

# MYSTIK UND KONFESSIONALITÄT

## Mystik als eine Form protestantischer Frömmigkeit

Von Karl Dienst

### *1. Zum Konfessionsbezug von Mystik*

1.1 Die ältere Mystikforschung geht durchweg vom »Religionsbezug« der Mystik aus; im christlichen Kontext wird Religion in der Regel »konfessionell« verstanden, d.h. als eine Erfahrungs- und Gedankenwelt, die mit einer positiven Religion in ihren verschiedenen Ausprägungen verknüpft ist. Der jeweilige Mystiker wird als in eine bestimmte Glaubensgemeinschaft und eine bestimmte rituelle Tradition und Praxis integriert angesehen, auch wenn sein Verhältnis zur institutionalisierten »Orthodoxie« derselben und ihren Repräsentanten gespannt sein kann. Der Begriff der Mystik erscheint durchweg in einem theologischen Zusammenhang.

1.2 Als »klassisch« kann die These Friedrich Schillers gelten, die neuere religionssoziologische Einsichten vorwegnimmt: »Einem romantischen Volke... war eine Religion angemessen, deren prächtiger Pomp die Sinne gefangen nimmt, deren geheimnisvolle Rätsel der Phantasie einen unendlichen Raum eröffnen, deren vornehmste Lehren sich durch malerische Formen in die Seele einschmeicheln. Einem Volke im Gegenteil, das, durch die Geschäfte des gemeinen bürgerlichen Lebens zu einer undichterrischen Wirklichkeit herabzogen, in deutlichen Begriffen mehr als in Bildern lebt und auf Unkosten der Einbildungskraft seine Menschenvernunft ausbildet – einem solchen Volke wird sich ein Glaube empfehlen, der die Prüfung weniger fürchtet, der weniger auf Mystik als auf Sittenlehre dringt, weniger angeschaut als begriffen werden kann. Mit kürzeren Worten: Die katholische Religion wird im ganzen mehr für ein Künstlervolk, die protestantische mehr für ein Kaufmannsvolk taugen.«<sup>1</sup>

1.3 In theologie- und kulturgeschichtlicher Perspektive hat Adolf von Harnack die Einstellung des Protestantismus zur Mystik bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts weithin bestimmt: »Die Mystik ist die katholische Frömmigkeit überhaupt, soweit diese nicht bloß kirchlicher Gehorsam,

<sup>1</sup> Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande vor der Spanischen Regierung, Leipzig 1788, zitiert nach: Friedrich Schiller, Werke, hg. von Philipp Witkop, Bd. 11/12, 1924, 153f.

das heißt *fides implicita* ist<sup>2</sup>. Historisch wertete er die Mystik als Phänomen des mittelalterlichen Katholizismus; Reformation und Mystik sind für ihn getrennte Welten.

In historischer Perspektive gründet Harnacks Einschätzung, Mystik sei unmittelbar mit dem Katholizismus verbunden und mit protestantischer Frömmigkeit unvereinbar, vor allem auf der Bedeutung der mystischen Frömmigkeitskultur für die gegenreformatorischen Implikationen des Zeitalters der katholischen Reform des 16. und 17. Jahrhunderts. In systematischer Perspektive entstammt Harnacks mystikkritische Position vor allem dem Interesse an den ethischen Implikationen neuprotestantischer Religiosität. Protestantismus versteht sich hier wesentlich als Ethos, das heißt als Haltung, Grundlebensform. Idealvorstellungen einer kulturprotestantischen Identität sind: aufgeklärt, sachlich sein, eine Zurückhaltung gegenüber Symbolen, Geheimnisvollem, Mystischem. Hinter diesen »protestantischen Grundwerten« steht das aufklärerisch-liberale Menschenbild einer Individualitätskultur mit den Fundamenten Rationalität, Pluralismus, Kulturauftrag und Sozialverpflichtung. Vor allem die »Libérale Theologie« im Gefolge Albrecht Ritschls (1822–1889) sieht sich vor das Grundproblem Wissen und Glauben, Vernunft und Offenbarung gestellt. Innerhalb des durch Vernunft und positives Wissen gesetzten Rahmens wird christlicher Glaube auf die Ethik konzentriert. Dieses grundlegende Interesse an den ethischen Elementen christlicher Religion sieht man durch die Mystik als Manifestation des Irrationalen und Weltabgewandten gefährdet.

1.4 Aber auch dort, wo man die Liberale Theologie wegen ihrer engen Verbindung mit der Aufklärung ablehnt und scharf zwischen »Religion« und »Evangelium« unterscheidet (z. B. Karl Barth, Emil Brunner, Dietrich Bonhoeffer), wird die Mystikkritik der Liberalen Theologie weiter vertreten, ja noch verstärkt. Dies ist vor allem in dem nun eher dogmatisch motivierten Bestreben begründet, den christlichen Glauben von subjektiven Erfahrungen freizuhalten und ihn an das Wort Gottes als an eine absolute Größe zu binden<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. III, <sup>3</sup>1894, 392, 392f. Vgl. auch Gerhard Ruhbach, Tauler und Luther, in: *Ebernburghefte*, Jg. 1963, Heft 3, 10–21. – *Große Mystiker: Leben und Wirken*, hg. von Gerhard Ruhbach – Josef Sudbrack, München 1984. – Karl Dienst, *Protestantische Mystik*, in: *Zeitwende* 68 (1997), 227–241.

<sup>3</sup> Vgl. Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/2, <sup>4</sup>1948, 276ff.; 348ff.; 431, 839; II, 9f.; 61, 216f.; 316. – Emil Brunner, *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen modernen Religionsauffassungen und christlichem Glauben*, dargestellt an der Theologie Schleiermachers, 1924.

1.5 Allerdings stieß Harnacks auch von der Dialektischen Theologie vertretene Linie eines schroffen Gegensatzes zwischen Mystik und Reformation schon damals auf Kritik<sup>4</sup>, die jedoch aus zeitgeschichtlichen Gründen bis 1965 nicht voll zum Zuge kam. Durch Anknüpfung zum Beispiel an die Deutsche Mystik glaubte nicht nur Alfred Rosenberg in seinem »Mythos des 20. Jahrhunderts« ein »artgemäßes« Christentum bzw. eine »völkische« Religion auf der Grundlage »arischen Blutes« schaffen zu können. Daß bei einer solchen Verbindung von Mystik und völkischem Gedankengut vor allem die kirchen- und christentumskritischen Potentiale der Mystik eine wichtige Rolle spielten, darf nicht übersehen werden. Wichtig sind in diesem Zusammenhang auch Traditionen der Jugendbewegung des ausgehenden 19. Jahrhunderts: des Wandervogels und der Bündischen Jugend, aber auch der Reformköstler und Weltverbesserer, die zum Beispiel als »Barfüßige Propheten« durch die Lande zogen. In diesem Kontext war eine Metakritik mystikkritischer Positionen schwierig<sup>5</sup>.

