. Die Mystik in den Religionen.

1. Kapitel: Allgemeine Hinführung zum Thema.

Der Terminus „Mystik“ ist heute in aller Mund, alle reden von Mystik. Der Terminus „Mystik“ ist so etwas wie ein Modewort geworden. Dabei bezeichnet man mit ihm allerdings recht disparate Dinge: Charismatisches, Schwärmerisches, Esoterisches, Irrationales, Verschwommenes oder gar Weltflüchtiges. Man spricht etwa von einem mystischen Dunkel und meint dann etwas in seiner Realität extrem Fragwürdiges.

Mit dem Begriff der Mystik verbinden sich – speziell im Christentum - Assoziationen wie dunkle Nacht, Be-schauung, Gebet, Läuterung, Erleuchtung, Erleuchtungsnade, Ekstase, Einigung, Einsprechungen und Privatoffenbarungen.

Viele denken auch, wenn sie von Mystik hören, zunächst an außergewöhnlich Phänomene wie Visionen und Auditionen, an Stigmatisation, Levitation, Nahrungslosigkeit, Unverweslichkeit, Heilungswunder und dergleichen. - Das alles gehört gewiss auch zur

Mystik, steht aber nicht in ihrem Zentrum. Mit den genannten Phänomenen bewegt man sich an der Peripherie der Wirklichkeit, die hier gemeint ist. Das Wesen der Mystik und der mystischen Vorgänge, ihr Inneres liegt tiefer, und vor allem ist die Mystik auf dieses Außen nicht angewiesen. Wir sprechen von den außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik!

Es handelt sich hier um außergewöhnliche Manifestationen der Mystik, sofern sie echt sind. Bei ihnen ist das Körperliche weitgehend beteiligt, deshalb fällt es mehr in den Blick, deshalb ist man geneigt, sie als den eigentlichen Ausdruck des mystischen Lebens anzusehen, derweil sie im Grunde eher mehr oder weniger zufällige Phänomene im Kontext der Mystik sind.¹

Manchen kommt die Mystik unheimlich vor, sie verschließen die Augen davor, wie man die Augen vor Geheimnisvollem und Unverständlichem verschließt. Andere wieder wenden sich ihr begeistert zu. Im allgemeinen steht man ihr eher freilich positiv gegenüber als negativ.

Dabei ist die Mystik und das, was man dafür hält, heute sehr häufig zu einem Tummelplatz verschwommener Ideen geworden, wenn man alles Mögliche darunter versteht.

Nicht wenige sind in diesem Kontext fixiert auf die außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik. Das heißt: Sie denken bei der Mystik an parapsychologische Phänomene oder an eine psychoreligiöse Praxis, wie sie in esoterischen Zirkeln geübt wird. Wieder andere denken an eine Sonderform weltverneinender Spiritualität.

Selbst in wissenschaftlichen Darstellungen identifiziert man Mystik vielfach mit Magie und Aberglaube, bezeichnet man als Mystik alles, was im Dunkel und Zwielflicht angesiedelt ist, unterscheidet man also nicht zwischen Mystik und Mystizismus. So liest man etwa auch in seriösen Darstellungen, die Mystik sei die Magie der Primitiven, sie sei das Nirwana des Buddhismus, der Neuplatonismus eines Plotin, der Tanz des indischen Derwisches usw.

Dann fasst man unter Mystik einerseits skurrile Formen des Aberglaubens, den ganzen Bereich des Okkulten, des Magischen, des Mantischen und des Astrologischen, also jene Bereiche, die man in einer tiefer durchreflektierten Gestalt dieser Materie unter den Begriff des „Mystizismus“ fassen würde, und andererseits die durchgeistigte Mystik eines Meister Eckehart und einer Hildegard von Bingen² (Haas, 320).

Vielfach sieht man die Mystik in jedem Fall als eine Unterabteilung der Esoterik an, als eine Art von Frömmigkeit oder Religiosität, die einen Zug zum Geheimen hat und in kleinen Gruppen von Eingeweihten gepflegt wird.

In einem gewissen Gegensatz dazu steht jenes Verständnis von Mystik, das die Mystik einfach als eine Sonderform weltverneinender Spiritualität definiert.

Der Bogen des Verständnisses der Mystik ist also weit gespannt. Einerseits bezeichnet man als Mystik sensationelle und ungewöhnliche Vorgänge sowie skurrile Formen des Aberglaubens, andererseits denkt man hier an die durchgeistigte Spiritualität eines Meisters Eckhart und einer Hildegard von Bingen.

Ein gemeinsamer Nenner könnte hier gefunden werden, wenn man alles das als Mystik bezeichnet, was in irgendeiner Weise im Dunkel und Zwielficht das alltägliche Menschsein transzendiert³.

Das esoterische Verständnis der Mystik ist sehr verbreitet, vor allem in der Volksmeinung. Richtig daran ist, dass die Mystik naturgemäß – nicht nur die christliche Mystik – immer in einem engen Zusammenhang mit der Esoterik steht oder dass die Esoterik naturgemäß in einem engen Zusammenhang mit der Mystik steht – wie man es nimmt.

In den esoterischen Kreisen geht es um Lehren und Handlungen bezüglich des Übersinnlich-Übermenschlichen, von denen man meint, sie seien nur einem begrenzten Kreis

¹ Jean Lhermitte, *Echte und falsche Mystiker*, Luzern 1953, 24.

² Werner Beierwaltes, Hans Urs von Balthasar, Alois Maria Haas, *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974, 320.

³ Vgl. Werner Beierwaltes, Hans Urs von Balthasar, Alois Maria Haas, *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974, 320; Joseph Bernhart, *Das Mystische*, Frankfurt a. M. 1953, 8.

von Eingeweihten, Einverstandenen und Erleuchteten, nicht aber der Allgemeinheit verständlich. An die Stelle des Glaubens für alle tritt in der Esoterik die Erkenntnis, die Gnosis. Sie ist nur für wenige gedacht, für jene, die man durch die Initiation in besondere Bewusstseinszustände, durch mystisch-meditative Versenkung und Intuition und durch symbolische Deutekunst usw. erreicht. Die Esoteriker setzen auf verborgene und innerliche Kenntnisse und distanzieren sich damit von der allgemein anerkannten, von der sogenannten exoterischen Wissenschaft und Religion. Die Wissenschaften und die Religionen sind für die Esoteriker gleichermaßen exoterisch, während die Esoteriker sich selber immer als elitär verstehen, weshalb sie ihre Lehren und Praktiken geheim halten und auf Erkenntnis und Erleuchtung setzen.

Zwischen der Mystik eines Meister Eckhart und einer Hildegard von Bingen und einer Theresa von Avila und der New Age - Mystik, dem Okkultismus, der Magie und der Astrologie, liegen Welten. Im einen Fall geht es um Bewußtseinsweiterung, Selbstfindung, Erleuchtung, Einweihung und Gnosis, das heißt: Erkenntnis, im anderen Fall geht es um personale liebende Begegnung mit dem Du Gottes auf der Grundlage der Offenbarung im Kontext der Gnade und um die Hingabe an den unbegreiflichen Gott.

In diesem Verständnis ist Mystik in der Tat weithin gleichbedeutend mit Aberglaube, mit Hinwendung zum Mythos, mit Rückschritt und Anachronismus.⁴

Hier werden nicht Mystik und Mystizismus auseinandergehalten. Mystizismus ist in der Tat etwas der gesunden Frömmigkeit Widersprechendes, Dekadenz der Frömmigkeit, nicht aber Mystik.

Durch eine unklare Begrifflichkeit können Verwirrung und Missverständnis angerichtet werden. Wir müssen wohl unterscheiden zwischen echter und unechter Mystik.⁵

Falsch ist es, obwohl es immer wieder geschieht, dass man auch im säkularen Kontext Menschen, die in dem Ruf stehen, ungewöhnliche Gaben zu besitzen, die medial ver-

⁴ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 1 f.

⁵ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 1 ff.

anlagt sind, als Mystiker bezeichnet, wenngleich sie in Wirklichkeit bestenfalls Mystizisten sind, Menschen mit außergewöhnlichen paranormalen Fähigkeiten oder Menschen, die die besondere Fähigkeit haben, sich die Tiefenseele zunutze zu machen, oder Menschen, die man einfach als Psychopathen bezeichnen muß.

Obwohl die Mystik für das Christentum, aber auch für die Religionen von großer Bedeutung ist, spielt sie im normalen theologischen Studium - unverständlicherweise - kaum eine Rolle. Ich denke, dass diese Vorlesung daher ein wichtiges Desiderat erfüllt.

Dabei müssen wir uns darüber im klaren sein, dass wir hier nur einen bescheidenen Ausschnitt eines weitverzweigten Gebietes behandeln können, nur eine erste Einführung in ein sehr komplexes Thema geben können. Was hier gesagt werden kann, ist also nur wenig.

Innerkirchlich oder innerchristlich plädiert man heute gern für eine mystische Kirche. Gern stellt man eine mystisch ausgerichtete Kirche – die gegenwärtige – einer dogmatischen – der Kirche von gestern – gegenüber. Immer wieder liest und hört man, die Kirche sei heute spirituell-mystisch ausgerichtet, bestimmt von einem tieferen Verwurzeltein in Gott. Sofern damit der Ist-Zustand der Kirche gemeint ist, kann man da, abgesehen von kleineren Aufbrüchen, nur skeptisch sein – da scheint eher der Wunsch der Vater des Gedankens zu sein -, die Forderung nach einer mystisch ausgerichteten Kirche berührt jedenfalls unbestreitbar den nervus verum unserer Zeit.

Hier ist zu beachten: Spiritualität und Mystik – wenn man sie richtig verstehen - stehen nicht im Gegensatz zum Dogma. Das Dogma ist vielmehr der Prüfstein der Echtheit der Mystik.

Es gibt kaum ein Wort von Karl Rahner, das so häufig zitiert wird wie jenes: „Der Fromme der Zukunft wird ein Mystiker sein, einer, der Gott erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein.“ Rahner schrieb dieses Wort zum ersten Mal in seinem Aufsatz „Das neue Bild der Kirche“ in „Geist und Leben“ 39, 1966, 4-24. Später hat er es oft wiederholt von ihm. Wir finden dieses Wort allein zweimal im VII. Band der Schriften

Rahners zur Theologie (Karl Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. VII, 11-31, 22). Im 14. Band der Schriften Rahners lesen wir wiederum: "Man hat schon gesagt, dass der Christ der Zukunft ein Mystiker sei oder nicht mehr sei".

Im Anschluss an das berühmte Rahner-Wort erschien im Jahre 1979 ein Aufsatz von Harvey D. Egan unter dem Titel „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, mit dem Untertitel „Mystik und Theologie Karl Rahners“⁶.

Schon im Jahre 1966 präzisierte Rahner seine Aussage, um jede esoterische und mystizistische Missdeutung abzuwehren, wenn er erklärte, dass Mystik „recht verstanden kein Gegensatz zum Glauben im Heiligen Pneuma“ sei, „sondern dasselbe“⁷.

Wenn man unter Mystik nicht seltsame parapsychologische Phänomene versteht, sondern eine echte, aus der Mitte der Existenz kommende Erfahrung Gottes, dann wird dieser Satz in seiner Wahrheit und seinem Gewicht in der Spiritualität der Zukunft deutlicher werden müssen⁸. Rahner betont, die Mystiker seien nicht eine Stufe höher als die Glaubenden, sondern die Mystik sei in ihrem eigentlichen, theologischen Kern ein inneres, wesentliches Moment des Glaubens⁹. So ist es in der Tat.

Wenn Rahner von Mystik spricht, denkt er also nicht an absonderliche oder elitäre Erlebnisse, nicht an Zen-Erleuchtung und psychologische High-Erfahrungen, sondern es geht ihm einfach um das, was man heute gern als „Glaubenserfahrung“ bezeichnet, ein Terminus, der allerdings nicht besonders gut ist. Es geht ihm also um eine affektive Begegnung des Menschen mit Gott aus der Mitte der Existenz heraus. Mit Recht klagt er darüber, dass diese Form der Religiosität ein wichtiges Desiderat ist, dass ihre Absenz

⁶ Harvey E. Egan, Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, Mystik und Theologie Rahners, in: Wagnis, Theologie, Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners (Karl Rahner zum 75. Geburtstag, Hrsg. von Herbert Vorgrimler), Freiburg 1979, 99-112.

⁷ Vgl. Josef Sudbrack, Der Christ von morgen - ein Mystiker? Karl Rahners Wort als Mahnung, Aufgabe und Prophezeiung, in: Wolfgang Böhme, Josef Sudbrack, Der Christ von morgen – ein Mystiker, Würzburg 1989, 99.

⁸ Karl Rahner, Horizonte der Religiosität, Kleine Aufsätze, Hrsg. von Georg Sporschill, München 1984, 375 f. ???

⁹ Karl Rahner, Bekenntnisse. Rückblick auf 80 Jahre, in: Karl Rahner, Horizonte der Religiosität, Kleine Aufsätze, Hrsg. von Georg Sporschill, München 1984, 24; Josef Sudbrack, Der Christ von morgen - ein Mystiker? Karl Rahners Wort als Mahnung, Aufgabe und Prophezeiung, in: Wolfgang Böhme, Josef Sudbrack, Der Christ von morgen – ein Mystiker?, Würzburg 1989, 99 und 133.

ein verhängnisvolles Defizit ist, in der katholischen Kirche wie auch in den reformatorischen Gemeinschaften¹⁰.

Hier ist genau das gemeint, woran der in Heidelberg lehrende Neutestamentler Klaus Berger erinnert, wenn er in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung schreibt:

„Die Postmoderne hat mit der Frage nach Religion auch die Nachspiritualität und Frömmigkeit wieder entdeckt. Theologie täte gut daran, darauf zu reagieren, einmal weil sie sich um ihre Grundfragen kümmern und nicht davor gleichermaßen in die durch Sprachlosigkeit gezeichneten Geschwisterphänomene der Sozialethik und des Dogmatismus ausweichen sollte; zum anderen, weil sonst angesichts der besonders im Norden Deutschlands verbreiteten okkultistischen Richtungen den theologisch ausgebildeten Pfarrern bald die Augen übergehen werden“¹¹.

Die Bedeutung der Mystik für das Christentum, generell und speziell in der Gegenwart, legt es nahe, dass die Theologie ihre Aufmerksamkeit der Mystik stärker zuwendet, auch im theologischen Unterricht. Das ist heute nicht zuletzt auch deswegen notwendig, weil die Seelsorge immer wieder mit der wuchernden Mystik des New Age konfrontiert wird.

In der katholischen Kirche ist die Mystik zentraler als in den reformatorischen Gemeinschaften. Gerhard Ruhbach, Professor für Kirchengeschichte an der Kirchlichen Hochschule in Bethel schreibt: „Für die Katholiken ist sie (die Mystik) ein Randphänomen und für die Protestanten typisch katholisch“¹².

Im Jahre 1987 wurde die Gesellschaft der Freunde christlicher Mystik e. V. gegründet, 1988 führte sie in der Evangelischen Akademie Bad Herrenalb ihre erste Tagung durch. Die entscheidenden Träger dieser Gemeinschaft sind der evangelische Pfarrer Dr. Wolf-

¹⁰ Josef Sudbrack, Der Christ von morgen - ein Mystiker? Karl Rahners Wort als Mahnung, Aufgabe und Prophezeiung, in: Wolfgang Böhme, Josef Sudbrack, Der Christ von morgen – ein Mystiker?, Würzburg 1989, 99 f.

¹¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 202, vom 31. August 1988, 31; vgl. Josef Sudbrack, Die vergessene Mystik und die Herausforderung des Christentums durch New Age, Würzburg²1988.

¹² Wolfgang Böhme, Der Christ von morgen – ein Mystiker, Würzburg 1989, 10

gang Böhme, früher Direktor der Akademie Bad Herrenalb, und der Jesuit Josef Sudbrack. Man erkennt hier die Bedeutung der Mystik für das Überleben des Christentums.

In der Erkenntnis der zentralen Bedeutung der Mystik für das Christentum, speziell auch in der Gegenwart, bemühen sich manche darum, dass sie wirksam wird in der Pastoral, allein, in der Theologie wird sie kaum thematisiert. Der Durchschnittstheologe erfährt in seinem Studium nicht viel über die Mystik, höchstens am Rande und in der Regel auch nicht besonders qualifiziert. Selbst in der religiös-spirituellen Ausbildung der Priesteramtskandidaten in den Priesterseminaren hat das Phänomen der Mystik eigentlich keinen Ort oder sieht man es als ein Phänomen an, das nur wenige Auserwählte betrifft, und verlegt man sich stattdessen nicht selten auf die Psychologie, speziell in der Gestalt der Gruppendynamik.

Die Theologie muss schon deshalb ihre Aufmerksamkeit der Mystik zuwenden, weil die Pastoral immer mehr mit der wuchernden Mystik in der Form des Okkultismus konfrontiert wird, wobei das, was man unter Mystik versteht, wenn es nicht im Bereich der Parapsychologie seinen Ort hat, im Bereich des Magischen angesiedelt ist: Mystik als Magie. Das gilt speziell für die neue Weltanschauung des New Age. In ihr spricht man gern von „Neo-Mystik“, von der „Neuen Mystik“: Dem „Neuen Zeitalter“, dem „New Age“, entspricht die „Neue Mystik“. In dieser Mystik werden nicht zuletzt auch bewusstseinsweiternde Drogen eingesetzt, wie LSD, Meskalin, Heroin usw.

In der Mystik des New Age nimmt man im allgemeinen die christlichen Mystiker in Anspruch, interpretiert sie aber anders. So betrachten die New Ager vor allem Meister Eckhart, aber auch die anderen bedeutenden Mystiker des christlichen Mittelalters, als zu ihnen gehörig und deuten sie dementsprechend.

Wo immer man im New Age die christlichen Mystiker und die christliche Mystik in Dienst nimmt, verfremdet man sie im Sinne von Selbstentdeckung und Vergöttlichung des Individuums auf dem Hintergrund einer pantheistischen Weltsicht. Dabei unterwandert der Mystizismus des New Age die christliche Mystik unmerklich im Sinne der sanften Verschwörung des Wassermanns, die das Grundprinzip dieser diffusen Bewe-

gung ist. Letztlich geht es in ihr immer um das Göttliche im Menschen, letztlich läuft dieser Mystizismus immer auf eine Identifizierung des Menschen mit dem Göttlichen hinaus. Von daher hat man hier mit Recht von einer Mystik der „Immanenz des Göttlichen“ gesprochen. Richtiger wäre es, von einem Mystizismus der „Immanenz des Göttlichen“ zu sprechen.

Ein prominenter Vertreter der New-Age-Mystik, der einen gewissen Bekanntheitsgrad erreicht hat, ist der Physiker Carl Friedrich von Weizsäcker, wenn er sich mit großem Enthusiasmus der fernöstlichen Mystik zuwendet.

Zwar finden wir bei ihm nicht den Begriff des New Age, aber es ist unbestreitbar, dass er ein profilierter Vertreter dieser Richtung ist „im Sinne einer ökologischen Spiritualität und eines religiösen Synkretismus“¹³.

In seinem Buch „Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie“, in erster Auflage erschienen 1977 (in zweiter Auflage 1984) beschreibt er eine Reihe von Erleuchtungen, die ihm angeblich in diesem Kontext zuteil geworden sind.

Besonders hebt er dabei ein Erlebnis hervor, das er am Grab eines großen indischen Weisen hatte. Dieses Erlebnis beschreibt er mit folgenden Worten:

„Als ich die Schuhe ausgezogen hatte und im Ashram vor das Grab des Maharshi trat, wusste ich im Blitz: Ja, das ist es! Ich saß neben dem Grab auf dem Steinboden. Das Wissen war da und in einer halben Stunde war alles geschehen! Ich nahm die Umwelt noch wahr, den harten Sitz, die surrenden Moskitos, das Licht auf den Steinen. Aber im Flug waren die Schichten, die Zwiebelschalen durchstoßen, die durch Worte nur anzudeuten sind: Du, Ich, Ja! Tränen der Seligkeit. Seligkeit ohne Tränen. Ganz behutsam ließ die Erfahrung mich zur Erde zurück ... Ich war jetzt ein völlig anderer geworden“¹⁴.

¹³ Peter Beyerhaus, Lutz von Padberg, Lutz, Eine Welt – eine Religion? Die synkretistische Bedrohung unseres Glaubens im Zeichen des New Age, Aßlar 1988, S. 152.

¹⁴ Carl Friedrich von Weizsäcker, Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie, ²1984 (¹1977), 595.

In seiner Begeisterung für die fernöstliche Mystik – in der Gestalt der New Age – Mystizismus müsste man eigentlich sagen - schreibt er: „Dass ich als Christ getauft bin, beweist nicht die Falschheit asiatischer Religionen“¹⁵, und er bemerkt dann, seit er in Amerika mit den dortigen Quäkern in Berührung gekommen sei und auch Gandhi gelesen habe, sei er gezwungen gewesen, die herrschende westliche Politik zu kritisieren¹⁶.

Charakteristischerweise schreibt er in dem bereits zitierten Buch „Der Garten des Menschlichen“: „Die Realität hat vielleicht nie jemand deutlicher gesehen als der Buddha“¹⁷.

Ein wenig bissig hat ein kritischer Autor – ein protestantischer Theologe - die Hinwendung von Weizsäckers zur fernöstlichen Spiritualität – also zum New Age - als Kapitulation eines Physikers und Philosophen vor der Irrationalität bezeichnet, die bedingt sei durch die Tatsache, dass ihm in seinem Fachgebiet nichts mehr eingefallen sei¹⁸.

Es ist nicht zu bestreiten, dass die New Age – Mystik, eine säkularisierte Form der Mystik, eine spezifische Versuchung für Intellektuelle ist, vor allem, wenn sie Naturwissenschaftler sind. Sie ist unverbindlich und entfaltet sich auf dem Hintergrund eines eher pantheistischen Weltbildes.

Diese Mystik ist zwar weithin dem Hinduismus und dem Buddhismus entlehnt, kann jedoch nicht als echt bezeichnet werden, da sie sich von dem religiösen Kontext weit entfernt hat.

In seinem Buch „Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung“¹⁹ schreibt Carl Friedrich von Weizsäcker, dass er sich zu Fritjof Capras Schau von der Einheit aller Dinge und aller Reli-

¹⁵ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, S. 557.

¹⁶ Peter Beyerhaus, Lutz von Padberg, Lutz, *Eine Welt – eine Religion? Die synkretistische Bedrohung unseres Glaubens im Zeichen des New Age*, Aßlar 1988, S. 145 f.

¹⁷ Carl Friedrich von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, ²1984 (¹1977), 592.

¹⁸ Peter Beyerhaus, Lutz von Padberg, *Eine Welt – eine Religion? Die synkretistische Bedrohung unseres Glaubens im Zeichen des New Age*, Aßlar 1988, 148 f.

gionen bekenne. Fritjof Capra – ebenfalls Physiker wie von Weizsäcker – ist der bedeutendste Protagonist des New Age.

Auch wenn von Weizsäcker nicht den Begriff des New Age verwendet – ich wies bereits hin auf diese Tatsache -, ist er unbestreitbar ein profilierter Vertreter dieser Richtung²⁰.

Der New-Age-Autor Stanislav Grof beschreibt die Neue Mystik als Abenteuer der Selbstentdeckung. Er kritisiert am Christentum und an den etablierten Religionen, dass sie eine Vorstellung von Gott vertreten, „wonach das Göttliche eine Kraft ist, die sich außerhalb des Menschen befindet und zu der man nur durch die Vermittlung der Kirche und der Priesterschaft Zugang gewinnen kann“, so wörtlich. Er bemerkt: „Im Gegensatz dazu erkennt die Spiritualität, die sich im Prozess einer tiefgehenden Selbsterforschung offenbart (eben die Spiritualität des New Age), Gott als das Göttliche im Menschen. Mit Hilfe verschiedener Techniken, die den unmittelbaren erlebnismäßigen Zugang zu transpersonalen Wirklichkeiten vermitteln, entdeckt man seine eigene Göttlichkeit. Bei spirituellen Übungen dieser Art sind es der Körper und die Natur, die die Funktion des Gotteshauses übernehmen“²¹. Das ist eine Mystik der „Immanenz des Göttlichen“²².

Was die Aufbrüche der sogenannten neuen Religiosität verbindet, das ist die Absage an die Moderne bzw. an die Vernunft als entscheidendes Kriterium unserer Orientierung in der Welt. Den Beweis für die Richtigkeit eines solchen Verhaltens sieht man in der Orientierungslosigkeit und in den Gefühlen der Ohnmacht, die viele beschleichen angesichts der immer komplizierter werdenden Welt der Moderne.

Auch in feministischen Kreisen plädiert man für die Mystik. Susanne Heine klagt in ihrem Buch „Wiederbelebung der Göttinnen?“²³ darüber, dass das weibliche Element,

¹⁹ Carl Friedrich von Weizsäcker, *Die Zeit drängt*, München/Wien 1986, S. 114.

²⁰ Peter Beyerhaus, Lutz von Padberg, *Eine Welt – eine Religion? Die synkretistische Bedrohung unseres Glaubens im Zeichen des New Age*, Aßlar 1988, S. 152.

²¹ Stanislav Grof, *Heilung durch veränderte Bewußtseinszustände. Ein Leitfaden*, München 1987, S. 324; vgl. Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 120.

²² Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 121

²³ Susanne Heine, *Wiederbelebung der Göttinnen?*, Göttingen 1987.

das emotionale Element im Christentum zu kurz komme, dass das „mystische“ Element darin mißachtet werde, dass das rationale männliche Element dagegen dominant sei. Sie plädiert dabei allerdings für eine Verbindung von Kopf und Herz²⁴.

Das Interesse für die Mystik ist groß, speziell in der Form des Mystizismus des New Age, aber auch im Christentum bzw. in den großen christlichen Gemeinschaften sucht man mystisches Erleben. Innerhalb der katholischen Kirche trägt sich das nicht zuletzt aus in der Begeisterung wachsender Kreise für das Außergewöhnliche und für das Wunderhafte, für Privatoffenbarungen und obskure Wallfahrten, für die Leichtgläubigkeit, der man hier vielfach begegnet. Man sucht hier offenbar etwas, fällt dabei aber nicht selten auf das Falsche herein.

Auch der wachsende Einfluss der sogenannten charismatischen Erneuerungsbewegung innerhalb wie auch außerhalb der Kirche ist ein Zeichen für eine neue Hinwendung zur Mystik, wenngleich gerade hier die Grenze zwischen echter Mystik und gespielter Enthusiasmus nicht immer leicht zu ziehen ist. Vieles spricht dafür, dass das meiste hier künstliche Theatralik ist - vergleichbar der Raserei der Derwische oder Massensuggestion, sowohl das begeisterte Gebet als auch die angeblichen Krankenheilungen, weshalb man dem Phänomen der charismatischen Erneuerung – meines Erachtens - eher skeptisch gegenüberstehen sollte. Immerhin zeigt sich darin jedoch, wohin die Erwartung und die Sehnsucht der Menschen heute, vieler Menschen heute, geht.

Ein Zeichen für die Hinwendung zur Mystik, für das Interesse an sie, ist endlich die wachsende Anerkennung der Bedeutung der Spiritualität für die Religion, ganz allgemein, für die Religion überhaupt, zumindest verbaliter.

Hier ist auch an die Anthroposophie zu erinnern, die heute Hochkonjunktur hat, nicht zuletzt deshalb, weil bei ihr die Mystik sehr groß geschrieben wird. Ich denke, die Anthroposophie hat noch nie so viel Sympathien gefunden wie in der Gegenwart.

²⁴ Anselm Stolz , Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 45.

Die positive Wertung der Mystik ist einerseits Ausdruck einer Ahnung, Ausdruck einer dunklen Erkenntnis unserer geistlichen Unterernährung, Ausdruck eines spirituellen Defizits unserer Zeit. In der Angst und Sinnentleerung unserer Zeit erwarten viele Hilfe durch die Begegnung mit der Transzendenz oder wenigstens mit dem Übersinnlichen. Andererseits signalisiert die positive Wertung der Mystik aber auch eine allgemeine Glaubensunsicherheit, einen schwachen Glauben, einen Glauben, der „experimentelle“ Bestätigung sucht.

Das neue Interesse an der Mystik ist aber vor allem bedingt durch den Überdruß an einem vermeintlichen oder wirklichen Rationalismus. Enttäuscht vom Rationalismus und seiner überdrüssig geworden, wendet man sich dem Irrationalismus zu. Dem einen Extrem folgt das andere. Das eine Extrem ist allerdings so falsch wie das andere.

Aus diesem Boden ersprießt auch die sogenannte postmoderne Kulturkritik, die freilich rein formal ist und inhaltlich leer bleibt, wenn sie sich in reiner Negativität erschöpft.

Zu diesem Komplex ist in letzter Zeit eine Reihe von Werken erschienen. Nur einige wenige möchte ich nennen:

H. Poser, Hrsg., Philosophie und Mythos, Ein Kolloquium, Berlin 1979.

H. F. Duerr, Hrsg., Der Wissenschaftler und das Irrationale, 2 Bde., Frankfurt 1981.

K. Hübner, J. Vuillemin, Hrsg., Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Rationalität, Stuttgart 1982.

M. Frank, Der kommende Gott, Vorlesung über die Neue Mythologie, Frankfurt 1982.

R. Grabsch, Identität und Tod. Zum Verhältnis von Mythos, Rationalität und Philosophie, Frankfurt 1982.

H. Holzhey, L. Leyvraz, Hrsg., Rationalitätskritik und neue Mythologien, Bern 1983.

K. H. Bohrer, Hrsg., Mythos und Moderne, Begriff und Bild einer Rekonstruktion, Frankfurt 1983.

Raimund Panikkar, Rückkehr zum Mythos, Frankfurt 1985.

Karl Albert, *Mystik und Philosophie*, St. Augustin 1986.

Man spricht von dem „Anderen der Vernunft.“ So lautet der Titel eines Werkes, das im Jahre 1985 bereits in 2. Auflage erschienen ist: Hartmut Böhme, Gernot Böhme, *Das Andere der Vernunft, Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt ²1985. Das Andere der Vernunft, das sind die Natur, der menschliche Leib, die Phantasie, das Begehren, die Gefühle.²⁵

Das Andere erscheint je nach Herkunft der vielfältigen Kritik an der neuzeitlichen Wissenschaft in verschiedenem Licht: „Es wird (etwa in Gestalt der Sinnlichkeit und der Phantasie) als Gegenkraft eingefordert, als uneingestandene eigene Bestimmung entlarvt (etwa die Aufklärung in der Gestalt des Mythos)“²⁶.

Man macht der Aufklärung gern den Vorwurf, sie habe das Nicht-Rationale aus der Welt herausgetrieben und damit den Verlust des Zusammenhangs mit den Tiefen der menschlichen Psyche zu verantworten. Der Preis dieser Vergewaltigung der Wirklichkeit sei die Tatsache, dass das Subjekt sich nun fremd und unheimlich vorkommen seiner Welt.

Sieht man das Andere nicht als das Unvernünftige, sondern als „das durch Vernunft an der Grenze der Vernunft Erfahrene und in ihrem Licht Gesehene“²⁷, plädiert man hier also nicht für eine Abwendung von der Vernunft, so bekommt man damit eine durchaus wichtige vielseitige Wirklichkeit in den Blick, die ein simpler Rationalismus in der Tat übersieht.

In diesem Sinne ist das Rationale ohne sein „Anderes“ nicht bestimmbar, ohne dass es sich dieses einverleiben dürfte. Das Andere als solches muß jedoch seinerseits eine Beziehung zur Vernunft suchen, will es nicht „zum Platzhalter von Unverstand und Aber-

²⁵ Vgl. Hartmut Böhme, Gernot Böhme, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt ²1985, S. 13.

²⁶ Emil Angehrn, *Krise der Vernunft? Neuere Beiträge zur Diagnose und Kritik der Moderne*, in: P. H. R. 33, 163; vgl. Hans Joachim Höhn, *Vernunft – Kommunikation – Diskurs. Zu Anspruch und Grenze der Transzendentalpragmatik als Basis-Theorie der Philosophie*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* (103) 1989, 125.

²⁷ Hans-Joachim Höhn, *Vernunft – Kommunikation – Diskurs. Zu Anspruch und Grenze der Transzendentalpragmatik als Basis-Theorie der Philosophie*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1989 (103), 127.

glaube werden“²⁸ Die Vernunft muss sich bemühen, auch die „vor-, meta- und nicht-kognitiven Elemente“²⁹ in den Blick bekommen.

Die Lösung liegt darin, dass das Andere nicht als Alternative zur Vernunft gesehen wird, sondern dass die Vernunft eine vernunftgemäße Beziehung zu ihm sucht. Die Vernunft muß ihrerseits ihren entscheidenden Rang behalten als das eigentliche Medium der Orientierung des Menschen. Alles andere ist absurd und führt in den Abgrund. Die Hinwendung zur Mystik ist bedingt durch die Abwendung von einer kalten Vernunft. Sie ist aber auch bedingt durch die starke Betonung der Leistung in einer – zumindest äußerlich – rationalen Welt. In einer Welt der Sinnentleerung bricht so die Frage nach dem Sinn qualvoll auf. Ob man sich nun der Meditation, dem Yoga, dem Zen, dem New-Age-Mystizismus oder der christlichen Mystik zuwendet, immer ist es das Gleiche. Hier tut sich eine Lücke auf, die leider zur Zeit oft vermarktet wird. Hemmungslose Anbieter und Anbieterer schlagen Kapital aus einer Verlegenheit. Dabei wird freilich die Sache, um die es geht, oft mysteriös, das heißt, sie gleitet ab.

Der Philosoph Ludwig Wittgenstein definiert das Mystische als das, von dem man nicht reden kann, das sich aber zeigt. Er erkennt in ihm ein Heraustreten aus der Rationalität der Gegenwart.

Der evangelische Theologe Jürgen Moltmann sprach vor Jahren von einem seelischen Ausgleichssport, den man abgehetzten Aktivisten, Industriebossen und Wirtschaftskapitänen anpreist, um damit noch indirekt ihre Leistung zu steigern³⁰.

Was wir mit Mystik meinen, wird dann in depravierter Form durch eine Art Psycho-Management übernommen.³¹ Ein weiterer wichtiger Grund für das Interesse an der Mystik liegt darin, dass die abendländische Fortschrittsidee sich selbst „ad absurdum“ geführt hat. Der Mensch hatte gehofft, alles in den Griff zu bekommen und erkennt nun seine Ohnmacht, wo ihm die technischen Möglichkeiten, wo ihm der rasante technische Fort-

²⁸ Hans-Joachim Höhn, Vernunft – Kommunikation – Diskurs. Zu Anspruch und Grenze der Transzendentalpragmatik als Basis-Theorie der Philosophie, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 1989 (103), 127.

²⁹ Hans-Joachim Höhn, Vernunft – Kommunikation – Diskurs. Zu Anspruch und Grenze der Transzendentalpragmatik als Basis-Theorie der Philosophie, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 1989 (103), 127.

³⁰ Jüngst, 2.

³¹ Jüngst, 2.

schritt entgleitet, ganz nach dem Motto des Zauberlehrlings „die ich rief, die Geister, werd' ich nun nicht los.“ Angesichts der Trümmer seines Bestrebens, die Wirklichkeit rational und technisch zu meistern, flüchtet er in das Emotionale, Affektive, Irrationale.

Im Jahre 1981 erschien das Buch des Frankfurter Professors für neue deutsche Literatur Hans Dieter Zimmermann „Rationalität und Mystik“, in dem der Autor Mystik einfach mit Irrationalität gleichsetzt. Dieses Denken ist verbreitet: Mystik beginnt da, wo die Rationalität aufhört: das ist aber nicht sachgemäß, wie ich noch zeigen werde³². Die Bestimmung von Mystik als das Affektive, das Emotionale, das Irrationale trifft nicht die Mystik, wenn wir sie im strikten Sinne verstehen. Sie fängt nicht da an, wo die „ratio“ aufhört, sondern sie ist selber rational, wenn auch nicht im diskursiven oder analytischen Sinn. Darüber muß sie sich stets vor dem diskursiven oder analytischen Denken verantworten.

Ein wichtiger Grund für das Interesse, das die Mystik gegenwärtig findet, dürfte nicht zuletzt die Unsicherheit sein, die aus der Fragwürdigkeit oder besser: aus der Sprachlosigkeit von Kirche, Christentum und Religion überhaupt resultiert. Der Mensch braucht eine Antwort auf die Frage: Wer bist du eigentlich? Der Mensch ist unzerstörbar religiös, wie der russische Philosoph Berdjajew sagt. Die Kirchenväter sprechen von der „anima naturaliter christiana“, sie meinen „naturaliter religiosa“, die Natur des Menschen ist religiös, nicht jedoch christlich, die christliche Heilsordnung ist übernatürlich und gnadenhaft. Der Mensch sucht nach Bestand, nach Sinn oder um mit Friedrich Nietzsche zu reden, nach Ewigkeit. Der Kirchenvater Augustinus (+ 430) spricht von der „metaphysischen Unruhe“ des Menschen. Eine Zeitlang meinte man, die Wissenschaft, das heißt: die Naturwissenschaft, könnte das religiöse Bedürfnis des Menschen befriedigen und die Religion überflüssig machen. Das hat sich als falsch erwiesen.

In dieser Situation nun sucht man Mystik, allerdings eher in meditativem Training, in esoterischen Praktiken, in westlich vermarkteter östlicher Weisheit und in gruppendynamischen Übungen, in paranormalen Phänomenen und in der Hinwendung zur Tiefenseele mit ihren unvorstellbaren Möglichkeiten, in all diesen Praktiken eher als in der

überlieferten christlichen Spiritualität oder bei den großen Mystikern der christlichen Vergangenheit³³.

Es ist bedauerlich, dass die neue Hinwendung zur Religion, die in der Wertschätzung der Mystik erkennbar wird, weniger dem Christentum und der überlieferten christlichen Spiritualität vertraut als einer säkularisierten Gebrauchsmystik, wie sie heute weithin vermarktet wird, dass man heute in dem Bestreben nach der Begegnung mit dem, was das Leben trägt, seine Hoffnung eher auf östliche Weisheit, Gruppendynamik und okkult inspirierte Meditationstechniken setzt als auf die überkommene christliche Mystik, dass diese neue Religiosität eine schweifende, vagabundierende ist und weithin vor jeder festen Bindung zurückschreckt.

Wir können die Mystik bestimmen oder definieren als Erfahrung, als Erfahrung des ganz Anderen. Der Begriff „Erfahrung“ aber findet begeisterte Zustimmung. Er wird als Gegenbegriff gesehen zu Theorie, zu unlebendiger Spekulation, zu unfruchtbarer Abstraktion! Was nicht der sinnhaften Anschauung zugänglich ist, was nicht erfahren werden kann, das hat nach der Meinung vieler auch keinen Erkenntniswert.

Der Begriff „Erfahrung“ wird zu einer Art Zauberwort heute, sucht man doch um jeden Preis sinnhafte Anschauung und existentielle Erlebnisse.

Unter diesem Aspekt erwartet man von der Mystik vielfach so etwas wie eine Rechtfertigung des Glaubens – mit Hilfe von Erfahrung, will man die Realität der Glaubensinhalte auf dem Wege des Erlebnisses fundieren.

Die Mystik tritt somit vielfach an die Stelle der Fundamentaltheologie, jener theologischen Disziplin, der die rationale Begründung des Glaubens der Kirche obliegt, denn ihr gegenüber ist man skeptisch geworden oder man macht ihr eine objektive Fundierung des Glaubens und der Glaubenswahrheiten streitig.

³² Anselm Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 441

³³ Anselm Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 43.

Viele erwarten heute auch von der Mystik, skeptisch geworden gegenüber einer theoretischen Fundierung des Glaubens und der Glaubenswahrheiten, so etwas wie eine Rechtfertigung des Glaubens durch den Kontakt mit der Transzendenz, mit dem hintergründigen Unsichtbaren. Oder durch den erlebnismäßigen Umgang mit den Glaubenswirklichkeiten – wie sie meinen - hoffen sie auf eine Rechtfertigung des Glaubens, zumindest subjektiv.

Das will sagen: Man möchte die Krise des Christentums und der Kirche, die allmählich bis zu allen vorgezogen ist, durch die Mystik überwinden.

Zusammenfassend muß man feststellen: Das auffallende Interesse an der Mystik muss im Kontext des Aufkommens neuer religiöser Bewegungen, im Kontext der Renaissance des Mythos und der Konjunktur esoterischer Literatur gesehen werden. Hier begegnet uns so etwas wie eine neue Hinwendung – zwar nicht zu den etablierten Religionen und Religionsgemeinschaften – aber immerhin zum Religiösen im weitesten Sinne des Wortes.

Das aber ist eine Überraschung, sofern viele in jüngster Vergangenheit noch vom Absterben der Religion gesprochen, dem modernen Menschen das Sensorium für die Metaphysik, für das Transzendente, oder sagen wir besser für das Übersinnliche abgesprochen haben, sofern man in dem Absterben der Religion eine immer schneller voranschreitende Tendenz erkennen wollte.

Es stimmt sicherlich, wenn die Meinungsforschungsinstitute immer wieder feststellen, dass die Zahl derer im Wachsen begriffen ist, die behaupten - durch ihr Verhalten oder auch verbal -, es gebe kein Jenseits und der Mensch überlebe seinen Tod nicht. Das findet nicht zuletzt auch seinen Ausdruck in der Tatsache, dass die Zahl der Kirchenaustritte deutlich steigt. Gleichzeitig ist jedoch ein Trend zum Religiösen zu verzeichnen, es entstehen immer neue Religionen, und nicht wenige Jugendliche lassen sich von ihnen einfangen. Sie alle stehen freilich irgendwie im Einflussbereich des New Age, ob das nun die Transzendente Meditation ist oder die Hara Krishna-Sekte oder die Bhagwan-Sekte oder die Scientology-Sekte, die sogenannte Vereinigungskirche, eine zusammengebastelte Religion, gleichsam eine Religion aus der Retorte.

Es gibt heute einen Trend zum Religiösen, aber dieser verbindet sich mit einem starken Trend zum Synkretismus, und die Religiösität, die sich darin zeigt, ist unbestimmt und vagabundierend.

Vielfach versucht man heute, mystische Erlebnisse systematisch zu produzieren. Das tut man unter Einsatz bestimmter Meditationstechniken oder gar unter Einsatz von bewusstseinsweiternden Drogen. Es gibt in den letzten drei oder vier Jahrzehnten eine Reihe von Publikationen zum Phänomen der Drogenmystik. Nur einige will ich nennen: Walter H. Clark, *Chemische Ekstase, Drogen und Religion*, Salzburg 1971; Manfred Josuttis, Hrsg., *Religion und Droge*, Stuttgart 1972; Robert E. L. Masters, Jean Houston, *The Varieties of Psychedelic Experience*, New York 1966; Hubert Cancik, Hrsg., *Rausch – Ekstase – Mystik*, Düsseldorf 1978.

Weithin steht die Drogenmystik im Einflussbereich der New Age-Szene. Aldous Huxley, der Verfasser des Romans „Schöne neue Welt“ und viele andere haben nachhaltig die Ansichten über Drogen und Mystik geprägt.³⁴

Für die Fundamentaltheologie ist die Mystik interessant einmal, weil es sich hier um eine Begegnung mit der Transzendenz handelt, zum anderen vor allem weil die inneren Vorgänge des mystischen Lebens sich bisweilen in außergewöhnlichen äußeren Formen in Wundern manifestieren.

Karl Rahner (+ 1984) meint einmal, die Mystik sei eine geheimnisvolle Sache, über die man nicht reden könne, wenn man sie nicht habe, und über die man nicht reden werde, wenn man sie habe³⁵. Das dürfte ein wenig übertrieben sein. Es ist einfach eine Tatsache, dass auch die Mystiker über ihre Erfahrungen sprechen und dass auch jene über mystische Erfahrungen sprechen können, die sie nicht aus eigenem Erleben kennen. Das Anliegen, das Rahner hier zum Ausdruck bringen will, ist jedoch legitim, sofern er damit sagen will, dass es sehr schwer ist, die Mystik zu thematisieren.

³⁴ Werner Beierwaltes, Hans Urs von Balthasar, Alois Maria Haas, *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974., 335.

Allgemein müssen wir festhalten: Die Mystik ist eine religiöse Erscheinung, die eng mit dem Phänomen der Religion verbunden ist, eine religiöse Erscheinung, die den meisten Religionen eigen ist, vor allem den Hochreligionen. Sie begegnet uns im Islam ebenso wie im Hinduismus und im Buddhismus. Auch im Judentum hat sich eine spezifische Form der Mystik herausgebildet sowie im alten Griechenland, in Altpersien und im alten Ägypten und sogar in den primitiven Stammes- und Volksreligionen. Endlich gibt es sie in den modernen Religionssurrogaten, in ihnen allerdings wohl kaum echt.

Keineswegs gibt es aber nur christliche Mystik. Die Mystik ist älter als das Christentum. Die eigentliche Heimat der Mystik ist möglicherweise in den Religionen des fernen Ostens zu suchen, vor allem in Indien. Faktisch ist die Rolle der Mystik besonders eindrucksvoll im Hinduismus, den manche als die eigentliche Heimat der Mystik bezeichnen³⁶.

Wenngleich sich die Mystik in allen großen Religionen und überhaupt in den meisten Religionen in irgendeiner Form findet, zumindest in gewissen Stadien ihres geschichtlichen Lebens, wird man nicht Mystik und Religion als vertauschbare Begriffe ansehen dürfen.

Man hat, nicht sehr ungeschickt, das Verhältnis von Mystik und Religion durch das Verhältnis von Musik und Sprache zu erläutern versucht. Auch hier handelt es sich jeweils um verwandte Äußerungen des Menschen, die irgendwie zusammenhängen und doch wieder für verschiedene Bereiche stehen, die sich aber in idealer Weise etwa verbinden können, wie das beispielsweise im Lied der Fall ist. Wenn wir bei diesem Vergleich bleiben, so kann man vielleicht sagen, dass die Mystik Ähnlichkeit mit der Musik hat, die Religion mit der Sprache.³⁷ Die Sprache ist nämlich mehr dem rational-diskur-

³⁵ Karl Rahner, Über die Erfahrung der Gnade, in: Ders., Vom Glauben inmitten der Welt, Herderbücherei 88, Freiburg 1961, 44.

³⁶ Werner Beierwaltes, Hans Urs von Balthasar, Alois Maria Haas, Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974, 13.

³⁷ Joseph Bernhart, Das Mystische, Frankfurt a. M. 1953, 10.

siven Bereich zuzuordnen, während die Musik mehr dem rational-intuitiven, dem geistigen Erlebnis, der geistigen Erfahrung, zuzuordnen ist.

Auch das ist bei diesem Vergleich zu berücksichtigen: Während die Religion sich einerseits inhaltlich artikulieren kann (mehr oder weniger) und mehr dem rationalen Bereich angehört, gehört das Mystische eher dem Bereich des Irrationalen an im Sinn von Intuition und geistigem Erlebnis oder im Sinne von geistiger Erfahrung an, ähnlich wie die Musik.

Das Nebeneinander von Mystik und Religion ist freilich nicht immer harmonisch. Häufiger wurde daraus in der Geschichte ein Spannungsverhältnis.³⁸

Es bleibt festzuhalten: Die Mystik ist also kein „specificum christianum“, erst recht kein „specificum catholicum.“

Zunächst bezeichnet die Mystik eine Frömmigkeitsform, eine Weise der Betätigung der Religion, bei der man eine außergewöhnliche Vereinigung mit dem Unendlichen sucht, wobei das Unendliche unpersonal oder personal, monotheistisch oder polytheistisch verstanden werden kann. Oder sagen wir es noch einmal anders: In der Mystik sucht die in das Endliche gebannte Seele sich aus den Schranken der Endlichkeit zu befreien, um sich mit dem Unendlichen zu vereinigen.

Mystik meint also das Erlebnis einer außergewöhnlichen Vereinigung der Seele mit dem Unendlichen.

In der Mystik versucht man, anders als in der Religion, mit dem Ganzen und Letzten der Wirklichkeit - auf irrationalem Wege, recht verstanden - erlebnismäßig in Beziehung zu treten. In der Mystik werden die religiösen Überzeugungen zur erfahrbaren Wirklichkeit. Dabei ist sie nicht ein Geheimwissen, etwa für bestimmte Gruppen. Von ihrem Wesen her gehört sie nicht in das Gebiet der Esoterik, jedenfalls nicht im Verständnis der christlichen Überlieferung, wiewohl diese Deutung uns immer wieder begegnet:

Mystik gleich Esoterik, Mystik gleich Okkultismus. Gerade in der Gegenwart ist dieses Missverständnis weit verbreitet, wie ich ausführte. Wenn man das Phänomen der Mystik geschichtlich betrachtet, ist allerdings zuzugeben, dass die christliche Mystik zuweilen in die Esoterik abgeglitten ist. Das geschah dann, wenn die Theologie der Mystik schwach entwickelt war oder wenn sie nicht beachtet wurde. Die Theologie der Mystik bewahrt die praktische Mystik davor, dass sie auszufert, und sie gibt ihr ein Mindestmaß an Rationalität.

Wenn die Mystik sich emanzipiert gegenüber der Theologie, dann ufert sie aus, dann erliegt sie der ihr inhärenten Versuchung, die Übermacht des Gefühls und der Phantasie zu verfallen und damit dem Aberglauben und den vielfältigen Formen esoterischer Spekulation.

Immer geht es in der Mystik um das persönliche Verhältnis des einzelnen zu Gott oder zum Göttlichen. Niemals geht das mystische Erleben auf eine Gemeinschaft oder auf ein Kollektiv. In ihm ist stets der einzelne angesprochen. Dennoch ist die Gemeinschaft oft daran beteiligt, speziell an der Vorbereitung des mystischen Erlebnisses, das seiner Natur nach, wie gesagt, individuell ist.

Als Wissenschaft ist die Mystik demnach die Wissenschaft vom Wesen und von den Bedingungen der Möglichkeit der mystischen Vereinigung des einzelnen mit der Gottheit oder mit dem Göttlichen. Sofern der Blick hier auf die christliche Mystik bzw. die Mystik der Kirche geht, gehört diese Wissenschaft zur dogmatischen Theologie, sofern der Blick auf die Mystik allgemein geht, gehört diese Wissenschaft der Religionswissenschaft an.

Die Beschreibung der mystischen Phänomene gehört dann zur Psychologie bzw. zur Religionspsychologie, während die übernatürliche Wertung dieser Phänomene bzw. ihre Wertung im Lichte der geoffenbarten Gotteslehre wiederum der Dogmatik angehört oder auch – je nach der Sichtweise – der Fundamentaltheologie.³⁹

³⁸ Joseph Bernhart, *Das Mystische*, Frankfurt a. M. 1953, 11.

³⁹ Engelbert Krebs, *Grundfragen der kirchlichen Mystik*, Freiburg 1921, 13-15.

Vor allem sind wir dann in der Fundamentaltheologie, wenn wir die Mystik im Christentum in Beziehung setzen zur außerchristlichen Mystik, um etwa festzustellen, dass die christliche Mystik die außerchristliche unendlich übersteigt, sich ihr gegenüber als einzigartig darstellt. Der Fundamentaltheologie geht es ja um die vernunftgemäße Rechtfertigung des Anspruchs des Christentums und der Kirche, Gottes Offenbarung empfangen zu haben und zu vermitteln. Vor allem sind es die außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik, die in das Gebiet der Fundamentaltheologie gehören.

Die Mystik bedarf eines rationalen Rahmens. Denn stets führt die mangelnde Rationalität der Mystik nicht nur zur Willkür, sondern auch zur schwärmerischen Auflösung der eigenen Seele ins All, zur Verschmelzung der eigenen Individualität mit dem dann pantheistisch erlebten Göttlichen, wie das geradezu exemplarisch ist in der Theosophie und irgendwie auch in der Anthroposophie.

Seinem Wesen nach ist der mystische Zustand eine geistige Schwingung, ein Aufschwung der Seele, der diese völlig erfasst, eine geistige Schwingung, die den Geist bis zum äußersten bewegt, das Bestreben, über jede begriffliche Vorstellung hinauszugehen, „um das Göttliche durch ein liebendes Erkennen zu erfassen“⁴⁰. Soweit es sich um echte Mystik handelt, durchdringt auf diese Weise das Göttliche die Seele bis ins Innerste und verwandelt die ganze Persönlichkeit in ihrer Denk-, Handlungs- und Empfindungsweise⁴¹. Der Weg dahin ist jedoch nicht sehr leicht und verlangt einiges an Anstrengung⁴². Traditionellerweise beginnt die mystische Einigung stets bei der „via purgativa“. Das neuplatonische Schema unterscheidet drei Stufen des mystischen Weges: Die „via purgative“, die „via illuminative“ und die „via unitiva“. Pseudo-Dionysius Areopagita, ein unbekannter Mönch des 5. Jahrhunderts hat dieses Schema der mittelalterlichen Mystik übermittelt.

Es ist nicht die rationale Überlegung, die auf die königliche Straße der Mystik führt, sondern der Glaube. Im Glauben muss man die Gegebenheiten des alltäglichen Lebens

⁴⁰ Jean Lhermitte, *Echte und falsche Mystiker*, Luzern 1953, 11.

⁴¹ Jean Lhermitte, *Echte und falsche Mystiker*, Luzern 1953, 11.

⁴² Jean Lhermitte, *Echte und falsche Mystiker*, Luzern 1953, 11.

übersteigen. Die Seele muss sich dabei immer mehr aller sinnlichen oder sinnhaften Wahrnehmungen entledigen, damit sie sich ganz der Welt des Glaubens öffnen kann.

Der Glaube hat es mit Mysterien zu tun. Mysterien sind Geheimnisse, übernatürliche Realitäten und die Wahrheiten darüber, wobei die übernatürlichen Realitäten logisch das Erste sind, der Offenbarung vorausgehen, zuerst ist das Heilsgeschehen, dann folgt die Offenbarung darüber.

Das wird heute weniger bedacht, wenn die Theologie heute weniger auf die übernatürlichen Realitäten sieht, wenn es ihr heute mehr um das „pro me“ geht als um das „in se.“ In der existentialen Hermeneutik richtet man den Blick lediglich auf die neue Existenzsituation. Das ist allerdings problematisch, weil nicht sachgemäß. Das dient vor allem nicht der Klarheit.

Von den Geheimnissen, den Mysterien, sagt das I. Vaticanum: „Denn die göttlichen Geheimnisse übersteigen ihrer Natur nach so sehr den geschaffenen Verstand, dass sie trotz der Übergabe durch die Offenbarung und trotz der Annahme im Glauben doch durch den Schleier des Glaubens selbst bedeckt und gleichsam von Dunkel umhüllt bleiben, so lange wir in diesem sterblichen Leben fern vom Herrn pilgern. ‚Denn wir wandeln im Glauben, nicht im Schauen‘ (2 Kor 5, 6 f)“⁴³.

Ein Geheimnis darf man nicht ausplaudern, sondern man muss seiner inne werden. Deswegen eignet sich der Terminus „Mysterium“ besonders gut zur Bezeichnung dessen, worum es im Tiefsten in der Religion geht, denn den Glauben darf man auch nicht ausplaudern, wie es heute leider oft geschieht, weshalb er ja auch oftmals so wenig Glauben findet. Das Wort „Mysterium“ leitet sich her von dem griechischen Verbum „mýo“ oder „mýein“. „mýo“ bedeutet „ich verschließe“. Dabei denkt man vor allem an das Verschließen der Augen und des Mundes. Man verschließt die Augen und den Mund, um sich innerlich mit dem Geheimnis zu beschäftigen und es nicht nach außen hin preiszugeben.

Die Religion und das Mysterium gehören aufs engste zusammen. Der elsässische geistliche Schriftsteller Karl Pflieger - er starb in den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts, geboren war er im Jahre 1883 - erklärt einmal: „Nur das Mysterium tröstet.“

Wir bringen uns selbst um diesen Trost, wenn wir das Mysterium verschleiern oder wenn wir es reduzieren auf das Maß dessen, was dem heutigen Menschen plausibel erscheint, wie es einem seelenlosen Trend unserer Zeit entspricht.

Der Hintergrund aller wahren Mystik ist der Glaube, der im wesentlichen aus Mysterien besteht, die ihrerseits durch den Glauben verbürgt werden. Um das Mysterium geht es in den Religionen, mehr oder weniger. Die Begriffe „Mystik“ und „Mysterium“ aber gehören etymologisch zusammen, etymologisch, aber auch sachlich.

Sofern die Theologie der Mystik sich nicht auf die wissenschaftliche Auslegung der mystischen Erfahrung beschränkt, sofern sie den ganzen Weg dieser Erfahrung in den Blick nimmt und einbezieht, der sein Ziel in der Beschauung hat, das heißt: Sofern die Theologie der Mystik auch die asketischen Bemühungen einbezieht, die am Anfang stehen – es beginnt stets mit der „via purgativa“, wie ich früher bereits feststellte -, gehört auch die theologische Disziplin der Aszetik zur Theologie der Mystik, die ihrerseits mehr auf die Moraltheologie oder auf die theologische Ethik hingebunden ist, obwohl es in dieser Disziplin streng genommen nicht um das Geratene geht, sondern um das Verpflichtende.

Wenn wir von Mystik sprechen, müssen wir unterscheiden zwischen der Mystik als Darstellung und Lehre einerseits und der Mystik als dem unmittelbaren Erleben und Wirken Gottes in der Seele andererseits.

Die mystische Theologie ist als solche – wie bereits gesagt - ein Teil der Dogmatik und arbeitet auch nach den Prinzipien der Dogmatik. Sie reicht freilich in die Fundamentaltheologie hinein, was auch sonst des öfteren der Fall ist. Die Fundamentaltheologie

⁴³ DS 3016.

muss hier vor allem die Begleitphänomene untersuchen und die Verbindung zur Parapsychologie und zur Psychologie herstellen.

Ursprünglich bezeichnete man sowohl das unmittelbare Erleben und das Wirken Gottes in der Seele des Mystikers als auch die Darstellung der Mystik und die Lehre von der Mystik als mystische Theologie. Vom 16. Jahrhundert an spricht man von mystischer Theologie nur noch bei der wissenschaftlichen Auslegung der mystischen Erfahrung, also bei der Darstellung der Mystik und bei der Lehre von der Mystik. Ursprünglich behandelte man in dieser Disziplin den ganzen Weg, der zur Beschauung führt, also auch die sittlichen und aszetischen Bemühungen, die am Anfang stehen. Später, seit dem 17. Jahrhundert, wendet sich die mystische Theologie mehr den höheren Stufen der erkennend-liebenden Gottvereinigung zu, also der Beschauung im engsten Sinne des Wortes, speziell der eingegossenen Beschauung. Alles andere wies man nun der aszetischen Theologie zu. So trennte man Aszese und Mystik, die bis dahin nur zwei Seiten ein und desselben Vorgangs gewesen waren. Diese Trennung hat sich nicht bewährt. Heute bemüht man sich wieder um die Vereinigung dieser beiden Momente, man sucht wieder die innere Einheit von Aszese und Theologie der Mystik, womit man sich mit Recht auf die patristische Theologie berufen kann⁴⁴.

Im Zusammenhang mit der Mystik stehen endlich auch die Mystagogie und die Mystologie, die Hinführung zur mystischen Erfahrung und das rationale Verständnis dieser Erfahrung⁴⁵. Die Mystologie hat man auch als spekulative Mystik bezeichnet.

Johannes Gerson, ein bedeutender Theologe des 15. Jahrhunderts, der sich intensiv mit der Theologie der Mystik beschäftigt hat (+ 1429), unterscheidet zwischen praktischer und spekulativer Mystik. Unter praktischer Mystik versteht er die Stufen und Weisen der mystischen Erfahrung als solcher, unter spekulativer Mystik die theologische Reflexion über diese Erfahrung⁴⁶.

⁴⁴ Friedrich Wulf, Artikel Mystik, in: Heinrich Fries, Hrsg., Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 3, München 1970, 190 f.

⁴⁵ Vgl. Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 124; Josef Sudbrack, *Mystik, Selbsterfahrung – kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung*, Mainz 1988, 23 f.

⁴⁶ Friedrich Wulf, Art. Mystik, in: Heinrich Freis, Hrsg., Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. III, München 1970, 190.

Wenn man bedenkt, dass es in der Mystik um psychologische Sachverhalte geht, die eine theologische Deutung erfahren, dann wird man verstehen, dass in der Theologie der Mystik die verschiedensten Disziplinen der systematischen Theologie relevant sind, vor allem die theologische Anthropologie, die theologische Lehre vom Menschen, die Ekklesiologie, die theologische Lehre von der Kirche, und die Soteriologie, die theologische Lehre von der Erlösung.

Vielfach beklagt man heute, dass die theologische Seite der Mystik zu kurz komme. Man sagt, das sei ein Faktum, das bereits eine längere Geschichte hinter sich habe, es begegne uns schon im 16. Jahrhundert. Dabei macht man gern der heiligen Theresa von Avila den Vorwurf, sie wende sich ausschließlich dem seelischen Verhalten im mystischen Leben zu⁴⁷.

Man muss wohl unterscheiden zwischen dem mystischen Erlebnis und der Beschreibung dieses Erlebnisses. Auch der echte Mystiker ist durchaus nicht eo ipso geeignet, seine echten Erfahrungen zutreffend zu beschreiben. Von daher erklären sich die Differenzen in solcher Beschreibung, von daher erklärt sich auch das Faktum, dass in solchen Beschreibungen des öfteren echte Erlebnisse mit unechten zusammengebracht oder auch verwechselt werden von den Mystikern⁴⁸.

Neben der diskursiven Rationalität der Theologie hat die intuitive Annäherung an Gott in der Mystik ihren legitimen, ja notwendigen Platz in der Theologie und in der theologischen Ausbildung.

In der Mystik geht es um die spirituelle Seite der Theologie bzw. des Glaubens, um die Verwirklichung des Glaubens im sittlichen Streben, speziell in der Aszetik, und im Gebet. Wie bedeutungsvoll dieser Bereich ist, das hat der mittelalterliche Theologe Anselm von Canterbury (+ 1179) zum Ausdruck gebracht, wenn er in seiner Schrift „Proslogion“ feststellt, dass wir Gott nur erkennen können oder dass wir nur hoffen können,

⁴⁷ Anselm Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 18f.

⁴⁸ Karl Rahner, 744.

in der Gotteserkenntnis etwas zu sehen, wenn wir vorher gebetet haben. Das gilt nicht nur für das Gebiet der Gotteserkenntnis, sondern für jede Form der theologischen Erkenntnis und der Glaubenserkenntnis.

Der Dominikaner Ludwig von Granada (+ 1588) erklärt mit Recht, die Gemüts- und Willenstätigkeit in der mystischen Theologie habe die Aufgabe, der Erkenntnistätigkeit der positiven und der spekulativen Theologie bzw. des positiven und spekulativen Theologen den Weg zu bereiten. Durch die Erfahrung der göttlichen Güte, affektiv, werde dem Verstand eine wachsende Erkenntnis über die göttliche Vollkommenheit vermittelt⁴⁹.

Und Franz von Sales (+ 1622) vergleicht - recht originell - in seinem Buch „Theotimus“, auch „Traité de l’amour de Dieu“ genannt, aus dem Jahre 1616 – das ist eine Darstellung des Lebens und Wirkens der Gottesliebe in der Seele⁵⁰ - die mystische Theologie mit der wissenschaftlichen Theologie, wenn er schreibt:

„Gleichwie Gott der Gegenstand der wissenschaftlichen Theologie ist, so spricht auch die mystische Theologie von Gott, jedoch mit einem dreifachen Unterschied. Jene betrachtet nämlich erstens die Göttlichkeit der allerhöchsten Güte, diese die allerhöchste Güte der Gottheit. Zweitens spricht die Theologie der Schule über Gott zu den Menschen und mit den Menschen, die Mystik aber gilt dem Sprechen des Menschen von Gott, zu Gott, mit Gott. Drittens strebt die wissenschaftliche Theologie nach der Erkenntnis Gottes, die Mystik aber gilt der Liebe Gottes“.

Des weiteren führt er aus, die Mystik sei „eine Unterredung, wodurch die Seele sich liebevoll mit Gott über seine höchst liebenswürdige Güte“ bespreche, „um mit derselben sich zu vereinigen.“

Immer wieder haben die Theologen die mystische Annäherung an Gott, die intuitive Theologie, die spirituelle Seite der Theologie, in der Geschichte als eine unabwiesbare

⁴⁹ Vgl. Joseph Zahn, Einführung in die christliche Mystik, Paderborn (1908) ³1922, 10 f.

⁵⁰ Franz von Sales, Theotimus, VI, 1.

Voraussetzung für die Theologie als solche bezeichnet, für die Theologie als Glaubenswissenschaft im allgemeinen und für alle theologischen Disziplinen im besonderen.

Dabei gilt für unsere Fragestellung das bekannte Wort des Augustinus (+ 430): „... mystica est res difficilis perceptu, difficilior dictu ...“ – die Mystik ist eine schwierige Materie im Hinblick auf das Erkennen, noch schwieriger ist sie im Hinblick auf ihre Erklärung⁵¹. Ich sagte bereits: Der Begriff der Mystik verweist uns auf den Begriff des Mysteriums, deswegen eine „res difficilior“, zumal man sich nicht nur denkerisch dieser „res“ nähert, sondern erlebnismäßig und erfahrungsmäßig.

Idealiter muss die mystische Begegnung mit Gott der wissenschaftlichen Theologie vorausgehen. Das ist ein Gedanke, der in früheren Jahrhunderten immer wieder von bedeutenden Theologen formuliert worden ist. Das ist verständlich, wenn man sich klar macht, dass es bei der Mystik um die spirituelle Seite der Theologie und des Glaubens geht und dass man in ihr tiefere Einsichten erhält in die göttlichen Dinge als durch die Theologie als solche. Die Theologie ist Glaubenswissenschaft. Wichtiger als die Reflexion über den Glauben ist der liebende Umgang mit ihm, der liebende Umgang mit den Wirklichkeiten des Glaubens führt zum einen über die rationale Reflexion hinaus, zum anderen führt er zu tieferen Einsichten in sie.

Gegenstand der mystischen Theologie sind innerseelische und äußere Phänomene, „die die positive Anziehung zu Gott hin und durch Gott vorbereiten, begleiten oder ihr folgen“⁵². Dabei unterscheidet die mystische Theologie für gewöhnlich zwischen Phänomenen, die durch Gott hervorgerufen wurden und rein natürlichen Phänomenen sowie zwischen Phänomenen, die durch Gott hervorgerufen wurden und solchen, die auf das Tätigwerden Satans, also der Teufels, oder genauer: der Teufel, zurückgehen⁵³. Es gibt also, wie die mystische Theologie im Raum des Christlichen lehrt, auch dämonische Mystik. Davon spricht Joseph Görres sehr ausführlich in seinen vier Bänden über die

⁵¹ Augustinus, De Genesi ad literam XII, 30.

⁵² Ribet, Jean, La mystique divine distingué des contrefaçons diaboliques, Poussielgue 1879; vgl. Jean Lhermitte, Echte und falsche Mystiker, Luzern 1953, 15.

⁵³ Ribet, Jean, La mystique divine distingué des contrefaçons diaboliques, Poussielgue 1879.

Mystik⁵⁴. Joseph Görres hat in den Jahren 1836 – 1842 ein vierbändiges Standardwerk über die Mystik in Regensburg veröffentlicht unter dem Titel „Christliche Mystik“.

Joseph Görres pflegt man als den größten deutschen Theoretiker der Mystik zu bezeichnen. Joseph Görres, katholischer Gelehrter, Publizist und Politiker – eine der bedeutendsten Gestalten des 19. Jahrhunderts (+ 1848) - war nicht Theologe, das ist bemerkenswert. Mit dem genannten Werk wollte er seinerzeit dem religiösen Indifferentismus und seinem dürren Intellektualismus entgegentreten.

Es handelt sich bei diesem vierbändigen Werk über die christliche Mystik um ein Sammelwerk, das im Detail, in den dargebotenen Einzelheiten, manchmal ein wenig unkritisch ist. Das Werk ist in einer Auswahl im Jahre 1927 erschienen, herausgegeben von Joseph Bernhart.

Ein bedeutendes und umfassendes Werk über die christliche Mystik, das ebenfalls auch heute noch in gewisser Weise wegweisend sein kann, ist das 1901 erstmals erschienene Werk „Des grâces d’oraison“ des Franzosen Auguste Poulain. In diesem Buch verfißt der Autor für die wissenschaftliche Behandlung der mystischen Fragen, wie überkommen, die beschreibende und die spekulative Methode. Im ersteren Falle geht es ihm darum, die einzelnen mystischen Erlebnisse vorzustellen und zu ordnen. Dadurch will er Anhaltspunkte geben für die Vorgänge echter Mystik. Er bewegt sich dabei noch ganz auf dem Gebiet der Erfahrung und arbeitet rein als Psychologe. Allein die Aufgabe des Theologen geht weiter – so seine Überzeugung -, sofern sein Objekt in erster Linie das Welttranszendente, nicht das weltimmanente Erfahrbare ist. Poulain spricht davon, dass die mystischen Vorkommnisse systematisiert, ihre Beziehungen zueinander und zu jener Welt klar gelegt werden müssen, von der sie Zeugnis geben. Diese Aufgabe bezeichnet er als die spekulative, erspart sie sich jedoch, da er der Meinung ist, dass sie durch viele einschlägige dogmatische Werke bereits gelöst sei. In der Tat ist diese Aufgabe immer wieder in Angriff genommen worden. Ich erinnere hier an Ambroise Gardeil: *La structure de l’âme et l’expérience mystique* (1927), Réginald Garrigou-Lagrange, *Mystik und christliche Vollendung* (Augsburg 1927) und F. D. Joret: *Die mystische Beschauung*

⁵⁴ Joseph Görres, *Die christliche Mystik*, 5 Bde., Regensburg 1836 – 1842.

nach dem heiligen Thomas von Aquin (Dülmen 1931). In neuerer Zeit ist diese Aufgabe vor allem von den Benediktiner Anselm Stolz OSB angegangen worden in dem Werk: *Theologie der Mystik* (Regensburg 1956)⁵⁵.

Weitere wichtige einschlägige Werke, die ich Ihnen hier nennen möchte, sind.

Engelbert Krebs, *Grundfragen der kirchlichen Mystik*, Freiburg 1921.

Joseph Zahn, *Einführung in die christliche Mystik*, Paderborn 1908.

Alois Mager OSB, *Mystik als seelische Wirklichkeit*, Graz 1946.

Alois Mager OSB, *Mystik als Lehre und Leben*, Innsbruck 1934.

Henri Bremond, *Falsche und echte Mystik*, Regensburg 1955.

Friedrich Heiler, *Die Bedeutung der Mystik in den Weltreligionen*, in: Friedrich Heiler, *Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, Bd. II, München 1919.

Ich möchte Ihnen nun noch einige neuere Werke nennen, die sich unserer Thematik verpflichtet fühlen:

Wolfgang Böhme, Josef Sudbrack SJ, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989.

Gerhard Ruhbach, Josef Sudbrack, Hrsg., *Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden*, München 1989.

Jean Lhermitte, *Echte und falsche Mystiker*, Luzern 1983.

Peter Heigl, *Mystik und Drogenmystik. Ein kritischer Vergleich*, Düsseldorf 1980.

⁵⁵ Vgl. Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 9-12.

Walther Tritsch, Hrsg., Einführung in die Mystik, Aschaffenburg 1990.

Carl Albrecht, Psychologie des mystischen Bewusstseins, Mainz 1976. ²1990 (Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1951).

Peter Dinzelbacher (Hrsg.), Wörterbuch der Mystik, Stuttgart 1989.

Martin Werner, Mystik im Christentum und in außerchristlichen Religionen, Tübingen 1989.

Otger Steggink, Hrsg., Mystik I: Ihre Struktur und Dynamik, Düsseldorf 1983, Mystik II: Ihre Aktualität, Düsseldorf 1983.

Wolfgang Böhme, Hrsg., Liebe – eine Richtung des Herzens. Mystischer Kalender. Hausbuch mit Texten großer Mystiker und Mystikerinnen, Insel-Verlag, Frankfurt 1995.

Bernard MacGinn, Die Mystik im Abendland, 4 Bde.: Bd. 1: Ursprünge, 1994; Bd. II: Entfaltung, 1996; Bd. III. Blüte, 1999; Bd. IV Krise, 2000. Es handelt sich bei diesem Werk um eine Übersetzung aus dem Englischen. Das Werk ist im Herder Verlag erschienen.

Heinrich Stirnimann OP, Unio – Communio. Dimensionen mystischer Erfahrung. Erster Teil, Fribourg 1995.

Wehr, Gerhard, Europäische Mystik zur Einführung, Hamburg 1995 (im Bannkreis der Anthroposophie).

Henry Le Saux, Wege der Glückseligkeit. Hinduistische Weisheit und christliche Mystik, München 1995 (Kösel-Verlag).

Annemarie Schimmel, Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus, Frankfurt 1995 (Insel-Verlag).

Dazu kommen noch viele weitere Bücher über die Mystik in den Religionen, die ich hier im einzelnen nicht nennen kann, speziell im Buddhismus und Zen.

Hinweisen möchte ich aber noch auf ein Buch von Josef Sudbrack über Hildegard von Bingen, das im Echter-Verlag erschienen ist, auf ein Buch von Alois Maria Haas über Meister Eckhart, das im Johannes Verlag Einsiedeln erschienen ist, und auf ein Buch von Bardo Weiß über Margarete von Magdeburg, eine gelähmte Mystikerin des 13. Jahrhunderts (Schöningh-Verlag, Paderborn).

Zu dieser Übersicht kommt schließlich noch hinzu die Neu-Herausgabe des Werkes des Johannes vom Kreuz „Lebendige Flamme der Liebe“, das im Kösel-Verlag in München erschienen ist.

Man kann die Mystik als Wissenschaft vom christlichen Leben verstehen. Dann hat sie mit der Moraltheologie und der Aszetik das gemeinsam, dass auch diese theologischen Disziplinen sich mit dem christlichen Leben befassen. Während die Moraltheologie die Hinordnung der menschlichen Handlungen auf das letzte übernatürliche Ziel unter dem Gesichtspunkt der Pflichterfüllung und der Tugendübung behandelt und die Aszetik sich mit dem Streben nach der christlichen Vollkommenheit auf dem Weg ernster Willensschulung befasst, geht es dann in der Mystik um das Vollkommenheitsstreben unter dem besonderen Gesichtspunkt des Strebens nach der Gottvereinigung.

Die Nähe dieser drei Disziplinen zueinander ist offenkundig, aber die Aspekte sind jeweils anders.

Diese Nähe kann man auch an folgendem Sachverhalt erläutern: Das Gebet ist ein wichtiges Thema in der Ethik, in der Aszetik und in der Mystik. In allen Fällen hat es die Bedeutung eines Mittels zur Erreichung des letzten Zieles. Aufgabe der Moraltheologie ist es, das Gebet als sittliche Pflicht zu erweisen, Aufgabe der Aszetik ist es, Hinweise auf die Pflege des Gebetes für den nach Vollkommenheit Strebenden zu geben, und Aufgabe der Mystik ist es schließlich, die Vereinigung mit Gott durch den Wandel in Gottes Gegenwart und die Vereinigung mit Gott auf den Wegen der Beschauung zu er-

läutern. Hier, in der Mystik, geht es dann also um das Gebet unter dem Aspekt der Vereinigung mit Gott.

Prinzipiell hat die katholische Kirche die Mystik stets hoch eingeschätzt. Einzelnen Mystikern hat sie dabei allerdings immer wieder Misstrauen entgegengebracht und sie teilweise auch missdeutet. Die grundsätzlich positive Einstellung zur Mystik ist im katholischen Raum bereits gewährleistet durch die traditionelle hohe Einschätzung des Mönchtums und des Nonnentums und der Askese in Verbindung mit der Spiritualität.

Weniger positiv ist die Einstellung zur Mystik im reformatorischen Christentum. Es gibt hier zwar nicht wenige bedeutende Mystiker, aber bezeichnenderweise stehen sie fast ausnahmslos außerhalb des offiziellen Kirchentums, entweder notgedrungen oder in freier Entscheidung aus einem spiritualistischem Unabhängigkeitsdrang heraus. Im protestantischen Raum stehen die Mystiker allerdings auch weithin unter theosophischem Einfluss, d. h. sie neigen zur Esoterik. Wichtige Namen sind hier Kaspar Schwenckfeld im 16. Jahrhundert (+ 1561), Jakob Böhme im 17. Jahrhundert (+ 1624) und im 18. Jahrhundert Emmanuel Swedenborg (+ 1772) und Friedrich Christoph Öttinger (+ 1782). Auch der Begründer des Pietismus Philipp Jakob Spener ist hier zu erwähnen, er wirkte im 17. Jahrhundert. 1705 ist er gestorben. Nicht zu vergessen ist hier schließlich Gerhard Tersteegen (+ 1769), der nicht wenige Kirchenlieder geschaffen hat. Dieser nennt die Mystik „christliche Gottseligkeit.“ Er beschreibt sie als die „wahre Frömmigkeit“, als kindliche Furcht und Hochachtung Gottes, als herzliches Vertrauen und Glauben und inniges Anhängen an der Liebe Gottes⁵⁶.

Ein hervorragender Vertreter der Mystik ist auf evangelischer Seite Nikolaus Graf von Zinzendorf (+ 1760), der Begründer der Herrnhuter Bewegung, die noch heute existiert und im evangelischen Christentum eine kraftvolle Wirksamkeit entfaltet.

Stark zur Mystik neigen im 20. Jahrhundert evangelische Theologen wie Rudolf Otto und Dietrich Bonhoeffer⁵⁷, die ihr mit einer auffallend positiven Einstellung begegnen.

⁵⁶ Gerhard Tersteegen, Kurze Abhandlung von dem Wesen und Nutzen der wahren Frömmigkeit, in: Weg der Wahrheit, Stuttgart 1968, 131.

Der evangelische Theologe Gerhard Ruhbach – ich erwähnte ihn wiederholt - meint, die Mystik sei etwas Vorkonfessionelles, sie sei etwas gemeinsam Christliches, etwas konfessionell nicht Spezifiziertes⁵⁸. Dem kann ich nicht beipflichten. Wenn man sich ein wenig näher mit der Mystik der römischen Kirche und mit der Mystik im protestantischen Raum befasst, so stellt man bald fest, dass es hier wesentliche Unterschiede gibt, nicht nur in der Färbung oder in der Akzentuierung, sondern auch in der Inhaltlichkeit und vor allem auch im Weg der Mystik, der im katholischen Raum irgendwie professioneller ist.

Der Satz „Mystik ist ökumenisch und sollte ökumenische Konsequenzen haben“⁵⁹, er findet sich bei dem evangelischen Theologen und Mystik-Forscher Wolfgang Böhme - dürfte eher Ausdruck eines Wunschdenkens als einer Realität sein. Es gibt hier große Differenzen, inhaltlich und methodisch. Etwas anderes ist es, wenn man damit sagen will, dass hier eine Brücke geschlagen werden kann, sofern sich in der Mystik stets das Individuum auf die Suche nach seinem Gott macht. In diesem Sinne verbindet die Mystik im Christentum oder im katholischen Christentum aber auch mit den Religionen, denen ja durchweg die Mystik, wie wir gesehen haben, eine vertraute Erscheinung ist.

Auch in den orthodoxen Kirchen ist die Mystik anders gefärbt als in der römischen Kirche. Das entscheidende Zentrum der ostkirchlichen Mystik ist der Berg Athos am Ägäischen Meer, der heilige Berg, das „hágion óros“, wie man gern sagt. Ein wichtige Erscheinung der orthodoxen Mystik ist das Starzentum. Der Starez ist der Erfahrene, der nach klösterlicher Vorbereitung die Seelsorge in der Welt wahrnimmt. Aus der Abgeschlossenheit des Klosters geht er zu den Brüdern in der Welt, um ihnen die Botschaft von der Verklärung der Welt durch Christus auszurichten. Geschichte gemacht hat in diesem Zusammenhang die literarische Gestalt des Starez Sossima aus dem Roman „Die Brüder Karamasoff“ von Dostojewski⁶⁰.

⁵⁷ Karrak, 740.

⁵⁸ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 12.

⁵⁹ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 12.

⁶⁰ Jüngst, 5.

An der Mystik ist nicht nur die Theologie interessiert. Die verschiedensten Wissenschaften sind an ihr interessiert. Zunächst einmal die Theologie das ist klar -, dann aber auch die Religionsphilosophie und die Religionspsychologie, sofern die Mystik ein wesentliches Moment aller Religionen ist. Interessiert sind an ihr aber auch die Medizin und die Psychologie, sofern es sich bei den mystischen Erfahrungen durchweg um extreme, seelisch zumindest überdurchschnittliche Erfahrungen handelt. Das weckt wiederum auch das besondere Interesse der Psychoanalyse an dieser Gegebenheit. Interessiert sind ferner die Parapsychologie, die Ethnologie, die Verhaltensforschung, die Geschichte und die Soziologie. Auch die Mathematik ist interessiert an der Mystik wegen der Bedeutung der Zahl in der Mystik, speziell im Mystizismus, in der esoterischen Mystik. Hier ist zu erinnern an das Buch von Carl Franz Endres, *Die Zahl in Mystik und Glauben der Kulturvölker*⁶¹. Heute ist auch die Physik interessiert an der Mystik, sofern sie sich nicht selten mit großer Begeisterung dem New Age zuwendet. Ich sprach bereits davon, dass sich heute eine große Zahl von Physikern dem New Age und seiner Mystik zuwendet und sich darin engagiert. Im Hinblick auf diese Tatsache gilt heute die Devise: Der Okkultismus oder die Mystik wird immer wissenschaftlicher und die Physik immer okkulter. Im New Age wird die Physik als Prototyp der Wissenschaft angesehen. Physiker ist auch Fritjof Capra, der Star-Theoretiker des New Age, der das Buch geschrieben hat „Der kosmische Reigen, Physik und östliche Mystik – ein zeitgemäßes Weltbild“⁶², Physiker ist auch Michael Talbot, der das Buch geschrieben hat „Mysticisme et physique nouvelle“⁶³. Talbot ist US-Amerikaner. Das besagte Buch lag mir nur in französischer Übersetzung vor.

Nicht zuletzt ist auch die Philosophie an der Mystik interessiert. Es gibt eine philosophische Mystik, und die Verbindungslinien von der philosophischen Mystik zur religiösen sind vielfältig. Ich erinnere hier nur an den Neuplatonismus im christlichen Altertum, der nicht wenige Kirchenväter geistig befruchtet hat.

⁶¹ Carl Franz Endres, *Die Zahl in Mystik und Glauben der Kulturvölker*, Zürich 1935.

⁶² Bern 1983.

