Unio mystica und iustitia passiva

Reichweite und Grenzen protestantischer Mystik

VON HARTMUT ROSENAU*

Nach einem glücklich getroffenen Wort Nietzsches entsteht Mystik dann, wenn „Scepsis und Sehnsucht sich begatten“[1]. Demnach wäre es nicht verwunderlich, dass gerade in der gegenwärtigen Postmoderne, wie so oft zu Krisenzeiten einzelner Menschen und Epochenumbrüchen, die Mystik in vielerlei Gestalt wieder blüht und auf großes inner- wie außerkirchliches, ja auch kirchenkritisches Interesse stößt. Traditionsabbruch im mehr oder weniger unreflektiert gelebten Alltag wie auch intellektueller postmoderner Relativismus, der spielerisch auf Letztbegründungen verzichtet und Skepsis gegenüber metaphysischen Einheitskonzeptionen pflegt, zeigen im breiten Spektrum die Reserviertheit vieler auch gegenüber einer dogmatisch gebundenen und institutionell verfestigten Religiosität an. Auf der anderen Seite steht dem ein zunehmendes Verlangen nach verbindlicher Lebensorientierung gegenüber, das in Gegenwendung zum Übermaß einer technisch-rationalen Weltauslegung und -gestaltung auf ganz unterschiedliche, religiöse wie quasi-religiöse Weise unter primär ethischer Motivation seine Erfüllung sucht. Dabei spielt die mystische Tradition des christlichen Abendlandes von der Spätantike bis zur Romantik, aber ebenfalls die des Fernen Ostens (Zen-Buddhismus), des Islam (Sufismus) wie der jüdischen Überlieferung (Kabbala) auch in den unterschiedlichsten Mischungen bis hinein in religionspädagogische Konzeptionen (Symboldidaktik) eine zunehmende Rolle, abgesehen von einer sublimier-

* Hartmut Rosenau ist Professor für Systematische Theologie und Dogmatik, Direktor des Instituts für Systematische Theologie und Sozialethik an der Christian-Albrechts-Universität Kiel.

ten Verdichtung mystischer Erfahrungen, wie sie in neuerer Kunst (Kandinsky) und Literatur (Rilke, Hesse, Musil) gefunden werden kann.

Im Zuge der steigenden Attraktivität mystischer Religiosität stellt sich auch für den Protestantismus, der traditionellerweise der Mystik gegenüber mindestens ein gespaltenes Verhältnis hat, die historische wie systematische Frage nach der Möglichkeit, der Reichweite und den Grenzen einer Aufnahme mystischer Frömmigkeit und Theologie, ja vielleicht sogar nach einer spezifisch protestantischen Mystik. Dabei geht es freilich nicht darum, konfessionelle Konfrontationen im Blick auf die Mystik aufzubauen oder Besitzansprüche anzumelden. Denn Mystik ist bei allen nötigen Binnendifferenzierungen ein ökumenisches, ja interreligiöses Phänomen, nach Walter Nigg sogar ein Menschheitsphänomen[2], und gerade deswegen mag sie sich auch in Zeiten der Globalisierung als Religion der Zukunft (K. Rahner) anbieten. Jedenfalls ist es ein großes Vorurteil, Mystik ausschließlich für ein typisch „katholisches" Phänomen zu halten, auch wenn dieses Vorurteil von einem so bedeutenden Theologen wie Adolf v. Harnack geteilt worden ist (wer Mystiker sei, ohne katholisch zu werden, sei Dilettant).[3] Und nicht zuletzt die schroffe Entgegensetzung von Mystik und dem „Wort", wie sie im Gefolge der dialektischen Theologie (Emil Brunner) üblich geworden ist, mag dieses Vorurteil verfestigt haben.