1.6 Gegenüber der neuprotestantischen und Barth-Brunnerschen Mystikkritik beurteilte Winfried Zeller evangelische Anknüpfungen an die Mystik eher positiv: »In der Begegnung mit mystischen Strömungen hat gerade das Luthertum eine erstaunliche Offenheit für echte Frömmigkeit bewiesen. Die Aufnahme von mystischen Überlieferungen bedeutete daher für das evangelische Christentum keineswegs eine geistige Überfremdung. Vielmehr handelt es sich hier um die beachtliche Fähigkeit zum religiösen und geistigen Austausch«<sup>6</sup>. Allerdings verleugnet Zeller nicht den »protestantischen Vorbehalt«: »Alle Mystik im Luthertum steht unbedinglich unter dem ›sola gratia‹ und dem ›sola fide‹. Damit sind eindeutig die theologischen Grenzen für mystische Frömmigkeit in der evangelischen Christenheit gezogen. Wo mittels einer ›via mystica‹ das Heil selbst durch menschliche Gefühls-, Erkenntnis- oder Willensakte verfügbar gemacht wird, muß sich der Protestantismus von der Mystik distanzieren«.

<sup>4</sup> August Wilhelm Hunzinger, Luther und die Mystik, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 164 (1917), 166–189. – Alphons Victor Müller, Luther und Tauler auf ihren theologischen Zusammenhang neu untersucht, Bern 1918. – Otto Scheel, Taulers Mystik und Luthers reformatorische Entdeckung, in: Festgabe für D. Dr. Julius Kaftan, hg. von Schülern und Kollegen, 1920, 298–318.

<sup>5</sup> Vgl. Erich Vogelsang, Luther und die Mystik, in: Luther – Jahrbuch 19 (1937), 32ff. – Ders., Die unio mystica bei Luther, in: Archiv für Reformationsgeschichte 35 (1938), 63ff. – Hans Leisegang, Luther als deutscher Christ, 1934.

<sup>6</sup> Winfried Zeller, Luthertum und Mystik, in: Ders., Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, Marburg 1978, 35–54; hier 54.

## 2. Zum Religionsbezug von Mystik

Im Kontext pluralistischer Religionstheologie<sup>7</sup> scheint das Phänomen »Mystik« keinen Grenzen oder Bedingungen der konkreten Religionen mit ihren Konfessionen zu unterliegen, sondern zumindest »transkonfessionell« im weitesten Sinne zu sein<sup>8</sup>. Insbesondere Vertreter einer eher pantheistisch orientierten Religionswissenschaft setzen auf ein »übergeschichtliches«, »transkonfessionelles«, »einheitliches« Mystikverständnis, demzufolge Mystik so etwas wie »Verschmelzung oder Identität von Göttlichem und Menschlichem« ist, wobei das individuelle Personsein verloren gehe. Hier herrscht die Überzeugung: Alle Religionen und Kulturen leben von einer einzigen Mystik, »die sich dann konfessionsspezifisch ausdrückt. Daher kommen die ganz verschiedenen Beschreibungen mystischer Erlebnisse. Ausdrücke wie *Unio mystica*, Grund (Tauler), Innere Burg (Theresa), verweisen auf die gleiche Erfahrung wie *Samadhi* im Yoga und *Satori* im Zen. Bilder und Symbole sind individuell verschieden und doch sprechen sie vom Gleichen«<sup>9</sup>. Mystik gilt als eine »Übererfahrung« jenseits aller »religiösen Sonderheiten«<sup>10</sup>.

## 3. Zur Bestreitung eines (positiven) Religionsbezugs

3.1 Die traditionell meist für notwendig gehaltene Anbindung der Mystik an eine positive Religion ist heute allerdings umstritten. Seit der auf William James (1842–1910) zurückgehenden religionspsychologischen Behandlung der Mystik konnte der Gegenstand der mystischen Erfahrung von dieser selbst getrennt werden, und so gibt es heute auch Mystik-Forscher, die eine einseitige Fixierung der Mystik auf eine positive Gottheit ablehnen<sup>11</sup>. Religion und Mystik werden als seelischer Zustand psycholo-

<sup>7</sup> Vgl. Reinhold Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie*, 1993.

<sup>8</sup> Vgl. Bruno Borchert, *Mystik. Das Phänomen – Geschichte der Mystik – Neue Wege*, 1997. – Josef Sudbrack, *Mystikforschung und pluralistische Religionstheologie*, in: *Von der Suche nach Gott*. FS Helmut Riedlinger, 1998, 187–205. – Peter Gerlitz – Andrew Louth – Hartmut Rosenau – Karl Albert, *Art. Mystik I-IV*, in: TRE Bd. 23, 533–592.

<sup>9</sup> Willigis Jäger, *Religiöse Erfahrung als Chance für einen interkulturellen Dialog*, in: *Welten des Bewußtseins*, Bd. 2, 1993, 119–138; hier 120.

<sup>10</sup> *Art. Mystik*, in: *Wörterbuch der Religionen*, 1976, 401.

<sup>11</sup> Vgl. Uwe Spörl, *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende*, 1997, 16f.; 131ff.

gisiert und damit naturalisiert. Das 1902 erschienene Buch des amerikanischen Psychologen und Philosophen William James »The Varieties of Religious Experience« wurde 1907 von Georg Wobbermin, Professor für Systematische Theologie, in deutscher Sprache veröffentlicht, um auch in Deutschland das Interesse für die Religionspsychologie zu wecken. Wobbermin stimmt der zentralen These von James zu, daß »der Grundtrieb der Mystik: sich innerlich über die gesamte in Raum und Zeit geordnete Sinnen- und Erscheinungswelt zu erheben und hineinzuwachsen in eine Welt überempirischer Werte... zugleich der Grundtrieb aller Religionen« ist. Entscheidend ist also nicht die (psychologisch ohnehin nicht faßbare) Existenz oder Nichtexistenz des »Göttlichen«, sondern dessen Wirkung auf den religiös empfindenden und handelnden Menschen. Damit ist auch gesagt: Nicht nur die anerkannten Weltreligionen können als »Religion« gelten, sondern auch die religiösen Gefühle einzelner, die nicht in ein Dogmensystem bzw. in eine Kirche eingebunden sind. Damit wird (neben der Auflösung des Bezugs der Mystik auf eine positive Religion) der Begriff der Mystik auch aus seinem theologischen Zusammenhang herausgelöst. »Insofern kann James traditionelle religiöse Mystik ebenso behandeln wie (moderne) säkulare Neomystik, indem er sie auf dieselben psychischen Zustände zurückführt... Er vermutet (sogar) einen gemeinsamen Ursprung aller dieser einzelnen religiösen Gefühle einzelner Menschen, und zwar in der Mystik als Bewußtseinszustand: »Das persönliche religiöse Innenleben hat meines Dafürhaltens zweifellos seine Wurzel und seinen Mittelpunkt in mystischen Bewußtseinszuständen.«<sup>12</sup>

3.2 Ähnlich wie William James' religionspsychologische Charakterisierung der Mystik hat auch Martin Bubers religionsphilosophische Auffassung von Mystik als Ekstase eine breite Wirkung erzielt<sup>13</sup>. Den Kern aller Mystik sieht Buber, der zeitgenössischen Lebensphilosophie entsprechend, im nicht mehr hintergeh- und hinterfragbaren ekstatischen Erlebnis, das nicht an die Existenz einer transzendenten Gottheit gebunden ist: »Bubers Auffassung der Mystik als persönliches, nicht mitteilbares, ekstatisches und deshalb Freiheit (von der Welt) erzeugendes, subjektives Erlebnis kann wie die meisten der Mystikkonzeptionen der Jahrhundertwende den eigentlichen Erlebniskern der mystischen Ekstase, der in der differenzlosen Einheit des Ich und des Ich mit der Welt im Ich liegt, vom

<sup>12</sup> Spörl (wie Anm. 11), 132f.