⁶³ Michael Talbot, *Mysticisme et physique nouvelle*, Paris 1984, vgl. Werner Beierwaltes, Hans Urs von Balthasar, Alois Maria Haas, *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974, 320.

Es gibt freilich auch nicht wenige Philosophen, die sich negativ zur Mystik geäußert haben, die sie als unheimlich, verworren, antirational, hinterwäldlerisch, versponnen, krankhaft, die sie als degeneriert oder dekadent bezeichnet haben. Hier ist vor allem zu erinnern an Kant, Feuerbach, Marx und Nietzsche. Überhaupt waren die Philosophen des 19. Jahrhunderts allgemein der Mystik nicht sehr wohlgesonnen. Eine Ausnahme bildet hier Arthur Schopenhauer. Arthur Schopenhauer (+ 1860) bringt der Mystik – speziell im Rahmen seiner Zuwendung zum Buddhismus – eine ganz besondere Wertschätzung entgegen⁶⁴. Obwohl bei Friedrich Nietzsche eine eigentliche Thematisierung der Mystik fehlt, lassen einige Aphorismen keinen Zweifel daran, dass er nichts hält von der Mystik, wenn er sie da ironisch, ja, spöttisch abqualifiziert. „Wenn Skepsis und Sehnsucht sich begatten“, so heißt es da, „entsteht die Mystik.“ Oder: „Die mystischen Erklärungen gelten für tief, die Wahrheit ist, dass sie noch nicht einmal oberflächlich sind“⁶⁵. Nietzsche denkt hier wohl mehr an den Mystizismus, wenn er nicht gar der Meinung ist, dass alle Mystik Mystizismus ist.

Während die Philosophie des 19. Jahrhunderts der Mystik allgemein nicht sehr wohlgesonnen ist, bringen ihr die Philosophen des 20. Jahrhunderts schon eher Sympathien entgegen, wie das etwa bei Max Scheler, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Ernst Bloch und vielen anderen, vor allem auch katholischen Denkern der Fall ist.

Wenn die verschiedenen Wissenschaften sich mit der Mystik beschäftigen, so klammern sie häufig die Wahrheitsfrage aus. Sie halten sich dann einfach an die Texte, die vorliegen, die über etwas berichten, dessen Realität angeblich nicht zugänglich ist. Dabei müssen allerdings, so sagt man, die begriffsgeschichtlichen, historischen, sozialen, ökonomischen und vor allem die gesamtreligiösen Gegebenheiten des Textes mit berücksichtigt werden, damit er richtig interpretiert wird⁶⁶.

⁶⁴ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 40.

⁶⁵ Hans Ulrich Lessing, Art. Nietzsche, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Stuttgart 1984, Bd. VI, 275; vgl. auch 273 ff.

⁶⁶ Werner Beierwaltes, Hans Urs von Balthasar, Alois Maria Haas, *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974, 320.322.

In der Regel geben die christlichen Mystiker ihre mystischen Erlebnisse in poetischer Sprache weiter, notgedrungen, kann man sagen, denn es ist sehr schwierig, die mystischen Erlebnisse anders zu beschreiben als in einer poetischen Sprache, es ist sehr schwierig, die mystischen Erlebnisse in einer rational überprüfbarer Sprache auszudrücken. Dazu muss man wissen, dass zwischen den poetischen Erlebnissen und der mystischen Erfahrung Analogien bestehen. In beiden Fällen geht es um Bilder, die in sich die Fähigkeit tragen, die Rationalität zu überschreiten, ohne sie zu jedoch negieren. Sie führen „das menschliche Erkennen von einer oberflächlichen Ja-Nein-Logik in die Tiefe der Existenz“⁶⁷.

Will man mystische Erfahrungen in einer rational-überprüfbarer Sprache ausdrücken, so ist die Sprache notwendigerweise extrem schwierig und kompliziert. Der Grund dafür ist der, dass es eben schwer ist, das Unsagbare zu sagen. „Wo immer Mystiker versuchen, die Spannweite ihrer Erfahrung nicht in Bildern, sondern in rational verantworteten Sätzen auszusprechen, fordern sie unsere Denkanstrengung in extremer Weise heraus“⁶⁸. Ich darf hier an Augustinus erinnern: „difficilis perceptu ... difficilior dictu ...“ Überdeutlich wird das bei Meister Eckhart (+ 1327) oder bei seinem Schüler Nikolaus von Kues (+ 1461) zu denken, um dies zu würdigen. Weil die Aussage des Unsagbaren so schwierig ist, darum eignet sich bei der Beschreibung der mystischen Vorgänge noch am ehesten die Poesie. Faktisch ist sie das entscheidende Vehikel der Mystik.

Der Dichter Novalis (Friedrich Leopold Freiherr von Hardenberg, 29jährig gestorben + 1801) spricht die enge Beziehung der Poesie zur Mystik an, wenn er sagt: „Poesie ist praktische Religion“. Das entscheidende Vehikel der Mystik ist also die Poesie, die Dichtung, die dichterische Sprache. Eine Übertreibung ist es allerdings, wenn man behauptet, wie Henri Bremond es tut in seinem Buch „Mystik und Poesie“⁶⁹, dass der Dichter nur der Schatten eines Mystikers, ein verunglückter Mystiker sei. Richtig aber ist die unbezweifelbare Affinität zwischen der Beschreibung mystischer Erfahrungen und der Poesie. Deshalb, weil die sprachlichen Strukturen zwischen Poesie und Mystik

⁶⁷ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 122.

⁶⁸ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 123, bzw. 122 f.

⁶⁹ Henri Bremond, *Mystik und Poesie*, Freiburg 1929.

schlechthin konvertibel sind, kann und muss auch die Philologie die Mystik als ihren legitimen Forschungsgegenstand ansehen⁷⁰.

Es besteht nicht nur eine enge Affinität zwischen der Beschreibung mystischer Erfahrungen und zwischen der Poesie. Die Mystik ist ihrerseits auch verwurzelt in einer gewissen künstlerischen Anlage des Mystikers. Man kann es vielleicht so sagen: Es besteht immer eine sehr enge Beziehung zwischen dem Mystiker und dem Künstler. Die in vielen Menschen schlummernde künstlerische Anlage ist das natürliche Substrat, die natürliche Anbaufläche für die mystischen Gnaden. Josef Zahn⁷¹ drückt das so aus: „Es ereignet sich beim Betenden (der von der Betrachtung zur Beschauung voranschreitet) Ähnliches wie beim sinnigen Kunstfreund, der einem Original gegenüberstehend lange und lange verweilt, und immer aufs neue sich erfreut beim Anblick des Meisterwerkes, das schon lange vielleicht Gegenstand seine Studiums gewesen ist, jetzt aber wie eine Vision vor ihm sich ausbreitet und ihm scheinbar gar nicht Raum gibt für einzelne diskursive Akte, sondern ihm Auge und Sinn und Herz in willig getragene Fesseln bindet ... Der Blick zum dunkelnden Sternhimmel, auf die Riesenwelt der Alpen oder auf das weite Meer, das Bild der aufsteigenden oder hinabsinkenden Sonne, das Anhören eines Tonstücks, die Schlussarbeit bei der Konzeption eines lange vorbereiteten Kunstwerkes ... können als Analogien dienen, die auf dem höheren Gebiet des religiösen Erkennens ihr Gegenbild in der Kontemplation finden“⁷². Diese Analogien sind begründet in derselben seelischen Fähigkeit, an die die mystische Gnade anknüpft, nämlich in der künstlerischen Anlage, die mehr oder weniger in jedem Menschen verborgen vorhanden ist⁷³.

Die mystische Gnade knüpft also an die künstlerische Anlage an, die mehr oder weniger in jedem Menschen verborgen liegt⁷⁴.

⁷⁰ Werner Beierwaltes, Hans Urs von Balthasar, Alois Maria Haas, Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974, 331 f.

⁷¹ Joseph Zahn, Einführung in die christliche Mystik, Paderborn (1908) 31922.

⁷² Joseph Zahn, Einführung in die christliche Mystik, Paderborn (1908) 31922, 226.

⁷³ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 193.

⁷⁴ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 193.

Stets ist die Mystik in einer gewissen künstlerischen Anlage verwurzelt. Sind ohnehin die Beziehungen zwischen Religion und Kunst eng, so gilt das erst recht für die Mystik und für die mystischen Erfahrungen und ihre Beziehungen zur Kunst.

In der Mystik geht es um die Empfindsamkeit der Seele. Die großen Mystiker waren zumeist auch Künstler, vor allem Meister des Wortes, Prosadichter oder Dichter des poetischen Stils. Viele haben Gedichte hinterlassen, die zu den Höhepunkten der Weltliteratur gehören. Hier ist vor allem an Johannes vom Kreuz (+ 1591) zu erinnern. Aber auch jene Mystiker, die keine Verse hinterlassen haben, sind vielfach von außerordentlicher dichterischer Kraft: Franz von Assisi (+ 1226), Theresia von Avila (+ 1582), Mechthild von Magdeburg (+ 1277), um nur einige zu nennen. Unbestritten ist die dichterische Kraft von Mystikern wie Heinrich Seuse (+ 1366), Johannes Tauler (+ 1361), Bonaventura (+ 1274), Bernhard von Clairvaux (+ 1153), auch wenn sie keine Verse hinterlassen haben⁷⁵.

Das spricht dafür, dass stets eine gewisse künstlerische Fähigkeit die natürliche Voraussetzung darstellt für mystische Erlebnisse, wobei davon auszugehen ist, dass etwas von der künstlerischen Kraft in jedem Menschen schlummert. Wäre es anders, so würde der Künstler keinen Anklang und kein Verständnis bei seinen Mitmenschen finden⁷⁶. Dabei kann die Gnade unter Umständen eine geringere künstlerische Begabung zu hohen mystischen Erlebnissen führen, und umgekehrt kann etwa eine hohe künstlerische Begabung, die die Gnade vernachlässigt, nur unbedeutende mystische Erlebnisse oder gar keine solche Erlebnisse hervorbringen.

Was also als natürliche Voraussetzung der Mystik angesehen werden kann und muss, das ist demnach die Empfindsamkeit der Seele, ihre Erlebnisfähigkeit und Offenheit für die reale und die ideale Wirklichkeit.

Es ist bemerkenswert, dass die Kommentierung des Hohenliedes, eines bedeutenden dichterischen Werkes des Alten Testamentes, in der christlichen Mystik des Mittelalters

⁷⁵ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 185 f.

⁷⁶ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 186 f.

einen zentralen Platz einnimmt. Man hatte erkannt, dass die Liebeslyrik dieses Buches - darum handelt es sich ursprünglich bei diesem Buch, um Liebeslyrik – besonders geeignet war, die liebende Verbundenheit der Seele mit Gott im Bilde darzustellen.

Liebe und Ehe werden im übrigen gerade in der christlichen Mystik immer wieder als Gleichnis der liebenden Verbundenheit bzw. der liebenden Begegnung der Seele mit Gott verstanden.

Immer wieder ist in der mittelalterlichen Mystik die Rede von der Einigung der Seele mit Gott oder mit Christus in der Liebe oder von der Vermählung der Seele mit der Gottheit. Angesichts dieser Texte erweist sich die immer wieder behauptete Weltverachtung, Leibverachtung und Frauenverachtung des Mittelalters als absolut unzutreffend. Gerade anhand der mystischen Texte läßt sich zeigen, dass speziell die Ehe im Mittelalter als etwas Großes und Wunderbares betrachtet wurde. Nichts erschien den Mystikern geeigneter, als Bild des höchsten Mysteriums der liebenden Begegnung mit Gott zu dienen, als die ideale Ehe.

Diese Symbolik ist besonders stark entfaltet bei Bernhard von Clairvaux (+ 1153). Er hatte, wie man betont hat, „ein freies, unbefangenes Verhältnis zur Bilderwelt der Liebe zwischen Mann und Frau und konnte unbeschwert eine mystische Lehre entfalten, die nicht nur genauso poesievoll wie die Liebesträumereien und Liebesabenteuer der Troubadoure war, sondern sie (noch) überbot“⁷⁷.

Bei Bernhard von Clairvaux (+ 1153) läßt sich zeigen, dass er in seiner Schilderung der Liebesgeschichte der Seele mit Gott sich ganz und gar an das Grundmodell der Liebesgeschichten der höfischen Romanzendichter hält⁷⁸: „Ein Paar wird getrennt durch Unglück, Untreue oder Mißgunst anderer; die beiden leiden unter einer langen Trennung, vergehen fast vor Sehnsucht nacheinander; suchen einander auf falschen und auf

⁷⁷ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 36.

⁷⁸ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 44.

richtigen Wegen und finden sich nach vielen Leiden und Prüfungen endlich und endgültig wieder“⁷⁹.

Dieses Modell wird bei Bernhard in allen Themen ausführlich durchgespielt. Da haben wir die Trennung, die Sehnsucht, die Suche, die falschen und richtigen Wege, das Leiden und das Wiederfinden. Die „Liebe aus der Ferne“, wie die Troubadoure sie besungen haben, erscheint Bernhard besonders geeignet zur Verdeutlichung der Liebe des Menschen zu Gott. Wie der Ritter durch dunkle Wälder und trostlose Einöden irrt auf der Suche nach der Geliebten, so ist Gott auch der Ferne und Nahe für die liebende Seele. Die Liebe zu Gott bewegt sich zwischen Entzücken, Ekstase, Inspiration und Leiden, nicht anders als die hohe Minne des Ritters, wie sie in der höfischen Literatur des Mittelalters beschrieben worden ist. Bernhard verwendet zum Teil dieselben Mittel, dieselben Bilder, dieselben Themen und gar auch dieselben Ränkespiele, die wir in der weltlichen Liebesliteratur finden: etwa Eifersucht, die geprüft wird, und selbstlose Liebe, die nichts als die Liebe selbst sucht, und den Konflikt zwischen Ehre und Liebe“⁸⁰. Dabei steht im Vordergrund die Frage, wie bei dem großen Rangunterschied zwischen Gott und Mensch Liebe und Vermählung möglich sind.⁸¹

Die mystische Ekstase, das Aus-sich-Heraustreten des Menschen in Gott hinein, die in ihrer Vollendung erst im „status gloriae“ möglich ist, für kurze Augenblicke jedoch schon auf Erden als gnadenhaftes Geschenk von Gott im Reflex erfahren werden kann, diese mystische Ekstase beschreibt Bernhard als überraschenden und unvorhersehbaren Besuch des abwesenden Bräutigams bei seiner Braut⁸². Er ist der Meinung, dass der Mensch die Ekstase nicht erzwingen kann, sich dafür aber vorbereiten kann, und zwar durch asketisches Bemühen, durch das Denken an Gott, durch das Lesen über ihn, durch das Gebet und durch den Gehorsam gegenüber seinem Willen, also durch die Praxis des geistlichen Suchens und des tätigen christlichen Lebens. Dafür wollte Bernhard den Rahmen schaffen. Deshalb hat er seine Klöster eingerichtet. 70 Klöster hat er selber

⁷⁹ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 44; vgl. Jacques Leclercq, *Monks on Marriage*, New York 1982; Jaques Leclercq, *Monks and Love in 12th Century France*, Oxford 1979. Leclercq ist Benediktiner und hat sich intensiv mit dem heiligen Bernhard beschäftigt.

⁸⁰ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 53.

⁸¹ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 53 und 44.

⁸² Cant. 74.

gegründet. Man nannte sie, die Mönche dieser Klöster, in Ableitung von dem Namen des Ausgangskloster „Cistercium“ - „Citeaux“, Zisterzienser. 70 Klöster hat Bernhard selber gegründet, bei seinem Tode aber gab es insgesamt 350, von denen manche Abteien bis zu 700 Bewohner zählte⁸³. Das ist schon ein kleines Wunder. Dieses Faktum unterstreicht auf jeden Fall das gewaltige Wirken dieser großen Persönlichkeit.

Liebe und Ehe als Gleichnis und Bild für die mystische Einigung der Seele mit Gott – wir sprechen von der nuptialen Mystik, von der Brautmystik – hat ein solides Fundament und eine lange Tradition im Alten und im Neuen Testament, und sie durchzieht die ganze Geschichte des Christentums. Immer wieder begegnen uns im Alten wie im Neuen Testament Stellen, in denen Gott diejenigen, die ihm anhängen, als Braut bezeichnet und sich selbst als deren Bräutigam. Demnach findet sich die grundlegende Terminologie, mit der die christlichen Mystiker ihr mystisches Erleben beschreiben, bereits in der Heiligen Schrift.

Im Alten Testament ist die „Synagoge als liebende und als ungetreue Braut der Gegenstand vieler Texte, angefangen vom Hohenlied bis zu den furchtbarsten Vorwürfen der prophetischen Bücher“. Im Neuen Testament ist „der Bräutigam der Seelen und der Kirche ... in den Reden Jesu wie in den Briefen“ des Paulus „eine stetig wiederkehrende Gestalt“⁸⁴.

Die Liebe zwischen Mann und Frau ist in der christlichen Mystik immer wieder Symbol und Metapher für die geistliche Liebe zu Gott. Dabei ist durchaus auch Raum für den Gedanken, dass die Liebe zwischen Mann und Frau nicht nur gleichnishaft ist, sondern auch der geistliche Weg zu Gott sein kann, auch wenn das nicht ausdrücklich thematisiert wird⁸⁵.

Die nuptiale Mystik oder die Brautmystik durchzieht im Grunde alle Formen mystischer Erfahrung im Christentum: Gott und Mensch begegnen sich personal wie der Bräutigam

⁸³ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 49, 28.

⁸⁴ Engelbert Krebs, *Grundfragen der kirchlichen Mystik*, Freiburg 1921, 169.

⁸⁵ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 36.

und die Braut. Dabei stoßen wir immer wieder auf den Topos der geistlichen Vermählung, des „sacrum connubium“.

In solcher Bildhaftigkeit wird das personale Element der Begegnung zwischen Gott und Mensch in äußerster Sichtbarkeit dargestellt. Einerseits ist die Brautmystik charakterisiert durch die Herausstellung des Personalen, andererseits aber auch durch den Einbezug der leiblichen Sphäre.⁸⁶

Häufiger subsumiert man unter Mystik auch pathologische und halbpathologische Phänomene wie Fanatismus, Schwarmgeisterei, Spiritismus, religiöse Wahnvorstellungen usw. Manches ist sicherlich pathologisch in dem, was man als Mystik bezeichnet. Gegebenenfalls haben wir es hier mit falscher Mystik oder mit Mystizismus zu tun. Es gibt auch die Pseudomystik, mystische Erfahrungen, die sich als solche ausgeben, in Wirklichkeit aber nichts weniger sind als das. Über Pathologie und Mystik, über Mystik und Geisteskrankheit, darüber ist manches geschrieben worden.

Bei der Prüfung mystischer Phänomene ist deren Beziehung zur Pathologie einzubeziehen, zur Pathologie, aber auch zu außergewöhnlichen psychischen Fähigkeiten, die der Pathologie voraus liegen. Mediale Fähigkeiten sind beispielsweise nichts Krankhaftes. Wir werden uns auch damit beschäftigen müssen. Es geht hier um die Grundphänomene der Parapsychologie. Diese sind die außersinnliche Wahrnehmung, die sich als Hellsehen, Telepathie (Fernfühlen) und Präkognition manifestiert, und die Telekinese oder Fernbewegung. In ihrer Faktizität sind diese parapsychologischen Grundphänomene wissenschaftlich erforscht, so wenig sie auch in ihrem Wesen begreifbar sind und erklärt werden können. In diesem Kontext, im Kontext der außergewöhnlichen psychischen Fähigkeiten und der Parapsychologie, wird man auch den Spiritismus einordnen müssen. In diesem Zusammenhang wird man Manches auch als pathologisch erklären können, aber damit hat man das Ganze nicht erklärt.

Das weite Feld der Parapsychologie spielt bei den mystischen, angeblich mystischen Phänomenen eine nicht unbedeutende Rolle. Das ist sicher.

⁸⁶ Vgl. Werner Beierwaltes, Hans Urs von Balthasar, Alois Maria Haas, Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974, 333, 341.

Das schlägt sich nicht zuletzt nieder in der heute geradezu wuchernden Literatur über Mystik. Da ist man auf Sensation aus. Dann geht es um spiritistische Praktiken, um Tonbandstimmen, um das UFO-Phänomen und im Zusammenhang damit um die Sichtung von Göttern oder Wesen aus anderen Welten, um das Spielen mit Beweisen für die Reinkarnation und um Reinkarnations-Therapien und vieles andere, kurz: um immer neue „Überweltkundgaben auf säkularistischem Boden“⁸⁷. Mit Berichten über derartige Vorgänge kann man immer Aufmerksamkeit erregen, was ein Hinweis darauf in, dass die Bereitschaft zum Aberglauben und zu unkritischem Geheimwissen heute im Wachsen begriffen ist⁸⁸.

Wir müssen unterscheiden: Die parapsychologischen Phänomene haben im Prinzip nichts mit der Psychopathologie zu tun, können aber im konkreten Fall mit ihnen irgendwie im Zusammenhang stehen.

Eindeutig pathologische Erscheinungen sind die Schizophrenie und der religiöse Wahn, die Hysterie und gegebenenfalls der Fanatismus, wenn er ein bestimmtes Stadium erreicht. Das aber gibt es sicherlich zuweilen im Umkreis der Mystik.

Den pathologischen Erscheinungen vorausliegen speziell die eidetische Veranlagung, Halluzinationen, die Suggestion und die Hypnose. Es gibt psychosomatische Beziehungen, die die alltägliche Erfahrung sprengen. Es gibt Einwirkungen der Psyche auf den Leib, die zwar selten sind, aber die Fähigkeit der Psyche nicht grundsätzlich überschreiten. Es gibt eine außergewöhnliche Sensibilität, die speziell auf die parapsychologischen Phänomene hinordnet.

Papst Benedikt XIV, er war Papst von 1740 – 1758, hat vor seiner Erhebung zum Papsttum als Prosper Lambertini - er war damals Kanonist in Bologna - das noch heute zum Teil maßgebliche Werk „De servorum Dei beatificatione et canonisatione“ verfaßt, in dem er geradezu eine Unmenge von Kriterien zur Scheidung der echten mystischen Phä-

⁸⁷ Vgl. Kurt Hutten, Seher, Grübler, Enthusiasten, Das Buch der traditionellen Sekten und religiösen Sonderbewegungen“, Stuttgart 1982, 673-687.

nomene von den falschen zusammengetragen hat. Diese Scheidung ist von existentieller Bedeutung bei Seligsprechungs- und Heiligsprechungsverfahren, bei Beatifikationen und Kanonisationen. Es ist erstaunlich, mit welcher Vorsicht der Autor dieses Buches zu Werke geht, wie hoch er die übernatürliche Verursachung ansetzt und wie er andererseits auch im Leben der echten Mystiker mit natürlichen Phänomen rechnet, die einfach in den Bereich der Psychologie und der Parapsychologie oder gar der Psychopathologie gehören. Immerhin sieht er klar, dass die außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik allesamt, angefangen bei den Ekstasen, Auditionen, Visionen und Stigmatisierungen bis hin zur Nahrungslosigkeit und Unverweslichkeit in sich nicht als übernatürliche Phänomene angesehen werden dürfen, dass sie allerdings in einem konkreten Fall übernatürliche Phänomene sein können.

Wenn wir uns mit der Mystik beschäftigen, müssen wir uns auch mit der psychosomatischen Sensibilität, mit der Suggestion, mit der Hypnose und mit den Halluzinationen befassen, wenngleich es sich hier um ein Gebiet handelt, bei dem wir noch weithin im Dunklen tappen, das weithin noch eine „terra incognita“ ist, unerforscht. Dennoch berechtigen diese Phänomene uns zu immer neuen Vermutungen hinsichtlich der Reichweite der natürlichen Wirksamkeit des Menschen und seines Geistes. Hier ist also Vorsicht geboten hinsichtlich übernatürlicher Erklärungen und außergewöhnlicher Wirkungen.

Zu berücksichtigen ist hier auch, dass in diesem Kontext der Betrug blüht. Das hängt damit zusammen, dass bei nicht wenigen Menschen die Versuchung virulent ist, sich interessant zu machen, eine Tendenz, die zuweilen pathologische Formen annimmt. Pathologisch wird die Tendenz, sich interessant zu machen, in der Hysterie und im Wahn. Eine Vorstufe der Hysterie und des Wahns sind der Fanatismus und die ideologische Fixierung.

Ein merkwürdiger Komplex ist das, was man unter dem Begriff der Bezeichnung Hysterie zu fassen pflegt. Immer will der Hysteriker sich interessant machen. Er will auf sich aufmerksam machen, er will die Aufmerksamkeit auf sich ziehen um jeden Preis.

⁸⁸ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 84.

Da ist das Feld der Mystik für ihn besonders interessant, speziell sind es da die außerordentlichen Begleitphänomene: Ekstasen, Auditionen, Visionen, usw., die auf nicht wenige Eindruck machen. Hysteriker bzw. Hysterikerinnen werden durch die Leichtgläubigkeit ihrer Umgebung stimuliert. Man hat die Hysterie als „die große Simulant“ bezeichnet, die gleichzeitig Wunder und Krankheiten vortäuscht. Leichtgläubigkeit steigert auf jeden Fall die Aktivität der Hysteriker. Sie stimuliert unter Umständen bei Hysterikern eine immer neue Produktion von Visionen und Auditionen. Das gilt übrigens auch für die vielen Formen der Pseudo-Besessenheit. Die Hysteriker liefern das, was man von ihnen erwartet, sei es, dass es offen zutage liegt, sei es, dass es die Betroffenen nur erahnen können. Nichts ist verderblicher für den hysterischen Neurothener, als wenn man ihm Glauben schenkt. Je mehr die Umgebung durch die Phantasien und Possen des Hysterikers fasziniert ist, um so mehr verstrickt sich dieser in seine Neurose, um so mehr vervollständigt er deren Sinn und Inhalt und schmückt sie aus. Deshalb ist die Isolierung des Hysterikers in Verbindung mit einer energischen moralischen Umerziehung noch heute eine bewährte Methode der Behandlung, eine bewährte Therapie für den Hysteriker. Zeitweilig hat man die Meinung vertreten, dass sämtliche hysterische Symptome sich reproduzieren ließen oder experimentell nachvollzogen werden könnten. Von dieser Meinung ist man jedoch inzwischen abgekommen.⁸⁹

Mystische Erlebnisse, angeblich mystische Erlebnisse, können in der Hysterie, aber auch in der Schizophrenie ihre Wurzel haben. Im Volksmund spricht man von Wahn. Es gibt den religiösen Wahn als spezifische Form der Schizophrenie, einer Geisteskrankheit, die sehr vielgestaltig ist und die aufs Ganze noch wenig erforscht ist. Bei der Schizophrenie -speziell in der Gestalt des Wahns - bleiben mitunter Dialektik, also Unterscheidungsvermögen, und diskursiver Verstand erhalten, während sich gleichzeitig die wirkliche Welt immer weiter entfernt. Dann werden kühne Gedankengebäude entwickelt, oft in einem relativ vernünftigen Zusammenhang, so dass es dem Laien, dem medizinischen Laien, manchmal schwer fällt, die Krankheit zu erkennen oder dass der medizinische Laie die Diagnose Schizophrenie gar nicht verstehen oder nachvollziehen kann. Es ist eine Tatsache, dass die Schizophrenen sehr oft, zumindest eine Zeitlang,

Anhänger finden, die deren im Grunde abstruse Ideen für gut halten und propagieren. Im Wahn entfernt sich der Kranke in einem bestimmten Bereich von der Wirklichkeit, im übrigen ist er aber durchaus seiner Sinne mächtig und entfaltet dabei zuweilen geradezu eine besondere Denkfähigkeit. Die Ideen der Schizophrenen stehen oft in einem relativ vernünftigen Zusammenhang, weshalb sie auch oft Anhänger finden, zumindest eine Zeitlang.

Angesichts solcher Komplexität der mystischen Phänomene, speziell der Begleitphänomene der Mystik, ist hinsichtlich ihrer Beurteilung absolute Vorsicht am Platze. „Wo der Alltagsmensch zu Ende ist (mit seiner Weisheit), ist noch lange nicht die Grenze der Natur“⁹⁰. Vieles, was sich als Mystik ausgibt, ist es einfach nicht. Bei der Beurteilung mystischer Phänomene ist also höchste Vorsicht geboten. Man braucht schon viel Erfahrung. Die Dinge sind sehr kompliziert. Unsere Sinnesorgane und unsere Alltagserfahrung vermögen hier nicht ohne weiteres ein Urteil abzugeben. Es gibt Täuschungen und die Welt des Natürlichen ist weiter und umfassender, als wir uns das denken. Es braucht schon viele Kenntnisse und vor allem eine Menge Vergleichsmaterial, um hier das Kranke vom Gesunden, das Natürliche vom Übernatürlichen zu trennen und zu scheiden. Hinzukommt noch die bewusste Täuschung. Auch sie begegnet uns immer wieder in diesem Zusammenhang.

Als echte Mystik bezeichnet man für gewöhnlich das tatsächliche mystische Erleben, gleichgültig, ob es sich hier um natürliche oder übernatürliche Mystik handelt, als unechte Mystik bezeichnen wir jene Mystik, die auf Selbsttäuschung und Halluzination beruht. Unter falscher Mystik faßt man dann auch die Magie⁹¹. Man unterscheidet also zum einen zwischen echter und unechter Mystik, zum anderen zwischen natürlicher und übernatürlicher Mystik.

Die Begleitphänomene der Mystik haben in der Gegenwart innerkirchlich eine besondere Aktualität erhalten vor allem durch die Ereignisse um Medjugorje, die ein erstaunliches Echo gefunden haben und nicht wenige begeisterte Kämpfer gefunden haben trotz

⁸⁹ Jean Lhermitte, *Echte und falsche Mystiker*, Luzern 1953, 158.

⁹⁰ Joseph Bernhart, *Das Mystische*, Frankfurt a. M. 1953, 46 f.

der skeptisch bis abwartenden Haltung der Vertreter des Lehramtes bzw. des Hirtenamtes. Die Feststellung, ob ein mystisches Phänomen echt ist oder nicht, fällt nicht in den Kompetenzbereich des Lehramtes, sondern des Hirtenamtes. Deshalb gibt es hier auch in keinem Fall Unfehlbarkeit. Wohl gibt es diese Unfehlbarkeit in der Frage der Kanonisation, nicht aber bei der Feststellung der Echtheit von mystischen Erfahrungen oder ihres übernatürlichen Ursprungs.

Es gibt aber noch zahllose andere Fälle von angeblichen übernatürlichen Auditionen und Visionen im Kontext mystischer, angeblich mystischer Phänomene von San Damiano und Schio bis Garabandal und Marpingen und Sievernich. Die Dummen sterben nicht aus. So könnte man – ein wenig zynisch – sagen.

Die Begeisterung vieler für immer neue mystische vor allem außerordentliche mystische Phänomene beweist auf jeden Fall, dass die Mystik einer tiefen Erwartung der Menschen entspricht, auch in der Gegenwart.

Man könnte, ja, man muss fragen: Ist das echte Mystik, was sich da gegenwärtig etwa in Medjugorje zuträgt? Muss die Begeisterung der Massen einen nicht skeptisch stimmen?

Die Frage nach der Echtheit der Mystik stellt sich auch angesichts des Engelwerkes. Ist das echte Mystik? Oder ist das Paramystik, Parareligiosität, Paraspiritualität?

Unterscheidet man hier nicht, so verfällt man dem Aberglauben. Es gibt so etwas wie eine Disposition zum Aberglauben. Sie verführt als solche schon sehr leicht dazu, dass man nicht kritisch unterscheidet zwischen echt und unecht, zwischen natürlich und übernatürlich.

Aberglaube bedeutet zu viel glauben. Aberglaube ist Überglaube. Man kann zu viel glauben oder zu wenig oder gar nicht. Manche sind auch deshalb leichtgläubig, weil sie Beweise suchen für ihren Glauben. Sie suchen sie jedoch da, wo sie nicht zu finden sind. Der Aberglaube ist das Pendant zu einem schwachen Glauben oder zum Unglau-

⁹¹ Alois Mager, Artikel Mystik, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. VII, Freiburg ¹1935, 407.

ben. Er ist das andere Extrem. Der Aberglaube ist somit verwandt mit dem Unglauben oder mit dem schwachen Glauben, wie stets die Extreme miteinander verwandt sind und nahe beieinander liegen. Daher ist der Weg vom Aberglauben zum Unglauben nicht weit. Das gilt auch vice versa.

Thomas von Aquin hat darauf hingewiesen, dass Leichtgläubigkeit in diesem Kontext der Kirche und dem Christentum mehr schadet als übermäßige Skepsis.

Als echte Mystik bezeichnet man, wie ich feststellte, das tatsächliche mystische Erleben, gleichgültig, ob es sich hier um natürliche oder übernatürliche Mystik handelt, als unechte Mystik bezeichnen wir eine Mystik, die auf Selbsttäuschung oder Fremdtäuschung, auf Halluzinationen oder Suggestion, auf Psychologie oder Parapsychologie oder Psychopathologie oder einfach auf magischem Denken beruht⁹².

Bei der Behauptung der Echtheit der Mystik und ihrer Phänomene müssen Kennzeichen namhaft gemacht werden, an denen man erkennen kann, dass es sich in einem konkreten Fall wirklich um echte mystische Erfahrungen und Phänomene handelt. Das gilt vor allem dann, wenn die mystischen Erfahrungen einen gewissen Öffentlichkeitsanspruch erheben. Um solche Kriterien hat sich die Kirche immer bemüht immer bemüht in der Geschichte.

Die Unterscheidung zwischen echt und unecht ist in allen Fällen ein schwieriges Unterfangen, ein Unterfangen, das genuine Kenntnisse in der Mystik-Wissenschaft und in den der Mystik-Wissenschaft benachbarten Wissenschaften und vor allem viel Erfahrung voraussetzt. Das wird oft nicht bedacht, wenn einfache Menschen zu einem positiven Urteil kommen und etwa sagen: Das ist echt. Ich habe es ja mit eigenen Augen gesehen.

Es ist richtig, normalerweise kann man den eigenen Augen vertrauen, aber es gibt Fälle, außerordentliche Fälle, wo die Dinge komplizierter sind. Nicht immer sind die Dinge so, wie sie sich unseren Sinnen darbieten.

Die eigenen Augen sehen zuweilen nur den Vordergrund, sie täuschen uns manchmal, und für außergewöhnliche Vorgänge gibt es unter Umständen verschiedene Erklärungen.

Lange Zeit haben viele gemeint, die Ereignisse um Pater Pio seien als unechte Mystik zu qualifizieren. Die Kirche hat sich nun durch die Beatifizierung dieses italienischen Kapuziners für die Echtheit seiner mystischen Erfahrungen entschieden. Im Jahre 1988 erschien im Pattloch-Verlag in Aschaffenburg im Vorfeld des Beatifikationsprozesses der kritische Lebensbericht des neuen Seligen unter dem Titel „Das wahre Gesicht des Pater Pio“ als, wie es da heißt, „das Lebensbild eines gottesfürchtigen Menschen, des stigmatisierten italienischen Kapuziners“. Das Buch erschien in Aschaffenburg im Jahre 1988. Die Verfasserin ist Maria Winowska.

Anders ist das bei Therese von Konnersreuth. Ein Seligsprechungsverfahren läuft schon seit vielen Jahren. Immer wieder ist es jedoch ins Stocken gekommen. Neuerdings ist es wieder aufgegriffen worden.

Die einen sehen in der Vorgängen um Konnersreuth Betrugerei, Verstellungskunst, Verlogenheit, Heuchelei, die anderen sehen in der Visionärin von Konnersreuth eine wahre Prophetin und eine Heilige. Wer hat recht?

Die Vertreter der Echtheit der Phänomene um Konnersreuth berufen sich gern auf das zweibändige Werk „Die Stigmatisierte Therese Neumann von Konnersreuth“ des Archivrates Dr. Fritz Gerlach, der, wie es im Vorwort des Buches heißt, als Zeitgenosse minutiös die verschiedenartigsten jeweils aktuellen Blutungen bei den zahlreichen Leidensvisionen der Mystikerin untersucht und beschrieben hat. Das Buch erschien in 6. Auflage in München im Jahre 1971.

Ein weiteres zweibändiges Werk, das von den Freunden von Konnersreuth ins Feld geführt wird, ist die Lebensbeschreibung der Mystikerin von Johannes Steiner, die auch in München erschienen ist, im Jahre 1973, im Verlag Schnell & Steiner. In diesen Bänden

⁹² Alois Mager, Artikel Mystik, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. VII, Freiburg ¹1935, 407.

werden eidesstattliche Erklärungen der Angehörigen und Verwandten sowie vielfältige Zeugnisse, Zeugenaussagen und Protokolle dokumentiert.

Worauf bei Therese von Konnersreuth immer wieder abgehoben wird, dass ist ihre Nahrungslosigkeit. Über 30 Jahre soll sie nur von der täglichen eucharistischen Speise gelebt haben – ähnlich wie Bruder Klaus von der Flüe 20 Jahre. Gerade das aber bezeichnen die Gegner immer wieder als Betrug.

Kapitel II: Das Wesen der Mystik.

1. Semasiologie und Etymologie der Wortfamilie „Mystik.“

In der Bibel kommen die Begriffe „Mystik“, „mystisch“ nicht vor. Im Neuen Testament überhaupt nicht, im Alten Testament kommt „mystes“ im Sinne von Eingeweihter vor, einmal um die Kultpraxis der Kanaaniter negativ zu qualifizieren, ein zweites Mal, um die Weisheit als Teilhabe an der Erkenntnis Gottes zu charakterisieren („Eingeweihtsein in das Wissen Gottes“!)⁹³. Weish 8, 4 heißt es: „denn in das göttliche Wissen ist sie eingeweiht und wählt aus unter seinen Werken“, und Weish 12, 5 ist von den eingeweihten Teilnehmern inmitten des blutigen Opfermahls im Zusammenhang mit dem Götzendienst die Rede. Es geht hier um die Kinderopfer in Kanaan. Wörtlich heißt es da: „Die erbarmungslosen Kindermörder und die Mahlgemeinschaft von Menschenfleischfressern, die eingeweihten Teilnehmer inmitten des blutigen Opfermahls und die Eltern, die eigenhändig Kinder ermordeten, wolltest du durch die Hand unserer Väter vertilgen“ (Weish 12, 5 f).

Einmal kommt das Wort „mysterion“ in den Evangelien vor, und zwar mit Verweis auf das Gnadengeschenk Gottes im Glauben: Mk 4,11: „Da sprach Jesus zu ihnen: Euch ist es gegeben, die Mysterien des Reiches der Himmel zu erkennen“. Diese Stelle haben wir auch bei den anderen Synoptikern, bei Matthäus 13,11 und bei Lukas 8, 10. In der

⁹³ Weish 12, 5 und 8, 4. Weish 12,5: Zusammenhang: „Die erbarmungslosen Kindermörder und die Mahlgemeinschaft von Menschenfleischfressern, die eingeweihten Teilnehmer inmitten des blutigen Opfermahls (Vers 6) und die Eltern, die eigenhändig Kinder ermordeten, wolltest du durch die Hand unserer Väter vertilgen“.

neutestamentlichen Briefliteratur gibt es dann noch eine Reihe weiterer Stellen, die ich noch besprechen werde.

Sehr häufig wird dann bei den Kirchenvätern und im Mittelalter das Adjektiv „mystikos“ bzw. „mysticus“ verwendet, und zwar in semantischer Abhängigkeit von „mysterion.“

Das Wort „mystisch“, „mystikos“, „mysticus“, wird hier, im Mittelalter und im christlichen Altertum (also bei den Kirchenvätern) im biblischen, im liturgischen und im spirituellen Bereich verwendet. Im biblischen Bereich wird als mystisch bezeichnet jener Schriftsinn, der sich hinter dem vordergründigen Litteralsinn offenbart und enthüllt. Die tiefste Wirklichkeit der Offenbarung entschleierte sich in diesem Verständnis der Schrift durch den mystischen Sinn, der auch pneumatisch oder spirituell genannt wird, weil er sich im Heiligen Geist erschließt, oder allegorisch, weil sich in ihm der Überschritt vom buchstäblichen zum pneumatischen oder christologischen Sinn vollzieht.

In der Liturgie wird das Wort „mystisch“ für die gegenwärtige und verhüllte Wirklichkeit Christi verwendet, für seine sakramentale Gegenwart. Hier setzt auch der Begriff des „corpus Christi mysticum“ an, der in der mittelalterlichen Ekklesiologie eine wichtige Rolle spielt und noch heute zentral ist für die Ekklesiologie.

Aus dem biblischen und liturgischen Gebrauch des Wortes „mystisch“ ergibt sich der spirituelle Gebrauch des Wortes, der Gebrauch des Wortes in der Spiritualität, also in dem Sinne, in dem uns der Terminus vor allem vertraut ist, wenn wir den Begriff mystisch zur Bezeichnung der Beschauung verwenden, die ihrerseits der Gipfel des spirituellen Lebens oder des mystischen Pilgerweges ist.

Der Kirchenvater Origenes (+ 254) schreibt: „Niemand kann die Schrift erfassen, der nicht zutiefst eines wird mit den Wirklichkeiten, von denen sie zu uns spricht.“⁹⁴ Der gleiche Origenes erklärt, „dass wir in Christus Jesus ‚den Hohenpriester nach der Ordnung des Melchisedech‘ haben ‚als einen Führer in die mystische und unaussprechliche

Beschauung“⁹⁵. Bei Origenes wird die „mystike theoria“ zum Schlüsselwort für die mystische Erfahrung, woraus im lateinischen Mittelalter die „contemplatio mystica“⁹⁶ wird.

Seit dem 4. Jahrhundert beginnt man, den Aufstieg zu den höchsten Stufen der Gotteserfahrung und zur letzten Einung mit Gott eingehend darzustellen, zu beschreiben. Diese Darstellung, diese Beschreibung pflegte man „mystische Theologie“ zu nennen. Geschichte hat hier der gleichnamige Traktat des Dionysius Areopagita im 5. Jahrhundert gemacht, ein Werk, das im ganzen Mittelalter sehr einflussreich geblieben ist. Viele haben das Werk kommentiert. So etwa Hugo von Sankt Viktor (+ 1141), Richard von Sankt Viktor (+ 1173), Thomas Gallus (+ um 1246), Hugo von Balma, ein Kartäuser-Prior, der Ende des 13. Jahrhunderts gestorben ist, Albertus Magnus (+ 1280), Dionysius der Kartäuser (+ 1471) und Nikolaus von Kues (+ 1461).

Dionysius Areopagita wird auch Pseudo-Dionysius Areopagita genannt. Oder man spricht einfach von dem Areopagiten. Vier bedeutende Werke, größere Abhandlungen, hat er geschrieben: Unser Werk, *De mystica theologia* (5 Kapitel über die mystische Vereinigung der Seele mit Gott, die hier für den Verfasser in einem Zustand völliger Passivität vor sich geht), dann das Werk „*De divinis nominibus*“ (13 Kapitel), „*De caelesti hierarchia*“ (15 Kapitel) und „*De ecclesiastica hierarchia*“ (7 Kapitel). Bis gegen Ende des Mittelalters hat man gemeint, der Verfasser dieser Schriften sei identisch mit dem von Paulus durch seine Rede auf dem Areopag in Athen bekehrten Dionysius (Apg 17,34). Seitdem weiß man, dass es sich bei diesem Dionysius um einen Mönch handelt, der gegen Ende des 5. Jahrhunderts gelebt und geschrieben hat. Seine Gedankenwelt ist wesentlich vom Neuplatonismus beeinflusst, dessen Grundgedanken er mit den christlichen Lehren verschmelzen möchte.

Das Wort „mystisch“ ist unabhängig davon im lateinischen theologischen Schrifttum des Mittelalters sehr häufig anzutreffen, weniger zur Bezeichnung des geheimnisvollen

⁹⁴ Origenes, Johanneskommentar 13, 24: PG 14, 440.

⁹⁵ Vgl. Josef Sudbrack, Hrsg., *Das Mysterium: „Mystisch“ – Zur Geschichte eines Wortes*, 57 – 75, hier: 69.

⁹⁶ Werner Beierwaltes, Hans Urs von Balthasar, Alois Maria Haas, *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974, 324 ff.

Sinnes der Heiligen Schrift, das auch, sicherlich, aber weniger, häufiger im Bereich der Liturgie, hier vor allem in der Wortverbindung „der mystische Leib Christi“⁹⁷. Am häufigsten jedoch findet sich der Terminus „mystisch“ im lateinischen Schrifttum des Mittelalters in dem spezifischen Sinn der geheimnisvollen Begegnung des Menschen mit Gott durch Aszese und Gebet als Kulmination der „vita spiritualis.“

Der gebräuchlichere Terminus für Mystik in diesem Sinne ist im Mittelalter allerdings der Begriff „contemplatio“. Sie, die contemplatio, die Beschauung, die Schau Gottes und die Schau der Mysterien des Glaubens galt als das höchste Ziel aller Frömmigkeit.

In diesem Faktum zeigt sich, dass der theologische Untergrund der Mystik, wie er in Kult und Sakrament gegeben war, allmählich im christlichen Bewusstsein zurücktrat⁹⁸.

Zunächst nur im katholischen theologischen Schrifttum verwendet, ging der Terminus „Mystik“ erst relativ spät in den allgemeinen Sprachgebrauch der abendländischen Völker ein, in den romanischen Ländern im 17. Jahrhundert, im deutschen Sprachraum erst im 18. Jahrhundert. Er hat dann allerdings die verschiedensten Bedeutungen angenommen, die alle in der Grundbedeutung einer „außerordentlichen, überrationalen, inneren religiösen Erfahrung“ übereinkommen⁹⁹.

In unserem heutigen Sprachgebrauch hat das Wort „mystisch“ eine sehr allgemeine und unklare Bedeutung. Weithin bezeichnen wir als „mystisch“ alles, was dunkel und unverständlich ist oder so empfunden wird. Ich sprach davon bereits in dem einleitenden Kapitel. „Mystisch“ ist in unserem heutigen Sprachgebrauch synonym mit absonderlich, seltsam, geheimnisvoll. Vor allem denkt man heute bei "mystisch" an eine fremdartige religiöse Geheimweisheit, wie sie etwa in den Mysterienreligionen im alten Griechenland gepflegt wurde¹⁰⁰.

⁹⁷ Vgl. Summa Theologiae p. III q. 8 a. 1 c 3 c.

⁹⁸ Friedrich Wulf, Artikel Mystik, in: Heinrich Fries, Hrsg., Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 3, München 1970, 190.

⁹⁹ Friedrich Wulf, Artikel Mystik, in: Heinrich Fries, Hrsg., Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 3, München 1970, 189.

¹⁰⁰ Werner Beierwaltes, Hans Urs von Balthasar, Alois Maria Haas, Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974., 9.

Tatsächlich stammt der Terminus „mystisch“ aus der altgriechischen Sprache und Kultur und hängt daher auch zusammen mit dem Begriff „Mysterien“, wie er in den Mysterienreligionen gepflegt wurde.

Etymologisch gesehen, entstammt das Wort der altgriechischen Sprache. Dem Begriff „Mystik“ liegen die Verben „μνεω“ und „μνω“.

Das Verbum „μνω“ bedeutet „schließen“. Dabei denkt man an die Augen, den Mund und die Lippen, vor allem an die Augen, also man ergänzt hier „toýs ophthalmoýs“, auch wenn das nicht dabei steht. Zuweilen wird allerdings dem Verbum „μνω“ auch „toýs ophthalmoýs“ ausdrücklich hinzugefügt im Griechischen. Man verwendet das Verbum „μνω“ aber auch, wie gesagt, für den Vorgang des Schließens des Mundes. Manche gehen davon aus, dass das gar die ursprüngliche Bedeutung ist. Sie berufen sich dabei auf das Verhältnis zwischen Lautbildung und Wortsinn und erklären das Wort als Lautmalerei. In einem allgemeineren Sinne bedeutet „mýo“ demnach das Schließen der Sinne, näherhin der Organe der Wahrnehmung und Mitteilung, also Abkehr von der Welt. Damit ist der Bezug gegeben zu Gegenständen, Tätigkeiten, Persönlichkeiten und Wahrheiten, die, in irgendeiner Weise wenigstens, den Schleier des Geheimen und des Geheimnisses tragen. Wenn wir ganz nach außen hin abgeschirmt werden wollen und uns völlig nach innen hin konzentrieren, so schließen wir die Augen. Das können Sie etwa im Konzertsaal beobachten bei Musizierenden und Hörenden. Aber auch sonst begegnet uns das Schließen der Augen (aber auch das Schließen des Mundes, das Schweigen) als Ausdruck tiefster Konzentration. Die Orientierung nach innen hat indessen vor allem im religiösen Raum einen Ort.

„μθειν“ bedeutet also „schließen“, nämlich die Augen, den Mund, die Lippen, worin die Abkehr von der Welt angedeutet ist.

Wenn wir auf unsere entwickelte Bedeutung von Mystik schauen, so ist diese Abkehr nicht das Ziel, sondern das Mittel und der Weg zu dem eigentlichen Ziel, nämlich der Vereinigung mit der Gottheit.¹⁰¹

„μυεω“ bedeutet dann einweihen, einweihen in eine antike Mysterienreligion, eine Religion, die Mysterien feierte, die also gottesdienstliche Veranstaltungen in eng umschriebenen religiösen Gemeinschaften beging, die sich meistens nach dem Namen jener Gottheit bezeichneten, die die Mitte der jeweiligen Gemeinschaft war, mit der diese Gemeinschaft in Verbindung stand oder in Verbindung zu stehen vorgab.¹⁰²

„Myéo“ bedeutet also soviel wie „einweihen.“ Gedacht ist bei „μυεω“ an die Einführung eines unerfahrenen Neulings in die göttlichen Geheimnisse in die Geheimnisse einer bestimmten Mysterienreligion. In dieser Bedeutung findet man das Verbum ein einziges Mal in der Bibel, nämlich im Philipper-Brief des Paulus¹⁰³. Das Wort „mýo“ gibt es überhaupt nicht in der Bibel. Das Verbum „myéo“ wird an der genannten Philipperbrief-Stelle in einer übertragenen Bedeutung verwendet: Phil 4,12 f heißt es: „...ich weiß mich einzuschränken und weiß auch mit Überfluss umzugehen. In alles bin ich eingeweiht (das heißt: mit allem bin ich vertraut), in Sättigung und Hungerleiden, in Überfluss und Entbehrung“. Im Griechischen heißt es: „... en pánti kai en pásin memýemai ...“. Dazu muss man wissen: In Philippi hielt man sehr viel von Mysterien und von dem darin Eingeweihtwerden. Das ist für den Apostel ein Anlass, den Christen zu sagen, dass sie durch den Glauben an Christus in allen Situationen das rechte Wort und das rechte Verhalten finden, dass sie durch Christus in alle Geheimnisse des Lebens eingeweiht sind und von daher stets die rechte Antwort finden, in der intellektuellen Auseinandersetzung wie in der Lebenspraxis.

Das Verbum „μυεω“ bedeutet also soviel wie „einweihen“. Von diesem Verbum leiten sich im Griechischen die Begriffe „μυστηρια“, „μυστης“, „μυστικον“ und „μυστα-

¹⁰¹ Werner Beierwaltes, Hans Urs von Balthasar, Alois Maria Haas, Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974, 12.

¹⁰² Werner Beierwaltes, Hans Urs von Balthasar, Alois Maria Haas, Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974, 9 f.

¹⁰³ Philipperbrief 4,12.

γογος“ her. Die „μυστηρια“ sind im Hellenismus die Mysterienkulte, der „μυστης“ ist der in die Mysterien Eingeweihte. Das „μυστικον“ ist „das die Mysterien Betreffende.“ Der „μυσταγογος“ ist der, der einweihet in die Mysterien, der Priester, der intellektuell und kultisch diese Aufgabe wahrnimmt. All diese Begriffe bezeichnen das Geheimnisvolle, speziell im Kontext des Religiösen. Sie begegnen uns bereits im 5. vorchristlichen Jahrhundert, etwa bei den griechischen Dichtern Aischylos und Sophokles und auch bei dem griechischen Historiker Herodot.

Aus dem griechischen „μυστηριον“ wird das lateinische „sacramentum“. Der Begriff „μυστηριον“ wurde als Bezeichnung eines Mysterienkultes sowie der kultischen Mitteilung geheimnisvoller Erkenntnisse im Christentum aus der vorchristlichen Antike übernommen. Mit ihm wurden auch die anderen von „μυεω“ abgeleiteten Begriffe im Christentum aus der vorchristlichen antiken Mystik übernommen.

Es gibt eine bedeutsame Stelle im Neuen Testament, an der das Wort „Mysterium“ uns begegnet, und zwar im Epheserbrief im Rahmen einer Doxologie auf den göttlichen Heilsratschluss, von dem gesagt wird, dass er vor der Grundlegung der Welt bestand, dass er sich in der Fülle der Zeiten dadurch zu vollziehen hat, dass „alles in Christus erneuert wird.“ Der göttliche Heilsratschluss wird hier als „Mysterium des Willens Gottes“ gefasst. Das ist die Stelle Eph 1, 9. Das große zentrale „mystérion“ ist dabei der göttliche Logos in seiner Menschwerdung, in seinem menschlichen Leben und in seinem Erlösungswerk. In diesem Verständnis ist das Mysterium Christi ein Geheimnis, das durch die Offenbarung zum Erkenntnisinhalt geworden ist. In der Offenbarung ist es kund geworden, wenn auch nicht in letzter Adäquation. So begegnet uns der Begriff in dieser Bedeutung einige Male im Epheserbrief (Eph 3,3; 3,4; 3,9; 6,19), im Römerbrief (Rö 11,25; 16,25), im 1. Korintherbrief (1 Kor 4,1; 2,7; 15,51), im Kolosserbrief (Kol 1,26; 2,2) und im 1. Timotheusbrief (1 Tim 3,9). Hinzukommt die Stelle Mt 13, 11 mit den synoptischen Parallelen Lk 8,10 und Mk 4, 11, wo von den Mysterien des Reiches der Himmel die Rede ist.

In der altchristlichen Literatur verwendet man den Begriff „μυστηριον“ gern auch für andere grundlegende Kultgeheimnisse, wie die Eucharistie und die Taufe. Auch hier steht der Aspekt der Erkenntnis im Vordergrund, beim „μυστηριον“ geht es stets um Erkenntnis auf Grund göttlicher Erleuchtung, anders als in den Mysterienreligionen.

Diese Akzentuierung prägt auch generell die christliche Mystik, die sich stets als Erkenntnis verstanden hat, als Erkenntnis durch göttliche Erleuchtung, nicht durch eigenes Nachforschen, wobei selbstverständlich das affektive Moment stets einen bedeutenden Platz einnahm¹⁰⁴. Ich wies früher schon einmal in einem anderen Zusammenhang hin auf diesen Sachverhalt.

Die eigentliche Heimat der Wortfamilie „Mystik“ sind die Mysterienkulte im Hellenismus, in denen geheimnisvoll-bedeutsame Zeremonien esoterisch gepflegt wurden, die geheime Erkenntnisse vermitteln sollten mit dem Ziel besonderer religiöser Erhebung und Beseligung, wobei die geheimen Erkenntnisse aber oft überwuchert waren vom Ritualismus. Es geht hier um geheimnisvolle, nicht allen zugängliche Erkenntnisse, in die man kultisch eingeweiht wurde¹⁰⁵.

Nun noch ein Wort zu den Mysterienkulten im Raum des Hellenismus. Sie, die Mysterienkulte schränkten den Öffentlichkeitscharakter der Religion ein und pflegten geheimnisvoll-bedeutsame Zeremonien. In die Mysterien musste man eingeweiht werden. Man wurde in sie eingeweiht, nachdem man sich durch eine Zeit der Vorbereitung geläutert und als würdig erwiesen hatte. Im Mysterienkult erhoffte man sich eine besondere religiöse Erhebung und Beseligung, die über den normalen religiösen Kult weit hinausging. Damit verband sich die Hoffnung auf geheime Erkenntnisse. Die tieferen Erkenntnisse, die höhere Weisheit, die man hier erwartete, tritt allerdings in den Mysterienreligionen stark zurück, überwuchert vom Ritualismus, von der religiösen Erhebung und Beseligung, um so mehr aber hat sie ihren Ort später im Neuplatonismus gefunden, in der neuplatonischen Philosophie¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Vgl. Joseph Zahn, Einführung in die christliche Mystik, Paderborn (1908) ³1922, 7 f.

¹⁰⁵ Vgl. Alois Mager, Artikel Mystik, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. VII, Freiburg ¹1935, 405.

¹⁰⁶ Vgl. Joseph Zahn, Einführung in die christliche Mystik, Paderborn (1908) ³1922, 5 - 7.

Der „mýstes“, zu deutsch der Eingeweihte, ist derjenige, der in diese Erkenntnis kultisch eingeweiht ist. Das „mystikón“ ist dann alles das, was mit dem Mysterium zusammenhängt. Und der „mystagogós“ ist dann endlich der, der einweicht¹⁰⁷.

In diesem Zusammenhang begegnet uns auch schon in vorchristlicher Zeit häufiger das Wort „Ekstase“ in der Bedeutung von „erfahrungsmäßiger Erkenntnis Gottes im Innersten der Seele“¹⁰⁸.

In den griechischen Mysterienfeiern erfolgt die Einweihung in einer rituellen Feier, dem eigentlichen Akt der Einweihung. Der terminus technicus lautet hier „myeín“. Dieses Eingeweihtwerden wird von dem Einzuweihenden als ein unsagbar geheimer Vorgang erfahren, über den man unbedingt zu schweigen hat. Das, worin eingeweiht wird, sind die „mysteria.“ Durch die Mysterien wird der Myste zum „epóptes“, das heißt: Er wird zu einem, der das Heilige in objektiver Form sieht. Der „epóptes“ ist der Beschauer, der Wächter, der Augenzeuge.

Genau dieses Geschehen nannte man in vorchristlicher Zeit auch gern Ekstase. Dabei wird der „epóptes“, der Augenzeuge des Heiligen, der, der das Heilige schaut, schließlich mit dem Heiligen identisch.

An dieser Stelle wird bereits die Verbindung der alten Mysterienreligionen, der antiken Mysterien, mit der christlichen Mystik sichtbar.

Der Vermittler zwischen den antiken Mysterien und der christlichen Mystik wurde Platon (427-347 v. Chr.) in seinen Dialogen „Symposion“ und „Phaidros“, wo er den Aufstieg des Geistes zur höchsten geistigen Schau in der Terminologie von Eleusis, in der Terminologie der Eleusis-Mysterien, beschreibt. „Durch die Integration der Mysterienmetaphorik in den Entwurf eines spirituellen Aufstiegs entstand ein Modell mystischen Sprechens, dem sich der Jude Philon überschwenglich angeschlossen, dem sich auch

¹⁰⁷ Vgl. Alois Mager, Artikel Mystik, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. VII, Freiburg ¹1935, 405.

¹⁰⁸ Vgl. Alois Mager, Artikel Mystik, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. VII, Freiburg ¹1935, 405.

das frühe Christentum – zunächst über die Gnosis (2. Jahrhundert n. Chr.), dann über (Pseudo-) Dionysius Areopagita (um 500 n. Chr.) – nicht zu entziehen vermochte“¹⁰⁹.

Am bekanntesten sind die antiken Mysterien des Orpheus, die Mysterien des Dionysos, der Attis, der Isis und des Osiris, und vor allem die Mysterien des Mithras. - Die ältesten Mysterien sind die mit der Göttin Demeter verbundenen Eleusinischen Mysterien, die ich im Zusammenhang mit Platon erwähnte, die aus einem Fruchtbarkeitskult entstanden sind, aus einem alten Ernte- und Familienfest, das man in der griechischen Landschaft Eleusis zweimal im Jahre feierte, im Frühling und im Herbst.

In den Mysterienreligionen gibt es stets verschiedene Grade der Zugehörigkeit zu der religiösen Gemeinschaft. Je höher der Grad der Zugehörigkeit ist, um so enger ist die Verbindung mit der Gottheit. Dabei ist das Ziel in jedem Fall die Vergöttlichung des Gläubigen, wobei der Gläubige Gott wird und damit göttliche Eigenschaften gewinnt, göttliche Unsterblichkeit, göttliche Kräfte und jenseitige Seligkeit. Das Ziel ist also die Identifikation mit der Gottheit! Der Weg zu dieser Einigung, auf dem man stufenweise immer höher steigt, bedarf einer besonderen Belehrung durch einen Priester einerseits und der Einweihung durch besondere Weihehandlungen und Weiheriten andererseits, die wiederum durch einen Priester vollzogen werden. So wird man ein „μυστης.“

Wir dürfen nicht meinen, die alten Mysterienreligionen seien einfach Vergangenheit. Weithin sind sie noch heute präsent, idealiter und realiter, in den verschiedenen Gruppierungen der Esoterik, angefangen bei der Anthroposophie bis hin zum New Age und zu den zahllosen Formen des Satanskultes.

Wie diese Weihehandlungen und Weiheriten in den griechischen Mysterienreligionen erfolgten, wissen wir nicht, jedenfalls nicht in Einzelheiten. Wir haben zwar einen Bericht über eine solche Einweihung. Er geht zurück auf den Nordafrikaner Apuleius, der im 2. nachchristlichen Jahrhundert lebte und aus Madaura in Numidien stammte. Er war ein Philosoph und Magier. Dieser Apuleius ließ sich in die Isis-Mysterien einwei-

¹⁰⁹Werner Beierwaltes, Hans Urs von Balthasar, Alois Maria Haas, Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974, 323.

hen und wurde gar ein Isis-Priester. Aber auch hier sind die Vorgänge, die geheimnisvollen Vorgänge, im Grunde nur angedeutet, hat der Bericht nur die eine Wirkung, dass er einen ganz allgemeinen Eindruck von dem Geheimnisvollen der Riten vermittelt. Das gehört nun einmal zu den Mysterienreligionen. Sie sind Geheimkulte. Und sie unterliegen im Detail der Arkandisziplin.

Zu den Isis-Mysterien möchte ich noch bemerken: Isis ist in Ägypten die Göttin der Erde, die Allmutter Natur, eine Fruchtbarkeitsgöttin, sie ist in Ägypten die griechische Demeter.

Apuleius schildert seine Einweihung in die Isis-Mysterien im 11. Buch seines satirischen Romans „Der goldene Esel“ oder „Die Metamorphosen.“ Eine Übersetzung des Romans erschien bereits von August Rode im Jahre 1783. Neu bearbeitet wurde diese Übersetzung durch H. Floerke und erschien in München 1909. Zuletzt erschien das Werk in Frankfurt im Jahre 1975 in der Bearbeitung von Wilhelm Haupt.

Beachtenswert ist hier in diesem Zusammenhang vielleicht auch das Buch von Wilhelm Wittmann „Das Isisbuch des Apuleius, Untersuchungen zur Geschichte des 2. Jahrhunderts“, Stuttgart 1938.

Wie wir bei Apuleius erfahren, ist das Erste bei der Einweihung ein Reinigungsbad, das in heiligem Wasser erfolgt. Daran schließt sich ein zehntägiges Fasten an. Dann wird der Kandidat (hier ist es Apuleius selbst) an der Hand des Oberpriesters in das sogenannte Adyton, in den innersten, allerheiligsten Tempelraum geführt, den gewöhnliche Sterbliche nicht betreten dürfen. Hier erlebt er dann die eigentliche Weihe, über die sich Apuleius ausschweigt, von der er uns nur das Eine sagt, dass er hier über die Schwelle des Totenreiches gekommen sei und dann, durch alle Elemente getragen, zum Licht zurückgekehrt sei. Er erklärt, eine leuchtende Sonne habe ihm aus mitternächtlichem Dunkel gestrahlt. Er habe die Götter der Totenwelt und des Himmels geschaut und aus unmittelbarer Nähe angebetet. Sein Leib sei dann in zwölf Gewänder gehüllt worden, was wohl soviel bedeuten soll wie, dass er zwölf verschiedene Gestalten angenommen hat. Er berichtet des weiteren, bei Tagesanbruch sei er dann mit dem Himmelsgewand

umkleidet worden und, in der rechten Hand eine brennende Fackel, auf dem Haupt einen Kranz, auf einem Postament vor der Göttin als Standbild des Sonnengottes aufgestellt und von der herbeigerufenen Gemeinde als Gott verehrt worden¹¹⁰. Schließlich hat die Gemeinde, wie Apuleius des weiteren schildert, das göttliche Geburtsfest, sein göttliches Geburtsfest, mit einem Festmahl gefeiert und Apuleius konnte es, wie er erklärt, genießen, für einige Tage das Abbild des Sonnengottes oder gar selber der Sonnengott zu sein. Danach hat er das Himmelskleid im Tempel zurücklassen müssen, wo es für ihn verwahrt wurde. Er kehrte in die Welt zurück mit dem Gelöbnis, das Erlebte im Herzen zu bewahren und sich stets geistig vor Augen zu halten. Dann heißt es weiter in dem Bericht, dass an ihm, dem Eingeweihten, also an Apuleius, das Einweihungsmysterium von Zeit zu Zeit habe erneuert werden müssen, und zwar durch das Anziehen des Himmelskleides, des Symbols für den dem Eingeweihten verliehenen himmlischen Leib, wodurch er immer wieder aufs neue eine außergewöhnliche Verklärung erlangt habe - die Vereinigung mit der Gottheit und die Vergottung oder die Vergöttlichung.

In anderen Mysterienreligionen vollzog sich die Einweihung durch andere Vorgänge und Handlungen. Aber immer sollte auf geheimnisvolle Weise eine Vereinigung des Geweihten mit einer Gottheit erreicht werden, die für ihn selber die Vergöttlichung bedeutete¹¹¹.

Es gibt in alter Zeit zwei Grundformen der Mystik, einerseits die Mystik der Versenkung, der Abwendung von den Dingen der äußeren Welt, man kehrt dann in sich selber ein, um so mit der Gottheit vereinigt zu werden – man könnte hier von der asketischen Mystik sprechen -, andererseits gibt es aber auch in der antiken Welt den Versuch der Vereinigung mit dem Unendlichen durch sinnliche Erregungen, durch Rauschtränke, durch Ausschweifungen, durch Verwundungen, durch Tänze, durch Raserei und dergleichen mehr. Hier sprechen wir von der orgiastischen Mystik, wie sie uns im Altertum vor allem in den Fruchtbarkeitskulten begegnet. Hier ist etwa zu erinnern an den Baaldienst und den Astartedienst der Syrer und der Phönizier, an den Bacchosdienst der Thraker, an den Dionysoskult der Griechen und an den Kybeledienst der Phrygier und

¹¹⁰ Vgl. Richard Reizenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Stuttgart 1966, 42.

in gewisser Weise auch an den Isisdienst der Ägypter. Eine Art von Rauschmystik haben wir weithin auch in der Mystik der Sufis im Islam. Das ist ein Phänomen, das sich vor allen in Persien entfaltet hat¹¹². – Immer wieder sind diese beiden Grundformen der Mystik hervorgetreten in der Geschichte der Esoterik bis hin zum New Age.

Im Christentum und in der christlichen Tradition gibt es selbstverständlich nur die zuerst genannte Gestalt der Mystik, die aszetische Mystik.

In der neuplatonischen Philosophie und im Gnostizismus verändert sich die Mystik vom Rituellen zum Intellektuellen. Die zur Wortfamilie „Mystik“ gehörenden Termini erfahren nun, entsprechend dem neuen Verständnis der Mysterien, einen bemerkenswerten Bedeutungswandel. Nun versteht man unter Mysterien dunkle, „die Seele zur Einigung mit dem Göttlichen emporführende (Erlösungs-) Lehren“¹¹³. Nun denkt man bei der Mystik, bei den Mysterien also, nicht mehr an den kultischen Umgang mit der Gottheit, sondern an den „in Riten, Mythen und Symbolen verborgenen und durch sie verhüllten göttlichen Seinsgrund der Welt, der nur den zur Erkenntnis Fähigen, von der großen Menge Abgeschiedenen und sittlich Vorbereiteten zugänglich ist“¹¹⁴.

Es erfolgt so eine Transposition der Mystik von der rituellen Ebene auf die gnoseologische, die allerdings schon bei Platon vorbereitet ist. Der Hauptvertreter des Neuplatonismus ist Plotin (+ 269 n. Chr.).

Die Mystik oder die mystische Erfahrung wird so zur „höchste(n) Erkenntnis“, zur „mystische(n) Rede“, zur symbolhaft-verhüllende(n) Aussage einer letzten, ins Geheimnis gehüllten Wahrheit, die, weil über alles Sinnenhafte und Rationale erhaben, von ihrem Wesen her unaussprechbar ist“¹¹⁵. Die mystische Erfahrung wird so zur Erkennt-

¹¹¹ Werner Beierwaltes, Hans Urs von Balthasar, Alois Maria Haas, Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974, 10 f.

¹¹² Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 17f.

¹¹³ Friedrich Wulf, Artikel Mystik, in: Heinrich Fries, Hrsg., Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 3, München 1970, 189.

¹¹⁴ Friedrich Wulf, Artikel Mystik, in: Heinrich Fries, Hrsg., Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 3, München 1970, 189.

¹¹⁵ Friedrich Wulf, Artikel Mystik, in: Heinrich Fries, Hrsg., Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 3, München 1970, 189.

nis, zur höchsten Erkenntnis, die gleichwohl dunkel bleibt. Das Moment der Erkenntnis begegnet uns allerdings auch schon in den Mysterienreligionen, aber dort eben nur sehr schwach.

In diesem Sinne, im Sinne des neuplatonischen Bedeutungswandels, gelangte das Wort „mystisch“ über die alexandrinische Theologie eines Origenes (+ 254) in den christlichen Sprachgebrauch, wo es eine dreifache Bedeutung erhält, nämlich eine kultische, eine kerygmatische und eine theologische oder eine liturgische, eine biblische und eine spirituelle, wie ich bereits feststellte. Nun nennt man mystisch die Kultgegenstände und liturgischen Riten, sofern sie die göttlichen Geheimnisse symbolisieren, nennt man mystisch auch den verborgenen geistlichen Sinn der Heiligen Schrift und vor allem die in der Taufe grundgelegte geheimnisvolle Gemeinschaft des Christen mit Christus, die im Glauben und in der Liebe erfahren wird. Man spricht dabei gern von Logosmystik, um anzudeuten, dass es hier um die Gemeinschaft mit Christus geht und dass diese Gemeinschaft mit Christus das Wesen des christlichen Lebens zum Ausdruck bringt.

Die hellenistischen Mysterienreligionen erstreben als Ziel die Vergottung des Mysten. Diese wird erreicht durch die unmittelbare Schau der Gottheit oder besser: Diese Schau ist die Vorstufe der Vergöttlichung, der Vergottung des Mysten. Es handelt sich hier um eine Wesensverwandlung, die dann von Zeit zu Zeit immer wieder aufs neue zelebriert wird, wie wir gesehen haben¹¹⁶.

Alles Sehnen des Mysten geht dahin, zur Schau des göttlichen Elementes zu gelangen. Dadurch kann und soll ihm die Wesensverwandlung zuteil werden. Das ist dann eine Vorwegnahme des endgültigen Geschicks, eine Antizipation des künftigen Äons in dieser Zeitlichkeit. Um zu dieser vergottenden Schau zu gelangen, muss der Myste höchste Kraftentfaltung leisten, jedenfalls in der aszetischen Gestalt der Mystik, obwohl immer die Gnade das Szepter führt. Aber die Gnade hat die Natur zur Voraussetzung. Darum muss der Myste sich anstrengen, muss er alles, was mit dem leiblichen Leben zusammenhängt, zum Schweigen bringen oder übertönen. Die vergottende Schau, zu der er

¹¹⁶ Vgl. R. Reizenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, ³1927, 292; Anselm Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 86.

dadurch geführt wird, ist natürlich nur jeweils für kurze Zeitabschnitte möglich. Immer wieder folgt auf die beglückende Ekstase die ernüchternde Rückkehr in den Alltag, wobei der Myste jedoch seine Wesensverwandlung, die an ihm vollzogene Weihe im Glauben festhält, wodurch ihm eine bleibende Sonderstellung innerhalb der menschlichen Gemeinschaft zuteil geworden ist¹¹⁷. So die Überzeugung. Der Myste wird dann, wie wir bei Apuleius gesehen haben, immer wieder einmal an das Einweihungsmysterium erinnert, wenn und indem er immer wieder zu seinem rituellen Höhepunkt zurückkehrt.

In der christlichen Mystik gibt es keine Vergottung des Menschen in dem Sinne, dass die eigene Persönlichkeit aufgegeben werden müsste. Der unendliche Abstand zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf bleibt. Das ist der eine wichtige Unterschied zwischen antiker Mystik und christlicher, der andere ist der, dass es in ihr nicht die Rauschmystik gibt, dass die Rauschmystik in ihr geradezu als absurd erscheint.

Nachdem wir uns im ersten Abschnitt des 2. Kapitels „Das Wesen der Mystik“ Gedanken gemacht haben über die Semasiologie und die Etymologie der Wortfamilie „Mystik“, fragen wir nun in einem zweiten Abschnitt:

2. Worum geht es in der Mystik? Was ist das Wesen der Mystik?

Von der Worterklärung gehen wir nun zur Sacherklärung über. Wenn moderne Religionspsychologen das Mystische gern aus dem Unterbewusstsein, aus verborgenen psychischen Fähigkeiten, aus Erotik, aus Hysterie, also aus psychischen und medialen Anlagen oder Verbiegungen des Menschen erklären wollen, so gehen sie fehl, sofern es sich wirklich um echte Mystik handelt. Auf diesem Weg können sie lediglich Formen des Mystizismus erklären, Formen der unechten Mystik, Fehlformen, negative Formen der Mystik. Die echte Mystik ist in ihrer ganzen Komplexität erklärbar allein aus dem natürlichen Wirken des Menschen und seinen Möglichkeiten bzw. dem Gnadenwirken Gottes und der Eigenart der menschlichen Seele. Dabei wirkt die Gnade immer mit in je

¹¹⁷ Vgl. Anselm Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 86 – 88.

spezifischer Weise, bei der natürlichen wie auch bei der übernatürlich zu qualifizierenden Mystik¹¹⁸.

Von unechter Mystik sprechen wir, wenn es sich um bewussten Betrug handelt oder wenn die Phänomene sich rein aus der Psychologie, der Psychopathologie und der Parapsychologie erklären.

Wir müssen nämlich in der mystischen Theologie wohl unterscheiden zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Mystik. Im ersteren Fall geht es um geistig-seelisches Erfassen des natürlichen Wirkens Gottes in der Seele, was freilich immer auch irgendwie von der Gnade mitgetragen ist, in der übernatürlichen Mystik geht es um geistig-seelisches Erfassen der übernatürlichen Wirksamkeit Gottes in der begnadeten Seele. Der Oberbegriff ist dann das „geistig-seelisches Gotterleben“, das sich einmal in der natürlichen Ordnung vollzieht, dann wiederum in der übernatürlichen Ordnung¹¹⁹.

Die natürliche Mystik steht im Kontext der Naturordnung, die übernatürliche steht im Kontext der übernatürlichen Heils- und Erlösungsordnung.

Auf Grund der entsprechenden religions- und geistesgeschichtlichen Tatsachen, von denen uns in den Religionen berichtet wird, sagen, müssen wir sagen, dass es zumindest wahrscheinlich ist, dass es in den Religionen so etwas gibt wie eine natürliche Mystik, in den Religionen und in den philosophischen Schulen. Es ist dabei an eine „von der Phantasie unabhängige, rein geistige Erkenntnisweise (Beschauung, Kontemplation)“ zu denken, „in der die Geistseele entweder eine besondere Einwirkung Gottes (z.B. eine eingegossene Idee) (erfährt) oder sich selbst intuitiv in ihrer unmittelbaren Gottbezogenheit erkennt (z. B. in ihrem Von-Gott-Gewirktsein oder in der Offenheit des Geistes zum Unendlichen hin)“¹²⁰. Das kann freilich in besonderen Fällen auch auf der übernatürlichen Ebene liegen. Warum sollte das nicht der Fall sein, so muss man fragen angesichts der Tatsache, dass Gott das übernatürliche Heil aller will und den Menschen

¹¹⁸ Alois Mager, Artikel Mystik, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. VII, Freiburg ¹1935, 407.

¹¹⁹ Alois Mager, Artikel Mystik, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. VII, Freiburg ¹1935, 407.

¹²⁰ Walter Bruggen, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg 1953, 202.

dieses zwar nicht durch die Religionen, so doch in den Religionen zuwendet oder besser: anbietet oder ermöglicht?

Die mystische Art der Erkenntnis ist „zwar dem Zustand der Leibverbundenheit der Seele nicht angemessen (und insofern einer besonderen göttlichen Einwirkung bedürftig)“, sie übersteigt „jedoch die Natur der Geistseele nicht schlechthin“ und ist insofern von ihrem Wesen her zunächst „natürlich“¹²¹.

Auf jeden Fall muss man, von der Offenbarungstheologie her betrachtet, einen wesentlichen Unterschied sehen zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Mystik, wenn man denn mit natürlichen mystischen Erfahrungen rechnet, woran man kaum vorbeikommt¹²².

Um es noch einmal mit anderen Worten zu sagen: Bei den mystischen Erfahrungen handelt es sich um eine rein geistige Erkenntnisweise, unabhängig von der Phantasie, intuitiv, kraft einer besonderen Einwirkung Gottes, die im Rahmen der Naturordnung stehen kann oder – im Rahmen der übernatürlichen Heils- und Erlösungsordnung.

Mystik bezeichnet ihrem Wesen nach ein tief inneres geheimnisvolles Erleben auf religiösem Gebiet. Benutzt man das Wort in einem weiten Sinn, so versteht man darunter jede Art der inneren Gottbegegnung, wie sie uns in jedem Gebet zuteil werden kann, benutzt man es in einem engen Sinn, so versteht man darunter eine außergewöhnliche Gottbegegnung bzw. die ekstatische Gottvereinigung¹²³. Immer ist das mystische Erleben ein tief inneres, geheimnisvolles Erleben auf religiösem Gebiet, eine innere Vereinigung mit Gott oder mit dem Göttlichen (im Zenit), wobei wir vornehmlich nicht an die alltägliche Gottbegegnung oder Gottvereinigung im Gebet denken. Letztere fassen wir gewöhnlich unter dem Begriff der Spiritualität. Die Mystik ist dann eine Steigerung dessen, was wir als Spiritualität zu bezeichnen pflegen, eine Intensivierung.

Die mystische Erfahrung ist „ein am Mysterium orientiertes, nicht leicht mitteilbares, letztlich unsagbares Erkenntnis- und (oder) Liebesgeschehen zwischen Mensch und

¹²¹ Walter Brugger, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg 1953, 202.

¹²² Walter Brugger, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg 1953, 202.

Gott, das vom Menschen als (Geschenk, als) gnadenhafte, ohne Anstrengung empfangene Einigung mit Gott erfahren wird“¹²⁴ Dabei kann durchaus die Erfahrung der Gottesferne, die Erfahrung der, wie man im Mittelalter sagte, der „regio dissimilitudinis“, als Begleitphänomen hinzutreten.¹²⁵

Es handelt sich beim mystischen Erleben um ein nicht alltägliches Erkenntnis- und Liebesgeschehen, das in jedem Fall von Gott geschenkt wird, das also immer irgendwie gnadenhaft ist. Im Falle der übernatürlichen Mystik ist es dann in einem spezifischen Sinn gnadenhaft, ist es dann gnadenhaft im Sinne der übernatürlichen Erhebung des Menschen.

Im mystischen Erleben wird das Göttliche erlebt und geistig geschaut, ohne dass damit eine genauere Vorstellung von dem Erlebten und Geschauten verbunden ist. Die Trennung zwischen irdisch und überirdisch, zwischen zeitlich und ewig wird hier gewissermaßen überwunden.

Robert C. Zaehner, der eine Reihe neuerer Arbeiten über die Mystik in den Religionen verfasst hat, definiert die mystische Erfahrung als ein „in seiner mentalen und inhaltlichen Struktur ... je nach religiöser Glaubensform differentes seelisches Geschehen, das sich typologisch in drei verschiedene Grundformen zerlegen läßt“¹²⁶, nämlich in Naturmystik, in die monistische Mystik und in die theistische Mystik¹²⁷.

Ich möchte hier zwei Werke des genannten Autors, Robert C. Zaehner, erinnern, an das Werk: „Mystik, religiös und profan“, Stuttgart 1957 und an das Werk „Mystik, Harmonie und Distanz: Die östlichen und westlichen Religionen“, Olten 1980.

¹²³ Walter Brugger, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg 1953, 202.

¹²⁴ Werner Beierwaltes, Hans Urs von Balthasar, Alois Maria Haas, Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974, 333.

¹²⁵ Ebd., 333.

¹²⁶ Ebd., 322.

¹²⁷ Ebd., 322.

Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (+ 1834) erklärt im 19. Jahrhundert in seinen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter den Verächtern“ – so der Titel¹²⁸ - die mystische Erfahrung als „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick“¹²⁹.

Jakob Amstutz bestimmt die Mystik als den „Inbegriff aller Mittel und Wege zur Vereinigung des Menschen mit Gott und der Erlebnisse dieser Vereinigung selbst“¹³⁰.

Edward Lehmann nennt in seiner Schrift „Mystik im Heidentum und Christentum“¹³¹ das mystische Erleben „... das Einssein der Menschenseele mit dem Göttlichen.“

Das Charakteristische der Mystik ist, dass in ihr das Erleben und Schauen des Göttlichen angestrebt wird. Die Seele erlebt und schaut das Göttliche in geistiger Weise, ohne dass damit eine genauere Vorstellung verbunden ist von dem, was da geschaut wird. Oft jedenfalls hat der Mystiker keine genauere Vorstellung von dem Göttlichen oder von der Gottheit, das oder die er schaut. Zuweilen ist die Gottheit nicht einmal als persönliches Wesen gedacht.

Albert Schweitzer, der, bevor er Urwaldarzt wurde, Theologe in Straßburg war, versucht angesichts der Komplexität der Mystik in seinem Buch „Die Mystik des Apostels Paulus“¹³² eine noch allgemeinere Definition von dieser Gegebenheit, wenn er erklärt: „Mystik liegt überall da vor, wo ein Menschenwesen die Trennung zwischen irdisch und überirdisch, zeitlich und ewig als überwunden ansieht und sich selber, noch in dem Irdischen und Zeitlichen stehend, als zum Überirdischen und Ewigen eingegangen erlebt“.

Das kann man nur unterstreichen: Es wird in der mystischen Erfahrung die Trennung zwischen irdisch und überirdisch, zwischen zeitlich und ewig überwunden, gewisser-

¹²⁸ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Reden über die Religion an die Gebildeten unter den Verächtern, Berlin 1799, ³1821, ⁵1926.

¹²⁹ Ebd. Zitat am Schluss der 2. Rede; vgl. auch Werner Beierwaltes, Hans Urs von Balthasar, Alois Maria Haas, Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974, 12 f.