Dabei kann man schon z. B. bei Gerhard Tersteegen (1697–1769) sehen, dass sich im Raum des (reformiert geprägten) Protestantismus Mystik und Wort gar nicht ausschließen müssen, sondern vielmehr einschließen können. Vielleicht liegt hier sogar ein erstes Kriterium spezifisch protestantischer Mystik, nämlich die Bindung an Christus als das Wort Gottes vor dem Hintergrund des reformatorischen sola-scriptura-Prinzips. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang ein Blick auf Tersteegens bekanntes Kirchenlied „Gott ist gegenwärtig", das nicht nur Anspielungen auf Einsichten großer Mystiker wie Johannes Tauler (ca. 1300–1361) und Johannes Scheffler alias Angelus Silesius (1624–1677) über das dialektische Verhältnis von Reden und Schweigen in Abgeschiedenheit enthält, sondern sich – typisch protestantisch – darum bemüht, die mystische Erfahrung der Allgegenwart Gottes in biblischer Sprache zum Ausdruck zu bringen. Dabei hat der Bezug auf die Bibel durchaus konstitutive und nicht nur allegorisch-illustrative Bedeutung, wie es sonst in der christlichen Mystik üblich ist. Vielleicht liegt in dieser Rückbindung an das Wort ein Korrektiv gegenüber einer schwärmerischen mystischen Verzückung oder gegenüber einem selbstgenügsamen Schweigen des Schauenden. Aber gerade hier

stellt sich die Frage, ob das Wort bzw. die Bindung des Mysten an Christus, der den Gottesbezug durch Wiedergeburt vermittelt, ein geeignetes Kriterium für eine dezidiert protestantische Mystik sein kann, da zur Mystik wesentlich die Unmittelbarkeit der Einheit des Menschen mit Gott gehört. Tersteegen bleibt im Unterschied dazu – bei aller Betonung des Christus „in uns" – in einer verhaltenen Scheu und Distanz gegenüber Gott, „vor" den er in Ehrfurcht tritt, „vor" dem er sich beugt, wie es in der ersten Strophe seines Liedes heißt.

Im Zentrum dieses Artikels steht die Frage nach der Möglichkeit einer spezifisch protestantischen Mystik.[4] Dafür wird nach einer kurzen Skizze einiger Grundzüge der klassischen Mystik des christlichen Abendlandes an ausgewählte Beispiele protestantischer Mystik erinnert, um dabei konfessionsspezifischen Eigenarten auf die Spur zu kommen. Letztlich wird es dabei – wie schon hier in der Einleitung angedeutet – um die theologische Funktion der „unio mystica" gehen, genauer: inwiefern in diesem mystischen Zentralmotiv Raum gegeben wird für eine Spannung von Verheißung und Erfüllung oder von Gott und Welt. Am Ende werden wir uns an einer Weggabelung wiederfinden, an der es gilt, zu entscheiden, ob das Typische an der protestantischen Mystik nicht vielleicht eine starke sapientiale Tendenz ist, mit der das Motiv der unio mystica verwendet wird, um Glaubenserfahrung gerade in der Gottesferne zum Ausdruck zu bringen. Dafür wird neben Albert Schweitzer schließlich vor allem Jacob Böhme herangezogen.

1. Grundzüge der klassischen Mystik des christlichen Abendlandes

„Wer diese Rede nicht versteht, der bekümmere sein Herz nicht damit. Denn solange der Mensch dieser Wahrheit nicht gleicht, solange wird er diese Rede nicht verstehen. Denn es ist eine unverhüllte Wahrheit, die da gekommen ist aus dem Herzen Gottes unmittelbar."[5] So spricht der Lese- und Lebemeister Eckhart (ca. 1260–1328), einer der bedeutendsten Vertreter der klassischen christlichen Mystik, in einer seiner deutschen Predigten, die er als Generalvikar des Dominikanerordens in Straßburg gehalten hat. Trotz der damals noch ungewöhnlichen deutschen Sprache auf der Kanzel rechnet Meister Eckhart offensichtlich damit, nicht verstanden zu werden. Und in der Tat: Mystik ist schwer zu verstehen. Aber nicht deswegen, weil sie sich in eine abschreckend komplizierte Terminologie kleiden würde – eher ist das Gegenteil der Fall. Die Sprache der Mystik klingt