<sup>13</sup> Martin Buber (Hg.), Ekstatische Konfessionen, <sup>2</sup>1921. Diese im Eugen-Diederichs-Verlag erschienene Sammlung von mystischen Texten diente zum Beispiel Robert Musil als Quelle seiner Mystik-Zitate im »Mann ohne Eigenschaften«. Das folgende Zitat: Spörl (wie Anm. 11), 141f.

positiven Glauben an einen Gott trennen. Diese Auffassung und die Termini ihrer Formulierung sind dabei deutlich einigen um 1900 relevanten Positionen des geistigen Lebens verpflichtet, so vor allem der Sprach- und Erkenntnistheorie Nietzsches bzw. Mauthners, der Lebensphilosophie (Diltheys mit der zentralen Kategorie des Erlebnisses) und dem wiederaufkommenden philosophischen Idealismus, welcher die Welt als im (erlebenden) Subjekt gegebene annehmen kann«.

#### 4. Zur Kritik einer »Einheitsmystik«

4.1 Im Unterschied zu Vorstellungen von einer einzigen Mystik, die sich dann auch konfessionsspezifisch ausdrücken kann, betont zum Beispiel Gersholm Scholem<sup>14</sup>: »Es gibt nicht Mystik an sich, sondern Mystik von etwas, Mystik einer bestimmten religiösen Form: Mystik des Christentums, Mystik des Islams, Mystik des Judentums und dergleichen«. Auch John Hick<sup>15</sup> als prominenter Vertreter einer pluralistischen Religionstheologie ist skeptisch gegenüber einer »Einheitsmystik«: »Selbst in der tiefsten Einigungsmystik (operiert) der Geist mit kulturspezifischen Begriffen, und die gemachte Erfahrung (ist) demgemäß eine Manifestation des Wirklichen, nicht das postulierte Wirkliche an sich«. In den Konstrukten der »Einheitsmystik« macht sich oft ein abstraktes, von Aufklärung und Humanismus geprägtes Denken bemerkbar, das auch durch das Erbe des Pragmatismus und der liberalen britischen Religionsphilosophie gefärbt ist.

4.2 In diesem Zusammenhang ist auch die (meist übersehene) Unterschiedlichkeit der Sprachgestalten wichtig: »Das gilt nicht nur für die Flut buddhistischer-/hinduistischer Veröffentlichungen, die uns meist über das Englische erreicht. Auch Perry Schmidt-Leukel<sup>16</sup>, der in der deutschen katholischen Theologie als Wortführer der pluralistischen Religionstheologie gilt, benutzt für die subtilen Untersuchungen seines Monumental-

<sup>14</sup> Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in Hauptströmungen*, 31988, hier 6. – Vgl. auch Josef Sudbrack, *Mystik. Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung (Unterscheidung)*, 31992. – Bernard McGinn, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, bisher 3 Bde, 1991; 1994; 1998 (dt. 1991, 1994, 1999). – Peter Dinzelsbacher (Hg.), *Wörterbuch der Mystik (KTA 456)*, 1989.

<sup>15</sup> John Hick, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, 1996; hier 320.

<sup>16</sup> *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, hg. von Raymond Schwager (*Quaestio disputata 160*), 1996.

werks<sup>17</sup> ›Den Löwen brüllen hören‹ Übersetzungsliteratur. Eine neuere gründliche Studie über die sprachliche Bedingtheit religiös-kultureller Unterschiede und der Auswirkungen in der religiösen Erfahrung ist mir nicht bekannt<sup>18</sup>. Sudbrack faßt zusammen: »Sprache ist kein digitales Computersystem, das man mechanisch in andere Software übersetzen kann; Sprache prägt den Menschen bis in die Mitte seiner Erfahrung«<sup>19</sup>.

4.3 In Anlehnung an Josef Sudbrack<sup>20</sup> gehe ich davon aus, daß »Mystik« nicht abzulösen ist von dem jeweiligen intellektuellen und weltanschaulichen Hintergrund der einzelnen Mystiker, so daß kein »übergeschichtlicher« Begriff von Mystik erstellt und den konkreten Erfahrungen übergeordnet werden kann. Mystik ist als Teil oder Element einer konkreten Religion bzw. einer bestimmten religiösen Persönlichkeit zu begreifen; sie ist jeweils eingebettet in die Sprache und Kultur, in die konkrete Geschichte der jeweiligen Erfahrung. Mit Sudbracks Worten »Man kann Kulturen, Weltanschauungen, ›Erfahrungen‹ nicht losgelöst vom Sprach- und Kultur-Hintergrund vergleichen ... Sprach-Strukturen drücken Denk-Strukturen aus; Denk-Strukturen beruhen auf Erfahrungs-Strukturen; Erfahrungs-Strukturen sind eingebettet in geschichtliche und soziale Zusammenhänge ... Mystische Erfahrung ist bis in die Wurzeln hinein geprägt von der kulturellen und religiösen Voraussetzung des Mystikers«. Mit anderen Worten: Mystik ist »konfessionell«. Die Mystikverständnisse sind von Kultur zu Kultur, von Religion zu Religion, von Konfession zu Konfession, von Person zu Person verschieden. »Es gibt nicht Mystik an sich, sondern Mystik von etwas, Mystik einer bestimmten religiösen Form«: so mit Recht Gershom Scholem. Versuchen wir nun an einzelnen geschichtlichen Beispielen dies zu verdeutlichen!

### 5. *Geschichtliche Beispiele protestantischer Mystik*

5.1 Reformatorische Theologie beruht zwar wesentlich auf nominalistischen und humanistischen Quellen; jedoch darf – vor allem im Blick auf die Frömmigkeit und die Kritik an der Institution Kirche – der Einfluß der

<sup>17</sup> Perry Schmidt-Leukel, Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft, 1992.

<sup>18</sup> Vgl. Josef Sudbrack, Dialog der Religionen und pluralistische Religionstheologie, in: Geist und Leben 67 (1994), 435–450.

<sup>19</sup> Josef Sudbrack, Mystikforschung und pluralistische Religionstheologie (wie Anm. 8), 190f.

<sup>20</sup> Josef Sudbrack, Mystik (wie Anm. 14), 17–29.

Mystik nicht unterschätzt werden. Es gibt, so meine These, eine eigenständige Traditionslinie der Mystik im Protestantismus; sie ist nicht einfach eine Verlängerung mittelalterlicher Mystik, wohl aber eine produktive Aufnahme des überkommenen vielfältigen Erbes mystischer Theologie und Frömmigkeit, die transformiert und der reformatorischen Lehre angepaßt werden<sup>21</sup>. Ohne Rückgriff auf mystische Frömmigkeit hätte sich die Reformation wohl kaum durchsetzen können. Gleichwohl finden wir bereits bei Martin Luther ein wichtiges Grundprinzip protestantischer Mystik formuliert: die These, daß dem Subjekt die Erfahrung der Identität mit Gott nur als eine dialektisch gebrochene zukommen kann. Ich nenne das den »protestantischen Vorbehalt«.