¹³⁰ Jakob Amstutz, Zweifel und Mystik, Bern 1950, 33.

¹³¹ Edward Lehmann, Mystik im Heidentum und Christentum, Leipzig 1908, ³1923, 4.

¹³² Albert Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930, ²1954, 1.

maßen muss man sagen. In Wirklichkeit verbleibt der Mystiker selbstverständlich in dieser zeitlichen, in dieser immanenten Welt.

Die mystische Erfahrung ist nach Augustinus (+ 430) eine „*iucunda admiratio perspicuae veritatis*“, nach Thomas von Aquin (+ 1274) eine „*experientia divinae dulcedinis*“ oder auch „*cognitio affectiva sive experimentalis*“, nach Papst Benedikt dem XIV. (Prosper Lambertini) (+ 1758) ein „*intellectualis intuitus*“, der mit einer „*sapida dilectio*“ verbunden ist. So beschreibt er das mystische Erleben in seinem bedeutsamen Werk über die Heiligsprechungen und die Seligsprechungen der Kirche.

Augustinus spricht bei der mystischen Erfahrung von einer „*perspicuae veritatis iucunda admiratio*.“ Thomas von Aquin nennt die mystische Erfahrung eine „*experientia divinae dulcedinis*“ oder auch eine „*cognitio affectiva sive experimentalis*“. Er erklärt, von mystischer Erfahrung könne die Rede sein, „*dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis*“¹³³. Benedikt XIV. spricht von dem „*simplex intellectualis intuitus cum sapida dilectione revelatorum*“¹³⁴. Er denkt dabei offenkundig an die übernatürliche Mystik. Die klassische Definition der Mystik lautet: „*Scientia (oder cognitio) Dei experimentalis*.“ Aus der „*cognitio*“ erwächst die „*scientia*“. So kann man sagen.

Dass so etwas möglich ist wie die Erkenntnis Gottes auf dem Weg der Erfahrung im Innern der Seele, dass das nicht eine leere Behauptung ist, dass nicht alles mystische Erleben Selbsttäuschung ist oder Betrug, dafür spricht das einhellige Zeugnis nicht weniger geistig hoch stehender Denker in allen Jahrhunderten¹³⁵.

Robert C. Zaehner – ich wies bereits darauf hin, dass er unterscheidet zwischen der Naturmystik, der monistischen Mystik und der theistischen Mystik, er hat eine Reihe neuerer Arbeiten über die Mystik in den Religionen verfasst - definiert die mystische Erfahrung als ein „in seiner mentalen und inhaltlichen Struktur ... je nach religiöser Glaubensform differentes seelisches Geschehen, das sich typologisch in drei verschiedene

¹³³ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II/II q. a. 2 ad 2.

¹³⁴ Joseph Zahn, *Einführung in die christliche Mystik*, Paderborn (1908) ³1922, 29.

¹³⁵ Walter Brugger, *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg 1953, 202.

Grundformen zerlegen laßt“,¹³⁶ nämlich in Naturmystik, monistische Mystik und theistische Mystik¹³⁷. Statt von der Naturmystik sprechen wir auch von kosmischer Mystik. Statt von monistischer Mystik sprechen wir auch von Selbstmystik. Statt von theistischer Mystik sprechen wir auch von Gottesmystik.

Diese drei Grundformen der Mystik oder diese drei mystischen Grunderfahrungen haben sich weithin durchgesetzt. Man spricht also im allgemeinen von der Selbstmystik, von der Naturmystik und der Gottesmystik. Als deutlichstes Paradigma für die Selbstmystik verweist man auf den Griechen Plotin (+ 269 n.Chr.), der als Neuplatoniker einen sehr großen Einfluss auf die Kirchenväter ausgeübt hat. Er lebte von 203 – 269 nach Christus. Seine Schriften haben im christlichen Abendland einen großen Nachhall gefunden. Seine Mystik ist der „steilste Gipfel der Selbst-Mystik.“ Viermal soll er „die Einung als Ziel des dialektischen Weges erreicht haben“¹³⁸ Er lehrt: Das Ich muss sich von den Sinnendingen lösen, um zu dem Uranfang im eigenen Selbst hinaufzusteigen. Er sagt: „Man muss sich von allem, was außen ist, zurückziehen und sich völlig in das Innere wenden“¹³⁹. Die Grundidee seiner Lehre ist die: Die Seele richtet sich allein auf die Schau des Einen und wird dadurch mit ihm eins. Dann ist die Seele von dem Gegenstand ihres Denkens nicht mehr unterschieden. In dieser Einung ist das Selbst Gott geworden, sind das Geschaute und der Schauende eins geworden. So sagt es Plotin.

Plotin beschreibt damit eine Erfahrung, die uns ähnlich im japanischen Zen begegnet. Wir haben sie aber auch in der hesychastischen Tradition der Mönche vom Berg Athos. In ihr findet die neuplatonisch-monistische Mystik eine gewisse Fortsetzung.

Bei Plotin wird die mystische Erfahrung zur Erfahrung der Einheit mit dem letzten Seinsgrund, der Mensch wird darin eins mit dem Sein.

Die Hesychasten sind eine mystisch-quietistische Lebens- und Lehrrichtung innerhalb der griechischen Kirche. Sie führen sich in ihren Wurzeln zurück auf den neuplatonischen Gedankenkreis, sofern dieser den wesentlichen Unterschied zwischen Natur und

¹³⁶ Werner Beierwaltes, Hans Urs von Balthasar, Alois Maria Haas, Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974, 322.

¹³⁷ Ebd.

¹³⁸ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 30.

¹³⁹ Anselm Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 91.

Übernatur gerade in Bezug auf das religiöse Leben zu überwinden sucht. „ησυχη“ bedeutet soviel wie Ruhe, Gebetsruhe, Einsamkeit, Untätigkeit, Muße, Friede, Zufriedenheit, Sorglosigkeit, Gelassenheit. Neben „ησυχη“ gibt es auch das Substantiv „ησυχια“. Davon abgeleitet ist das Adverb „ησυχως“, „ησυχως“ bedeutet ruhig, still, friedlich, ungestört, gelassen. Die Hesychasten verbinden mit strenger Askese besondere Körperhaltungen. Wir müssen grundsätzlich davon ausgehen: Wenn der Mensch sich von der Welt des Manipulier- und Beherrschbaren abwendet und sein Bewusstsein meditativ pflegt, taucht das auf, was in der Vergessenheit des Unterbewussten verschwunden war. Auch werden bei solcher Pflege des eigenen Bewusstseins parapsychologische und starke psychische Kräfte geweckt, die durch die Hinwendung zur Welt der Objekte, durch Technik und Logik, durch die Entwicklung von Zivilisation und Kultur verkümmern und verschüttet werden¹⁴⁰. Ob es sich dann um echte Mystik handelt, das muss erwiesen werden.

Gerade das aber ist sehr schwer wegen des Erfahrungsmäßigen, das wesentlich ist für die Mystik. Das bedingt auch die Zurückhaltung der Kirche bzw. des kirchlichen Lehramtes oder genauer des Hirtenamtes der Kirche gegenüber derartigen Phänomenen¹⁴¹.

Das, was die Mystik als Darstellung und Lehre von der Dogmatik unterscheidet, das ist eben dieses Moment des Erfahrungsmäßigen, weshalb man die Mystik auch als gelebte Dogmatik bezeichnen kann, wie man es immer wieder getan hat.

Bei Plotin wird die mystische Erfahrung zur Erfahrung der Einheit mit dem letzten Seinsgrund, der Mensch wird darin eins mit dem Sein. Prinzipiell muss man das als echte Mystik verstehen. Unter diesem Aspekt kann man die Mystik zweifellos als religions- oder auch als konfessionsverbindend verstehen.

Die plotinische Vorstellung von der Einheit mit dem letzten Seinsgrund in der mystischen Erfahrung wurde in der christlichen Mystik korrigiert – notwendigerweise -, und

¹⁴⁰ Ebd., 91 f.

¹⁴¹ Alois Mager, Artikel Mystik, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. VII, Freiburg ¹1935, 410 f.

zwar im Sinne des augustinischen Gedankens: Gott ist mir innerlicher als mein Innerstes und höher als mein Höchstes.

Das heißt: In der christlichen Mystik wurde die Selbstmystik um den Gedanken angereichert, dass Gott uns innerlicher ist als wir selber.

Der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber (+ 1965) nennt die plotinische Vorstellung kritisch den „gigantischen Wahn des in sich zurückgebogenen menschlichen Geistes“ und fordert die Einheit des Menschen mit dem, was er nicht ist, eine Einheit, in der das „Noch-Größere“ aufscheint, und setzt damit an die Stelle der Selbstmystik die Gottesmystik.

Augustinus (+ 430) betont auch mit Nachdruck, dass die von Liebe bestimmte Einheit des Selbst mit Gott das Ziel allen menschlichen Strebens sein müsse¹⁴². Dabei weiß er aber, dass Gott im Innersten des Menschen gefunden werden kann.

Neben der Selbstmystik begegnet uns die Naturmystik oder die kosmische Mystik als zweite Erfahrungsform des Mystischen, die sich allerdings nicht immer von der Mystik des Selbst adäquat trennen läßt. Oft verbindet sich zudem die Selbstmystik dezidiert mit der Naturmystik.

In der Naturmystik kommt es - so kann man sie am besten definieren – an auf die Verschmelzung des Ich mit der Natur oder mit dem Kosmos und mit dem All¹⁴³.

Als instruktives Beispiel für kosmische Mystik kann man vor allem den Jesuiten Teilhard de Chardin (+ 1955) anführen.

Die Mystik eines Teilhard de Chardin ist zunächst kosmische Mystik, zumindest ihrem Anspruch nach. Teilhard wollte ein Mystiker sein. Mehr noch: Teilhard verstand seine ganze Theologie als Mystik, was oft nicht bedacht wird von denen, die sich mit seinem

¹⁴² Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 92 f.

¹⁴³ Ebd., 93 f.

Schrifttum beschäftigen. Das grundlegende Verständnis der Theologie als Mystik macht erst die Theologie Teilhards verständlich, jedenfalls bis zu einem gewissen Grad. Teilhard erklärt im Banne dieses Grundverständnisses: „Meine Stärke, meine einzige Stärke liegt darin, ‚Mystiker‘ zu sein, das heißt, nur aus einer einzigen Idee zu leben.“¹⁴⁴ Dabei war er fasziniert von der materiellen Natur und wollte in ihr mit Hilfe der Idee von der Evolution das Absolute finden, dessen Transzendenz und Personalität er zumindest nicht verbaliter oder bewusst leugnen wollte. Ganz im Gegenteil gesteht er: „Ich habe nie, in keinem Augenblick meines Lebens, die geringste Schwierigkeit gespürt, mich an Gott als einen höchsten Jemand zu wenden“¹⁴⁵. Gerade mit der Idee von der Höherentwicklung des Materiellen zur Bewusstheit und dann zur Liebe wollte er seine kosmische Mystik christlich akzentuieren und personalisieren. In Jesus Christus und seiner Liebe werden für ihn die kosmische und die göttliche Absolutheit eins.

Teilhard de Chardin wollte die Naturmystik in das Christentum einbringen, ganz bewusst. In diesem Bemühen verband er seine Naturmystik mit der Idee des kosmischen Christus als des Zielpunktes der Evolution. In ihm, in dem kosmischen Christus, erkannte er die Entfaltung des Materiellen zur höchsten Bewusstheit und Liebe. Man spricht hier auch von einer Mystik des Materiellen.

Karl Rahner (+ 1984) folgt seinem Ordensbruder in dieser seiner „Mystik des Materiellen“¹⁴⁶. So schreibt er: „Im Tode gibt die Seele ihre abgegrenzte Leibgestalt auf und öffnet sich dem All.“ „Durch ihren realontologisch und offen werdenden Bezug auf die Welt als Ganzes“ wird das, was früher abgegrenzter Leib war, „im Tod allkosmisch.“ Auch Jesus ging mit seinem Tod als göttliches Prinzip in das Weltganze ein und gab diesem eine Gott-menschliche personale Mitte.

Eine dritte Grundform der Mystik ist neben der Mystik des Selbst und der kosmischen Mystik die Gottesmystik. Die Gottesmystik ist weniger auf Einheit mit dem Sein ausgerichtet denn auf Begegnung, Liebe, Ekstase und Hingerissensein¹⁴⁷.

¹⁴⁴ Anselm Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 96.

¹⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁶ Karl Rahner, Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium, Freiburg 1958, 23 – 25, 28.

¹⁴⁷ Anselm Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 98.

Es ist hier zu beachten, dass sich nicht nur die Selbstmystik häufiger mit der Naturmystik verbindet, dass auch ist die Gottesmystik des öfteren nicht scharf von der Naturmystik geschieden ist. Deshalb kann die Gottesmystik auch leicht zur Naturmystik und auch zur Selbstmystik entarten.

Eine scharfe Trennung dieser drei Formen der Mystik, Selbstmystik, Naturmystik, Gottesmystik, ist ohnehin schwierig. Im allgemeinen kann man hier nur jeweils besondere Akzente feststellen, monistische, kosmische und theologische.

Neben diesen drei Grundformen der Mystik unterscheidet man zwei Grundhaltungen in der Mystik, zum einen die Negation des Weltseins, dem man sich zu entwinden sucht, soweit das möglich ist, zum anderen der Anschluss an ein positives Gut, um damit die letztmögliche Seinserfüllung des Menschen zu finden. Für die eine Position stehen, gleichsam stellvertretend für viele, Buddha und der Buddhismus, für die andere der Apostel Paulus und seine spezifische Theologie.

Das heißt: In diesen beiden Grundhaltungen prägen sich die fernöstliche und die christliche Mystik in ihrer jeweiligen Eigenart aus, wobei man sich darüber im Klaren sein muss, dass die reinen Formen immer wieder vermischt worden sind. So blieb die fernöstliche Mystik nicht frei von dem Auslangen nach einer seienden und positiven Gottheit, blieb andererseits die christliche Mystik nicht frei von der äußersten Verneinung der Welt, ja auch von der Verneinung alles dessen, was über Gott gesagt wird und sich sagen läßt. Also auch in der christlichen Mystik gibt es die „Fühlung mit dem Nichts auf der Suche nach dem Alles“,¹⁴⁸ sogar auch legitim, etwa in der von der negativen Theologie inspirierten Mystik des Pseudo-Dionysius Areopagita.

In der christlichen Mystik – aber teilweise auch in der Mystik der anderen Religionen – wird die Gotteinung als der höchst mögliche Grad von Gottverbundenheit auf Erden verstanden und erfahren, als Vorgeschmack („praegustatio“) der Ewigkeit, als Vorwegnahme („praelibatio“) des ewigen Lebens.

Prinzipiell wertete die Kirche die Hinführung zur Mystik und zur Gotteinung in der Mystik daher zu allen Zeiten als den Höhepunkt ihrer göttlichen Sendung und ihres gottgegebenen Wirkens auf Erden. So ist es konsequent, wenn es „kaum einen Heiligen“ gibt in der Geschichte der Kirche, „der nicht irgendwie Mystiker war“¹⁴⁹.

Mit dem läßt es sich gut vereinbaren, dass die Kirche in konkreten Fällen hinsichtlich der Feststellung der Echtheit von mystischen Erfahrungen stets sehr zurückhaltend war.

Vielfach unterscheidet man die erworbene Beschauung von der eingegossenen. Dabei geht man davon aus, dass die erstere durch folgerichtige Übung der Askese und des inneren Gebetes erreicht werden kann, wenngleich das mystische Kernerlebnis auch hier Geschenk ist, dass die letztere hingegen mehr als Wirkung der Gaben des Heiligen Geistes verstanden werden muss, die der Mystiker aus eigener Kraft nicht erwerben kann. Sie hat demgemäß ein höheres Niveau als die erstere. Dabei gilt, dass die erworbene Beschauung den Menschen jedoch in einen Zustand zu bringen vermag, in dem Gott für gewöhnlich die eingegossene Beschauung verleiht. In diesem Sinne kann die eingegossene mystische Beschauung „de congruo“ verdient werden. Das bedeutet, dass letzten Endes auch die eingegossene Beschauung erstrebt und erbetet werden kann und darf¹⁵⁰.

Sofern es um den Inhalt der mystischen Erfahrung geht, ist die Mystik ein theologisches Problem, sofern es um das Erlebnis als solches geht, ist sie ein psychologisches Problem.

Theologisch gesehen vollzieht sich in dem mystischen Erleben ein Einwirken Gottes auf die Seele, wobei die Seele sich dieser Einwirkung bewusst wird und dadurch zu außerordentlicher Gottesliebe beflügelt wird. Psychologisch bedeutet das mystische Erlebnis eine „Entwertung“ des Menschen von allem Sinnlichen, Sinnhaften und Geschaffe-

¹⁴⁸ Joseph Bernhart, *Das Mystische*, Frankfurt a. M. 1953, 36 und 35 f.

¹⁴⁹ Alois Mager, Artikel *Mystik*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. VII, Freiburg ¹1935, 410.

¹⁵⁰ Alois Mager, Artikel *Mystik*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. VII, Freiburg ¹1935, 411.

nen mit Hilfe der Gnade, womit sich das Bewusstsein der Einswerdung mit Gott, das Bewusstsein einer besonderen Nähe zu Gott, verbindet.

Man hat das mystische Erleben zwischen der „visio beatifica“ und der gewöhnlichen, schlussfolgernden Geistestätigkeit der Seele lokalisiert.

Dabei ist das mystische Erleben stets vom Glauben bestimmt. Es ist „Beschauung“ auf der Grundlage des Glaubens und damit qualitativ unterschieden von der „visio beatifica“, wie sie in der Endvollendung erhofft wird, wengleich in ihm in gewisser Weise der Endzustand vorweggenommen wird, erlebnismäßig (!). Der Mystiker verläßt in jedem Fall nicht den „status viae“, den Pilgerstand, die Glaubensexistenz. Die mystische Beschauung hat den Glauben zur Grundlage. Das ist zumindest die „sententia communis“ in der Theologie und in der Kirche.

Mystik ist im katholischen Verständnis das erfahrungsmäßige Innewerden des göttlichen Gnadenlebens im Menschen, die Erfahrung der heiligmachenden Gnade, des göttlichen Lebens im Menschen¹⁵¹.

Das hat Karl Rahner veranlasst, die transzendente Erfahrung als den mystischen Kern des Menschen anzusehen, die Mystik in das Grunderlebnis der Verwiesenheit des Menschen auf Gott zu verlegen, das seiner Meinung nach konstitutiv ist für den Menschen, das er verdrängen, aber nicht zerstören kann, das seinen Gipfel erreicht in der eingegossenen Beschauung¹⁵². Er nennt die transzendente Erfahrung – das ist der Grundansatz seiner Theologie - den mystischen Kern des Menschen und versteht sie als den Ort der generellen Begnadigung der Menschheit.

Nach Rahner hat also jeder Mensch in der Tiefe seines Bewusstseins, seiner „Erfahrung“, einen mystischen Kern. Diesen mystischen Kern nennt er die „transzendente Erfahrung.“ Von daher gesehen gehört nach Rahner die Mystik in irgendeiner Weise zu jedem Menschen dazu, wengleich sie nur dort aktuell wird, „wo der Mensch sich selbst

¹⁵¹ Walter Brugger, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg 1953, 202.

in seiner Endlichkeit annimmt“, wo der Mensch „sich in der Tiefe, vor dem Absoluten, akzeptiert“¹⁵³ oder wo „der Mensch sich unentrinnbar als begründet im Abgrund des Geheimnisses erfährt und dieses Geheimnis in der Tiefe seines Gewissens und in der Korrektheit seiner Geschichte ... als erfüllende Nähe ... erfährt“, wie Rahner es ausdrückt¹⁵⁴.

Was die Mystik, das mystische Erleben, eigentlich meint, kann man sehr schön veranschaulichen an der alttestamentlichen Gestalt des Hiob – Kardinal Newman (+ 1890) macht darauf aufmerksam in seinem Buch über die „Philosophie des Glaubens“¹⁵⁵.

Hiob bekennt, dass er eine wahre Erfassung der göttlichen Attribute bereits vor seinen Trübsalen gehabt hat, dass aber mit der Heimsuchung ein großer Wandel in der Weise der Erfassung dieser Wirklichkeit bei ihm eingetreten ist. Wörtlich sagt er: „Ich hatte von dir mit den Ohren gehört, aber nun hat mein Auge dich gesehen. Darum widerrufe und bereue ich in Staub und Asche“¹⁵⁶.

Wenn Mystik Begegnung mit Gott ist, stellt sie ein inneres Moment jedes lebendigen Gottesglaubens dar. Begegnung mit Gott kann sich aber mehr oder weniger tief verwirklichen. Von daher gesehen hat man unterscheiden wollen zwischen großer und kleiner Mystik (Josef Sudbrack SJ). Die kleine Mystik ist dann die Spiritualität, die große die Mystik. Es ist ein Faktum, dass die Begegnung mit Gott sich mehr oder weniger tief verwirklichen kann. Darum aber geht es hier.

Die umfassende Klammer aller Formen mystischer Erfahrung die „Begegnung“, ganz gleich, ob die Mystik intellektuell oder willentlich, abstrakt-geistig oder konkret-körperlich, bildlos oder geschaut und gehört, ekstatisch oder alltäglich, mit außerordentlichen äußeren Phänomenen verbunden oder rein innerlich ist.

¹⁵² Karl Rahner, Chancen des Glaubens, Freiburg 1971, 173; Wolfgang Böhme, Der Christ von morgen – ein Mystiker, Würzburg 1989, 121.

¹⁵³ Wolfgang Böhme, Der Christ von morgen – ein Mystiker, Würzburg 1989, 122.

¹⁵⁴ Karl Rahner, Über die Möglichkeit des Glaubens heute, Schriften V, 18.

¹⁵⁵ John Henry Newman, Philosophie des Glaubens, München 1921, 65 f.

¹⁵⁶ Hiob 42, 5 f.

Dabei ist personale Begegnung immer sowohl Geschenk als auch Verwirklichung der eigenen Freiheit. Denn „Liebende erfahren ihre Liebe ebenso als Gabe wie als Tat aus der eigenen freien Mitte“¹⁵⁷.

Bedeutet die mystische Erfahrung auch wesentlich Erkenntnis – die Dominanz des Erkenntnismomentes unterscheidet die christliche Mystik grundlegend von der Mystik der antiken Mysterienreligionen -, so muss sie doch primär von der Liebe her verstanden werden. Nur so wird man den Zeugnissen in der Geschichte der christlichen Mystik gerecht. Diese Liebe bedeutet personale Begegnung im Sinne des Kontaktes mit dem innersten Zentrum einer Person, womit selbstverständlich immer auch Erkenntnis verbunden ist und zugleich die rationale Prüfung herausgefordert ist. Liebe und Erkenntnis gehören immer zusammen, die Liebe setzt das Erkennen einerseits voraus, und andererseits führt die Liebe immer zu tieferer Erkenntnis. Lieben heißt bejahen. Bejahen kann ich aber immer nur etwas oder eine Person, dessen oder deren Wert ich erkannt habe

Immer ist die Mystik, ist das mystische Erlebnis, intuitiv. Denn in der Mystik trachtet der Mensch danach, das Ganze zu suchen, von dem her er „die Aufhellung und Entwirrung des Da- und Hierseins“¹⁵⁸ erwartet. In der Mystik begibt sich der Mensch also in eine Dimension, die keiner Erfahrung gegeben ist, die nur im Vorgriff des Glaubens, in der Übernahme der hell-dunklen Offenbarung von drüben - unter Umständen auch einer vermeintlichen Offenbarung - zu gewahren ist¹⁵⁹. Mystik ist somit Erfahrung des Nicht-Erfahrbaren, wenn ich es einmal so ausdrücken darf, also: Erfahrung des Nicht-Erfahrbaren.

In der Mystik geht es immer auch um Glauben, der Glaube ist der Hintergrund der mystischen Erlebnisse, wie immer man ihn auch im einzelnen versteht. In der Mystik wird der Glaube jedoch weniger im Intellekt gelebt als im Affekt. Der ethische Appell des Glaubens gilt in beiden Fällen, der Glaubensakt ist immer ein ethischer Akt, aber im einen Fall stützt er sich mehr auf den Intellekt, im anderen Fall mehr auf den Affekt.

¹⁵⁷ Anselm Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 135.

¹⁵⁸ Joseph Bernhart, Das Mystische, Frankfurt a. M. 1953, 36.

Immer muss der Glaube jedoch auf den Willen hin fruchtbar werden, also ethische Gestalt annehmen, ob er im Affekt oder im Intellekt seinen Ort hat, immer muss er im ethischen Handeln des Menschen Gestalt annehmen.

Es hat einen guten Sinn, mit der „*philosophia perennis*“ drei Seelenkräfte in der menschlichen Person zu unterscheiden, die innerlich zusammenhängen, nämlich den Intellekt, den Affekt und den Willen. Sie gehören zusammen, diese Drei, treten aber jeweils in ihrer eigenen Akzentuierung als Ausdruck des Geistes hervor.

Ein ganz wesentliches Moment der Mystik, der mystischen Erfahrungen, ist das Ergriffensein des Mystikers. Solches Ergriffensein sucht man heute vielfach vergeblich in der sogenannten wissenschaftlichen Theologie, die bei näherem Hinsehen allerdings oft gar nicht so wissenschaftlich ist, wie sie sich geriert. Über das Fehlen des mystischen Elementes in der wissenschaftlichen Theologie mokiert sich unter anderem kein Geringerer als Eugen Drewermann¹⁶⁰, in diesem Fall freilich zu Recht. Wiederholt hat man heute kritisch festgestellt, dass der persönliche Glaube des theologischen Lehrers oder des theologischen Autors häufig durch trockene Wissenschaftlichkeit unkenntlich gemacht oder paralytisiert wird, bewusst oder unbewusst. Die innere Glut, die durchaus mit der wissenschaftlichen theologischen Aussage vereinbar ist – ja, die theologische Aussage setzt sie im Grunde gewissermaßen voraus –, ist ganz selbstverständlich bei den großen Theologen der Vergangenheit, mehr oder weniger, selbst auch bei den Theologen der Scholastik spürt man sie. Das dürfte gemeint sein, wenn Theologiestudenten – wie man es oft hören kann – über die nicht erkennbare Glaubensentscheidung und Glaubenspraxis bei ihren theologischen Lehrern klagen. Je mehr eine Wissenschaft existentielle Fragen zum Inhalt hat, je mehr es in ihr um das geht, „was uns, was mich letztlich unbedingt angeht“, um Paul Tillich zu zitieren, um so mehr muss die Persönlichkeit des Forschers in seine Argumentation eintreten und um so mehr muss darin auch seine persönliche Betroffenheit erkennbar werden¹⁶¹.

¹⁵⁹ Ebd.

¹⁶⁰ Vgl. Josef Sudbrack, Exegese und Tiefenpsychologie aus der Sicht geistlicher Exegese, in: Albert Görres, Walter Kasper, Hrsg., Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann, Freiburg 1988, 98 – 114.

¹⁶¹ Vgl. Wolfgang Böhme, Der Christ von morgen – ein Mystiker, Würzburg 1989, 102.

Das mystische Leben enthält Augenblicke ungewöhnlicher Freude, ist dabei jedoch auch zuweilen von verwirrenden und beunruhigenden Vorgängen oder Erfahrungen durchsetzt.

Unverkennbar sind dabei manchmal – in der echten Mystik - Verhaltensweisen oder Vorgänge, die an Symptome gewisser Neurosen oder geistiger Störungen erinnern¹⁶². Ich erinnere hier etwa an den heiligen Jean Vianney, der als der Pfarrer von Ars in die Geschichte eingegangen ist.

Durchweg ist die Mystik, ist das mystische Erleben, jedoch von der Freude bestimmt, teilweise von ungewöhnlicher Freude. Aber das gilt nicht ausschließlich, es gibt in der Mystik auch schmerzliche Erfahrungen. Zuweilen begegnen sich in ihr Freude und Schmerz, Unruhe und Ungeborgenheit und das in ungewöhnlicher Extensität und Intensität. So kommt es vor, dass verwirrende und beunruhigende Erscheinungen den Mystiker quälen. Die Welt der Mystik ist kompliziert. Das wird uns vor allem klar, wenn wir uns daran erinnern, dass zu ihr auch die Erfahrung der dunklen Nacht gehört, die im Grunde ja so etwas ist wie eine Erfahrung der Nicht-Erfahrung¹⁶³. Ähnlich ist das bei der Erkenntnis im mystischen Erleben. Irgendwie ist das Erkennen in der Mystik immer zugleich Erkennen und Nichterkennen, weshalb man gern auch hier von der Erkenntnis des Nicht-Erkennbaren gesprochen hat oder auch von der „docta ignorantia“.

Es ist im mystischen Leben allerdings so, dass die freudige Stimmung des Gemütes immer den mühsamen Aufschwung des Willens voraussetzt, dass der Genuss des inneren Glücks immer den Ernst der sittlichen Tat voraussetzt, so wie die Passivität im Hinblick auf die Gnade Gottes stets die äußerste Aktivität des Menschen im Hinblick auf seine Offenheit für Gott zur Voraussetzung hat¹⁶⁴. Anders ausgedrückt: Ein wesentliches Moment ist für den Weg der Mystik immer die Aszese. Das betonte ich bereits.

¹⁶² Jean Lhermitte, *Echte und falsche Mystiker*, Luzern 1953, 11.

¹⁶³ Vgl. Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 122.

¹⁶⁴ Joseph Zahn, *Einführung in die christliche Mystik*, Paderborn (1908) ³1922, 13.

Wird die Passivität im Hinblick auf das mystische Leben, als vorausgehende oder nachfolgende, zu sehr betont, so gerät man in die Gefahr, die Mystik in den außerordentlichen Begleitphänomenen zu lokalisieren, die ja eigentlich Randphänomene sind. Vor allem gerät man so in die Gefahr des Quietismus. Der Quietismus ist eine Versuchung, die den mystischen Weg immer begleitet.

Die Passivität ist die eigentliche Gefahr der Mystik, ihre Unfruchtbarkeit in der „vita activa“, ihre Bedeutungslosigkeit im Hinblick auf das moralische Leben. Daher sind jene Definitionen der Mystik falsch oder zumindest missverständlich, die sie allzu sehr das Merkmal der Passivität hervorheben. Das geschieht u. a. auch bei Auguste Poulain. Ich nannte Ihnen das 1901 erschienene Werk „Des grâces d’oraison“. Die Passivität hat in der Tat eine wesentliche Funktion im mystischen Erleben, aber die Versuchung ist stets groß für den Mystiker, dass er ihr den ersten Platz einräumt und so dem Quietismus verfällt und mit ihm seine Mystik als falsche Mystik ausweist¹⁶⁵.

Der Quietismus ist faktisch eine verbreitete Fehlform der Mystik, die aus einem extremen Passivismus im religiösen und im religiös-sittlichen Leben hervorgeht. In letzter Konsequenz führt sie zu einer Art psychologischer Annihilation¹⁶⁶.

Demgegenüber ist festzuhalten, dass sich im mystischen Erlebnis Aktivität und Passivität vereinigen müssen, Leistung und Empfang. Dabei besteht die Aktivität des Menschen zum einen in der Vorbereitung auf die Beschauung und in dem „liebvollen Aufmerken auf Gott“ und zum anderen in der ethischen Fruchtbarkeit der mystischen Erfahrung¹⁶⁷. Die Passivität besteht dann im mystischen Erleben in der Beschauung als solcher.

In der christlichen Mystik, in der östlichen, in der morgenländischen, wie in der westlichen, in der abendländischen Mystik, geht es letztlich um die Vereinigung des Men-

¹⁶⁵ Ebd., 30.

¹⁶⁶ Ebd., 14.

¹⁶⁷ Johannes vom Kreuz, Lebendige Liebesflamme, Strophe 3, Vers 3, § 6, in Jochams Übersetzung Bd. II, Regensburg 1859, 424; Beierwaltes, Werner/Hans Urs von Balthasar, Haas, Alois Maria, Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974, 158.

schen mit Gott auf dem Weg der Aszese. Es geht hier, wohl verstanden, um die Vereinigung mit Gott, nicht um die Identifikation mit ihm. In beiden Fällen geht es um Erkenntnis und Liebe. Dabei ist die östliche Mystik jedoch stärker vom Sinnhaften entblößt, ist die östliche Mystik vergeistigter und philosophischer, während die Mystik des Abendlandes stärker gefühlsbetont und sinnhaft ist. Während der christliche Mystiker des Ostens sich vor allem in die Betrachtung der Größe des Glanzes und der Majestät der auferstandenen Christus vertieft, vereinigt sich der abendländische Mystiker eher mit dem menschlichen Christus, vor allem mit dem leidenden und sterbenden.

Auch der Offenbarungsvorgang muss im Offenbarungsträger als mystische Erfahrung gedacht und verstanden werden. Das gilt für die alttestamentliche Offenbarung nicht weniger als für die neutestamentliche. Immer geht es hier um eine Begegnung mit dem lebendigen Gott, allerdings um eine Begegnung mit Gott „in statu viae“, auf der Grundlage des Glaubens. Jener Vorgang, in dem Gott durch die Propheten der Menschheit die öffentliche Offenbarung übermitteln hat, wie sie im Alten und im Neuen Testament enthalten ist, ist also stets ein mystischer Vorgang. Schon deshalb ist Glaube als Antwort auf die Offenbarung immer auf mystische Erfahrung hin ausgerichtet, erreicht er in der mystischen Erfahrung seine Kulmination. Die Offenbarung der Kirche, die „revelatio publica“, ist in die Mystik eingebettet und daher auch die Antwort auf die Offenbarung, der Glaube. Daher ist auch der Glaube auf die mystische Erfahrung hingebordnet. Dabei dürfen wir nicht vergessen, dass sich die mystische Erfahrung nicht spezifisch vom gewöhnlichen Gnadenleben als solchem unterscheidet, sondern nur gradmäßig, dass hier kein qualitativer Unterschied besteht, sondern ein quantitativer.

Berücksichtigt man das nicht, so kommt man zur Gnosis und zur Theosophie oder auch zur Anthroposophie, so kommt man zu einem esoterischen Missverständnis der Mystik, so kommt man zum Mystizismus der Esoterik.

Man darf auf der einen Seite das gewöhnliche christliche Gnadenleben in seiner eigentlichen Tiefe und Radikalität nicht unterschätzen, auf der anderen Seite darf man aber

auch die Mystik als solche nicht überschätzen¹⁶⁸. Sie erinnern sich: Ich sprach von der kleinen und großen Mystik, von der Spiritualität und der Mystik.

Es gibt die Mystik in männlicher und weiblicher Färbung. Das ist eine Erkenntnis, die sich immer wieder bestätigt, wenn man sich eingehender mit der Mystik beschäftigt. Das läßt sich besonders gut aufzeigen, wenn man die Mystik des Johannes vom Kreuz (+ 1591) mit jener der Theresa von Avila (+ 1582) vergleicht. Die Mystik des Johannes vom Kreuz ist zwar, ähnlich wie jene Theresas, von hoher Poesie bestimmt, aber sie ist dominant intellektuell und abstrakt, während jene von Theresa mehr konkret und sinnfreudig ist¹⁶⁹. Dabei tritt in der männlichen Mystik nicht anders als in der weiblichen stark der Affekt hervor.

Wir werden das im Vergleich dieser beiden Heiligen, aber auch in der Besprechung der Frauenmystik des Mittelalters noch im Detail verifizieren.

Festzuhalten ist, dass sich, wie es bereits Thomas von Aquin zum Ausdruck bringt, die Seele im mystischen Erleben selbst, das auf dem Wirken des Heiligen Geistes beruht, nicht als „movens“, sondern als „mota“ verhält. „Auftreten, Umfang und Dauer des mystischen Erlebens hängen nicht vom menschlichen Willen, sondern von der göttlichen Wirksamkeit ab“¹⁷⁰. Was der Mensch aktiv tun kann, ist dass er sich innerlich vorbereitet auf das mystische Erleben in der Gestalt des Wegräumens der Hindernisse, wodurch er sich öffnet für die Gnade der Beschauung, eben das, was wir als Aszese bezeichnen. Diese Aktivität ist in der Regel auch die „conditio sine qua non“. Zwischen Aszese und Mystik besteht von daher theologisch ein Gradunterschied, psychologisch ein qualitativer, ein Artunterschied¹⁷¹. Noch einmal wird die Aktivität des Menschen sodann herausgefordert, sofern sich die Gnade der Beschauung als echt erweisen muss im ethischen Handeln, in Werken der Liebe, der Gottesliebe und der Nächstenliebe.

Das echte mystische Erleben ist hingeordnet auf das Handeln, es findet seine Erfüllung in der ethischen Fruchtbarkeit. Das ist ein Gedanke, den man heute nachdrücklich be-

¹⁶⁸ Vgl. Karl Rahner, Art. 744.

¹⁶⁹ Anselm Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 64.

¹⁷⁰ Alois Mager, Artikel Mystik, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. VII, Freiburg¹1935, 408.

¹⁷¹ Ebd.

tont. Nachdrücklich betont man heute, dass die Mystik und das alltägliche Handeln des Menschen in einem engen Bezug zueinander stehen, um so in jedem Fall eine Entfremdung zwischen der Mystik und dem Alltag zu überwinden¹⁷².

Dieser Gedanke wird überbetont oder allzu stark akzentuiert, wenn man die Konsequenz zur eigentlichen Wirklichkeit macht. Das geschieht etwa da, wo man undifferenziert von der Mystik im Alltag spricht. Franz Theo Gottwald definiert in seinem Buch „Gegenwart des Unbedingten. Philosophie der Mystik im Handeln“ (erschienen in Bielefeld 1982) Mystik im Alltag als Handeln auf Sinn hin. Mystik im Alltag ist für ihn ein Handeln, das losgelöst ist von aller, nur spontan ergreifbarer Einzelheit und eingelassen ist in das Feld der Ganzheit von Sinn. Die Ganzheit von Sinn kann nur in völliger Gelassenheit erfahren werden, wie er feststellt. Ein wichtiges Moment des mystischen Handelns ist hier auch, dass im Handeln der Raum und die Zeit vergessen werden und dass der Sinn des Handelns als von einem Absoluten und Unbedingten herkommend erfahren wird. Für ein solches Verständnis der Mystik macht sich auch Johann Baptist Metz stark. Bezeichnend für dieses Verständnis (von Mystik) ist bereits der Titel eines Buches von ihm, der lautet: „Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge“.¹⁷³

Zur Mystik als praktisches christliches Handeln ist zu sagen: Die Mystik ist nicht gleich praktisches christliches Handeln, wohl aber gehört das praktische christliche Handeln dazu. Das Handeln ist ohne Zweifel ein wichtiges Moment der Mystik, darf dabei jedoch nicht vereinseitigt werden. Es darf nicht zum eigentlichen Kern der Mystik werden. Vereinseitigt und überspitzt wird dieses Moment gern in jenen Kreisen, die mit dem Sozialismus liebäugeln oder einen Pakt mit dem Marxismus als wichtiges Desiderat eines konsequenten Christentums ansehen. Das gilt auch für bestimmte Formen der Befreiungstheologie. Die Tendenz, das christliche Handeln im Kontext der Mystik zu überakzentuieren, lauert im Grunde als Versuchung im Hintergrund aller Formen der Befreiungstheologie, als Versuchung. Bereits der Marxist Ernst Bloch (+ 1977) sieht in der Mystik des Mittelalters sozialrevolutionäre Gedanken aufkeimen, die dann seiner

¹⁷² Vgl. Franz Theo Gottwald, Gegenwart des Unbedingten, Philosophie der Mystik im Handeln, Bielefeld 1982, 168 S.

¹⁷³ Johann Baptist Metz, Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge, Freiburg ²1977.

Meinung nach in den Bauernkriegen und in der Katastrophe um das Wiedertäuferreich zu Münster erstickt worden sind¹⁷⁴.

Richtig ist, dass sich die Mystik im Handeln entfalten muss. Das beweist besonders eindrucksvoll die reformerische Tätigkeit der heiligen Theresa von Avila (+ 1582), aber nicht nur ihre reformerische Tätigkeit. Die Entfaltung der Mystik im Handeln lässt sich bei allen großen Mystikern und Mystikerinnen der Kirche mehr oder weniger aufzeigen. Sehr schön wird das an der Gestalt des Franz von Assisi (1181-1226) deutlich.

Die Mystik ist nicht Selbstzweck, sondern Ausgangspunkt für ein sinnvolles Wirken in der Welt. Mystik und Missionswille ergänzen einander in einzigartiger Weise. Die Stille ist auf das Zeugnis hin ausgerichtet. Das „contemplata aliis tradere“, das große Programm des Ordensgründers Dominikus (+ 1221), des Stifters des Ordens der Dominikaner, bestimmte viele große Mystiker und Mystikerinnen des Mittelalters wie auch der Neuzeit. Diese Formel ist so etwas wie Gemeingut der christlichen Mystik in der Geschichte des Christentums geworden. Man wird hier erinnert an das oft zitierte Wort Nietzsches oder besser: Man macht sich hier gewissermaßen das Nietzsche-Wort zu eigen: „Wer einst viel verkünden will, schweigt viel in sich hinein, wer einst als Blitz entzünden will, muss lange Wolke sein“.

Es gibt spezifische Versuchungen und Gefahren der Mystik. Eine ist der Quietismus, eine andere ist der Subjektivismus, der alle Religion in das Innere des Subjektes hinein verlegt, wobei das Subjekt dann manchmal seine eigene Frömmigkeit mehr liebt als Gott¹⁷⁵. Damit verbindet sich gern schwärmerische Selbstgewissheit und eine gewisse Selbstherrlichkeit. Durch den Subjektivismus wird die Objektivität des Offenbarungswortes aufgelöst. Nicht alle Mystik erliegt dieser Versuchung und Gefahr in gleicher Weise. Weniger ist das etwa der Fall bei der Jesus-Mystik des Bernhard von Clairvaux (+ 1153), mehr ist das der Fall etwa bei Meister Eckhart (+ 1327), wo sich die Offenbarung bzw. die Geschichte der Offenbarung und die Kirche nur mühsam behaupten können, wenn an die Stelle der Jesus-Mystik – um es kurz und einprägsam zu sagen –

¹⁷⁴ Vgl. Jüngst, 3.

¹⁷⁵ Vgl. Joseph Bernhart, Das Mystische, Frankfurt a. M. 1953, 27.

eine Logos-Mystik tritt¹⁷⁶. Immerhin konnte die Mystik des Meisters Eckhart in vielen Punkten nicht vor dem Lehramt der Kirche bestehen, auch in diesem Punkt wurde sie verurteilt durch das Lehramt der Kirche. Die Verurteilung bezieht sich bei Meister Eckhart zum einen auf seinen Quietismus, zum anderen auf seine Subjektivität.

Eine weitere Versuchung der Mystik ist neben der Versuchung zum Quietismus und zum Subjektivismus ihr Abgleiten in den Pantheismus. Damit verbindet sich gern der Gedanke von der unmittelbaren Gottesschau schon im Diesseits. Man nennt diese Position auch Ontologismus. Dieser Gedanke begegnet uns im 17. Jahrhundert bei Jakob Böhme und im 19. Jahrhundert in der Theosophie, tendenziell aber auch schon bei Meister Eckhart. In besonderer Weise ist er der esoterischen Mystik inhärent. Demnach wird Gott schon im Diesseits unmittelbar von jedem einzelnen geschaut, und in diesem Schauen eröffnet sich die Erkenntnis aller Wahrheit. Damit wird sowohl die natürliche als auch die übernatürliche Gotteserkenntnis entwertet. Es bedarf dann keines schlussfolgernden Aufstiegs zu Gott mehr mit Hilfe der natürlichen Vernunft, und die übernatürliche Offenbarung ist dann schließlich auch überflüssig¹⁷⁷.

Eine nicht unbedeutende Frage ist die nach dem Wesen der mystischen Beschauung als solcher, die Frage: Wie stellt sich der Vorgang der Mystik dar? Es geht hier um die Frage, ob die Seele in der mystischen Beschauung direkt in Berührung tritt mit dem Wesen Gottes oder nur mit seinen Gaben¹⁷⁸, ob es sich um eine mittelbare Begegnung handelt oder um eine unmittelbare. Ich ging auf diese Frage bereits kurz ein. Es geht hier um die Frage: Was wird hier erfahren? Ist es Gott selbst, der hier erfahren wird, oder sind es seine Gaben, die hier erfahren werden?

In der gegenwärtigen theologischen Forschung geht man allgemein davon aus, dass zum mystischen Leben wesentlich ein erfahrungsmäßiges Erfassen der Gegenwart Gottes und seines Wirkens in der Seele gehört¹⁷⁹. Ist das eine unmittelbare Erfahrung wie in

¹⁷⁶ Ebd., 41 f.

¹⁷⁷ Joseph Zahn, Einführung in die christliche Mystik, Paderborn (1908) 31922, 15.

¹⁷⁸ Anselm Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 18.

¹⁷⁹ Ebd., 13.

der „visio beatifica“ oder eine mittelbare im Medium des Glaubens? Wir definierten das mystische Erleben als experimentelle Gotteserkenntnis. Was ist das?

Auguste Poulain ist der Meinung, dass sich der mystische Zustand von der Sammlung im gewöhnlichen Beten darin unterscheidet, „dass Gott dem Menschen im mystischen Beten nicht nur hilft, an ihn zu denken und sich seiner Gegenwart zu erinnern“, dass er ihm im mystischen Beten „vielmehr (eine) erfahrungsmäßige Erkenntnis seiner Gegenwart“ gibt¹⁸⁰. Wörtlich sagt Poulain: „Mit einem Wort, er läßt fühlen, dass man wirklich in Beziehung zu ihm tritt“¹⁸¹. Ähnlich sagt es Engelbert Krebs: „Mystik im Sinne der Kirche ist das Erfahren oder Erleben einer von der Gnade bewirkten Vereinigung der Seele mit Gott ... In drei Worten zusammengefasst, können wir dieses Erlebnis bezeichnen als ‚cognitio Dei experimentalis‘, als ein Erfahren der Gottesnähe“¹⁸². Alois Mager bezeichnet die Mystik als eine „ausnehmende Art religiöser Betätigung, in deren Mittelpunkt das unmittelbare Gotterleben steht“¹⁸³.

Die Frage ist hier, was diese Erfahrung bedeutet, wie sie zu fassen ist¹⁸⁴. Einigkeit besteht nicht nur im Hinblick auf die Definition der Mystik als „cognitio Dei experimentalis“, Einigkeit besteht auch darüber, dass Offenbarungen, Visionen, Hören von Worten, Leidensmale und ähnliche Vorgänge nicht zum Wesen des mystischen Lebens gehören, wenngleich sie zuweilen damit verbunden sind. Wir sprechen hier von den außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik. Auf keinen Fall können sie, wenn sie vorhanden sind, als solche ein Kriterium für die Echtheit der mystischen Erlebnisse darstellen. Immer wieder warnen die großen Mystiker vor einer Überschätzung der Begleiterscheinungen der Mystik, machen sie auf die Gefahren aufmerksam, die aus einer Überschätzung dieser Phänomene hervorgehen, bei anderen, aber auch bei sich selbst¹⁸⁵. Auf das mystische Kernerlebnis kommt es an. Thomas von Aquin (+ 1274) schreibt in seiner *Summa Theologiae*: „Wesentlich für das mystische Leben ist das auf der Liebe

¹⁸⁰ Ebd., 14.

¹⁸¹ Auguste Poulain, *Des grâces d'oraison*, Paris ³1914, 70.

¹⁸² Engelbert Krebs, *Grundfragen der kirchlichen Mystik*, Freiburg 1921, 36.

¹⁸³ Alois Mager, *Mystik als Lehre und Leben*, Innsbruck 1934, 25.

¹⁸⁴ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 14.

¹⁸⁵ Vgl. Joseph Zahn, *Einführung in die christliche Mystik*, Paderborn (¹1908) ³1922, 637.

und der Gabe der Einsicht beruhende tiefe Eindringen in die Geheimnisse Gottes“¹⁸⁶. Es geht also um das Erkennen und Lieben!

Einigkeit herrscht darin, dass sich das mystische Erkennen, die mystische Beschauung wesentlich von unserem gewöhnlichen Erkennen unterscheidet. Das gewöhnliche Erkennen beginnt bei den Sinneswahrnehmungen, über die es durch die Abstraktion, durch die Bildung von Begriffen hinausgeht, von wo dann das Erkennen fortschreiten kann. Hier liegt die Aktivität voll und ganz beim erkennenden Subjekt. Das Subjekt ergreift hier sozusagen das Objekt. In der mystischen Erkenntnis ist es hingegen gerade umgekehrt. Da wird der Erkennende vom Objekt ergriffen, der Mensch wird hier vom Gegenstand, von der Sache, so erfüllt, „dass er nachher nicht mehr fähig ist, seine Erfahrungen in Worten und der gewöhnlichen menschlichen Erkenntnis entsprechend adäquat wiederzugeben“¹⁸⁷. Das gewöhnliche Erkennen beginnt bei den Sinneswahrnehmungen und schreitet über die Abstraktion zu tieferen Erkenntnissen voran. Bei dem gewöhnlichen Erkennen liegt alle Aktivität beim Subjekt. Da ergreift das Subjekt, der Erkennende, das Objekt. Anders ist das bei der mystischen Erfahrung. Da wird das Subjekt, der Erkennende, vom Objekt ergriffen. Deshalb sprachen wir mit Garrigou-La-grange von dem „simplex intuitus veritatis“, womit gemeint ist ein einfaches geistiges Schauen der Wahrheit, das über jeden Vernunftschluss, über das analytische Denken, erhaben und von staunender Bewunderung und von großer Liebe begleitet ist¹⁸⁸. Wenn wir dieses Erkennen als „simplex intuitus veritatis“ bezeichnen, so liegt der Ton auf „intuitus“. Das heißt: Es geht hier um ein geistiges Schauen der Wahrheit, bei dem nicht das Subjekt die Wahrheit ergreift, bei dem die Wahrheit gleichsam das Subjekt ergreift.

Dabei ist jedoch vom Glauben nicht abzusehen. Es sei denn, man vertritt die Meinung, in der mystischen Beschauung werde der Pilgerstand zeitweilig verlassen, es sei denn, man ordnet die mystische Beschauung dem Endzustand zu, dem „status gloriae“, der bestimmt ist von der unmittelbaren Anschauung Gottes. Diese Auffassung wird zuweilen vertreten. Aber sie ist zumindest unwahrscheinlich. Weil das mystische Kernerlebnis

¹⁸⁶ Thomas von Aquin, STh II/II q. 172 a. 4 ad 1.

¹⁸⁷ Anselm Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 15.

¹⁸⁸ Réginald Garrigou-Lagrange, Mystik und christliche Vollendung, 1927, 32; vgl. Anselm Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 15.

mit höchster Wahrscheinlichkeit nicht den Pilgerstand überschreitet, entspricht die Erfahrung, die man dabei macht, nicht unbedingt der Realität, der man begegnet, gibt es Dunkelheit, Traurigkeit und Trostlosigkeit auch in der mystischen Erfahrung. Würde Gott unmittelbar erfahren im mystischen Erleben, so gäbe es dafür keinen Raum in ihm. Das gilt erst recht für das Leben der Gnade, für die kleine Mystik. Darauf haben schon die Kirchenväter hingewiesen, speziell angesichts der Irrlehre des Messalianismus.

Der Messalianismus ist eine Irrlehre, die um 350 n. Chr. in Syrien entstanden ist und sich in kurzer Zeit in ganz Kleinasien ausgebreitet hat. In ihr geht es um die Erfahrung der Gnade. Diese wird behauptet im Messalianismus und mit der Gegenwart des Heiligen Geistes in der Seele identifiziert. Demgegenüber betonen die Väter, dass sich die Gottvereinigung im Geheimnis vollzieht, dass Trübsal und Trostlosigkeit keineswegs Zeichen dafür sind, dass der Geist die Seele verlassen hat, dass die fehlende Erfahrung der Gnade nicht ein Zeichen dafür ist, dass sie etwa nicht vorhanden ist. Sie stellen damit fest, dass im spirituellen und im mystischen Erleben die Erfahrung nicht unbedingt der Realität entspricht, der man begegnet, dass die Gnade als übernatürliche Gegebenheit nicht erfahrbar ist, jedenfalls nicht unmittelbar, dass sie, wo immer sie erfahren wird, nur mittelbar erfahren werden kann, weshalb sie oft auch gar nicht erfahren wird.

Man sollte die mystische Erfahrung nicht transpsychologisch nennen. Damit würde ihr Wesen als Erfahrung geleugnet. Es geht hier vielmehr darum, dass diese psychologische Erfahrung die immanenten, empirischen psychologischen Kategorien sprengt¹⁸⁹. Bei dem mystischen Erleben handelt es sich um ein geistiges Schauen der Wahrheit, aber dabei ist vom Glauben nicht abzusehen.

Auch in der mystischen Erfahrung ist das entscheidende Element der Glaube. Die mystische Erfahrung meint als solche ein Ergriffensein im Glauben. Der Glaube bleibt in ihr das entscheidende Element, in ihr wird nicht der Endzustand, die Endvollendung vorweggenommen. Die mystische Vereinigung liegt dort vor, „wo die Seele mit aufmergendem, liebevollem Bewusstsein sich vereinigt glaubt (!) mit Gott, den sie (in einer

der Kirchenlehre entsprechenden Weise) gläubig erfasst, dessen überlieferte Wahrheiten sie mit vertiefter Erkenntnis mühelos aufnimmt, von dessen Liebe sie sich gedemütigt und zu opferwilliger Gegenliebe entflammt sieht“¹⁹⁰. So sagt es Engelbert Krebs in seinem Buch „Grundfragen der kirchlichen Mystik“ im Jahre 1921. Es geht hier also um ein Ergriffensein von Gott im Glauben, das formal dem natürlichen, künstlerischen Ergriffensein ähnelt. Dieses Ergriffensein kann „alle Gestalten der natürlichen künstlerischen Ergriffenheit durchlaufen vom bloßen Erschauern in heiliger Freude bis zum Schauen von Bildern und Hören von Worten“¹⁹¹. Dabei kann man an der Form des Auftretens der mystischen Erlebnisse nicht feststellen, ob es sich hier um natürliche oder um übernatürliche Vorgänge handelt. Man muss sich schon auf den Inhalt verlegen, um zu einem angemessenen Urteil zu kommen, sofern ein solches überhaupt erreichbar ist im konkreten Fall¹⁹².

Halten wir fest: Im mystischen Erlebnis gibt es nur ein mittelbares Wahrnehmen Gottes, nicht ein unmittelbares, ein Wahrnehmen seiner Wirkungen auf die mit ihm vereinigte Seele¹⁹³, worunter vor allem die von Gott geschenkte Gewissheit seiner Nähe fällt, die hier um vieles größer ist als im normalen religiösen oder spirituellen Leben. Also: Begegnung mit Gott im Glauben, aber mit einer besonderen, von Gott geschenkten Gewissheit, mit einer Gewissheit, wie sie sonst so nicht gegeben ist im religiösen Leben. Diese Gewissheit ist der eigentliche Grund dafür, dass die Autoren zuweilen von einer unmittelbaren Begegnung mit Gott im mystischen Erleben sprechen.

Bei dem mystischen Erleben geht es also um eine Begegnung mit Gott im Glauben, die sich mit einer besonderen von Gott geschenkten Gewissheit verbindet, mit einer Gewissheit, wie sie normalerweise nicht gegeben ist. Diese kann jedoch wiederum gestuft sein im konkreten mystischen Erleben und bei den einzelnen Mystikern. Das ist jedenfalls die Position der meisten Mystiker und Theoretiker der Mystik in der Tradition des Christentums.

¹⁸⁹ Vgl. Anselm Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 189 f.

¹⁹⁰ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 191 f.

¹⁹¹ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 192.

¹⁹² Ebd.

¹⁹³ Ebd., 166; vgl. Joseph Zahn, Einführung in die christliche Mystik, Paderborn (1908) ³1922, 46.

Der spanische Jesuitentheologe Franz Suarez (+ 1617), ein führender Vertreter der spanischen Scholastik, der wohl größte Theologe seiner Zeit, war zugleich ein praktischer Mystiker. Während des Gebetes wurde er des öfteren in die Ekstase erhoben. Die geheimnisvollen Höhen der Beschauung waren ihm auch aus eigenem Erleben nicht unbekannt. In nüchterner Klarheit schreibt er über das mystische Leben in seinem Werk „De virtute et statu religionis“, das im Jahre 1609 zum ersten Mal in Coimbra im Druck erschienen ist¹⁹⁴.

Franz Suarez hebt in dieser Schrift mit großem Nachdruck hervor, dass die mystische Gotteserkenntnis nie und nimmer ein unmittelbares Erkennen Gottes darstellt. Er rechnet dabei jedoch mit der Möglichkeit des eingegossenen Wissens, des eingegossenen Wissens, das nicht zu verwechseln ist mit der eingegossenen Beschauung, schreibt dieses jedoch faktisch nur der Seele des Gottmenschen Jesus Christus, der Seele der Gottesmutter und vielleicht der Seele des Johannes des Täufers zu¹⁹⁵.

Suarez unterscheidet in seinem wegweisenden Werk zwischen der Betrachtung und der Beschauung, der Meditation und der Kontemplation. Die Betrachtung versteht er dabei als den Weg zur Beschauung. Sie geht, so stellt er fest, vor „per modum inquisitionis“ vor, während die Beschauung „per intuitionem“ erfolgt. Diese Intuition versteht er als ein geistiges Schauen. Der Weg führt demnach, so Suarez, von der Meditation zur Kontemplation. Dabei ist die Beschauung für Suarez nicht etwas rein Passives. Er betont, dass es kein Gebet ohne Akte des Verstandes und des Willens gibt¹⁹⁶, dass auch die eingegossene Beschauung für gewöhnlich ein natürliches Substrat hat, und er erklärt, normalerweise sei der Weg zur Beschauung die Betrachtung, aber Gott verleihe die Beschauungsgnade gern auch ganz ungebildeten und einfachen Seelen. In diesem Zusammenhang stellt er fest, es sei die Liebe, die die Beschauung fördere, wie umgekehrt wiederum die Liebe durch die Beschauung gesteigert werde. Ihre Früchte seien Andacht, Ehrfurcht, gehorsame Unterwerfung, Lob, Dank, Vorsatz, keusche und heilige Furcht, Freude und Seligkeit. Das alles bleibe aber auch in der Beschauung freie Tat des

¹⁹⁴ Vgl. Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 133.

¹⁹⁵ Ebd., 135 f.

Menschen und darum verdienstlich. Suarez ist der Meinung, dass mit der echten Liebe zu Gott stets das Streben nach der Beschauung verbunden ist, wie umgekehrt die Gottesliebe durch die Beschauung und die Beschauung durch die Liebe vollendet wird¹⁹⁷.

Nach Suarez führt der Weg von der Meditation, bei der der Mensch das Objekt der Betrachtung zu ergreifen sucht, zum Weg der Beschauung, bei der das Objekt den Menschen ergreift oder gar überwältigt.

Der Weg führt also von der Betrachtung zur Beschauung, von der Meditation zur Kontemplation. So die Position des Suarez. Diesen Weg sieht er als den gewöhnlichen an, den Weg von der Meditation, bei der der Betrachtende das Objekt der Betrachtung zu ergreifen sucht, zum Weg der Beschauung, bei der das Objekt den Betrachtenden ergreift und gegebenenfalls gar überwältigt. Er sagt: Das ist der gewöhnliche Weg, weil die Aktivität des Mystikers, die vorausgehende Aktivität des Mystikers, für das mystische Erleben von großer Bedeutung ist. Dabei ist er der Meinung, dass diese Aktivität, bestehend im Gebet und in Akten des Verstandes und des Willens, gar auch bei der eingegossenen Beschauung vonnöten ist, dass sie hier das natürliche Substrat der übernatürlichen Gabe bildet.

Weil es in der Beschauung um die Liebe geht, deshalb müssen nach Suarez die Früchte der Liebe im Leben des Mystikers sichtbar werden, und zwar als freie Tat des Menschen, die ihm die Gnade der Beschauung nicht erspart. Die Begegnung mit Gott ist auf jeden Fall auch für Suarez eine mittelbare.

Suarez betont mit der Tradition stark die Liebe und ihre Bedeutung für den Weg zur Kontemplation wie auch für die Beschauung als solche. Von besonderer Bedeutung sind dabei seine Gedanken, dass mit der rechten Liebe zu Gott stets das Streben nach der Beschauung verbunden sei und dass die Gottesliebe durch die Beschauung und die Beschauung durch die Gottesliebe vollendet werde. Nachdrücklich betont Suarez auch, dass, weil es in der Beschauung um die Liebe gehe, die Früchte der Liebe im Leben des

¹⁹⁶ Ebd., 137.

¹⁹⁷ Ebd., 136.

Mystikers sichtbar werden müssen. Die Begegnung des Mystikers mit Gott im mystischen Kernerlebnis ist nach Suarez in der Regel eine mittelbare. So denken die Mystiker und die Theoretiker der Mystik in der Geschichte der christlichen Mystik in der Regel. Seltener identifizieren sie die mystische Erfahrung mit der Endvollendung und verstehen sie als unmittelbare Gottesschau, obwohl es das auch gibt, in Einzelfällen. Die Regel ist das allerdings im esoterischen Mystizismus, wenn man hier überhaupt von Gottesschau reden kann, da die Gottheit hier weniger personal konturiert ist.

Ähnlich wie bei Suarez gestaltet sich auch die Theorie der Mystik bei Theresa von Avila, einer älteren Zeitgenossin des Franz Suarez, die 1582 gestorben ist, die nicht weniger über die mystischen Erlebnisse nachgedacht und geschrieben hat und eine bedeutendere Mystikerin gewesen ist als Franz Suarez. Im wesentlichen stimmt sie mit den Gedankengängen des Suarez überein, wenngleich sie etwas weniger die Aktivität des Mystikers hervorhebt als ihr jüngerer Landsmann und die göttliche Leistung in der mystischen Erfahrung stärker akzentuiert.

In ihrem Buch „Weg der Vollkommenheit“ hat sie sich das Ziel gesetzt, ihren Mitschwestern die Sehnsucht nach der Beschauung zu vermitteln und diese Sehnsucht mit dem Streben nach der Heiligkeit in eins zu setzen. Sie mahnt „alle ohne Ausnahme“¹⁹⁸, danach zu streben und darum zu ringen, da die Seele durch das innere Gebet reif wird für die Beschauung. Die Mystik ist für sie also ein Weg für alle, die sich auf den spirituellen Weg begeben, die ihre religiöse Berufung konsequent verfolgen.

Theresa entfernt sich von Suarez, sofern sie stärker die göttliche Leistung und die Passivität des Menschen in der Beschauung hervorhebt. Dabei hält sie jedoch fest, mit Suarez, dass die Kräfte des Erkennens und Liebens in der Beschauung nicht zu wirken aufhören¹⁹⁹.

Eine unmittelbare Erfahrung der transzendenten Wirklichkeiten läßt Theresa gelten, begrenzt sie aber auf wenige Ausnahmen.

¹⁹⁸ Theresa von Avila, Wege der Vollkommenheit, Kap. 19.

¹⁹⁹ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 139 – 141.

Ihre Nüchternheit wird deutlich, wenn sie feststellt, dass auch die echten Visionen in der Regel imaginative Visionen sind. Sie unterscheidet nämlich äußere oder körperliche, imaginative und geistige Visionen. Äußere oder körperliche Visionen sind nach ihr sehr selten. Die geistigen Visionen beschreibt sie als gedankliche Vorstellungen, als rein mentale Vorgänge, die als solche auch erkannt werden. In der Regel sind die Visionen für sie imaginativ, das heißt: vorgestellt, in der Regel sind sie für sie Produkte der Imagination, wobei die Imagination im Falle der Echtheit sowie der übernatürlichen Verursachung wesenhaft stimuliert worden ist durch Gott.

In der mystischen Beschauung gibt es für sie – wohl bis auf wenige Ausnahmen - keine Anschauung des Wesens Gottes. Das ist wohl die Position der spanischen Mystik generell. Das ist festzuhalten gegenüber dem Benediktiner und Mystiker Alois Mager, der vor Jahrzehnten versucht hat, nachzuweisen, dass die spanische Mystik die unmittelbare Gottesschau als die Eigenart des mystischen Lebens im Unterschied zum gewöhnlich-christlichen Leben verstanden habe²⁰⁰. Diese Position ist schwerlich aufrechtzuerhalten²⁰¹.

Wie Theresa und Suarez im mystischen Erleben nicht an eine unmittelbare Gottesschau denken, so tun es auch Thomas und Augustinus nicht. Thomas nimmt mit Augustinus ein unmittelbares Gotterkennen, eine vorübergehende unmittelbare Gottesschau, eine Antizipation der *vita aeterna* nur für Mose und Paulus an. Er betont aber, dass der Mystiker, wenngleich er Gott nicht in seiner Wesenheit schaut, dennoch eine ungewöhnlich reine Gotteskenntnis gewinnt, eine Gotteserkenntnis, die die Hinordnung aller Gedanken, Wünsche, Worte und Handlungen der Seele auf das erkannte höchste Ziel bewirkt, und zwar „*instinctu Spiritus Sancti*“, durch den Antrieb des Heiligen Geistes. In solcher Höhenlage des Gnadenlebens ruht die Seele, wie Thomas sagt, in Gottes Frieden, sofern sie in der Liebe und im Erkennen einheitlich hingeordnet ist auf Gott, den Grund von allem, der selber keiner Begründung mehr bedarf. Von daher ist die auf Er-

²⁰⁰ Benediktinische Monatsschrift 1920, 40 – 56.

²⁰¹ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 126 f.

den erreichte mystische Vereinigung mit Gott der Anfang der Seligkeit des Himmels „*quaedam inchoatio beatitudinis vel quaedam inchoatio vitae aeternae*“²⁰².

Thomas nimmt mit Augustinus allein für Mose und Paulus ein unmittelbares Gotterkennen an, eine vorübergehende unmittelbare Gottesschau, eine wahre Antizipation der „*vita aeterna*“. Möglich ist das für alle Mystik bzw. für alle Mystiker. Die Frage ist allerdings die, ob Gott diese Möglichkeit bei allen oder ob er sie überhaupt je realisiert hat²⁰³.

Thomas von Aquin spricht im zweiten Teil seiner *Summa Theologiae*, in der sogenannten *Secunda Secundae*, in den „*quaestiones*“ 171 bis 189, von den mit Charismen Begnadeten als einer besonderen Gruppe von Christen. Unter Charismen verstehen wir besondere Gnadengaben, die Gott einem einzelnen zukommen läßt. Dabei unterscheiden wir zwischen den amtlichen Charismen und den freien. An dieser Stelle spricht Thomas nun im Zusammenhang mit der Prophetie von der Entrückung, von dem „*raptus*“, als einem freien Charisma, wenn er den „*raptus*“ eine eigene Stufe der Prophetie nennt. Das Entscheidende der Entrückung liegt für Thomas „in dem gewaltsamen Losgelöstwerden der Seele von der ihr auf Erden naturgemäßen, auf sinnlicher Wahrnehmung aufbauenden Erkenntnis“²⁰⁴. Die gleiche Loslösung vom sinnlichen Erkennen liegt nach ihm auch vor in der Ekstase. Im Fall des „*raptus*“ tritt diese jedoch mit besonderer Gewalt ein. Nachdem Thomas das dargelegt hat, nachdem er so die Entrückung und die Ekstase erklärt hat, kommt er auf das Widerfahrnis des Paulus vor Damaskus zu sprechen, das er als „*raptus*“ versteht, als eine Offenbarung, die nach seiner Meinung eine vorübergehende, unmittelbare Gottesschau gewesen ist. Er sagt, deshalb könne man dieses Erlebnis auch in menschlichen Worten nicht ausdrücken²⁰⁵. Er interessiert sich hier für die Entrückung vornehmlich unter psychologischem Aspekt, sofern es ihm hier entscheidend um die Art des Erkennens geht, dessen sich Paulus in seinem Damaskus-Erlebnis erfreute²⁰⁶. Vor den Toren von Damaskus wurde Paulus, so stellt es Thomas dar, die

²⁰² Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II/II q. 45 a. 6 bzw. q. 180 a. 4; Engelbert Krebs, *Grundfragen der kirchlichen Mystik*, Freiburg 1921, 128 f.

²⁰³ Vgl. Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 173 f.

²⁰⁴ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 23.

²⁰⁵ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II/II q. 175 ff.

²⁰⁶ Zur Entrückung des Paulus vgl. den Kommentar von Thomas von Aquin zum 2. Korintherbrief c. 12 lect. 1 und 2.

Gottesschau zuteil. Diese Erfahrung charakterisiert er als „raptus“²⁰⁷. Den „raptus“ versteht er dabei als Entrückung, als eine Steigerung der Ekstase. Die Ekstase wie auch die Entrückung beschreibt er dann als gewaltsames Losgelöstwerden der Seele von der ihr auf Erden naturgemäßen, auf sinnlicher Wahrnehmung aufbauenden Erkenntnis²⁰⁸. Im Unterschied zur Ekstase tritt diese Loslösung im „raptus“ mit besonderer Gewalt ein. Der Terminus „raptus“ knüpft hier an die Entrückung des Paulus in den dritten Himmel an, wovon in den verschiedenen Berichten von dem Bekehrungserlebnis des Paulus die Rede ist. Dreimal wird darüber allein in der Apostelgeschichte berichtet, in den Kapiteln 9, 22 und 26. Paulus berichtet aber auch selbst immer wieder von diesem Ereignis, wenn auch sehr zurückhaltend. So etwa Gal 1, 51; 1 Kor 15, 8 f; Eph 3, 8. Die Besonderheit des Bekehrungserlebnisses des Paulus wird immer wieder von den Kirchenvätern hervorgehoben. Immer wieder wird das Bekehrungserlebnis des Paulus bei ihnen, aber auch sonst bei den Theologen, gleichsam als Paradefall eines mystischen Widerfahrnisses beschrieben, als Ideal des mystischen Erlebens²⁰⁹.

Ambrosius von Mailand (+ 397) stellt am Anfang seiner Schrift „De paradiso“ fest, Paulus habe das noch bestehende Paradies Adams gesehen²¹⁰ - eine merkwürdige Vorstellung. Einen ähnlichen Gedanken finden wir schon bei Irenäus von Lyon im 2. Jahrhundert²¹¹. Irenäus starb um 202 als Märtyrer. Auch spätere Theologen, nach Ambrosius, haben an dem Weiterbestehen des Paradieses festgehalten²¹².

Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang, dass die mystischen Schriftsteller durchweg den Stammeltern im Paradies die mystische Beschauung zuschreiben bzw. die mystische Beschauung an der Umgangsweise Gottes mit den Stammeltern im Paradies illustrieren. Diese Auffassung vertritt auch Thomas von Aquin in seiner *Summa Theologiae*²¹³.

²⁰⁷ Thomas von Aquin *Summa Theologiae* II/II q. 175 ff.

²⁰⁸ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 23.

²⁰⁹ Ebd., 24.

²¹⁰ Ambrosius c. 1 n. 1: ML 14, 291.

²¹¹ Irenäus, *Adversus Haereses* lib. V, c. 5, 1: MG 7, 1135 A B.

²¹² Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 27 f.

²¹³ Vgl. ebd., 36.

Die Stammeltern, Adam und Eva, sind somit das Ideal des Mystikers und der Mystikerin. Ihre Gottesnähe dient immer wieder zur Verdeutlichung der mystischen Erfahrungen²¹⁴. Ihre mystische Beschauung gilt als exemplarisch, und die mystische Beschauung gilt demnach als solche als paradiesisch. Das ist nicht falsch, wenn man daran denkt, dass die Urstandsgnade eine besonders intensive Gestalt des Gnadenlebens beinhaltet. In der Tat ist es nicht unangemessen, das außergewöhnliche Gnadenleben der Stammeltern, das in der Heiligen Schrift durch deren Leben im Paradies veranschaulicht wird, also die Gottesnähe dieser ersten Menschen, als exemplarisch anzusehen für die mystische Beschauung an.

Der Kirchenvater Gregor der Große (+ 604) betont, Adam sei „ad contemplandum Deum“ geschaffen worden, er habe aber mit seiner Vertreibung aus dem Paradiese und mit ihm habe damals die Menschheit die Kraft der Beschauung verloren²¹⁵, weshalb der Mensch in der Beschauung eine gewisse Wiederherstellung des geistigen Zustandes der Ureltern erlebe. So sagt er es in seinem umfangreichen Kommentar zum Buch Hiob, den man auch als die „Moralia“ bezeichnet.

In diesem Zusammenhang lichtet sich auch das Faktum, dass in den Erzählungen über die alten Mönchsväter oft die Rede davon ist, dass die wilden Tiere ihnen aufs Wort folgten und sich wie Haustiere von ihnen füttern ließen. In der Beschauung, so die Überzeugung, erlebt der Mensch eine gewisse Wiederherstellung des geistigen Zustandes des ersten Menschenpaares und des paradiesischen Friedens: Adam waren auch die wilden Tiere untertan. Das Gleiche wird uns bekanntlich auch über Franz von Assisi berichtet (+ 1226).

Konsequenterweise zielt der mystische Aufstieg, dem das Herabgestürztsein von der paradiesischen Beschauung vorausgeht – durch die Ursünde ging die mystische Schau Gottes verloren - auf nichts anderes als auf die Wiedergewinnung des paradiesischen Zustandes der mystischen Gottesvereinigung. Dabei denkt man in der Regel nicht an

²¹⁴ Ebd., 37.

²¹⁵ Gregor der Große, Mor. IX, 33: ML 75, 886 C.

eine unmittelbare Gottesschau, an eine Vorwegnahme der Endvollendung, sondern an eine enge Gemeinschaft mit Gott im Pilgerstand.

Der paradiesische Umgang der ersten Menschen mit Gott gehört noch ganz dieser Welt an und kann nur als Abbild der unmittelbaren Gottesschau der Seligen beschrieben werden. Durchweg wird das bei den Autoren auch so gesehen, wenngleich das in einer unreflektierten Terminologie zuweilen verdunkelt oder gar in Frage gestellt wird, wie das ja auch bei uns heute immer wieder geschieht, wenn wir das Paradies als Synonym für den Himmel verwenden. Selbst im Neuen Testament begegnet uns diese ungeklärte Terminologie, wenn etwa Jesus am Kreuz dem rechten Schächer erklärt: „Heute noch wirst du bei mir im Paradiese sein“ (Lk 23, 43).

Wir müssen also wohl unterscheiden zwischen der Wiederherstellung der adamtischen Gotteseinigung und der Anteilnahme an der Gotteseinigung der vollendeten Gerechten²¹⁶.

Dieser Gedanke ist so etwas wie eine „sententia communis“ in der Geschichte der Theologie der Mystik: Die mystische Beschauung ist paradiesisch, und das mystische Leben der Stammeltern im Paradies ist exemplarisch für das mystische Leben in jedweder Gestalt. Es ist das außergewöhnliche Gnadenleben der ersten Menschen, worauf man dabei den Blick richtet, die ungewöhnliche Gottesnähe dieser Menschen, worüber uns die Offenbarung in der Paradieseserzählung bildhaft berichtet.

Nach der überlieferten Lehre der Kirche ist die Beschauung immer eine Wirkung des Heiligen Geistes²¹⁷. Benedikt XIV. (1740 – 1758) – ich erwähnte ihn bereits im Zusammenhang mit den Kriterien für die echte Mystik in seinem noch heute bahnbrechenden Werk über die Kanonisation und die Beatifikation der Heiligen – Benedikt XIV. bezeichnet in diesem seinem Werk die Gaben der Weisheit und des Verstandes als Quelle der Beschauung²¹⁸. Das müssen wir so verstehen: Während die Befreiung von Sünde und Tod das negative Heilsgut der Erlösung ist, ist die Sendung des Heiligen Geistes

²¹⁶ Mor. XVIII, 41; ML 76, 75 C – D; Mor. IV, 4: ML 75, 682 D; vgl. Anselm Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 37 f.

²¹⁷ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 197.

²¹⁸ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 197.

das positive. Das wird in extenso im Johannesevangelium, in den Kapiteln 14 – 16, dargelegt. Der Heilige Geist ist als Gabe des Gekreuzigten und Auferstandenen aber auch sonst immer wieder das Thema der neutestamentlichen Schriften, der Apostelgeschichte wie auch der Briefe. Programmatisch begegnet uns dieser Gedanke in der Petrus-Predigt der Apostelgeschichte am ersten Pfingsttag. Da heißt es: „ Diesen Jesus hat Gott auferweckt, dessen sind wir alle Zeugen. Weil er also durch Gottes Hand erhöht wurde und weil er die Verheißung des Heiligen Geistes vom Vater empfangen hatte, hat er diesen nun ausgegossen, wie ihr es seht und hört“ (Apg 2, 32 f). Zu erinnern ist hier auch – und das vor allem - an Rö 5,5: „ ... denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben wurde“.

Daran knüpfen die Kirchenväter an. Auch bei ihnen spielt die Sendung des Heiligen Geistes eine große Rolle. Mit Berufung auf Jes 11, 1 – 3 beschreiben sie diesen Geist als siebenfach, verbinden sie mit ihm die sieben Gaben der Weisheit und des Verstandes, des Rates und der Stärke, der Wissenschaft und der Frömmigkeit und der Furcht des Herrn. Diesen Gedanken hat das Mittelalter übernommen und reich ausgestaltet, wobei man darauf hinwies, dass sich die Zahl 7 überall in der Offenbarung und in ihrer Interpretation in der Lehre der Kirche findet, wenn da etwa die Rede ist von 7 Hauptsünden, von 7 Vaterunserbitten, von 7 Haupttugenden (die drei göttlichen Tugenden und die vier Kardinaltugenden), von 7 Sakramenten usw.²¹⁹. Angesichts der Bedeutung der Symbolik in der Mystik war man geradezu fasziniert von der Beobachtung, dass man der Siebenzahl überall begegnete in der Offenbarung und in der Interpretation der Offenbarung durch die Kirche.

Mit immer größerem Nachdruck tritt in den Schriften der großen Theologen des Mittelalters der Gedanke hervor, dass die sieben Gaben des Heiligen Geistes den übernatürlichen Unterbau des ganzen geistlichen Lebens bilden, insbesondere auch des mystischen Lebens²²⁰, dass die sieben Gaben des Heiligen Geistes somit auch den Unterbau der Kulmination des geistlichen Lebens darstellen. Von daher erklären sich auch die sieben Stufen des mystischen Aufstiegs, die uns bei vielen Mystikern begegnen – neben

²¹⁹ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 199 – 204.

²²⁰ Ebd., 206.

den drei Stufen – wir sprachen davon -, die man im Anschluss an die neuplatonische Mystik aufgestellt hat. Den Gedanken „die sieben Gaben des Heiligen Geistes als Unterbau des geistlichen Lebens und seiner Kulmination“ greift Leo XIII. in seiner Enzyklika vom 9. Mai 1897 über den Heiligen Geist „Divinum illud munus“ auf, wenn er feststellt: „Diese Gaben sind von so hoher Wirksamkeit, dass sie zum Gipfel der Heiligkeit hinaufführen“²²¹. Die Enzyklika greift damit einen Gedanken auf, der Jahrhunderte hindurch die theologische Welt bewegt hatte: Der Heilige Geist und die sieben Gaben des Heiligen Geistes bilden den übernatürlichen Unterbau des ganzen geistlichen Lebens, besonders aber seiner Kulmination in der großen Mystik; der Geist und seine Gaben führen zur Höhe des mystischen Lebens, allerdings nur dann, wenn der Mensch besonders eifrig ist im Gebet und im Streben nach Vollkommenheit.

Wie das Tridentinum und mit ihm der Catechismus Romanus mit Nachdruck lehrt – sie greifen damit einen Gedanken auf, der uns durchgehend im Mittelalter begegnet - werden die Gaben des Heiligen Geistes zusammen mit dem Heiligen Geist keimhaft vermittelt durch die Taufe²²². Dabei wird betont, dass der Geist und seine Gaben zur Höhe des mystischen Lebens führen, dass sie aber nur zur Höhe des mystischen Lebens führen können, wenn der Glaubende sich mit großem Eifer um das Gebet und um die Vollkommenheit bemüht²²³.

Nach Bonaventura (+ 1274) sind für das mystische Leben vor allem drei von den sieben Gaben des Heiligen Geistes notwendig, nämlich die Gabe der Gottesfurcht (wegen der Ehrfurcht vor der Majestät Gottes) als Voraussetzung, die Gabe des Verstandes (für das Verständnis der Wahrheit), sofern Mystik Erkennen bedeutet, und die Gabe der Weisheit (für das Verkosten der Güte), sofern Mystik Liebe bedeutet²²⁴. Er betont, während die sieben Gaben des Heiligen Geistes notwendig seien zur Ruhe der Beschauung, seien die sieben entscheidenden christlichen Tugenden, die drei göttlichen Tugenden (Glaube,

²²¹ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 209.

²²² Ebd.

²²³ Ebd., 209 f.

²²⁴ Bonaventura, Breviloquium pars 5 cap. 5 n. 9.

Hoffnung und Liebe) und die vier Kardinaltugenden (Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigung oder Zucht und Maß), notwendig zur Übung des tätigen Lebens²²⁵.

In seinem *Breviloquium*, einem Kompendium der Dogmatik, erklärt Bonaventura, den Gipfel des beschaulichen Lebens bilde „die Erhebung der Seele über sich selbst in den Zustand, welchen der Pseudoareopagite die *caligo* nennt, den Zustand der Entrückung, in welchem die Seele nicht nur mit der Braut spricht: ‚In den Duft deiner Salben wollen wir alle eilen‘ (Hohelied 1,3), sondern auch mit dem Propheten singt: ‚Und die Nacht wird mir zur Erleuchtung in meinen Wonnen‘ (Ps 138, 11). Diese nächtliche und wonnereiche Erleuchtung kennt niemand, als wer sie selbst erlebt, erlebt niemand, als wem sie durch Gnade von Gott gegeben wird, sie wird niemandem gegeben, außer dem, der sich für sie durch Übung bereit macht“²²⁶.

Die Parallelisierung der sieben Gaben des Geistes und der sieben Tugenden begleitet auch sonst das Mittelalter. Immer wieder betont man im Mittelalter: Während die sieben Gaben des Geistes die mystische Einung bewirken, bereiten sieben Tugenden sie vor, die drei göttlichen Tugenden (Glaube, Hoffnung und Liebe) und die vier Kardinaltugenden (Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigung oder Zucht und Maß). Die Tugenden bereiten vor auf die mystische Einigung, die Gaben Gottes bewirken sie. So ungefähr sagt es auch Thomas von Aquin in der I/II seiner *Summa Theologiae* in der *quaestio* 68 bzw. in der II/II, die ein einziger großer Traktat über die drei göttlichen und die vier sittlichen Tugenden ist²²⁷. Bemerkenswert ist hier auch die Abhandlung über die „*vita contemplativa*“ in der *quaestio* 180.

