

Mystik im ökumenischen Horizont

Schwierigkeiten und Chancen in katholischer und evangelischer Theologie

VOLKER LEPPIN / MARCO A. SORACE*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶³ WA 1,525f.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷² Ebd., 81, 34.

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

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

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

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

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

⁷⁷ Ebd., 11.

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

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

⁸⁰ A. Ritschl (Anm. 75), 46.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸⁸ Ebd., 420.

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

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

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

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

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

⁹⁰ ZZ 2 (1924) 49-64.

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

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

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

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

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

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

⁹⁵ K. Barth, KD II/1, Zollikon 1946, 531 (§ 31).

⁹⁶ Ebd., 460 (§ 30).

⁹⁷ K. Barth, KD III/4, 64 (§ 53).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

106 P. Tillich, Systematische Theologie. Bd. 2, Berlin 1984, 15f.

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

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

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

¹⁰⁸ Ebd., 85f.

¹⁰⁹ Ebd., 85.

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

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

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

¹¹³ Studienausgabe 1, 215, 10-13.

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

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

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

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

SUMMARY

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

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

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