Auf der anderen Seite gilt: »Obwohl die Reformatoren in der entscheidenden Phase zum Durchbruch ihrer Ideen und zur Kritik an der alten (sc. mittelalterlichen, Anm. d. Vf.) Kirche wichtige Impulse von der mittelalterlichen Mystik erhalten haben und auch das religiöse Grundanliegen Luthers, die Verankerung der Rechtfertigung in der glaubenden Anerkennung der Heilstat Jesu pro me, einen mystischen Hintergrund hat, sind die Vertreter einer konsequenten mystischen Theologie innerhalb der reformatorischen Kirche nur verfolgt. . . Einzelgänger geblieben. Die »offizielle« Reformation steht in kritischer Distanz, zum Teil in feindseliger Abwehr der Mystik gegenüber. Das hat aber nicht zur Folge, daß es keinen Raum mehr hierfür gegeben hätte. Denn es bleiben von Anfang an theologische Ansätze, die der Mystik verbunden sind und die die entsprechenden Frömmigkeitsformen ausgebildet haben, im Protestantismus erhalten. Die werden aber im Hinblick auf die lutherische Rechtfertigungslehre im Sinne einer gebrochenen Einheitserfahrung umgeformt«<sup>22</sup>. Diese Distanz

<sup>21</sup> Vgl. *Protestantische Mystik. Von Martin Luther bis Friedrich D. Schleiermacher. Eine Textsammlung*, hg. von Klaus Ebert, 1996. – Ders., *Protestantische Mystik*, in: *Der Evangelische Erzieher* 49 (1997), 9–19. – Vgl. ferner: *Zu dir hin. Über mystische Lebenserfahrung von Meister Eckhart bis Paul Celan*, hg. von Wolfgang Böhme, 3 1989. – *Leiden und Weisheit in der Mystik*, hg. von Bernd Jaspert, 1992. – *Frömmigkeit. Gelebte Religion als Forschungsaufgabe*, hg. von Bernd Jaspert, 1995. – *Der Christ von morgen – ein Mystiker?* Hg. von Wolfgang Böhme und Josef Sudbrack, 1989. – *Karl Heinz zur Mühlen, Mystik des Wortes. Über die Bedeutung mystischen Denkens für Luthers Lehre von der Rechtfertigung des Sünders*, in: Ders., *Reformatorisches Profil. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation*, 1995, 66–85. – Ders., *Luthers Frömmigkeit und die Mystik*, in: ebd. 86–100. – *Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden*, hg. von Gerhard Ruhbach und Josef Sudbrack, 1989.

<sup>22</sup> *Protestantische Mystik*, 1996 (wie Anm. 21), 63.

der »offiziellen Reformation« gegenüber der Mystik hat ihren Grund in erster Linie nicht in Luthers konkreter Abwehr spiritualistischer (»schwärmerischer«) Ansätze, die sich im sogenannten »Linken Flügel« der Reformation herausbildeten. »Ursächlich resultiert die kritische Haltung Luthers der Mystik gegenüber aus der Christologie. Für den Reformator ist eine direkte Gotteserfahrung im Sinne einer mystischen Schau undenkbar, denn hier kann das Erkenntnisverlangen infolge der Kreatürlichkeit des Menschen nur auf die Verborgtheit Gottes hinführen. Die religiöse Erfahrung muß auf das Leidensmoment der Passion Christi abheben. Erst auf diese Weise wird der sündige Mensch im Glauben an das Rechtfertigungsgeschehen am Kreuz in die Rechtfertigung mit hineingenommen. Er wird dann gewissermaßen mit und über Christus zu Gott »entrückt.«<sup>23</sup>. Luther will das Bewußtsein einer engsten Gemeinschaft des Glaubenden mit Christus zur Sprache bringen, aber auch die Transzendenz der Offenbarung gegenüber dem rein rational-diskursiven Erkennen zum Ausdruck bringen. Gottes Offenbarung im Wort und am Kreuz ist zugleich auch Verhüllung, Verborgtheit im ganz Anderen.

5.2 Einem auch durch die Mystik geprägten religiös-kulturellen Milieu entstammen, innerhalb und außerhalb der »Landeskirchen«, Einzelgänger und Randgruppen, die zum Beispiel als »Linker Flügel der Reformation« (Thomas Müntzer, Andreas Karlstadt, Kaspar von Schwenckfeld, Sebastian Franck, Hans Denck, Melchior Hoffman) bezeichnet werden. Mystische Traditionen leben auch in Naturspekulationen, in Theosophie, Sprachmetaphysik und Utopismus weiter, die sich auch in der Opposition zur Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts und im radikalen Pietismus finden und den theologischen Rahmen der Reformation mindestens zeitweilig verlassen. Der »protestantische Vorbehalt« wird hier zuweilen sehr weitherzig ausgelegt; er verschwindet aber nicht ganz. In Ansätzen finden wir in diesem Milieu schon früh eine Verbindung von Mystik und Praxis Pietatis, wie sie dann später im Pietismus Gestalt annimmt. Bei Sebastian Franck finden wir Versuche, den mystischen Glaubensansatz im Protestantismus geschichtsphilosophisch zu begründen; protestantische Mystik begreift sich hier auch philosophisch.

5.3 Aus vielen Gründen vollzieht sich in der Barockzeit ein grundlegender Wandel in der Rezeption der Mystik. Diese wird zu einer Gestaltungskraft, die das gesamte Leben durchdringt und in der Dichtung zum bestimmenden

<sup>23</sup> Ebd. 54f. Vgl. auch Heiko A. Oberman, *Simul gemitus et raptus: Luther und die Mystik*, in: *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*, hg. von Ivar Asheim, 1967.

Faktor wird. In den konfessionellen Auseinandersetzungen im ausgehenden 16. Jahrhundert versucht der Protestantismus, die Lehre stärker zu entfalten (»Orthodoxie«) und das Leben zu versittlichen; er stellt weniger eine einheitliche und klar definierte Frömmigkeitskultur dar. Demgegenüber kommt es im Gefolge der katholischen Reform und Gegenreformation zur Ausbildung einer mystischen Frömmigkeitskultur im Katholizismus. In dieser kritischen Situation kommen nun innerhalb des Protestantismus mystische Ansätze wieder stärker zum Tragen, die sich bewußt an die Mystik des Mittelalters und der Randgruppen der Reformation anschließen. Verbunden werden diese mit Elementen der Naturspekulation und der Alchemie. Auf dem Weg über die Kabbala dringen auch Elemente jüdischer Mystik ein. Auf diese Weise findet man den Anschluß an das barocke Lebens- und Frömmigkeitsverständnis, ohne die Grundlagen der Reformation zu verlassen. »Das Neue liegt darin, daß man weder von einem literalistischen Wortverständnis noch von einem ontologischen Seins- und Naturverständnis bei der Frage theologischer Erkenntnis ausgeht. Vielmehr wird jetzt in der Sprache und in der Natur die innere Dimension des Lebens, das Spirituelle, als das eigentliche Movens der Religion gesehen. Religion bedeutet jetzt nicht mehr ausschließlich die Einbindung des Menschen in einen metaphysischen Grund des Daseins oder das unbedingte Verwiesensein auf die Heilige Schrift, sondern in ihr und durch sie drückt sich Innerlichkeit als eine persönliche und lebendige Glaubensbeziehung des Individuums aus. Damit müssen aber Grundannahmen reformatorischer Theologie neu formuliert werden: Die Einbindung der Natur in den Erfahrungsbereich der Religion führt zu einer Verdoppelung des Offenbarungsbegriffs. Neben der Heiligen Schrift ist nun auch die Natur, als Schöpfung Gottes und Ausdruck seiner Herrlichkeit, als ein »zweites Buch der Offenbarung« anzusehen. Es gibt damit also eine praktisch-sinnliche und eine intellektuell-spirituelle Dimension der Gottesoffenbarung. Deren Ausdrucksformen sind vielfältig und nicht mehr ausschließlich auf das Hören des Wortes eingegrenzt. Dichtung und Naturspekulation, in besonderer Weise aber die Musik, erweisen sich nun als Gestaltungsform einer auf Innerlichkeit bezogenen evangelischen Religiosität. Diese steht als Kommunikationsform nicht in Konkurrenz zum Wort, sondern hat ihre ästhetische Funktion in der Erläuterung desselben. Im Protestantismus bildet die Musik damit gewissermaßen das Gegenstück zur Architektur des katholischen Barock«<sup>24</sup>.