Kontrovers ist im Mittelalter die Frage nach dem Verhältnis von Erkennen und Liebe in der mystischen Beschauung und die Frage, ob der Liebe darin der Primat zukommt oder dem Erkennen²²⁸. Im allgemeinen wird dem Affekt der Liebe die Priorität zuerkannt und in ihr das entscheidende Moment der mystischen Erfahrung gesehen, wird festgestellt, dass in ihr die Beschauung wurzelt und dass sie in ihr ausklingt. Diesen Gedanken be-

²²⁵ *Breviloquium* pars 5 cap. 6 n. 5.

²²⁶ Ebd. n. 7.

²²⁷ Vgl. Engelbert Krebs, *Grundfragen der kirchlichen Mystik*, Freiburg 1921, 205.

²²⁸ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 18.

tont auch mit Nachdruck Thomas von Aquin in seiner berühmten quaestio 180 der II/II seiner Summa, wenn er da mit Gregor dem Großen (+ 604) das beschauliche Leben ganz in den Bereich der Liebe verlegt.

Thomas erklärt: „Darum verlegt Gregor das beschauliche Leben in den Bereich der Liebe, denn aus Liebe zu Gott entbrennt die Seele in Sehnsucht nach der Beschauung seiner Schönheit. Und da ein jeder sich freut, wenn er erreicht hat, was er liebt, so gipfelt auch das beschauliche Leben in der Wonne, die dem Gemütsleben angehört, aus welchem auch die Liebe emporwächst.“²²⁹

Und er fährt fort: „Auch die Bewunderung folgt auf die Beschauung. Denn die Beschauung gipfelt, wie gesagt, in der Gemütsbewegung“²³⁰.

Die Beschauung ist für Thomas ein in der Liebe wurzelndes und in der Liebe ausklingendes, einfaches Hineinschauen in die göttliche Wahrheit. Diese Beschauung geht aber niemals soweit, dass das Wesen Gottes vom Menschen in diesem Erdenleben geschaut würde²³¹.

Dabei lehrt die mittelalterliche Theologie der Mystik allgemein, dass die mystische Erfahrung nicht reines Schauen ist, dass zu ihr immer auch die hingebende Liebe dazugehört. Alois Mager schreibt in diesem Zusammenhang in seiner Schrift „Mystik als Lehre und Leben“ (Innsbruck 1934): „Wer die Aufzeichnungen mystischer Persönlichkeiten nicht nach dem toten Buchstaben, sondern nach dem sie belebenden Geist analysiert, wird denn auch als innersten Kern und Wesensträger mystischer Erlebnisse immer wieder die Liebe herausfinden“²³².

Eine Schau des Wesens Gottes gibt es nach Thomas in diesem Erdenleben nur im raptus, in der Entrückung, einem Zustand, in dem also die Beschauung zur „visio beatifica“ wird, den Thomas Paulus vorbehält, der sich darin in einem Zwischenzustand zwi-

²²⁹ Thomas von Aquin, Summa Theologiae II/II q. 180 a. 1 c.

²³⁰ Ebd., a. 3 ad 3.

²³¹ Ebd., a. 3c; vgl. Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 124 bzw. 123 f.

²³² Alois Mager, Mystik als Lehre und Leben, Innsbruck 1934, 62.

schen diesem Leben und dem künftigen befand, wie er sagt. Diese Stufe der Beschauung ist, so Thomas, als faktische Vorwegnahme der „visio beatifica“ nur von Paulus bezeugt und von Mose²³³.

Um das Zentralerlebnis der Mystik zu charakterisieren und um der Liebe darin einen gebührenden Platz einzuräumen und um diese Liebe in ihrer Eigenart zu bestimmen, hat man den Terminus „Theopathie“ vorgeschlagen²³⁴.

Diese Wirklichkeit des mystischen Zentralerlebnisses erläutert der Kirchenvater Gregor von Nyssa (+ 394), wenn er schreibt: „Die Seele, in der Liebe zu Christus verwundet, verlangt brennend nach der mystischen Vereinigung mit ihm. Der vollkommene Bräutigam (Christus) empfängt die vollkommene Seele, die zur vollkommenen Braut geworden ist. ... Und so ist es mit jedem, dem Christus, der himmlische Bräutigam, verliehen hat, seine Braut in mystischer und göttlicher Gemeinsamkeit zu sein“²³⁵.

Von dem Zentralerlebnis der Mystik sagt Theresa von Avila (+ 1582) in ihrer Schrift „Die Seelenburg“: „Der Geist vereint sich derart mit Gott, dass er ein und dasselbe Ding wird ... Die Seele ist ganz umgewandelt in ihren Schöpfer ... Sie scheint mehr Gott zu sein als sie Seele bleibt“²³⁶. Das aber ist der Gipfel der Passivität für den Mystiker.

Die Gottesliebe aber, von der hier die Rede ist, weitet sich aus in der christlichen Mystik, muss sich ausweiten in ihr, zur Nächstenliebe, individuell wie auch universal. „Durch Gott hindurch liebt der Mystiker die ganze Menschheit (und jeden einzelnen) mit göttlicher Liebe“²³⁷. Diese Liebe darf nicht als schwärmerische allgemeine Menschenliebe verstanden werden, denn die ist unverbindlich. Die christliche Nächstenliebe ist jedoch extrem verbindlich, weil sie immer konkret ist, weil sie immer zunächst den räumlich Nahen meint, eben den, der soeben „unter die Räuber gefallen“ ist, wie es im Gleichnis vom barmherzigen Samariter heißt (Lk 10, 25-37).

²³³ Thomas von Aquin, Summa Theologiae II/II q. 180 a. 5c ad 3.

²³⁴ Henri Delacroix, Les grands mystiques chrétiens, Paris 1938.

²³⁵ Vgl. Josef Sudbrack, Mystik, Mainz 1988, 33.

²³⁶ Jean Lhermitte, Echte und falsche Mystiker, Luzern 1953, 23 bzw. 22 f.

²³⁷ Henri Bergson, Les deux sources de la moral et de la religion, Paris 1948, 248.

Es besteht eine innige Beziehung zwischen dem mystischen Erleben und dem Gebet. Das Gebet ist der eigentliche Kern des mystischen Lebens. Das ist hier des weiteren zu beachten. Zunächst ist dabei an das Herzensgebet zu denken. Aber auch das liturgische Gebet kann sich durchaus zur Mystik entfalten und ein wesentliches Element des mystischen Erlebens werden und auch zu ihm hinführen. Ja, alle Formen des Gebetes haben hier ihren Ort²³⁸.

Die Mystiker waren stets vom Gebet geprägt, und sie empfanden die Stufen der Entfaltung des mystischen Lebens von jeher als Gebetsstufen. Das Gebet ist der Grund des mystischen Lebens, und das christliche Beten ist wesentlich mystisches Beten, von seinem Wesen her, was nicht heißt, dass jeder betende Christ bereits ein Mystiker ist.

Wenn Beten Aussprache und Umgang mit Gott bedeutet, wie die Kirchenväter immer wieder betonen, dann ist das Gebet die Voraussetzung und zugleich der Raum des mystischen Erlebens²³⁹. Dabei ist zu berücksichtigen, dass christliches Beten nur in Christus und durch ihn geschehen kann, durch den, der allein der Weg zum Vater ist (Joh 14, 9)²⁴⁰.

Es versteht sich von selbst, dass es hier nicht um die Selbstmystik und die Naturmystik geht, sondern um die Gottesmystik, die im übrigen allein als echte Mystik anzusehen ist.

Im Gebet wird also der Grund zum mystischen Leben gelegt, weshalb christliches Beten wesentlich mystisches Beten ist, von seinem Wesen her.

Das heißt wiederum nicht, dass jeder betende Christ ein Mystiker im eigentlichen Sinne ist - wir unterscheiden zwischen der Spiritualität oder der kleinen Mystik und der großen Mystik -, aber die Mystik im strikten Sinne, die große Mystik ist stets die Kulmination des Gebetes, sein letztes Ziel, die letzte Aufgipfelung des Gebetes. Das Gebet ist einerseits die „conditio sine qua non“ für die Beschauung, nicht anders als der Glaube,

²³⁸ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 122.

²³⁹ Ebd., 123.

andererseits ist ihr tiefstes Wesen. Darum bezeichnen die Mystiker die Stufen der Entfaltung des mystischen Lebens als Gebetsstufen, und sie betonen, „dass die Seele meist nur schrittweise zur höheren Gottverbundenheit und zum höheren Gebetsleben voranschreitet“²⁴¹, wie der Weg der Mystik sich überhaupt - in der Regel – als ein organischer Prozess darstellt.

Tatsache ist, dass alle Mystiker in erster Linie vom Gebet geprägt waren. In diesem Zusammenhang möchte ich an das wertvolle Buch des evangelischen Kirchenhistorikers und geistlichen Schriftstellers Walter Nigg „Gebete der Christenheit“ erinnern, das im Jahre 1952 in Hamburg erschienen ist²⁴². Da finden Sie eine Fülle von Gebeten, die große Heilige und bedeutende Mystiker der Kirche verfasst haben, von Ephräm, dem Syrer, der von 306 bis 373 gelebt hat, bis hin zu John Henry Newman, der 1890 gestorben ist.

In der christlichen Mystik sprechen wir von Stufen des mystischen Aufstiegs. Bereits die nichtchristliche Spätantike, der Neuplatonismus, unterschied in seiner philosophischen Mystik mit Vorliebe drei Stufen im Leben der Vollkommenheit, den Weg der Reinigung, den Weg der Erleuchtung und den Weg der Vereinigung. Diese Unterscheidung hat Eingang gefunden in die christliche Mystik. Daraus wurden die „via purgativa“, die „via illuminativa“ und die „via unitiva“. Diese drei Stufen oder diese drei Wege hat die gesamte christliche Mystik übernommen, als Grundgerüst, das heißt: diese drei Stufen wurden inhaltlich immer wieder neu umkleidet und so immer wieder abgewandelt. Man spricht hier in der christlichen Mystik von den klassischen drei Stufen. Unmittelbar ins Christentum eingeführt wurden sie durch Pseudo-Dionysius Areopagita, einen Mönch aus dem 5. Jahrhundert, der am Ende des 5. Jahrhundert unter dem Einfluss des Neuplatonismus einige Schriften verfasst hat. Pseudo-Dionysius Areopagita heißt er deshalb, weil man diesen Mönch bis weit ins Mittelalter hinein für jenen Dionysius gehalten hat, der sich wie die Apostelgeschichte feststellt²⁴³, dem Paulus nach dessen Rede auf dem Areopag in Athen angeschlossen hat (Apg 17, 34).

²⁴⁰ Ebd., 124.

²⁴¹ Anselm Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 127.

²⁴² Walter Nigg, Gebete der Christenheit, Hamburg 1952.

²⁴³ Apg 17.

Der ersten Stufe ist die Aszese zugeordnet, die Selbstverleugnung, die Abtötung der sündhaften Neigungen und die Selbstkasteiung. In der Geschichte der Mystik ist hier immer wieder die Rede von der „Entleerung des Geistes“. Darum geht es hier. Es muss ein Vakuum entstehen in der Seele, damit Gott und seine Gaben einen Raum finden.

Im Christentum, aber auch bereits in der philosophischen Mystik der Antike gilt: Mystische Gnaden müssen durch langes Bemühen, durch einen wirklichen Kampf, eben durch Aszese, verdient werden. Dabei geht es um die Loslösung von den Sinnen durch die Kraft des Geistes. Die Mystiker sprechen hier von der Läuterung als der ersten Stufe des mystischen Weges²⁴⁴.

Stets geht der mystischen Einigung die Läuterung voraus, die Reinigung, der mystische Tod, analog dem „purgatorium“ nach dem leiblichen Tod²⁴⁵.

Theresa von Avila (1515 – 1582) erklärt in ihrer Schrift „Die innere Burg“: „Ich sage noch einmal: Allein mit Gebet und Beschauung könnt ihr euer Fundament nicht legen. Wenn ihr nicht nach Tugenden trachtet und euch nicht täglich daran übt, werdet ihr immer Zwerge bleiben“²⁴⁶. Wiederholt weist sie darauf hin, nicht nur in dieser Schrift, auch in ihren anderen Schriften, dass es die Taten der Nächstenliebe und der Feindesliebe sind, die erst erkennen lassen, dass man auf dem Weg der Christus-Nachfolge ist. Dabei denkt sie an die „via purgativa“, an die erste Stufe des Weges zur Beschauung..

Die zweite Stufe, der Erleuchtungsweg, die „via illuminativa“, bezeichnet den Stand der Fortgeschrittenen. Vollzieht sich auf der ersten Stufe die aktive Reinigung der Sinne und des Geistes, so vollzieht sich hier, auf der zweiten Stufe, die passive Reinigung der Sinne und des Geistes, wodurch dann der Gipfel des mystischen Weges unmittelbar vorbereitet wird.

²⁴⁴ Jean Lhermitte, *Echte und falsche Mystiker*, Luzern 1953, 16.

²⁴⁵ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 39 ff..

²⁴⁶ Theresa von Avila, *Die innere Burg* (Übers. v. F. Vogelsang) (Diogenes-Taschenbuch 203), Zürich 1979, 210.

Der Gipfel des mystischen Weges ist die Gotteinung. Sie ist der Inhalt der dritten Stufe des mystischen Weges. Diese Gotteinung darf selbstverständlich nicht im Sinne einer substantiellen Einswerdung der Seele mit Gott interpretiert werden. Sie muss vielmehr - christlich verstanden - als intensive Liebesbegegnung der Seele oder des Menschen mit Gott aufgefasst werden.

Wenn auf der dritten Stufe die natürliche Sinnestätigkeit aufhört, was durchaus nicht immer der Fall ist, so sprechen wir in der Sprache der Mystik von der Ekstase oder vom „raptus“, von der Entrückung, einer kraftvolleren Form der Ekstase²⁴⁷.

Die Dreiteilung des mystischen Weges, Weg der Reinigung, Weg der Erleuchtung und Weg der Einigung - *via purgativa, illuminativa, unitiva* - zieht sich durch das ganze Mittelalter hindurch hin bis hinein in die Neuzeit. Daneben gibt es allerdings auch die Siebenteilung, die sich jedoch nicht wesentlich von der Dreiteilung unterscheidet, die von Augustinus ausgeht und sich im Mittelalter fortsetzt, bei den Viktorinern und bei Bonaventura, die aber auch Thomas von Aquin kennt. Eine besondere richtungsweisende Bedeutung erhalten hat bei Theresa von Avila (+ 1282). Die Letztere beschreibt die sieben Stufen des mystischen Aufstiegs in ihrer Schrift „Die Seelenburg“ als sieben Wohnungen.

In dieser Siebenteilung bezeichnet man bisweilen drei oder vier Stufen als vormystisch und die übrigen dann als mystisch und trägt somit noch eine weitere Einteilung in dieses Schema hinein.

Bei Theresa von Avila ist die Stufenfolge aus den Beobachtungen entstanden, die sie an sich und anderen, an einem begrenzten Kreis von Zeitgenossen, die unter ähnlichen Bedingungen lebten, gemacht hat.

Andere Mystiker haben den Reichtum der verschiedenen Lebensäußerungen der Mystik durch andere Stufenreihen zu klassifizieren gesucht. Die Verschiedenheit ist hier aufs Ganze so groß, dass Joseph Zahn in seiner „Einführung in die christliche Mystik“ – das

²⁴⁷ Alois Mager, Artikel Mystik, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. VII, Freiburg¹1935, 407 f; Walter Brugger, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg 1953, 203.

Buch ist im Jahre 1908 zum ersten Mal in Paderborn erschienen, hat dann aber eine Reihe von weiteren Auflagen erlebt - schreiben kann: „Von den Fällen direkter Entlehnung abgesehen, findet man kaum zwei (mystische) Schriftsteller, die miteinander übereinstimmen ... Keine Zahlenreihe ist imstande, die unbegrenzte Verschiedenheit wiederzugeben, die auf diesem Fruchtlande göttlichen Segens und menschlichen Strebens immer neue Blüten und Früchte bringt ... Etwas ganz anderes ist es, die Hauptstufen zu unterscheiden, an der Hand von wenigen grundsätzlichen Normen ... Eine völlig ausreichende Orientierung über das Gebetsleben ist alsdann in folgender Weise möglich ... Vom betrachtenden Gebet gibt es einen Fortschritt zum beschaulichen Gebet ...²⁴⁸. Also von der Meditation zur Kontemplation. So sagt es Franz Suarez.

Immerhin hat auch die Siebenteilung eine gewisse Tradition begründet, schon wegen der Zahlensymbolik, die in der Mystik des Mittelalters eine große Rolle spielt. Ich sprach davon

Johannes vom Kreuz (+ 1591) – man kann ihn als den Schüler Therasas bezeichnen -, bleibt bei der Dreiteilung, wenn er die erste Stufe dem Anfänger zuschreibt, die zweite dem Fortgeschrittenen, die dritte dem Vollendeten. Er betont dabei, dass sich auf der zweiten Stufe Mystisches und Nichtmystisches kreuzen.

Nach Johannes vom Kreuz vollzieht sich auf der ersten Stufe die Nacht der aktiven Reinigung der Sinne und des Geistes, auf der zweiten die passive Reinigung auf der dritten die Gottvereinigung.

Nach einer um 1150 verfassten Schrift, die den Titel trägt „Scala claustralium“ oder „Scala paradisi“²⁴⁹ trägt, gibt es vier Stufen der Beschauung, auf denen sich die Seele, wie es heißt, „von der Erde zum Himmel erhebt“ („sublevatur“) - man kann auch sagen „auf denen die Seele von der Erde zum Himmel erhoben wird -, nämlich die „lectio“ (die Lesung), die „meditatio“ (die Betrachtung), die „oratio“ (das Gebet) und die „contemplatio“ (die Beschauung). Es wird deutlich, dass hier die drei ersten Stufen auf die

²⁴⁸ Joseph Zahn, Einführung in die christliche Mystik, Paderborn (1908) ³1922, 233 f.

²⁴⁹ ML 184, 475-484.

vierte hingeordnet sind. Denn in der Lesung wird der Stoff aufgenommen, in der Betrachtung versenkt man sich in diesen Stoff, sucht ihn zu verstehen, im Gebet wendet man sich an Gott im Gespräch, um ihn dann in der Beschauung zu erfahren. Von der vierten Stufe heißt es in der besagten Schrift, dass hier die Seele „über sich selbst“ erhoben ist, „bis zu den Himmeln“ und so zur höchsten mystischen Einigung gelangt. Die besagte Schrift betont allerdings, dass der Mensch von der höchsten Stufe der Beschauung immer wieder auf die unteren Stufen herabsteigen muss, da er das göttliche Licht nicht ertragen kann²⁵⁰.

In der neueren Mystik unterscheidet man gern drei vormystische und drei mystische Gebetsstufen, nämlich 1. die Betrachtung, 2. das affektives Gebet und 3. das Gebet der Einfachheit – das sind die drei vormystischen Stufen, auf sie folgen dann die drei mystischen Gebetsstufen, nämlich 4. das Gebet der Ruhe, 5. das Gebet der Vereinigung mit dem ekstatischen Gebet und 6. die geistliche Vermählung.

Was sich durchhält in der Lehre von den Stufen der Mystik sind vor allem zwei Elemente: Zum einen das Element der Ascese, das Element der Läuterung am Beginn des mystischen Weges, und zum anderen der Übergang von der Meditation zur Kontemplation.

Immer wird die mystische Erfahrung als ein Weg empfunden, als ein Aufstieg, der bei der Läuterung oder bei der Reinigung beginnt und sich in der mystischen Schau vollendet. Gern wird die höchste Stufe, die Gotteinigung, dabei als mystische oder als geistliche Vermählung charakterisiert.

Irgendwie kann man in diesen sich durchhalten-den Elementen die drei klassischen Stufen des Pseudo-Dionysius Areopagita wiedererkennen.

²⁵⁰ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 141 f.

Kapitel 3: Die christliche Mystik, die Mystik im Christentum.

Ging es mir im 2. Kapitel um das Wesen der Mystik im allgemeinen, möchte ich mich in diesem 3. Kapitel nun der christlichen Mystik im besonderen zuwenden. Ich möchte nun ich einige Besonderheiten der christlichen Mystik herausarbeiten.

Ich sprach früher bereits von der negativen Bewertung der Mystik im reformatorischen Christentum. Hier steht man mit der Mystik durchweg auf Kriegsfuß. Man apostrophiert sie etwa als Selbstüberhebung, als Selbsttäuschung, als krankhafte oder zur Krankheit

führende Illusion, als welt- und lebensverneinend, als Quadratur des Kreises oder einfach als Magie.

Der evangelische Theologe Adolf von Harnack, der am Beginn des 20. Jahrhundert als führender Theologe galt – er war Professor für Systematische Theologie in Berlin, er starb im Jahre 1930 -, bezeichnet die Mystik abwertend als „Katholische Frömmigkeit“ und als „geistliche Genußsucht“²⁵¹. Paul Althaus – er wirkte von 1888 bis in die siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts in Erlangen - nennt die Mystik den „Todfeind biblisch-reformatorischen Christentums“ und bezeichnet sie als ein „schlechthin anti-christliches Phänomen“²⁵². Und Emil Brunner – er wirkte von 1889 bis in die sechziger Jahre des vorigen Jahrhunderts in Zürich - nennt sie apodiktisch „etwas total Nicht-christliches.“²⁵³

Im Protestantismus finden wir im allgemeinen nur wenig Verständnis für die Mystik. Das kommt einem auch zum Bewusstsein, wenn man etwa das Buch „Mystik im Christentum und in außerchristlichen Religionen“ des Schweizer reformierten Theologen Martin Werner (1887 – 1964) liest, das zum ersten Mal im Jahre 1962 im Druck erschienen ist, dann aber immer wieder aufgelegt worden ist, zuletzt 1989 in Tübingen²⁵⁴. Man ist geradezu betroffen über die Verständnislosigkeit, mit der der Autor hier mit der Mystik abrechnet. Das führt dann beispielsweise zu Behauptungen wie: Der Mensch ist Geschöpf. Er kann nicht vergöttlicht werden. Das ist Täuschung und Selbstüberhebung²⁵⁵. Dabei wird dann etwa hingewiesen auf den Baseler Philosophen Karl Jaspers (+1969), der gesagt hat: „Der Mensch verliert sich selber, wenn er mehr sein will, als er kann“²⁵⁶. In solcher Kritik wird vergessen, dass die Vergöttlichung des Menschen durch die Gnade bereits im 2. Petrusbrief²⁵⁷ nachdrücklich hervorgehoben wird: 2 Petr 1,4. Martin Werner meint, die Mystik sei abzulehnen, weil sie Selbsttäuschung, Selbstüber-

²⁵¹ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 23.

²⁵² Ebd..

²⁵³ Ebd.; vgl. Karlmann Beyschlag, *Was heißt mystische Erfahrung*, in: Horst Reller, M. Seitz, Hrsg., *Herausforderung: Religiöse Erfahrung*, Göttingen 1980, 172 ff.

²⁵⁴ Martin Werner, *Mystik im Christentum und in außerchristlichen Religionen*, erstmals 1962 erschienen, neu aufgelegt Tübingen 1989.

²⁵⁵ Ebd., 68.

²⁵⁶ Karl Jaspers, *Schelling, Größe und Verhängnis*, München 1955, 321; vgl. Martin Werner, *Mystik im Christentum und in außerchristlichen Religionen*, erstmals 1962 erschienen, neu aufgelegt Tübingen 1989, 86.

hebung und Illusion sei und weil sie zur Schizophrenie als Bewusst-seinsspaltung führen könne, weil sie welt- und lebensverneinend sei oder dahin tendiere und ein Einswerden des Geschöpfes mit dem Schöpfer zum Ziel habe, was jedoch nicht möglich sei, weil es eben widersprüchlich sei²⁵⁸.

Werner meint, wenn Jesus vom innerlichen Einswerden des Menschen mit Gott spreche, so sei das etwas ganz anderes als das, was die Mystiker meinten²⁵⁹, so sei das nichts anderes als Gottesliebe und Bewältigung der Lebensaufgaben²⁶⁰. Er sieht das entscheidende Kriterium für die Hinwendung zur Mystik in einer negativen Wertung der Welt²⁶¹. Die Tatmystik ist für ihn dabei nur eine Ausnahme von der Regel²⁶², eine Ausnahme, die seiner Meinung nach das negative Gesamturteil nicht relativieren kann.

Schaut man genau hin, so sind es im Grunde Fehlformen der Mystik, die hier kritisiert werden. So würden wir sagen aus katholischer Sicht. Die Kritik an den Fehlformen der Mystik führt hier allerdings zu ihrer grundsätzlichen Ablehnung. Das spricht dafür, dass faktisch noch andere Gründe eine solche Stellungnahme bedingen. Von der reformatorischen Kritik an der Mystik wird also nur eine bestimmte Gestalt der Mystik betroffen, die esoterische und die pantheistische und die quietistische, eine Gestalt der Mystik, wie sie allerdings tatsächlich gerade im reformatorischen Christentum – aber auch sonst - immer wieder hervorgetreten ist.

Martin Werner und viele andere Kritiker der Mystik als solcher können jedoch nicht die Christusbmystik des Paulus übersehen²⁶³. Aber da sehen sie dann im Grunde nicht mehr als das Einswerden mit dem göttlichen Willen, das zurüstet für die Aufgaben des Lebens²⁶⁴.

²⁵⁷ 2 Petr 1,4.

²⁵⁸ Martin Werner, *Mystik im Christentum und in außerchristlichen Religionen*, erstmals 1962 erschienen, neu aufgelegt Tübingen 1989, 89.

²⁵⁹ Ebd., 90.

²⁶⁰ Ebd., 92 f.

²⁶¹ Ebd., 90 f.

²⁶² Ebd., 91.

²⁶³ Martin Werner, *Mystik im Christentum und in außerchristlichen Religionen*, Tübingen 1989, 93 f.

²⁶⁴ Ebd., 94.

Ein tieferer Grund für die Ablehnung der Mystik im reformatorischen Christentum dürfte darin bestehen, dass ihm die Mystik nicht nüchtern genug erscheint.

Das reformatorische Christentum nämlich hat einen gewissen Zug zum Rationalismus, so sehr es andererseits auch wiederum skeptisch ist gegenüber der Vernunft und gegenüber der Philosophie.

Sofern das reformatorische Christentum in gewisser Weise die subjektivistische Variante des Christentums ist, hat es eigentlich eher einen Zugang zur Mystik, sollte es eher einen Zugang zur Mystik haben als das katholische Christentum. Dem ist jedoch nicht so. In der Geistesgeschichte regiert nun einmal nicht immer die Logik.

Es ist hier auch zu bedenken, dass sich das reformatorische Christentum von Anfang an bewusst distanzierte vom Mönchtum und vom Nonnentum, in dem man sich ex professo dem beschaulichen Leben, der Kontemplation, widmete. Im Französischen spricht man von der „*théologie monastique*“²⁶⁵. Erst in neuester Zeit tritt das Mönchtum, weniger noch das Nonnentum, im protestantischen Raum wieder hervor, wenigstens in schwachen Ansätzen.

Auch im katholischen Christentum gibt es eine gewisse Reserve gegenüber der Mystik. Diese Reserve begegnet uns hier aber nur im konkreten Fall, prinzipiell hat sie hier einen hohen Stellenwert. Das ist schon bedingt durch die spezifische Gestalt der Heiligenverehrung im katholischen Christentum, die es im reformatorischen Christentum nicht gibt. Hier ist aber auch an die sich durchhaltende hohe Wertschätzung der „*vita contemplativa*“ im katholischen Raum zu erinnern.

Positiv ist die Wertung der Mystik aber nicht nur im katholischen Christentum, prinzipiell, positiv ist sie auch im östlichen Christentum. In den Ostkirchen ist sie auf jeden Fall bei weitem positiver als im protestantischen Christentum. Tatsächlich ist der Träger der Mystik in den Ostkirchen seit eh und je das Mönchtum, das Mönchtum und das Starzentum, oder besser: das Mönchtum in der Gestalt des Starzentrums. Die Brei-

²⁶⁵ Vgl. Jean Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963.

tenwirkung der Mystik ist in den Ostkirchen jedoch geringer als im katholischen Christentum, vor allem wird sie hier weniger thematisiert.

Im katholischen Christentum wird nachdrücklich betont, dass die Mystik an der Wiege des Christentums steht, dass die Vergöttlichung des Menschen von Anfang an ein bedeutendes Thema der christlichen Verkündigung ist, wie es programmatisch seinen Ausdruck findet im 2. Petrusbrief, wo von der Teilhabe des Getauften und des Gerechtfertigten an der göttlichen Natur die Rede ist (2 Petr 1,4), und dass die Christumystik des Paulus beispielhaft ist für das christliche Leben. Eine bedeutsame Stelle ist in diesem Zusammenhang die Stelle Rö 6, 6-11. Sie lautet: „Wir wissen, ja, unser alter Mensch ward mitgekreuzigt, damit unser der Sünde verfallener Leib seine Macht verliere und wir nicht ferner der Sünde dienen. Denn wer gestorben ist, ist da-durch frei geworden von der Sünde. Sind wir aber mit Christus gestorben, so glauben wir auch, dass wir mit ihm leben werden ...“.

Im katholischen Christentum wird sehr betont, dass das Christentum mehr ist als Gottesliebe und Bewältigung der Lebensaufgaben, mehr als willentliche Vereinigung mit Gott, mehr als Einswerden mit dem Willen Christi und Zurüstung für die Aufgaben des Lebens, was besonders deutlich hervortritt in der Christumystik des Paulus.

Die christliche Mystik hat – das wird deutlich in ihrer Geschichte - nicht wenige Anleihen in der heidnischen Welt gemacht. Weder die Mystik des Augustinus noch die des Meisters Eckhart noch die des Johannes vom Kreuz ist ohne Platon, Aristoteles und Plotin zu denken. Das ist legitim und erklärt sich leicht aus den „rationes seminales“, aus den Wahrheitskeimen. Die Kirchenväter sprechen von den „lógoi spermatikoi“, die uns in allen Kulturen und bei allen Völkern begegnen²⁶⁶.

Zudem gibt es, wie die Theologie der Mystik lehrt, echte Mystik, natürliche und übernatürliche, auch außerhalb des Christentums.

Ein erster wichtiger Zug der christlichen Mystik ist die Begegnung mit dem personalen Gott, was im Grunde ein entscheidendes Kriterium für jede echte Mystik ist, auch im

Bereich der natürlichen Mystik. Echte Mystik kann nur dort sein, wo Begegnung mit der Gottheit oder wenigstens mit einer Gottheit erfolgt, die irgendwie personal gefasst wird. Wenn dabei von einer Gotteinung die Rede ist, so kann diese, genauer betrachtet, nur als Gottbegegnung verstanden werden.

Christliche Mystik meint nicht bloße Bewusstseinsweiterung oder gar gegenstandslose Leere, sondern Begegnung mit dem personalen Absoluten, mit dem ewigen und unbegreiflichen Du Gottes. Das ist ein erster wichtiger Grundzug der christlichen Mystik.

Ein zweiter Zug der christlichen Mystik ist das Hell – Dunkel des mystischen Erlebens. Die christliche Mystik stellt sich, sofern sie echt ist, stets als Hell – Dunkel dar. Die sogenannte entschleierte Mystik entlarvt sich schlichtweg als Esoterik oder als esoterische Mystik. „Entschleierte Mystik“, so lautet der Titel eines Buches des Esoterikers Johannes Zeisel, das im Jahre 1984 im Druck erschienen ist²⁶⁷. Die sogenannte entschleierte Mystik entlarvt sich schlichtweg als Esoterik oder als esoterische Mystik. Das muss auch kritisch angemerkt werden gegenüber dem vor einigen Jahren verstorbenen Jesuiten Hugo Enomyia Lasalle, der eine Verbindung von christlicher Meditation und Zen-Meditation versucht hat, der aber im Grunde viele Gedanken des New Age, des neuen Paradigmas, freilich in unglaublicher Verworrenheit, vorweggenommen hat. Er schreibt einmal: „Hier tritt der Glaube ins Schauen ein. In diesem Schauen, das ja auch ein Grundanliegen des neuen Bewusstseins ist, vergeht jeder Zweifel, denn hier schaut die Seele durch ihre Tiefe das umfassende Sein“²⁶⁸. Da geht das Hell - Dunkel verloren, das konstitutiv ist für die christliche Mystik. Man darf nicht übersehen, für die christliche Mystik gilt: Der Erfahrbare ist gleichzeitig der Nicht-Erfahrbare, der, der jenseits aller Erfahrung ist.

Bernhard von Clairvaux (+ 1153) schreibt: „So hoch auch dein Geist steigt. Er (Gott) ist höher“²⁶⁹. Und bei Augustinus (+ 430) lesen wir in seinem Sermo 52²⁷⁰: „Wenn du be-

²⁶⁶ Joseph Bernhart, *Das Mystische*, Frankfurt a. M. 1953, 16 f.

²⁶⁷ Johannes Zeisel, *Entschleierte Mystik*, Freiburg 1984.

²⁶⁸ Hugo Enomyia Lassalle, zitiert nach K. Wolf, *Stille Fluchten, Zur Veränderung des religiösen Bewusstseins*, München 1983, 31ff; vgl. *Mystik* 127.

²⁶⁹ Bernhard von Clairvaux, *De consideratione V*, 7, 16.

²⁷⁰ Augustinus, *Sermo 52*, 16.

greifst, ist es nicht Gott. Wenn du begreifen konntest, hast du etwas anderes anstelle Gottes begriffen. Wenn es auch nur ein Schimmer vom Begreifen war, hat dich dein Denken getäuscht“. Was Augustinus sagen will, ist: Alles, was du begreifst, ist nicht Gott. Das Wortspiel von der „docta ignorantia“ muss seine Gültigkeit behalten in der Mystik. Die Negation ist in der Mystik noch wichtiger als in der Theologie. Die „negative Mystik“ ist noch wichtiger als die „negative Theologie“.

Das IV. Laterankonzil definiert im Jahre 1215 den Satz: „Vom Schöpfer und Geschöpf kann keine Ähnlichkeit ausgesagt werden, ohne dass sie eine größere Unähnlichkeit zwischen beiden einschliesse“²⁷¹. Henri de Lubac bestimmt die Mystik von daher mit Recht als eine „nächtige Intuition“ Gottes²⁷². Stets bleibt Gott nach Gregor von Nyssa (+ 394) der zu Suchende²⁷³.

Das war der zweite Grundzug der christlichen Mystik: das Hell-Dunkel oder die „docta ignorantia“. Ein dritter Grundzug der christlichen Mystik ist ihre jeweilige Färbung als Aufstiegs- oder als Abstiegs mystik, je nachdem ob sie mehr an dem unbegreiflichen Gott oder an dem inkarnierten Logos orientiert ist. Der dritte Grundzug ist also die Unterscheidung von Aufstiegs- und Abstiegs mystik.

Grundsätzlich unterscheidet man im Christentum Aufstiegs mystik und Abstiegs mystik. Die Aufstiegs mystik ist an Pseudo-Dionysius und am Neuplatonismus orientiert, die Abstiegs mystik an Augustinus. Die erstere ist philosophisch geprägt, die letztere biblisch. Die Aufstiegs mystik ist spekulativ, die Abstiegs mystik ist affektiv. Sie, die Abstiegs mystik, dominiert im Grunde in der Geschichte der abendländischen Mystik. Die neuplatonisch orientierte, mehr philosophische Mystik richtet sich aus am Aufstiegs weg, wohingegen seit der Dominikaner mystik des 14. Jahrhunderts, ja schon seit Bernhard von Clairvaux im 12. Jahrhundert eine selbständige Abstiegs mystik bezeugt ist oder sich klar herausbildet, „die anstatt des mons contemplationis sich das Tal der

²⁷¹ Denzinger-Schönmetzer, Nr. 806; vgl. Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 127.

²⁷² Henri de Lubac, *Teilhard de Chardins religiöse Welt*, Freiburg 1969, 232, 245; Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 128 bzw. 124.

²⁷³ Henri de Lubac, *Teilhard de Chardins religiöse Welt*, Freiburg 1969, 232.

Demut oder dann den Abgrund der Seele als Metapher wählt“²⁷⁴. Allgemein fällt auf, dass Frauen, etwa Mechthild von Magdeburg (+ 1282), sich stärker für die Abstiegs- mystik engagieren, also eine Mystik, die die inkarnatorische Bewegung Gottes in die Welt stärker im Auge hat. Für letztere wirbt nachhaltig in der Gegenwart bzw. in der jüngsten Vergangenheit Hans Urs von Balthasar, ganz orientiert an der von ihm spiri- tuell betreuten Adrienne von Speyr, in seinen Publikationen, vor allem in dem Aufsatz „Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik“²⁷⁵.

Statt von Aufstiegs- und Abstiegs- mystik kann man auch von cherubinischer und se- raphinischer Mystik sprechen oder von Wesens- und Liebesmystik.

Die Bezeichnungen „cherubinisch“ und „seraphinisch“ leiten sich her von den Engel- chören der Cherubim und der Seraphim. In der traditionellen Angelologie drücken die Cherubim das göttliche Erkennen und die Seraphim die göttliche Liebe aus.

Die spekulative Aufstiegs- mystik, die cherubinische Mystik, ist Visionen und spektaku- lären Seelenereignissen eher abhold, während die seraphinische sich diesen stärker öff- nete. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang die Stigmatisation des Heiligen Franz von Assisi²⁷⁶. Zum ersten Mal begleitet sie die Mystik im Fall des Franz von Assisi.

Was die christliche Mystik daran hindert, hemmungslos auszufern oder sich in das Nichts zu verflüchtigen – eine große Gefahr in den außerchristlichen Religionen – das ist ihre Bindung an die Schrift. Damit haben wir einen weiteren Grundzug der christli- chen Mystik, einen vierten Grundzug. Die Schrift bedingt, dass die christliche Mystik nicht in einem schwärmerischen Subjektivismus zerfließt, sie bewahrt den Mystiker vor dem Aufgehen im All, vor dem Abgleiten in den Pantheismus und vor der Verflüch- tigung in das Nichts und bewirkt, dass die Mystik personale Mystik ist und bleibt, be- zogen auf ein persönliches Gegenüber.

²⁷⁴ Werner Beierwaltes, Hans Urs von Balthasar, Alois Maria Haas, Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974, 333.

²⁷⁵ Urs von Balthasar, Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik, in: Pneuma und Institution, Skizzen zur Theologie Bd. IV, Einsiedeln 1974, 298 – 339 und in der Schrift „Herrlichkeit, Eine Theologische Ästhetik II: Fächer der Stile, Einsiedeln 1962, 147 – 214; und Christliche „Mystik“ heute, in: Joseph Kotschner, Hrsg., Der Weg zum Quell, Theresa von Avila 1582- 1982, Düsseldorf, 1982, 11 – 51; vgl. Werner Beierwaltes, Hans Urs von Balthasar, Alois Maria Haas, Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974, 333.

²⁷⁶ Werner Beierwaltes, Hans Urs von Balthasar, Alois Maria Haas, Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974, 333.

Der Benediktiner Savinien Louismet, ein Engländer, schreibt in seinem Buch „Mysticism true and false“²⁷⁷, die Evangelien seien „the best manual of mysticism“ und die übrigen Bücher des Alten und Neuen Testaments seien „the best commentary upon this first manual“²⁷⁸.

Von dem gleichen Autor sind zwei weitere Werke über die Mystik verfasst worden, das Buch „The mystical knowledge of God“, London 1918, und das Buch „The mystical life“, London 1918.

In der außerchristlichen Mystik begegnen uns immer stark pantheistische Tendenzen, die auch in der christlichen Mystik, speziell in der cherubinischen, eine bleibende Versuchung darstellen. In der außerchristlichen Mystik spielt die Allgegenwart Gottes eine bedeutende Rolle. Sie ist da gewissermaßen die Grundlage, auf der die mystische Eini-gung aufbauen soll²⁷⁹. Nicht zuletzt von daher erklären sich hier die starken pan-theistischen Tendenzen. Je mehr sich die Mystik an die Schrift bindet, wie das in der christlichen Mystik geschieht, um so mehr ist sie gefeit gegen den Pantheismus, der der Mystik grundsätzlich inhäriert.

Die christliche Mystik ist gefeit gegen einen schwärmerischen Subjektivismus, gegen das Aufgehen des einzelnen im All und gegen das Abgleiten in den Pantheismus, wenn und sofern sie die Schrift zur Grundlage hat, oder sagen wir es so: die Bindung an die Schrift schützt die christliche Mystik vor schwärmerischem Subjektivismus, vor dem Aufgehen des einzelnen im All und vor dem Abgleiten in den Pantheismus.

Die Schrift hat hier eine bedeutsame Aufgabe. Sie muss die Mystik vor einer Ausuferung bewahren. Diese Aufgabe teilt sie sich mit der Theologie der Mystik, die auf ihre Weise die Mystik eingrenzt und zugleich ihre Rationalität garantiert und ihre Echtheit unter-

²⁷⁷ Savinien Louismet, *Mysticism true and false*, London 1920. Von dem gleichen Autor sind zwei weitere wichtige Werke über die Mystik verfaßt worden, nämlich „*The mystical knowledge of God*“, London 1918 und „*The mystical life*“, London 1918.

²⁷⁸ Savinien Louismet, *Mysticism true and false*, London 1920, 66.

²⁷⁹ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 47.

sucht. Die Theologie der Mystik bietet ex professo den rationalen Rahmen für die Mystik. Die Rationalität der Mystik bedarf immer wieder der denkerischen Analyse und der Prüfung durch das diskursive Denken, damit sie nicht zerfließt und damit der bleibende Abstand zwischen dem Mystiker und der göttlichen Wesenheit nicht aufgelöst wird.

Mit der Hinordnung auf die Schrift eng verbunden ist die Orientierung an der konkreten Gestalt des Gottmenschen an der Erlösung und an der übernatürlichen Erhebung des Menschen, an der Christusgemeinschaft als wirklicher Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus gemäß Rö 6, 6-11 (eine wichtige Stelle für die Christumystik des Paulus!). Damit haben wir einen 5. Grundzug der christlichen Mystik. Die christliche Mystik ist nicht nur durch die Bindung an die Schrift gegen den Pantheismus gefeit, sie ist es auch durch die Christusgestalt. Dennoch bleibt die pantheistische Versuchung auch in der christlichen Mystik, speziell in der Aufstiegs- und Aufsteigsmystik, die sich ja mehr auf den unbegreiflichen Gott richtet.

Die in diesem Zusammenhang bedeutende Stelle Rö 6, 6-11 lautet: „Wir wissen, ja, unser alter Mensch ward mitgekreuzigt, damit unser der Sünde verfallener Leib seine Macht verliere und wir nicht ferner der Sünde dienen. Denn wer gestorben ist, ist dadurch frei geworden von der Sünde. Sind wir aber mit Christus gestorben, so glauben wir auch, dass wir mit ihm leben werden ...“.

Die Christusgemeinschaft findet als Grundlage der christlichen Mystik einen besonderen Ausdruck in dem Phänomen der Stigmatisation, die seit Franz von Assisi (+ 1225) bekannt ist. Sie steht im Kontext der Leidensmystik. Insgesamt zählt man seither ungefähr 325 Stigmatisierte, von denen immerhin 60 von der Kirche als Heilige oder Selige anerkannt worden sind²⁸⁰, womit in diesen Fällen die Stigmatisation durch die Kirche als von Gott gewirkt approbiert worden ist. Das heißt nicht, dass der katholische Christ das glauben muss, das heißt vielmehr, dass er das vernünftigerweise glauben kann.

Die Vereinigung des Menschen mit Gott durch die Vermittlung Christi ist ein wesentlicher Punkt der christlichen Mystik. Der christliche Mystiker sucht die Vereinigung mit Gott durch Christus. Von daher muss das Erlösungsgeheimnis stets mit einbezogen wer-

den in die christliche Mystik, die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und die faktisch erfolgte gnadenhafte Erlösung durch das Kreuz.

Bezeichnenderweise gehört zur pantheistischen Mystik im eigentlichen Sinne stets der Selbsterlösungsgedanke. Der christliche Mystiker sucht die Vereinigung mit Gott demgegenüber durch Christus, womit notwendigerweise das Geheimnis der gnadenhaften Erlösung in der christlichen Mystik stark in den Vordergrund tritt. Ein spezifischer Ausdruck dafür ist die Leidensmystik, die das Phänomen der Stigmatisation hervorgebracht hat.

Die Christusmystik akzentuiert sich speziell als Leidensmystik. Die Leidensmystik hält sich durch in der Geschichte der Mystik der Kirche, angefangen bei den Märtyrern der frühen Kirche bis in die Gegenwart hinein, wenngleich in mehr oder weniger starker Akzentuierung. Besonders stark war sie bei Franz von Assisi und in der Frauenmystik des Mittelalters: Bei Angela de Foligno (+ 1309), bei Katharina von Siena (+ 1380), bei Juliane von Norwich (+ um 1413) und bei Katharina von Genua (+ 1510), um nur einige Namen zu nennen. Aber auch bei vielen anderen stellt sie ein wesentliches Moment der mystischen Erfahrungen dar. So schreibt etwa Johannes Tauler (+ 1361): „Wenn unversehens Leiden auf dich fällt, es sei von innen oder von außen, so sprich: ‚Sei willkommen, mein lieber, einziger, getreuer Freund, hier hätte ich mich deiner nicht versehen noch deiner gewartet‘, und neige dich demütig entgegen. Wisse, Gott sucht dich in allen Dingen“²⁸¹.

Die christliche Mystik hebt nachdrücklich die Notwendigkeit der Gnade hervor. Der Gnade aber bedarf es nicht mehr, wenn der Mensch zum unmittelbaren Schauen Gottes bereits natürlicherweise befähigt ist oder wenn Gott und Mensch pantheistisch zusammenfallen. Das sind zwei Positionen, Versuchungen und Gefahren der Mystik allgemein, denen der Mystizismus der Esoterik durchweg verfallen ist.

²⁸⁰ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 54.

²⁸¹ Heinrich Seuse Denifle, *Das Geistliche Leben, Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, Salzburg 1936, 416; Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 145.

Durch das Christusgeheimnis wird der Mystiker nicht zuletzt auch vor jedem Verwischen des Unterschiedes zwischen Gott und dem Menschen bewahrt. Im Licht des Christusgeheimnisses kann vor allem auch der Aspekt der Gotteskindschaft erst seine tiefste Entfaltung erfahren. Die durch Christus vermittelte Gotteskindschaft aber ist die entscheidende Grundlage des mystischen Lebens im Christentum. Wenn dem so ist, dann ist jeder Christ in irgendeiner Weise zur Mystik berufen. Dann aber steht jede Form von religiösem Aristokratismus im Widerspruch zum Geist der christlichen Mystik²⁸².

Die Christusbmystik verbindet sich bereits in der Alten Kirche mit dem sakramentalen Leben, mit der Feier der Sakramente, in denen die Mysterien des Heiles in immer neuen Akzentuierungen feierlich begangen und vermittelt werden²⁸³.

Aus dem Fundament der Schrift ergibt sich für die christliche Mystik neben ihrer christologischen ihre trinitarische Prägung. Die christliche Mystik muss immer trinitarisch sein. Damit haben wir einen 6. Grundzug der christlichen Mystik. Nicht weniger als der christologische Grundzug ergibt er sich aus dem Fundament der Schrift. Der christliche Mystiker steht nicht dem göttlichen Wesen gegenüber, sondern den einzelnen Personen und wird damit in die Dynamik des göttlichen Lebens hineingezogen²⁸⁴.

Anders als der außerchristliche Mystiker weiß der christliche Mystiker stets um die Unsicherheit seines subjektiven Erlebens. Er kann sich seiner Sache nie sicher sein, nie weiß er sich sicher vor Täuschungen und Irrtümern. Daher weiß er sich stets gehalten, sein subjektives Erleben im Licht der Lehre der Kirche zu prüfen oder prüfen zu lassen. Damit haben wir einen 7. Grundzug der christlichen Mystik, ihre Bezogenheit auf das Lehramt der Kirche.

Durch das Lehramt der Kirche erhält die Unsicherheit des mystischen Erlebens für den christlichen Mystiker eine gewisse Sicherheit. Ihm, dem Lehramt der Kirche, muss sich nach der steten Überzeugung der Kirche der Mystiker unterordnen. In der kleinen My-

²⁸² Joseph Zahn, Einführung in die christliche Mystik, Paderborn³1922, 18-23.

²⁸³ Friedrich Wulf, Artikel Mystik, in: Heinrich Fries, Hrsg., Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 3, München 1970, 190.

²⁸⁴ Anselm Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 241.

stik, im spirituellen Leben, wird diese Sicherheit - freilich auf einer niedrigeren Stufe - durch das Prinzip der Seelenführung oder der geistlichen Leitung oder der geistlichen Begleitung erreicht. Das Prinzip der Seelenführung gehört allerdings auch zur großen Mystik. Auch da kann man nicht auf dieses Prinzip verzichten. Aber in der großen Mystik kommt das prüfende Lehramt noch hinzu, weil dann gegebenenfalls die Kirche in irgendeiner Weise mitbetroffen ist. In eigener Sache ist man immer ein schlechter Richter. Da wehrt nun das Lehramt den Täuschungen und Irrtümern, denen der Mystiker, wenn er auf sich gestellt ist, allzu leicht verfällt.

Es ist eine alte Überzeugung der Kirche, die schon bei Paulus anhebt, dass selbst die höchsten Stufen mystischer Begnadigung der Kirche und ihrem Lehramt unterstellt sind, dass alles mystische Leben sich der Kirche ein- und unterordnen muss. Paulus lehrt, dass die Echtheit des freien Charismas durch das Amt festgestellt werden muss. Ich erinnere hier an 1 Kor 12-14.

Der Maßstab für die Echtheit der mystischen Erlebnisse ist seit den Urtagen des Christentums die Kirche als solche. Diese Lehre ist die Verlängerung dessen, was bereits im Neuen Testament, speziell bei Paulus, über das Verhältnis von Charisma und Amt gesagt wird, die Charismen sind dem Amt unterstellt.

In der Antinomie zwischen Charisma und Amt kommt dem Amt der Primat zu. Deshalb ist die Kirchlichkeit ein wesentliches Kriterium der Echtheit christlicher Mystik, äußerlich wie innerlich²⁸⁵.

Von Balthasar erklärt: „Braut Christi‘ kann der Einzelne nur sein als *anima ecclesiastica*, als Seele, die nichts anderes sein und darstellen will als die Kirche, die Gemeinschaft aller“. Die christliche Mystik muss sich grundsätzlich empfehlen durch ihre Kirchlichkeit.

Die christliche Mystik kann sich nicht dem Urteil der Kirche, des Lehramtes der Kirche entziehen. Das heißt zunächst und entscheidend: Es kann in der Mystik grundsätzlich

²⁸⁵ Vgl. Hans Urs von Balthasar, Christliche „Mystik“ heute, in: Joseph Kotschner, Hrsg., Der Weg zum Quell, Theresa von Avila, 1582 – 1982, Düsseldorf 1982, 50.

keine Mitteilung von Wahrheiten geben, die im Gegensatz zur Lehre der Kirche stehen oder diese wesentlich korrigieren und ergänzen²⁸⁶. Ein solcher Anspruch macht sie in jedem Fall suspekt.

In eigener Sache ist man ein schlechter Richter. Das Lehramt wehrt den Täuschungen und Irrtümern, denen der Mystiker, wenn er auf sich gestellt ist, allzu leicht verfällt. Gerade hier ist die Gefahr der Selbsttäuschung groß. Und im Überschwang der Gefühle verliert der Mystiker leicht den Blick für die Realität. In der Antinomie zwischen Charisma und Amt kommt dem Amt der Primat zu. Das gilt für die kleine Mystik nicht weniger als für die große. Das ist die unangefochtene Überlieferung der Kirche. Darin gründet auch die Praxis der geistlichen Leitung, der Seelenführung. Das mystische Leben muss sich der Kirche ein- und unterordnen. Der christliche Mystiker kann sich nicht dem Urteil der Kirche entziehen, er kann sich nicht über die Kirche erheben. Täte er es, würde er damit die Echtheit seiner mystischen Erfahrungen in Frage stellen.

Dem liegt die Überzeugung zugrunde, dass der Geist Gottes zwar auch den einzelnen Gläubigen lenkt und leitet, dass er aber in definitiver und entscheidungsmächtiger Weise beim Amt ist – um der Wahrheit des Zeugnisses willen. Dieses Prinzip gilt ja auch sonst in der Kirche, die sich ihrerseits nicht als rein soziologisches Gebilde versteht, sondern als ein Glaubensmysterium, als den geheimnisvollen Leib Christi, als den fortlebenden Christus in der Welt

Bereits in der Auseinandersetzung mit dem Montanismus des 3. Jahrhunderts hat die Kirche eine Geistvermittlung außerhalb der Kirche und über sie hinweg abgelehnt. Ein wichtiges Kriterium ist dabei die Übereinstimmung der Vorgänge und Aussagen der Mystiker mit der „sana doctrina“, mit der gesunden Lehre. Das gilt noch heute.

Der christliche Mystiker kann sich nicht dem Urteil der Kirche entziehen. Er muss nicht der Kirche unterordnen. Dieses Prinzip wurde in der Alten Kirche im Montanismus bzw. in der Auseinandersetzung zwischen der Großkirche und dem Montanismus in schmerzlicher Weise durchexerziert, worin die Großkirche eine Geistvermittlung außerhalb der Kirche und über sie hinweg

²⁸⁶ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 93.

ablehnte. Im Montanismus hat sich der mystische Subjektivismus zum ersten Mal als große organisierte Bewegung gegen das Lehramt der Kirche erhoben. Für die christliche Mystik gilt, dass sie sich durch Kirchlichkeit empfehlen muß. Ohne oder gar gegen die Kirche kann sie sich nicht als echt erweisen.

Alle Auseinandersetzungen der Kirche mit den Irrlehren waren im Grunde Auseinandersetzungen mit einer sich verselbständigenden Mystik. Stets wurden die Irrlehrer als Pseudopropheten, als falsche Mystiker, entlarvt.

In der Didache oder „Zwölfapostellehre“, die vor 100 n. Chr. entstanden ist, heißt es: „Wenn ein sich als Geistträger fühlender Lehrer kommt und lehrt euch alles dieses, was hiervor gesagt wurde, so nehmet ihn an. Wenn er aber in seiner Lehre Änderungen vornimmt und eine andere Lehre lehrt, die zur Auflösung führt, so hört ihn nicht an. Redet er aber so, dass er Gerechtigkeit und Erkenntnis des Herrn vorlegt, so nehmet ihn an wie den Herrn! ... Denn nicht jeder, der im Geiste redet, ist ein Prophet, sondern nur dann ist er es, wenn er die Lebensart des Herrn an sich hat“²⁸⁷.

„Von Anfang an kennt und anerkennt die Kirche ein besonders starkes, subjektiv fühlbares Wirken des Geistes in der Seele. Von Anfang an aber schützt sie (die) ihre Gläubigen vor dem Subjektivismus mystischer Schwärmer durch die Verpflichtung, in ruhig prüfender Verstandestätigkeit den objektiven Maßstab der überlieferten Kirchenlehre anzulegen“²⁸⁸.

Schon aus der erwähnten Stelle der Didache wird ersichtlich, „dass der Kampf des übertriebenen Subjektivismus kirchlicher Mystiker gegen die kühle, klare Objektivität der Kirchenlehre, die an ein sichtbares Lehramt geknüpft ist, so alt ist wie die Kirche selber“²⁸⁹.

²⁸⁷ Cap. 8, 7 - c. 9, 8; vgl. Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 61 f.

²⁸⁸ Ebd., 62.

²⁸⁹ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 62.

In gewisser Weise kann man also sagen, dass alle Auseinandersetzungen der Kirche mit den Irrlehren Auseinandersetzungen mit einer sich verselbständigenden Mystik darstellen und dass die Irrlehrer stets als Pseudopropheten entlarvt und qualifiziert wurden.

Hat es auch zu allen Zeiten Pseudopropheten in der Kirche gegeben, seit den ersten Anfängen der Kirche, so erhob sich der mystische Subjektivismus zum ersten Mal als große organisierte Bewegung gegen das Lehramt der Kirche in der Gestalt des Montanismus. Der größte Geist dieser Bewegung ist Tertullian (+ 220). In seinen Schriften zeigt sich, wie bei ihm stufenweise der kirchliche Sinn durch den mystischen Subjektivismus zerstört wurde bis hin zu seinem Abfall. Noch in seiner Schrift „De praescriptione haereticorum“ lehnt Tertullian ausdrücklich das Verlangen nach subjektiven neuen Privatoffenbarungen ab, die über die Überlieferung hinausgehen. Wörtlich sagt er: „Wir brauchen keine Neugier mehr, nachdem wir Christum Jesum haben; wir brauchen keine Forschung mehr, nachdem wir das Evangelium haben. Da wir glauben, verlangen wir nichts weiteres mehr zu glauben. Denn das eben glauben wir von vornherein, dass es nichts mehr gebe, was wir noch darüber hinaus zu glauben hätten“²⁹⁰.

In seiner Schrift über die Verschleierung der Jungfrauen, „De virginibus velandis“, die er zwischen 208 und 211 verfasst hat, stellt er dann die Lehre auf, dass in Sachen des christlichen Lebens der Heilige Geist die Offenbarung fortsetze.

Um die gleiche Zeit schreibt er den Traktat „De anima“, worin er auch schon in Fragen der Lehre von der objektiven Gegebenheit der Offenbarung abweicht, wenn er da etwa die visionäre Offenbarung eine Frau als Zeugnis des Heiligen Geistes für die Leiblichkeit der Seele anführt²⁹¹.

Nach 211 ist der Umschwung dann perfekt, als er sich von jenen römischen Priestern abwendet, die die Schwarmgeisterei des Montanus und seiner Prophetinnen ablehnten.

²⁹⁰ Tertullian, De praescriptione haereticorum, c. 7.

²⁹¹ Ebd., c. 9.

Herabsetzend nennt er nach dem Abfall von der Großkirche die Vertreter seiner bisherigen geistigen und religiösen Heimat Psychiker und stellt sich und seine neuen Freunde ihnen gegenüber als Spiritualen, als Geistesmenschen dar²⁹². Die Spiritualen sind dann für ihn die Träger des höheren Wissens. So ist es bis heute geblieben. Die modernen Spiritualen reagieren nicht anders. Dabei entwickelt der Subjektivismus seine eigene Dynamik, die ihn ins Extrem treibt und eine immer größere Zersplitterung herbeiführt. Der Subjektivismus führt notwendig ins Glaubenschaos.

Schon bald steigern sich dann bei Tertullian die Angriffe gegen die kirchliche Position, also gegen die Objektivität, mehr und mehr, war vor allem in den Schriften „De fuga in persecutione“ und „De pudicitia“ hervortritt“. Die Schrift „De fuga in persecutione“ entstand im Jahre 212, die Schrift „De pudicitia“ wenig später. In der Schrift „De pudicitia“ behauptet Tertullian, nicht die Kirche könnte Sünden nachlassen, das könnten vielmehr nur die „homines spiruales“. Die Geistesmänner traten an die Stelle der offiziellen Kirche²⁹³.

Die Kirche hat sicherlich mit Tertullian viel verloren, er war ein großer Geist und ein bedeutender Lehrer, aber sie musste dem mystischen Subjektivismus eine Absage erteilen. Der Subjektivismus entwickelt, wenn er sich einmal etabliert, eine eigene Dynamik, die ihn mehr und mehr ins Extrem treibt. Das zeigt sich auch in der weiteren Geschichte der Montanisten. Schon bald hörten Visionen, Ekstasen und Träume auf, außerordentliche Erscheinungen zu sein, schon bald wurden sie der gewöhnliche Weg der göttlichen Mitteilungen. In den späteren Schriften Tertullians wird deutlich, wie das subjektive Prinzip immer mehr zur Zersplitterung der neuen Gemeinschaft führte und schließlich immer mehr im Glaubenschaos endete.

In der Schrift „Adversus Marcionem“ stellt Tertullian fest: „Wer im Geist entrückt wird, muss notwendig von Sinnen kommen, das heißt von Gottes Macht umschattet werden. Darüber geht der Streit zwischen uns und den Psychikern“²⁹⁴.

²⁹² Tertullian, Adversus Marcionem lib. 4 c. 22.

²⁹³ Vgl. Tertullian, De pudicitia: Sünden nachlassen können nur die „homines spiruales“.

Das ist stets der Kern des Streites zwischen den mystischen Schwarmgeistern und der kirchlichen Mystik. Die Schwarmgeister lassen keine Prüfung ihrer Erlebnisse zu, sie berufen sich direkt auf Gott, sie wissen sich von Gott gleichsam umschattet. Ihr seelisches Erlebnis ist für sie ein untrügliches Zeichen für die Gottesnähe und die Gottesoffenbarung, die ihnen zuteil wird oder zuteil geworden ist. Das beanspruchen sie für sich. Sie wissen sich als Träger höheren Wissens. Für die subjektive schwarmgeistige Mystik, die sich der vernünftigen Prüfung des Lehramtes und dem Maßstab des überlieferten Glaubensguts entzieht, gibt es keinerlei objektive Instanz, erscheint jede Lehrautorität als Anmaßung und somit als wertlos²⁹⁵.

Immer wieder hat das Lehramt der Kirche in der Geschichte mystische Lehren als unecht verurteilt bzw. bestimmte Thesen von Mystikern zurückgewiesen. Die Bedeutung des Lehramtes für die Mystik wird besonders eindrucksvoll erkennbar in den exemplarischen Verurteilungen einer Reihe von Sätzen der drei herausragenden Mystiker Meister Eckhart (+ 1327), Miguel de Molinos (+ 1696) und Erzbischof Francois Fénelon (+ 1712). Es ging hier zum einen um den Subjektivismus und zum anderen um den Quietismus dieser Mystiker, womit sich in beiden Fällen die Versuchung der pantheistischen Verfälschung des christlichen Glaubens verband. Alle drei zeichneten sich bei ihrer Verurteilung allerdings aus durch ihr Unterwerfung unter das Lehramt der Kirche. Das ist heute anders – in der Regel, im allgemeinen, kann man vielleicht sagen – bei jenen, die mit dem Lehramt in Konflikt kommen.

Es bestand bei den genannten Mystikern, Eckhart, Molinos und Fénelon, die Gefahr, dass man der subjektiven Einwirkung Gottes auf die Seele eine überstarke Bedeutung beilegte, dass man die eigene Aktivität der vernünftigen und freien Seele allzu sehr in den Hintergrund treten ließ und dass man die Vereinigung mit Gott, die „unio mystica“, als Verlust der eigenen Individualität verstand.

Gegenüber Meister Eckart (+ 1327) verteidigte die Kirche in der Konstitution „In agro dominico“ vom 27. März 1329 zum einen die Fortdauer der persönlichen Selbstän-

²⁹⁴ Tertullian, *Adversus Marcionem* c. 4 4,22

²⁹⁵ Engelbert Krebs, *Grundfragen der kirchlichen Mystik*, Freiburg 1921, 65 – 68.

digkeit des Mystikers während der mystischen Vereinigung, während der „unio mystica“, und verwarf den Satz Eckharts: „Wir werden vollständig umgestaltet in Gott und in ihn verwandelt; ähnlich wie im Sakrament das Brot in den Leib Christi verwandelt wird, so werde ich in ihn verwandelt, so dass er mich zu seinem eigenen Sein und nicht nur zu einem ähnlichen Sein macht“²⁹⁶. Es wurde dabei festgestellt, dass, wer immer in solchen und ähnlichen Ausdrücken²⁹⁷ von der Vergottung des Mystikers im mystischen Erlebnis rede auch den Sinn für alle religiöse Aktivität und für alle sittliche Verantwortlichkeit desselben verliere.

In der besagten Konstitution „In agro dominico“ vom 27. März 1329 sind es insgesamt 26 Sätze von Meister Eckhart, die da verurteilt werden²⁹⁸. Unter ihnen ist auch der folgende Satz: „In denjenigen, die nicht auf Dinge, auf Ehren und auf Nutzen ihre Absicht richten und auch nicht auf innere Frömmigkeit und Heiligkeit, auf Lohn und auf Himmelreich, sondern die auf all dieses Verzicht geleistet haben, auch auf das, was ihnen eigen ist, in solchen Menschen wird Gott geehrt“²⁹⁹. Hier wird wieder der Quietismus, die mangelnde ethische Fruchtbarkeit der mystischen Erlebnisse, zurückgewiesen, also die Negation der religiösen Aktivität und der sittlichen Verantwortung.

Verworfen wird ferner in dieser Konstitution der merkwürdige Satz: „Der gute Mensch muss seinen eigenen Willen so dem göttlichen Willen gleich gestalten, dass er alles will, was Gott will. Und da Gott will, dass ich irgendwie gesündigt habe, so möchte ich nicht, dass ich die Sünden nicht begangen hätte, und das ist die wahre Buße“³⁰⁰. Auch der folgende Satz wird hier verworfen: „Wenn ein Mensch tausend Todsünden begangen hätte, so dürfte ein solcher, wenn er richtig disponiert wäre, nicht wünschen, dass er sie nicht begangen hätte“³⁰¹. Was hier zurückgewiesen wird, das ist ein voluntaristisches Gottesbild, das der biblischen Sicht und der Sicht der Glaubensüberlieferung nicht entspricht.

²⁹⁶ Denzinger-Schönmetzer, Nr. 960.

²⁹⁷ Ebd., Nr. Nr. 961 – 963, 970 – 972.

²⁹⁸ Ebd., Nr. Nr. 950 – 980.

²⁹⁹ Ebd., Nr. 958.

³⁰⁰ Ebd., Nr. 964.

³⁰¹ Ebd., Nr. 965.

Die genannte Konstitution „In agro dominico“ verwirft dann auch die Überspannung der Geringwertigkeit der Natur vor Gott, wie sie in dem Satz des Meisters Eckhart zum Ausdruck kommt: „Alle Geschöpfe sind ein reines Nichts; ich sage nicht, dass sie Weniges oder irgend etwas seien, sondern dass sie ein reines Nichts sind“³⁰².

Aus der Verwerfung dieser Sätze ergibt sich positiv, dass die Seele auch in der mystischen Vereinigung als ein selbständiges Wesen mit religiöser Aktivität, mit sittlicher Verantwortung und mit dem pflichtmäßigen Streben nach Heiligkeit bestehen bleibt, dass also in keinsten Weise von einer Umwandlung des Menschen in göttliches Sein und Wesen die Rede sein kann. Zurückgewiesen werden jene Sätze, die eine Identifikation des Menschen mit Gott im mystischen Erlebnis behaupten und damit alle vorausgehende oder nachfolgende religiöse Aktivität und sittliche Verantwortung negieren oder als nicht notwendig erachten. Verurteilt wird hier aber auch die merkwürdige Auffassung, dass der Mensch nicht wünschen darf, dass er seine Sünden nicht begangen hätte, weil die Sünden angeblich dem Willen Gottes entsprechen. Dem Lehramt geht es in solchen Verwerfungen darum, dass die Tatsache nicht verdunkelt wird, dass die Seele auch in der mystischen Vereinigung als ein selbständiges Wesen mit religiöser Aktivität und sittlicher Verantwortung bestehen bleibt, dass dabei von einer Umwandlung des Menschen in göttliches Sein und Wesen keine Rede sein kann, dass es sich im mystischen Erleben und in der „unio mystica“ vielmehr um ein bräutliches Einssein mit Gott in Liebe und Gnade handelt, wobei der Mensch sein sittlich verantwortetes Wollen und seine klare Erkenntnis bewahrt, wenngleich er hier auf intensivste Weise schon die Vorfreude des Himmels verkostet. Damit wird durch das Lehramt implizit bestätigt, dass im mystischen Kernerlebnis der Glaube das entscheidende Formprinzip ist.

Noch stärker als bei Meister Eckhart tritt der Quietismus bei Michael Molinos hervor. Miguel de Molinos (1628 – 1696) war ein spanischer Priester und ein berühmter Seelenführer, man nennt ihn für gewöhnlich einen der Hauptvertreter des Quietismus. In der Konstitution „Coelestis pastor“ werden im Jahre 1687³⁰³ insgesamt 68 von ihm formulierte Sätze zensuriert. Miguel de Molinos ist übrigens nicht zu verwechseln mit dem

³⁰² Ebd., Nr. 976.

³⁰³ Ebd., Nr. Nr. 2201 – 2269.

Jesuiten Luis de Molina (+ 1600), auf den das Gnadensystem des Molinismus zurückgeht.

In den Verurteilungen der entsprechenden Sätze des Molinos wird die Fortdauer der Erkenntnis und die Verpflichtung des Menschen zum Wollen des ewigen Endzieles auch in der mystischen Einung betont. Also: Es bleiben die sittliche Verantwortung und die eigene Mitwirkung des Mystikers mit der göttlichen Gnade, und es bleibt auch das Bittgebet.

Dann wird in der Auseinandersetzung mit den Sätzen des Molinos auch betont, dass man der Theologie und damit der „ratio“ nicht die Kompetenz absprechen darf im Hinblick auf die Beurteilung angeblich mystischer Erlebnisse. - Diese Kompetenz stellte man deshalb in Frage und stellt man auch heute immer wieder in Frage in der Mystik oder in der angeblichen Mystik, um sich im Namen eines höheren Wissens oder einer tieferen Frömmigkeit der Beurteilung durch das Lehramt zu entziehen.

Von Molinos werden im einzelnen folgende Sätze zurückgewiesen: „Der Mensch muss seine Kräfte zunichte machen, das ist das innere Leben“. Und wiederum: „Aktiv tätig sein wollen, heißt Gott beleidigen, welcher selber allein tätig sein will; darum ist es nötig, sich ganz und gänzlich in Gott zu verlassen und danach wie ein seelenloser Leib zu verbleiben“³⁰⁴. Verurteilt wird in diesem Zusammenhang auch der folgende Satz: „Die natürliche Aktivität ist die Feindin der göttlichen Gnaden und hindert Gottes Wirksamkeit und die wahre Vollkommenheit, denn Gott will in uns ohne uns wirken“. Wiederum heißt es dann: „Wenn sie (die Seele) nicht handelt, vernichtet sie (die Seele) sich und kehrt in ihren Anfang zurück und in ihren Ursprung, der Gottes Wesenheit ist, und, in diese umgestaltet und vergottet, bleibt sie dann, und Gott bleibt in sich selbst. Dann sind es nicht mehr zwei geeinte Dinge, sondern eines allein, und so lebt und regiert Gott in uns“³⁰⁵.

³⁰⁴ Ebd., Nr.Nr. 2201 f.

³⁰⁵ Ebd., Nr.Nr. 2204 f.

Nachdrücklich wird in der besagten Konstitution die Lehre der Kirche von der Fortdauer der Erkenntnis und von der Verpflichtung zum Nachdenken und zum Wollen des ewigen Endzieles auch in der mystischen Vereinigung betont.

Demgemäß werden folgende Sätze verworfen: „Das ist das innere Leben, wenn weder Licht noch Liebe noch die eigene Verzichtleistung mehr erkannt wird; auch Gott soll man nicht mehr erkennen, dann ist man auf dem richtigen Weg“. Und: „Die Seele darf gar nicht denken an Lohn und Strafe, Paradies und Hölle, Tod und Ewigkeit“. Und: „Sie darf nicht wissen wollen, ob sie im Einklang mit Gottes Willen schreitet oder nicht“. Und: „Sie darf sich weder ihrer selbst noch Gottes noch irgend einer Sache erinnern, denn im innerlichen Leben ist jedes Nachdenken schädlich, auch das Nachdenken über die eigenen menschlichen Tätigkeiten und die eigenen Fehler“³⁰⁶.

Ausdrücklich hebt die Konstitution - die Konstitution „Coelestis pastor“ - hervor, dass das Bewusstsein von der sittlichen Verantwortlichkeit und von der eigenen Mitwirkung mit der göttlichen Gnade sowie das Bittgebet notwendigerweise auch im mystischen Leben ihren Ort haben und beibehalten. So stellt die Konstitution fest, dass es falsch ist, zu sagen, dass der, der „seinen freien Willen einmal an Gott hingegeben hat, nicht mehr Sorgen zu haben braucht um Himmel und Hölle“ oder dass es falsch ist zu sagen, dass man es Gott überlasse, „seinen göttlichen Willen in uns ohne uns zu tun“ oder dass es falsch ist zu sagen, dass es für den Mystiker „eine Unvollkommenheit sei, Bittgebete zu verrichten“³⁰⁷.

[Abgelehnt wird die immer wieder vorgetragene Lehre der Theoretiker der Mystik, dass für die Beschauung eine Art „dunklen und universalen Glaubens“ mit „Ruhe und Vergessen jedes einzelnen und unterscheidbaren Gedankens an die Eigenschaften Gottes und der Trinität wesentlich sei und „dass man so in Gottes Gegenwart verweilen müsse, um ihn anzubeten, ihn zu lieben und zu bedienen, aber ohne Setzung von Akten, weil Gott daran keine Freude habe.“³⁰⁸ Verworfen wird eigens die These: „Diese Glaubenserkenntnis ist kein vom Geschöpf hervorgebrachter Akt, sondern eine von Gott dem Ge-

³⁰⁶ Ebd., Nr.Nr. 2206 – 2209.

³⁰⁷ Ebd., Nr.Nr. 2212 – 2214.

schöpf übergebene Erkenntnis, deren Besitz das Geschöpf gar nicht bemerkt und nachher auch nicht in Erinnerung behält“³⁰⁹.]

Die Konstitution verteidigt die nüchterne theologische Entscheidung gegenüber der Behauptung der Mystik, der Theologe habe als solcher eine geringere Disposition zum Zustand der Beschauung als der ungebildete Mensch, weil er den Kopf voller Meinungen und Ansichten habe und weil deshalb das wahre Licht nicht in ihn eingehen könne. Damit verteidigt die Konstitution auch die Urteilsfähigkeit des Lehramtes über mystische Erlebnisse, das ja nicht anders als theologisch urteilen kann³¹⁰.

Die Gefahr des Subjektivismus und die Bedeutung des Lehramtes der Kirche für den Erhalt der objektiven Wahrheit des Glaubens kann man gar nicht zu hoch veranschlagen. Hier liegen heute die entscheidenden Probleme im Hinblick auf die Antinomien in der Theologie und auch im kirchlichen Alltag, im Hinblick auf das Verhältnis der Gemeinden zu den Amtsträgern und der Amtsträger zu ihren kirchlichen Vorgesetzten. Konflikte wird man in der Kirche nicht vermeiden können - schon in der Urgemeinde gab es sie -, aber man wird sie minimieren können durch die Hervorhebung der objektiven Instanz des kirchlichen Lehramtes, das freilich auch die Gefolgschaft administrativ durchsetzen können muss, um effizient zu sein, was freilich wiederum jene Loyalität voraussetzt, die man heute seltener noch vorfindet.

Gerade die Zurückweisung der Irrtümer des Molinos ist von besonderer Bedeutung für die Theologie der Mystik bzw. für die theologische Erkenntnis über mystische Zustände. Das gilt in gewisser Weise ebenfalls von der Gestalt des Francois Fénelon (+ 1712), der als Gegenspieler Bossuets bekannt geworden ist, der im übrigen ein vorbildlicher Bischof und Seelsorger sowie ein bedeutender geistlicher Schriftsteller gewesen ist. Seine Irrtümer wurden im Jahre 1699 verurteilt. Dabei ist interessant, dass hier wichtige Positionen Martin Luthers über die Stellung der Seele zu Gott wiederkehren, Positionen, die sich allerdings auch bereits bei Meister Eckhart und Miguel de Molinos finden. So etwa die Position, dass der Glaube an die eigene Verdammung und die Zu-

³⁰⁸ Ebd., Nr. 2221.

³⁰⁹ Ebd., Nr. 2222.

stimmung dazu das höchste mystische Opfer der Seele seien³¹¹. Im übrigen teilt auch Fénelon den Quietismus des Molinos. Inhaltlich hat Fénelon vieles aus den Schriften seiner geistlichen Lehrerin Madame Guyon (+ 1717) übernommen, die ihrerseits durch Père La Combe (+ 1715) mit dem Gedankenkreis des Molinos bekannt geworden war. Madame Guyon nimmt übrigens eine gewisse Sonderstellung im Rahmen der weiblichen Mystik der Kirche ein, sofern sie nicht eine Ordensfrau war. Sie hatte vier Kinder, war mit 23 Jahren Witwe geworden, hatte sich aber nicht dem Ordensstand zugewandt³¹².

Drei Fehlformen sind es vor allem, die hier immer wieder zurückgewiesen werden, der Pantheismus und der Quietismus und der Subjektivismus.

Die drei Mystiker Meister Eckhart, Molinos und Fénelon sind im übrigen exemplarisch. Immer wieder wird man sie heranziehen, um die Lehre der Kirche über die Mystik kennenzulernen.

Auf eine kurze Formel gebracht, gilt hier folgendes: Die echten mystischen Zustände sind immer gemischte Seelenzustände. Das heißt: In ihnen gelangen die natürlichen Seelenkräfte unter dem Einfluss der besonderen mystischen Gnade, unter dem Einfluss der Gaben der Weisheit und des Verstandes, zu einer erhöhten Erkenntnis und zu einer größeren Liebe, wodurch die Seele auf innige Weise mit Gott vereinigt wird und dadurch gewissermaßen eine Vorfreude des Himmels verkosten kann. Diese Vereinigung ist keine Umgestaltung, sondern eher ein „bräutliches Einswerden in Liebe und Gnade“³¹³. Niemals verhält sich die geschaffene Natur ganz passiv, selbst dann nicht, wenn sie das Gefühl der Passivität hat. Niemals wird der Mensch als seelenloser Leib mit Gott vereinigt. Der Mensch bewahrt seine klare Erkenntnis und sein sittlich verantwortungsbewusstes Wollen. Im mystischen Erleben kann es bis zum Schauen von Bildern oder von bildlos angeschauten Wahrheiten und bis zum Vernehmen von Worten kommen, wobei die Seele aber auf übernatürliche Weise aktiv bleibt unter dem Einfluss der Gnade.

³¹⁰ Ebd., Nr.Nr. 2263 – 2268.

³¹¹ Ebd., Nr.Nr. 2359 ff.

³¹² Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 33 f.

³¹³ Ebd., 35.

Die echte Mystik muss sich stets vor dem Lehramt der Kirche als solche ausweisen bzw. sich seinem Urteil unterwerfen. Dieser Gedanke – ein typisch katholisches Prinzip – wird immer wieder durch das Lehramt selbst, durch Verlautbarungen des Lehramtes, hervorgehoben.

Papst Urban VIII. hat in einem wichtigen Dekret vom 13. März 1625 und in einer weiteren Erklärung vom 5. Juli 1634³¹⁴ bestimmt, dass alle Bücher, die mystische Privatoffenbarungen enthalten, vor dem Druck durch den Bischof unter Mithilfe von Theologen geprüft werden und dass darüber Bericht erstattet wird an den Heiligen Stuhl, dessen Antwort vor der Drucklegung abzuwarten bleibt. Der erste Teil dieser Regelung gilt – ein wenig modifiziert - noch heute. Wenn die Prüfung nicht erfolgt ist, muss das in der Publikation ausdrücklich vermerkt werden. Das Anliegen der Kirche ist auch hier die Bewahrung der Mystik vor subjektivistischen, quietistischen und schwärmerischen Auswüchsen.

[Demnach können wir die Mystik im Sinne der Kirche bestimmen als „das Erfahren oder Erleben einer von der Gnade bewirkten Vereinigung der Seele mit Gott, bei welcher durch die Gaben des Geistes, insbesondere durch die Gaben des Verständnisses und der Weisheit, die Erkenntnis der göttlichen Wahrheiten bis zum einfachen Wahrnehmen oder Schauen der Wahrheit vertieft und geklärt, die Liebe zu Gott und den Menschen wunderbar vermehrt und entflammt, oft zu großen, heldenmütigen Entschlüssen entflammt, und die Freude in Gott bis zu einem Vorkosten der Himmelseligkeit gesteigert wird“³¹⁵.

Das meint die traditionelle Definition „cognitio Dei experimentalis“, die Erfahrung der Gottesnähe, die Beschauung. Das eigentlich Charakteristische ist das Erfahrungsmäßige.

³¹⁴ Bullarum Collectio V, 318 und 412.

³¹⁵ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 36.

Thomas von Aquin nennt diese Weise der Erkenntnis der Güte Gottes diese „cognitio experimentalis“ auch „cognitio affectiva“ im Unterschied zu jener Erkenntnis der göttlichen Güte, die auf das gläubige Denken gegründet ist, im Unterschied zu der „cognitio speculativa“.³¹⁶ In dem berühmten Werk des Papstes Benedikt XIV. über die Seligsprechung der Diener Gottes wird die Mystik definiert als „ein einfaches geistiges Anschauen und verkostendes Lieben göttlicher Offenbarungswahrheiten, ausgehend von Gott, der auf eine besondere Weise den Verstand zu schauen und den Willen zu lieben dieser Offenbarungen bringt und der mitwirkt zu diesen Akten durch die Geistesgaben des Verständnisses und der Weisheit, mit einer großen Erleuchtung des Verstandes und großer Entflammung des Willens³¹⁷.]“

Wenn sich das Lehramt der Kirche mit dem mystischen Erleben beschäftigt, darf es nicht als unfehlbar verstanden werden, wohl im Hinblick auf die Prinzipien, nicht aber im Hinblick auf die Echtheit des konkreten Erlebnisses. Hier gibt es eigentlich nie eine letzte Verbindlichkeit. Im übrigen grenzt das Lehramt negativ ab, und das ist in der Regel verbindlich, wenngleich das Lehramt dabei nicht seine höchste Autorität einsetzt. So etwa, wenn es feststellt, dass bestimmte mystische Phänomene nicht echt sind.

Nachdrücklich hat Benedikt XIV. (1740 - 1758) bzw. Prosper Lambertini in seinem Werk über die Seligsprechung der Diener Gottes die Irrtumsmöglichkeit im mystischen Einzelerlebnis selbst bei kirchlich anerkannten Heiligen hervorgehoben. Wie man dort nachlesen kann, ist sogar eine der größten Mystikerinnen der Kirche, die heilige Katharina von Siena (1347 – 1380) einmal das Opfer eines solchen Irrtums geworden, als sie neben anderen in der Beschauung empfangenen Belehrungen auch diese Belehrung erhalten haben wollte, dass die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens nicht der Wahrheit entspreche. Damals war dieses Dogma, das später, im Jahre 1854, feierlich verkündet wurde, noch nicht überall in der Kirche durchgedrungen und Katharina war als Dominikanerin stark beeinflusst von den Lehrern ihres Ordens, die mit Thomas von Aquin eine Unbefleckte Empfängnis Mariens für nicht geoffenbart hielten.

³¹⁶ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II/II q. 97 a. 2 ad 2.