Das Eindringen mystischer Elemente in den Protestantismus stößt auch noch im 17. Jahrhundert an konfessionelle Grenzen, die vor allem das Schriftverständnis und die Rechtfertigungslehre ziehen. Das hindert aber

<sup>24</sup> Klaus Ebert, 1996 (wie Anm. 21), 64f. Das folgende Zitat: 70.

nicht die Suche nach neuen Ausdrucksmöglichkeiten; hier bieten sich neben Naturspekulationen und Alchemie gnostische und plotinische Gedanken an, was dann zu neuartigen theologischen und philosophischen Ansätzen führt, die aber – aufs Ganze gesehen – ihren protestantischen Kontext nicht ganz aufgeben. Auf Jakob Böhme und Johann Valentin Andreae beziehen sich bis heute noch Bewegungen, die innerhalb und außerhalb der Institution Kirche mystisches Gedankengut bewahrt haben und weitergeben, zum Beispiel die Theosophen und die Rosenkreuzer. »Daneben hat Jakob Böhme wichtige Impulse für die Philosophie, insbesondere für die Natur-, Religions- und Sprachphilosophie gegeben. Schelling, Hegel, Bloch und Wittgenstein beziehen sich auf diesen Denker, der selbst keine akademische Ausbildung erfahren hat. In der Religionsphilosophie wirkt er in Schleiermachers, Tillichs und Jaspers Werken nach.«

5.4 Im 18. Jahrhundert löst sich die protestantische Mystik allerdings stärker von der theologischen Systematik ab. War bisher die Theologie Bezugsrahmen und Widerpart der Mystik, so muß sich die Mystik jetzt gegenüber einer der Empirie verpflichteten Wissenschaft ausweisen, eben an neuen, nicht mehr theologisch ausgewiesenen Symbolwelten. »Spekulative (Natur-)Philosophie, Sprachphilosophie und schöngeistige Literatur sind jetzt die Bereiche, in denen mystische Vorstellungen sich Ausdruck verschaffen und in deren Systematik sie ihre spezifische Gestaltung und ästhetische Form suchen«<sup>25</sup>. Innerlichkeit und Sprache sowie Reflexion und Gefühl als Vermittlungsmomente zur Einheit hin bedrängen jetzt den »protestantischen Vorbehalt«. Dies gilt vor allem für Versuche, das Vereinigungsmoment in der Ästhetisierung des mystischen Erlebnisses zu beschreiben, etwa im biografischen Roman und im Bildungsroman. Mystische Versenkung führt nicht mehr zur Schau Gottes, »sondern zu einer poetischen Nachgestaltung des inneren Weges des Ich, das ohne Rückbindung an die religiöse Dimension im Sinne einer re-ligio an ein transzendentes Gegenüber auskommt bzw. auskommen muß«<sup>26</sup>. Das Grundprinzip protestantischer Mystik, die Unüberschreitbarkeit der kreatürlichen Verfassung, wird nicht nur bei Novalis tangiert.

5.5 Eine erneute Umformung erfährt die protestantische Mystik in der Philosophie des Deutschen Idealismus. Bis in die Wortwahl und Bilderwelt hinein läßt sich ein enges Beziehungsgeflecht zwischen diesen philosophischen Ansätzen und der Mystik feststellen. Vor allem Fichte hebt die religiöse Dimension seines Ansatzes hervor, weniger Hegel. Gegen ihn

<sup>25</sup> Ebd. 85.

<sup>26</sup> Ebd. 90.

betont Friedrich Schleiermacher, der im Milieu des Herrnhuter Pietismus aufgewachsen ist, daß gerade in der Religion sich ein permanenter Prozeß der gefühlsmäßigen Durchdringung des Unendlichen mit dem Endlichen vollzieht. Schleiermacher vertritt »eine theologisch durchgeformte Mystik, die philosophisch begründet ist.«<sup>27</sup> Die Theologie bezieht sich auf den Bereich, in dem es um die Verhältnisbestimmung von Individuum und Universum geht. Nur im Rahmen religiöser Erkenntnis ist ein Zugang zu den Vorstellungen des konkreten Zusammenhangs dieser beiden Sphären möglich. Im Innersten der Subjektivität, im religiösen Gefühl kann diese Einheit als eine wirklich vollzogene verstanden werden. Diese Möglichkeit der Erlösung läßt sich weder aus Vernunftgründen erklären noch mittels eines dialektischen Verfahrens ableiten; sie ist übervernünftig, aber nicht unvernünftig. Begründet wird dies durch ein auf Mystik verweisendes Verständnis der Vernunft: Die Erfahrung des Göttlichen ist dem Menschen aus Vernunftgründen gegeben. Sie steht nicht außerhalb des Wissens, sondern transzendiert es auf den Grund hin, in welchem die Grenze zwischen Subjektivität und Objektivität aufgehoben ist. Diese Einheit kann nur noch metaphorisch als das Andere und das Noch Nicht zur Sprache gebracht werden. Rationalität und Mystik werden so aufeinander bezogen. Schleiermacher vertritt hier keine Verschmelzungsmystik, keine göttlich-menschliche Seinsidentität, sondern die Vorstellung einer Kreuzestheologie: Der Erlöser hebt die Trennung von Mensch und Gott auf. Gott bleibt derjenige, der die Totalität des Außer-uns-gesetzten repräsentiert; für diejenigen aber, die an Christus glauben, hebt sich die Trennung im Prozeß der Erlösung auf die Zukunft hin auf.

5.6 Eine Weiterführung protestantischer Mystik in einem religionsphilosophisch-liturgischen Gewand findet sich bei dem Marburger Theologen Rudolf Otto im Rückgriff auch auf die Religionsphilosophie von Immanuel Kant und Jakob Friedrich Fries. Otto hält das »Irrationale in der Idee des Göttlichen« aller rationalen Verflachung des Gottesbegriffs entgegen. Er gewinnt als grundlegend für das Wissen des »Heiligen« die a-priori-Kategorie des »Numinosen«, die in einer »Kontrastharmonie« die beiden Momente des »mysterium tremendum« und des »fascinatum« umfaßt. Wird im »mysterium tremendum« vor allem das Moment des Irrationalen im Numinosum, der »deus absconditus« sichtbar, demgegenüber nur die Möglichkeit einer »radikalen Selbstabwertung« bleibt, so ist im Gegensatz dazu das Moment des »fascinatum« der Wurzelboden aller Mystik.

<sup>27</sup> Ebd. 1997, 17.

Rudolf Otto hat versucht, seine Religionsphilosophie liturgisch zu transformieren. Zunächst stellt er fest, daß das von ihm aufgewiesene mystisch-irrationale Moment in der Religion im protestantischen Gottesdienst nicht gebührend zu seinem Recht komme. Da er andererseits zur Verwirklichung seines irrational-mystischen Kultideals die Messe als ungeeignet, weil »unprotestantisch«, ansieht, soll jeder Gottesdienst (in Anlehnung an den »silent whorship« der Quäker) seinen Höhepunkt im »Sakrament des Schweigens« finden. Das »Schweigesakrament« Ottos ist also nicht eine dem Glauben von außen gereichte Gabe, sondern hat seinen Ursprung im Gemüt und Bewußtsein des religiösen Menschen, der zugleich Geber, Spender und Empfänger dieses »Sakraments« ist. Dahinter steht zunächst eine bestimmte religionsphilosophische Interpretation der Reformation, die unter anderem neuprotestantische und »hochkirchliche« Elemente, kulturprotestantischen Geist und hochkirchliche Formen miteinander zu verbinden trachtet. Für ihn besteht das eigentliche Werk der Reformation in der Spiritualisierung des Gottesdienstes, in seiner Befreiung von allem »Materiellen«. Auf der anderen Seite verlangt der »hochkirchliche« Zug der Zeit nach »Sakramenten«. Beiden Tendenzen trägt Otto dadurch Rechnung, daß er das Wandlungsmysterium der Messe spiritualisiert und so »protestantischem« Empfinden Genüge tut, andererseits aber den Protestantismus nicht in eine rationalistische Bildungsreligion entlassen will.

Otto greift hier – neben der Religionspsychologie – auf die Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie zurück. Bei Jakob Friedrich Fries (1773–1843) werden, vereinfacht gesagt, die Kategorien nicht mehr, wie bei Kant, auf die Erscheinungsformen von Raum und Zeit beschränkt; sie werden vielmehr »entschränkt«, das heißt zur Erfassung des Irrationalen herangezogen. In der »Ahndung« gibt es ein Vermögen religiöser Realitätserkenntnis. Für Fries besteht Religiosität nicht bloß aus dem Glauben an das Ewige, sondern aus Andacht. Andacht ist die ihr eigentümliche Gemütsstimmung, welche eben durch die Ahndung des Ewigen im Endlichen der Natur entdeckt wird. In Aufnahme dieser Gedanken ist für Rudolf Otto »Religion das fühlbare Geheimnis alles zeitlichen Daseins überhaupt und das Durchscheinen der ewigen Wirklichkeit durch den Schleier der Zeitlichkeit für das aufgeschlossene Gemüt. Hier ist die Wahrheit, die allem »mystischen« Überschwang und Phantasiespiel zu Grunde liegt, und der Sitz des Mystischen selber in aller Religion.«<sup>28</sup>

Ottos Rückgriff über Fries auf Kant und dessen Inanspruchnahme für die Mystik ist umstritten. Allerdings spricht Einiges für die Berechtigung einer solchen Annahme. Freilich hat Kant eine visionäre und emotionelle

Mystik abgelehnt, nicht aber eine mehr rationale, die ein wichtiges Fundament seiner Frömmigkeit ist.

## 6. Zu einigen neueren Versuchen einer Mystik im protestantischen Kontext

6.1 Die These, daß Protestantismus und Mystik sich wechselseitig ausschließen, läßt sich, wie wir gezeigt haben, mit historischen Beispielen widerlegen. Gleichwohl konnten sich auf die Breite hin die mystikkritischen Positionen im Protestantismus nicht nur in der Dialektischen Theologie, die trotz ihrer scharfen theologischen Antithese zur Liberalen Theologie an Harnacks antimystischer Auffassung protestantischen Christentums festhielt, in Deutschland bis weit nach dem Zweiten Weltkrieg theologisch und kirchenpolitisch behaupten. Gerhard Ruhbach faßt zusammen: »Die Gleichsetzung von mystisch und katholisch ist bis 1945 geblieben, zumal die nationalsozialistische Naturmystik und die ihr nahestehende deutschchristliche Theologie – unter der Akzentuierung des Deutschen – Luther und die (nationalsozialistisch gedeutete) deutsche Mystik nah aneinander gerückt und damit die Mystik einmal mehr für evangelische Theologie verdächtig gemacht hatten. Erst seit etwa 1965 hat sich eine neue, offenere Einstellung zur Mystik durchgesetzt, veranlaßt durch die zunehmende interkonfessionelle Erforschung des späten Mittelalters einerseits und durch das intensiver gewordene ökumenische Gespräch zwischen den Konfessionen andererseits. . . Gleichwohl hat auch der neuere Protestantismus seine Reserve gegenüber der Mystik noch nicht aufgegeben.«<sup>29</sup>.

6.2 Angesichts der öfters noch zaghaften Revitalisierungsversuche mystischen Gedankenguts im Protestantismus wäre es vollmundig, von einer »protestantischen Mystik« im engeren Sinne zu sprechen, es sei denn, man weitete das Verständnis von »Protestantismus« in Richtung auf einen Kultur- bzw. Milieubegriff aus, was auf eine »Mystik im protestantischen

<sup>28</sup> Vgl. Karl Dienst, Konfessionalität und Katholizität in evangelischer Agendenarbeit nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Siebzig Jahre Hochkirchliche Bewegung (1918–1988), Hochkirchliche Arbeit: Woher? Wozu? Wohin? Hg. von Theo Hauf, 1989, 238–264. – Ders., Die Religionsphilosophie Rudolf Ottos in ihrer Bedeutung für Peter Brunners Gottesdienstverständnis, in: Luther 60 (1989), 78–86. – Karl-Heinrich Bieritz, Die Hochkirchliche Bewegung in Deutschland und die Gestaltung des Meßgottesdienstes, Jena: Theol. Diss., 1962 (Masch.).

<sup>29</sup> Große Mystiker (wie Anm. 2), S. 51f.