Kritisch weist Benedikt XIV. darauf hin, dass es in der Kirche heiliggesprochene Mystikerinnen gebe, die in der Ekstase, also im echten mystischen Erlebnis, so große Phantastereien niedergeschrieben oder diktiert hätten, dass die Kirche den Druck ihrer Schriften habe verbieten müssen³¹⁸.

Im mystischen Erleben wirken eben die Gnade und die Natur zusammen, so sehr dass die Gnade unter Umständen an der Defizienz der Natur partizipiert.

Also selbst bei Heiligen können sich mit den echten mystischen Erlebnissen pseudomystische Visionen oder Ansprachen verbinden. Umgekehrt gilt aber auch, dass auch bei Heiden und ihren mystischen Erlebnissen gnadenhafte und übernatürliche Züge vorhanden und wirksam sein können, ganz zu schweigen von der natürlichen Echtheit³¹⁹ solcher Erlebnisse. Hier gilt das Schriftwort: „Der Geist weht, wo er will“³²⁰. Was nun hier überwiegt, das Natürliche oder das Übernatürliche, das natürliche Wissen des Menschen oder die Offenbarung Gottes, das hängt ab von der Klarheit, mit der die betreffende Person die göttliche Wahrheit erkennt³²¹.

Im Hinblick auf mystische Erlebnisse ist also höchste Vorsicht geboten. So entspricht es der Tradition der Kirche und dem Verhalten des Lehramtes. Solche Zurückhaltung ist beispielhaft auch für den einzelnen Gläubigen. Johannes vom Kreuz (+ 1591) warnt vor einer Überschätzung des Außerordentlichen in der Mystik, wenn er sagt: Selbst wenn Gott wirklich zu einer Seele in formellen Worten gesprochen hat, so sollen solche Worte nicht anders betrachtet werden als die Gedanken, die der Mensch sich selber macht und als alle im Gebet empfangenen Anregungen, sie sollen im Lichte der Vernunft und des Glaubens geprüft und in ein Verhältnis zu den ordnungsmäßig erkannten Pflichtenkreisen gesetzt werden³²². Das ist freilich eine gewisse Übertreibung. Der Sinn dieser

³¹⁷ Prosper Lambertini (Benedikt XIV), *De servorum Dei beatificatione et canonisatione* III, 26; vgl. Engelbert Krebs, *Grundfragen der kirchlichen Mystik*, Freiburg 1921, 34 – 39.

³¹⁸ Prosper Lambertini (Benedikt XIV), *De servorum Dei beatificatione et canonisatione* III, c. 53 n. 17; vgl. Engelbert Krebs, *Grundfragen der kirchlichen Mystik*, Freiburg 1921, 21 f.

³¹⁹ Ebd., 248.

³²⁰ Joh 3,8.

³²¹ Engelbert Krebs, *Grundfragen der kirchlichen Mystik*, Freiburg 1921, 249.

³²² Ebd., 246 f.

Übertreibung ist die Warnung vor der Überbewertungtreibung des Außerordentlichen in der Mystik.

Wenn das Lehramt sich positiv für die Echtheit bestimmter mystischer Phänomene ausspricht, so ist das niemals im Glauben verbindlich, selbst dann nicht, wenn das in Verbindung mit einer Beatifikation oder mit einer Kanonisation geschieht. Verbindlich ist dann zwar im Falle der Kanonisation die Kanonisierung, nicht aber die Aussage über die Echtheit der mystischen Phänomene. Im Falle einer Beatifikation ist nicht einmal die die Beatifizierung verbindlich, ebenso wenig wie die Aussage über die Echtheit der mystischen Phänomene.

Bei aller grundlegenden Gleichheit der christlichen Mystik hinsichtlich des Weges und des Ziels gibt es doch große Unterschiede zwischen den einzelnen Mystikern und Mystikerinnen. Das wird etwa deutlich, wenn wir die monumentalen Schauungen Hildegards von Bingen (1098 -1179) mit der intellektuellen Mystik Meister Eckharts vergleichen oder den schlichten mystischen Weg des Franz von Assisi mit der genialen Mystik des Bernhard von Clairvaux³²³.

Was alle miteinander verbindet, das ist die Liebe zu und die Einung mit dem geheimnisvollen Gott, der in seinem unendlichen Reichtum eine unendliche Vielfalt der Erfahrung zuläßt³²⁴.

Man kann die christliche Mystik nicht an bestimmte Lebensphasen binden. Auch das ist in diesem Zusammenhang zu berücksichtigen. Oft hat man die Meinung vertreten, mystische Erfahrungen seien jüngeren Menschen nicht zugänglich. Das meint unter anderem auch Johannes Tauler (+ 1361). Er erklärt in einer Himmelfahrtspredigt, keiner solle meinen, vor dem 40. Lebensjahr den Durchbruch zum mystischen Leben zu schaffen³²⁵. Für ihn selber trifft das zu, für Tauler und auch für manche andere Mystiker, aber es gibt nicht weniger große Mystiker als er, als Tauler, die schon lange vor dem 40. Lebensjahr nicht mehr unter den Lebenden waren. Richtig an der Äußerung Taulers ist,

³²³ Anselm Stolz , Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 36.

³²⁴ Anselm Stolz , Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 36 f.

dass ein gewisses Alter eher für mystische Erfahrungen disponiert und dass der Weg zu den tiefen mystischen Erfahrungen oft sehr weit und sehr lang ist.

Damit haben wir einen achten Grundzug der christlichen Mystik. Er lautet: Die christliche Mystik kann sich zwar mit allen Lebensphasen verbinden, vornehmlich aber ist sie dem reiferen Leben zugeordnet, weil ein gewisses Alter eher für die Mystik disponiert und weil sie für gewöhnlich eine längere Anlaufzeit hat.

Die christliche Mystik erweist sich als in hohem Maße vergeistigt. Für sie gilt: Wichtiger als die mystischen Erlebnisse ist die Haltung des Mystikers. Das ist ein neunter Grundzug der christlichen Mystik. Er lautet: In der christlichen Mystik ist das Sein, die Haltung des Mystikers, stets höher zu werten als seine Erlebnisse es sind, und von daher erweist sich die christliche Mystik als in hohem Maße vergeistigt. In der christlichen Mystik geht es nicht nur um spirituelle Erfahrungen, sondern vor allem auch um spirituelles Sein. Für die Meister der christlichen Mystik gilt: Die innere Verfassung des Menschen, seine Gesinnung, seine Haltung, sein Empfinden muss neu, muss geistig werden, es muss durch den Geist Gottes geformt werden³²⁶.

Bedeutsam ist endlich für den christlichen Mystiker der Seelenführer. Er muss vor den spezifischen Versuchungen der Mystik bewahren, vor den Abgründen menschlicher Selbstbezogenheit und Verwirrung, vor Überheblichkeit und Subjektivismus, vor Selbsttäuschung und Verirrung. Das ist ein zehntes und letztes Grundprinzip der christlichen Mystik, das Prinzip der Seelenführung, das Prinzip der geistlichen Leitung.

Das Prinzip der Seelenführung, der geistigen Leitung – heute spricht man gern von geistlicher Begleitung, obwohl das eigentlich die Sache nicht so gut trifft, denn es handelt sich im traditionellen Verständnis nicht um Begleitung, sondern um Leitung – ist ein „specificum christianum“ oder besser ein „specificum catholicum“. Im katholischen Verständnis vertraut der Mystiker darauf, dass der Geist Gottes sich im Seelenführer konkretisiert, er misstraut der eigenen Subjektivität, die stets mannigfachen Formen der Selbsttäuschung unterliegt. Es ist eine alte Erfahrungstatsache, dass man in

³²⁵ Johannes Tauler, Predigten, Einsiedeln 1979, 136 f.

³²⁶ Satura, 296 f.

eigener Sache in schlechter Richter ist. Der „Spiritus Sanctus privatus“ ist ein Problem. Das Prinzip der Vermittlung der Offenbarung und der Heilsgnade gilt nicht nur im Großen, es gilt auch für den individuellen Weg der Vollkommenheit. Hier setzt sich das Prinzip „Kirche“ fort, das für vermitteltes Heil steht. Der Seelenführer ist ein Sonderfall der christlichen Grundüberzeugung von der Vermittlung des Heiles. Es geht hier um das Inkarnationsprinzip, das dort nicht ernst genommen wird, wo das christliche Heil aus der Gottunmittelbarkeit resultiert oder wo der Anspruch erhoben wird, dass es in der Gottunmittelbarkeit erreicht werden kann.

Im Seelenführer unterstellt sich der Mystiker der Leitung durch die Kirche – denn dieser steht nicht für sich selbst, sondern er repräsentiert die Kirchengemeinschaft in gewisser Weise - , im Seelenführer unterstellt sich der Mystiker der Leitung durch die Kirche, wodurch er vor gefährlichen Selbsttäuschungen bewahrt wird oder bewahrt werden soll und wodurch die Versuchung des Subjektivismus, die nun einmal der Mystik inhärent, abgewehrt wird oder abgewehrt werden soll. Der entscheidende Maßstab des Seelenführers ist nicht die Psychologie, er ist dem Seelenführer vielmehr vorgegeben in der Lehre der Kirche und in der Vernunft³²⁷. Der Seelenführer bedient sich der probaten Lehre der Kirche und der Vernunft im Sinne des gesunden Hausverständes. Das tut er oder das soll er tun im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und in dem Bewusstsein, dass Gott sich seiner bedient oder dass er als Werkzeug Gottes zu fungieren hat.

Johannes vom Kreuz (+ 1591) spricht davon, dass man die eigenen Gedanken gern mit dem Reden Gottes verwechselt, dass man die Produkte des eigenen Geistes häufiger für Gottes Wort hält, irrtümlicherweise. In seinem Buch „Aufstieg zum Berge Karmel“ sagt er: Man weiß oft nicht, „dass der Verstand sich über Gedanken und Wahrheiten mit derselben Leichtigkeit Worte aus sich selber bilden kann, wie wenn sie ihm von jemand anders mitgeteilt würden“³²⁸. Da nun ist das Urteil eines Außenstehenden eine wichtige Hilfe. Prägend ist dabei die Überzeugung, dass das Inkarnationsprinzip und damit das Prinzip des vermittelten Heiles in allen Äußerungen des Christlichen verbindlich ist,

³²⁷ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 243 f.

³²⁸ Johannes vom Kreuz, Aufstieg zum Berge Karmel, Buch 2, Kap. 29.

dass Gott also zwar selber den Menschen, der sich auf den Höhenweg der Vollkommenheit begibt, leitet, dass er ihn aber leitet durch einen Menschen, der ihn vertritt, den er in Dienst nimmt.

Die Weisheit des Seelenführers macht sich auch die moderne säkularisierte Welt zunutze. Im Bereich des Sportes und neuerdings auch im Bereich des Spitzen-Manageriums bezeichnet man diesen persönlichen Berater mit dem englischen Wort als „coach“. Das Substantiv „coach“ kommt von dem Verbum „to coach“, das so viel bedeutet wie „Kutsche fahren“ oder „kutschieren“ von daher auch „einpauken“, „trainieren“, speziell im Bereich des Sports. Demgemäß kann das Substantiv „coach“ auch „Kutsche“ bedeuten oder „Wagen“ oder „Reisebus“ oder „Einpauker“ oder „Trainer“. Man empfiehlt heute allgemein, dass die Führungskräfte der Industrie und der Wirtschaft wie die Spitzensportler einen solchen persönlichen Berater zur Seite haben, und begründet das damit, dass gute Leistungen nicht isoliert und in Einsamkeit zu schaffen sind. Der „Coach“ kann und soll, so sagt man, die vielen menschlichen Prozesse, die etwa ein Manager zu verantworten hat, spiegeln und ausbalancieren. Ob Konflikte im Beruf oder im Privaten vorliegen, ob neue berufliche Herausforderungen auftreten oder ob die Reaktion auf Veränderungen im Unternehmen gefragt ist: Der „Coach“ kann hier Kritiker und Gesprächspartner sein. Darüber hinaus kann und soll er zuweilen auch Makler zwischen zerstrittenen Kollegen sein. Dabei herrscht die Meinung: „Coaching“ fördert die Integration eines Vorstandes und gibt – weil es von außen kommt - Anregungen, die sonst niemand zu geben wagt. Allgemein erwartet man vom „coaching“ die Verbesserung der Wirkung einer Persönlichkeit in ihrem beruflichen Umfeld³²⁹. Ich verweise hier auf einen Artikel in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 17. November 1990, der sich auf Aussagen von Uwe Böning, Geschäftsführer der Unternehmensberatung „Böning-Team GmbH, Frankfurt“ stützt.

Also: Der „Coach“ hat die Aufgabe, zu beraten, Fehlinterpretationen der eigenen Situation zu korrigieren, in Konflikten zu intervenieren und überindividuelle Prozesse zu

³²⁹ Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 17.11.1990, Nr. 269 – Aussage von Uwe Böning, Geschäftsführer der Unternehmensberatung „Böning-Team“ GmbH Frankfurt.

steuern und auszubalancieren, kurz: Ihm kommt die Aufgabe zu, Kritiker und Gesprächspartner zu sein.

Die Seelenführung verbindet sich in der christlichen Mystik katholischer Provenienz mit dem Bußsakrament. Das bedeutet, dass der Seelenführer jemand ist, der das Bußsakrament spenden kann. In neueren Gemeinschaften – wie beispielsweise im Opus Dei, aber auch, wenn ich mich nicht täusche in der Focular-Gemeinschaft und bei der Gemeinschaft Emmanuel - gibt es zuweilen die geistliche Leitung durch Laien, was allerdings wiederum nicht ganz neu ist, wenn man etwa an die geistliche Leitung durch Laienmönche im Mittelalter denkt. Auch in der Ostkirche begegnet uns dieses Phänomen bis in die Gegenwart hinein. In solchen Fällen, also in den Fällen der geistlichen Leitung, der Seelenführung, durch Laien, sieht man allerdings im allgemeinen auch nicht ab vom Bußsakrament, wofür dann jedoch der Amtsträger zusätzlich eingeschaltet werden muss. Das gilt jedenfalls für das katholische Verständnis dieser Institution.

Das mag genügen zu der Frage der 10 Grundkennzeichen der christlichen Mystik im Verständnis der katholischen Kirche.

Wir unterscheiden zwischen der kleinen und der großen Mystik zwischen der Mystik des normalen christlichen Lebens und der besonderen mystischen Begnadigung. Ich möchte noch darauf hinweisen, dass diese Unterscheidung in der Fachwelt einer gewissen Kontroverse unterliegt. Es geht hier um die Frage nach dem Verhältnis des besonderen mystischen Lebens zu dem normalen einfachen christlichen Leben. Die einen stellen hier einen wesentlichen Unterschied zwischen dem mystischen und dem normalen christlichen Leben fest, einen qualitativen Unterschied, die anderen sehen in dem besonderen mystischen Leben mit seinen spezifischen mystischen Erfahrungen einfach die Kulmination des normalen Christenlebens. Die einen sehen in der Mystik einen besonderen Weg für eigens dazu Berufene, sie sehen in der mystischen Beschauung die Frucht einer besonderen Gnade, sie vertreten einen Artunterschied zwischen dem allen Christen gemeinsamen Gebetsleben und dem mystischen Leben, sie vertreten also einen Artunterschied der Gnaden, die anderen sehen darin eine konsequente Weiterführung

des normalen Gebetslebens, des spirituellen Weges, zu dem alle berufen sind. Für sie gibt es hier nur eine quantitative Differenz, nicht eine qualitative. Ein Exponent ist der ersteren Position ist hier der französische Jesuit Auguste Poulain. Dafür steht seine Schrift „Des grâces d’oraison“³³⁰, die 1914 in dritter Auflage in Paris im Druck erschienen ist. Poulain präzisiert seine Auffassung mit dem Hinweis darauf, dass es bei den mystischen Gnaden keinerlei Mitwirkung des Menschen gibt³³¹.

Die Vertreter einer anderen Richtung, der zweiten Position, für die es hier nur eine quantitative Differenz gibt, die das mystische Leben als die normale Krönung des allen Christen geschenkten Gnadenzustandes betrachten, können sich auf eine lange Tradition berufen, auf eine Tradition, die zurückreicht bis in das christliche Altertum. Ein Hauptvertreter dieser Richtung ist der Dominikaner Reginald Garrigou-Lagrange³³².

Hier wird also die Mystik von dem einfachen christlichen Leben nicht artmäßig, nicht qualitativ, sondern nur dem Grade nach, also quantitativ, unterschieden. Demnach wird die Lehre von den zwei wesentlich verschiedenen Arten der Beschauung hier abgelehnt³³³. Garrigou-Lagrange schreibt im Gegensatz zu Poulain (in Solidarität mit Auguste Saudreau): „Der Weg zur Beschauung führt nicht über Abgründe hinweg, sondern steigt langsam, aber beständig aufwärts bis zu dieser Höhe (zur mystischen Höhe) des geistlichen Lebens“³³⁴.

Im Sinn der ersten Position oder der ersten Schule ist nicht jeder Christ zum mystischen Leben berufen, im Sinn der zweiten trägt jeder Christ auf Grund der heiligmachenden Gnade den Keim und damit den Beruf zum mystischen Leben in sich³³⁵.

Die traditionelle Auffassung spricht für Garrigou-Lagrange. Die Auffassung von Poulain entspricht nicht der überlieferten Auffassung. Es ist hier auch zu bedenken: Wenn man die kirchliche Mystik in ein nur wenigen Eingeweihten zugängliches Geheimwi-

³³⁰ Auguste Poulain, *Des grâces d’oraison*, Paris ³1914.

³³¹ Engelbert Krebs, *Grundfragen der kirchlichen Mystik*, Freiburg 1921, 159.

³³² Garrigou-Lagrange, *Mystik und christliche Vollendung*, Augsburg 1927.

³³³ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 16.

³³⁴ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 76.

³³⁵ Ebd., 17.

ssen umbiegt, so nährt sich dieses Verständnis von Mystik von elitären und esoterischen Ideen und Tendenzen.

Der Schule von Reginald Garrigou-Lagrange ist also der Vorzug zu geben. Sie sieht in dem mystischen Leben den normalen Schlusspunkt jedes vollkommenen christlichen Lebens. Das Fehlen des Mystischen bedeutet für sie daher einen Mangel an christlicher Vollkommenheit. Hier betont man: Das mystische Leben ist eine Forderung für alle Menschen. In der Erlösungsgnade, die der Christ in der Taufe erlangt, wird ihm die Möglichkeit zur höchsten mystischen Einigung geschenkt. Da bedeuten die mystische Einigung und die letzte Entwicklung der Rechtfertigungsgnade ein und dasselbe. Diese Schule geht davon aus, dass jeder Mensch durch die heiligmachende Gnade das eigentliche Wesensprinzip des Mystischen bereits in sich trägt. Zu Recht sagt Garrigou-Lagrange: Wenn nicht alle Getauften oder nur relativ wenige zum mystischen Leben gelangt sind oder gelangen, so liege das daran, dass eine große Zahl von Christen nicht jene Vollkommenheit in ihrem Stande verwirklicht, zu der sie eigentlich gelangen müssten. Er meint: Wenn das mystische Leben relativ selten vorkommt, so liegt der Grund dafür in der erbsündigen Natur des Menschen, es fällt dem Menschen eben schwer, Gott die adäquate Antwort oder besser: die ihm zuhöchst mögliche Antwort auf seine Liebe zu geben.

Das ist heute die „sententia communis“: Das mystische Leben liegt „auf der Linie des christlichen Lebensideals, das für jeden Menschen verpflichtend ist“³³⁶.

Demnach bedeutet das Fehlen des Mystischen in der Frömmigkeit einen Mangel an christlicher Vollkommenheit, bedeuten die höchste Entwicklung der Rechtfertigungsgnade und die mystische Einigung dasselbe, ist die heiligmachende Gnade, die in der Taufe vermittelt wird, im christlichen Verständnis das eigentliche Wesensprinzip des Mystischen.

Die christliche Mystik ist somit für alle, und sie ist nicht nur wenigen Eingeweihten zugänglich. Sie ist nicht elitär und esoterisch. Es gibt nicht zwei wesentlich verschiedene

Arten der Beschauung. Jeder Christ trägt auf Grund der heiligmachenden Gnade, auf Grund des übernatürlichen Gnadenlebens, das ihm erstmals in der Taufe geschenkt wird, den Keim und damit die Berufung zum mystischen Leben in sich.

Falsch wäre es, wenn man daraus schließen würde, nur jener könne das ewige Heil erlangen, der auf Erden die mystischen Höhen erklommen habe. Das wäre nämlich eine extreme oder rigoristische Position. Es gibt ja noch die Läuterung im Jenseits. Wer in diesem Leben nicht zum Mystiker geworden ist, kann und muss sich im Jenseits, im Läuterungsort, auf die Vollendung vorbereiten, die ihm dann, wenn er genügend geläutert ist, in der „visio beatifica“ zuteil wird. Das mystische Leben verleiht diese Vorbereitung schon hier auf Erden und nimmt so eine Entwicklung vorweg, die der einfache Christ im Jenseits zu durchlaufen hat³³⁷.

Zu der Auffassung von Garrigou-Lagrange bekennt sich nachdrücklich auch der schon zitierte Benediktiner Savinien Louismet in seinem Werk „The mystical knowledge of God“³³⁸, wenn er feststellt: Die mystische Erfahrung sei eine, ich zitiere wörtlich, „experimental knowledge of God, which every Christian can obtain by the help of grace, and God does not deny his grace to those that seek it“³³⁹. Diese Auffassung bekräftigt er in einer anderen Schrift, wenn er sagt: „The catholic traditional definition places the essence of mystical life in the secret intercourse of a fervent soul with God“³⁴⁰.

Der französische Dominikaner Garrigou-Lagrange verteidigt seine Position in seinem Buch „Mystik und christliche Vollendung“ (Augsburg 1927)³⁴¹.

Die Auffassung des Jesuiten Poulain, des Gegenspielers von Garrigou-Lagrange entspricht demgegenüber in keinster Weise der überlieferten Position. Dennoch begegnet sie uns immer wieder - manchmal gar in scharfer Polemik gegen eine Mystik, die mit

³³⁶ Anselm Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 43 bzw. 41 – 43.

³³⁷ Ebd., 43 f.

³³⁸ Savinien Louismet, The mystical knowledge of God, London 1918.

³³⁹ Ebd., 9.

³⁴⁰ Ebd., 16.

³⁴¹ Garrigou-Lagrange, Mystik und christliche Vollendung, Augsburg 1927.

dem normalen Weg der Vollkommenheit, der Gottesliebe, identifiziert wird - zuweilen bis in die Leserbriefe der Tageszeitungen hinein³⁴².

Die Meinung, die Mystik sei eine besondere Gnade Gottes, die nicht allen geschenkt werde, die von dem Durchschnittschrsten nicht einmal ertragen werden könnte, ist nach wie vor sehr verbreitet. Sie wird nicht zuletzt gestützt durch die Meinung, das Wesen der Mystik liege in peripheren Momenten, in den außerordentlichen Phänomenen, wie Ekstasen, Visionen, Stigmata usw. Demgegenüber ist festzuhalten: Diese Phänomene sind gegebenenfalls Begleiterscheinungen, treffen aber nicht das Wesen der Mystik. Dieses liegt in der vollkommenen Gottvereinigung des Menschen. Alles andere ist akzidenteller Natur³⁴³.

Auch das berühmte dreibändige Werk von Joseph Görres aus dem 19. Jahrhundert über die Mystik hat viel dazu beigetragen, dass man das Außerordentliche, das Akzidentelle der Mystik, zu deren eigentlichem Inhalt gemacht hat³⁴⁴.

Wenn die kirchliche Mystik ein nur wenigen Eingeweihten zugängliches Geheimwissen ist, so wird sie leicht genährt von elitären und esoterischen Ideen und Tendenzen. In diesem Fall wird man immer dazu neigen, das Spektakuläre an der Mystik in den Vordergrund zu rücken. Die Mystik ist nicht esoterisch zu verstehen, die christliche Mystik (!), sie ist nicht ein Geheimwissen, nur den Eingeweihten zugänglich, wie das in neuerer Zeit Görres, Poulain und von einer Reihe von weiteren Theologen vertreten worden ist und seinen Niederschlag zum Teil auch in der Volksmeinung gefunden hat, sie ist vielmehr für alle zugänglich trotz ihrer Gnadenhaftigkeit. Der mystisch Begnadete ist der vollkommene Christ. Die Mystik ist der Wesensvollzug der christlichen Existenz, sie ist intensiv gelebter Glaube, lebendige Gotteserfahrung im Medium des Glaubens, verstanden als mittelbare Begegnung mit Gott. Die Grundlage der Mystik ist die Kindchaftsgnade, also die heiligmachende Gnade, die Christusverbundenheit, die sakramental durch die Taufe gewirkt worden ist und durch die übrigen Sakramente in je spezifischer Weise vervollkommnet wird. Der Mystiker erlebt innerlich, was der Glaube und

³⁴² Deutsche Tagespost vom 7. Juli 1990.

³⁴³ Auguste Poulain, *Des grâces d'oraison*, Paris 1914, 28.

die Sakramente in ihm wirken, so dass ihm unter Umständen zumute ist, als ob er die „visio beatifica“ bereits erreicht hätte.

Von daher kann man auch Karl Rahner in gewisser Weise recht geben, wenn er die mystische Erfahrung mit der „Transzendenzerfahrung“, mit „der ehrlichen und hoffenden Annahme der eigenen Existenz“, wie er sich da ausdrückt, identifiziert³⁴⁵.

Die mystische Begnadigung ist also nicht etwas Außergewöhnliches, sie ist vielmehr das eigentliche Ziel des ernsthaften Strebens nach der Frömmigkeit. Deshalb muss die Beschauung eigentlich das letzte Ziel allen seelsorglichen Bemühens sein³⁴⁶. Der „Aufruf zur mystischen Höhe (ist) untrennbar ... vom Aufruf zur sittlichen Vollendung“³⁴⁷.

Versteht man die Mystik so, dann kann man die sakramentale Christuseinheit bereits als mystisch bezeichnen, als mystisch in einem weiteren Sinn, sofern darin die eigentliche Grundlage des späteren mystischen Lebens gegeben ist, sofern jeder Christ zu einem mystischen Leben berufen ist.

Diese Auffassung vertreten auch die großen Theologen und Mystiker des Mittelalters, wie Bernhard von Clairvaux (+ 1153), Albert der Große (+ 1280), Thomas von Aquin (+ 1274) und Johannes Gerson (+ 1429).

So schreibt etwa Albert der Große in seinem Traktat „De adhaerendo Deo“: „Im Streben nach innerer Gottvereinigung sollst du keinen Stillstand kennen“³⁴⁸. Es entspricht der großen Tradition der Kirche, dass die „Heiligkeit des Lebens und Empfang der Beschauungsgnade ohne Bedenken zusammengestellt werden können“³⁴⁹.

³⁴⁴ Ebd., 29.

³⁴⁵ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 115 – 118.

³⁴⁶ Hermann Dimmler, *Beschauung und Seele*, Kempten 1918, 2; vgl. Engelbert Krebs, *Grundfragen der kirchlichen Mystik*, Freiburg 1921, 151.

³⁴⁷ Joseph Zahn, *Einführung in die christliche Mystik*, Paderborn (1908) ³1922, 215 und 221.

³⁴⁸ Albert der Große, *De adhaerendo Deo*, c 7.

³⁴⁹ Joseph Zahn, *Einführung in die christliche Mystik*, Paderborn (1908) ³1922, 215 und 221.

Es leuchtet auch der Vernunft ein, dass die mystische Begnadigung ohne das Bemühen des einzelnen weder der menschlichen Würde noch auch der mystischen Gnade nicht gerecht würde. „Mystische und andere Gnaden haben nur Sinn als freie Geschenke Gottes, die uns ein verdienstliches Mitwirken ermöglichen“³⁵⁰.

Also: Der mystisch Begnadete ist der vollkommene Christ. In der mystischen Läuterung und Einigung handelt es sich um die normale Fortentwicklung des übernatürlichen Lebenskeimes.

Diese Position ist allerdings nur dann haltbar, wenn man die Erfahrung des Göttlichen in einem besonderen seelischen Verhalten nicht zum Wesen des mystischen Lebens rechnet, wenn man weder außergewöhnliche Phänomene noch besondere psychologische Vorgänge als Wesensmomente des mystischen Lebens versteht³⁵¹.

Halten wir also fest: Die Mystik ist kein „intellektueller Überschwang, keine titanische Selbstverwirklichung des Menschen“³⁵², sondern Wesensvollzug der christlichen Existenz, sie ist als die Entfaltung der Taufgnade in einer außergewöhnlichen Weise nichts anderes als die besonders intensive Entfaltung der Christusverbundenheit.

Wenn die christliche Mystik wesentlich grundgelegt ist in der Christusverbundenheit des Christen, so ist sie damit notwendigerweise sakramentale Mystik, jedenfalls nach katholischem Verständnis. Die Christugemeinschaft ist nämlich nach dem Glauben der Kirche grundgelegt durch das Sakrament der Taufe, und sie wird durch die übrigen Sakramente vervollkommnet, speziell durch die Eucharistie, von der Thomas von Aquin sagt: „...omnia alia sacramenta ordinari videntur ad hoc sacramentum, sicut ad finem“³⁵³.

Dann ist Mystik in ihrem Kern nichts anderes als intensiv gelebter Glaube, Umgang mit Gott. Man kann das auch lebendige Gotteserfahrung nennen, dann muss man allerdings

³⁵⁰ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 162.

³⁵¹ Anselm Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 45.

³⁵² Wolfgang Böhme, Der Christ von morgen – ein Mystiker, Würzburg 1989, 108.

³⁵³ Thomas von Aquin, Summa Theologiae III, q. 65, a.2.

berücksichtigen, dass es eine Gotteserfahrung in der gegenwärtigen Phase unserer Existenz nicht in Absehung vom Glauben geben kann, dass es sich hier deshalb um eine mittelbare Begegnung mit Gott und mit der Transzendenz handelt, auf jeden Fall für gewöhnlich. Gott könnte die „visio beatifica“ für den einzelnen im Einzelfall vorwegnehmen. Vielleicht macht er es auch hin und wieder. Das ist jedoch zumindest als Regel unwahrscheinlich. Die Mystik erspart uns also nicht den Glauben, die Mühsal des Glaubensweges. Sie ist von daher nicht eine Patentlösung oder gar so etwas wie eine Droge.

Für diese Terminologie gibt es bereits in alter Zeit in der alexandrinischen Theologie eine Parallele, wenn man hier den einfachen Gläubigen als Pistiker, den vollkommenen Christen aber als Pneumatiker, Gnostiker und Mystiker bezeichnet³⁵⁴. Wenn man hier von Gnostiker spricht, so muss man berücksichtigen, dass man in der Alten Kirche unterschied zwischen der wahren Gnosis und der falschen.

Die Erhebung des Erlösten durch die heiligmachende Gnade, an die der durchschnittliche Christ glaubt, kommt dem Mystiker in außergewöhnlicher Weise zum Bewusstsein. In ihm intensiviert sich dieser Glaube derart, dass die Gottesgemeinschaft ihm zu einem Erlebnis wird, das sich in ihm zu höchster Gewissheit steigert, dass ihm zumute ist, als ob er bereits den endgültigen Zustand, die „visio beatifica“ erreicht hätte³⁵⁵.

Das mystische Erleben darf oder besser muss von daher das Ziel allen spirituellen Bemühens sein. Eingeübt wird es in der sogenannten Betrachtung, in der der Weg von der Meditation zur Kontemplation führt: In der Meditation geht es darum, dass das zergliedernde Denken im Hinblick auf eine bestimmte Glaubensrealität der Betrachtung, der Kontemplation, den Weg bereitet, dem Affiziertwerden, dem Ergriffenwerden von dem Gegenstand.

Wenngleich die persönliche Aktivität, das Nachdenken, im allgemeinen den breiteren Raum in der Betrachtung einnimmt, ist das Erlebnis der Wirklichkeit des Glaubens, das Erlebnis der Offenbarung und des Offenbarers, das mehr passive Erfülltsein von ihr und

³⁵⁴ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 56.

³⁵⁵ Ebd., 96.

von ihm, das Beglücktwerden durch sie das eigentliche Ziel des Bemühens. Die Meditation muss immer wieder zur Kontemplation führen. Das Bemühen muss in der Frömmigkeit, in der kleinen wie auch in der großen Mystik immer wieder zum Geschenk werden.

Man hat die Mystik von daher mit Recht als Intensivchristentum bezeichnet,³⁵⁶ sofern sie ihrem Wesen nach Liebesbegegnung, Offenheit für den „je-größeren-Gott“ (Erich Przywara) ist, ruhige Vergewisserung im Glauben und Vereinigung mit Gott³⁵⁷.

Um das Ganze auf eine kurze Formel zu bringen: Vorausgeht dem mystischen Erleben das intensive aszetische Bemühen, eingeübt wird es dann in der Betrachtung, die sich aus der Meditation und der Kontemplation zusammensetzt, das heißt dem zergliedernden Nachdenken über die Glaubensrealitäten und dem Sich-ergreifen-lassen von ihnen und in der liebenden Hinwendung zu Gott. Das bedeutet, dass die mystischen Gnaden jedem verliehen werden, der sich Gott nicht verschließt, dass sie uns begegnen, wo immer echte Frömmigkeit erkennbar ist, zumindest in Anfängen³⁵⁸. Die Anfänge der mystischen Gnaden erhalten demnach viele, wenngleich nur wenige so treu mit diesen Gnaden mitwirken, „dass daraus eine immer andauerndere und innigere Vereinigung wird“³⁵⁹.

Der mystische Weg beginnt mit dem Wegräumen der Hindernisse, mit der Losschälung vom Geschöpf und von dem eigenen Ich sowie mit dem Bemühen um wahre Demut und Opferbereitschaft. Die Aszese, die „via purgativa“, ist die erste Stufe.

Sie wird weitergeführt durch die Betrachtung der göttlichen Wahrheiten und die Übung der liebenden Hinwendung zu Gott³⁶⁰. Wer treu mit der Gnade mitwirkt und sich ernsthaft bemüht, wird die „unio mystica“ erreichen, wenigstens in Anfängen. In diesem

³⁵⁶ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 23.

³⁵⁷ Ebd., 23 f.

³⁵⁸ Engelbert Krebs, *Grundfragen der kirchlichen Mystik*, Freiburg 1921, 174.

³⁵⁹ Ebd.

³⁶⁰ Engelbert Krebs, *Grundfragen der kirchlichen Mystik*, Freiburg 1921, 174.

Sinne ist das Ihnen wohl nicht unbekanntes Buch des Thomas von Kempen (+ 1471) über die „Imitatio Christi“ ein mystisches Buch kat'exochen.

Diese Schrift wird heute allerdings vielfach mit Misstrauen betrachtet, weil sie angeblich eine individualistische Frömmigkeitslehre vertritt, die dem Empfinden des modernen Menschen nicht entspreche. Dabei wird verkannt, dass die mystische Frömmigkeit wesentlich individualistisch ist, sofern es dabei um Gott und die Seele geht.

Ganz selbstverständlich versteht sich auch Thomas von Kempen in dieser seiner Schrift als Mystiker, stellt er die mystische Einigung mit Christus und mit Gott als das Ziel der Nachfolge, der „imitatio“, heraus. Gerade das zweite Buch der „Imitatio Christi“ enthält eine klassische Darstellung der praktischen Grundlagen der Mystik³⁶¹.

Wenn die mystische Begnadigung die Folge eines konsequenten Christenlebens ist, wenn sie prinzipiell für alle gedacht ist, so folgt daraus, dass der einzelne Gläubige das Verlangen nach den mystischen Gnaden in sich lebendig erhalten, dass er darum beten und sich darauf vorbereiten muss gemäß dem Wort der Geheimen Offenbarung: „Wer gerecht ist, werde noch gerechter, wer heilig, werde noch heiliger“³⁶².

In diesem Sinne mahnt Paulus die Gläubigen von Korinth, dass sie nach den Geistesgaben streben, besonders nach den vorzüglicheren (1 Kor 12,31)³⁶³ und dass sie unablässig beten (1 Thess 5,17)³⁶⁴. Das gilt natürlich in besonderer Weise als Verpflichtung für jene, die sich das geistliche Leben zum Beruf gemacht haben³⁶⁵.

Daraus folgt, dass, wenn man das Priesteramt oder auch den Beruf des Pastoralassistenten oder des Religionslehrers (anstrebt und diese Tätigkeiten) nicht oberflächlich als Management ansieht, es dringend notwendig ist, dass man sich darauf nicht nur durch ein konzentriertes Studium vorbereitet, sondern auch durch ein aszetisches, medi-

³⁶¹ Ebd., 190 f.

³⁶² Apk 22, 11.

³⁶³ 1 Kor 12, 31.

³⁶⁴ 1 Thess 5, 17.

³⁶⁵ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 239 f.

tatives und kontemplatives Leben. Wenn das mystische Leben für alle gilt, dann gilt erst recht für die Professionellen, die es ja die Menschen lehren müssen und es ihnen auch vermitteln müssen, vor allem beispielhaft durch Vormachen. Darüber hinaus wird man die speziellen Anspannungen dieser Berufe kaum ertragen können ohne ein inneres Leben, wird man die speziellen Anspannungen dieser Berufe kaum ertragen können, wenn das berufliche Tun nicht eingebettet ist in einer „vita contemplativa“. Die faktische Absenz des inneren Lebens bei den Verantwortlichen heute, bei vielen, erklärt die Ineffizienz der Kirche heute, die innere Leere der Pastoral, sofern nicht bereits eine völlige Absenz an ihre Stelle getreten ist.

Theresa von Avila (+ 1582) mahnt immerfort in ihren Schriften, dass man nicht ablassen soll, die mystischen Gnaden demütig und zuversichtlich zu suchen und zu erbiten. Ähnlich sagt es Thomas von Kempen in der „Nachfolge Christi“: „Du musst die Gnade der Andacht beharrlich suchen, sehnsüchtig begehren, geduldig und zuversichtlich erwarten, dankbar annehmen, demütig bewahren, eifrig mit ihr wirken und Gott die Zeit und Art dieser himmlischen Heimsuchung (gemeint ist damit die Gnade) überlassen, bis sie zu dir kommt. Du sollst dich in besonderer Weise demütigen, wenn du keine oder nur geringe Andacht innerlich fühlst, du sollst dadurch aber weder allzu sehr niedergeschlagen noch übermäßig betrübt werden (dieser Satz ist besonders wichtig und verdient, immer von neuem beherzigt zu werden) – Gott gibt oft in einem kurzen Augenblick, was er lange Zeit versagt hat. Er gibt manchmal am Ende des Gebetes, was er dir am Anfang desselben vorenthält. Würde die Gnade immer alsbald gegeben und wäre sie nach Wunsch da, so könnte es der schwache Mensch wohl nicht ertragen. Deswegen soll man in guter Hoffnung und demütiger Geduld die Gnade der Andacht erwarten. Dir aber und deinen Sünden rechne es zu, wenn sie dir nicht verliehen oder auch geheimerweise entzogen wird“³⁶⁶. Auch dieser Satz verdient immer wieder besondere Beachtung im Vollzug des mystischen Lebens.

Später heißt es dann in der „Imitatio Christi“: „Denn der Herr gibt dort seine Gnaden, wo er die Gefäße leer findet“³⁶⁷. Damit wird hingewiesen auf die Tatsache, dass der

³⁶⁶ Thomas von Kempen, Nachfolge Christi, Buch 4, Kap. 15.

³⁶⁷ Ebd.

Mensch nur da die Gnaden Gottes empfangen kann, wo er sich ihnen gegenüber öffnet. Die Gnade hat eben immer ihre Voraussetzungen bei ihrem Empfänger. Dass sie diesen überwältigt, das gibt es sicherlich in Einzelfällen, das ist aber nicht die Regel.

In Buch III der „Nachfolge Christi“ heißt es im 37. Kapitel – das ist so etwas wie ein Grundprinzip der „vita spiritualis“, christlich verstanden: „Gib alles hin, um alles zu gewinnen! Nimm nichts aus, fordere nichts zurück. Stütze dich lauter und ohne Zagen nur auf mich, und du wirst mich besitzen“³⁶⁸. Das ist ein Kommentar zu der Schriftstelle: Wer sein Leben gewinnen will, wird es verlieren, wer es aber verliert, der wird es gewinnen (Mt 16, 39). Man kann hier auf noch weitere Schriftstellen hinweisen wie etwa Mt 16, 25; Mk 6,35; Lk 9,24; 17, 33; Joh 12, 25. Damit ist die Liste der entsprechenden Stellen aber noch lange nicht vollständig. Es handelt sich hier um einen Grundgedanken der Evangelien und des Neuen Testaments, der uns dort in immer neuen Abwandlungen findet.

Es gibt viele mystische Schriften, die man mit Gewinn liest, aber die „Imitatio Christi“ nimmt in der mystischen Literatur und in der Frömmigkeitsgeschichte eine besondere Stellung ein. Sie thematisiert als ganze die mystische Einung mit Christus und Gott als Ziel der Nachfolge Christi. Das 2. Buch dieser Schrift enthält eine klassische Darstellung der praktischen Grundlagen der Mystik.

Wenn die Betrachtung in die Beschauung übergeht, braucht die Seele sich nicht mehr abmühen mit dem Durchdenken einzelner Betrachtungspunkte. Dann kann sie sich dem Wehen des Geistes überlassen. Wo das Gebet der Ruhe beginnt, um es mit den Worten Theresas von Avila zu sagen, da erübrigt es sich, die methodische Betrachtung weiterzuführen. Andererseits muss die methodische Betrachtung so lange treu geübt werden, bis das Gebet der Ruhe sich einstellt³⁶⁹.

³⁶⁸ Thomas von Kempen, Nachfolge Christi, Buch 3, Kap. 37.

³⁶⁹ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 242.

Es wäre in jedem Fall falsch, ohne inneres Bemühen einfach auf den Geist zu warten. Das würde zum Quietismus führen, der durch das Lehramt der Kirche ausdrücklich und wiederholt verworfen wurde³⁷⁰.

Wenn Mystik und christliche Vollkommenheit wesentlich miteinander verknüpft sind, so ist Heiligkeit nicht denkbar ohne die Mystik. So ist es verständlich, wenn die Märtyrer stets als die Heiligen kat'exochen angesehen wurden, wenn sie, die zum größten Opfer bereit, sich ihres natürlichen Lebens um Christi willen entäußerten, auch stets als die Mystiker schlechthin angesehen wurden. Dabei herrschte die Überzeugung, dass sie ihr Leben nur einsetzen und als Opfer darbringen konnten aus der Kraft der Begegnung mit Christus, aus der Kraft der mystischen Einigung mit ihm. Man vertrat die Meinung, dass in den Märtyrern die „via purgativa“, das Opfer, und das mystische Erleben gleichsam zusammengehen, dass hier die Askese und das mystische Erleben zu einer Einheit verschmelzen.

Das Martyrium ist nicht möglich ohne die mystische Einigung mit Gott oder mit Christus - das ist eine Grundposition im Christentum. Daher gilt von jeher der Märtyrer in der Theologie der Mystik als der Prototyp des Mystikers. Das kann man „mutatis mutandis“ auch auf das geistige Martyrium übertragen. Weder das Eine noch das Andere darf man von daher mit der Aura des Außerordentlichen umkleiden.

Als exemplarisch wird uns hier das mystische Erleben des Märtyrers Stephanus in der Apostelgeschichte beschrieben, wenn es da heißt: „Wie er aber voll des Heiligen Geistes war, sah er auf gen Himmel und sah die Herrlichkeit Gottes und Jesus stehend zur Rechten Gottes, und er sprach: Siehe, ich sehe den Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen“³⁷¹. Stephanus wird als Erzmärtyrer qualifiziert in der Hagiographie.

Kapitel IV: Mystik im Alten und Neuen Testament, Mystik in der Heiligen Schrift.

³⁷⁰ Ebd.

³⁷¹ Apg 7, 55; vgl. Anselm Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 225 – 227.

Wenn uns auch das Wort „Mystik“ nicht in der Schrift begegnet - wohl begegnet uns in der Heiligen Schrift einige Male der Begriff „Mysterium“, nicht jedoch der Begriff oder das Wort „Mystik“ -, wenn uns auch das Wort „Mystik“ nicht in der Schrift begegnet, so begegnet uns dort jedoch die Sache, und zwar durchaus. Die Sache der Mystik ist nämlich etwas, das zutiefst mit dem Wesen der biblischen Offenbarungsreligion zusammenhängt, sie ist von daher ein integrales Moment des Christentums, sofern sich das Christentum als eine Offenbarungsreligion versteht.

Der Grundgedanke der Heiligen Schrift ist im Alten wie auch im Neuen Testament der, dass Gott, der „in unzugänglichem Licht wohnt“³⁷², wie es im ersten Timotheusbrief heißt, sich der Menschheit gnadenhaft mitgeteilt, dass er mit ihr einen Bund geschlossen hat.

Die Offenbarungsträger sind nicht anders denn als Mystiker, und der Offenbarungsvorgang ist jeweils als ein mystischer Vorgang von besonderer Prägung zu verstehen.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass auch der Umgang der ersten Menschen mit Gott im „status naturae elevatae“, also der Umgang der ersten Menschen mit Gott vor dem „Verlust der Urstandsgnade“ als mystisches Erleben verstanden werden muss, dass also die ersten Menschen in der Urstandsgerechtigkeit in diesem Sinne einen erfahrungsmäßigen Umgang mit Gott hatten. Es ist hier vor allem auf Gen 3, 8 zu verweisen³⁷³.

Hier ist auch an die präternaturalen Gaben der Leidenslosigkeit, der tieferen Erkenntnis und des stärkeren Willens sowie der Freiheit vom Tode (des „posse non mori“) zu erinnern, die mit der Urstandsgnade verbunden waren. Das alles ermöglichte einen solchen Austausch zwischen Mensch und Gott, wie er heute auch nicht einmal in Ausnahmefällen möglich ist. Es ist somit davon auszugehen, dass das mystische Leben der ersten Menschen besonders intensiv gewesen ist.

³⁷² 1 Tim 6, 16.

³⁷³ Gn 3, 8.

Hier handelte es sich um einen Umgang mit Gott auf der Grundlage des Glaubens, nicht des Schauens oder der Endvollendung. Das wird oft übersehen. Also: die ersten Menschen waren „in statu naturae elevatae“, in der Urstandsgnade, Mystiker, und zwar auf einem besonderen Niveau. In diesem Sinne kann man sagen, dass sie in der Gotteserfahrung lebten.

Thomas von Aquin (+ 1274) nennt die Gotteserkenntnis der ersten Menschen ein Mittleres zwischen der gewöhnlichen Glaubenserkenntnis und der seligen Schau im Himmel³⁷⁴, um deren spezifische mystische Gnaden zum Ausdruck zu bringen³⁷⁵. Auch für die Kirchenväter ist es klar, ist es eine elementare Erkenntnis, dass Adam und Eva Mystiker waren, dass sie Mystiker waren von ihrer begnadeten Natur her, dass die Mystik zu ihrer spezifischen Gnadenausstattung gehörte, dass das mystische Erleben ihnen in gewisser Weise „natürlich“ war³⁷⁶. Diese Meinung teilen im Grunde alle Theologen des Mittelalters. Wir sprachen davon im II. Kapitel.

Allein, die Gotteserfahrung des Anfangs, die mystische Ausstattung der ersten Menschen, ging durch die Ursünde und durch den Verlust der Ursprungsgerechtigkeit, also durch die Urschuld, verloren. Dennoch ließ Gott den Menschen nicht in der Finsternis, schenkte er ihm mit der Urverheißung die Hoffnung auf Erlösung, und in einzelnen Persönlichkeiten des Alten Bundes wurde die mystische Gottesbegegnung des Anfangs immer wieder real. Darin konkretisierte sich gleichzeitig immer neu die Verheißung der Erlösung. Hier ist vor allem zu erinnern an Abraham³⁷⁷, an Jakob³⁷⁸, an Mose³⁷⁹, an E-lia³⁸⁰, an Jesaja³⁸¹, an Jeremia³⁸². Sie alle hatten den Eindruck, unmittelbar von Gott berührt und ergriffen zu werden, ihm gewissermaßen von Angesicht zu Angesicht gegenü-

³⁷⁴ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I q. 94 a. 1.

³⁷⁵ Thomas von Aquin, *De Ver.* 18 a. 3 ad 3 bzw. a. 1 ad 12.

³⁷⁶ Friedrich Wulf, Artikel *Mystik*, in: Heinrich Fries, Hrsg., *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 3, München 1970, 191.

³⁷⁷ Gn 12 – 22.

³⁷⁸ Gn 32, 23 ff; 35 ff.

³⁷⁹ Ex 3, 1 ff; 9, 3 ff; 33, 18 ff; 34, 6 ff.

³⁸⁰ 1 Kg 19, 8 ff.

³⁸¹ Jes 6, 1 ff.

³⁸² Jr 1, 4 ff.

berzustehen³⁸³, wobei ihnen gleichzeitig klar war, dass das nur ein Eindruck war, dass sie das Angesicht Gottes jedoch im eigentlichen Sinne, also direkt, nicht schauen könnten. Im Buch Exodus heißt es demgemäß: „Wer Gott anschaut, der muss sterben“ (Ex 33,23)³⁸⁴. Waren sich die Patriarchen und die Propheten auch darüber im Klaren, dass sie das Angesicht Gottes direkt nicht schauen könnten, so fühlten sie sich dennoch in solchen Erfahrungen und Erlebnissen unvermittelt und schutzlos der Größe und Heiligkeit Gottes ausgesetzt³⁸⁵, so fühlten sie sich darin auf der einen Seite durch das Licht Gottes erleuchtet, auf der anderen Seite aber geblendet. Das heißt: In solchen Begegnungen offenbarte sich Gott seinen Dienern, aber gleichzeitig verbarg er sich ihnen. Darum empfanden sie dabei auch immer in schmerzlicher Weise die Schwierigkeit, das Gesehene und das Erfahrene und das Gehörte in Worte zu kleiden³⁸⁶.

In solchen Begegnungen, die Einzelnen zuteil wurden, den Offenbarungsträgern, vermittelte Gott seinem Volk, der Offenbarungsgemeinde, eine bestimmte Botschaft, die es den Hörern, sofern sie das Wort Gottes glaubend annahmen, unter Umständen ermöglichte, Gottes Gegenwart und Gottes wunderbares Eingreifen in ähnlicher Weise zu erfahren wie die Erstzeugen, die Offenbarungsträger sie erfahren haben. Davon geben vor allem die Psalmen immer wieder Zeugnis, aber auch nicht wenige andere Stelle des Alten Testaments. In all diesen Fällen erhalten die Glaubenden das Bewusstsein, in gleicher Weise mit Gott in Gemeinschaft zu stehen wie die Patriarchen und Propheten, die Offenbarungsträger, mit ihm in Gemeinschaft gestanden haben, und wie sie die schützende Hand Gottes gleichsam sinnhaft sichtbar zu spüren und seinen Zuspruch gleichsam sinnhaft hörbar zu vernehmen³⁸⁷, wenngleich nicht in der gleichen Intensität³⁸⁸.

³⁸³ Gn 32, 31; Ex 24, 10f, Dt 34, 10.

³⁸⁴ Ex 33, 23.

³⁸⁵ Jes 6, 5.

³⁸⁶ Vgl. Ex 4, 10; Jr 1, 6.

³⁸⁷ Friedrich Wulf, Artikel Mystik, in: Heinrich Fries, Hrsg., Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 3, München 1970, 192.

³⁸⁸ Friedrich Wulf, Artikel Mystik, in: Heinrich Fries, Hrsg., Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 3, München 1970, 191 f.

Also: Es gibt im Alten Testament bereits nicht wenige Zeugnisse dafür, dass sich in den Offenbarungsempfängern das mystische Erleben der Offenbarungsträger abbildhaft wiederholt.

Mit wachsender Glaubenserfahrung erhält die Gotteserkenntnis und die Gottesgemeinschaft immer stärker den Charakter der Unmittelbarkeit und Unvermitteltheit. Darum kann der Verfasser des Buches Hiob den schwergeprüften, aber im Glauben standhaft gebliebenen Hiob am Ende seines Streitgesprächs mit Gott sprechen lassen: „Nur nach dem Hörensagen hatte ich von Dir gehört, nun aber hat mein Auge dich geschaut“³⁸⁹.

Wir dürfen keinen qualitativen Unterschied machen zwischen den mystischen Erfahrungen der Offenbarungsträger, also den Gottesbegegnungen der Propheten, und den mystischen Erfahrungen, die uns in der Geschichte der Kirche begegnen, wenngleich die Gottesbegegnungen der Offenbarungsträger einen amtlichen und stellvertretenden Charakter haben³⁹⁰ und daher mit einer besonderen existentiellen Gewissheit ausgestattet sind.

Das ist hier ähnlich wie bei den Privatoffenbarungen im Vergleich mit der öffentlichen Offenbarung. Qualitativ unterscheiden sich die Privatoffenbarungen nicht von den Offenbarungen der Offenbarungsträger im Alten und im Neuen Testament, der Offenbarungsvorgang ist als solcher der gleiche. Anders ist jedoch in der öffentlichen Offenbarung, die für alle ist, die Bestimmung dieses Vorgangs im Unterschied zur Privatoffenbarung.

Augustinus (+ 430), Thomas von Aquin (+ 1274) und viele andere Theologen vertraten die Meinung, dass die Gottesbegegnung des Mose und des Paulus anders zu bewerten sei als die Gottesbegegnung der übrigen Propheten, dass die Begegnung des Mose mit Gott etwa auf dem Berg Sinai wie auch die Gottesbegegnung des Paulus vor Damaskus eine vorübergehende Schau im eschatologischen Sinn gewesen sei, eine kurze Vorwegnahme der Ewigkeit. Möglich ist das, theoretisch, aber es ist unwahrscheinlich.

³⁸⁹ Hiob 42, 5; vgl. Friedrich Wulf, Artikel Mystik, in: Heinrich Fries, Hrsg., Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 3, München 1970, 193.

³⁹⁰ Friedrich Wulf, Artikel Mystik, in: Heinrich Fries, Hrsg., Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 3, München 1970, 193.

Das Wahrscheinlichere ist hier die Gotteserfahrung auf dem Hintergrund des Glaubens. Grundsätzlich ist der Glaube der theologische Ort der mystischen Erfahrungen. Eine andere Deutung der mystischen Vorgänge ist immer fragwürdig. Das gilt auch für den mystischen Vorgang der „revelatio ad legatum“, wenn Gott sich dem Offenbarungsträger mitteilt, in der öffentlichen Offenbarung wie auch in den Privatoffenbarungen.

Das Wahrscheinlichste ist, dass die Offenbarungsvorgänge allgemein, dass alle Offenbarungsvorgänge mystische Vorgänge sind im Sinne von mittelbaren Gottesbegegnungen, auch im Fall des Mose und des Paulus.

Hier ist das Wort des Hebräerbriefes im Auge zu behalten, das von den alttestamentlichen Patriarchen und Propheten sagt: „Im Glauben sind alle gestorben, ohne die Verheißungen erlangt zu haben. Nur von fern sahen und begrüßten sie diese und bekannten, dass sie ‚Pilger und Fremdlinge‘ auf Erden seien (Hebr 11, 13)“³⁹¹. Hier aber wird auch Mose ausdrücklich mit eingeschlossen (Hebr 11, 23)³⁹².

Ist auch die Religion des Alten Testaments als Bund Gottes mit seinem Volk und als Antwort, die das Volk darauf gibt, zunächst sehr objektiv und extrovertiert und gesetzlich in der Frömmigkeit, so erhält sie vor allem nach dem Exil in immer stärkerem Maße mystische Züge - auch in Absehung von dem Offenbarungsvorgang bzw. von den Offenbarungsvorgängen. Die mystischen Züge entfalten sich nach dem Exil in den Lehrschriften wie auch in den prophetischen Schriften, vor allem im Buch der Psalmen. Sie sind von einer starken persönlichen Gottinnigkeit geprägt, die sich da in mannigfachen eindrucksvollen Worten und Bildern kundtut. Da ist dann beispielsweise die Rede von dem Hirsch, der an ausgetrockneten Bächen nach Wasser verlangt, oder von dem Menschen, der Sicherheit und Glück findet indem er sich der Nähe Gottes vergewissert, indem er bei Gott ausruht und still wird (Ps 22)³⁹³. Hier ist auch zu erinnern an

³⁹¹ Hebr 11, 13; vgl. Friedrich Wulf, Artikel Mystik, in: Heinrich Fries, Hrsg., Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 3, München 1970, 193.

³⁹² Hebr 11, 23 ff.

³⁹³ Ps 22.

die Lyrik des Hohenliedes, in dem die nahe und sich schenkende Liebe Gottes zur Menschenseele und zum Bundesvolk auf höchstem dichterischen Niveau gefeiert wird. Mystische Anklänge finden wir auch bei den Propheten, vor allem wenn sie in ihren Verzückungen und Ekstasen Weissagungen und prophetische Reden hervorbringen.

Es gibt hier jedoch keine Vermengung zwischen Gott und Mensch, schon deswegen nicht, weil Gott im Verständnis des Alten Testaments stets der Transzendente ist, der Erhabene, der Unnahbare, der sich freilich in Liebe dem Menschen zuneigt³⁹⁴.

Stets ist die alttestamentliche Mystik auf die Zukunft hin ausgerichtet, und stets weist sie hin auf den Messias, den Erlöser, der die Gemeinschaft des Menschen mit Gott wieder herstellen soll, jene Gemeinschaft des Menschen mit Gott, die durch die Sünde Adams verlorengegangen war. Die messianische Hoffnung ist ein integrales Prinzip des Alten Testaments. Ohne sie ist das Alte Testament eigentlich nicht zu verstehen. Das ganze Alte Testament ist messianisch akzentuiert. Das gilt auch für die alttestamentliche Mystik. Auch sie ist wesentlich messianisch akzentuiert. Sie ist auf das Neue Testament hin ausgerichtet. Sie hat das Neue Testament zum Ziel. Demgemäß heißt es im Johannes-Evangelium: „Abraham, euer Vater, jubelte, dass er meinen Tag sehen sollte, er sah ihn und freute sich“.³⁹⁵

Sofern das Alte Testament im Neuen seine Vollendung findet, beginnt mit dem Neuen Bund ein neues Kapitel der Mystik. Im Neuen Testament ist die Mystik, ist das mystische Erleben dominanter als im Alten. Aber wie die alttestamentliche Mystik kann auch die mystische Erfahrung des Neuen Bundes nicht vom Glauben absehen. Eindeutig liegt sie nach Auskunft des 2. Korintherbriefes, des Kolosserbriefes und des 2. Petrusbriefes – man kann hier aber noch auf viele weitere Stellen verweisen – auf der Linie des Wachstums in der Glaubensgnade³⁹⁶. Sie ist noch nicht die eschatologische Schau. Unübersehbar ist das Schauen auch im Neuen Testament der eschatologischen Vollendung vorbehalten. Auch die Entrückung des Paulus „bis in den dritten Himmel“³⁹⁷

³⁹⁴ Joseph Bernhart, *Das Mystische*, Frankfurt a. M. 1953, 27 f.

³⁹⁵ Joh 8, 56.

³⁹⁶ 2 Kor 1, 13; 10, 15; Kol 1, 10; 2 Petr 3, 18.

³⁹⁷ 2 Kor 12, 1 - 7

wird man nicht als Vorwegnahme der „visio beatifica“ verstehen dürfen, wie etwa Augustinus³⁹⁸ und Thomas von Aquin³⁹⁹ meinen.

Im Neuen Bund ist die mystische Gnade leichter erreichbar als im Alten Bund, im Neuen Bund ist sie relativ leicht zugänglich und zwar für jeden Christen. Das ist deshalb der Fall, weil mit Christus und durch ihn die Glaubensgnade reicher geworden ist, weil seit dem Christuserignis die Gnade in reichem Maße fließt⁴⁰⁰. Im Epheserbrief (Eph 1,8) ist von der „reichen Gnade“ die Rede, die er (Christus) uns überfließend erworben und geschenkt hat. Im Johannes-Evangelium erklärt Jesus, er sei gekommen, damit wir das Leben in „überfließender Fülle“ hätten (Joh 10,10).

Zunächst steht die Mystik, steht das mystische Erleben im Neuen Testament nicht im Vordergrund. Noch weniger im Alten Testament. Man muss schon genauer hinschauen, um die Bedeutung des mystischen Erlebens im Alten wie auch im Neuen Testament zu erkennen. Wenn die Mystik, wenn das mystische Erleben im Alten wie auch im Neuen Testament zunächst nicht im Vordergrund steht, so hängt das damit zusammen, dass die jüdisch-christliche Religion sich als geschichtliche Offenbarungsreligion darstellt im eigentlichen Sinne. Im Neuen Testament steht darum, wie im Alten Testament noch mehr, der Glaube im Vordergrund, nicht die mystische Schau⁴⁰¹, steht die eschatologische Hoffnung im Vordergrund, nicht die gegenwärtige Seligkeit⁴⁰², steht die ethische Verpflichtung im Vordergrund, nicht der Gottesbesitz⁴⁰³. Grundsätzlich bestimmen daher zunächst Nüchternheit und Wachsamkeit die Haltung des Neuen – und auch die Haltung des Alten - Testamentes⁴⁰⁴.

Die neutestamentliche Mystik prägt sich vor allem aus in dem Gebot der Nachfolge Christi, die nicht nur als sittlicher Anschluss an Jesus Christus zu verstehen ist, sondern auch die geistige Einung mit ihm einschließt. Das gilt vor allem im Hinblick auf den

³⁹⁸ Ep. 147, 13, 31 f; De Gen 12, 27.

³⁹⁹ Summa Theologiae II/II q. 175 a. 3.

⁴⁰⁰ Eph 1,8; Jo 10,10.

⁴⁰¹ 1 Kor 13,2; 2 Kor 5,7; Kol 2,18; Joh 14, 9 f; 1 Petr 1,8 f.

⁴⁰² Rö 8,24 f; 1 Joh 3,2 f.

⁴⁰³ 1 Joh 2,3 – 6 u.a.

⁴⁰⁴ Rudolf Schnackenburg, Art. Mystik (in der Schrift), in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. VII, Freiburg²1962, 733 f.

erhöhten Herrn, den nachösterlichen Christus. Alle Gottesmystik des Neuen Testament ist von daher Christumystik. Im Mittelpunkt des Neuen Testamentes steht Christus, nicht Gott, letzten Endes steht natürlich Gott im Mittelpunkt des Neuen Testament, aber es ist ein Kerngedanke des Neuen Testamentes, dass der Weg zu Gott, dem Vater, über Christus führt. Charakteristisch ist hier das Jesus-Wort des Johannes-Evangeliums: „Philippus, wer mich sieht, sieht den Vater“ (Joh 14, 9).

Wer Jesus nachfolgt und sein Joch trägt, der findet Ruhe für seine Seele. So heißt es Mt 11, 29 („... ihr werdet Ruhe finden für eure Seelen“). Das gilt zunächst für die Gegenwart, dann aber auch für die eschatologische Zukunft. Aus der moralischen Einheit mit Jesus wird so etwas wie eine physische Einheit mit ihm. Das Mystische ist für das Neue Testament die Vollendung des Ethischen. Die sittliche Nachfolge Christi, das Kerngebot des Neuen Testamentes, findet seine Krönung in der geistigen Einigung mit dem erhöhten Herrn, mit dem Kyrios. Die moralische Einheit soll zur physischen Einheit führen. Das ist ein Gedanke der im Zusammenhang mit der Eucharistie besonders hervortritt.

Das Mystische ist demnach im Neuen Testament der Sinn und die Vollendung des Ethischen. Das ist ein Grundgedanke im Neuen Testament. Dieser wird besonders deutlich im Zusammenhang mit der Verheißung und der Einsetzung der Eucharistie.

Für gewöhnlich spricht man von zwei Mystikern des Neuen Testamentes als Mystikern im eigentlichen Sinne und nennt dann Paulus und Johannes. Dabei darf man jedoch nicht übersehen, dass die Christumystik des Neuen Testamentes schon vor diesen beiden Autoren liegt. Dennoch kann man sagen, dass sich die Mystik, die Christumystik des Neuen Testamentes, bei ihnen in besonderer Weise ausprägt und dass die spätere Mystik der Kirche vor allem auf der Paulus- und Johannesmystik fußt. Paulus und Johannes sind die am meisten mystisch befähigten neutestamentlichen Autoren. Das ist keine Frage.

Bei ihnen prägt sich die Christumystik des Neuen Testaments in je verschiedener Weise aus⁴⁰⁵. Johannes ist der Evangelist der Liebe, nicht nur in seinem Evangelium, sondern auch in seinen Briefen. Paulus verkündet das Sein in Christus, und zwar nicht nur als Appell, sondern auch als seine persönliche beispielhafte Lebensweise. „Ich bin mit Christus gekreuzigt. So lebe ich also nicht mehr als ich selbst, sondern Christus lebt in mir“⁴⁰⁶.

Der mystische Leib Christi, von dem Paulus spricht, ist so etwas wie eine Gesamtpersönlichkeit, die aus Christus und seinen Getauften besteht. Der mystische Leib Christi ist für ihn kein Symbol, nicht ein Bild, sondern eine physische Größe von sakramentalem Charakter⁴⁰⁷. Ich erinnere hier vor allem an den 1. Korintherbrief, speziell an die Stelle 1 Kor 12, 27.

Für Paulus ist aber ebenso wie für Johannes die Liebe das Größte⁴⁰⁸. Beide distanzieren sich indessen von falsch verstandener Mystik oder Gnosis. Paulus betont, dass die Vollendung noch ansteht: 1 Kor 4, 8; 13, 1 f; 2 Kor 12, 1 – 9. Johannes betont, dass niemand Gott gesehen hat: Jo 1, 18; 5, 37; 6, 46; 1 Jo 4, 12. Wenn sie beide nachdrücklich betonen, dass die Vollendung noch aussteht und dass niemand Gott gesehen hat, distanzieren sie sich damit dezidiert von der falschen Gnosis der Esoterik.

Im Epheserbrief und im Kolosserbrief ist die mystische Gnade etwas Selbstverständliches für alle, nicht für einige Auserwählte⁴⁰⁹. Hier wird sie zur „Gnosis“ oder „Epignosis“. Eph 1,17 heißt es: „Gott möge euch den Geist des erleuchteten Verstehens in seiner Erkenntnis geben“. Eph 3,19 ist die Rede von der über alle Erkenntnis erhabenen Liebe Christi, die es zu erkennen gilt. Kol 1,9 ist von der Fülle der Erkenntnis die Rede. Kol 2,2 geht es um die reiche Fülle des Verstehens des Geheimnisses Gottes. Diese „Gnosis“ oder „Epignosis“ ist jedoch nicht Erkenntnis in unserem gewohnten Verständnis, sondern mehr ein Sich-ergreifen-Lassen von einer unbegreiflichen Liebe. Sie transzendiert letztlich jede Begrifflichkeit und Gegenständlichkeit.

⁴⁰⁵ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 31.

⁴⁰⁶ Gal 2, 19.

⁴⁰⁷ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 32 f.

⁴⁰⁸ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 33.

⁴⁰⁹ Heinrich Schlier, Der Brief an die Epheser, 79 ff, 170 ff.

Wenn im Epheserbrief von der Erkenntnis der Liebe Christi die Rede ist, Eph 3, 19, so ist damit die Erfahrung der Liebe Christi gemeint⁴¹⁰. Die Erfahrung der Liebe Christi machen für Paulus nur die „Vollkommenen“ (1 Kor 2,6; 14, 20; Phil 3, 15)⁴¹¹ und die „vom Geist Erfüllten“ (1 Kor 2, 13; 3, 1; 14, 37; Gal 6,1)⁴¹², das heißt aber nicht, dass hier von einer Ausnahme von dem allgemeinen Gnadengesetz, von einem Privileg einzelner Auserwählter die Rede sein kann⁴¹³.

Als Hauptbeleg für die Lehre von der mystischen Einigung mit Gott galt den katholischen Mystikern von jeher die Stelle 1 Kor 6, 15 – 20. Da heißt es: „... Wer aber dem Herrn anhängt ist ein Geist mit ihm (Vers 17) ... wißt ihr nicht, dass eure Glieder Tempel des Heiligen Geistes sind, der in euch wohnt (Vers 19) ... Verherrlicht also Gott in eurem Leibe (Vers 20)“⁴¹⁴.

Eine weitere hier relevante Stelle findet sich im Römerbrief: Rö 8, 9-17⁴¹⁵, wo die innere Vereinigung des Herrn mit den Seelen als das Ziel bezeichnet wird, dem die christliche Frömmigkeit zustrebt. Hier ist wiederum die Rede von der inneren Vereinigung der Seele mit Gott und von dem Zeugnis des Gottesgeistes, das eine tiefere Erkenntnis bewirkt. Später ist dann in dem gleichen Kapitel die Rede von den Früchten dieser Vereinigung: Rö 8, 18 ff⁴¹⁶.

Auch die Stelle Eph 3, 17 – 19 führt man gern an in diesem Zusammenhang, wo die Rede davon ist, dass „Christus durch den Glauben in euch“ wohnt, dass ihr, „in der Liebe festgewurzelt und gegründet, begreifen möget ... die Breite und Länge und Höhe und Tiefe .. und (dass ihr)... die alles Erkennen übersteigende Liebe Christi“, erkennt, „auf dass ihr bis zur ganzen Fülle erfüllt werdet.“⁴¹⁷

⁴¹⁰ Eph 3, 19.

⁴¹¹ 1 Kor 2,6; 14, 20; Phil 3, 15.

⁴¹² 1 Kor 2, 13; 3, 1; 14, 37; Gal 6,1.

⁴¹³ Vgl. Friedrich Wulf, Artikel Mystik, in: Heinrich Fries, Hrsg., Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 3, München 1970, 193 f.

⁴¹⁴ 1 Kor 6, 15 –20; vgl. Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 50 f.

⁴¹⁵ Rö 8, 9 – 17.

⁴¹⁶ Rö 8, 18 ff; vgl. Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 48 – 50.

⁴¹⁷ Eph 3, 17 – 19.

Die Einwohnung Gottes im Menschen ist zunächst der Zustand der heiligmachenden Gnade, also noch nicht Mystik; sie wird aber zum mystischen Erleben, wenn sich das Erfülltsein von Gott mit dem Wachstum der Erkenntnis und Liebe mehr und mehr entfaltet, wozu sich dann das innere Zeugnis des Geistes gesellt, der sich gemäß dem Galaterbrief in besonderen Früchten des Geistes kundtut, nämlich in „Liebe, Freude, Frieden, Geduld, Milde, Güte, Langmut (und) Sanftmut“ (Gal 5, 22)⁴¹⁸ woran die Galater erkennen können, ob sie vom Geist geleitet sind⁴¹⁹.

Die Qualität des Mystischen kann man auch erkennen, wenn im Galaterbrief davon die Rede ist, dass der Geist in den Gläubigen ruft „Abba, Vater“ (Gal 4, 6)⁴²⁰, oder wenn im Römerbrief davon die Rede ist, dass derselbe Geist „in uns mit unaussprechlichen Seufzern“ (Rö 8, 26)⁴²¹ betet. Gerade diese Stelle wird von den Mystikern zu den klassischen „loci“ der paulinischen Mystik gezählt⁴²².

Im Zusammenhang mit der „Gnosis“ (der wahren Gnosis, so müssen wir sagen) werden in den Paulus-Briefen des öfteren geistgewirkte Charismen genannt, so: Weisheit und Klugheit im Epheserbrief: Eph 1, 8⁴²³ sowie Weisheit und Offenbarung: Eph 3, 17⁴²⁴ und Weisheit und geistliche Einsicht im Kolosserbrief: Kol 1, 9⁴²⁵. Darin wird die Liebe Gottes gemäß Eph 1, 18 f als Licht, als Hoffnung und als Macht erfahren⁴²⁶.

Diese Charismen stehen aber gemäß Eph 1, 8 allen Christen offen⁴²⁷. Gibt es auch außergewöhnliche Charismen, die nur einzelnen verliehen werden - davon ist im 1. Korintherbrief im 12. Kapitel die Rede - ⁴²⁸ so wird jedoch das Charisma der „Erkenntnis“, gemeint ist hier die mystische Erkenntnis, niemandem versagt, der sich in einem wachen Glaubensleben und in tatkräftiger Liebe darum bemüht.

⁴¹⁸ Gal 5, 22.

⁴¹⁹ Gal 5, 22..

⁴²⁰ Gal 4, 6.

⁴²¹ Rö 8, 26.

⁴²² Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 51 f.

⁴²³ Eph 1, 8.

⁴²⁴ Eph 3, 17.

⁴²⁵ Kol 1,9.

⁴²⁶ Eph 1, 18f.

⁴²⁷ Eph 1, 8.

⁴²⁸ 1 Kor 12.

Der Hebräerbrief spricht von denen, die „einmal erleuchtet, die himmlische Gabe geschmeckt ... und des Heiligen Geistes teilhaftig geworden, das herrliche Wort Gottes und die Kräfte der künftigen Welt gekostet haben“ (Hebr 6, 4 f)⁴²⁹.

Der Urheber der mystischen Erfahrungen ist der Heilige Geist, so lehrt das Neue Testament nachdrücklich, der Heilige Geist, der den Gläubigen verheißen wurde und sie gemäß Joh 14, 26; 15, 26 und 16, 13 in die ganze Wahrheit einführen soll⁴³⁰. Von ihm heißt es im Römerbrief, dass er unserem Geist bezeugt, dass wir Kinder Gottes sind (Rö 8, 16)⁴³¹, dass er sich unserer Schwachheit annimmt und mit unaussprechlichen Seufzern für uns eintritt (Rö 8, 26)⁴³².

Die Christusmystik des Paulus, die sich als lebendige⁴³³ und schicksalhafte⁴³⁴ Verbundenheit mit Christus darstellt, die für alle mit Christus Verbundenen gilt, die das Ziel der normalen Jüngerschaft ist⁴³⁵, kommt erst jenseitig oder eschatologisch zu ihrem Ziel⁴³⁶. Sie führt vor allem zu apostolischem Handeln. Paulus erwähnt seine eigenen außerordentlichen mystischen Erfahrungen nur mit einer gewissen Scheu: 2 Kor 12, 2 ff)⁴³⁷ und in der ängstlichen Sorge, kein falsches Streben nach den außerordentlichen mystischen Erfahrungen zu fördern: 1 Kor 14, 18 f⁴³⁸. Ihnen begegnet er mit ausgesprochener Zurückhaltung.

Allgemein muss man davon ausgehen, dass Paulus die innere Vereinigung mit Gott immer wieder erfahren hat, nicht nur vor Damaskus, jene innere Vereinigung mit Gott

⁴²⁹ Hebr 6, 4f; vgl. Friedrich Wulf, Artikel Mystik, in: Heinrich Fries, Hrsg., Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 3, München 1970, 194 f.

⁴³⁰ Jo 14, 26; 15, 26, 16, 13.

⁴³¹ Rö 8, 16.

⁴³² Rö 8, 26, Friedrich Wulf, Artikel Mystik, in: Heinrich Fries, Hrsg., Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 3, München 1970, 194 f.

⁴³³ Gal 2, 19 f.

⁴³⁴ 2 Kor 4, 10 f.

⁴³⁵ Rudolf Schnackenburg, Art. Mystik (in der Schrift), in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. VII, Freiburg ²1962, 733 f.

⁴³⁶ Phil 1, 21; 21, 3; 3, 12f.

⁴³⁷ 2 Kor 12, 2 ff.

⁴³⁸ 1 Kor 14, 18f; vgl. Rudolf Schnackenburg, Art. Mystik (in der Schrift), in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. VII, Freiburg ²1962, 734.

bzw. mit Christus, die die christlichen Mystiker als das Kernerlebnis der Mystik schildern, jene innere Vereinigung mit Gott, worin die Seele eine vertiefte Erkenntnis, eine außergewöhnliche Liebe und eine besondere Freude verkostet, wie wir sagten⁴³⁹.

Die Vorkommnisse des inneren Lebens, die uns überraschen oder uns ungewöhnlich erscheinen, müssen nach Paulus stets mit sachlicher Schlichtheit und überlegter Bereitwilligkeit geprüft werden. Ich erinnere hier an Apg 9 und Apg 22, wo von dem Widerfahrnis des Paulus vor Damaskus die Rede ist⁴⁴⁰. So handelt Paulus selber und dementsprechend ermahnt er die Gläubigen. In der Beurteilung seiner eigenen mystischen Erlebnisse verhält er sich sachlich und nüchtern⁴⁴¹ und schärft das Festhalten am verständigen Denken auch in seinen Ermahnungen ein. Besonders deutlich wird sein Drängen zu nüchterner Überlegung in diesem Kontext im 12. Kapitel des ersten Korintherbriefes.

Weil das Wirken des Geistes als seelisches Erleben nicht ohne weiteres von anderen seelischen Erregungs- und Begeisterungszuständen zu unterscheiden ist, deswegen nennt Paulus zwei Unterscheidungsregeln, nämlich die Prüfung dieser Begeisterung an der überlieferten Kirchenlehre und die Prüfung der sittlichen Früchte dieser Begeisterung: 1 Kor 12; vgl. Gal 1, 8 und Gal 5, 18⁴⁴². Maßgeblich ist dabei für ihn das Urteil der Amtsträger, denn im Vergleich von Charisma und Amt kommt dem Amt klar die Priorität zu.

Eine bedeutende Stelle für die Mystik im Neuen Testament ist die Stelle Apk 3, 18 – 22, wo von einem Brief an die Gemeinde von Laodicea die Rede ist, in dem dem Bischof dieser Gemeinde der Vorwurf der Lauheit gemacht und damit die Gefahr dieses Zustandes geschildert wird. Da heißt es: „... salbe deine Augen mit Augensalbe, damit du sehest ... sei denn eifrig und tue Buße .. ich stehe vor der Tür und klopfe an. So einer meine Stimme hört und mir die Tür aufmacht, zu dem werde ich eingehen und Mahl

⁴³⁹ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 52.

⁴⁴⁰ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 54 f.

⁴⁴¹ vgl. Apg 9 und Apg 22.

⁴⁴² 1 Kor 12; vgl. Gal 11, 8 und Gal 5, 19; Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 55 – 58.

halten mit ihm und er mit mir ...“⁴⁴³. Die Lauheit muss abgelegt, die Buße muss getan werden, damit die innere Erleuchtung erfolgen kann. Die Vereinigung mit Gott wird dann geschildert im Bilde des Gastmahls, in dem der Mensch und Gott die gleiche Speise genießen. Was ist damit anderes gemeint als der Vorgeschmack der Himmelsfreude?⁴⁴⁴

Die johanneische Mystik betont die gnadenhaft gewährte Lebensverbundenheit mit Gott in der Bindung an Christus (Joh 6, 56 f)⁴⁴⁵ und fordert vor allem das Fruchtbringen in der Liebe (Joh 15, 4-10)⁴⁴⁶. Vermieden werden dabei alle Identitätsaussagen. Die johanneische Mystik unterscheidet sich nicht wesentlich von der paulinischen. Auch in ihr geht es um die Lebensverbundenheit mit Gott im Anschluss an Christus, also in der Bindung an Christus, und um das Frucht-Bringen in der Liebe⁴⁴⁷.

Wenn von der Mystik des Johannes die Rede ist, so verweist man gern auf Joh 14, 18-26, wo Jesus von einem Kommen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zu den einzelnen Gläubigen spricht, sofern sie ihn lieben und seine Gebote halten. „Wir werden kommen und Wohnung bei ihm nehmen...“ (Joh 14, 23), heißt es da, und: „... Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt; wer aber mich liebt, der wird von meinem Vater geliebt werden, und auch ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren“ (Joh 14, 21). Da ist die Rede von Lieben und Erkennen, von Gemeinschaft und Vereinigung. Das sind wichtige Termini, die zum Wesen der Mystik gehören. „... An jenem Tage werdet ihr es erkennen, dass ... ihr in mir seid und ich in euch bin“ (Joh 14, 20)⁴⁴⁸. Es handelt sich hier nicht um die Offenbarung eines neuen Inhaltes, sondern um eine persönliche Offenbarung des einwohnenden Gottes an die Seele, um eine andere Art der Offenbarung, um eine Offenbarung, die der einzelnen Seele, die ihn liebt, eine innere Erkenntnis gibt von dem, was sie bis jetzt auf äußere Worte hin geglaubt

⁴⁴³ Apk 3, 18 – 22.

⁴⁴⁴ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 47 f.

⁴⁴⁵ Joh 6, 50 f.

⁴⁴⁶ Joh 15, 4 – 10.

⁴⁴⁷ Rudolf Schnackenburg, Art. Mystik (in der Schrift), in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. VII, Freiburg 1962, 734.

⁴⁴⁸ Joh 14, 18-26.

hat: „Ich werde mich ihm offenbaren“⁴⁴⁹. Dass es sich hier nicht um die bisher gehörte Predigt Jesu handelt, geht aus der Tatsache hervor, dass Judas, nicht der Iskariot, fragt. „Was ist geschehen, dass du dich uns offenbaren willst und nicht der Welt?“⁴⁵⁰, woraufhin Jesus auf die Liebe als Vorbedingung und auf das Kommen und Einwohnen Gottes als Mittel dieser Offenbarung verweist⁴⁵¹.

Ob wir nun die Mystik des Paulus oder des Johannes oder die übrigen Hinweise des Neuen Testaments auf die Mystik ins Auge fassen, der Urgrund aller christlichen Mystik ist nach einhelliger Auskunft des Neuen Testaments Christus selbst, denn in ihm hat die neutestamentliche „Gnosis“ ihren heilsgeschichtlichen und heilstheologischen Ort. Dabei hat Christus selber nach Auskunft des Neuen Testaments als Schauender die mystische Erfahrung überschritten. Seine Gotteserkenntnis ist anderer Art als jene der Menschen. So sagt es vor allem das Johannesevangelium⁴⁵². Er wusste sich mit dem Vater eins (Joh 10, 30)⁴⁵³ und von seiner erkennend-liebenden, unmittelbaren Verbundenheit mit dem Vater hat er den Menschen Kunde gebracht (Joh 1, 18)⁴⁵⁴. So sagt es das Johannes-Evangelium klar und deutlich, so sagen es aber auch die anderen Evangelien. Er war das Licht in seiner eigenen Person, und er wollte alle zu Kindern des Lichtes machen (Eph 5, 8; 12, 36)⁴⁵⁵. Er bringt nicht nur das Licht, sondern er ist es selber, das Licht (Lk 2, 32; Joh 1, 4; 3, 19; 8, 12; 12, 35. 46)⁴⁵⁶. Er verkündet nicht nur das Wort, sondern er ist es, das Wort des Vaters an die Menschen (Eph 3,17; Apk 3, 20)⁴⁵⁷. Wie das Neue Testament durchgehend bezeugt, bringt er nicht das Licht, sondern ist er es, ist er es in eigener Person, vertritt er nicht eine Botschaft, sondern sich selber. In ihm wird die Liebe des Vaters zu den Menschen geradezu sichtbar und greifbar. Denn wer ihn sieht, der sieht den Vater (Joh 14, 9)⁴⁵⁸, wer ihn hört, der hört den Vater (Lk 10, 16)⁴⁵⁹, wer ihm glaubt, glaubt dem Vater, und wer ihn liebt, liebt den Vater (Joh 14,

⁴⁴⁹ Joh 14, 18-26.

⁴⁵⁰ Joh 14, 18-26.

⁴⁵¹ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 44 – 46.

⁴⁵² Joh 5, 23; 7, 16; 7, 14; 13, 1, 7, 29; 8, 55; 9, 15; 5, 19; 5, 30; 8, 26.

⁴⁵³ Joh 10, 30.

⁴⁵⁴ Joh 1,18.

⁴⁵⁵ Eph 5, 8; 12, 36; 1 Thess 5, 5; Mt 5, 14 – 16.

⁴⁵⁶ Lk 2, 32; Joh 1, 4; 3,19; 8, 2; 12, 35, 46.

⁴⁵⁷ Eph 3, 17; Apk 3, 20.

⁴⁵⁸ Joh 14, 9.

⁴⁵⁹ Lk 10, 16.

21)⁴⁶⁰. Nach der uns immer wieder begegnenden Aussage des Neuen Testaments macht Christus den Vater sichtbar und greifbar.

Hier ist die schwierige Frage des Wissens Christi angesprochen. Er war nicht ein Glaubender, zumindest muss man davon ausgehen, dass die Glaubensexistenz nicht durchgehend sein Leben und Wirken prägte, zumindest muss man davon ausgehen, dass er zeitweilig in der „visio beatifica“ gewesen ist. Um diesen Christus, der selber mehr gewesen ist als ein Mystiker, zentriert sich die Mystik des Neuen Testaments.

Wie bei Paulus tritt auch bei Johannes neben die mystische Christuserfahrung die mystische Gotteserfahrung, wenngleich die Mystik des Neuen Testaments ihrem Wesen nach immer auch Christumystik ist, sofern die Liebe des Vaters in ihm offenbar wird, speziell in seiner Hingabe am Kreuz. Daraus folgt, dass die neutestamentliche Mystik immer auch Christumystik ist, auch wenn sie sich ausweitet zur mystischen Gotteserfahrung, und dass sie als Christumystik immer auch Kreuzesmystik ist.

Die Christumystik des Neuen Testaments flammte besonders stark auf im urchristlichen Martyrium. Hier ist vor allem zu erinnern an Ignatius von Antiochien und Polykarp, in deren Briefen wir ergreifende Zeugnisse haben für die Christumystik im Angesicht des Martyriums. Ich möchte hier erinnern an das Bändchen aus dem Johannes Verlag „Die apostolischen Väter Clemens von Rom, Ignatius von Antiochien, Polykarp von Smyrna“, das 1984 im Johannes-Verlag Einsiedeln erschienen ist⁴⁶¹.

Allgemein betrachtet bestimmen zwei wichtige Züge die biblische Mystik: Die Persönlichkeit und die Einheit in Liebe.

In der Welt der Bibel ist der Weltgrund und das Weltziel der personale Gott, während im fernöstlichen religiösen Denken, aber auch in der außerchristlichen Mystik – als

⁴⁶⁰ Joh 14, 21.

⁴⁶¹ Friedrich Wulf, Artikel Mystik, in: Heinrich Fries, Hrsg., Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 3, München 1970, 196 f; vgl. „Die apostolischen Väter Clemens von Rom, Ignatius von Antiochien, Polykarp von Smyrna“, Johannes-Verlag, Einsiedeln 1984.

Versuchung selbst auch in der christlichen Mystik - die Tendenz unverkennbar ist, dass der göttliche Weltgrund und das göttliche Weltziels apersonal gedacht wird.

Zudem verliert sich der Mensch in der biblischen Mystik nicht, wenn er sich mit dem göttlichen Urgrund und dem göttlichen Weltziel vereinigt. Auch das ist eine Tendenz in der außerchristlichen Mystik. Und immer wieder ereignet sich das auch dort, diese undifferenzierte Verschmelzung. In der christliche Mystik ist das jedoch nicht möglich, sofern sie legitim ist, weil hier stets das Gegenüber bestehen bleibt, das Gegenüber zwischen dem personalen Gott und dem personalen Menschen, dessen Personalität nicht höher gedacht werden kann, wenn sie sich hier aus der Idee von der Gottebenbildlichkeit des Menschen herleitet⁴⁶².

Also: Die biblische Mystik ist bestimmt von zwei wichtigen Zügen, zum einen von der Personalität Gottes oder von dem personalen Gott und zum anderen von der Einheit des Menschen mit Gott in der Liebe oder von der Begegnung der Seele mit Gott in der „unio mystica“, die nicht als Verschmelzung gedacht werden darf. Das heißt: In der „unio mystica“ bewahrt der Mensch seine Individualität, prägt in ihr aber in vollkommenster Weise seine Gottebenbildlichkeit aus.

Kapitel V: Geschichte der christlichen Mystik

Wenn ich nun eine Geschichte der christlichen Mystik versuche, so kann es sich hier nur um eine schwerpunktmäßige Darstellung handeln. Die Märtyrer wurden in der Urkirche als die Mystiker schlechthin angesehen, als die Heiligen kat'exochen. Davon war früher schon die Rede. In der Alten Kirche galt auch die Auffassung, dass die Märtyrer in besonderer Weise gewürdigt würden, Visionen zu haben.

Zunächst waren es die Märtyrer, die man als Mystiker und als Heilige in der Urkirche bzw. in der Alten Kirche verehrte. Aber schon bald erfreuten sich die Jungfrauen und ein wenig später die Mönche ähnlicher Hochschätzung wie die Märtyrer, wenn man

auch ihnen mystische Gnaden zuschrieb und sie als Heilige verehrte. Der Kirchenvater Methodius von Olympus (+ um 311) schreibt in seiner Schrift „Das Gastmahl“: „Die Jungfrauen haben das Martyrium ertragen; denn nicht nur eine Weile und kurze Zeit haben sie körperliche Schmerzen erduldet, sondern ihr ganzes Leben lang haben sie gelitten und sind nicht müde geworden, den wahrhaft olympischen Wettkampf um die Keuschheit zu bestehen“⁴⁶³.

Die Schrift des Methodius „Das Gastmahl“ ist dem Symposion Platons nachgebildet, in der Anlage und in vielen Einzelheiten. In der Schrift treten 10 Jungfrauen nacheinander auf und preisen die jungfräuliche Keuschheit. Zum Schluss stimmt Thekla, eine von ihnen, einen begeisterten Hymnus, 24 Strophen, auf den Bräutigam Christus und seine Braut, die Kirche, an.

Die Jungfrauen wurden schon bald neben die Märtyrer gestellt und galten ihnen gleichrangig, zum einen wegen ihres geistigen Martyriums und zum anderen wegen ihres innigen Umgangs mit Christus. Das galt dann bald auch für die Mönche, die ja in ähnlicher Weise lebten. Bestimmend war dabei die Überzeugung, dass es in erster Linie die Ascese ist, die für das mystische Leben disponiert, dass sie die entscheidende Voraussetzung für mystisches Leben ist⁴⁶⁴.

Also den Märtyrern gesellten sich in der Urkirche bzw. in der Alten Kirche, den Heiligen kat' exochen, gesellten sich schon bald gleichrangig die Jungfrauen zu und ein wenig später die Mönche. Auch in ihnen, in den Jungfrauen und Mönchen, sah man schon früh exemplarische Heilige und Mystiker und ließ ihnen die entsprechende Verehrung zukommen. Was man an ihnen bewunderte, das war zum einen das geistige Martyrium, dem sie sich durch den Verzicht auf die Ehe unterworfen hatten, und zum anderen der innige Umgang mit Christus, den sie pflegten.

Seit dem 4. Jahrhundert entfaltet sich bei Mönchen, Kirchenlehrern und Bischöfen eine sehr lebendige Christumystik, deren Ziel die mystische Vereinigung mit Christus, die

⁴⁶² Joseph Bernhart, *Das Mystische*, Frankfurt a. M. 1953, 26.

⁴⁶³ Methodius von Olympus, *Oratio VII c. 3*.

„unio mystica cum Christo“, ist. Seit dieser Zeit begegnen uns immer mehr Zeugnisse prak-tischer und theoretischer Mystik.

Mit dem Ende der Zeit der Christenverfolgungen – teilweise auch schon früher - treten die Mönche und Nonnen das Erbe der Märtyrer an⁴⁶⁵, werden sie die exemplarischen Mystiker und Heiligen. In der Tat findet bei ihnen auch die praktische Mystik schon bald einen Hort. Bedeutende Mystiker des 2., 3. und 4. Jahrhunderts sind die Kirchenväter Irenäus von Lyon (+ um 202), Clemens von Alexandrien (+ vor 215), Origenes (+ 253/254), Athanasius (+ 373) und Basilius der Große (+ 379). Sie alle verstehen das mystische Leben ganz selbstverständlich als die Vollendung des Christenlebens für jeden einzelnen.

Irenäus von Lyon stellt nachdrücklich die Verbindung mit Gott durch Christus in Glaube und Liebe als das Wesen des Christentums heraus. Clemens von Alexandrien zeichnet als Idealbild des Christen den vom Glauben erleuchteten und durch die Liebe zum Guten bewährten vollkommenen Gnostiker, den er auch als den vergöttlichten Menschen charakterisiert. Origenes betont die Gottesgeburt im inneren Menschen. Athanasius stellt die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen durch das Geheimnis der Inkarnation als das Wesen des Christentums heraus. Basilius machte als Vater des morgenländischen Mönchtums die Klöster zu Pflegestätten der Beschaulichkeit und der Mystik⁴⁶⁶.

Clemens von Alexandrien erklärt: Gott ist „jenseits des Begriffes Eins und jenseits des Begriffes der Einheit“.⁴⁶⁷ Darin klingt die negative Theologie an, die im Christentum neuplatonischen Ursprungs ist. Sie betont, dass Gott kann mit keinem menschlichen Begriff erfasst werden, dass alle Beschreibungen Gottes uns im Grunde mehr sagen, was er nicht ist, als was er ist. Aus der negativen Theologie ergibt sich die negative Mystik. Oder die negative Mystik wird gespeist von der negativen Theologie.

⁴⁶⁴ Vgl. Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 72 ff.

⁴⁶⁵ Vgl. Jüngst, 4 f.

⁴⁶⁶ Kara, 735.

⁴⁶⁷ Paidagogos lib. 1 c. 8.

Die negative Mystik, sie ist wichtiger als die negative Theologie, die später Pseudo-Dionysius aufgreift, hat ihren Ort bereits in ältester Zeit. Schon bei Clemens von Alexandrien – das ist am Ende des 2. Jahrhunderts – nimmt sie einen bedeutenden Platz ein. Clemens betont, dass alle Einigung mit Gott durch eine höhere Gnosis geschehe, die von dem Logos in der Seele des Christusgläubigen erzeugt werde und diese zu Gott erhebe. Wie dem Körper der Schatten folge, so folge der Gnosis, der wahren Gnosis, die Liebe⁴⁶⁸. Auf diese Weise wird der Gnostiker nach Clemens schon auf Erden nicht nur Gott ähnlich, sondern wird er schon auf Erden zu einem im Fleische wandelnden Gott⁴⁶⁹. Durch die liebevolle Hingabe an den himmlischen Lehrer wird der Mensch, wird der Gläubige, nach Clemens nicht nur ein Bild Gottes, sondern wird er gar vergöttlicht. Der Mensch erhebt sich nach Clemens „über die Erde, Raum und Zeit schwinden ihm. In ewiger Betrachtung erschaut und ergreift er Gott, nicht nur in einzelnen ekstatischen Momenten, wie dies Philon und später die Neuplatoniker lehrten. So genießt er die ewige Ruhe in Gott...“⁴⁷⁰. Damit wird für Clemens indessen selbstverständlich nicht der Pilgerstand aufgehoben.

Clemens trug solche Gedanken den Schülern der von ihm gegründeten Katechetenschule in Alexandrien vor, die nicht Mönche und nicht Priester, sondern Laien waren. Clemens war selber auch Laie, nicht Kleriker. Offenkundig handelte es sich bei seinen Schülern um Menschen von tiefer Innerlichkeit.

Die Katechetenschule von Alexandrien ist ein eindrucksvolles Zeugnis für das hohe spirituelle Niveau der altkirchlichen Mystik und beweist uns, dass diese nicht nur von Mönchen und Nonnen gepflegt wurde.

Der Weg zur Mystik ist für Clemens Christus selber. Er erklärt: „All unser Heil liegt in der Nachfolge Christi“⁴⁷¹. Er betont, der enge Anschluss an Christus müsse den ganzen Tag über festgehalten werden, damit er die Seele erleuchte. Diesen Christus aber kann

⁴⁶⁸ Stromata lib.7. c. 10.

⁴⁶⁹ Stromata lib.7. c. 16.

⁴⁷⁰ Friedrich Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit, Berlin 1915, 100 f.

⁴⁷¹ Paidagogos lib.1. c. 6: Sotería toy nyn tò hepésthai Christó.

der Gläubige, so Clemens, nicht ohne die Kirche finden, in der die apostolische Überlieferung bewahrt wird, wie er sagt. Wörtlich lesen wir bei Clemens: „Der allein ist in unseren Augen ein Gnostiker, der in den heiligen Schriften ergraut ist und an den apostolischen und kirchlichen Richtlinien der Dogmen unversehrt festhält“⁴⁷². Ähnlich lesen wir an einer anderen Stelle: „O wunderbares Geheimnis! Einer ist der Vater des Weltalls, ein Heiliger Geist ist allenthalben, eine und einzig die jungfräuliche Mutter – denn ich liebe es, die Kirche so zu bezeichnen - ... unbefleckt wie eine Jungfrau, liebevoll wie eine Mutter“⁴⁷³. Hier sind für ihn der Vater, der Geist und die Kirche die entscheidenden Eckpfeiler des mystischen Lebens.

Der Nachfolger des Clemens von Alexandrien an der Katechetenschule von Alexandrien ist Origenes. Origenes ist wie Clemens vom Neuplatonismus geprägt. Dabei sind beide auffallend kirchlich gesinnt. Über allem persönlichen Erleben in Sachen der Heilswahrheit steht für sie die „ruhige, sichere Leuchte des kirchlichen Lehramtes“⁴⁷⁴.

Seit Origenes kommt der Schule von Alexandrien eine noch größere Bedeutung für die Entwicklung der christlichen Spiritualität in Weiterführung des platonischen Denkens zu.

Während Clemens das Bild des wahren Gnostikers entfaltet, spricht Origenes von der Gottesgeburt im inneren Menschen. Beide sind inspiriert vom Neuplatonismus, wie gesagt, verbinden die neuplatonischen Gedanken aber mit der Christumystik und verweisen dabei nachdrücklich auf die apostolische Überlieferung und die Kirche.

Später, im 5. Jahrhundert, wird die entscheidende Autorität der Mystik des Ostens der syrische Mönch Pseudo-Dionysius.

Allgemein gilt, dass die Kirchenväter das mystische Leben ganz selbstverständlich als die Vollendung des Christenlebens für jeden einzelnen verstehen.

⁴⁷² Stromata lib. 7 c. 16.

⁴⁷³ Paidagogos lib. 1 c. 6; vgl. Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 85 – 86.

Unter den lateinischen Kirchenvätern ragen als Mystiker besonders hervor: Augustinus (+ 430) und Gregor der Große (+ 604).

Augustinus wurde etwa 100 Jahre nach dem Tod des Origenes geboren. Während wir bei ihm, bei Augustinus, und bei Gregor vor allem die mystischen Grundlehren des Abendlandes finden, finden wir jene des Morgenlandes vor allem in den Schriften des Pseudo-Areopagiten (+ um 500)⁴⁷⁵. Aber alle Drei haben eine starke Nachwirkung bei den Theologen des Mittelalters auch in der abendländischen Kirche erfahren.

Auch Augustinus und Gregor der Große standen unter dem Einfluß des Neuplatonismus wie die früheren Kirchenväter und Kirchenschriftsteller des Ostens, wenn auch weniger als diese und als Pseudo-Dionysius. Schon in seiner vorchristlichen Zeit hatte Augustinus Zugang gefunden zur Mystik durch die Schriften der Neuplatoniker. Davon spricht er im neunten und zehnten Kapitel des siebten Buches seiner „Confessiones“. Dort lesen wir: „Dass vor aller Zeit und über alle Zeit hinaus dein eingeborener, gleich dir ewiger Sohn unveränderlich besteht, und dass die Seelen aus seiner Fülle Glückseligkeit empfangen und durch die Teilnahme an der in sich beständigen Weisheit zur Weisheit erneuert werden, das steht dort (bei den Neuplatonikern) geschrieben.“

Was Augustinus bei den Neuplatonikern damals, in seiner vorchristlichen Zeit, besonders abstieß, das war die Tatsache, dass sie es mit ihrer Lehre vereinbaren konnten, dass Gott sich in ägyptische Götzenbilder und Tiergestalten verwandeln könnte um sich so der Verehrung auszusetzen⁴⁷⁶.

Immerhin ist der Neuplatonismus für Augustinus eine Station auf dem Weg zu seiner Hinwendung zum Christentum gewesen. Im Neuplatonismus, in der heidnischen Mystik der Neuplatoniker, erhielt er die Anregung, Gott zu suchen und sich nach innen zu wenden⁴⁷⁷. Zur wahren Mystik fand er aber erst, so bekennt er, als er den Mittler zwischen

⁴⁷⁴ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 89.

⁴⁷⁵ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 91.

⁴⁷⁶ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 92.

⁴⁷⁷ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 94.

Gott und dem Menschen, den menschengewordenen Gottessohn gefunden hatte⁴⁷⁸, wenn- gleich er auch nun zunächst noch gefährliche Irrtümer überwinden musste⁴⁷⁹, wie er in seinen „Confessiones“ schreibt.

Den Abschluss seines inneren Ringens und Kämpfens bildet dann das entscheidende mystische Erlebnis unter dem Feigenbaum im Garten seines Hauses in Mailand. Dieses Erlebnis brachte den Prozess der Bekehrung zum Abschluss⁴⁸⁰.

Da geht es um Folgendes: In größter Erschütterung über seine Sünden hat Augustinus sich in dem einsamen Garten niedergelassen, um unter Tränen zu Gott um seine Bekehrung zu beten. Er weint, wie er es ausdrückt, in der größten Bitterkeit seines Herzens und hört dann aus dem benachbarten Haus die Stimme eines Knaben oder Mädchens in singendem Ton sagen und öfters wiederholen „nimm und lies“, „nimm und lies“. Er erkennt darin eine göttliche Stimme und den Befehl, die Heilige Schrift aufzuschlagen und das erste Kapitel, worauf er dabei stoßen werde, zu lesen. Er nimmt die Schrift zur Hand, und er stößt auf die Stelle Rö 13, 13 f, die lautet: „Nicht in Schmausereien und Trinkgelagen, nicht in Schlafkammern und Unzucht, nicht in Zank und Streit (sollt ihr eure Zeit verbringen), sondern ziehet an den Herrn Jesus Christus und pfleget nicht des Fleisches in euren Lüsten“⁴⁸¹. Ich nannte Ihnen diese Stelle als eine klassische Stelle für die Mystik des Neuen Testaments. Als Augustinus diese Stelle gelesen hat, „strömt(e) das Licht der Sicherheit“ in sein Herz ein, „und alle Zweifel der Finsternis (schwinden)“. Er hat Gott gefunden, und nun sieht er es als seine Aufgabe an, die erleuchtende und stärkende Nähe Gottes immer neu zu suchen⁴⁸². Es folgt eine beispielhafte Mystik der Innerlichkeit⁴⁸³, die nun das Leben des Bekehrten bestimmt.

Gerade in den „Confessiones“, einem ganz außergewöhnlichen literarischen Dokument, hat sich Augustinus als Mystiker ein eindrucksvolles Denkmal gesetzt, wenn er hier versucht, von dem Unbegreiflichen seiner eigenen Wandlung zu reden, gewissermaßen

⁴⁷⁸ Augustinus, Confessiones lib.7 c. 18.

⁴⁷⁹ Augustinus, Confessiones lib. 7 c. 19.

⁴⁸⁰ Augustinus, Confessiones lib. 8 c. 12.

⁴⁸¹ Rö 13, 13 f.

⁴⁸² Augustinus, Confessiones lib. 8 c 10 c. 7.

⁴⁸³ Augustinus, Confessiones lib. 8 c. 7 – 27.

eine Inventur seines Selbst vorzulegen, seines Selbst, das er ganz aus der Wirklichkeit Gottes zu begreifen bemüht ist. Die Selbstbekenntnisse und Gebete der „Confessiones“ erinnern an die Leidenschaft der Psalmen. In stürmischem Verlangen sucht Augustinus die Einigung mit Gott, ohne dass eine Verschmelzung erfolgt⁴⁸⁴.

In den „Confessiones“ wird nicht nur von dem mystischen Bundesschluss einer Seele mit ihrem Gott erzählt, das Buch ist auch so etwas wie eine exemplarische Darstellung des Zusammenwirkens des Verhältnisses von Natur und Gnade im mystischen Leben.

Außergewöhnlich ist in dieser Schrift die Selbstbeobachtung und die Darstellung des Beobachteten. Ohne Erbarmen mit sich selbst stellt Augustinus sich da dem ewigen Auge Gottes⁴⁸⁵.

Ein integrales Moment der „Confessiones“ ist die Beschreibung der notvollen Lage des mystischen Menschen in der Spannung zwischen der Gottesnähe und der Gottesferne. Im Blick auf diese Wirklichkeit hat man des öfteren von einer Paradoxie gesprochen, in der sich der mystische Mensch befindet. Das ist jedoch nicht ganz sachgemäß. Es kann sich hier nur um eine scheinbare Paradoxie handeln. Die Lage des mystischen Menschen ist nicht paradox, sondern polar. Wir müssen unterscheiden zwischen konträren Gegensätzen und kontradiktorischen Gegensätzen. Kontradiktorische Gegensätze begründen eine Paradoxie, konträre Gegensätze begründen jedoch Polarität. Ihre Gegensätzlichkeit ist in Wirklichkeit Komplementarität. Paradoxie gibt es nicht im Christentum. Sie gibt es aber auch sonst nicht, denn das Widerspruchsprinzip ist nicht nur ein Denk-, sondern auch ein Seinsgesetz. Man kann in der Wirklichkeit niemals eine echte Paradoxie finden. Lediglich eine scheinbare Paradoxie ist denkbar und wirklich - unter Umständen.

In der Theologie spricht man gern von der Paradoxie des Christentums, speziell in der reformatorischen Theologie. Diese Rede verweist jedoch auf ein Weltbild, das nicht konsistent ist, das letztlich im Nominalismus wurzelt. Es konfrontiert mit einem will-

⁴⁸⁴ Joseph Bernhart, *Das Mystische*, Frankfurt a. M. 1953, 38.

⁴⁸⁵ Joseph Bernhart, *Das Mystische*, Frankfurt a. M. 1953, 39.

kürlichen Gott, der unberechenbar ist. Wo immer man in theologischen Aussagen dieser Terminologie begegnet – und das kommt heute relativ häufig vor -, sollte man skeptisch sein. Hier liegt ein Wirklichkeitsverständnis zugrunde, das an das Axiom erinnert „credo qui absurdum“. Darin wird im Grunde die Vernunft des Menschen missachtet .

Das Vertrauen auf die „ratio“ und ihre metaphysische Tragfähigkeit prägt in besonderer Weise das katholische Denken und die katholische Theologie, jedenfalls in der Vergangenheit. Ein Ausdruck dafür ist die zentrale Stellung, die die Fundamentaltheologie im Reigen der theologischen Disziplinen innehat, zumindest in der Vergangenheit innehatte. Dabei muss man freilich unterscheiden zwischen „rational“ und „rationalistisch“. Im einen Falle wird der Glaube durch die Vernunft untermauert, im anderen Fall wird er zum Wissen degradiert.

Die „Bekenntnisse“ des Augustinus sind ein eindrucksvolles Zeugnis für das mystische Leben, das der Heilige nach seiner Konversion geführt hat, für die mystische Einigung mit Gott, in die er nun immer tiefer hineinwuchs. Bezeichnend ist der innere Reichtum, in dem sich sein mystisches Leben in der Spannung zwischen Gottesnähe und Gottesferne entfaltete.

Charakteristisch für die Mystik des heiligen Augustinus ist zum einen, dass er das Gottfinden in das Innere der Seele hineinverlegt, nicht in eine abstrakte Höhe jenseits der Grenzen dieser Welt - das ist echt platonisch -, und zum anderen, dass die mystische Vereinigung mit Gott bei ihm das Ergebnis angestrengten Suchens seitens des Menschen und zugleich ein Geschenk der erbarmenden Liebe Gottes ist. Beide Gedanken haben Schule gemacht im Mittelalter und bis in die Neuzeit hinein.

Auch Theresa von Avila bezeichnet den Seelengrund, das Innerste der Seele, als den Ort, wo die Berührung zwischen Gott und Mensch stattfindet⁴⁸⁶. Ebenso verbindet sich für sie in der mystischen Vereinigung das Suchen des Menschen mit der schenkenden Liebe Gottes.

Wie Augustinus feststellt, ist Gott, die ewige Wahrheit, im tiefsten Innern der Menschenseele stets gegenwärtig und somit der Seele aufs innigste nahe. Was jedoch die mystische Vereinigung verhindert, das ist die Tatsache - so sagt es Augustinus -, dass die Seele selber nicht bei sich ist, sondern durch die Tore der Sinne beständig sich in die Außenwelt hinein ergießt, von ihr sich anziehen und betören läßt und so ihre Liebe an Unbeständiges und Nichtiges verschwendet. Wenn sie sich aber sammelt (mit der Gnade Gottes!) und in ihr Inneres einkehrt, so findet sie Gott, und zwar sogleich, so findet sie Gott, der seinerseits die fünf geistigen Sinne der Seele erschließt und so die Voraussetzung schafft, dass er sich der Seele schenken kann⁴⁸⁷.

Im zehnten Buch der „Bekenntnisse“ schildert er ein Wahrnehmen Gottes durch fünf geistige Sinne⁴⁸⁸. Diesen Gedanken finden wir später bei Bonaventura (+ 1274) wieder. Damit will Augustinus sagen, dass die mystische Gnade uns die Gottesnähe ähnlich unreflektiert zum Bewusstsein bringt wie die Sinneswahrnehmung uns den Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung bewusst macht⁴⁸⁹.

Tiefer noch als in den „Bekenntnissen“ wird diese Mystik der Innerlichkeit bei Augustinus in seinem Werk „De Trinitate“ begründet. Da vergleicht er die mystische Einwirkung Gottes auf den Geist mit der unmittelbaren Einwirkung der Sinnenwelt auf die einzelnen Sinne⁴⁹⁰.

Der Weg zur „contemplatio“ und zur „unio mystica“ ist für Augustinus - nicht anders als für die übrigen Kirchenväter - die Nachfolge Christi. Das ist ein Grundgedanke seiner mystischen Theologie.

Das geistige Erbe des Augustinus hat wie kein anderer unter den Kirchenvätern Gregor der Große (+ 604) aufgenommen und kongenial nachempfunden. Die tiefsten Gedanken über die Mystik finden wir bei ihm in den Erklärungen zum Buch Hiob und in seinen

⁴⁸⁶ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 100f.

⁴⁸⁷ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 102.

⁴⁸⁸ Augustinus, Confessiones, lib.10 c.27.

⁴⁸⁹ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 101 f.

⁴⁹⁰ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 103 f.

Homilien über Ezechiel. Mit der praktischen Mystik befasst Gregor sich dann in den vier Büchern der Dialoge über das Leben und die Wunder der Väter in Italien, die man im Mittelalter immer wieder gelesen hat. Das Buch der Dialoge wurde in den Jahren 593 und 594 geschrieben.

Welche Bedeutung die Mystik des Gregor des Großen im Mittelalter hatte, wird deutlich, wenn Thomas von Aquin sich in seiner in die „Summa Theologiae“ eingefügte Lehre vom mystischen Leben fast vollständig auf Gregor den Großen stützt⁴⁹¹.

Wie Gregor der Große lehrt, ist die Gnade der Beschauung zwar ein freies Geschenk Gottes, muss der Mensch sich jedoch auf diese Gnade vorbereiten, indem er seine leiblichen Begierden überwindet und sich ganz eng an Christus anschließt. Mit großem Nachdruck betont Gregor, dass der Ruhe der Beschauung die Arbeit der Übung der Tugend vorangehen muss. Dabei muss sich der Mensch schließlich vom tätigen Leben zurückziehen und sich in der Liebe ganz Gott zuwenden⁴⁹².

In seinem Kommentar zum Buche Hiob - *Moralia in Hiob*, so zitiert man dieses Werk auch - ⁴⁹³ erklärt Gregor programmatisch: „Das beschauliche Leben (aber) besteht darin, dass man die Liebe zu Gott und zum Nächsten mit ganzer Seele festhalte und einzig der Sehnsucht nach seinem Schöpfer anhangt“⁴⁹⁴.

Der Weg zur Gottesliebe aber ist der Weg der Nachfolge Christi. So betont Gregor mit Augustinus, Clemens von Alexandrien und den übrigen Vätern.

Augustinus und Gregor haben in ihrer Mystik das „*proprium christianum*“ der Mystik besser bewahrt als Pseudo-Dionysius Areopagita, der in seiner Mystik stärker vom Neuplatonismus bestimmt ist, obwohl auch er unverkennbar bemüht ist, Christus zum entscheidenden Angelpunkt seiner Mystik zu erheben und die neuplatonische Abwertung

⁴⁹¹ Engelbert Krebs, *Grundfragen der kirchlichen Mystik*, Freiburg 1921, 104 f.

⁴⁹² Engelbert Krebs, *Grundfragen der kirchlichen Mystik*, Freiburg 1921, 105 – 107.

⁴⁹³ Gregor der Große, *Moralia in Hiob*.

⁴⁹⁴ Gregor der Große, *Moralia in Hiob*, lib. 6 c. 37 n.56 – 62: „*Contemplativa vita est, caritatem Dei et proximi tota mente retinere et soli desiderio conditoris inhaerere.*“

des Materiellen zu überwinden und den Gedanken der Verschmelzung der Seele mit Gott oder mit dem Göttlichen in der „unio mystica“ durch den Gedanken der Begegnung zu ersetzen. Dennoch muss man - ganz allgemein - sagen, dass seine Mystik abstrakter auf Gott hin ausgerichtet ist, dass sie damit weniger von der Schrift her geprägt ist und weniger auf Christus hin ausgerichtet ist. Seine Schriften sind indessen von nicht überschätzbarer Wirkung für die folgenden Jahrhunderte gewesen. Pseudo-Dionysius Areopagita ist im Christentum der eigentliche Begründer der mystischen Theologie. Seine Wirkungsgeschichte oder die Wirkungsgeschichte seiner Schriften ist so bedeutsam für das Christentum, dass man ihn als den Vater der christlichen Mystik zu bezeichnen pflegt. „Mystische Theologie ist bei ihm nicht nur der Titel einer kleinen Schrift, sondern tiefer (in einem tieferen Sinne) der Sinn all seiner theologischen Aussagen“⁴⁹⁵. Seine ganze Theologie ist mystische Theologie. Und seine Autorität ist im Mittelalter nahezu unbegrenzt gewesen⁴⁹⁶. Immer neu wurden die pseudodionysischen Schriften im Mittelalter ins Lateinische übersetzt, und sie wurden von den größten Theologen des Mittelalters, von Hugo von St. Viktor (+ 1141), von Albertus Magnus (+ 1280) und von Thomas von Aquin (+ 1274) mit Kommentaren versehen.

In der westlichen Theologie spielt die Mystik des Areopagiten allerdings - anders als in der östlichen - in den mystischen Abhandlungen weniger material als formal eine Rolle, so dass die echte Christumystik der Kirche durch Pseudo-Dionysius nicht allzu sehr entstellt werden konnte⁴⁹⁷.

Das hohe Ansehen des Pseudo-Dionysius erklärt sich nicht zuletzt daher, dass man ihn als jenen Schüler des Apostel Paulus verstanden hat, der sich gemäß der Apostelgeschichte nach der Areopag-Rede in Athen dem Apostel angeschlossen hat (Apg 17)⁴⁹⁸. Die Autorität des Areopagiten verband sich also immer wieder mit dessen vermeintlicher Nähe zu Paulus, wengleich diese Nähe immer wieder, von Anfang an, von einzel-

⁴⁹⁵ Werner Beierwaltes, Hans Urs von Balthasar, Alois Maria Haas, Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974, 326.

⁴⁹⁶ Werner Beierwaltes, Hans Urs von Balthasar, Alois Maria Haas, Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974, 326.

⁴⁹⁷ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 110 f. ; vgl. E. von Ivánka, Dionysius Areopagita, Von den Namen zum Unnennbaren, Einsiedeln o. J.

⁴⁹⁸ Apg 17.

nen in Frage gestellt wurde. Heute wissen wir, dass er ein syrischer Mönch des 5. Jahrhunderts ist.

Zum ersten Mal werden die Schriften des Pseudo-Dionysius in den Streitschriften des Monophysiten Severus erwähnt, der von 512 – 518 Patriarch von Antiochien war. Von dieser Zeit an findet sich der Name des Areopagiten immer wieder in nestorianischen, monophysitischen und monotheletischen Schriften⁴⁹⁹.

Die definitive Identifizierung des Pseudo-Dionysius erfolgte im 19. Jahrhundert, als man ohne Wenn und Aber nachweisen konnte, dass den Werken des Pseudo-Dionysius weithin das Schrifttum des heidnischen Neuplatonikers Proklos (+ 485) zugrunde liegt. Die eine Quelle ist Proklos, die andere sind die alexandrinischen oder die vom alexandrinischen Geist beseelten Kirchenväter, wie Clemens (+ ca. 215), Origenes (+ 253/254), Cyrill von Jerusalem (+ 386), Basilius (+ 379), Gregor von Nazianz (+ um 390), Gregor von Nyssa (+ 394), Johannes Chrysostomus (+ 407) und Cyrill von Alexandrien (+ 444). Von ihnen übernahm Pseudo-Dionysius vor allem die Kunst des Allegorisierens, worin alles Sinnenfällige zum Gleichnis für ein Geistiges gemacht wird⁵⁰⁰.

Außer 10 kurzen Briefen werden ihm 4 größere Abhandlungen zugeschrieben: „Von den göttlichen Namen“, „Die himmlische Hierarchie“, „Die kirchliche Hierarchie“ und „Über die mystische Theologie“. Das letztere Werk ist das bedeutendste. Es zeichnet sich dadurch aus, dass es die negative Theologie thematisiert und für die Vereinigung mit Gott im Dunkel des Unaussprechlichen als Weg zur Vergöttlichung des Menschen plädiert. Das Buch ist weithin ermüdend durch den Überschwang der Worte. Dabei ist es mehr eine Theorie der Mystik, weniger ein Zeugnis mystischen Erlebens⁵⁰¹. Gerade durch dieses Werk wurde Pseudo-Dionysius aber zum maßgebenden Theologen der Mystik für Jahrhunderte. Was Pseudo-Dionysius vor allem bewegt, das ist die Geheimnishaftigkeit Gottes und damit die negative Theologie bzw. die negative Spiritualität.

⁴⁹⁹ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 109 f.

⁵⁰⁰ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 111 f.

⁵⁰¹ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 113 – 115.

Der Grundgedanke des Areopagiten ist der, dass das Sein Gottes weder durch Wissen noch durch Erfahrung erfasst werden kann, dass man nur wie Mose auf dem Berg Sinai in die dunkle Wolke des Geheimnisses eintreten kann. Darum besingt Pseudo-Dionysius den Aufstieg des Menschen zur Gottesmystik unter dem Symbol des Mose⁵⁰². Vergleiche „Die mystische Theologie.“ In der Sorge um die Wahrung des bleibenden Geheimnisses Gottes bevorzugt er die negative Theologie bzw. Spiritualität. Sie ist sein eigentliches Anliegen. In den Schlusszeilen der Schrift „Die mystische Theologie“ wiederholt er mit immer neuen Worten, was Gott nicht ist. Er bringt es ins Wort, was es heißt, Gottes Geheimnis zu begegnen. Bis ins späte Mittelalter hinein lebte die christliche Mystik weithin aus der negativen Spiritualität des Areopagiten⁵⁰³. Mit Pseudo-Dionysius Areopagita wurde eine bei der griechischen Theoria ansetzende Lehre von der Vereinigung Gottes mit dem Menschen paradigmatisch. Für Pseudo-Dionysius ist das Sich-Bemühen um die mystische Schau ein Sich-Aufmachen-auf-einen-Weg. Das Ziel dieses Weges ist das Geeintwerden mit dem über allem Sein und Erkennen Liegenden, und zwar auf erkenntnislose Weise⁵⁰⁴. Das von Dionysius verkündete Christentum ist ausgesprochen mystagogisch und führt zur überhimmlischen göttlichen Schau⁵⁰⁵.

Die Reformatoren stehen Pseudo-Dionysius Areopagita mit großer Ablehnung gegenüber. Sie machen ihm zum Vorwurf, eine vom griechischen Denken bestimmte bibelfremde Spiritualität in das Christentum hineingetragen zu haben. Gewiss hat er sehr stark neuplatonische Begriffe und Denkformen zur Darstellung seines Systems benutzt. Immerhin ist jedoch für Pseudo-Dionysius Jesus Christus der Angelpunkt der Synthese, womit die neuplatonische Abwertung des Materiellen überwunden ist. Und immerhin bedeutet mystische Einigung für ihn nicht mehr Negierung der Materie und Aufgabe des Eigenseins für die Verschmelzung mit dem „Einen“, sondern Begegnung mit der in das Menschsein und in die Geschichte eingegangenen Liebe Gottes.

⁵⁰² Vgl. Pseudo-Dionysius, Die mystische Theologie.

⁵⁰³ Anselm Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 35 f.

⁵⁰⁴ Werner Beierwaltes, Hans Urs von Balthasar, Alois Maria Haas, Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974, 326.

⁵⁰⁵ Werner Beierwaltes, Hans Urs von Balthasar, Alois Maria Haas, Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974, 326.

Es ist bezeichnend für die Väterzeit – das gilt für die griechischen wie für die lateinischen Väter –, dass die tiefe seelische Ergriffenheit im mystischen Erleben sich nicht verselbständigt, dass sie vielmehr stets am Kanon der überlieferten Lehre gemessen wird. Ich sprach von der ausgesprochenen Kirchlichkeit dieser Mystik. In der Mystik der Väterzeit verselbständigt die tiefe seelische Ergriffenheit sich nicht, sofern sie stets am Kanon der überlieferten Lehre gemessen wird. Damit wird die Glut gedämpft, wird sie zu einer nüchternen Trunkenheit, zu einer „sobria ebrietas“. Mit anderen Worten gesagt: Die Mystik der Väterzeit ist ausgesprochen maßvoll. Das ist anders in der außerkirchlichen Mystik des Alterums, die nur Glut, nur Trunkenheit ist und damit aber allen Irrtümern und Entstellungen preisgegeben ist⁵⁰⁶. Gemäßigt wird der Überschwang der Mystik in der Väterzeit, in der christlichen Mystik allgemein, nicht zuletzt auch durch die Forderung strenger Askese und den Hinweis auf das Kreuz bzw. auf die Nachfolge des Gekreuzigten in einem opfervollen Leben⁵⁰⁷.

Typisch für die Mystik der Väter ist die allegorische Schrifterklärung, in der die Geschichte als solche mehr oder weniger gleichgültig wird, zum Symbol des Heilsprozesses in der Einzelseele depotenziert wird. Man borgt sich gewissermaßen von der Bibel nur das Kleid und die Sprache. Diese Sicht und Methode hat sich in der Geschichte seit dem Juden Philo, einem Zeitgenossen Jesu, der die allegorische Methode auf das Alte Testament anwandte, oft wiederholt⁵⁰⁸, und sie wurde in der Schule von Alexandrien zur Meisterschaft ausgebildet.

Der Haupttypus der Mystik der Väterzeit ist die sogenannte „Logosmystik“. Ihr begegnet man vor allem bei Origenes (+ 253/254), bei Methodius (+ um 311), bei Gregor von Nyssa (+ 394), bei dem immer wieder genannten Pseudo-Dionysius und bei Maximus Confessor (+ 662), um nur einige bedeutende mystische Theologen aus alter Zeit zu nennen. Diese Logosmystik ist abstrakt und philosophisch akzentuiert und hat eine gewisse Tendenz zum Quietismus. Sie wirkt weiter im Osten im Hesychasmus der Byzantiner, im Westen bei Scotus Eriugena (+ um 877), bei Richard von St. Viktor (+ 1173) und bei Meister Eckhart (+ 1327). Bezeichnend für den Hesychasmus ist, dass er den

⁵⁰⁶ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 88.

⁵⁰⁷ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 88 f.

Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis vermischt, dass er sehr auf die Körperhaltung in der Meditation setzt und dass er stark quietistisch ist. Ich sprach davon bereits. Bei den Mönchen vom Berg Athos hatte er noch eine lange Nachgeschichte bis in die Gegenwart hinein.

Bei der Logosmystik gilt: Das tätige oder das asketische Leben, die „praxis“, ist mit dem Ziel der Erringung der Leidenschaftslosigkeit, der „apatheía“, die unerlässliche Voraussetzung für die mystische Beschauung, für die „theoría“, und für die Gottes- einung. Die Askese und Mystik bilden hier also eine Einheit. Nicht jedoch ist hier von der Praxis als notwendige Folge des mystischen Erlebens die Rede. Das ist eben der be- sagte Quietismus.

Mal wird dabei das Wachsen und die Vollendung des mystischen Lebens als Braut- schaft, mal als Geburt Gottes im Herzen des Menschen beschrieben.

In beiden Fällen aber ist die Menschheit Jesu bzw. das Kreuz das entscheidende Fer- ment.

Zuweilen hat man allerdings auch den Eindruck, dass die Logosmystik nur als Durch- gang zur Gottesmystik betrachtet wird. Aber auch da, wo eine Verkürzung der Mensch- heit Jesu droht, findet sich immer wieder neben der Gottesmystik die Christusmystik.

Eine gewisse Verdrängung der Christusmystik – sie ist gewissermaßen systemimmanent - ist hier bedingt durch die Hinneigung zum neuplatonischen Denken, womit dann auch die negative Theologie stark hervortritt, die Betonung der Unerkennbarkeit Gottes, und der Blick auf die dunkle mystische Schau gerichtet wird. Die negative Theologie wird immer wieder zur negativen Mystik. Das wird vor allem deutlich bei Gregor von Nyssa und bei Pseudo-Dionysius⁵⁰⁹.

⁵⁰⁸ Joseph Bernhart, *Das Mystische*, Frankfurt a. M. 1953, 36 f.

⁵⁰⁹ Friedrich Wulf, Artikel *Mystik*, in: Heinrich Fries, Hrsg., *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 3, Mün- chen 1970, 197.

Ist die Logosmystik der Väterzeit stärker bestimmt von der seinshaft-theologischen Betrachtungsweise, so ist die Mystik des Mittelalters, jedenfalls in der abendländischen Kirche, weniger von der theologischen Betrachtung, stärker von der psychologischen bestimmt. Damit tritt mehr das affektive Element an die Stelle des intellektuellen. Meister Eckart und die Schule von St. Viktor und wenige andere bilden hier die Ausnahme. In ihnen wirkt die abstrakte, philosophische intellektuelle Mystik weiter. Der große Lehrmeister der mehr affektiven mittelalterlichen Mystik ist Augustinus. Von ihm her interpretiert man im Mittelalter weithin selbst den Fürsten der Mystik der Väterzeit, Pseudo-Dionysius Areopagita.

In dieser affektiven Mystik des Mittelalters wandelte sich die Logosmystik der Antike zur Jesusmystik, zur Leidensmystik. Dazu führte nicht zuletzt auch die Begegnung mit den Stätten des Herrenlebens in der Kreuzfahrerzeit und das Hervortreten des germanischen Elementes in der Kirche, das stärker auf das Individuelle und Sichtbare ausgerichtet ist⁵¹⁰.

Führend ist hier Bernhard von Clairvaux (+ 1153), später sind es Franz von Assisi (+ 1226) und Bonaventura (+ 1274). Aber auch die Frauenmystik des Mittelalters ist hier zu erwähnen.

Hier, in dieser Gestalt der Mystik, geht es also mehr um die psychologische Seite der Mystik, um den mystischen Akt oder um das Erlebnis als um das mystische Ereignis oder das Erlebte. Mit der Leidensmystik verbindet sich dabei die Brautmystik, wobei zu bemerken ist, dass die Brautmystik zusammen mit dem Gedanken von der Gottesgeburt in der Seele des Menschen auch bei Eckhart eine Rolle spielt, obwohl bei ihm noch stark die Logosmystik der Väterzeit weiterwirkt.

Die Brautmystik der großen mittelalterlichen Mystiker und Mystikerinnen wird im übrigen zutiefst missverstanden, wenn man sie als „erotisch-gefärbte Christumystik“⁵¹¹, als

⁵¹⁰ Vgl. Joseph Bernhart, Eine deutsche Theologie. Der Frankfurter, Leipzig 1920, 63 f.

⁵¹¹ Martin Werner, Mystik im Christentum und in außerchristlichen Religionen, Tübingen 1989, 75.

„geistliche Erotik“ bezeichnet⁵¹², wie es der protestantische Mystikforscher Martin Werner tut in seinem Buch „Mystik im Christentum und in außerchristlichen Religionen“, das 1989 im Druck erschienen ist. Das gilt erst - also „erotisch gefärbte Christumystik“ und „geistliche Erotik“ - , das gilt erst cum grano salis für die spätmittelalterlichen Verfallserscheinungen der Mystik.

Entsprechend dem Interesse an der psychologischen Seite der mystischen Erfahrung arbeiten etwa die Viktoriner stärker die einzelnen Stufen der mystischen Erfahrung heraus und betonen, dass der eigentliche Ort der mystischen Erfahrung die Geistseele, der Seelengrund ist. Man spricht von der „apex“ oder „acies mentis“ oder von der „synthesis“.

Gefördert wird das Interesse an der Psychologie der mystischen Begnadung auch durch die wachsende Andacht zur Menschheit Jesu. In diesem Zusammenhang ist zu erinnern an die affektive Brautmystik, an die Passionsmystik, an die Herz-Jesu-Mystik bei Bernhard von Clairvaux (+ 1153), bei Franz von Assisi (+ 1226), Bonaventura + 1274, Gertrud die Große (+ 1302), Katharina von Siena (+ 1380) usw.

Der ekklesiologische Charakter der Mystik tritt in der Mystik des Mittelalters zurück. Die Mystik wird von daher individualistischer. Sie wird nun mehr und mehr zur Sache des einzelnen begnadeten Menschen.

In klassischer Weise läßt sich das aufzeigen an der bräutlichen Nonnenmystik, wie sie vor allem durch Mechthild von Magdeburg (+ 1382) und Mechthild von Hackeborn (+ 1399) vertreten wird, und an der Mystik der sogenannten „Gottesfreunde“ des 14. Jahrhunderts mit den Zentren Basel, Straßburg und Köln und nicht zuletzt an den beiden berühmten Seelenführern und Predigern Heinrich Seuse (+ 1366) und Johannes Tauler (+ 1361). „Die Innigkeit dieser Mystik ist darum kaum zu überbieten“⁵¹³. So lautet ein hier fachmännisches Urteil.

⁵¹² Martin Werner, *Mystik im Christentum und in außerchristlichen Religionen*, Tübingen 1989, 73.

Bedingt durch die Subjektivität der Aussagen ist es allerdings schwer, hier echte Mystik von bloßer Affektivität zu unterscheiden. Vor allem in der Spätzeit der deutschen Mystik ist der fehlende theologische Unterbau nicht selten der Grund für einen Gefühlsüberschwang, der bis zur schwülstigen Phrase reicht, ja, der schließlich gar erotischen Charakter tragen kann.

Beispiele dafür finden sich etwa in den Briefsammlungen und Schwesternchroniken mancher Nonnenkonvente des 14. Jahrhunderts. Es ist in gewisser Weise konsequent, wenn man dann dabei das Eigentliche, den Kern der mystischen Erfahrung, in den außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik sieht, in Visionen, Auditionen und Ekstasen.

Dennoch kennt auch das Spätmittelalter noch große und bedeutende Mystiker, so etwa den Niederländer Jan Ruysbroek (+ 1381) oder den Spanier Dionysius den Kartäuser (+ 1471), der vor allem schriftstellerisch sehr hervorgetreten ist.

Aber der ganzen sogenannten „Devotio moderna“, in der uns eine Nachwirkung der starken mystischen Prägung des Mittelalters begegnet - dazu gehört auch Thomas von Kempen und vor allem gehören dazu die Brüder vom Gemeinsamen Leben, Regular-Augustiner - ein unverkennbar echter mystischer Zug⁵¹⁴.

Im Mittelalter begegnen uns bedeutende Mystiker im Benediktinerorden. So Anselm von Canterbury (+ 1109), Rupert von Deutz (+ 1229/1230), Elisabeth von Schönau (+ 1164), Hildegard von Bingen (+ 1179).

Die Mystik findet aber auch in den beiden neuen Orden der Franziskaner und Dominikaner eine Heimat. Die beiden Fürsten der Scholastik, Thomas von Aquin aus dem Dominikanerorden und Bonaventura aus dem Franziskanerorden sind zugleich auch Fürsten der Mystik.

⁵¹³ Friedrich Wulf, Artikel Mystik, in: Heinrich Fries, Hrsg., Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 3, München 1970, 198.

⁵¹⁴ Friedrich Wulf, Artikel Mystik, in: Heinrich Fries, Hrsg., Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 3, München 1970, 198.

Der eigentliche Begründer und zugleich der Höhepunkt der mittelalterlichen Mystik ist der Benediktiner Bernhard von Clairvaux (+ 1153). Er gründete bekanntlich den reform-benediktinischen Zweig der Zisterzienser. Man bezeichnet ihn gern als den Begründer der mittelalterlichen Mystik. In dieser Eigenschaft stehen ihm zur Seite stehen seine Zeitgenossen, die Augustiner Hugo von Sankt Viktor (+ 1141) und Richard von Sankt Viktor (+ 1173), die nicht nur bedeutende Mystiker gewesen sind, sondern auch ebenso bedeutende Theologen.

Bernhard von Clairvaux pflegt man den Vater der abendländischen Mystik zu nennen. Damit will man nicht seine Originalität herausstellen, sondern die außergewöhnliche Wirkung seiner Person und seiner Schriften im Hinblick auf die mystische Frömmigkeit der Nachwelt. Noch 400 Jahre nach ihm schöpfen fast alle großen Theologen und Gottesfreunde aus seinen Schriften. Das Geheimnis seiner Wirkung liegt in der persönlichen Glut, die von ihm ausgeht, sowie in der Leidenschaft seines Wortes⁵¹⁵.

Die Predigten des Bernhard von Clairvaux über das Hohelied des Alten Testaments – ich sprach bereits davon im 2. Kapitel – ein jüdisches Liebeslied – sind besonders charakteristisch für diese Jesumystik. Sie sind im Grunde bis heute die Quelle aller lyrischen Jesusliebe, die in der geistlichen Liebeseinigung ihr Ziel hat⁵¹⁶. Dabei wird freilich dieser Jesus als das „Verbum aeternum“, als der Sohn des ewigen Vaters, erkannt und erfahren⁵¹⁷.

Von Bernhard von Clairvaux stammt das Wort: „Man erkennt Gott so weit, als man ihn liebt“⁵¹⁸. Diese Liebe richtet sich bei Bernhard auf Christus, in dem er Gott selber in irdisch-menschlicher Gestalt erkennt. Ihm aber begegnet Bernhard vor allem im Geheimnis der Eucharistie, wodurch seine Christus-Mystik zur Sakraments-Mystik wird⁵¹⁹. Im Vordergrund steht für Bernhard der leidende Christus am Kreuz, weshalb die Teil-

⁵¹⁵ Joseph Bernhart, Eine deutsche Theologie. Der Frankfurter, Leipzig 1920, 63.

⁵¹⁶ Joseph Bernhart, Eine deutsche Theologie. Der Frankfurter, Leipzig 1920, 66.

⁵¹⁷ Joseph Bernhart, Eine deutsche Theologie. Der Frankfurter, Leipzig 1920, 66.

⁵¹⁸Zitiert nach Joseph Bernhart, Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance, München 1920, 100: „Pater nequaquam plane cognoscitur, nisi cum perfecte diligitur“, Sermon 8 Über das Hohelied, Abschnitt 9; vgl. Martin Werner, Mystik im Christentum und in außerchristlichen Religionen, Tübingen 1989, 71.

nahme am Kreuzesleiden Christi eine wichtige Voraussetzung der mystischen Vereinigung mit ihm darstellt. Die Nachfolge Christi bedeutet für ihn von daher nicht anderes als die Aufforderung, die Leiden Christi nachzuahmen.⁵²⁰

Man hat die Mystik des hl. Bernhard als weltflüchtige Mystik bezeichnet⁵²¹. Genauer gesagt hat man hier Weltflucht und den Willen zur Weltbeherrschung als unversöhnliche Widersprüche nebeneinander sehen wollen⁵²². Das ist als Anspielung auf die irdischen Aktivitäten des Mystikers zu verstehen, die immens waren. Es dürfte jedoch nicht sachgemäß sein, Widersprüchlichkeit in die Gestalt Bernhards hineinzutragen. Eine solche Deutung dürfte der Genialität des Heiligen nicht gerecht werden und schließlich in mangelnder Einfühlungskraft in sein Denken begründet sein. Gerade an der Gestalt des Bernhard zeigt sich, dass die christliche Mystik entscheidend auf die Tat gerichtet ist. Bernhard war nicht nur Kreuzzugsprediger, er hat auch großen politischen Einfluss gehabt. Er ist als Reformator des Benediktiner-Ordens in die Geschichte eingegangen und als Begründer des Zisterzienser-Ordens, und er hat eine Unmenge von Klöstern gegründet. Die Bilanz seines Lebens: 70 Klöster hat er selber gegründet, 350 Klöster mit teilweise je bis zu 700 Mönchen gab es bei seinem Tode. Dabei gab es in seinem Leben nicht wenige Ekstasen, Visionen und Auditionen. Da ist es absurd, von weltflüchtiger Mystik zu sprechen.

Bernhard bezeichnet die ekstatischen Erfahrungen mit Ausdrücken wie „raptus“, Hingerissenwerden, und „excessus“, Außersichsein. Er sieht darin die Vollendung der Liebe, den Zustand vollkommen erLiebe. Dabei spielen die außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik für ihn nur eine nachgeordnete Rolle.

In seinem Kommentar zum Hohenlied schreibt er: „Die Liebe hat sich selbst genug. Wo die Liebe einzieht, zieht sie alle anderen Empfindungen (affectus) an sich und nimmt

⁵¹⁹ Martin Werner, *Mystik im Christentum und in außerchristlichen Religionen*, Tübingen 1989, 72.

⁵²⁰ Ebd., 72 f.

⁵²¹ Ebd., 73.

⁵²² Ebd., 73.

sie gefangen. Deshalb liebt die Seele, die liebt, und sie kann nichts anderes als lieben“⁵²³.

Sein Lieblingszitat aus der Bibel für die Beschreibung des Einsseins des Menschen mit Gott ist die Stelle 1 Kor 6, 17: „Wer den Herrn umfängt (ihm anhängt), ist ein Geist mit ihm“⁵²⁴. Dieses Zitat steht bei Paulus im Zusammenhang mit der Rede vom Einssein von Mann und Frau - wohlgermerkt -, das ein Einssein im Wollen und Denken ist.

Bernhard betont mit Nachdruck, dass die mystische Erfahrung zum schlichten alltäglichen Dienst führen muss. Das ist ein bedeutendes Element der christlichen Mystik, sofern sie echt ist. Dabei führt er das Bild von der Braut und dem Bräutigam weiter zum Bild einer fruchtbaren Ehe⁵²⁵. Bernhard hat diese „vita activa“ nicht nur angemahnt. Er hat sie auch exemplarisch gelebt.

Bernhard staunt und jubelt darüber, „dass der Riese Gott die arme kleine Frau Menschheit nicht verachtet, sondern leidenschaftlich liebt und für die Liebe begeistert“⁵²⁶, wenn er in seinem Kommentar zum Hohenlied erklärt:

„Oh Kraft der Liebe! Ist nicht der Höchste von allen einer von uns allen geworden? Wer hat das bewirkt? Die Liebe. Sie hat nicht auf Würde geachtet, war reine Güte, übermächtige Zuneigung, tatkräftiger Entschluss. Was ist gewalttätiger? Die Liebe besiegt Gott. Und wer ist dennoch bar jeder Gewalt? Die Liebe. Ich frage: Was ist das für eine Macht, die so gewalttätig ist, dass sie unbedingt siegt, und die zugleich so gewaltlos ist, dass sie jeder Gewalt ausgeliefert ist“⁵²⁷?

Zu Bernhard von Clairvaux möchte ich Ihnen nun noch einige neuere Werke angeben:

⁵²³ Bernhard von Clairvaux, *Cantica canticorum* 83, 3. Vgl. Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 49.

⁵²⁴ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 49.

⁵²⁵ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 50.

⁵²⁶ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 51

⁵²⁷ Bernhard von Clairvaux, *Cant.* 64, 10, *Sermo* 64.

Jakob Hochreiter, Bernhard von Clairvaux, Geistliches Tagebuch, Das Leben des Glaubens ist die Liebe, St. Ottilien ²1990 (224 S.).

Emil Naszályi, Mit Bernhard von Clairvaux ins Abenteuer der Liebe, Hrsg. und eingeleitet von Gertrude Sartory, St. Ottilien, 1990 (390 S.).

Bernhard von Clairvaux, Die Botschaft der Freude, Einsiedeln ²1990 (196 S.).

Bernhard von Clairvaux, Was ein Papst erwägen muss (De consideratione), Einsiedeln 1985.

Von den Sermones super Cantica Canticorum, die mehr als andere Schriften das mystische Leben Bernhards widerspiegeln und thematisieren, liegt eine deutsche Ausgabe vor im Rahmen einer unvollständigen deutschen Ausgabe der Werke: Eberhard Friedrich, Hrsg., Wittlich 1934 – 1938 (6 Bände).

Die Mystik des heiligen Bernhard von Clairvaux (1090 – 1153) finden wir in einigen seiner Opuscula, in seinen Briefen (Epistulae) und in seinen Predigten (Sermones). Als Opuscula seien genannt:

De gradibus humilitatis et superbiae.

De diligendo Deo.

De moribus et officio episcoporum.

De conversione ad clericos.

De laude novae militiae ad milites Templi.

Diese Schriften, diese Opuscula, sind in Band 182 der Patrologia Latina von Migne zu finden. Hier findet sich auch eine Briefsammlung des Heiligen.

Die Sermones, die Predigten, sind vollständig in Band 183 der Patrologia Latina enthalten.

Seit 1957 wird eine moderne Gesamtausgabe der Werke des Heiligen durch das Generallat des Zisterzienser-Ordens in Rom herausgegeben. Der 1. Band ist 1957 erschienen. Er enthält die Predigten, vor allem die *Sermones super Cantica canticorum* (1- 35).

Die deutsche Ausgabe der Werke des heiligen Bernhard, die allerdings unvollständig ist, die 6 Bände umfasst und von Eberhard Friedrich herausgegeben worden ist in den Jahren 1934 – 1938, erschienen in Wittlich, nannte ich Ihnen.

Nun noch eine bedeutende Werke zur Sekundärliteratur:

Joseph Lortz, Hrsg., *Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker*. Internationaler Bernhardus-Kongreß März 1953, Wiesbaden 1955. Darin findet sich der Aufsatz „Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker“ von M. Bernards (S. 3 – 43), in dem auch Hinweise zur Übersetzung seiner Werke gegeben werden.

Étienne Gilson, Philotheus Böhner, *Mystik des heiligen Bernhard*, Wittlich 1936.

Joseph Bernhart, *Eckhartische und Bernhardische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen*, 1911.

Robert Linhardt, *Die Mystik des heiligen Bernhard von Clairvaux*, 1924.

Groß ist der Einfluss Bernhards auf Bonaventura (+ 1274), den 2. Gründer des Franziskanerordens. Trotz des unverkennbaren Einflusses des Pseudo-Dionysius auf Bonaventura dominiert bei ihm das augustinisch-bernhardische Denken. Leo XIII. hat Bonaventura als den „*princeps theologiae mysticae*“ bezeichnet⁵²⁸. Auch bei Thomas von Aquin begegnet uns - wie bei Bonaventura - der Einfluss des Pseudo-Dionysius, weniger in dessen der Einfluss Bernhards, mehr der Einfluss Gregors des Großen.

Nach Bonaventura stehen im Mittelpunkt des mystischen Denkens die sieben Gaben des Heiligen Geistes, wie sie Jes 11, 1-3 aufgezählt werden und bereits bei Augustinus eine

große Rolle spielen. Bonaventura erklärt: Die sieben Gaben werden in der Taufe in die Seele eingegossen, damit diese durch sie befreit und gefördert werde zum Leben der Beschauung. Besonders bedeutsam für die mystische Theologie des Bonaventura sind seine drei Schriften „Breviloquium“ - das ist eine kurz gefasste Dogmatik - , das „Itinerarium mentis in Deum“, der „Pilgerweg der Seele zu Gott“ – da geht es um den mystischen Aufstieg der Seele zu Gott, beginnend bei der äußeren Schöpfung bei dem Inneren des Menschen - , und der Traktat „De reductione artium ad theologiam“, „Die Zurückführung aller Wissenschaften und Künste auf die Theologie“, sofern die Theologie die Wissenschaft von der übernatürlichen Offenbarung Gottes ist.

Stark hebt Bonaventura einen Gedanken hervor, der die mystische Tradition der Kirche in allen Jahrhunderten prägt, nämlich den, dass die Beschauung ein Geschenk der Gnade ist, dass die Seele sich jedoch darauf vorbereiten muss, und zwar durch die Nachfolge Christi und die demütige Betrachtung des leidenden Christus, weil sie zu heilsamer Furcht und Beschämung führt⁵²⁹.

Nach Thomas und Bonaventura entfaltete sich die sogenannte Deutsche Mystik, deren bedeutendste Vertreter Gertrud die Große (+ 1362), Meister Eckhart (+ 1328), Johannes Tauler (+ 1361), Heinrich Seuse (+ 1366) und der Verfasser der „Deutschen Theologie“ sind.

Zu dem Werk „Deutsche Theologie“ oder „Theologia Deutsch“ möchte ich Folgendes anmerken. Um es genauer zu sagen, unterscheiden wir hier zwei Schriften, die ältere und die jüngere. Die jüngere hat zum Verfasser den Bischof Berthold von Chiemsee, der 1465 in Salzburg geboren wurde und 1543 in Saalfelden gestorben ist. Bei dieser Schrift – sie erschien im Druck 1528 – handelt es sich um das erste größere katholische Werk der Reformationszeit, um die erste deutsche Dogmatik auf der Grundlage der Heiligen Schrift und des heiligen Thomas von Aquin. Berthold von Chiemsee verteidigte auch in einer Schrift die Kommunion unter einer Gestalt, die unter anderen Streitpunkten ein bedeutender Streitpunkt in der Zeit der Reformation gewesen ist. Uns interessiert hier jedoch die ältere „Theologia Deutsch“. Sie ist am Ende des 14. Jahrhunderts

⁵²⁸ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 213.

⁵²⁹ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 122 f.

von einem Priester verfasst worden, der Custos im Deutschherrenhaus in Sachsenhausen bei Frankfurt a. M. war, dessen Name nicht bekannt ist. Die Schrift trägt auch den Titel „Der Frankfurter“. Sie wurde zum ersten Mal im Druck herausgegeben durch Martin Luther im Jahre 1516 in Wittenberg. Im protestantischen Kreisen genoss sie - wenn man einmal von dem Reformator Calvin absieht – hohes Ansehen, während sie bei den Katholiken unberechtigterweise großem Misstrauen begegnete. Es geht in dieser Schrift um eine Anleitung zur christlichen Vollkommenheit unter Betonung der heilsmittlerischen Autorität der Kirche. Sie steht in engem Zusammenhang mit der Mystik Meister Eckharts, vor allem mit seiner Gelassenheitslehre, aber als quietistisch kann man sie nicht bezeichnen. Auch ist es nicht angemessen, sie als vorreformatorisch zu bezeichnen oder als spiritualistisch und kirchenfrei oder als pantheistisch.

Die „Theologia Deutsch“, die ältere, ist immer wieder im Druck erschienen seit der Reformationszeit. In neuerer Zeit wurde sie herausgegeben von Joseph Bernhart: Joseph Bernhart, Eine deutsche Theologie. Der Frankfurter, Leipzig 1920.

Nicht nur in Deutschland entfaltet sich die Mystik im Mittelalter, auch in England, Frankreich und Italien. In Italien ist sie vor allem verbunden mit den Namen Angela von Foligno, Katharina von Siena, Katharina von Bologna, Katharina von Genua, Bernhardin von Siena.

Der Einfluss des Bonaventura, aber auch des Thomas, auf das sogenannte Dreigestirn der Deutschen Mystik: Eckhart, Tauler und Seuse ist nicht unbedeutend. Sie, diese Drei, schöpften stärker aus Bonaventura und aus Thomas von Aquin, als man früher vielfach wahrhaben wollte. Meister Eckhart (+ 1328), Johannes Tauler (+ 1361) und Heinrich Seuse (+ 1366) bringen freilich einen starken neuplatonischen Einschlag, speziell über den Neuplatoniker Proklos (+ 485). Dieser Neuplatonismus tritt bei anderen, wie Meister Dietrich (+ nach 1310), Berthold von Moosburg (+ ca. 1360) und Witelon (+ nach 1277), indessen noch stärker antithomistisch auf. Auch Dante steht unter dem Einfluss des Dreigestirns bzw. unter dem neuplatonischen Einfluss. Dennoch kann man

nicht sagen, dass hier das echt Christliche der Mystik völlig verdunkelt werde. Immer wieder tritt es hinter dem neuplatonischen Redeprunk hervor⁵³⁰.

Der Thüringer Meister Eckhart (+ 1328), der Schwabe Heinrich Seuse (+ 1366) und der Straßburger Johannes Tauler (+ 1361) - alle drei Dominikaner - bilden das führende Dreigestirn der sogenannten Deutschen Mystik des 14. Jahrhunderts. Dabei handelt es sich um jeweils sehr verschiedene Menschen. So ist beispielsweise Seuse von höchster Sensibilität, Tauler hingegen ruhig und ausgeglichen. Bei Tauler begegnet uns vor allem eine ethisch ausgerichtete Mystik, wie er sie uns in seinen Predigten hinterlassen hat. Alle drei aber sind beseelt von dem Willen, „dem Menschen das innere Auge für den gotthaften Funken seiner Seele zu schärfen“⁵³¹. Durch das Ungemach, das ihnen dabei in ihrem rastlosen äußeren Wirken widerfuhr, wurde ihre mystische Selbst- und Gottesgewißheit nur noch mehr vertieft. Alles gelehrte Wissen verwandelte sich bei ihnen in seelische Kraft. Und mit großer Sprachgewalt gelang es ihnen, zumindest den beiden letzteren (Seuse und Tauler), das innere Erleben an die Mitwelt weiterzugeben.

Bei den Mystikern Seuse und Tauler bewahrheitet sich das Wort des Bernhard von Clairvaux: „Verbo geniti Verbum habent“. Das heißt: „Sie sind durch das göttliche Wort hervorgebracht, und sie haben dieses“, oder: „Die von dem göttlichen Wort Gezeugten verfügen über das Wort“⁵³².

Unter „Deutscher Mystik“ versteht man jene religiöse Literatur in deutscher Sprache, die sich zwischen dem 13. und 16. Jahrhundert, zum Teil auch noch im 17. Jahrhundert als Niederschlag mystischer Lehre oder Erfahrung entfaltete. Teilweise bezieht man hier jedoch auch jene mystischen Schriften mit ein, die zwar in lateinischer Sprache abgefasst, jedoch aus deutschem Geist und Gefühl entsprungen sind. Andere wiederum fassen unter den Begriff „Deutsche Mystik“ jene mystische Literatur, die in den deutschen Landschaften zu Hause ist. Diese geographische Umschreibung dessen, was man Deutsche Mystik nennt, dürfte die angemessenere sein. So möchte auch ich den Begriff fassen, geographisch, nicht sprachlich.

⁵³⁰ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 128 – 130.

⁵³¹ Joseph Bernhart, Das Mystische, Frankfurt a. M. 1953, 44.

Genauer betrachtet ist hier zu unterscheiden zwischen der Deutschen Mystik im weiteren und der Deutschen Mystik im engeren Sinne. Dann umfasst die Deutsche Mystik im weiteren Sinne die Erscheinungen des mystischen Lebens und die Bestrebungen der mystischen Spekulation zwischen dem 13. und 16. Jahrhundert in den deutschen Landschaften und dann bezeichnet die Deutsche Mystik im engeren Sinne die Hochblüte der Deutschen Mystik im 14. Jahrhundert, das Wirken des Dreigestirns der Deutschen Mystik, Eckhart, Tauler und Seuse, und die stark affektive und gemütvolle Frauenmystik dieser Zeit, also im 14. Jahrhundert, wie sie sich vor allem durch die Frauenklöster ausbreitete und einen starken Einfluss auf die Volksfrömmigkeit ausübte.

Die Schriften der „Deutschen Mystik“ weisen extreme Differenzen auf. Das wird etwa deutlich, wenn man Meister Eckhart mit der Frauenmystik der Nonnenklöster vergleicht⁵³³. Die Bandbreite reicht hier von stark intellektuell und philosophisch bis zu extrem affektiv und gefühlsbetont.

Vorbereitet wurde die Deutsche Mystik durch Hildegard von Bingen (+ 1179), Elisabeth von Schönau (+ 1164) und Elisabeth von Thüringen (+ 1231), Frauen, die im Mittelalter eine gar nicht zu überschätzende Bedeutung hatten.

Die Deutsche Mystik entfaltete sich, auf der Grundlage eines stark affektiven Zuges einerseits und eines spekulativen Zuges andererseits unter dem Druck der politischen und sozialen Not - ich nenne hier nur einige Stichworte: Thronstreitigkeiten, Interdikt, Schisma, Pest und Epidemien - und unter dem Einfluss der großen neuen Orden. Als Deutsche Mystik unterscheidet sie sich von der romanischen äußerlich durch die größere Ausbreitung und den stärkeren Einfluss auf die Volksfrömmigkeit, die Seelsorge und die Literatur. Sie ist bestimmt durch gemütvolle Spekulation, durch die Versenkung in die Seins- und Lebensbeziehungen zwischen der Seele und dem dreifaltig-einen Gott, aber auch durch die Anlehnung an den neuplatonischen Idealismus, sie ist bestimmt durch das Leben in Gott, in der Gleichförmigkeit des „edlen Menschen“ mit dem Willen

⁵³² Joseph Bernhart, Das Mystische, Frankfurt a. M. 1953, 44 f.

⁵³³ Joseph Bernhart, Eine deutsche Theologie. Der Frankfurter, Leipzig 1920, 79 f.

Gottes durch die Nachfolge Christi. Die Brautmystik, die hier auch eine große Rolle spielt, findet sich indessen, inspiriert vor allem durch den heiligen Bernhard, auch in den romanischen Ländern.

Man darf die Deutsche Mystik nicht zu einer Vorläuferin der Reformation machen. Dann wird sie missverstanden. Ihr katholischer Charakter ist eindeutig und unbestreitbar, wie die Forschung gerade in neuerer Zeit immer wieder festgestellt hat⁵³⁴.

Sehr verbreitet wird die Deutsche Mystik durch die zahlreichen Beginenhöfe und eine Unzahl von Frauenklöstern. Inspirierend wirken hier vor allem die neuen Orden, die Franziskaner und die Dominikaner, speziell die Dominikaner mit Meister Eckhart, der in dieser Zeit „zum Epoche machenden Haupt der mystischen Dominikanerschule wird“⁵³⁵, wie Otto Karrer, ein Theologe, der sich nicht wenig mit der Erforschung der Mystik beschäftigt hat - er starb in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts – festgestellt hat. Dabei ist nicht zu übersehen, dass Meister Eckhart, wie schon früher dargelegt wurde, durch überspitzte Formulierungen in der Beschreibung der göttlichen Einungserfahrung in seinen lateinischen Schriften und in seinen Predigten in einzelnen Punkten teilweise den überkommenen Glauben verlassen und teilweise Missverständnisse hervorgerufen hat. Er geriet deswegen mit dem Lehramt der Kirche in Konflikt, das im Jahre 1329 eine Reihe von seinen Positionen bzw. Formulierungen verurteilt hat. Meister Eckhart wirkt fort in seinen Ordensbrüdern Johann Tauler und Heinrich Seuse. Seuse schrieb das „Büchlein von der Ewigen Weisheit“, das zusammen mit der „Vita Christi“ des Kartäusers Ludolf von Sachsen (+ 1377) und der „Nachfolge Christi“ des Thomas von Kempen (+ 1471) das meistgelesene Andachtsbuch des 14. und des 15. Jahrhunderts gewesen ist.

Die Deutsche Mystik bestimmte im 14. Jahrhundert stark das kirchliche Leben in Mitteleuropa inmitten äußerer Wirren, sie übte aber auch einen nachhaltigen Einfluss auf

⁵³⁴ Otto Karrer, Die große Glut, Textgeschichte der Mystik im Mittelalter, München 1926, 233 f; Otto Karrer, Art. Deutsche Mystik, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. III, Freiburg ²1959, 266-270. ???

⁵³⁵ Otto Karrer 234. Otto Karrer, Die große Glut, Textgeschichte der Mystik im Mittelalter, München 1926, 234 f; Otto Karrer, Art. Deutsche Mystik, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. III, Freiburg ²1959, 266-270. ???

die deutsche Prosa und Poesie, teilweise auch auf die Kunst und Politik aus⁵³⁶, weshalb sie noch immer ein dankbarer Forschungsgegenstand der Germanisten ist.

Auf der einen Seite begegnet uns in der Deutschen Mystik die Deutung der „unio mystica“ entsprechend der augustinisch-bernhardischen Akzentuierung als Willenseinheit, als Vermählung, auf der anderen Seite begegnet sie uns hier entsprechend dem neuplatonisch-eckhartischen Konzept als Wesenseinheit bis hin zur Identität. So lehrte etwa Meister Eckhart einen Seelengrund, der Gott nicht ferner steht als der Tropfen Wassers dem Meer⁵³⁷. Das heißt: Das Individuum wird ganz und gar verschlungen von der göttlichen Unendlichkeit.

Halten wir also fest: Die Deutsche Mystik ist durchweg gemütvoll und affektiv, kennt aber bei einzelnen Vertretern jene abstrakten Züge, die das Erbe des Neuplatonismus sind. Immerhin ist sie stark inspiriert von Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse. Entsprechend dem augustinisch-bernhardischen Einschlag begegnet uns hier die „unio mystica“ als Willenseinigung, als Vermählung, entsprechend dem neuplatonisch-eckhartischen Einschlag als Wesenseinigung bis hin zur Identität. Die Brautmystik der Deutschen Mystik findet sich - inspiriert vor allem durch Bernhard - allerdings auch in der Mystik der romanischen Länder.

Parallel zur Deutschen Mystik auf dem Kontinent verläuft die mystische Bewegung in England, deren bekannteste Vertreterin Juliana von Norwich (ca. 1340 – 1413) ist. Auch hier begegnet uns in der Mystik eine Verbindung der neuplatonischen Gottesspekulation mit der germanisch christlichen Gemüthaftigkeit in den Spuren von Augustinus und Bernhard von Clairvaux⁵³⁸. Die Breitenwirkung ist hier indessen geringer als auf dem europäischen Festland.

⁵³⁶ Otto Karrer, 234 f. Otto Karrer, *Die große Glut, Textgeschichte der Mystik im Mittelalter*, München 1926, 234 f; Otto Karrer, Art. Deutsche Mystik, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. III, Freiburg ²1959, 266-270. ???

⁵³⁷ Joseph Bernhart, *Eine deutsche Theologie. Der Frankfurter*, Leipzig 1920, 68.

⁵³⁸ Otto Karrer, 236. Otto Karrer, *Die große Glut, Textgeschichte der Mystik im Mittelalter*, München 1926, 236; Otto Karrer, Art. Deutsche Mystik, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. III, Freiburg ²1959, 266-270. ???

Die Deutsche Mystik wurde stark inspiriert von Meister Eckhart. Er gilt in der Geschichte der christlichen Mystik als eine der bedeutendsten Gestalten, speziell gilt er als der bedeutendste Vertreter der Deutschen Mystik. Über ihn wird heute viel geschrieben, speziell aus philosophischer Perspektive. Aber auch im New Age reklamiert ihn mit besonderem Eifer. Marilyn Ferguson, eine Protagonistin des New Age, reklamiert ihn als einen Vorläufer des New Age, der sanften Verschwörung des Wassermanns. Nicht nur sie versteht ihn als einen der Ihren, immer wieder haben die esoterischen Gruppierungen ihn als einen der Ihren bezeichnet und beansprucht⁵³⁹. Auch sonst hat man Meister Eckhart immer wieder als einen Kronzeugen für eigene Spekulationen herangezogen. So pries ihn etwa auch der Nazi-Ideologe Alfred Rosenberg als einen bedeutenden Vertreter einer deutschen Geistigkeit und stellte mit Befriedigung fest, Meister Eckhart habe sich gegen das dunkle lateinisch-römische Denken gestellt.

Meister Eckhart hat am Ende des 13. und am Beginn des 14. Jahrhunderts eine intellektuelle oder eine Wesensmystik entfaltet. Die Missdeutung seiner Lehre und Person ist grundgelegt vor allem in seinen kühnen Gedankengängen und seiner dementsprechend schwierigen Diktion. Es handelt sich hier aber nicht nur um Missdeutung, zum Teil finden sich auch fragwürdige Ideen bei ihm. Ich erinnere hier an den Pantheismus und an den Quietismus. Ohne Zweifel beruht manche Kritik an Eckhart auf Missverständnissen, aber nicht alle. Das ist sicher. Die Komplexität und die Eigenwilligkeit dieses großen Theologen ist der Grund dafür, dass er immer wieder von den verschiedenen Seiten beansprucht und in Dienst genommen wurde und wird⁵⁴⁰.

Meister Eckhart wurde geboren um 1260 in Thüringen. Er gehörte dem Dominkaner-Orden an und hat seine Ausbildung in der Schule des Albertus Magnus (+ 1280) erhalten. Wenn er seine Ausbildung in der Schule des Albertus Magnus erhalten hat, so bedeutet das, dass er dem neuplatonischen Denken näher steht als dem thomistischen, das dem Aristotelismus verpflichtet ist. Man nennt ihn Meister Eckhart im Sinne von „Magister“. Das entspricht unserem heutigen Professorentitel. Zweimal war er Professor in Paris, mehrmals war er höherer Oberer seines Ordens und schließlich wirkte er als Seel-

⁵³⁹ Marilyn Ferguson, *Die sanfte Verschwörung, Persönliche und gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermann*, Basel ²1982; vgl. auch Anselm Stolz *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 50.

sorger und Prediger in den Frauenklöstern von Straßburg und Köln, wo ihm die Aufgabe zukam, „den mystischen Erfahrungen der Nonnen theologische Begründung und Korrektur zu geben“⁵⁴¹.

Man pflegt Meister Eckhart als den Begründer der spekulativen Mystik im Abendland zu bezeichnen, insofern als er bemüht ist, das mystische Erleben gedanklich zu durchdringen. Ist er dabei auch keineswegs frei von neuplatonischen Gedanken, so macht man es sich jedoch zu einfach, wenn man lapidar feststellt, die Mystik des Eckhart sei nicht christlich, sondern neuplatonisch. So sagt es Martin Werner in seinem Buch „Mystik im Christentum und in außerchristlichen Religionen“, den ich wiederholt zitierte⁵⁴².

Faktisch ist die Situation die: Die seriöse wissenschaftliche Deutung Eckharts ist disparat. Die einen wollen in ihm einen Theologen sehen, der den Glauben denkerisch durchdringt, methodisch reflektiert und entfaltet, die anderen halten an ihm als Mystiker fest, betonen dabei aber, dass es sich bei ihm nicht um emotionale, sondern um intellektuelle bzw. um Wesens-Mystik handelt⁵⁴³.

Am Ende seines Lebens kam Eckhart mit dem Lehramt der Kirche in Konflikt, das - mit Recht - eine Reihe von Sätzen, von heterodoxen Sätzen, aus seinen Schriften posthum verurteilt hat, wie man im „Denzinger-Schönmetzer“ nachlesen kann in den Nummern 950 – 980.

Um es genauer zu sagen: Im Jahre 1326 beginnt in Köln ein Inquisitionsverfahren gegen ihn, bei dem er sich souverän verteidigt und an den Papst appelliert. Vor Abschluss des Verfahrens stirbt er im Jahre 1328. Ein Jahr später, 1329, erscheint die Bulle „In agro dominico“ in der eine Reihe von Sätzen von ihm verurteilt wird⁵⁴⁴.

⁵⁴⁰ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 50 f.

⁵⁴¹ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 50.

⁵⁴² Martin Werner, *Mystik im Christentum und in außerchristlichen Religionen*, Tübingen 1989, 77.

⁵⁴³ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 51.

⁵⁴⁴ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 50.

Die Sätze Meister Eckharts, die durch das Lehramt verworfen wurden, sind subjektiv sicherlich nicht gegen die Kirchenlehre gerichtet, aber als „emphatische Äußerungen“ gehen sie zum Teil über das Ziel hinaus. Missverständnisse ja, aber nicht nur. Dennoch ist festzuhalten, dass er mit seiner Lehre von der „Gottesgeburt in der Seele“ ohne Zweifel „eine religiöse Ethik von unnennbarem Adel“ vertritt⁵⁴⁵.

Eckharts Mystik hat in der Tat zweifelsohne quietistische und pantheistische Züge, aber sie geht nicht darin auf, betont Eckhart doch auch die Weltverantwortung des Mystikers, die aktive und passive „imitatio Christi“. Er sagt dann allerdings auch immer wieder, dass die Liebe wichtiger sei als die Werke es seien. Ja, für noch wichtiger hält er die Abgeschlossenheit des Mystikers, wie er es einmal ausdrückt.