Kontext« hinausläuft. Rückgriffe auf die Mystik werden hier eher auf das Phänomen der »Postmoderne« als auf genuin protestantisch-theologische Motive und Impulse zurückgeführt. Dabei spielen auch nichtreligiös gedeutete Ursachen eine wichtige Rolle. Der Bogen spannt sich von einer von der Mystik erwarteten Hilfe bei der Überwindung eines »protestantischen Verbalismus« und eines »fast doktrinären Christozentrismus« der Dialektischen Theologie durch eine neue Pneumatologie<sup>30</sup> über feministische und vor allem ökologische Konzepte bis hin zur Fundierung vor allem »linker« politischer Konzepte. Die Ambivalenzen solcher zuweilen willkürlichen Mystik-Rezeption deutet Hartmut Rosenau<sup>31</sup> an: »Ökumenische Weite oder auch Faszination durch die alle starren Formen durchbrechende lebendige Religiosität der Mystik (Rudolf Otto) neben dem Respekt auch vor ihrer argumentativ geschlossen auftretenden ontotheologischen Durchführung (Paul Tillich) sind Gründe, die in Gegenwendung zu ihrer Diskriminierung durch die Dialektische Theologie die Mystik zu einem hochrangigen Thema machen. Sie kann aber auch wegen ihrer positiven, wenn auch schillernden Aufnahme atheistischer wie nihilistischer Gedanken eine Art Überwindung von skeptischen oder religionskritischen Anfragen gleichsam durch eine Flucht nach vorn sein, indem sie deren Anliegen zusammen mit einer auch in ihnen anklingenden Erlösungssehnsucht des Menschen aufnimmt.« Klaus Ebert<sup>32</sup> hat darauf hingewiesen, daß die moderne Mystik, wie sie z.B. bei Karl Jaspers, Gottfried Benn und Paul Celan zu finden ist, das »protestantische Erbe« wieder aufgenommen habe, »das sich am Bilderverbot der hebräischen Bibel und der Rechtfertigungslehre orientiert.« Solche Motive dürfen nicht übersehen werden, wenn auch z.B. Skepsis und Überdruß am modernen Fortschritts- und Wissenschaftsglauben mindestens genauso wichtig für ein neues, positives Interesse an der Mystik sind, wird doch »Mystik« oft unterschiedslos überall da eingesetzt, wo Grenzen verschwimmen, Wissenschaft versagt, wo Irrationales erscheint. Man sucht »Mystik« zum Beispiel in der Psychologie C.G. Jungs und seiner Schüler, in der Ökologie, in Musik, Literatur, System- und Informationstheorie, Biologie, Astrophysik und auch in »der Religion«. In dem angestrebten »neuen Denken« spielen »Ganzheitserfahrungen« eine wichtige Rolle, die wegen ihrer Totalität »religiös« verstanden werden können, was wiederum als am besten von einer (unbestimmten) Mystik repräsentiert angesehen wird.

<sup>30</sup> Vgl. Hans Georg Pöhlmann, Heiliger Geist (Reihe Apologetische Themen 10), 1998.

<sup>31</sup> Hartmut Rosenau (wie Anm. 8), 588.

<sup>32</sup> Klaus Ebert, 1996 (wie Anm. 21), 90.

6.3 Auch in diesem Kontext übersieht das Reden von »neuer Religion« bzw. »neuer Religiosität« Entsprechungen zu traditionellen Religionen und Religionskulturen. Außerdem wird öfters übersehen, daß es mystische Strömungen bzw. Unterströmungen schon vor der sogenannten »Postmoderne« gab, auch wenn sie nicht als solche benannt wurden. Schon in den sechziger Jahren hat der Frankfurter evangelische Theologe und Ireniker Wolfgang Philipp<sup>33</sup> auf eine vielgestaltige Mystik als »Geheimreligion« der Gegenwart aufmerksam gemacht und dabei auf folgende Phänomene hingewiesen: Rezeption buddhistischer Mystik; schwärmerische Unendlichkeitssehnsüchte und pantheistische Rauschgefühle; Mystik aus Ampulle und Tablettenglas; Existenzergiffenheit und mystische Selbstbehauptung (zum Beispiel Rock'n Roll, Jugendkrawalle, Halbstarke, Linksdrall und rosa Flagge); radikale Skepsis gegenüber Ordnungen, Werten, Pflichten, Staatsorganen usw.; ekstatischer Tanz, Tristesse, Zorn und Unwirklichkeit usw. »Mystik« ist für Philipp mehrpolig: Neben einer beschaulichen und nomadisierenden Mystik gibt es eine militante Mystik. Der »beschaulichen Daseins-Mystik« rechnet Philipp zum Beispiel die Existenzphilosophie (Karl Jaspers), die einst aggressive, jetzt beschauliche Existenzialphilosophie (Martin Heidegger) mit ihrer mystischen Privat-Zeit und ihrem Mysterienkult des »Seyns«, die Existenzdichtung (Gottfried Benn) und die universale Mystik Rilkes zu, der militanten Daseins-Mystik vor allem den Existentialismus (Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Ernest Hemingway) sowie die Mystik des Todes und des Tötens. Auch hat Philipp in seiner Gedenkrede auf Paul Tillich (16. Februar 1966) im Rahmen der Trauerfeier der Frankfurter Universität auf die Bedeutung der Mystik für diesen Denker etwa bei der Überwindung des protestantischen Personalismus hingewiesen. In seinem Manuskript finden sich folgende Sätze: »Wer die Dogmen- und Theologiegeschichte des Abendlandes etwas überschaut, weiß, wie oft das Ur-Modell der Mystik der Ostkirche in die Dogmatik des Westens einbrach. . . Auch in Tillichs Theologie behält diese große überzeitliche Möglichkeit das letzte Wort, und es ist reizvoll zu sehen, wie die Mystik, die für Tillich ohnehin das Religion zentral Tragende ist, sich schon implizit in allen Positionen bemerkbar macht, die er durchkreiste, auch, so paradox es klingt, in jedem protestantischen Prinzip, das alle Objekte, Sakramente, Geräte, Riten, Kult, Ämter mit Leidenschaft liquidiert, die mehr sein wollen als mystische Chiffren des Unbedingten«. Philipp wird heute oft zu Unrecht übersehen, gerade auch angesichts der erwähnten Positivierung der Mystik, die sich auch im protestantischen Raum bemerkbar macht! Unkritische

<sup>33</sup> Wolfgang Philipp, Religiöse Strömungen unserer Gegenwart, 1963, 96–144.

Rückgriffe auf mystische Traditionen können, wie nicht nur das Beispiel einer »völkischen Mystik« gezeigt hat, schlimm sein.

6.4 Ziel der neueren Rückgriffe auf mystisches Gut und Denkstrukturen ist vor allem die Vermittlung eines Bewußtseins von der inneren Einheit und kosmischen Geschlossenheit der Schöpfung, damit der Mensch sich wieder als ein Teil in dem allgemeinen und ursprünglichen Zusammenhang der Natur verstehen kann. Dahinter steht eine »ganzheitliche« («holistische»), die Subjekt-Objekt-Spaltung im Mensch-Natur-Verhältnis aufhebenwollende Naturbetrachtung.

Neben politisch-ökologischen und feministischen Motiven spielt bei dem Rückgriff auf voraufklärerische Traditionen im Protestantismus vor allem das Interesse einer Rückgewinnung von »Spiritualität«<sup>34</sup> eine Rolle. Dies kann sich auch mit Konzepten einer »beratenden Seelsorge« und »Lebenshilfe« verbinden. Daß Mystik heute zuweilen auch auf der Welle keltisch-germanischer Mythen, altägyptischer Sonnen- und Pyramiden-Kulte oder matriarchalischer Religionen mitschwappt, sei genauso erwähnt wie Versuche, Mystik an der modernen Zivilisation und deren Kritik festzumachen. All dies spielt in heutiger protestantischer Mystikrevitalisierung ebenfalls eine Rolle, von den Versuchen einmal abgesehen, »Mystik« kirchen- und berufspolitisch zu instrumentalisieren (Legitimation von Stellenforderungen usw.). Kurz: »Mystik« ist – wie »Spiritualität« – zu einem »Containerbegriff mit vielen Sinngebungen« geworden. Auch dafür noch ein Beispiel!