Er stellt die Notwendigkeit der aktiven und passiven „imitatio Christi“ im mystischen Leben heraus, der Nachahmung Christi in Werken der Nächstenliebe und in der Leidensübung, andererseits betont er aber, dass es Christus mehr um unsere Minne als um unsere Werke geht⁵⁴⁶. So erklärt er: „Viele Lehrer rühmen die Liebe als das Höchste, wie Sankt Paulus tut, wenn er sagt: ‚Was für Übungen ich auch auf mich nehme, habe ich keine Liebe, so bin ich nichts‘. Ich aber stelle die Abgeschlossenheit noch über die Liebe“⁵⁴⁷.

Hinsichtlich der Weltverantwortung betont Eckhart: Bei Gott sein steht nicht im Gegensatz zum Beim-Menschen-sein. Die Welt ist am dichtesten sie selbst, wenn sie in Gott ist. „... Wer sie neben Gott betrachtet, als würde sie von Gott ablenken, verkennt das tiefste Wesen der Welt und auch die Mitte Gottes“⁵⁴⁸. Das mystische Gottesverständnis fordert geradezu, dass die, die in der Welt leben, Gott in allen Dingen dieser Welt finden. Dieses Finden Gottes in der Welt liest Meister Eckhart, nicht anders als Ignatius von Loyola, an dem menschengewordenen Sohn Gottes, an Jesus Christus ab. Denn dieser

⁵⁴⁵ Joseph Bernhart, *Das Mystische*, Frankfurt a. M. 1953, 43.

⁵⁴⁶ Meister Eckharts Schriften und Predigten, Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt von Hermann Büttner, Jena 1917, Bd. II, 32.

⁵⁴⁷ Martin Werner, *Mystik im Christentum und in außerchristlichen Religionen*, Tübingen 1989, 77 – 79.

⁵⁴⁸ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 56.

wirkte in seinen Erdentagen, so stellt er fest, aus der inneren Verbindung mit Gott für das Heil der Menschen⁵⁴⁹.

Die Gedanken Eckharts bewegen sich in seinen Predigten und in seinen Schriften um die Schöpfung und um die Gotteskindschaft. Gott ist für ihn das Sein, die Kreatur das Nichts, das aus dem Sein Gottes kommt und so erst wahrhaft Schöpfung wird. Jeder Mensch trägt in sich das „Gottesfünklein“ (Scintilla), durch das er Gott in sich gebären kann. Die Ekstase unterscheidet Eckhart als ein außerordentliches mystisches Erlebnis, in dem der Mensch aus sich selber heraustritt, sehr wohl von der Abgeschiedenheit und Gelassenheit des mystischen Lebens, von dem gewöhnlichen mystischen Leben⁵⁵⁰.

Er beschreibt den göttlichen Urgrund immer wieder als die „ewige Leere“, als die „Stille“, als die „Dunkelheit“, als „Abgrund und Einöde“, als „die stille Wüste“, in der die Seele begraben wird. Er erklärt: Wenn der Geist dann fest haftet an Gott und mit ganzer Einung des Willens ihm verbunden ist, dann wird er vergottet⁵⁵¹.

Meister Eckhart schreibt. „Wer es nicht zu dieser Einung des Geistes mit Gott bringt, der ist kein rechter geistlicher Mensch“⁵⁵².

Echt neuplatonisch unterscheidet er drei Stufen des mystischen Weges, die Stufe der Reinigung, die Stufe der Erleuchtung und die Stufe der Einigung.

Meister Eckhart versteht die „unio mystica“ als grundlegendes Ziel des geistlichen Menschen, als einen wesentlichen Faktor des spirituellen Lebens. Jeder Gläubige muss den mystischen Weg gehen, der für ihn geprägt ist von den drei Stufen der Reinigung, der Erleuchtung und der Einigung.

⁵⁴⁹ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 56 f.

⁵⁵⁰ Jüngst, 5.

⁵⁵¹ Meister Eckharts Schriften und Predigten, Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt von Hermann Büttner, Jena 1917, Bd. II, 185.

⁵⁵² Meister Eckharts Schriften und Predigten, Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt von Hermann Büttner, Jena 1917, Bd. II, 185.

Bei Eckhart zeigt sich, dass man die Mystik nicht eingrenzen kann auf emotionale Ergriffenheit oder Erleben der Einheit mit Gott, dass es auch so etwas gibt wie eine intellektuelle Mystik. Wäre es anders, so könnte man Eckhart nicht als Mystiker bezeichnen. Das wäre jedoch absurd. Wir sprechen hier auch von Wesens-Mystik. Sie beinhaltet schon das Ergriffensein von Gott, aber eben intellektuell, nicht affektiv. Denken und Erfahren sind bei ihm auf jeden Fall eine Einheit. Wenn wir genauer hinschauen, so sehen wir, dass die eine Tätigkeit, das Denken, uns bei ihm mehr in den lateinischen Arbeiten begegnet, dass die andere Tätigkeit jedoch, das Erfahren, uns bei ihm mehr in den deutschen Predigten und Traktaten begegnet⁵⁵³.

Heinrich Seuse und Johannes Tauler, die das Gedankengut des Meisters in praktische Frömmigkeit umsetzten, die sich auch Gottesfreunde nannten, bei ihnen fällt uns auf, dass sie in Freiheit und Überlegenheit der Welt gegenüberstehen, in souveräner Distanz, ohne der Weltverachtung zu verfallen⁵⁵⁴.

Während Meister Eckhart und mit ihm Johannes Tauler und Heinrich Seuse die Deutsche Mystik vor allem inspiriert haben, wird sie getragen von einer Reihe bedeutsamer Frauen.

Frauen spielen eigentlich immer eine besondere Rolle in der Mystik. Es scheint so zu sein, dass die Mystik überhaupt eine spezifische Domäne der Frau ist. Wahrscheinlich ist es so, dass gerade die Mystik die ureigene Sendung der Frau im Raum der Religion ist. Die Mystikerinnen sind auf jeden Fall sehr zahlreich in der Geschichte der Kirche, und in den verschiedenen Epochen prägen sie die Kirche nachhaltig.

Die Mystikerinnen sind Theologinnen, praktische Theologinnen, sofern die Mystik experimentelle Gotteserkenntnis ist, wie wir sagten, sofern wir die Mystik als Gotteserfahrung verstehen können in einem spezifischen Sinn. Während den Mystikern des Mittelalters mehr die spekulative Durchdringung letzter metaphysischer Geheimnisse zukommt, geht es den Mystikerinnen immer irgendwie auf die Leibwerdung des Tran-

⁵⁵³ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 52.

⁵⁵⁴ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 52.

szendenten, geht es ihnen über die Lehrmeinungen und die theologischen Streitfragen hinweg um die persönliche Aneignung des Glaubens in Gestalt und Bild, im Fühlen und Erleben, geht es ihnen um eine gemüthafte Verinnerlichung des Glaubens. Die Mystikerinnen stehen vor allem dafür, dass der Mensch als geistig-leibliches Wesen nicht im rein Geistigen leben kann, sondern dass er der Sinne als Brücken und Stützen zum Erfassen der geistigen Wirklichkeiten bedarf. Das heißt: Die Sendung der Mystikerinnen ist die Übertragung des Unaussprechlichen in die religiöse Erfahrung oder besser: in das religiöse Erleben⁵⁵⁵. Sie stehen damit für die gemütsmäßige Verinnerlichung des Glaubens in der Mystik.

Man kann die großen Mystikerinnen dieser Epoche als Prophetinnen bezeichnen. Genau das sind sie, in erster Linie. Warnend, strafend und richtend treten sie vor die Menschen ihrer Zeit und prangern einerseits die Sünden im Leben der Einzelnen an und andererseits die offenen Wunden am Leibe der Kirche.

Was immer wieder Erstaunen weckt, ist die Demut mit der das Wort dieser prophetischen Frauen in der Öffentlichkeit, in der Kirche und in der Welt, angenommen wurde und wirksam werden konnte. Dabei fällt freilich auf, dass die Mystikerinnen nicht das Amt als solches und die Institution der Kirche kritisierten, dass sie sich vielmehr prinzipiell in die kirchliche Ordnung einfügten. Ihre Kritik ging immer auf die mangelnde Identifikation der Amtsträger mit ihrem Amt⁵⁵⁶.

Hildegard von Bingen war es, die die Deutsche Mystik schon im 12. Jahrhundert vorbereitete. Von Anfang an tritt sie kraftvoll auf wie eine Prophetin und erhebt einen hohen Anspruch kraft ihrer Sendung.

Unter den Mystikerinnen ragt sie hervor in einsamer Größe. Sie lebt und wirkt von 1098 – 1179. Sie ist wohl eine der größten Gestalten der christlichen Mystik. Man pflegt sie die „Prophetissa teutonica“ zu nennen. Als Benediktinerin gründete sie 1151 ein Non-

⁵⁵⁵ Vgl. Friedrich Heiler, Die Bedeutung der Mystik in den Weltreligionen, in: Friedrich Heiler, Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Bd. II, München 1919, 112.

⁵⁵⁶ Friedrich Heiler, Die Bedeutung der Mystik in den Weltreligionen, in: Friedrich Heiler, Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Bd. II, München 1919, 111.

nenkloster bei Bingen. Sie hat mit Päpsten und Kaisern korrespondiert. Vier große „Missionsreisen“ hat sie unternommen, um den Klerus und das Volk auf den rechten Weg zu führen. Diese Reisen führten sie nach Bamberg, Lothringen, Köln und Schwaben⁵⁵⁷.

Kraftvoll tritt Hildegard auf gegen den Verfall der Zucht, gegen die Kirchenpolitik der staufischen Kaiser, gegen das drohende Zeitalter des Antichristen und gegen die Irrlehre der Katharer. Dabei verläßt sie ihr Kloster und tritt hin vor Prälaten und weltliche Fürsten. Nicht anders haben es die anderen großen Frauen des Mittelalters und auch zum Teil der Neuzeit gehalten.

Auffallend sind bei ihr die menschliche Wärme und das Durchsetzungsvermögen. Dabei ist sie sehr gebildet und in den verschiedensten Wissenschaften und Künsten bewandert, ohne eine besondere Schulung erhalten zu haben. Ihre medizinisch-naturwissenschaftlichen, ihre musikalischen und vor allem ihre theologisch-visionären Werke sind zeitlos. Bei Hildegard von Bingen lesen wird: „Die Doktoren und Magister wollen nicht in die Trompete der Gerechtigkeit stoßen. Darum ist das Morgenrot der guten Werke bei ihnen verschwunden. ... Vom Eifer des Herrn aber weiß ich, dass Gott die Übertretung seiner Gebote nicht ungestraft läßt. ... Darum werden die feurigen Strafgerichte von Seiten der Feinde über sie kommen, wenn nicht die Sünden wie zur Zeit des Jona durch Buße getilgt werden“⁵⁵⁸.

Immer wieder wendete sie sich in Briefen an hochstehende Persönlichkeiten und machte beschwerliche Reisen in deutsche Städte, um in öffentlichen Reden das Volk zur Buße zu rufen. Sie erklärt einmal: „Der Antichrist wird nach den Eingebungen des Teufels seinen Mund zu falscher Lehre öffnen. ... Er wird behaupten, alle Gebote der Keuschheit seien infolge von Unwissenheit eingeführt worden. ... Er wird den Gläubigen sagen: Euer Gesetz der Enthaltbarkeit ist gegen die Natur ... Der Mensch, den ihr euren Meister nennt, hat euch ein maßloses Gesetz gegeben ... Mit solchen und ähnlichen

⁵⁵⁷ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 47.

⁵⁵⁸ *Buch von den göttlichen Werken*, nach Bühler, *Schriften der heiligen Hildegard von Bingen*, Leipzig 1922, 294.

Worten wird der unselige Sohn des Verderbens die Menschen verführen und sie lehren, die Gelüste ihres Fleisches zu vollbringen“⁵⁵⁹.

Von Kindesbeinen an hat Hildegard mystische Erfahrungen, die sie als innere Schauungen charakterisiert. Diese werden ihr nicht in der Ekstase zuteil, wie sie bemerkt, sondern bei vollem Bewusstsein. Sie betont, dass es nicht die leiblichen Sinne sind, die ihr die Erfahrung schenken, erlebt aber dennoch ihre Schauungen in sinnenhafter Dichte. Es geht hier, entsprechend der christlichen Tradition, um die geistlichen Sinne. Deshalb hat man ihre Mystik auch eine Mystik der geistlichen Sinne genannt⁵⁶⁰.

Hildegards mystische Erlebnisse sind weder ekstatische Verzückungen noch beinhalten sie Visionen und Auditionen, die die leiblichen Sinne affizieren. Die Schöpfungswirklichkeit, der sie tief verbunden ist, wie ihre naturwissenschaftlichen und medizinischen Kenntnisse beweisen, wird für sie zum Medium, in dem sie sich dem göttlichen Licht öffnet, das ihr die Kraft schenkt, die Welt- und Heilsgeschichte zu erschauen. Deutlich stellt sie heraus, dass sie auch als Schauende in ihren mystischen Erlebnissen eine Glaubende ist, dass die Bilder ihrer Schauungen den Pilgerstand des Glaubens nicht aufheben, sondern stärken⁵⁶¹.

Zunächst schreibt Hildegard ihre Schauungen nicht nieder, bis sie sich zu ihrer Niederschrift bestimmen läßt durch einen klugen Seelenführer. Dabei erfährt sie, wie sie von ihren physischen Krankheiten geheilt wird.

Hildegard hat uns außer zahlreichen Briefen drei große mystische Werke hinterlassen. Das Buch „Scivias“, „Sci vias lucis“ hat die Autorin, inspiriert durch ein mystisches Erlebnis im Jahr 1141, in zehn Jahren erarbeitet. Darin wird in 26 Visionen ein umfassendes Weltbild gestaltet. Die großen Themen sind darin die Erlösungsbedürftigkeit des

⁵⁵⁹ Hildegard von Bingen, PL 197, 256; vgl. A. M. Heiler, *Mystik deutscher Frauen im Mittelalter*, 34 ff – hier Umstellung beachten!

⁵⁶⁰ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 50.

⁵⁶¹ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 48.

Menschen, sein Weg zu Christus in Kampf und Leiden und die Heilsgeschichte in ihrem unaufhaltsamen Wachstum⁵⁶².

In den Jahren 1158 – 1161 entstand das zweite große mystische Werk „Liber vitae meritorum“, „Das Buch der Lebensvergeltung“ oder, freier übersetzt, „Der Mensch in der Verantwortung“.

Ein drittes großes mystisches Werk ist der „Liber divinorum operum“, „Das Buch der göttlichen Werke“, in freier Übersetzung „Welt und Mensch“. Dieses Werk entstand zwischen 1163 und 1173.

Diese drei Werke bestehen jeweils aus einer Kette von Schauungen, die die Autorin jeweils zunächst beschreibt und anschließend deutet. In diesen Schriften behandelt sie immer wieder die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, seinen Weg zu Christus in Kampf und Leiden und das unaufhaltsame Wachstum der Heilsgeschichte.

Hildegard verfasste nicht nur visionäre Werke, sie verfasste auch eine naturkundliche und eine medizinische Schrift, die beiden Schriften „Physica“ und „Causae et curae“. Diese zwei Schriften fasst man auch zusammen unter dem Titel „Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum“, zu deutsch „Das Buch der Feinheiten der verschiedenen geschaffenen Naturen“.

Hildegard war nicht nur religiös und literarisch außerordentlich begabt. Sie hatte auch eine ungewöhnliche musikalische Begabung, die sie als Komponistin in vielfältiger Weise unter Beweis gestellt hat⁵⁶³. Die Musikwissenschaft beschäftigt sich gegenwärtig intensiv mit diesen Kompositionen.

Hildegard betätigte sich nicht zuletzt auch als Predigerin. Sie predigte gegen die Katharer, die im 12. Jahrhundert begannen, eine Gegenkirche aufzubauen. Sie redete aber auch dem Klerus ins Gewissen, der durch ein verweltlichtes Leben der Ketzerei Vor-

⁵⁶² Edith Ennen, Frauen im Mittelalter, München 1984, 116.

⁵⁶³ Edith Ennen, Frauen im Mittelalter, München 1984, 116.

schub leistete. Sie wandte sich scharf gegen die Weltverachtung der Katharer und warnte gerade die Frauen vor ihnen, die ihrerseits von den Katharern besonders umworben wurden. Das war im Mittelalter bei den Katharern nicht anders als bei den Waldensern. Auch sie wandten sich in erster Linie an die Frauen. Diese neigten ihrerseits zu den Sekten, weil diese ihnen die Möglichkeit gaben, ein unkonventionelles Leben zu führen, in enger Aktionsgemeinschaft mit den Männern, bzw. weil ihnen dort das gestattet wurde, was die Kirche den Laien, erst recht den Frauen, vorenthielt, nämlich die Übernahme geistlicher Funktionen. Das ist freilich ein Prinzip, das mit der wachsenden Institutionalisierung der Sekten nicht immer durchgehalten wurde⁵⁶⁴.

Über ihre Mystik schreibt Hildegard von Bingen an ihren späteren Sekretär: „Von meiner Kindheit an erfreue ich mich der Gabe dieser Schau in meiner Seele bis zur gegenwärtigen Stunde, wo ich doch schon mehr als 70 Jahre alt bin. Und meine Seele steigt - wie Gott will - in dieser Schau empor bis in die Höhe des Firmaments. Ich sehe aber diese Dinge nicht mit den äußeren Augen und höre sie nicht mit den äußeren Ohren, auch nehme ich sie nicht mit den Gedanken meines Herzens wahr noch durch irgendeine Vermittlung meiner fünf Sinne. Ich sehe sie vielmehr einzig in meiner Seele, mit offenen leiblichen Augen, so dass ich dabei niemals die Bewusstlosigkeit einer Ekstase erleide, sondern wachend schaue ich dies bei Tag und bei Nacht. Das Licht, das ich schaue, ist nicht an den Raum gebunden, es ist viel, viel lichter als eine Wolke, die die Sonne in sich trägt. Und wie Sonne, Mond und Sterne in Wassern sich spiegeln, so leuchten mir Schriften, Reden, Kräfte und gewisse Werke der Menschen in ihm auf. In diesem Licht sehe ich zuweilen, aber nicht oft, ein anderes Licht, das mir das ‚Lebendige Licht‘ genannt wird. Wann und wie ich es schaue, kann ich nicht sagen. Aber solange ich es sehe, wird alle Traurigkeit und alle Angst von mir genommen, so dass ich mich wie ein einfaches junges Mädchen fühle und nicht wie eine alte Frau“⁵⁶⁵.

Charakteristisch ist für Hildegard die außerordentlich positive Sicht der Welt. Hildegard bejaht die Welt voll und ganz. In ihrer Mystik wertet sie sie in keiner Weise ab, wie das manchmal in der christlichen Mönchstradition der Fall ist. Das Welthafte wird

⁵⁶⁴ Edith Ennen, *Frauen im Mittelalter*, München 1984, 116 f.

⁵⁶⁵ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 47 f.

bei ihr auch nicht in seinem Sein gemindert, wie das etwa stets in den östlichen Religionen der Fall ist, im Buddhismus und im Hinduismus.

Mit der Weltbejahung verbindet sich bei Hildegard der Drang zur Mitteilung ihrer Schauungen. Dabei bringt die Niederschrift der Schauungen der Mystikerin immer wieder die Befreiung von ihrer Krankheit. Ich betonte das bereits früher.

Diese beiden Züge, der Drang zur Mitteilung und die Weltbejahung, sind nicht nur charakteristisch für Hildegard und ihre Mystik. Sie sind allgemein charakteristisch für die christlichen Mystiker, nicht für alle, aber doch für sehr viele. Damit hängt wiederum zusammen, dass sich die christliche Mystik, speziell die Deutsche Mystik, konkret an das Verhalten von Mensch und Menschheit wendet, dass sie nicht rein im Theoretischen verbleibt⁵⁶⁶.

Bei Hildegard vermischen sich, wie das analog immer in der Mystik der Fall ist, die übernatürlichen Mitteilungen und Schauungen mit der natürlichen Begabung, mit dem Studium, mit der Erfahrung und mit der natürlichen Intuition.

Wie das überhaupt bei den Mystikern, speziell bei den großen Mystikern, der Fall ist, so ist auch bei Hildegard: Vieles ist einfach ihrer natürlichen Begabung zuzuschreiben, Wahrheiten, Naturgesetzmäßigkeiten und menschliche Tiefen zu erspüren und künstlerisch wiederzugeben. Vieles ist bei ihr bedingt durch ihre Bildung, durch ihr Studium und durch ihre Gespräche. Aber alles durchzieht das mystische Licht von Gott. Der Glaube wird dadurch nicht überflüssig, wohl aber greifbarer, er wird dadurch vertieft und gestützt⁵⁶⁷.

Die Mystik Hildegards ist ausgesprochen kirchlich. Hildegard wandte sich an Bernhard von Clairvaux, um aus theologisch-spirituelle Kompetenz ein Urteil über ihre Erfahrungen zu erhalten. Durch Papst Eugen III. erhielt sie auf der Trierer Synode im Jahre 1148 ausdrücklich die kirchliche Anerkennung.

⁵⁶⁶ Ebd., 49.

⁵⁶⁷ Ebd.

Am Anfang des 20. Jahrhunderts suchte Rudolf Steiner, der Begründer der Anthroposophie, sich ihrer zu bemächtigen und sie in Dienst zu nehmen, indem er sie arg missdeutete. Er meinte, ihre Weissagungen als Voraussagen der Zukunft verstehen zu können, sie habe linear die Zukunft beschrieben. Das trifft bei ihr so wenig zu, wie das bei den apokalyptischen Reden Jesu und überhaupt für die Apokalyptik des Neuen Testaments zutrifft.

Die Prophezeiungen Hildegards über die Zukunft sind immer wieder missverstanden worden. Es gibt bei Hildegard keine lineare Beschreibung der Zukunft, es gibt bei ihr kein Vorausschauen zukünftiger Ereignisse im Sinne der Präkognition. Ganz im Sinne des Neuen Testaments und der Tradition der kirchlichen Visionen und Auditionen handelt es sich bei ihren Visionen einfach um Mahnung, um Belehrung aus dem Glaubenslicht über die Heilsgeschichte und die Bestimmung des Menschen⁵⁶⁸. Es wäre verfehlt, daraus so etwas wie einen Fahrplan für die Zukunft konstruieren zu wollen. Es geht bei ihr nicht um interessante Auskünfte über die Zukunft, immer geht es um nichts anderes als um die Deutung der Gegenwart im Licht der Zukunft.

Hildegard ist allerdings nicht ganz frei von Esoterik und Gnosis und damit von abergläubischen Vorstellungen. Darin ist sie ein Kind ihrer Zeit. Das hat weder ihre Genialität noch ihre Heiligkeit verhindert. Abergläubische Vorstellungen finden wir bei ihr speziell in ihrer Medizin, womit man ihre Medizin freilich nicht als ganze abwerten kann. Auch wenn Hildegard ihr medizinisches Wissen weithin auf innere Schau zurückführt, spricht das nicht gegen esoterische Irrtümer in ihrer Medizin. Grundsätzlich ist sie eine Vertreterin der Naturmedizin. Damit steht sie ganz auf dem Boden der Vernunft. Von daher verschließt sich die Hildegard-Medizin auch heute nicht der seriösen Forschung, hat sie auch heute nicht wenige Heilungs- und Linderungserfolge in Krankheiten aufzuweisen.

Esoterische Momente werden dabei sichtbar, wenn sie etwa sagt, die Herstellung oder die Mischung einer bestimmten Medizin müsse bei Neumond erfolgen oder bei der Ein-

nahme einer Medizin müsse man auf bestimmte Steine schauen oder sich ganz konkrete Gedanken machen. Ich möchte hier auch an die sogenannte Edelstein-Medizin erinnern, die bei Hildegard eine große Rolle spielt, die mit Sicherheit als Aberglaube zu qualifizieren ist. Hildegard hat die Edelstein - Medizin oder - Therapie nicht erfunden, sie hat sie sich aber zu eigen gemacht. Mit ihr will man Krankheiten heilen, indem man bestimmte Edelsteine äußerlich bei sich trägt oder über längere Zeit hin in den Mund nimmt.

Sehr zahlreich sind die neueren Publikationen über Hildegard. Im Jahre 1989 erschienen allein im Pattloch-Verlag vier umfangreiche Schriften über Hildegard, im Jahre 1990 drei nicht weniger umfangreiche Schriften, wobei die Hildegard-Medizin im Vordergrund steht.

Im Hildegardjahr 1998 wurde der Markt mit einer Flut von Veröffentlichungen zur Hildegard-Medizin überschwemmt.

Die Titel der vier im Jahre 1989 im Pattloch-Verlags in Aschaffenburg veröffentlichten Schriften zum Thema Hildegard von Bingen sind folgende:

Ellen Breindl, *Gesund und schmackhaft, Kochen mit der heiligen Hildegard von Bingen*, 1989 (349 S.).

Ellen Breindl, *Das große Gesundheitsbuch der heiligen Hildegard von Bingen*, 1989 (320 S.).

Manfred Pawlik, Hrsg., *Heilige Hildegard, Heilwissen*, 1989 (288 S.).

Rosel Termolen, *Hildegard von Bingen. Biographie*, 1989 (240 S.).

Die Titel der drei im Jahre 1990 veröffentlichten Schriften zum Thema Hildegard von Bingen sind folgende:

Hildegard von Bingen, *Die Liebe hat in der Ewigkeit ihr Zelt*, Verlag Butzon und Bercker Kevelaer 1990 (84 S.)

⁵⁶⁸ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 48 f.

Ingeborg Ulrich, Hildegard von Bingen, Mystikerin, Heilerin, Gefährtin der Engel, Kösel-Verlag München 1990 (270 S.).

Reinhard Schiller, Hildegard Medizin-Praxis. Rezepte für ein gesundes Leben, Aschaffenburg 1990 (128 S.).

Nennen möchte ich noch ein weiteres Werk über Hildegard, das einige Jahre früher erschienen ist als die genannten Werke über Hildegard, nämlich im Jahre 1985, eine Biographie der „Prophetissa teutonica“:

Eduard Gronau, Hildegard von Bingen: 1098 – 1179, prophetische Lehrerin der Kirche, Aschaffenburg 1985 (444 S.).

Und schließlich noch ein Hinweis auf einen informativen Aufsatz über Hildegard von Bingen:

Margot Schmidt, Hildegards Lichtschau als Einheit von „Rationalitas“ und Mystik, in: Forum Katholische Theologie 2, 1986, 24- 42.

Es ist bemerkenswert, dass auch immer wieder Hildegard-Bücher in ausgesprochen esoterischen Verlagen erscheinen. So hat auch der Bauer-Verlag in Freiburg eine Reihe von Hildegard-Büchern herausgebracht. Die Publikationen über Hildegard, die in esoterischen Verlagen erscheinen, beschäftigen sich allerdings sehr viel häufiger mit ihrer Medizin als mit ihrer Mystik.

Eine Zeitgenossin Hildegards ist Elisabeth von Schönau, überragend wie sie, 1129 – 1164, Benediktinerin im Kloster Schönau in Hessen. Ihre Offenbarungen sind uns überliefert in den drei Büchern „Visiones“ und in dem Buch „Liber viarum Dei“.

Hildegard von Bingen bereitete die Deutsche Mystik zusammen mit Elisabeth von Schönau vor. Hier ist auch Elisabeth von Thüringen zu nennen, die ein wenig später gelebt hat und die vor allem durch ihren karitativen Dienst bekannt geworden ist. Sie starb 1231. Hildegard von Bingen, Elisabeth von Schönau und auch Elisabeth von Thüringen

pflegt man bereits zur Deutschen Mystik bzw. zu der in ihr dominanten Frauen-mystik zu zählen.

Bedeutende Vertreterinnen der Deutschen Mystik des Mittelalters sind sodann Margaretha Ebner (1291 - 1351), die erste Verfasserin einer ausführlichen Selbstbiographie, Mechthild von Magdeburg (1207 - 1282), Gertrud die Große (1256 - 1302), die von ihrem 26. Lebensjahr an im engen Anschluss an die kirchliche Liturgie ein mystisch hoch begnadigtes Leben geführt hat und uns einen ergreifenden Einblick darin gegeben hat in ihrem „Legatus divinae pietatis“, und Mechthild von Hackeborn (1241 – 1299), die eine Benediktiner-Nonne in Helfta war wie Gertrud die Große. Mechthild von Hackeborn hat „Das Buch vom strömenden Lob“ verfasst, das 1987 im Johannes-Verlag Einsiedeln in Freiburg in 2. Auflage erschienen ist (ausgewählt und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar). Das Buch war in 1. Auflage bereits im Jahre 1955 erschienen. In dieser Schrift haben wir die Anrufungen unserer Herz-Jesu-Litanei gleichsam in nuce⁵⁶⁹.

Mechthild von Magdeburg lebte zunächst 30 Jahre hindurch als Begine in Magdeburg nach der Regel des Dominikus, um sich dann für die letzten 12 Jahre ihres Lebens dem Benediktinerinnen-Konvent in Helfta anzuschließen. Ihre Aufzeichnungen über ihre Schauungen, zum Teil von hoher poetischer Qualität, hat sie uns hinterlassen in den „Sieben Büchern des Fließenden Lichtes der Gottheit“, die zu ihrer Zeit großes Aufsehen erregt haben. Mit den anderen Mystikerinnen ihrer Epoche klagt sie die Missstände in Kirche und Welt mit großem Freimut an. Diese Gestalt der Mystik pflegt man übrigens als prophetische Mystik zu bezeichnen.

Zu erwähnen ist hier auch Juliana von Lüttich (1193 - 1258), deren mystische Frömmigkeit in besonderer Weise auf die eucharistische Gegenwart Christi gerichtet war. Auf sie geht die Idee des Fronleichnamsfestes und der Brauch der Fronleichnamsprozessionen zurück.

⁵⁶⁹ Mechthild von Hackeborn, Das Buch vom strömenden Lob, Ausgewählt und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar, Freiburg 1987 in 2. Auflage, 1955 in 1. Auflage.

Der Grundtenor ist bei allen Mystikerinnen der Deutschen Mystik und darüber hinaus bei allen großen Mystikerinnen des Mittelalters die restlose Hingabe an Gott als der letzte Sinn allen Betens nach dem Motto: „Tu mit mir, wie es Dir gefällt“⁵⁷⁰.

Hier findet sich „der ganze Reichtum von biblisch und liturgisch gebundenem Gebet bis zum kindlich-gläubigen Ausschütten des Herzens vor Gott. Wir vernehmen stammelnde Rufe und angstvolle kleine Stoßgebete und ebenso lange Zwiegespräche zwischen Gott und der Seele. Wir hören die unbeholfene Sprache einfältiger Menschen und die formgebundene Rede großer Dichterinnen“. Das Beten ist hier „Lob und Preis, Anbetung und Dienst, Bitten und Flehen, Klagen und Weinen, Freude und Jubel...“, so schreibt Friedrich Heiler in seinem Aufsatz „Die Bedeutung der Mystik in den Weltreligionen“⁵⁷¹. Die Themen sind hier immer wieder die Buße und die Reue, die Gottesferne und die Gottesehnsucht, das Gottfinden und die mystische Einigung, der Berge versetzende Glaube und die Gnadengewissheit⁵⁷².

Zwar fanden die Gebete der Mystikerinnen keine Aufnahme in die eigentlichen Gebetsbücher - diese wurden bestimmt durch das Stundengebet - , aber ihre Schriften wurden als Erbauungsbücher gelesen und vorgelesen, wofür wir nicht wenige Zeugnisse haben. Ja, selbst das Stundengebet wurde faktisch teilweise mit den Gebeten der Mystikerinnen verbunden. Die Klosterfrauen, die nicht nur Bibeln, Messbücher und die Schriften der Kirchenväter abgeschrieben haben, haben ebenso auch mit Liebe und Eifer die Erbauungsschriften ihrer Mitschwestern vervielfältigt⁵⁷³.

Mit ihren mystischen Schauungen, mit den mystischen Schauungen dieser Frauen, verbinden sich vielfach die Anklagen, die Anprangerungen der Missstände in Kirche und Welt.

⁵⁷⁰ Friedrich Heiler, Die Bedeutung der Mystik in den Weltreligionen, in: Friedrich Heiler, Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Bd. II, München 1919, 94.

⁵⁷¹ Friedrich Heiler, Die Bedeutung der Mystik in den Weltreligionen, in: Friedrich Heiler, Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Bd. II, München 1919, 93.

⁵⁷² Ebd., 94.

⁵⁷³ Ebd., 95.

Dieser Zug begegnet uns auch bei anderen großen Mystikerinnen außerhalb der Deutschen Mystik, wie etwa in Italien bei Katharina von Siena und Brigitta von Schweden und zum Teil auch in Spanien bei Theresa von Avila.

Mechthild von Magdeburg (1207 - 1282) greift schonungslos und unmittelbar - nicht anders als 100 Jahre zuvor Hildegard von Bingen - die Verderbnis ihrer Zeit an. Sie klagt über die Entartung des Papsttums in ihrer Zeit, wenn sie feststellt: „O weh, Krone der heiligen Christenheit, wie sehr bist du verdunkelt ... Deine Wahrheit ist zunichte geworden in der Lüge dieser Welt, alle Blüten deiner Tugenden sind von Dir abgefallen ... und nichts hast du als deine äußere Hülle, das ist deine priesterliche Gewalt. Darum wird dich Gott erniedrigen, ehe du es weißt“. So lesen wir in ihrer Schrift „Das fließende Licht der Gottheit“⁵⁷⁴. Sie spricht an dieser Stelle von den Schafhirten, die Mörder geworden sind und klagt, dass sie die göttliche Liebe und die heilige Lehre verlassen haben⁵⁷⁵.

Durch ihre scharfe Kritik am Ordens- und Weltklerus zog sie sich – verständlicherweise - nicht wenige Feinde zu. 30 Jahre lebte sie als Begine nach der Regel des Dominikus in Magdeburg. Danach lebte sie noch 12 Jahre in Helfta, bei den dortigen Zisterzienserinnen.

Ihre Aufzeichnungen über ihre Schauungen und ihre mystischen Erlebnisse in der Gestalt von Versen und Hymnen, zum Teil von hoher poetischer Qualität, sind die ersten Aufzeichnungen in deutscher Sprache in der Geschichte der Deutschen Mystik. Sie wurden zu den 6 Büchern des „Fließenden Lichtes der Gottheit“ zusammengefasst und erregten großes Aufsehen in ihrer Zeit. Später kam noch ein 7. Buch hinzu. Die Schrift „Das fließende Licht der Gottheit“ wurde schon bald in verschiedene Dialekte übertragen, auch ins Lateinische wurde sie übersetzt. Erhalten sind eine alemannische und eine lateinische Handschrift des Werkes aus damaliger Zeit.

⁵⁷⁴ Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit VI, 21.

⁵⁷⁵ Friedrich Heiler, Die Bedeutung der Mystik in den Weltreligionen, in: Friedrich Heiler, Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Bd. II, München 1919, 107 f.

Im Mittelpunkt dieser Mystik steht die Betrachtung des leidenden Christus. Die Christumystik der Deutschen Frauenmystik konkretisierte sich primär als Leidensmystik. Diese Leidensmystik ist eine im Mittelalter weitverbreitete Form der Devotion, die uns von ihrem Ursprung her auf Bernhard von Clairvaux (+ 1153) verweist, der sie mit großem Erfolg verbreitet und propagiert hat. Man betrachtete dabei die einzelnen Stationen des Schmerzensweges des Gekreuzigten, schaute die Marterwerkzeuge an und vertiefte sich in das qualvolle Leiden und Sterben des Erlösers. Dabei verehrte man mit besonderer Innigkeit die heiligen fünf Wunden. Bewusst und willentlich wollte man mit dem Erlöser mitleiden im Geiste der Sühne und im Bemühen um die innere Einigung mit ihm. Nicht zuletzt fand man darin nicht wenig Trost in den eigenen Leiden und Schmerzen⁵⁷⁶.

Mit der Leidensmystik verband sich dabei mehr und mehr die eucharistische Frömmigkeit. In der Deutschen Mystik spielt sie von Anfang an eine gewisse Rolle, die Verehrung des Altarssakramentes, der Empfang der Eucharistie sowie die Verehrung der aufbewahrten Elemente der Eucharistie im Tabernakel.

Schon im 14. Jahrhundert begegnen uns dabei die Spuren dessen, was man später die ewige Anbetung nennt.

Als Mystikerin der Eucharistie ist vor allem Juliana von Lüttich zu nennen (1193 – 1258), eine Augustiner-Chorfrau, auf deren Visionen hin das Fronleichnamfest und die Fronleichnamprozession durch den Papst eingeführt wurden. Aus dieser Frömmigkeit gehen später die Frauengemeinschaften von der ewigen Anbetung des eucharistischen Sakramentes hervor. Es ist bemerkenswert, dass es solche Gemeinschaften bis heute nur als Frauen-Kommunitäten gibt, nicht als Männer-Kommunitäten. Frauengemeinschaften von der ewigen Anbetung entstehen in immer neuer Form seit dem 17. Jahrhundert bis ins 20. Jahrhundert hinein, vor allem entstehen sie in großer Zahl im 19. Jahrhundert.

⁵⁷⁶ Ebd., 99 f.

Papst Clemens VIII. richtete indessen bereits im Jahre 1592 die sogenannte ewige Anbetung in der Stadt Rom, also die permanente Anbetung während des Tages wie auch während der Nacht vor dem ausgesetzten Allerheiligsten in lückenloser Abfolge⁵⁷⁷.

Eine beinahe nicht geringere Rolle als die eucharistische Frömmigkeit spielt in der Deutschen Mystik bei den Mystikerinnen oder allgemeiner: in der Frauenmystik des Mittelalters die Marienfrömmigkeit. Die großen Mystikerinnen dieser Zeit haben nicht wenige Mariengebete verfasst, Mariengebete, Litaneien und Hymnen. Es ist nicht überraschend, wenn sich die Mystikerinnen in ihrer Passionsmystik und in ihrer eucharistischen Frömmigkeit der Mutter des Erlösers, der „Magna Mater“ in kindlicher Demut verbunden fühlten.

Bereits seit dem 10. Jahrhundert wurde in den Frauenkonventen das marianische Offizium sehr gepflegt. Eine besondere Ausprägung fand es später bei den Birgittinern bzw. Birgittinerinnen.

Durchweg erscheint den Mystikern und den Mystikerinnen des Mittelalters Maria als Typus und Vorbild all jener, die die „unio mystica“ erfuhren. Das führt dann zur „imitatio Mariae“, in der man sich mit der Mutter Gottes identifiziert und so zur „imitatio Christi“ gelangt.

In diesem Kontext ist auch das sogenannte Vesperbild, die Pietà, beheimatet, die Darstellung der Mutter Jesu, wie sie den Leichnam ihres Sohnes auf dem Schoß trägt. Seit dem Ende des 13. Jahrhunderts wird daraus ein Andachtsbild, das sich wachsender Beliebtheit erfreut. In der Frömmigkeitsgeschichte wie auch in der Kunst hat es bis heute nicht an Popularität verloren. Man sah es als eine ideale Komposition an, sofern es die Christuspassion mit der Marienpassion verbindet und von daher so etwas darstellt wie einen Archetypus, um mit Carl Gustav Jung zu sprechen.

⁵⁷⁷ Vgl. Konrad Hofmann, Art. Anbetung, ewige, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. I, Freiburg ¹1930, 398 - 400.

Mit der Verehrung der Mutter Jesu verbindet sich aber, was wiederum nahelag, auch die besondere Verehrung des göttlichen Kindes. Das aber führte zu einer Vertiefung des Inkarnationsgedankens. Deshalb stellte man nun in der Kunst immer häufiger das Weihnachtsgeschehen dar, die Geburt des Erlösers. Charakteristischerweise erscheint nun den Mystikerinnen in ihren Visionen immer wieder auch das göttliche Kind.

Ganz auffallend begegnet uns die Inkarnationsfrömmigkeit bei Mechthild von Magdeburg (1207 – 1282). Aber sie steht damit, wie gesagt, nicht allein. Diese Form der Frömmigkeit fand nicht zuletzt auch ihren Ausdruck in der Verbreitung der Krippendarstellungen, die charakteristisch ist für diese Zeit, und in der wachsenden Bedeutung des Weihnachtsfestes in der Liturgie und im kirchlichen Alltag⁵⁷⁸.

Die mystische Einigung, das Ziel der Mystik, nimmt bei den Mystikerinnen des Mittelalters vor allem im Kontext der Deutschen Mystik nicht selten die Form des „connubium spirituale“ an. Das führt dann vielfach zu überschwenglichen Ausdrücken und Bildern. Hier ist vor allem zu erinnern an die Brautmystik bei Mechthild von Magdeburg. Solchem überschwenglichen Verhalten gegenüber fehlt es jedoch nicht an Mahnungen der Kirche zur Nüchternheit⁵⁷⁹. Problematisch wurde in diesem Überschwang vor allem der Gedanke der Vergottung des Menschen, der Identifizierung des Menschen mit Gott, eine stete Versuchung auch bei den Mystikerinnen der mittelalterlichen Frauenmystik, die letztlich im Neuplatonismus wurzelt. Gerade an diesem Punkt fühlte sich das Lehramt der Kirche immer wieder herausgefordert, einzugreifen.

In diesem Kontext wird auch zuweilen der Unterschied zwischen der Einigung mit Gott auf der Grundlage der Natur und der Einigung mit Gott auf der Grundlage der Gnade verwischt. Mit dieser Tendenz verbindet - allgemein in der Mystik - gern die Ablehnung oder die Geringschätzung der kirchlichen, vor allem der sakramentalen Ordnung.

Es ist aber geradezu ein Charakteristikum der großen Mystikerinnen, dass sie dieser Versuchung zum Subjektivismus, dieser Versuchung, subjektivistisch ihren Eingebun-

⁵⁷⁸ Friedrich Heiler, Die Bedeutung der Mystik in den Weltreligionen, in: Friedrich Heiler, Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Bd. II, München 1919, 95 – 97.

gen und Erfahrungen zu folgen, widerstehen und sich bewusst der kirchlichen Ordnung verpflichtet fühlen und sich ihr unterwerfen⁵⁸⁰. So schreibt der Protestant Friedrich Heiler, ein unverdächtig Zeuge, in seinem Aufsatz „Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen“ im II. Band seiner „Gesammelten Aufsätze und Vorträge“⁵⁸¹.

Man hat oft gesagt, die Mystik des Mittelalters, speziell die Frauenmystik, sei individualistisch und unfruchtbar gewesen. Dem ist nicht so. Sie war alles andere als das. Das zeigt sich in dem vielfältigen Wirken der Mystikerinnen ad extra, nach außen hin, das zeigt sich aber auch in dem immer wieder uns hier begegnenden Gedanken der stellvertretenden Genugtuung für die Sünden der Menschen, für die gleichgültigen und lauen Christen, die Gotteslästerer, die Kirchenfeinde und die Ungläubigen. Die stellvertretende Genugtuung verstanden die Mystikerinnen als Betätigung des allgemeinen Priestertums. In diesem Kontext stehen die vielfältigen Kasteiungen, die im Leben der Mystikerinnen eine große Rolle spielen⁵⁸².

Noch einen bedeutenden Zug der Frauenmystik des Mittelalters möchte ich hier erwähnen: Die großen Mystikerinnen der mittelalterlichen Frauenmystik, aber auch der neueren Zeit, zeichnen sich aus durch Kühnheit und Freiheit, durch Selbständigkeit und Sicherheit. Festigkeit, innere Freiheit und Selbstbewusstsein bestimmen ihr Auftreten. Da begegnet uns keinerlei Ängstlichkeit, Kleinlichkeit und Engherzigkeit. Das zeigt sich, wenn die Nonnen immer wieder ihre Klosterzelle verlassen, um in der Öffentlichkeit ihre Stimmen zu erheben. Das zeigt sich aber auch, wenn sie immer wieder in die Welt gehen, um den Armen und Kranken in letzter Selbstlosigkeit zu dienen⁵⁸³.

Mit dem beschaulichen Leben und dem Wirken in der Öffentlichkeit verbanden die Nonnen den karitativen Dienst, den Dienst der liebenden Hingabe an Arme und Kranke, an Verstoßene und Verachtete, an Gefangene und Verfolgte. Besonders ausgeprägt ist

⁵⁷⁹ Ebd., 97 f.

⁵⁸⁰ Ebd., 99.

⁵⁸¹ Ebd. Oder steht dieser Gedanke in dem anderen Werk Heilers „Die katholische Kirche des Ostens und des Westens“, Bd. II, erschienen 1937 (Bd. I) und 1941 (Bd. II)? Das ist zu prüfen!

⁵⁸² Friedrich Heiler, Die Bedeutung der Mystik in den Weltreligionen, in: Friedrich Heiler, Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Bd. II, München 1919, 109 f.

⁵⁸³ Ebd., 111.

das bei der heiligen Katharina von Genua (1447 – 1510), bei der heiligen Elisabeth (1204 – 1231) und bei der heiligen Birgitta von Schweden (1302 – 1371)⁵⁸⁴.

In diesem Zusammenhang sei auch darauf hingewiesen, dass nicht wenige Frömmigkeitsformen und liturgische Feste der Kirche ihre Entstehung mystisch begabten Frauen verdanken. Das gilt ganz allgemein. Ich erinnere hier an die Herz-Jesu-Verehrung der Neuzeit, die ihre Wurzel in den Offenbarungen der französischen Salesianerin Maria Margaretha Alacoque (1647 - 1690) hat, die dabei an die großen Mystikerinnen des Mittelalters anknüpfen konnte. Sie erinnern sich, dass wir feststellten, dass wir in der Schrift „Das Buch vom strömenden Lob“ der Zisterzienser-Nonne Mechthild von Hackeborn bereits fast alle Anrufungen unserer Herz-Jesu-Litanei haben. Ferner möchte ich hier an die Entstehung des Fronleichnamfestes erinnern, die engstens mit den Visionen der Augustiner-Chorfrau Juliana von Lüttich (1193 – 1258) verbunden sind⁵⁸⁵.

Über die genannten Mystikerinnen der Deutschen Mystik hinaus gibt es eine Reihe weiter überragender Frauen, die sich von den Mystikerinnen der Deutschen Mystik weder in ihrer Eindrucksmächtigkeit noch in ihrem geistigen Format wesentlich unterscheiden. Eine der Größten ist hier Katharina von Siena, sie lebte von 1347 - 1380, eine einfache Frau aus dem Volk, Tochter eines Färbers. Sie zeichnet sich aus durch eine unbeirrbar Unbestechlichkeit, in der sie sich auch durch Titel, Prestige und Reichtum nicht beeindrucken ließ. Den Eltern, die sie zu einer Heirat nötigen wollen, widersetzt sie sich aufs äußerste. Sie träumt von einem Leben, in dem sie Einsamkeit und Gemeinschaft, Mystik und Aktivität miteinander verbinden kann. Und diesen Traum verwirklicht sie in eindrucksvoller Weise. Sie hat einen starken Willen und ist von einem nicht zu erschütternden Selbstbewusstsein erfüllt. Sie entstammt aus einer großen Familie. 24 Geschwister hat sie. Seit ihrem sechsten Lebensjahr wird sie immerfort von himmlischen Erscheinungen heimgesucht. Sie tritt nicht in ein Kloster ein. Aus einem mystischen Antrieb widmet sie sich den Werken der Nächstenliebe bis zum Heroismus. Sie ist Ratgeberin und Vermittlerin, aber auch wortgewaltige und sendungsbewußte Prophetin. Mit den Großen ihrer Zeit steht sie in enger Verbindung. Ihr Einfluss in po-

⁵⁸⁴ Ebd., 110 f.

⁵⁸⁵ Ebd., 100 – 107.

litischer und religiöser Hinsicht ist ungemessen. Dabei ist sie nur 33 Jahre alt geworden, und ihr ganzes Leben hindurch ist sie von schwacher Gesundheit. Ihre Briefe und Schriften, Publikationen und einer Analphabetin (!) - sie konnte nicht schreiben -, überlegen an Eindringlichkeit und Erfahrungsgehalt alle theologischen Traktate ihres Jahrhunderts turmhoch⁵⁸⁶.

Von ihr sind uns an die 400 Briefe überkommen, von denen sie keinen einzigen eigenhändig geschrieben hat. Das hat freilich zur Folge, dass in ihnen manches Individuelle und Allzumenschliche getilgt ist und nicht mehr hervortritt⁵⁸⁷.

Im Jahre 1990 erschienen in deutscher Sprache die Briefe dieser bedeutenden Frau im Benziger Verlag in Zürich. 1989 erschien ihre Schrift „Gottes Vorsehung“ im Piper Verlag in München. Die Briefe erschienen unter dem Titel: Katharina von Siena, engagiert aus Glauben. Briefe. Übersetzt und eingeleitet von Ferdinand Strobel, Benziger Verlag, Zürich 1990. Die Schrift „Gottes Vorsehung“ erschien unter dem Titel: Caterina von Siena, Gottes Vorsehung. Übersetzt und eingeleitet von Luise Gnädinger, Piper Verlag, München/Zürich 1989.

Sie ist wesentlich an der Rückkehr der Päpste aus der Gefangenschaft von Avignon beteiligt. Es gelingt ihr, den wenig energischen Papst Gregor XI. zu bewegen, von Avignon nach Rom zurückzukehren, nachdem sie vor ihm rücksichtslos wiederholt die Schäden der Kirche aufgedeckt hat.

In einem ihrer Briefe an diesen Papst heißt es: „Ich habe gehört, dass Ihr Kardinäle ernannt habt; ich glaube, dass es mehr zur Ehre Gottes und besser für uns wäre, wenn Ihr Euch stets bestrebtet, tugendhafte Männer dafür zu wählen; geschieht das Gegenteil, so ist es eine große Beleidigung Gottes und für seine Kirche ein Verderben ... Ich bitte Euch, dass Ihr das, was Ihr zu tun habt, als Mann tut und in der Furcht Gottes“⁵⁸⁸.

⁵⁸⁶ Gerd-Klaus Kaltenbrunner, *Wissende, Verschwiegene, Eingeweihte*, Freiburg 1980. ????

⁵⁸⁷ Ebd. ???

⁵⁸⁸ Eleonore von Seckendorff, *Die kirchenpolitische Tätigkeit der heiligen Katharina von Siena unter Papst Gregor XI.*, Freiburg 1921, 103; *Le lettre di S. Caterina da Siena*, ed. Pietro Miscatelli, Siena 1913 – 1916, Bd. III, 155.

Die Historiker heben nachdrücklich den „lebhaft mahnenden, kräftigen Ton“ der Heiligen hervor⁵⁸⁹ und führen darauf den Erfolg ihrer Mahnungen zurück. Nicht nur um die Rückkehr des Papstes nach Rom bemühte sie sich, sondern auch allgemein um die Reform der Kirche, speziell auch darum, dass der Klerus seinen säkularen Lebenswandel aufgebe⁵⁹⁰.

Katharina von Siena ist zweifellos eine der größten Frauen der Geschichte. Ihre entscheidende Größe liegt dabei in ihrer mystischen Begabung und Begnadigung. Sie erinnert darin lebhaft an Hildegard von Bingen.

Immer wieder erscheint ihr Christus, der Bräutigam ihrer Seele. Anders als Hildegard ist sie Trägerin der fünf Wundmale des Gekreuzigten. In mystischer Verzückung trinkt sie das Blut Christi aus seiner Seitenwunde. Die Christusvisionen sind in ihrem Leben bei-nahe etwas Alltägliches. Ihre Christusmystik ist primär Leidensmystik, sie hat für sie notwendigerweise die Leidensnachfolge zur Voraussetzung. Deshalb unterzieht Katharina sich wie Bernhard und die großen Frauen der Deutschen Mystik mancherlei Formen der Selbstkasteiung. Eine bedeutende Rolle spielen dabei die Selbstgeißelung und das strenge Fasten. Dabei werden uns von ihr die verschiedensten außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik berichtet, wie ekstatische Zustände mit Gefühllosigkeit gegenüber Stichwunden, das Schweben in der Luft, also die Levitation, und die Telepathie. Vor allem aber war sie Trägerin der Stigmata, der Wundmale Jesu.

Katharina hatte nicht nur Christuserscheinungen. Neben den vertrauten Christusvisionen stehen bei ihr Marienerscheinungen.

Unverkennbar ist in ihrem mystischen Leben die Hinordnung ihrer mystischen Erlebnisse auf Taten. Darin erweisen sich diese nicht zuletzt als echt. In der Pflege der Kranken und der Armen, aber auch in der Einflussnahme auf die Politik ihrer Zeit und auf

⁵⁸⁹ Eleonore von Seckendorff, *Die kirchenpolitische Tätigkeit der heiligen Katharina von Siena unter Papst Gregor XI.*, Freiburg 1921, 103; vgl. *Le lettere di S. Caterina da Siena*, ed. Pietro Miscatelli, Siena 1913 – 1916, 27.

⁵⁹⁰ Friedrich Heiler, *Die Bedeutung der Mystik in den Weltreligionen*, in: Friedrich Heiler, *Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, Bd. II, München 1919, 108.

die Zustände in der Kirche sieht sie eine unmittelbare Konsequenz ihrer mystischen Erfahrungen⁵⁹¹.

Der in Heidelberg lehrende Religionshistoriker Rolf A. Beyer schreibt in seinem Buch „Die andere Offenbarung. Mystikerinnen des Mittelalter“: „Bei ihr (Katharina von Siena) schlägt die mystische Innenerfahrung unmittelbar um in konsequentes Handeln. Meditation gestaltet sich als Aktion. Weltentsagung verwandelt sich in Weltzuwendung“.⁵⁹²

Ein wesentlicher Zug der Frömmigkeit Katharinas ist die Blutmystik. Das Sühneblut des auf Golgotha geopferten Gottmenschen, das sie als das Unterpfand der Erlösung der Menschheit bezeichnet, ist für sie so etwas wie ein Leitmotiv. Daher sehnt sie sich nach dem Martyrium, das sie als Bluthochzeit versteht. Der soeben zitierte Rolf A. Beyer schreibt in seinem Werk „Die andere Offenbarung. Mystikerinnen des Mittelalters“ mit Blick auf die Blutmystik Katharinas: „Dem blutigen Alltag der Politik stellt Katharina eine Mystik des Blutes entgegen, die von Frieden, Heilung und Bewahrung menschlichen Lebens bestimmt ist...“.⁵⁹³

Zwei Werke von Katharina nannte ich bereits, die Briefsammlung und die Schrift über die Vorsehung Gottes. Noch auf ein drittes, ein viertes und ein fünftes Werk möchte ich in diesem Zusammenhang hinweisen. Das eine ist das Buch, aus dem ich soeben zweimal zitierte: Rolf A. Beyer, Die andere Offenbarung, Mystikerinnen des Mittelalters, erschienen im Gustav Lübbe Verlag in Bergisch Gladbach im Jahre 1989. Das vierte ist das Buch: Caterina von Siena, Gespräche von Gottes Vorsehung, Einsiedeln³1985 und das fünfte trägt den Titel: Caterina von Siena, Meditative Gebete, Einsiedeln²1981.

Nicht weniger kühn und genial als Katharina war ihre ältere Zeitgenossin Birgitta von Schweden (1302 – 1373). Auch sie verband das beschauliche Leben mit außergewöhnlich intensiver politischer und karitativer Tätigkeit. Auch sie ist verschiedene Male vor

⁵⁹¹ Vgl. Martin Werner, *Mystik im Christentum und in außerchristlichen Religionen*, Tübingen 1989, 74 - 77.

⁵⁹² Rolf A. Beyer, *Die andere Offenbarung, Mystikerinnen des Mittelalters*, Bergisch-Gladbach 1989, 255; vgl. 247-274.

⁵⁹³ Rolf A. Beyer, *Die andere Offenbarung, Mystikerinnen des Mittelalters*, Bergisch-Gladbach 1989, 255; vgl. 247-274.

die Päpste hingetreten und hat, mit Berufung auf ihre Visionen, ihnen die Mahnung erteilt, von Avignon nach Rom zurückzukehren. Überhaupt ist sie eine Reformerin von ganz großem Ausmaß gewesen. Sie tritt gegen den Krieg auf, besonders unter den christlichen Völkern, hält der schwedischen Ritterschaft ihre Sünden vor und mahnt zu einem sittlichem Lebenswandel⁵⁹⁴.

Auch ihre Mystik kann man als prophetische Mystik bezeichnen, sofern sie sich durch die öffentlichen Angelegenheiten in Kirche und Welt immer wieder herausgefordert fühlt. Während ihre eigentliche Sehnsucht nach einem Leben der Beschauung ging, erwies sie sich im Alltag als eine wahre Führernatur. Kühnheit, Freimut und Unerbittlichkeit zeichnen sie aus. - Das gilt nicht weniger von den anderen Mystikerinnen des Mittelalters⁵⁹⁵.

Birgitta hatte schon in jungen Jahren Visionen. Nachdem sie 8 Kinder großgezogen hatte und durch den Tod ihres Ehegatten Witwe geworden war, lebte sie nach 26jähriger Ehe zunächst zurückgezogen in einem Zisterzienser-Kloster in der Nähe von Vadstena in Schweden am Vättersee, gründete dort in Vadstena das 1. Kloster des Birgittenordens und lebte von 1349 an 24 Jahre in Rom, wo sie ihren Schauungen und ihrer politischen und karitativen Sendung im Kreise ihrer Mitschwester lebte. Unter ihnen war ihre leibliche Tochter Katharina, die später auch kanonisiert wurde. Ihren sozialen Einsatz richtete sie in dieser Zeit vor allem auf moralisch gefährdete Mädchen und Frauen. Als 70jährige machte sie von Rom aus noch eine Pilgerfahrt ins Heilige Land. Bereits 18 Jahre nach ihrem Tod wurde sie kanonisiert, also heiliggesprochen, im Jahre 1391.

Birgitta schrieb ihre zahlreichen Offenbarungen in ihrer schwedischen Muttersprache nieder. In der Regel waren sie mit den Schauungen verbunden, die sie stets in der Ekstase erlebte.

⁵⁹⁴ Offenbarungen der heiligen Birgitta, Ausgewählt und eingeleitet von Emilia Fogelklou, Übersetzt von Ilse Meier-Lüne, Mainz 1933, 62; vgl. Friedrich Heiler, Die Bedeutung der Mystik in den Weltreligionen, in: Friedrich Heiler, Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Bd. II, München 1919, 109.

⁵⁹⁵ Friedrich Heiler, Die Bedeutung der Mystik in den Weltreligionen, in: Friedrich Heiler, Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Bd. II, München 1919, 109.

Ich möchte hier an zwei Werke erinnern, die sich mit dem Leben und mit den Visionen Birgittas beschäftigen: Emilia Fogelklou, *Die heilige Birgitta*, München 1929 und Karola Adalsten (Charlotte Edelstein), *Licht aus dem Norden. Die heilige Birgitta*, Freiburg 1951. Von Emilia Fogelklou sind 1933 in Mainz auch die Offenbarungen in einer Auswahl erschienen. Eine Auswahl der Offenbarungen der heiligen Birgitta von Schweden hat auch der schwedische Konvertit und Schriftsteller Sven Stolpe veröffentlicht unter dem Titel „Die Offenbarungen der heiligen Birgitta von Schweden“, 1961 im Verlag Josef Knecht in Frankfurt.

Birgitta hat den Orden, den sie begründet hat, als einen Doppelorden konzipiert mit jeweils einem männlichen und einem weiblichen Konvent. Die äußere Leitung der beiden Konvente sollte bei der Äbtissin liegen, die innere bei einem Confessarius oder Spiritual. Die getrennten Konvente sollten nur durch den gemeinsamen Kirchenraum und die gemeinsame Liturgie vereinigt sein sowie durch die gemeinsame äußere und innere Leitung.

Das war ein ganz neues Konzept, eine neue Art von Orden. Im Mittelalter breitete sich der Orden rasch aus, und bald gab es ca. 80 Klöster. In der Zeit der Reformation gingen die meisten dieser Klöster jedoch ein. Teilweise erfolgten später allerdings wieder Neugründungen. Heute zählt man noch insgesamt ca. 10 Klöster, die jedoch alle reine Nonnenklöster sind. Doppelkloster gibt es nicht mehr. Bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts bestand das letzte Doppelkloster des Birgittenordens in Altomünster in der Nähe von München.

Am Ausgang des Mittelalters erlebt die Deutsche Mystik einen neuen Höhepunkt in den Niederlanden. Eigentlich beginnt er schon gegen Ende des 14. Jahrhunderts. Er verbindet sich mit den Namen Jan von Ruysbroek (+ 1381) und Gerhard Groote (+ 1384), dem Begründer der Brüder vom gemeinsamen Leben. Er begründete diese neue Ordensgemeinschaft auf der Grundlage der Augustinus-Regel. Aus ihr ging die sogenannte „devotio moderna“ hervorgegangen ist, deren Mystik einen eindrucksvollen Niederschlag gefunden hat in der „Imitatio Christi“, in der „Nachfolge Christi“ des Thomas von Kempen. Thomas Hemerken, lateinisch Maleolus, hieß er eigentlich (+ 1471). Die-

sen neuen Höhepunkt hat man auch als eine Nachblüte der Deutschen Mystik bezeichnet, speziell das Wirken von Thomas von Kempen. Nach den neuesten Forschungen geht die „Nachfolge Christi“ nicht als ganze auf Thomas von Kempen zurück. Demnach sind das 1. und 2. Buch dieser Schrift aller Wahrscheinlichkeit nach von dem Schüler des Jan von Ruysbroek, Geert Groote, dem Begründer der Brüder vom gemeinsamen Leben, verfasst worden, jedenfalls in seinem Kern.

In der „Devotio moderna“ wird die Mystik nicht mehr durch das „Versinken im göttlichen Nichts“ bestimmt, sondern durch das volkstümliche „Christus nachfolgen“. Die „Devotio moderna“ ist bestimmt von praktischer Askese und Mystik, in der sich gefühlswarme Innerlichkeit mit ernstem sittlichem Streben verbindet. Diese Mystik kleidet ihr Ideal also in das volkstümliche „Christus nachfolgen“, wie es der Titel jenes Buches zum Ausdruck bringt, das im Mittelpunkt dieser Mystik steht. Sie verbindet sich eng mit der Askese, ist aber auch stark affektiv.

In die „Nachfolge Christi“ ist der Traktat „Ermahnungen zum inneren Leben“ als zweites Buch eingearbeitet, das, wie gesagt, zusammen mit dem ersten Buch, von Geert Groote verfasst worden ist, mit höchster Wahrscheinlichkeit. Diesen Traktat hat man als „das schönste kleine Kompendium der Mystik“ bezeichnet⁵⁹⁶. Hier huldigt der Verfasser mit Augustinus der Mystik der Innerlichkeit, nicht der Mystik des Überschwangs. Das ist eine Mystik der Innerlichkeit, nicht des Überschwangs, die den königlichen Weg des Kreuzes als den sichersten Weg zur „unio mystica“, zur mystischen Einung, versteht.

Der Traktat beginnt mit folgenden Worten. „Das Reich Gottes ist in euch (Lk 17), sagt der Herr. Bekehre dich von ganzem Herzen zum Herrn und verlass diese elende Welt, so wird deine Seele Ruhe finden. Lerne das Äußere verachten und an das Innere dich hingeben, und du wirst das Reich Gottes in dich kommen sehen ... Christus wird zu dir kommen, dir seinen Trost spenden, wenn du ihm eine würdige Wohnung in deinem Innern bereitet hast. All deine Herrlichkeit und Schönheit ist im Innern. Darum gefällt es ihm nur dort allein. Den inneren Menschen erfreut er durch häufigen Besuch, süße Unterredung, lieblichen Trost, vielen Frieden und wunderbare Vertraulichkeit. Wohlan

denn, treue Seele, bereite diesem Bräutigam dein Herz, auf dass er sich würdige, zu dir zu kommen und bei dir zu wohnen. Denn so hat er gesagt: Wenn jemand mich liebt, wird er mein Wort halten, und wir werden kommen und Wohnung bei ihm nehmen (Joh 14). Mache also für Christus Platz und verweigere allen übrigen den Eintritt“.⁵⁹⁷

Mit diesen Worten schildert der im mystischen Leben erfahrene Verfasser zuerst die Freuden der Beschauung und der Vereinigung mit Gott. In weiteren Kapiteln geht er dann die Vorbereitung der Seele im einzelnen durch, mahnt zur Abtötung gegenüber der Außenwelt, zur Demut, Güte und Friedfertigkeit, zur Reinheit des Herzens und Einfalt der Absicht, spricht dann von der Pflicht und von der Kunst, Jesus zu lieben und seine vertraute Freundschaft festzuhalten, lehrt, die Prüfungen des mystischen Lebens, die Verlassenheit und das Fehlen allen Trostes zu ertragen, mahnt zur Dankbarkeit gegenüber Gott für die Gnaden, die er schenkt, und beschreibt endlich den sichersten Weg zur Mystik, nämlich die „via regia crucis“, den königlichen Weg des Kreuzes“.⁵⁹⁸

Hier, in diesem Traktat der „Imitatio Christi“, in diesem Kompendium der Mystik, finden wir geradezu ein wunderbare Zusammenfassung der altkirchlichen Gedanken über das geistliche Leben zum mystischen Erleben.

Jan van Ruysbroek (+ 1381; er hat das gesegnete Alter von 88 Jahren erreicht), betont das Freiwerden von sinnlichen Bildern und von jeder Beschäftigung als Voraussetzung für die mystische Erfahrung. In seinem Hauptwerk „Die Zierde der geistlichen Hochzeit“⁵⁹⁹ schreibt er: „Wenn der Mensch bloß und ohne sinnliche Bilder ist, ledig und in den höchsten Kräften ohne Beschäftigung, so kommt er wegen seiner bloßen Natur schon in eine Ruhe. Diese Ruhe können alle Menschen finden und sie durch ihre bloße Natur in ihrem eigenen Wesen ohne Zutun der Gnade Gottes besitzen, wenn sie sich befreien können von Bildern und von allen Beschäftigungen. (Es geschieht durch) ein Stillsitzen im Ledigsein, ohne innere oder äußere Übungen, auf dass die Ruhe gefunden werde und ungestört bleibe“. Er fügt allerdings hinzu, dass diese natürliche Ruhe nicht das Ziel ist, dass derjenige, der in ihr stecken bleibt, „in eine geistige Hoffart und in ein

⁵⁹⁶ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 131.

⁵⁹⁷ Thomas von Kempen, Nachfolge Christi 2,1,1-2.

⁵⁹⁸ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 132.

⁵⁹⁹ Jan van Ruysbroek, Die Zierde der geistlichen Hochzeit, übersetzt von M. Schaadvisser, Einsiedeln 1987, 138 f.

Selbstbehagen (fällt), wovon man selten genesen kann. Sie ist der Anfang zu allen geistigen Irrwegen“. Die natürliche Ruhe muss nach Ruysbroek „zur Ruhe in Gott“ werden⁶⁰⁰. Das Verbleiben in der „natürlichen Ruhe“, das ist genau das Wesen der Zen-Meditation, wie sie sich selber versteht. Die Ruhe in Gott meint demgegenüber die ständige innige begehrende Hinwendung zu ihm, das Offensein für ihn⁶⁰¹.

Ruysbroek weiß, dass es eine „Total-Ruhe“ in diesem Leben nicht geben kann, dass sie eine Perversion der wahren Mystik ist. Damit nimmt er einen Gedanken auf, der sich bereits bei Meister Eckhart findet⁶⁰².

Die innere Ruhe ohne die begehrende Hinwendung zu Gott, das ist die „Einheits-erfahrung des In-sich-Ruhens“, das ist „die Mystik des Selbst“⁶⁰³. Sie ist etwas, das sich im Menschen ereignet, Mystik ohne Gott, wie sie uns, wie gesagt, im Zen-Buddhismus begegnet. Gottesmystik ist demgegenüber die Einheitserfahrung der Liebe. Nur von außen her ist sie der Selbstmystik ähnlich⁶⁰⁴.

Unter dem Einfluss der Deutschen Mystik des ausgehenden Mittelalters steht auch Nikolaus von der Flüe (+ 1487), und zwar auf dem Weg über die sogenannten Gottesfreunde, die Welt- und Ordensleute miteinander verbanden, deren Zentren vor allem rheinische Frauenklöster waren, die seit dem 14. Jahrhundert in regem Verkehr miteinander standen und vor allem von den Dominikanern, wie Eckhart, Tauler und Seuse, und deren Schriften - es handelt sich hier vor allem um Predigten und einige weitere mystische Traktate, die in deutscher Sprache verfasst waren - gefördert wurden⁶⁰⁵.

Nikolaus von der Flüe hat 20 Jahre als Einsiedler im Gebet zugebracht und in dieser Zeit völlig ohne Nahrung gelebt, wenn man von der eucharistischen Speise absieht, die er in dieser Zeit täglich empfing. Das ist historisch einwandfrei nachgewiesen.

⁶⁰⁰ Ebd., 138 f., 141 – 145.

⁶⁰¹ Ebd., 138 f.

⁶⁰² Anselm Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 102.

⁶⁰³ Ebd., 103.

⁶⁰⁴ Ebd., 103.

⁶⁰⁵ Otto Karrer, Die große Glut, Textgeschichte der Mystik im Mittelalter, München 1926, 235.

Ebenfalls unter dem Einfluss der deutschen Mystik, aber auch des Neuplatonismus, steht der erste große deutsche Philosoph der Neuzeit Nikolaus von Kues (+ 1461). Er betont, der Verstand, der nur auf endliche Gegenstände gehe, könne von Gott nur ein Nichtwissen haben, während die Vernunft, die die Gegensätze zur Einheit zusammenschauen könne, eine gewisse Erkenntnis des Unendlichen gewinne. Diese sei so etwas wie eine „coincidentia oppositorum“ oder eine höhere Einheit der Gegensätze. Die Erkenntnis des Unendlichen ist für Nikolaus von Kues eine „docta ignorantia“, eine Wissenschaft des Nichtwissens. Und die Welt hat, so Nikolaus von Kues, als Wirkung Gottes an dessen Unerkennbarkeit teil.

Letzte Ausläufer der Deutschen Mystik sind Friedrich von Spee (+ 1591), der bekannt geworden ist durch seinen Kampf gegen die Hexenverfolgungen und der Konvertit Angelus Silesius (+ 1677), der das mittelalterliche Erbe teilweise durch protestantisch-pietistische Ableger übernommen hatte⁶⁰⁶.

Die Reformatoren wandten sich von der Mystik ab wegen der Verabsolutierung des Schriftprinzips. Die Mystik erschien ihnen nicht schriftgemäß und allzu philosophisch. Sie erschien ihnen verdächtig als phantastisch und schwärmerisch. Die antimystische Einstellung hielt sich bei den Reformatoren durch, weshalb es nur einzelne Mystiker in den reformatorischen Gemeinschaften gegeben hat, die zudem durchweg außerhalb ihrer Kirche standen.

Die Reformatoren verbanden vor allem mit dem Begriff „Mystik“ eine ganz bestimmte Tradition mystischer Theologie, nämlich jene, die sich auf den Neuplatonismus des Pseudo-Dionysius Areopagita zurückführte. Deswegen vermieden sie gar vielfach Worte wie Mystik und mystische Erfahrung⁶⁰⁷.

Luther selber hatte zunächst ein tiefes Verhältnis zur deutschen Mystik. Dann verwarf er sie jedoch im Bann der Schrift und des Schriftprinzips der „sola Scriptura“ als „ei-

⁶⁰⁶ Ebd.

⁶⁰⁷ Vgl. Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 55 f.

tel“, als „Phantasie und Schwärmerei“. Luther verabsolutierte bekanntlich das Schriftprinzip und hatte damit nichts mehr übrig für jede Art von Privatoffenbarung.

Der antimystische Affekt Luthers blieb als Erbe der Reformatoren bis in die Gegenwart hinein, wenngleich es einzelne Mystiker in der Geschichte des reformatorischen Christentums gegeben hat⁶⁰⁸, die sich hier aber, wie ich schon früher betonte, außerhalb des Kirchentums entfalteten. Von daher ist der mystische Strom innerhalb der katholischen Kirche unvergleichlich breiter und reicher⁶⁰⁹.

Wollte man Luther selber als Mystiker bezeichnen, so müsste man anknüpfen an das Einswerden und Einssein des Christen mit Christus, worauf Luther immer wieder weist, worin er das wesentliche Ziel des Christseins sieht⁶¹⁰. Das ist unzweifelhaft ein gewisses mystisches Element.

Die enge Verbindung des Christen mit Christus durch den Glauben ist in der Tat ein beliebter Gedanke bei Luther. In dieser engen Verbindung mit Christus findet der Christ, wie Luther immer wieder betont, das Heil. In diesem Zusammenhang zitiert der Reformator gern das Paulus-Wort Gal 2, 10: „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir.“ Dabei spricht er gern von einem heiligen Tausch, von einem fröhlichen Wechsel, so der Titel einer umfangreichen Monographie von Theobald Beer aus dem Jahre 1980⁶¹¹ (erschienen im Johannes-Verlag Einsiedeln in Freiburg), sofern Christus die Sünde auf sich nimmt und seine Gerechtigkeit dem Sünder schenkt, sofern er sich in unseren Tod stellt und uns an seinem Leben teilhaben läßt⁶¹².

Wörtlich sagt Luther: „Der Glaube macht aus dir und Christus gewissermaßen eine Person, so dass du von Christus nicht getrennt werden kannst, vielmehr an ihm hängen bleibst“⁶¹³. Dann kann Christus sprechen, so fährt Luther fort: „Ich bin jener Sünder“

⁶⁰⁸ Joseph Bernhart, *Das Mystische*, Frankfurt a. M. 1953, 45.

⁶⁰⁹ Joseph Bernhart, *Das Mystische*, Frankfurt a. M. 1953, 45 f.

⁶¹⁰ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 56.

⁶¹¹ Theobald Beer, *Der fröhliche Wechsel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1980. Theobald Beer stellt in diesem Buch die Grundzüge der Theologie Luthers dar, wie er sie sieht. Es handelt sich hier um eine beachtliche Darstellung.

⁶¹² Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 65 f.

⁶¹³ Martin Luther, WA 401, 285, 5 f.

und der Christ kann sagen: „Ich bin Christus“⁶¹⁴. In diesem heiligen Tausch sieht Luther die Essenz unserer Erlösung. Was dazu aus katholischer Sicht zu sagen ist, darauf kann ich hier nicht eingehen. Auf jeden Fall ist das, sofern das realisiert wird im Leben, praktische Mystik, auch wenn man diese Etikettierung zurückweist.

Als erster rein protestantischer Mystiker gilt Kaspar Schwenckfeld (+ 1561), der im Anschluss an Luthers „Christus für uns“ die Wiedergeburt Christi in der Seele des Christen forderte. Diese Ansätze wurden aufgegriffen von Sebastian Franck und Melchior Hofmann, weitere Mystiker der Reformation, die stark von dem eschatologischen Gedanken bestimmt waren. Für sie war die ganze Bibel eine geheime Offenbarung, von der sie sagten, sie könne nur durch besondere Begabung verstanden werden. Vor allem verstanden sie die Bibel vornehmlich als Weissagung auf endzeitliche Katastrophen hin⁶¹⁵.

Die Leitgestalt der protestantischen Mystik des 17. Jahrhunderts ist jedoch nicht Kaspar Schwenckfeld, sondern Jakob Böhme. Er starb 1624. Der Grundgedanke seiner Mystik ist die Lebensfülle in Gott, die der Mensch durch die Wiedergeburt erfährt, wie er sagt. Ihm geht es weniger um das Eindringen in das Gotteswort – das war der entscheidende Gedanke der Reformatoren! -, ihm geht es weniger um das Eindringen in das Gotteswort als um das Eindringen in das göttliche Wesen. Darin sieht er die Erfüllung der tiefsten menschlichen Sehnsucht⁶¹⁶.

Im 18. Jahrhundert wirkten die reformatorischen Mystiker Gerhard Tersteegen (+ 1769), Emmanuel Swedenborg (+ 1772), Friedrich Christoph Öttinger (+ 1782), Philipp Jakob Spener (+ 1705), den Begründer des sogenannten Pietismus, und Nikolaus Graf Zinzendorf (+ 1760), den Begründer der Herrnhuter Bewegung. Teilweise nannte ich diese Namen schon in einem anderen Zusammenhang.

Ein bedeutender katholischer Mystiker der Reformationszeit ist Ignatius von Loyola (1491 – 1556), der Gründer des Jesuitenordens. In seinem Buch „Bericht des Pilgers“ beschreibt er die bewegendsten Abschnitte seines Lebens: Kriegsverletzung und Be-

⁶¹⁴ Martin Luther, WA 401, 285, 6 f.

⁶¹⁵ Jüngst, 6.

kehrung, Heilig-Land-Fahrt und Gefängnis, mystische Erleuchtung und Hochschulstudium, die Abfassung der Exerzitien und die Gründung des Jesuitenordens. Sein Leben war äußerst bewegt. Dreimal wurde er ins Gefängnis geworfen, weil er missionarisch tätig war, weil er über den Glauben sprach, ohne theologisch gebildet zu sein, was ihn dann ja auch schließlich veranlasste, mit seinen Gefährten (vier waren es damals), die zur „compañia“ gehörten, noch im fortgeschrittenen Alter das Studium der Theologie zu beginnen. Ignatius verbindet seine Mystik mit den Exerzitien, den geistlichen Übungen, wodurch ein neues Element in die Mystik einzieht und diese in weiteren Kreisen Fuß fassen läßt. Die Propagierung der geistlichen Übungen, die Exerzitien-Bewegung, hat nicht zuletzt den Erfolg der Gegenreformation mitbewirkt, also der katholischen Reform.

Nach der Reformation wirkt einige Jahrzehnte nach Ignatius in Frankreich Franz von Sales (1567 – 1622) als ein bedeutender Mystiker. Er wirkt vor allem durch die Seelsorge und durch den Briefwechsel. Große Bedeutung haben seine beiden Werke „Theotimus“ und „Philothea“ gewonnen. Hier geht es um den Gedanken, dass und wie Menschen mitten in der Welt die Köstlichkeit der Gotteskindschaft erfahren. Zusammen mit Theresa von Avila (1515 - 1582) und Johannes vom Kreuz (1542 – 1591) pflegt man innerhalb der katholischen Kirche Franz von Sales als den bedeutendsten Mystiker der Neuzeit zu bezeichnen. Zum einen ist es der Gedanke der Gotteskindschaft, der in seiner Frömmigkeit hervortritt, zum anderen der Gedanke der Heiligung der Arbeit im Alltag durch die rechte Intention und der Heiligung der Menschen durch die geheiligte Arbeit, ein Gedanke, der heute von der neuen geistlichen Bewegung des Opus Dei programmatisch entfaltet wird.

Am Beginn der Neuzeit erlebte die Mystik einen nie zuvor da gewesenen Aufschwung in Spanien durch Theresa von Avila und Johannes vom Kreuz. Um diese Zeit erhob sich die Mystik auch zu einer gewissen Blüte in Frankreich mit Madame Guyon, Bischof Fénelon, Père la Combe und anderen, die bereits erwähnte. In Analogie zur Deutschen Mystik spricht man hier von der „Französischen Mystik“. Von ihr handelt das berühmte Werk von Henri Bremond „Histoire littéraire du sentiment religieux en France“.

⁶¹⁶ Jüngst, 6 f.

Zusammen mit Katharina von Siena trägt Theresa von Avila seit dem Jahre 1970 den Ehrentitel „Kirchenlehrerin“. Dadurch wird die exemplarische Bedeutung ihrer Mystik für die Kirche unterstrichen. Nicht zuletzt wegen ihrer Schriften wurde Theresa im Jahre 1970 zur Kirchenlehrerin erhoben. Allgemein ist sie als Klassikerin der katholischen Mystik anzusehen. Gerade an ihrer Mystik kann das Wesen der katholischen Mystik authentisch studiert werden.

Die wohl genialste Vertreterin der christlichen Mystik, zumindest in der Neuzeit, ist die Spanierin Theresa von Avila. Theresa von Avila wurde 1515 in Kastilien geboren. Väterlicherseits entstammte sie einer jüdischen Konvertitenfamilie. Mit zwanzig Jahren (1535) tritt sie in den Karmel von Avila ein, um in Abgeschiedenheit und im Gebet der Kontemplation zu leben. Zunächst läßt sie sich von den Misständen in den Orden der damaligen Zeit mitziehen. Ungefähr zwei Jahrzehnte später (1554) hat sie ein Erlebnis, das sie zum konsequenten Ordensleben führt, gewissermaßen eine innere Bekehrung. Das ist der Beginn ihres mystischen Lebens.

Schon vor 1554 hat Theresa göttliche Gunstbezeugungen und Zeichen der Nähe Gottes erfahren. Ja Anzeichen einer überaus starken religiösen Begabung und Empfindsamkeit sind schon in der Kindheit der Heiligen erkennbar⁶¹⁷. Aber nun vertieft sich ihr mystisches Leben in einer solchen Weise, dass Christus ihr Dialogpartner schlechthin wird. Der freundschaftliche Umgang mit Christus wird nun ein wesentliches Element ihrer Mystik. Sie spricht gern von „Seiner Majestät“, verbindet damit aber einen freundschaftlichen Umgang mit ihm. Theresa erkennt mehr und mehr, dass die Betrachtung der Menschheit Christi und die personale Begegnung mit ihm ein wesentliches Moment der mystischen Gotteserfahrung ist⁶¹⁸.

Charakteristisch ist in diesem Zusammenhang, dass Theresa kurz vor ihrem Sterben am 4. Oktober 1582 die Worte aussprechen konnte: „Herr es ist Zeit, dass wir uns sehen“. Zurück tritt hier die Leidens- und Kreuzesmystik, die eigentlich dem Mittelalter ange-

⁶¹⁷ Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg ²1978, 235 f.

⁶¹⁸ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 61 f.

hört, aber auch zur Zeit Theresas noch recht einflussreich war, für Theresa selber jedoch nicht sehr bedeutsam war. Das Kreuz und die Askese spielen schon eine Rolle in ihrer Mystik, aber nicht mehr so zentral. Im innersten Gemach der Seelenburg ist bei ihr das Bild des Kreuzes jedenfalls nicht zu finden, da dominiert das Bild des strahlengeschmückten Bräutigams, der seine Braut erwartet. Dabei betont unsere Autorin, dass der Weg dorthin dornig und entsagungsreich ist und die Nachfolge des Gekreuzigten beinhaltet. Der Aspekt des Kreuzes wird vor allem in der fünften Stufe, also in der fünften Wohnung der „Seelenburg“, thematisiert, in der es um das Loslassen, um die Losschälung, um das Nicht-Festhalten geht, spanisch „desasimiento“⁶¹⁹.

Ihre Mystik, die sie von 1554 an entfaltet, ist wesentlich bestimmt von dem freundschaftlichen Umgang mit Christus und von der Betrachtung der Menschheit Christi. Zurücktritt hier die Leidensmystik des Mittelalters. Das Kreuz und die Askese spielen bei Theresa auch noch eine Rolle, aber sie stehen hier nicht mehr im Zentrum. Immerhin bestand ihr Bekehrungserlebnis, das ihr die Halbheit und die Inkonsequenz ihres bisherigen Lebens zum Bewusstsein brachte, in der Begegnung mit dem gemarterten Christus. Aber im innersten Gemach der Seelenburg findet sie, wie gesagt, nicht das Bild des Kreuzes, sondern des strahlengeschmückten Bräutigams, der seine Braut erwartet.