6.5 Karl Rahners Diktum, der Christ der Zukunft werde ein Mystiker oder überhaupt nicht sein, findet im protestantischen Milieu zum Beispiel bei Jörg Zink<sup>35</sup> und Dorothee Sölle<sup>36</sup> Aufnahme. »Die Wiederentdeckung einer mystischen Spiritualität ist ein Teil jener Umgestaltung, die mit dem christlichen Glauben im Übergang zum neuen Jahrhundert geschehen muß, will er sich in Zukunft nicht im Museum vergangener Religionen ausgestellt sehen« – so Zink<sup>37</sup>. Auch für Sölle gilt die Mystik »als die zukünftige Gestalt der Religion überhaupt.«<sup>38</sup>; auf dem Buchumschlag

<sup>34</sup> Vgl. Gerhard Ruhbach, *Geistlich leben. Wege zu einer Spiritualität im Alltag*, 1996. – Vgl. auch Werner Thiede, *Sektierertum – Unkraut unter dem Weizen?* (Reihe Apologetische Themen 12), 1999, 168–196.

<sup>35</sup> Jörg Zink, *Dornen können Rosen tragen. Mystik – Die Zukunft des Christentums*, 1997.

<sup>36</sup> Dorothee Sölle, *Mystik und Widerstand. »Du stilles Geschrei«*, 1997.

<sup>37</sup> Zink 1997 (wie Anm. 35), 37. – Vgl. Manfred Haustein, *Mystik – Zukunft des Christentums?*, in: *Deutsches Pfarrerblatt* 98 (1998), 327–331.

<sup>38</sup> Sölle 1997 (wie Anm. 36), 370.

steht als Extrakt: »Die Religion des dritten Jahrtausends wird mystisch sein oder absterben«. In beiden Fällen ist »Mystik« nicht nur ein dialektisches Kontrastphänomen zum herrschenden pragmatisch-positivistischen Rationalismus und der Versuch einer Überwindung eines »autoritativen« Glaubens<sup>39</sup> und dessen Ablösung durch eine »herrschaftsfreie« Religiosität. Vor allem Dorothee Sölle zieht diese Linie sofort nach bekanntem Muster ins Gesellschaftlich-Politische aus; sie horizontalisiert »Mystik« in Richtung auf »ein anderes, herrschaftsfreies Beziehungsmodell« (S. 368f.); sie sieht auch »ein Buch über Mystik und Revolution« (S. 18) als möglich an. »Mystik« erscheint hier vor allem als politischer Treib- und Sprengsatz zum Beispiel in Richtung auf ein anarchisches Gesellschaftsmodell oder für eine »politische Weltdiakonie«. Auch Zink erhofft von einer mystischen Spiritualität, »daß wir auch die sozialpolitische Energie wiederfinden, die von der Mystik von jeher ausgegangen ist« (S. 20), wobei Zink ausdrücklich an den »linken Flügel der Reformation« erinnert (S. 174). Seine Position entspricht hier eher Thomas Müntzers als Martin Luthers Umgang mit der Mystik. Luther bewegt sich im Blick auf seine Verwendung der Mystik als Bestätigung eigener theologischer Erkenntnisse und als Formulierungshilfe im Rahmen damals approbierter Theologie; mystische Terminologie und Erfahrung sind ihm gegenwärtig, aber durch das »simul iustus et peccator« gebrochen. Ob allerdings der »Bauernkriegs-Müntzer« Müntzers Mystik-Rezeption zureichend wiedergibt, wage ich zu bezweifeln; sie lehnt sich vor allem an die Wittenberger Mystikrenaissance der Jahre 1516–1519 an (Dieter Fauth).

6.6 Das wiedererwachte Interesse an Mystik haftet bei nicht wenigen Theologen und Vertretern einer neuen Spiritualität auch an einer Skepsis gegenüber einem traditionell kirchlich verfaßten Glauben, dem man es offenbar nicht mehr zutraut, in unserer durch Säkularität, Differenzierung und Pluralismus bestimmten Gesellschaft den Menschen zu erreichen. Bessere Chancen sieht man für eine mystische Frömmigkeit, die in ihrer Vielgestaltigkeit und Subjektivität besser der fortgeschrittenen Individualisierung entspreche. Vor einiger Zeit hat Friedrich Wilhelm Graf das »neue Kirchenidiom« provozierend so charakterisiert: »Die früher an den unscharfen Rändern der evangelischen Kirche angesiedelte vagabundierende Religiosität findet sich nun auch in kirchlichen Binnenmilieus, und synkretistische ›Cafeteria‹-Religion mit ganzheitlicher Körpererfahrung und Reinkarnationshoffnung wird inzwischen auch auf Kirchentagen ge-

<sup>39</sup> Ebd. 91: »Traditionelle abendländische Theologie hat das authentische Verhältnis der Gläubigen zu Gott meist als ›Gehorsam‹ bestimmt«.

<sup>40</sup> FAZ Nr. 190/2000 v. 17. August, 11.

feiert. Protestantische Religiosität ist schillernder, bunter geworden, geprägt von einer wild wabernden Psycho-Sprache<sup>40</sup>. Demgegenüber weist Graf auf Harnacks Bestimmung der Universität und ihre Bedeutung für die Kirche hin: »Akademische Theologie will der Kirche als Institution zu einem realistischeren Bild ihrer selbst und in pluralen Umwelten zu einem klareren Profil verhelfen.« Die Banalisierung christlicher Symbole leistet einer gedanklichen Auszehrung des Christlichen Vorschub. Kurz: Es geht mir um einen kundigen und sensiblen Umgang mit dem reichen Erbe vor allem christlicher Mystik, der die Wahrheitsfrage gerade nicht ausschließt. Die Wahrheitsfrage ist aber mit der Frage der »Konfessionalität« aufs engste verbunden!

Oberkirchenrat i.R. Prof. Dr. Karl Dienst, Pfungstädter Str. 78,  
64297 Darmstadt

## MARTIN LUTHER IN ERFURT

Student, Mönch und Wissenschaftler

Von Heinz Endermann

### *1. Student*

Im April oder Mai 1501 wurde zum Sommersemester in die Matrikel der Universität Erfurt ein »Martinus ludher ex mansfelt« eingetragen – die erste urkundliche Erwähnung des späteren Reformators<sup>1</sup>. Von den Schulen in Mansfeld, Magdeburg und Eisenach gut vorbereitet, war der junge Luther im Begriff, ernsthaft an ein Studium zu gehen, das der Vater für ihn ausersehen hatte.

Auch in diesem Jahr begann das Semester mit einer feierlichen Messe im Dom. Erfurt beeindruckte den jungen Luther sehr. Es war ein wirtschaftliches Zentrum in Thüringen und mit etwa 20000 Einwohnern für damalige Verhältnisse eine Großstadt. Luther nahm die Fruchtbarkeit der Gegend wahr und nannte Erfurt ein Bethlehem, ein Brothaus oder eine Schmalzgru-

<sup>1</sup> Martin Brecht: Martin Luther. Sein Weg zur Reformation. 1483–1521. 1981, 39.