Die Mystik Theresas ist absolut kirchlich. Ihre subjektiven mystischen Erfahrungen sind ganz und gar bestimmt von dem objektiven Hintergrund des Glaubens und der Sakramente der Kirche.

Das mystische Leben Theresas spielt sich ganz im Raum der Kirche ab, ihre subjektiven Erfahrungen sind ganz und gar bestimmt von dem objektiven Hintergrund des Glaubens der Kirche und von den Sakramenten⁶²⁰.

Einige Jahre nach ihrem Bekehrungserlebnis 1560 wird eine Höllenvision der Anlass für ihre Reformbemühungen. Nun gründet sie mit unermüdlicher Aktivität immer neue Klöster und versucht, ihr eigenes strenges kontemplatives Leben auch anderen zu vermitteln und zu ermöglichen.

⁶¹⁹ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 81 f.

⁶²⁰ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 69 – 76.

Theresa hat zahlreiche Schriften hinterlassen. Im einzelnen bestehen sie:

1. In einem gewaltigen Corpus von Briefen und
2. in einer Selbstbiographie, die sie als die „Vida“ bezeichnet hat.
3. Ein weiteres Werk ist drittens „Das Buch der Klostergründungen“ („Las Fundaciones“).
4. Es folgt viertens „Der Weg zur Vollkommenheit“ (El camino de perfección“).
5. Einen Höhepunkt stellt fünftens die Schrift „Die innere Burg“ oder „Die Seelenburg“ dar, die „Moradas“, das ist die vollendetste Schrift.
6. Schließlich sind noch sechstens die „Geistlichen Berichte“ („Relaciones espirituales“) zu nennen.

Zu diesen sechs Schriften kommt eine Reihe von kleineren Schriften und eine Gedichtsammlung. Die Schriften Theresas gelten als Klassiker der spanischen Sprache. „... wegen ihrer psychologischen Genauigkeit, der klugen Nüchternheit, der mitreißenden Sprache, der methodischen Exaktheit und besonders wegen ihrer Erfahrungstiefe“ haben die Schriften „unzählige Menschen zur Begegnung mit Gott“ geführt⁶²¹.

Theresa von Avila war ein außergewöhnlicher Mensch. Luis de León berichtet im Vorwort zur Erstausgabe ihrer Werke im Jahre 1588, „dass sie die Herzen aller gewann, die ihr begegneten ... Sie zog ganz einfach die Menschen hinter sich her, selbst gegen die Schwachheit der sich sträubenden Natur“⁶²². Nahe Verwandte der Mystikerin haben es Luis de León bestätigt, „dass das Weltkind und der Heilige, der Mann der Gesellschaft und der Asket, die Ältesten wie die Jüngsten von ihr gefangen genommen (und) bezaubert wurden“⁶²³. Sie muss ungeheuer geistreich und charmant gewesen sein.

⁶²¹ Anselm Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 59 bzw. 58 f.

⁶²² Erika Lorenz, Teresa von Avila, Licht und Schatten, Schaffhausen 1982, 14 f.

⁶²³ P. W. Scheele, Diese Frau hat alles gegeben, Teresa von Avila im Spektrum der Verkündigung und der Dichtung, Würzburg 1983, 18.

Im Jahre 1515 geboren, trat Theresa von Avila im Jahre 1535 als Zwanzigjährige in den Karmel von Avila ein. Ihr mystisches Leben begann jedoch erst im Jahre 1554⁶²⁴. Im Jahre 1582 stirbt Theresa von Avila.

Im Sterben betet sie das Psalmwort: „Cor contritum et humiliatum non despicias“. Knapp 40 Jahre später wird sie heilig gesprochen.

Nicht zuletzt wegen ihrer mystischen Schriften wurde Theresa von Avila im Jahre 1970 zur Kirchenlehrerin erhoben. Allgemein ist sie als Klassikerin der katholischen Mystik zu sehen, d. h. gerade an ihrer Mystik kann das Wesen der katholischen Mystik authentisch studiert werden.

Die Wandlung im Leben Theresas brachte 1554 die Betrachtung eines Bildes des gemarterten Christus, die ihr die Halbheit und Inkonsequenz ihres bisherigen Lebens zum Bewusstsein brachte. Sie war damals 39 Jahre alt und bereits 19 Jahre im Kloster. Nun begann sie sich ganz auf die Gottesliebe zu konzentrieren. Sechs Jahre später (1560) hatte sie die erschütternde Höllenvision und gelobte daraufhin, in Zukunft unter allen Möglichkeiten des Wirkens stets das Vollkommenere zu wählen. Das war der Anfang ihres Reformwerkes. Jetzt begannen auch Visionen, Auditionen und Ekstasen in reichem Maße ihr Leben zu bestimmen. Darüber hat Theresa sich sehr eingehend in ihrer Autobiographie geäußert. In ihren mystischen Schriften, vor allem in dem „Weg zur Vollkommenheit“ und in der „Seelenburg“ hat sie aus ihren mystischen Erfahrungen eine mystische Theologie entfaltet, die ihre bleibende Bedeutung als Lehrerin der Mystik begründet⁶²⁵.

Die Wirkungsgeschichte dieser Frau ist sehr groß. Auch im evangelischen Raum hat sie ein Echo gefunden. Der evangelische Theologe Jürgen Moltmann meint, sie sei nicht nur eine spanische „Heilige“, nicht nur eine „Lehrerin“ der katholischen Kirche, sondern eine Schwester aller Gottesfreunde auf Erden. Pius X. nennt Theresa von Avila in einem amtlichen Schreiben, das er aus Anlaß der Dreihundertjahrfeier der Heiligspre-

⁶²⁴ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 72.

⁶²⁵ Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg ²1978, 238 f.

chung der Heiligen an den General der unbeschuheten Karmeliter richtete, eine Meisterin der Psychologie der Mystik. In diesem Schreiben sagt er wörtlich: „Was dann die mystische Theologie betrifft, so durchschritt sie (Theresa) in ihrer Darstellung jene höchsten Bereiche des Geistes, mit einer solchen Ungezwungenheit, dass sie dort gleichsam wie in ihrem Reich zu Hause zu sein scheint. Kein Geheimnis gibt es in diesem Wissensgebiet, das sie nicht mit Scharfsinn ergründet hätte, und, indem sie über alle Stufen der Beschauung emporstieg, gelangte sie zu einer solchen Höhe, dass nur die ihr nachkommen können, die göttliche Einwirkungen auf die Seele aus Erfahrung kennen. Und dabei lehrt sie nichts, das nicht aus dem innersten Wesen katholischer Theologie stammt. Sie lehrt es aber so selbstverständlich und einleuchtend, dass die hervorragendsten Lehrer ihrer Zeit nur darüber staunen können. Denn das, was die Kirchenväter über mystische Theologie nur gelegentlich und dunkel aussprachen, wurde von dieser Jungfrau fachgemäß in ein System gebracht. Uns aber, die wir gerade in diesem Punkt die Irrtümer vor allem unserer Zeit vor Augen haben, scheint das besonderer Beachtung wert zu sein, dass Theresia in den mystischen Seelenvorgängen nicht bloß scharf unterscheidet zwischen dem menschlichen und göttlichen Anteil und die Rolle des Verstandes und Willens genau umschreibt, sondern auch fordert, dass jene Seelenvorgänge ständig Hand in Hand gehen müssen mit der Übung aller Tugenden. Sie lehrt nämlich: „Es gibt so viele Sprossen in der Leiter christlicher Vollkommenheit als es Stufen des Gebetes gibt!‘ Ja, der Fortschritt des Menschen im Gebet kann nur daran erkannt werden, ob er gewissenhaft seine Standespflichten erfüllt und seinen Lebenswandel heilig zu gestalten strebt. Je inniger schließlich die mystische Vereinigung mit Gott ist, um so glühender muss die Nächstenliebe, um so reger der Seeleneifer werden ...“⁶²⁶.

Was bei Theresa von Avila immer wieder fasziniert, das ist die Unmittelbarkeit und Frische, mit der sie ihre mystischen Widerfahrnisse zu schildern vermag. So schreibt sie im 30. Kapitel ihres Buches der Erbarmungen Gottes – das ist ihre Biographie:

„Ich sah neben mir, gegen meine linke Seite zu, einen Engel in leiblicher Gestalt ... Er war nicht groß, sondern klein und sehr schön ... In den Händen des mir erschienenen Engels sah ich einen langen goldenen Wurfpeil, und an der Spitze des Eisens schien

⁶²⁶ Acta Apostolicae Sedis, Tomus VI (1914), 137 ff.

mir ein wenig Feuer zu sein. Es kam mir vor, als durchbohrte er mit dem Pfeil einige Male mein Herz bis aufs Innerste, und wenn er ihn wieder herauszog, war es mir, als zöge er diesen innersten Herzteil mit heraus. Als er mich verließ, war ich ganz entzündet von feuriger Liebe zu Gott.“

Erst nach ihrem Tode fand man das Summarium ihrer mystischen Beschauung⁶²⁷ die berühmten Worte:

„Nichts soll dich ängstigen,
Nichts dich erschrecken,
Alles vergeht,
Gott bleibt derselbe.
Geduld
Erreicht alles.
Wer Gott besitzt,
dem kann nichts fehlen.
Gott allein genügt“ – „Sólos Dios basta“.

Solche Worte erklären auch die innere Freiheit und Souveränität dieser großen Frau, die sich vor niemandem fürchtete und Verkennung und Enttäuschung mit großer Geduld zu ertragen wusste⁶²⁸.

Ihren geistvollen Humor beweist eine Begebenheit, die fast anekdotenhaften Charakter hat: Auf einer ihrer vielen Reisen durch Spanien im Dienste neuer Klostergründungen stürzte das Gefährt, das sie und ihre Begleiter beförderte, in den Straßengraben, und es zerbrach die Achse. Darauf wandte sich Theresa vorwurfsvoll an Jesus, worauf dieser ihr sagte. „Meine Tochter, so behandle ich zuweilen meine Freunde ...“, und worauf Theresa antwortet: „Ja, Herr, darum hast du auch so wenige“⁶²⁹.

⁶²⁷ Vgl. Poesias (Gedichtsammlung), in: obras completas, Hrsg. v. E. de La Madre de Dios – O. Steggink, Madrid 1979, 499.

⁶²⁸ Wolfgang Böhme, Der Christ von morgen – ein Mystiker, Würzburg 1989, 90.

⁶²⁹ Wolfgang Böhme, Der Christ von morgen – ein Mystiker, Würzburg 1989, 91.

Sie ist eine starke in sich gefestigte Persönlichkeit trotz immer neuer Krankheiten und trotz der physischen Strapazen, denen sie sich um ihrer Aufgabe willen unterzog. Ihre innige Vertrautheit mit Gott und die dadurch gewonnene Gelassenheit schenken ihr Harmonie in allen gefährlichen Belastungen und Schwierigkeiten. Wie sie in ihrer „Seelenburg“ feststellt, handelte sie nach der Maxime: „Tun wir, was wir können, so wird seine Majestät uns helfen, dass wir jeden Tag mehr vermögen“⁶³⁰. Ihr Selbstbewusstsein und ihre Durchsetzungskraft haben ihr den Ehrennamen eines „Adlers“ eingebracht.

Die Besonderheit der heiligen Theresa von Avila besteht darin, dass sie „ihr mystisches Seelenleben in seiner Unmittelbarkeit enthüllt“, ohne dabei die Sprechweise der griechisch-neuplatonischen Mystik zu verwerfen, dass sie in besonderer Frische und Ursprünglichkeit ihre unmittelbaren Erfahrungen im mystischen Leben beschreibt, kritisch beleuchtet und geordnet darstellt wie kein praktischer Mystiker das vor ihr und nach ihr vermocht hat. Dabei steht sie ganz in der mystischen Überlieferung des Thomas von Aquin, wie sie ihr durch die Beichtväter aus dem Dominikanerorden vermittelt worden war⁶³¹, wobei sie allerdings die Sprechweise der thomistischen Tradition teilweise verlassen hat. So, wenn sie einen neuen Begriff des Übernatürlichen einführt, der missverständlich wirken kann. In dieser Hinsicht erweist ihre Mystik wiederum eine größere Verwandtschaft zu Augustinus⁶³². Speziell in der „Seelenburg“ sind die Anklänge an Augustinus und Bonaventura sehr groß, wenn sie da eine Mystik der Innerlichkeit vertritt, die Lehre von den geistigen Sinnen aufnimmt und deutlich unterscheidet zwischen der Betrachtung und der Beschauung.

„In der Lehre von den geistigen Sinnen wird die Erlebnisart der mystischen Erkenntnisse und Freuden mit der Unmittelbarkeit verglichen, welche in der Sinneswahrnehmung vorliegt. Es wird jedoch ausdrücklich gesagt, dass es sich um eine geistige Sin-

⁶³⁰ Theresa von Avila, Seelenburg, 7 Mor. 4, 18; vgl. Wolfgang Böhme, Der Christ von morgen – ein Mystiker, Würzburg 1989, 92 f.

⁶³¹ Vgl. Alois Mager, Zur Wesensbestimmung der Mystik, in: Benediktische Monatsschrift 1919, 136 f; Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 141 f.

⁶³² Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 143 – 145.

neswahrnehmung handelt, die nur der Einfachheit und Unmittelbarkeit wegen mit der sinnlichen Erkenntnisweise verglichen wird“⁶³³.

Anders als die Schriften eines Meister Eckart und eines Nikolaus von Kues, die sich mehr rational-theoretisch darstellen, sind die Schriften Theresas stark vom Bildhaften bestimmt. Theresa betont, dass alle gnadenhaften Erfahrungen, selbst wenn sie sich mit außergewöhnlichen Erscheinungsformen verbinden, ihren letzten Grund im Gebet haben, im mündlichen Gebet und im Gebet des Herzens, im innerlichen Gebet, dem andächtigen Nachsinnen über Gott, seine Wahrheiten und seine Taten an der Menschheit. Dabei ist sie nicht der Meinung, dass auf den mystischen Höhen das mündliche Gebete keinen Platz mehr habe, im Gegenteil. Auch das mündliche Gebet kann, so ihre Überzeugung, mit der Beschauung einhergehen. Dennoch betont Theresa die höhere Bedeutung des inneren Gebetes auf dem Weg zur Vollkommenheit. Sie definiert diese Form des Gebetes als „Freundschaftsverkehr“, „bei dem wir uns oftmals im geheimen mit dem unterreden, von dem wir wissen, dass er uns liebt“⁶³⁴. Sie ist der Meinung, dass das Gebet des freundschaftlichen Zusammenklagens zwischen Christus und der Seele dem Beter auch dann schon möglich ist, wenn seine Liebe noch nicht den vollkommenen Grad der Hinneigung und Übereinstimmung mit dem Geliebten erreicht hat⁶³⁵.

Berühmtheit hat Theresas Definition des Gebetes erhalten, worin ihre geistliche Erfahrung zusammengefasst ist: „Das innerliche Gebet ist meines Erachtens nichts anderes als ein Gespräch mit einem Freund, mit dem wir oft und gern allein zusammen sind.“⁶³⁶

Theresa unterscheidet beim inneren Gebet das meditative Gebet von dem kontemplativen, wobei das letztere für sie auf dem ersteren aufbaut⁶³⁷. In der Beschauung tritt demnach die Seele „in einen Zustand der Ruhe und der Entzückung ein“⁶³⁸. Diesen Zustand charakterisiert sie auch als Gebet der Ruhe⁶³⁹. Nun hat die Seele nichts anderes mehr

⁶³³ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 145.

⁶³⁴ Sämtliche Schriften der heiligen Theresia von Jesus, Hrsg., A. Alkofer, München 1933 ff, I, 88.

⁶³⁵ Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg ²1978, 21 bzw. 240 f.

⁶³⁶ Theresa von Avila, Sämtliche Werke I, 142.

⁶³⁷ Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg ²1978, 242.

⁶³⁸ Theresa von Avila, Sämtliche Werke I, 427.

⁶³⁹ Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg ²1978, 242.

zu tun, „als in stiller Liebe das Licht Gottes aufzunehmen, das sich in ihr ausbreitet“⁶⁴⁰ und sich einer tief inneren Glückserfahrung hinzugeben, die Theresa mit den Worten „Entzücken“, „Wonne“, „Jubel“ charakterisiert⁶⁴¹.

Die Unterscheidung des meditativen und des kontemplativen Gebetes erinnert an die Unterscheidung von Meditation und Kontemplation, die heute noch geläufig ist: Das erinnert an die Viktoriner. Die Viktoriner – die Schule St. Viktor in Paris –, deren Exponenten Hugo von St. Viktor (+ 1141) und Richard von St. Viktor (+ 1173), Augustiner-Chorherren, sind in ihrer Mystik an Platon und Augustinus orientiert. Sie sprechen von einer dreifachen Stufung der menschlichen Erkenntnis Gottes, von der „cogitatio“, der „meditatio“ und der „contemplatio“. Als „cogitatio“ bezeichnen sie die sinnliche Aneignung der Welt als Erfahrungsstoff, als „meditatio“ das reflektierende Denken und als „contemplatio“ das Schauen Gottes, die Erfassung Gottes im Innern. Hugo von St. Viktor schreibt: „Zu Gott aufsteigen, das heißt in sein Ich einkehren und doch nicht dies allein: sondern auf unsagbare Weise über sich hinauskommen“⁶⁴².

Der Grund aller mystischen Gnaden ist für Theresa das mündliche Gebet, eine Gebetsform, die, wie sie sagt, allen Christen zugänglich ist. Eine höhere Form ist dann für sie das innerliche Gebet, das sie als das andächtige Nachsinnen über Gott beschreibt, über seine Wahrheiten und über seine Taten, die an der Menschheit wirkt. Bei diesem innerlichen Gebet handelt es sich um ein aufmerksames Nachdenken über Gott und ein gedankliches Erwägen seiner Werke. Das ist das meditative Beten⁶⁴³, über dem sich das kontemplative Beten erhebt, das Gebet der Ruhe. Also zwei Grundformen des Gebetes, das mündliche und das innerliche, wobei sich das letztere als Meditation und Kontemplation präsentiert. Im „Weg der Vollkommenheit“ charakterisiert Theresa das Gebet der Beschauung als geistige Versunkenheit in Gott⁶⁴⁴. Dabei weiß sie jedoch, dass auch jene, die auf den höchsten Höhen des mystischen Weges sind, stets auch die Übungen der Anfänger machen müssen, also nicht des mündlichen Gebetes entraten können⁶⁴⁵.

⁶⁴⁰ Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg²1978, 242.

⁶⁴¹ Theresa von Avila, *Sämtliche Werke I*, 142.

⁶⁴² Joseph Bernhart, *Eine deutsche Theologie*, Leipzig 1920, 68 zw. 67 f.

⁶⁴³ Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg²1978, 240.

⁶⁴⁴ Theresa von Avila, *Sämtliche Werke VI*, 130 f.

⁶⁴⁵ Theresa von Avila, *Sämtliche Werke VI*, 130 f.

Theresa weiß um die Bedeutung des mündlichen Gebetes. Sie weiß gar auch, dass einzelnen gar im mündlichen Gebet die Gnade der Beschauung zuteil geworden ist. Dennoch wird sie nicht müde, das innere Gebet als wesentlich auf dem Weg zur Vollkommenheit zu empfehlen und zu fordern. Sie meint, dieses Gebet des „freundschaftlichen Zusammenklings zwischen Christus und der Seele im Gemüt“ sei dem Beter „auch dann schon möglich, wenn seine Liebe noch nicht den vollkommenen Grad der Hineigung und Übereinstimmung mit dem Geliebten erreicht“⁶⁴⁶ habe.

Das Ziel des Betens ist für Theresa stets die Beschauung. Sie betont im „Weg der Vollkommenheit“ nicht anders als in der „Seelenburg“, dass das Verlangen der Frommen auf die Erreichung der Beschauung gerichtet sein muss.

In der „Seelenburg“ weist sie nachdrücklich darauf hin, dass der Weg zur Beschauung vor allem die Demut ist. „Durch diese läßt der Herr sich in allem überwinden, was wir von ihm verlangen.“⁶⁴⁷ Damit verbindet sie ganz in Übereinstimmung mit der Nachfolge Christi des Thomas von Kempen⁶⁴⁸ den Hinweis auf die Nachfolge Christi und auf das Verlangen nach Leiden⁶⁴⁹.

Theresa selber hatte, bevor sie zum Gebet der Beschauung gelangte, eine große Unerfülltheit im Beten durchzustehen gehabt. Dabei hatte sie sich indessen beharrlich erwiesen in den Gebetsübungen. Deshalb hält sie an der Überzeugung fest, dass sich erst durch die Beharrlichkeit, selbst im unvollkommenen Beten und Meditieren, der Weg zum beschaulichen Gebet ebnet und anbahnt.

Einen ähnlichen Gedanken hat auch Kardinal Newman (+ 1890) formuliert, wenn er einmal in einer Predigt erklärt: „Um auf Dauer gut zu beten, müssen wir beginnen, schlecht zu beten“⁶⁵⁰.

⁶⁴⁶ Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg²1978, 241.

⁶⁴⁷ Theresa von Avila, *Seelenburg*, 4, 2.

⁶⁴⁸ Thomas Kempen, *Nachfolge Christi*, Buch 2, Kap. 12.

⁶⁴⁹ Theresa von Avila, *Seelenburg*, 4.2.

⁶⁵⁰ John Henry Newman, *Parochial and Plain Sermons*, Westminster Md. 1966, I, 264.

Dabei ist für Theresa sicher, ja, selbstverständlich, dass der Beter die mystische Stufe des Gebetes nicht mit eigener Kraft erreichen kann.

Für Theresa ist die mystische Beschauung, die mystische Gnadenerfahrung „eine Form intensivierten, gesteigerten Glaubenslebens.“⁶⁵¹ Die Schau der Geheimnisse etwa der Dreifaltigkeit, der Menschheit Jesu und seiner Gegenwart im Altarssakrament erklärt Theresa nur als lebendiges Lichtwerden des Glaubens. Ihre visionären Geschehnisse und die visionären Geschehnisse überhaupt versteht sie nicht anders denn „als Verinnerlichung und Überhöhung der Glaubenswahrheiten“⁶⁵².

Auch für Theresa von Avila führt der Weg zur Heiligkeit stets über die Beschauungsgnade. Sie betont, dass der Herr alle einlädt, aus dem Born der Beschauung zu trinken, „alle ohne Ausnahme“⁶⁵³. Alle sollen die Gewissheit haben, „dass sie, wenn sie auf dem Wege nicht stehen bleiben, davon zu trinken bekommen werden“⁶⁵⁴. Dabei räumt sie allerdings ein, dass es „größere und kleinere Bäche“ gibt, wie sie es ausdrückt⁶⁵⁵. Es gibt ja auch – so stellt sie fest - verschiedene Wohnungen im Himmel. Gott läßt also das Wasser der Beschauungsfreude – so stellt sie es dar - in größeren und kleineren Rinn-salen in die Seele fließen. Die Beschauungsgnade wird somit nach ihrer Meinung keiner Seele vorenthalten, wenn und sofern sie irgendwie dem „anpochenden Bräutigam das Brautgemach öffnet“⁶⁵⁶.

Das bedeutet wiederum nicht, dass jeder, der zur Anschauung Gottes gelangt oder dass jeder auf Erden die Gnade der Beschauung erlebt. Die, denen das nicht vergönnt ist, sie haben damit das erreichbare Höchstziel nicht erreicht. Wie das Beispiel des Schächers am Kreuz zeigt, gibt es auch die Bekehrung in der letzten Stunde.

⁶⁵¹ Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg ²1978, 245.

⁶⁵² Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg ²1978, 245.

⁶⁵³ Theresa von Avila, *Weg der Vollkommenheit*, Kap. 19.

⁶⁵⁴ Theresa von Avila, *Weg der Vollkommenheit*, Kap. 19.

⁶⁵⁵ Theresa von Avila, *Weg der Vollkommenheit*, Kap. 20.

⁶⁵⁶ Engelbert Krebs, *Grundfragen der kirchlichen Mystik*, Freiburg 1921, 156.

Auf jeden Fall kann man, so Theresa von Avila, nicht nach Heiligkeit streben, ohne auch nach der Beschauung zu streben⁶⁵⁷.

Die mystische Beschauung ist zwar eine Gnade und damit ein freies Geschenk Gottes, aber die Tätigkeit des Menschen ist dabei nicht gleichgültig. Theresa von Avila stellt als allgemeine Regel auf. „Der König der Glorie wird nie in unsere Seele kommen, um sich mit ihr zu vereinigen, wenn wir uns nicht anstrengen, in den Tugenden eine hohe Stufe zu erreichen“. Andererseits gilt auch, so erklärt wiederum Theresa von Avila, dass Gott zuweilen auch solchen die große Gnade der Beschauung gewährt, die „in einem bösen Zustand“ sind, um sie durch dieses Mittel den Händen des Teufels zu entreißen⁶⁵⁸. Mit dem „bösen Zustand“ meint Theresa nicht den Zustand der Todsünde, denn dieser macht die Beschauung mit Sicherheit unmöglich, sondern den Menschen, der noch am Anfang der Bekehrung steht⁶⁵⁹.

Die große Mystikerin des 16. Jahrhunderts betont, der Mensch müsse sich um die Erlangung der Beschauungsgnade bemühen und die feste Hoffnung haben, sie zu erreichen und er dürfe nicht mutlos werden, wenn ein anderer schneller zur Beschauung gelange, weil die Wege Gottes für die einzelnen Seelen verschieden seien⁶⁶⁰.

Theresa hält dabei jedoch daran fest, dass mystische Gnadengaben nicht notwendig sind für das Heil, weshalb sie jene Schwestern tröstet, die die höchsten Gebetsgnaden nicht empfangen. So erklärt sie: „Nicht im Vergießen von Tränen, nicht in jenen Innigkeiten und zärtlichen Andachtsgefühlen besteht die Liebe Gottes, sondern darin, dass wir ihm dienen in Gerechtigkeit, mit Seelenstärke und in Demut“⁶⁶¹. Sie denkt hier wohl an das, was wir die kleine Mystik oder die Mystik im weiteren Sinne nannten, mit der wir uns begnügen sollen. Das heißt: Auf die große Mystik kommt es nicht an für sie. In diesem Sinne kann sie auch feststellen, dass man die höchsten Gnaden nicht einmal erbitten

⁶⁵⁷ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 156 f.

⁶⁵⁸ Theresa von Avila, Weg der Vollkommenheit, Kap. 16.

⁶⁵⁹ Engelbert Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, 154 bzw. 153 f.

⁶⁶⁰ vgl. Theresa von Avila, Weg der Vollkommenheit, Kap. 17, 18 und 19.

⁶⁶¹ Theresa von Avila, Sämtliche Schriften I, 113.

und erleben darf, weil das gegen die Tugend der Demut ist, die doch die Grundtugend des geistlichen Lebens überhaupt ist.

Die mystische Beschauung ist nach Theresa sodann mit einer gewissen Leiderfahrung verbunden. Diese besteht für sie in der Erkenntnis der eigenen Unwürdigkeit einerseits und in der Erfahrung der noch verbleibenden Distanz zu Gott andererseits. Hier ist zu bedenken, dass die christliche Mystik ja keine Identifikationsmystik ist, dass sich in ihr der Mystiker nicht mit dem Göttlichen identifiziert, die christliche Mystik ist stets als Begegnungsmystik zu verstehen, "die auch bei der höchsten Verinnerlichung und Angleichung an Gott um die Distanz weiß"⁶⁶², die hier immer bestehen bleibt.

„Echte Mystik im Sinne Teresas erschöpft sich nicht in Gebet und Versunkenheit. Sie setzt bestimmte Verhaltensweisen im Leben voraus und hat solche auch zur Folge“⁶⁶³. Dabei ist es für unsere Mystikerin klar, dass die Mystik stets aus dem Zusammenwirken von Gott und Mensch entsteht⁶⁶⁴.

Gewissermaßen als Quintessenz der „inneren Burg“ betont Theresa: „Ich sage es nochmals: Allein mit Gebet und Beschauung könnt ihr euer Fundament nicht legen. Wenn ihr nicht nach Tugenden trachtet und euch nicht tätig darin übt, werdet ihr immer Zwerge bleiben. Ich habe auch bereits gesagt, dass die Ruhe, welche die Seelen in ihrem Inneren erfahren, ihnen dazu geschenkt wird, dass sie im äußeren Leben um so weniger Ruhe benötigen und um so leichter darauf verzichten“⁶⁶⁵.

Auf das Handeln nach dem Willen Gottes kommt es also an, nicht auf das Ruhem in der Gegenwart Gottes. Letzteres ist gewissermaßen ein Mittel, um das erstere zu tun. In einer Vision hört Theresa Jesus sagen: „Solange dieses Leben währt, besteht der Gewinn nicht in den Bemühungen, meiner mehr zu genießen, sondern in der Erfüllung meines Willens.“⁶⁶⁶

⁶⁶² Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg²1978, 246.

⁶⁶³ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 77.

⁶⁶⁴ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 76 f.

⁶⁶⁵ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 61.

⁶⁶⁶ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 64.

Theresa schaut auf Gott selbst, nicht auf die Erfahrung von ihm. Für sie gilt: Wahre Liebe gründet tiefer als in der Erfahrung von ihr. Wird das nicht bedacht in der Mystik, sucht sie nicht das geliebte Subjekt, sondern sich selbst, den Selbstgenuss der Begegnung⁶⁶⁷.

Gerade die mystischen Erfahrungen führten bei Theresa zur apostolischen Aktivität. Sie vermittelten ihr die unabweisbare Forderung, für Christus etwas Besonderes zu tun und aus dem inneren Erleben radikale Folgerungen für das Leben in der Welt zu ziehen⁶⁶⁸.

Die mystischen Gnadenerfahrungen Theresas erschöpften sich nicht darin, ihr individuelle Vollkommenheit und Heiligkeit zu schenken. Ihre Mystik ist geradezu ein klassischer Fall von Tatmystik und hebt damit einen Zug an der Mystik hervor, der in der Kirche schon immer als ein Wesensmoment der Mystik angesehen worden ist.

Theresa von Avila ist als große Reformerin nicht nur der Karmelitinnen in die Geschichte eingegangen, sondern des ganzen katholischen Lebens, sofern sie von Spanien aus die Kräfte der Reform des Katholizismus weckte und förderte⁶⁶⁹.

Die entscheidenden Jahre des Reformwerks Theresas sind die Jahre 1560 – 1582. Was sie dabei geleistet hat angesichts größter äußerer Schwierigkeiten und angesichts schwacher Gesundheit und höchster seelischer Beanspruchung ist unvorstellbar⁶⁷⁰. Für Theresa gilt, dass nicht die Zuwendung zur Welt die Gnadenerfahrung erbringen kann, dass der Mystiker vielmehr zunächst einmal frei werden muss von der Weltverhaftung, dass aber dann die Gnadenerfahrung auf das Handeln in der Welt ausgerichtet ist.

Daraus folgt, dass man vorsichtig sein muss gegenüber dem Gewinn von Gotteserfahrung mitten in der Welt, in der Arbeit oder in der Begegnung mit dem Nächsten.

⁶⁶⁷ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 64.

⁶⁶⁸ Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg ²1978, 244.

⁶⁶⁹ Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg ²1978, 239.

⁶⁷⁰ Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg ²1978, 239 f.

Die Zuwendung zur Welt kann keine mystische Erfahrung erbringen. Erst in der faktischen Distanz zur Welt werden im Medium des Gebetes Kräfte freigesetzt, die dann, das zeigt auch das Beispiel Therasas, zu Aktion an der Welt führen und sich in welthaftem Tun auswirken können.⁶⁷¹

Die äußere Fruchtbarkeit ist auf jeden Fall ein wichtiges Element der thesesianischen Mystik. Man könnte das auf die Formel bringen: Von Gott ergriffen – dem Menschen verpflichtet!

Theresa meint, dass man Gott „auch bei intensivster äußerer Tätigkeit nicht zu verlieren braucht“⁶⁷², wenn man ihn einmal gefunden hat in der Distanzierung von der Welt. Theresa war sich stets dessen bewusst, „dass erst im Tun der Liebe die Gotteserfahrung gleichsam ratifiziert wird“⁶⁷³.

„Mystischer Weg“, „mystischer Aufstieg“, „mystische Stufen“, das sind Begriffe, die häufig bei Theresa auftauchen. Schon bei diesen Termini erkennt man, dass für die Mystikerin Geschenk und Gnade nicht im Gegensatz zum persönlichen Bemühen stehen. Das Ziel des mystischen Weges ist für sie die innere Burg, die sie als eine Allegorie der menschlichen Innerlichkeit versteht. Der Mystiker muss bemüht sein, in diese Burg hineinzukommen; der Schlüssel, der die Eingangstür öffnet, ist das Gebet. So schreibt sie am Anfang ihrer Schrift „Die Seelenburg“⁶⁷⁴. Die Seelenburg enthält in dieser ihrer Konzeption viele Wohnungen, die ineinander angeordnet sind, nicht nebeneinander. Theresa weiß, dass es nicht einfach ist, sich in ihnen zurechtzufinden, und sie bemerkt, dass der Weg zur Mitte über sieben Stufen führt, die sie dann im einzelnen beschreibt. Der Weg zur Mitte ist ein Weg durch die verschiedenen Wohnungen. Die einzelnen Wohnungen, die den Weg ausmachen, stellt man sich am besten wie konzentrische Kreise vor. Dabei führt der Weg den Mystiker nicht geradewegs auf die Mitte zu. Da gibt es, solange der Mystiker noch nicht den ruhenden Mittelpunkt erreicht hat, ein Hin und Her, ein Vor und Zurück.

⁶⁷¹ Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg² 1978, 247 f.

⁶⁷² Ulrich Dobhan, *Gott – Mensch – Welt in der Sicht Therasas von Avila*, Frankfurt 1978, 393.

⁶⁷³ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 89 bzw. 88 f.

⁶⁷⁴ Theresa von Avila, *Las Moradas I*.

Was sind nun die einzelnen Stufen des mystischen Weges bzw. was sind die verschiedenen Wohnungen? Darauf möchte ich nun kurz eingehen. Die erste Wohnung kann nur der betreten, der sich in der Selbsterkenntnis übt, der sich bemüht, die eigene Unwürdigkeit anzuerkennen. Diese grundlegende Forderung gilt allerdings auch für die übrigen Wohnungen. In den zahllosen Beteuerungen der eigenen Unwürdigkeit, die wir bei Theresa finden, offenbart sich eine Dialektik, die geradezu typisch ist für die Mystik, nicht nur bei Theresa: Je geringer die Verfehlungen werden, um so schwerer wiegt das Bewusstsein um diese Verfehlungen. Das gilt auch allgemein für das Leben der Heiligen. Theresa konzediert, dass auf der ersten Stufe noch ein starkes Verhaftetsein an die Welt besteht und bestehen kann. Ihr, der ersten Stufe, ordnet sie das „mündliche Gebet“ zu. Man bedient sich hier also vorgegebener Worte, spricht sie aus oder liest sie oder denkt sie. Dabei muss man die Augen auf Christus gerichtet halten, der im Innern der Burg als liebender Bräutigam wartet. Aber schon auf dieser Stufe, bei dieser Form des Gebetes, entsteht, so Theresa, bisweilen die Betrachtung, das Durchdenken und Durchfühlen einer Situation aus dem Leben Christi, eines Bibeltextes und das Ziehen von Rückschlüssen auf das eigene Leben, also das innere Gebet, die Meditation. Theresa selber hatte zeitlebens große Schwierigkeiten mit dem mündlichen Gebet, und sie zog es ihr Leben lang vor, sich nach kurzer geistlicher Lesung den Herrn zu vergegenwärtigen und sich mit ihm innerlich und frei zu unterhalten. Die erste Wohnung, das eigentliche Fundament des ganzen Gebäudes, steht für Theresa im Zeichen der Demut und des mündlichen Gebetes. Mit dem Gebet und dem Bemühen um das Gebet müssen sich, so Theresa, Bußwerke verbinden, die Theresa allerdings dem ganzen mystischen Aufstieg zuordnet, wobei sie jedoch vor zu harten Bußwerken warnt, vor zu harten Bußwerken, die der Gesundheit schaden und gar zu Hochmut oder zu geistlicher Gefallsucht entarten können⁶⁷⁵.

Man könnte die erste Wohnung auch durch das Stichwort Selbsterkenntnis charakterisieren. Das entsprechende Stichwort der zweiten Stufe, der zweiten Wohnung, wäre dann „beharrliche Freiheit“.

Theresa betont, dass der Übergang von der ersten zur zweiten Wohnung fließend ist, was allerdings, wie sie betont, auch für die übrigen Stufen gilt. Die Seele muss, so erklärt sie, die Möglichkeit behalten, alle Wohnungen frei zu durchwandeln, weshalb auch jede Einengung seitens des Seelenführers ebenso gefährlich ist für sie wie Ehrgeiz oder Leistungszwang. Zudem gibt es in dem Aufstieg, wie ich bereits sagte, ein Hin und Her gibt, ein Vor und Zurück.

In der zweiten Wohnung wird der Ruf Gottes schon stärker vernommen, es wächst die Erfahrung des Nach-innen-Gehens und die Sammlung gelingt hier schon besser. Dabei können, wie Theresa feststellt, gute Bücher, Predigten, aber auch Krankheiten und Leiderschaften hilfreich sein. Auf dieser Stufe ist der Mensch noch sehr aktiv und sein Entschluss, sich dem Willen Gottes gleichförmig zu machen, ist schon recht fest geworden⁶⁷⁶.

Die dritte Wohnung versteht Theresa dann als ein Stadium des Übergangs. In ihr hat der Mystiker unter der sogenannten Trockenheit zu leiden. Der Brunnen gibt kein Wasser mehr her, so drückt es Theresa aus. Man macht kaum noch die Erfahrung der inneren Nähe Gottes. Mündliches Gebet und Betrachtung sind nun schwierig geworden, und man wird sehr bedrängt durch die eigenen Fehler. „Gott entzieht auf dieser Stufe dem Menschen die einmal geschenkten Gnaden, um ihm seine Abhängigkeit spüren zu lassen“⁶⁷⁷. In diesem Zusammenhang warnt unsere Mystikerin vor drei Gefahren: Erstens vor der Gefahr, dass man die eigenen Fehler für von Gott verhängte Prüfungen und Läuterungen hält, zweitens, dass man versucht, mit eigenen Mitteln vorankommen zu wollen und drittens, dass man versucht, andere zu missionieren.

Das entscheidende Stichwort der dritten Stufe lautet „Trockenheit“⁶⁷⁸, wie das entscheidende Stichwort der ersten Stufe „Selbsterkenntnis“ und das der zweiten Stufe „beharrliche Freiheit“ lautet.

⁶⁷⁵ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 78 f.

⁶⁷⁶ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 79 f.

⁶⁷⁷ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 80.

⁶⁷⁸ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 80.

Mit der vierten Wohnung beginnt eine zweite Phase des mystischen Weges. Nun übernimmt Gott die Führung und die Aktivität, und der Mensch hat sich mehr und mehr passiv zu verhalten. Das der vierten Stufe zugeordnete Gebet ist nach Theresa das Gebet der Ruhe. Auf der vierten Stufe veranschaulicht sie das Tun Gottes durch das Bild von dem Brunnen, aus dessen Tiefen ein Quell hervorsprudelt und das Brunnenbecken füllt. Auf dieser Stufe wird das Tun Gottes allen sichtbar. Der Mystiker richtet auf dieser Stufe seine Aufmerksamkeit, sein Wollen und Lieben ganz nach innen. Charakteristisch ist es nach Theresa für diese Stufe, dass auf ihr das Übernatürliche mit dem Natürlichen vermischt wird und dass der Mensch so in einen Zustand der in Gott ruhenden Seligkeit gelangt.

Die entsprechende Gebetsform ist auf dieser Stufe nicht mehr das mündliche Gebet, auch nicht mehr das innere, das betrachtende oder das meditierende Gebet, sondern das Gebet der Ruhe. Dabei behalten die beiden anderen Formen des Gebetes ihre Bedeutung, sofern sie nicht konkret verdrängt werden durch das Gebet der Ruhe. Dieses Gebet der Ruhe charakterisiert Theresa folgendermaßen: „Der Betende besinnt sich darauf, dass er vor Gott steht, dass Gott ihn ruft, und er soll - wenn er kann – Gott ein Wort der Liebe sagen oder besser ohne Worte sein Gefühl sprechen lassen. Liebende Vergewärtigung hat die kreisende Betrachtung abgelöst. Auf dieser Stufe findet also erstmals ein wirklicher Austausch statt (zwischen Gott und der Seele). Vor allem aber wird (hier) zum ersten Mal der ‚Seelengrund‘ erfahren, jener Ort, in dem später als ‚Mitte‘ die Erkenntnis und die Vereinigung mit der Gottheit erfolgen“⁶⁷⁹. Während die Gedanken noch im Kopf herumschwirren und der Verstand verstehen möchte, was er nicht begreifen kann, kümmert sich, wie Theresa feststellt, der Mystiker nun am besten gar nicht mehr darum und lenkt sich einfach ab⁶⁸⁰.

In der vierten Wohnung wird der Seele also das Gebet der Ruhe geschenkt. Hier strömt das Wasser, wie Theresa es ausdrückt, „vom Quellort zu – nämlich von Gott -, und soweit Seine Majestät nach eigenem Gefallen eine übernatürliche Gnade erweisen will, quillt es friedvoll und mit größter Ruhe und Sanftheit aus dem tiefsten Inneren unseres

⁶⁷⁹ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 81.

⁶⁸⁰ Ebd.

eigenen Wesens empor – ich weiß weder wo noch wie“⁶⁸¹. Hier zählt nicht mehr die eigene Leistung, sondern nur noch das Geschenk der Gnade. Mit dem Glück der Gottesnähe verbindet sich auf dieser Stufe das Leid: „Die Seele fühlt sich verwundet auf höchst wohltuende Weise“, sie errät indessen nicht, „wie und durch was sie verwundet worden ist“⁶⁸².

Die Erfahrung der vierten Stufe ist beglückend. Sie soll und kann dem inneren Menschen Freiheit und Kraft zum Weitergehen geben, wobei der Mensch jedoch nicht sich anmaßen kann und darf, weitere Gnaden und Beseligungen zu erzwingen. Versucht er das, so ist sein mystischer Weg endgültig zu Ende. Wichtig ist nach Theresa, dass der Mensch in der vierten Wohnung nichts erstrebt außer der Nachfolge Christi, außer der uneigennütigen Liebe zu Christus.

Die vierte Stufe wird nach Theresa am besten charakterisiert durch das Stichwort „Demut“⁶⁸³. Der Aufstieg erfolgt demnach von der „Selbsterkenntnis“ über die „beharrliche Freiheit“ und die „Trockenheit“ zur „Demut“.

Auf der vierten Stufe und auf den folgenden drei Stufen entfaltet sich nun das Gebet der Beschauung. Es entfaltet sich nach Theresa auf vier Stufen, auf den vier letzten Stufen der sieben Stufen des Weges der Vollkommenheit. Es erhebt sich von dem Gebet der Sammlung zu dem Gebet der Vereinigung und findet endlich sein Ziel im Gebet der Verzückung und der mystischen Vermählung⁶⁸⁴.

Die fünfte Wohnung, die fünfte Stufe des mystischen Weges wird bei Theresa durch das Stichwort „Loslassen“ bestimmt. Die Stichworte der einzelnen Stufen lauten demnach: „Selbsterkenntnis“, „beharrliche Freiheit“, „Trockenheit“, „Demut“, „Loslassen“.

⁶⁸¹ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 59.

⁶⁸² Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 60.

⁶⁸³ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 80 f.

⁶⁸⁴ Vgl. *Die Seelenburg der heiligen Theresia von Jesus*, in: *Sämtliche Werke V*, 7 – 232, vgl. Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg²1978, 243.

Es ist das völlige Loslassen des Menschen, das erst das Gebet der Vereinigung ermöglicht. Das Gebet der Ruhe wird hier, auf dieser Stufe, zum Gebet der Vereinigung. In der fünften Wohnung spielen aber noch die verschiedenen Arten des Betens eine große Rolle, „weil es sich bei sich bei dieser Stufe stets nur um kurze, rasch vorübergehende Zustände und Erfahrungen handelt“⁶⁸⁵. Diese Zustände sind allerdings nicht unbedingt „an die im Klosterleben vorgegebenen Gebetszeiten gebunden. Gott kommt, wann er will und wie er will“⁶⁸⁶. Diese Zustände der Sammlung, der Ruhe und der kurzen Vereinigung können „den Menschen auch mitten in seiner Arbeit, im Gespräch mit anderen oder in einem Augenblick treffen, wo er am wenigstens damit rechnet“.

Im Gebet der Vereinigung „ist alle Aufmerksamkeit der Seele auf Gott gerichtet, während die ganze Welt (wenn auch nur für kurze Zeit) für den Betenden ins Nichts versunken scheint“⁶⁸⁷.

Theresa betont, dass der, der diese Stufe erreicht, im täglichen Leben „nichts mehr für sich selber wünschen oder festhalten wollen“ darf⁶⁸⁸. Das ist mit dem Loslassen gemeint. Dieses Loslassen bedeutet aber nicht Gleichgültigkeit gegenüber der Welt. Wohl aber macht sich, so betont Theresa ausdrücklich, gelegentlich in diesem Stadium, auf dieser Stufe, ein Überdruß an den Dingen der Welt bemerkbar⁶⁸⁹. Dieses „Loslassen“ erinnert an die „indifferentia“ des Ignatius von Loyola.

Theresa beschäftigt sich recht eingehend mit dem „Gebet der Vereinigung“. Sie erklärt, dass es nie länger dauere als eine halbe Stunde und dass auch der menschliche Körper daran Anteil habe, sofern der Atem nicht mehr gespürt werde und der Blutkreislauf zu stocken scheine und der Verstand nur noch staunen, aber nicht mehr begreifen könne. Die Gegenwart Gottes im Innern der Seele wird hier zur Gewissheit. Und sie führt zur wachsenden Nächstenliebe, die ihrerseits stets ein Beweis der Echtheit mystischer Gotteserfahrung ist.

⁶⁸⁵ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 82.

⁶⁸⁶ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 82.

⁶⁸⁷ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 82.

⁶⁸⁸ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 82.

⁶⁸⁹ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 82.

Ist auch diese Stufe von Heiterkeit und Ruhe bestimmt, so gehört doch auch das Kreuz zu ihr. Es begleitet den Menschen auch auf dieser Stufe des mystischen Weges und überhaupt ein Leben lang, so betont Theresa. Das gilt trotz der Heiterkeit und Ruhe, die für diese Stufe charakteristisch sind⁶⁹⁰.

Das entscheidende Stichwort der sechsten Wohnung lautet „Ekstase“. Sie, diese sechste Wohnung, ist wiederum eine Stufe der Vorbereitung und des Übergangs. Sie bringt zunächst großes Leid, nämlich Krankheit, Verleumdungen, Verlassenwerden von den besten Freunden und eine tiefe Gottesferne und Gottverlassenheit. Sie bringt die völlige Ohnmacht. Es ist dem Mystiker auf dieser Stufe zumute, als habe er alles Vorherige nur geträumt. Wörtlich sagt Theresa, der Mystiker sehe sich auf dieser Stufe „wie ein Gekreuzigter zwischen Himmel und Erde“⁶⁹¹.

Zur sechsten Stufe gehören aber auch, so Theresa, oft Visionen, Auditionen, Ekstasen, Levitationen und Erleuchtungen (Erleuchtungen meinen überbegriffliches und bildloses Erkennen göttlicher Geheimnisse), zur sechsten Stufe gehören also oft jene Erscheinungen, die man vielfach als das Eigentliche der Mystik ansieht. Theresa beurteilt die Echtheit dieser Vorgänge von den Wirkungen her, je nachdem, ob sie Nächstenliebe und gute Werke erzeugen oder nicht.

Speziell hier, aber auch sonst weist Theresa immer wieder auf die Demut hin, in der der Mystiker sich führen und beraten läßt, damit er nicht zum Spielball der eigenen Einbildungen wird. Sie erklärt, erst die Demut ermögliche dem Mystiker das Wandeln in der Wahrheit⁶⁹².

Die siebente Wohnung endlich charakterisiert Theresa durch das Stichwort „Seelengrund“. Eingeleitet wird sie nach Theresa von der bildlosen Schau der göttlichen Trinität, und sie ist wesentlich bestimmt durch das, was Theresa die „Vermählung der Seele mit Gott“ nennt.

⁶⁹⁰ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 83 f.

⁶⁹¹ Theresa von Avila, *Vida* 20, 11.

„Durch unmittelbare Erkenntnis und Erleuchtung erfährt die ‚eintretende Braut‘ (hier) das Geheimnis der dreipersönlichen Einheit und die Konzentration dieses Geheimnisses in Christus. Sie erkennt, dass dieser dreieinige Gott in ihrem tiefsten Seelengrund ... wohnt und sich nun auch ihrem bewussten Leben auf immer verbindet“⁶⁹³. Es erfolgt hier, metaphorisch gesprochen, eine Vermählung, eine geistliche Hochzeit. Theresa spricht von der Vermählung der Seele mit der Gott. Man sieht hier, so Theresa, das letzte Geheimnis „bildlos, mit den Augen der Seele“⁶⁹⁴. „Der in diese Wohnung eingegangene Mensch hat von nun an ständig Anteil am Leben und Lieben Gottes“⁶⁹⁵.

Die außerordentlichen Phänomene der sechsten Wohnung hören nun auf. Theresa schreibt: „Was diese Wohnung von den vorhergehenden unterscheidet, ist das: Hier gibt es fast nie mehr geistige Dürre und keine inneren Beunruhigungen, ... sondern die Seele ist (hier) fast immer in Ruhe“⁶⁹⁶. Dennoch gilt es hier, auf der siebenten Stufe, wachsam zu sein, da der Mystiker hin und wieder, wenn auch kaum länger als einen Tag, aus der „unio mystica“ herausfallen kann. So entspricht es auch der Lehre der Kirche, gemäß der niemand seines Heiles gewiss sein kann. Wer steht, der sehe zu, dass er nicht falle. „Auch die mit Gott vereinte Seele ist immer noch Geschöpf, also nicht frei von Fehlern und (lässlichen) Sünden“⁶⁹⁷. Deswegen ist die Freude auch in dieser Wohnung mitnichten ungeteilt, deswegen hält sich gleichsam die Dialektik von Leid und Freude durch bis in die letzte Wohnung des mystischen Aufstiegs⁶⁹⁸.

Theresa schreibt, dass der Mystiker auf dieser Stufe an seinem eigenen Heil wenig interessiert ist, dass es ihm hier einzig und allein um die Ehre und Verherrlichung Gottes und um das Heil der Mitmenschen geht. Nachdrücklich betont sie dabei, dass aus der mystischen Verbindung Werke entstehen müssen, dass die geistliche Vermählung in Werken ihre Fruchtbarkeit unter Beweis stellen muss. Sie selber hat das in ihrem Leben

⁶⁹² Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 84.

⁶⁹³ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 85.

⁶⁹⁴ Theresa von Avila, *Moradas* 1,7.

⁶⁹⁵ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 85.

⁶⁹⁶ Theresa von Avila, *Moradas* 3, 10.

⁶⁹⁷ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 85 f.

⁶⁹⁸ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 86.

in überreichem Maße verwirklicht und dafür nicht wenige Verleumdungen und Verdächtigungen in Kauf nehmen müssen⁶⁹⁹.

Auf der höchsten Stufe der Vereinigung der Seele mit Gott genießt die Seele den Frieden Gottes, wie Theresa schreibt⁷⁰⁰. Die Seele wird da von einem Liebesfeuer erfaßt, ohne dass davon jedoch verzehrt würde. In dieser ihrer Beseligung empfindet sie aber auch Schmerz. Um das zum Ausdruck zu bringen, spricht Theresa hier von einem Zustand „wonnevollen Schmerzes“⁷⁰¹. Wie Theresa feststellt, hat die Seele in diesem Zustand das Empfinden, als ob sie von ihrem Leibe gelöst sei⁷⁰².

Das alles ist jedoch noch nicht die höchste Stufe, wie Theresa es darstellt, das ist noch erst die Verückung, gleichsam die Verlobung. Ihr folgt die mystische Vermählung. Sie ist ein „Einswerden im tiefsten Seelengrund“, ein Einswerden, wodurch das Licht des Geistes und das Licht Gottes eines werden. Das ist in der Darstellung Theresas ein Vorschein der himmlischen Glorie, ein Vorentwurf der himmlischen Schau⁷⁰³, der „visio beatifica“. Es handelt sich hier nach Theresa nicht um ein Schauen des wirklichen Wesens Gottes, sondern um das intensive Erfassen der Wirkung der Nähe Gottes und seiner Präsenz. Christliche Mystik ist immer Begegnungsmystik! Es leuchtet ein, dass durch solches Erleben das irdische Leben des Menschen von Grund auf verwandelt wird. Theresa vergleicht diese Verwandlung mit der Verwandlung der Raupe zum Schmetterling.

Um diesen Höhepunkt der Erfahrung der Gottesnähe zu beschreiben, weiß Theresa kein besseres Bild als das von der Ehe. Dabei betont sie jedoch, „dass hier so wenig an Körperliches gedacht wird, als weilte die Seele nicht mehr im Leibe. Hier ist nur noch Geist“⁷⁰⁴.

Theresa selbst machte Theresa die Erfahrung der geistlichen Vermählung, die Erfahrung der „unio mystica“, im Jahre 1572, 18 Jahre nach dem Beginn ihres eigentlichen my-

⁶⁹⁹ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 87 f.

⁷⁰⁰ Theresa von Avila, *Sämtliche Schriften V*, 99.

⁷⁰¹ Theresa von Avila, *Sämtliche Schriften V*, 127.

⁷⁰² Theresa von Avila, *Sämtliche Schriften V*, 147.

⁷⁰³ Theresa von Avila, *Sämtliche Schriften V*, 208.

⁷⁰⁴ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 60.

stischen Lebens. 5 Jahre später schrieb sie ihr grundlegendes mystisches Werk, die „Seelenburg“⁷⁰⁵.

Es ist der dreifaltige Gott, der ihr auf dem Höhepunkt dieser mystischen Erfahrung begegnet ist. Im Jahre 1565 schildert sie dieses Erlebnis mit den folgenden Worten. „Ich habe Ihnen gesagt, dass ich mit den leiblichen Augen nichts sehe und auch mit leiblichen Ohren nichts vernehme; ebenso nehmen auch die Augen der Seele nichts wahr. Ich habe nur eine übernatürliche Gewissheit, dass die drei göttlichen Personen da sind. Wie es geschieht, weiß ich nicht, aber das weiß ich, dass es kein Blendwerk ist“⁷⁰⁶. Sie bringt dafür ein einprägsames Bild, wenn sie sagt: „Es geht ihr (der Seele) wie jemandem, der mit einem anderen in einem sehr hellen Raum ist, wo plötzlich die Fenster geschlossen werden, so dass er im Dunkeln steht. Auch wenn das Licht verschwunden ist und er die anderen nicht erblicken kann, weiß er doch noch immer, dass sie zugegen sind“⁷⁰⁷.

Das eigentliche mystische Leben beginnt, wie gesagt, nach Theresa, auf der vierten Stufe, in der vierten Wohnung. Die vier Stufen der mystischen Einigung sind klar aufgebaut und scharf voneinander unterschieden je nach dem psychologischen Erleben der Verbindung mit Gott. Eine gewisse Unklarheit gibt es allerdings bei der sechsten Wohnung, weil Ekstasen und Visionen nach der Lehre Theresas auf allen Stufen der mystischen Einigung vorkommen können, auf der sechsten Stufe jedoch mit einer gewissen Regelmäßigkeit vorkommen, als Vorbereitung auf die umwandelnde Vereinigung, aber nicht vorkommen müssen. Wenn aber Ekstasen und Visionen auf allen Stufen eintreten, so fragt sich, wieso nun eine eigentliche Stufe von ihnen bestimmt sein soll. Deswegen hat man vorgeschlagen, die streng unterscheidbaren Stufen der mystischen Einigung auf drei zu reduzieren, auf das Gebet der Ruhe, auf das Gebet der Einigung und auf die geistige Vermählung mit dem Gebet der Verzückung⁷⁰⁸.

⁷⁰⁵ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 78.

⁷⁰⁶ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 61.

⁷⁰⁷ Wolfgang Böhme, *Der Christ von morgen – ein Mystiker*, Würzburg 1989, 60.

⁷⁰⁸ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 133.

Nur nebenbei sei erwähnt, dass der siebenstufige Weg der Mystik uns auch in der Theosophie des 19. Jahrhunderts begegnet, wenn der Adept hier auf einem siebenfachen Weg zu der Erkenntnis kommen soll, dass die Kraft des Göttlichen in ihm wohnt, dass er in der mystischen Vereinigung mit dem Göttlichen alle Vereinzelnung als Täuschung begreift und mit der Liebe des kosmischen Geistes alle und alles liebt. Was hier übereinstimmt, das ist die Zahl der Stufen, inhaltlich sind die Stufen jedoch ganz anders bestimmt. In der Theosophie sind die Stufen dieses „Erkenntnisgrades“ 1. der Verzicht auf Fleisch, 2. der Verzicht auf Alkohol, 3. der Verzicht auf Nikotin, 4. die regelmäßige Meditation, 5. die Barmherzigkeit gegenüber allen Wesen, 6. die Ermutigung von Seiten der in die Vollendung eingegangenen Lehrer und 7. die Einung mit dem Göttlichen⁷⁰⁹.

Wenn Theresa sich hier bei der Darstellung des mystischen Weges des Bildes einer Burg mit verschiedenen Wohnungen bedient⁷¹⁰, so muss man wissen, dass dieser Gedanke nicht ganz neu ist, dass bereits Gregor der Große (+ 604) von der „*arx contemplationis*“, von der „Burg der Beschauung“ spricht⁷¹¹. Wörtlich sagt er: „... qui igitur culmen apprehendere perfectionis nituntur, cum contemplationis arcem tenere desiderant“⁷¹².

Die Burg ist die Seele, die Umgebung der Burg der Leib. Im mystischen Leben nun geht die Seele „in sich“, bis sie endlich in das letzte und schönste Gemach gelangt, in dem sich der innige Umgang der Seele mit Gott abspielen kann. Das ist das alte Motiv „tritt ein in dein Herzenskammerlein“⁷¹³.

Theresa beschreibt den geistlichen Weg als einen Weg nach innen, in die Burg der Seele. Gebet und Betrachtung öffnen das Tor. Dabei rät sie, sich nicht einengen zu lassen, sondern frei in den Kammern der Burg umherzuwandeln⁷¹⁴.

⁷⁰⁹ Bernhard Grom, Artikel „Esoterik“ in: U. Ruh u. a. Hrsg., Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen, Freiburg 1986, 89 f.

⁷¹⁰ Anselm Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 130.

⁷¹¹ Gregor der Große, *Nor VI*, 37, 59; *ML 75*, 763 C.

⁷¹² Gregor der Große, *Nor VI*, 37, 59; *ML 75*, 763 C.

⁷¹³ Anselm Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 130.

⁷¹⁴ Anselm Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 59.

In der Beschreibung der einzelnen Stufen entnahm Theresa viele Gedanken und Bilder dem Mystiklehrbuch des Franziskaners Osuna⁷¹⁵.

Die Einteilung der mystischen Gebetsstufen ist bei Theresa von Avila gänzlich von psychologischem Interesse: „Sie will Gebetsarten voneinander abgrenzen, die eine psychologisch erfahrbare Stufenfolge im mystischen Leben bedeuten“⁷¹⁶.

Die Schrift „Die Seelenburg“ ist das reifste Werk der Heiligen. In ihm beschreibt sie den mystischen Weg der Seele zum Gipfel der bildlosen Schau Jesu Christi und der allerheiligsten Dreifaltigkeit in einer Abfolge von sieben Wohnungen, die sich in der Seelenburg, das ist die Seele selbst, auf tun.

Theresa hat das Werk 1577 auf Wunsch des Paters Jeronimo Gracian in einer Zeit verfasst, in der sie selber bereits in der „unio mystica“ lebte. Die Beschreibung der aufsteigenden Phasen des Gebetes in Verbindung mit der wachsenden Gottinnigkeit der Seele und der Erfahrung der Gnade ist in dieser Schrift noch differenzierter beschrieben als in der ihrer Autobiographie⁷¹⁷.

Nun noch einige Bemerkungen zur Mystik Theresas. Von ihren Levitationen sagt Theresa: „Du merkst nichts und siehst, wie du erhoben wirst; aber du weißt nicht wohin. Daher kommt es, dass du, wengleich mit Wonne erfüllt, ob der Schwachheit unserer Natur anfangs von Furcht ergriffen wirst. Mir selbst sind diese Erhebungen oft äußerst unlieb, so dass ich alle meine Kräfte aufbiete, um zu widerstehen, besonders wenn sie öffentlich geschehen. Zuweilen konnte ich etwas erreichen. Zu anderen Zeiten war es unmöglich; die Seele wurde mir erhoben, und fast immer folgte ihr, ohne dass ich es verhindern konnte, das Haupt, manchmal auch der ganze Körper nach, so dass dieser frei über der Erde schwebte. Letzteres indessen begegnete mir bisher nur selten“⁷¹⁸.

⁷¹⁵ Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg²1978, 241.

⁷¹⁶ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 130.

⁷¹⁷ Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg²1978, 243.

⁷¹⁸ Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 63.

Die außerordentlichen Begleitphänomene der Mystik hält Theresa für unwichtig. So schreibt sie einmal an eine Oberin: „Da diese außergewöhnlichen Dinge so häufig zutage treten, so kommen sie mir doch verdächtig vor. Mögen auch einige davon echt sein, so halte ich es doch für klüger, nicht viel darauf zu geben. Sowohl Euer Ehrwürden wie unser Vater sollten ihnen keineswegs ein Gewicht beilegen, sondern sie vielmehr verachten; man verliert dabei nichts, selbst wenn diese Dinge alle echt wären“⁷¹⁹.

Ich möchte nun die entscheidenden Gedanken zur Charakterisierung Theresas und ihrer Mystik noch einmal zusammenfassen.

Die Schriften Theresas sind von außergewöhnlicher literarischer Qualität. In ihnen beschreibt sie ihre mystischen Erlebnisse in einem sehr farbigen Stil, unter Verwendung von kühnen Bildern. Sie berichtet in ihnen auch von den außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik, die ihr in verschiedener Gestalt und in reichem Maße zuteil geworden sind. Besonders instruktiv sind ihre Selbstbiographie und ihre Schriften „Der Weg der Vollkommenheit“ und „Die Seelenburg“. In diesen beiden Schriften, vor allem in diesen beiden Schriften, entfaltet sie eine mystische Theologie, die von bleibender Bedeutung ist.

Theresa ist ein außergewöhnlicher Mensch gewesen, eindrucksvoll war sie in ihrem Auftreten und in ihren Worten, scharfsinnig, geistreich und charmant. Faszinierend ist ihre Unmittelbarkeit und Frische, mit der sie ihre mystischen Widerfahrnisse schildert. Daher ist es nicht verwunderlich, wenn sie eine große Wirkung auf ihre Zeitgenossen ausgeübt hat. Aber nicht nur ihre Zeitgenossen hat sie fasziniert, sie hat auch eine große Wirkungsgeschichte gehabt, die bis heute nicht zu Ende ist.

Papst Pius X. rühmt aus Anlass der 300-Jahr-Feier ihrer Kanonisierung im Jahre 1914 - sie wurde gut 30 Jahre nach ihrem Tod kanonisiert, im Jahre 1714 - ihre profunden Kenntnisse auf dem Gebiet der Mystik, ihre Kirchlichkeit und die nüchterne Verbindung von Gebet und Tugendhaftigkeit in ihrem Leben, die sie auch grundlegend für die mystischen Erfahrungen ihrer Schwestern statuiert und fordert.

⁷¹⁹ Anselm Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 63.

Sie war von großer innerer Freiheit und Souveränität, geduldig im Ertragen von Verkennung und Enttäuschung, humorvoll im Umgang mit den Fährnissen des Alltags, gelassen in den Schwierigkeiten, die ihr das Reformwerk, die immer neue Gründung von Klöstern, bereitete. So ertrug sie große Strapazen bei einer schwächlichen Gesundheit und bei immer neuen Krankheiten, die ihr zu schaffen machten. Auffallend sind ihr Selbstbewusstsein und ihre Durchsetzungskraft.

Ihr Stil ist bildhaft und konkret, anders als der des Meisters Eckhart, des Nikolaus von Kues und vieler anderer. Ihre Darstellung besticht durch die Unmittelbarkeit und Schlichtheit, mit der sie ihre Erfahrungen und ihre Gedanken zu Papier bringt. Sie steht in der mystischen Überlieferung des Thomas von Aquin, verläßt allerdings die Sprechweise der thomistischen Tradition, was ihre Terminologie manchmal theologisch missverständlich macht. Das führt auch dazu, dass wir bei ihr - vor allem in der Seelenburg - manche Anklänge an Augustinus und an Bonaventura finden. So vergleicht sie in der Lehre von den mystischen Sinnen die Erlebnisart der mystischen Erkenntnisse und Freuden mit der Unmittelbarkeit, die in der Sinneswahrnehmung vorliegt. Sie betont dabei jedoch, dass es sich hier um geistige Sinneswahrnehmung handelt, die von ganz anderer Art ist als die sinnliche Erkenntnisweise.

Ein wichtiges, ja, das entscheidende Element der Mystik ist für Theresa das Gebet, speziell das innerliche Gebet, das sie als vertrautes Gespräch zwischen Freunden charakterisiert.

Gerade die mystischen Erfahrungen führten Theresa zu immer neuen apostolischen Aktivitäten. Sie ist als große Reformerin nicht nur der Karmelitinnen in die Geschichte eingegangen, sondern des ganzen katholischen Lebens. Ihre Mystik ist von daher geradezu ein klassischer Fall von Tatmystik.

Von Gott ergriffen, weiß Theresa sich ganz dem Menschen verpflichtet. Sie ist der Überzeugung, dass man Gott auch bei intensivster äußerer Tätigkeit nicht zu verlieren braucht, wenn man ihn einmal gefunden hat, vorausgesetzt, dass man ihn einmal ge-

funden hat in der Distanzierung von der Welt. Dabei gilt für sie, dass erst im Tun der Liebe die Gotteserfahrung ratifiziert wird.

Das entscheidende Element der Mystik ist für Theresa das Gebet, das innerliche Gebet, das Nachsinnen über Gott, über seine Wahrheit und über seine Taten für die Menschen, das vertraute Gespräch. Sie führt es mit Christus wie mit einem Freund. Dieses innerliche Gebet ist für sie auf dem Weg zur Vollkommenheit wichtiger als das mündliche, das aber trotzdem seinen Platz behält, und zwar auf allen Stufen des mystischen Aufstiegs.

Beim inneren Gebet, also beim Herzensgebet, unterscheidet Theresa das meditative und das kontemplative Gebet, wobei das letztere auf dem ersteren aufbaut. Das kontemplative Gebet bezeichnet sie als das Gebet der Ruhe.

Das Ziel allen Betens ist für Theresa die Beschauung. Nach dieser Beschauung darf und soll und muss jeder streben. So betont sie nachdrücklich. Der Weg dahin ist - wie sie in all ihren Schriften, besonders aber in ihrer „Seelenburg“ hervorhebt - die demütige Nachfolge Christi, verbunden mit dem Verlangen nach dem Leiden mit Christus und mit dem beharrlichen Gebet, mit dem Gebet ohne Unterlass.

Der Weg zur Heiligkeit - sie ist nach Theresa das Ziel für alle - führt über die Beschauungsgnade, wie sie erklärt, die freilich als solche nicht für alle gleich ist. Auf jeden Fall muss nach Theresa das Streben nach Heiligkeit mit dem Streben nach der Beschauung verbunden sein. Sie unterscheidet dabei die große und die kleine Mystik und betont, dass wir uns um die Beschauungsgnade bemühen sollen, nicht aber um die außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik.

Gegenüber den außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik ist Theresa skeptisch, vor allem, wenn sie gar angestrebt oder von Gott erbeten werden. Sie bemerkt, dass die mystische Erfahrung stets mit der Leiderfahrung verbunden ist, selbst auf der höchsten Stufe, schon deshalb, weil die letzte Distanz zwischen dem Mystiker und Gott nicht überwunden werden kann, bzw. weil die eigene Unwürdigkeit dem Mystiker auf dem Weg zur Vollkommenheit immer deutlicher zum Bewusstsein kommt.

Auf dem Gipfel des mystischen Aufstiegs erfolgt nach Theresa die Vermählung der Seele mit Gott, die dabei die grundlegenden Glaubensgeheimnisse der Trinität und der Inkarnation in letzter Intensität erfährt. Sie charakterisiert die mystische Vermählung als einen Vorschein und Vorentwurf der himmlischen Schau. Das göttliche Wesen wird dabei nicht geschaut, wie Theresa ausdrücklich bemerkt, da ja auch auf dem Gipfel des mystischen Weges der „status viae“ fort dauert⁷²⁰.

Nun seien noch einige Werke, Sekundärliteratur, zur Mystik Theresas genannt:

P. B. Günther, Weg und Gotteserfahrung der Kirchenlehrerin Theresia von Avila, A-schaffenburg 1971.

Erika Lorenz, Teresa von Avila, Licht und Schatten, Freiburg 1982.

Erika Lorenz, „Nicht alle Nonnen dürfen das“. Teresa von Avila und Pater Gracian – Die Geschichte einer großen Begegnung, Freiburg 1983.

Waltraud Herbstrith, Teresa von Avila. Die erste Kirchenlehrerin, Meditation – Mystik – Mitmenschlichkeit, München 1971, ⁴1981.

Waltraud Herbstrith, Hrsg., Gott allein. Teresa von Avila heute, Freiburg 1982.

Aloysius Alkofer, Sämtliche Schriften der heiligen Theresia von Jesu, Band I – Band VI, München 1933 ff.

Therese von Avila, Unaufhörlich will ich dein Erbarmen preisen, Butzon und Bercker, Kevelaer 1990 (80 S.).

Theresa von Avila ist die unübertroffene Meisterin der neuzeitlichen Mystik. Sie hat die psychologische Beschreibung der Mystik zu einer letzten Vollendung gebracht. Ähnlich wie sie bietet auch Johannes vom Kreuz, der Mitarbeiter Theresas in der Reform des

Karmelitenordens, eine sehr genaue Phänomenologie des mystischen Erlebens, wobei ihm freilich die Einfachheit und Überschaubarkeit Theresas abgeht. Seine Art ist glutvoller und komplizierter, und er sucht die mystische Erfahrung tiefer zu begründen und theologisch einzuordnen als Entfaltung und Vollendung des christlichen Gnadenlebens in Glaube, Hoffnung und Liebe.

Fußend auf Johannes vom Kreuz und Theresa von Avila, erlebte das 17. Jahrhundert eine große Blüte der mystischen Theologie, vor allem im Karmelitenorden, aber nicht nur im Orden der Karmeliten. Die große spanische Mystik beeinflusste auch die anderen Orden, die Dominikaner, die Franziskaner, die Augustiner und die Jesuiten.

Bezeichnend ist für die spanische Mystik neben ihrer Genialität das Interesse an der psychologischen Seite der Mystik, an dem, was das Subjekt dabei erfährt, also die Hinwendung zum Subjekt, wobei das objektive Geschehen, die theologische Seite der Mystik, zurücktritt. Das gilt allgemein für die neuere Mystik. Während die altchristliche und mittelalterliche Mystik stärker die theologische Seite der Mystik hervorhebt und bearbeitet, richtet die neuere Mystik ihren Blick mehr auf ihre psychologische Seite. Faktisch schafft sie damit gegenüber der neuplatonischen und scholastischen Terminologie des Mittelalters eine neue mystische Terminologie⁷²¹.

Wenn man in der Neuzeit den psychologischen Aspekt der mystischen Erlebnisse in die Mitte rückt, so ist das die Folge der Hinwendung vom Objektiven zum Subjekt, ein Charakteristikum am Beginn der Neuzeit. Der Mensch steht nun im Mittelpunkt. Die Grundfrage des Reformators lautet: „Quid ad me?“ Die Entwicklung geht vom Übergreifenden, Allgemeinen weg, hin zum Individuellen, zum Persönlichen, zum Eigenwert des Einzelmenschen. Das Erfahrbare-Individuelle zieht man allgemeinen Aussagen vor. Diese Position kündigt sich bereits im Nominalismus des Spätmittelalters an. Das führt dann dazu, dass man in der Mystik den Blick auf das persönliche Innenleben richtet und es beobachtet und beschreibt. Das geschieht in außergewöhnlich genialer Weise in der spanischen Mystik. Der Reichtum des Objektiven wird zwar bewahrt, der Akzent wird

⁷²⁰ Vgl. Jutta Burggraf, *Theresa von Avila, Humanität und Glaubensleben*, Paderborn 1996, passim.

⁷²¹ Alois Mager, Artikel *Mystik*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. VII, Freiburg 1935, 409 f.

aber verschoben auf das, was subjektiv erfahren wird. Lag der Akzent vorher, im Mittelalter, auch bei der Darstellung der Mystik eher auf der Objekt-Seite dessen, was erfahren wird, auf dem Mysterium, so wird nun das Wie der Erfahrung wichtiger⁷²².

Die Wende zur psychologischen Seite der Mystik gilt allgemein in der Neuzeit. Auf sie hat man mehr und mehr das Interesse gerichtet und diese Sicht in höchster Vollendung dargestellt. Dabei hat man den Blick von der theologischen Begründung und Deutung der Mystik abgewandt. In diesem Punkt, in der theologischen Begründung und Deutung der Mystik hat man infolgedessen bei weitem nicht die Höhe der Väterzeit erreicht. Erst in der unmittelbaren Vergangenheit und in der Gegenwart scheint sich hier ein Umschwung anzubahnen, das heißt: Nun wendet man sich wieder mehr und mehr dem objektiven Geschehen der Mystik zu⁷²³.

Auch in der Gegenwart oder in der unmittelbaren Vergangenheit fehlt es in der Kirche nicht an Mystikern. Hier sind vor allem zu nennen Theresia von Lisieux, Elisabeth von der heiligsten Dreifaltigkeit, Hieronymus Jaegen und Maximilian Kolbe, um nur einige Namen zu nennen, die ein großes Interesse gefunden haben, und an deren Mystik sich noch heute die katholische Frömmigkeit sehr orientiert⁷²⁴.

Leider müssen wir die Vorlesung an dieser Stelle abbrechen, da das Semester wieder schneller als erwartet zu Ende geht. Ich möchte an dieser Stelle jedoch noch einige Worte zum VI. Kapitel dieser Vorlesung, in dem es um die außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik geht, um Visionen, Auditionen, Levitationen, Ekstasen und Stigmatisierungen, um Nahrungslosigkeit, Unverweslichkeit, Immunität gegen Feuer und Vermehrung materieller Gegenstände, um Bilokation und um Kardiognosie. Diese Begleiterscheinungen stellen zwar ungewöhnliche Phänomene dar, kommen aber nicht nur im religiösen Kontext vor. Daher dürfen sie nicht von vornherein als Wunder, das heißt: als von Gott gewirkt, qualifiziert werden. In allen Fällen werden wir bei ihnen zunächst

⁷²² Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, 37 f.

⁷²³ Friedrich Wulf, Artikel Mystik, in: Heinrich Fries, Hrsg., *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 3, München 1970, 199.

⁷²⁴ Friedrich Wulf, Artikel Mystik, in: Heinrich Fries, Hrsg., *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. III, München 1970, 199.

auf die Parapsychologie und die Psychologie verwiesen, näherhin auf die Möglichkeiten der Tiefenseele und des Unterbewusstseins. Wir dürfen nicht übersehen, dass die Möglichkeiten der Seele, auf den Leib einzuwirken, vielfältig sind. Das wird uns immer wieder bezeugt, auch wenn wir keine einsichtige Erklärung dafür gefunden haben oder finden. Das Leib-Seele-Problem ist in dieser Hinsicht noch sehr wenig erforscht. Es ist einfach ein Faktum, dass das unbewusste geistige Leben in der Lage ist, körperliche Veränderungen herbeizuführen, die nicht nur funktioneller, sondern auch organischer Natur sind.

Der genaue Charakter dieser Erscheinungen, ihre richtige Wertung, verlangt ein subtiles Unterscheidungsvermögen. Sie können übernatürlichen Ursprungs sein, müssen es aber nicht. Deshalb können sie auch den ungläubigen Beurteiler nicht beeindrucken, wie das unter Umständen bei echten Wundern gegeben ist.

Um Ihnen die Schwierigkeit der Beurteilung der außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik vor Augen zu führen, verwies ich schon früher hin auf den Fall Konnersreuth und auf die immer neuen Wallfahrtsorte, die heute im Anschluss an angeblich mystische Vorkommnisse entstehen.

Die Schwierigkeiten werden hier noch vervielfältigt durch die Täuschungsmöglichkeiten bei den wirklichen oder vermeintlichen Mystikern selbst wie auch bei ihrer Umgebung, also bei ihren Bewunderern, wobei nicht zu verkennen ist, dass solche Täuschungen zuweilen bewusst intendiert werden, zuweilen aber auch durch psychopathische oder durch neurotische Zustände bedingt sind. Hier ist an Hysterie, an Fanatismus und an den religiösen Wahn zu erinnern. Von daher erklärt sich auch die Distanz der echten Mystiker und der Theoretiker der Mystik gegenüber diesen Erscheinungen, erklären sich die Warnungen, die hier immer wieder ausgesprochen worden sind.

Noch komplizierter werden die Dinge, wenn man die Möglichkeit der Wirksamkeit des Teufels mit einbezieht, die Möglichkeit des satanischen Wirkens.

Besonders groß ist die Möglichkeit der Täuschung, der Selbsttäuschung und der Fremdtäuschung, dort, wo man den Begleitphänomenen der Mystik eine besondere Wertschätzung entgegenbringt und wo die Wundersucht, die Sucht nach dem Außerordentlichen, vorherrscht. Darauf verweisen mit Nachdruck Mystiker wie Theresa von Avila und Johannes vom Kreuz, aber auch viele andere.

Sofern die außerordentlichen Begleiterscheinungen der Mystik von Gott gewirkt werden, sprechen wir konsequenterweise nicht von Wundern, sondern von göttlichen Gnadenerweisen. In ihnen geht es dann darum, dass Gott die natürlichen Kräfte eines Mystikers in einer solchen Weise erhöht, dass sie ein Hinweis auf Gottes heilvolle Nähe sein können und die heroische Heiligkeit des Betreffenden bestätigen.

Wir müssen die außerordentlichen Begleitphänomene im Zusammenhang mit der biblischen Lehre von den Charismen als geistgewirkten Gaben und Impulsen sehen, worin uns eine spezifische Objektivation der allen gegebenen und angebotenen Heilsgnade begegnet. Dabei darf unsere Eigenart als Menschen nicht verkannt werden, sofern seelische Erregungszustände und tiefe Gemütsbewegungen körperliche Reaktionen auslösen können: Wer sich schämt, wird rot, wer Angst hat, zittert, wer aufgeregt ist, dem klopft das Herz.

Ein erstes wichtiges Phänomen ist in diesem Zusammenhang die Ekstase. Im nicht-religiösen Raum begegnet sie uns als Selbsthypnose und als Fremdhypnose. Auch begegnet sie uns bei Hysterikern. Da kommt es dann vor, dass der normale Gebrauch der Sinnesorgane für eine gewisse Zeit völlig verlorengelht. Schließlich kann die Ekstase ihre Wurzeln auch in der Wahn-Krankheit haben, die im Umkreis der Schizophrenie ihren Ort hat. Eine gewisse Verwandtschaft haben die Ekstasen auch mit den epileptischen Anfällen.

In der Mystik versteht man unter Ekstase die Befreiung des Seelenlebens von der Sinnenbedingtheit. In der Ekstase hört die natürliche Sinnestätigkeit auf. Das geht oft bis zur Einstellung des Atems und gar zur Lähmung der Sinne. Dabei hat der Mystiker das Empfinden, als ob die Seele dem Leib entrückt sei. Die Unterscheidung einer echten

religiösen Ekstase, einer natürlich oder übernatürlich verursachten, von einer pathologischen oder künstlich induzierten ist nicht immer leicht. Wenn die Ekstase den Mystiker überfällt, verbinden sich bei ihm große Schmerzen mit unbeschreiblichen Glückserfahrungen, wobei jedoch entweder das eine oder das andere dominiert.

Eine zweite Kategorie von mystischen Begleitphänomenen sind die Visionen und die Auditionen, denen im Blick auf das Objekt die Erscheinungen und die Offenbarungen entsprechen.

Es gibt dann noch ein drittes außerordentliches Begleitphänomen der Mystik, die Stigmatisation. Bei diesem Phänomen sprechen wir von den inneren und von den äußeren Stigmata, die uns bei den verschiedenen Mystikern in den verschiedensten Formen und Ausprägungen begegnen. Nicht immer sind alle Wundmale vorhanden, und sie sind auch von verschiedener Dauer. Auffallend ist bei den äußeren Stigmata, dass die Wunden nicht eitern und sich nicht entzünden, dass sie sich oft einer ärztlichen Behandlung widersetzen und nach der Heilung keine Narben hinterlassen.

Die Träger der Stigmata sind überwiegend Frauen, in den uns bekannten Fällen zu rund 90 %.

Mit den Stigmata verbinden sich in der Regel weitere außerordentliche mystische Phänomene, wie Visionen, Auditionen, Nahrungslosigkeit, Unverweslichkeit, Levitation, Kardiognosie usw.

Die Träger der Wundmale zeichnen sich aus durch erhöhte Suggestibilität, Sensibilität, schlechte oder zarte Gesundheit und einfache, rustikale Wesensart. Letzteres gilt allerdings nicht immer. Mit den Stigmata verbinden sich außerordentliche Passionsfrömmigkeit und große Leidens- und Sühnebereitschaft.

Das Standardwerk über die Stigmatisation, verfasst von dem Franzosen Imbert, einem Mediziner, zählt in der Geschichte (bis zum Ende des 19. Jahrhunderts) 321 Stigmati-

sierte seit Franz von Assisi. Von den 321 Fällen, die Imbert aufzählt, wurden nur 62 kirchlich als übernatürlich verursacht anerkannt.

Ich möchte in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, dass man die Stigmatisation auch künstlich herbeiführen kann und dass man das auch tatsächlich getan hat. Dabei waren die Stigmata jedoch bei weitem nicht so ausgeprägt wie das bei den "natürlichen Stigmata" der Fall ist.

An dieser Stelle musste die Vorlesung abgebrochen werden. Was noch hätte folgen müssen, ergibt sich allgemein aus der Disposition, die dem Traktat vorangestellt ist.