einfach und schlicht; sie benutzt alltägliche Worte, die in ihrer Einfachheit schön sind, warm und anziehend. So, wie die ehrlich und tief empfundene Liebe gerade die einfachen Worte sucht, manchmal auch poetische Bilder, um sich auszusprechen, und gerade deswegen Menschen anrührt. Die Sprache der Mystik und die Sprache der Liebe sind sehr ähnlich, weil beide etwas eigentlich Unaussprechliches mitteilen wollen, das im Grunde nur diejenigen verstehen, die selbst ähnliche Erfahrungen gemacht haben. Mystik ist eine Art Erfahrungstheologie, *theologia experimentalis*, wie der Franziskaner Bonaventura (ca. 1217–1274) einmal definiert hat. Aber Erfahrungen sind niemals allgemeingültig, sondern höchstens von mehr oder weniger komparativer Allgemeinheit. Deshalb ist es auch leicht, von außen betrachtet, Mystik als bloße Gefühligkeit abzutun, so, wie man sich auch über verliebte Menschen und ihr Verhalten leicht lustig machen kann. Aber Mystiker und Verliebte lassen sich dadurch nicht beirren. Sie wissen, worum es geht. Und wenn andere das nicht verstehen können, liegt es an ihrem eigenen bedauernswerten Mangel an Erfahrung. Solche tief empfundene Erlebnismystik verzichtet in der Regel auf eine reflexive oder argumentative Auslegung des Erfahrenen zugunsten einer möglichst authentischen Mitteilung des mystischen Erlebnisses.

Aber ist dann nicht mystische Theologie ein Unding? Theologie will doch als verantwortliche Rede von Gott Rechenschaft ablegen, Gründe und Argumente für den Glauben beibringen, Andersdenkende vielleicht sogar von der Wahrheit des Glaubens überzeugen. Geht es aber wie in der Mystik um Erfahrungen des eigentlich Unaussprechlichen, kann darüber nur schwerlich vernünftig und allgemein nachvollziehbar gesprochen oder sogar argumentiert werden.

Nun liegt eine gewisse Stärke in einem zweiten Typos von Mystik, die z. B. von Meister Eckhart repräsentiert wird, darin, Menschen mit Gründen und Argumenten dahin zu bringen, dass sie einsehen: Geht es um Gott und um des Menschen Seligkeit, dann hören die Gründe und Argumente auf, dann kommt das Wissen an sein Ende und das Nichtwissen fängt an. Und in diesem Nichtwissen und Nichtverstehen liegt die Seligkeit. Aber entscheidend ist, aus Wissen ins Nichtwissen zu gelangen, wie Meister Eckhart sagt, damit nicht jeder theologische Unsinn für Tiefsinn ausgegeben werden kann. Diese Art von Mystik schließt wesentlich eine reflexive oder argumentative Zubereitung ein, die auch unabhängig von eigenen vorhandenen oder nicht vorhandenen mystischen Erfahrungen und Erlebnissen weitgehend nachvollzogen werden kann. Bei dieser Mystik handelt es sich

um eine „belehrte Unwissenheit" (docta ignorantia), wie ein anderer ihrer Klassiker, Nikolaus v. Kues (1401 – 1464), einmal griffig formuliert hat, die sich paradoxerweise auch in einem beredten Schweigen äußern kann. „Der spricht am allerschönsten von Gott", sagt Meister Eckhart im Anschluss an den geheimnisvollen Theologen Dionysius Areopagita (um 500), „der vor Fülle des inneren Reichtums am tiefsten von ihm schweigen kann."[6] Deshalb braucht es auch niemanden zu bekümmern, wenn die Mystiker nicht verstanden werden. Denn das Verstehenkönnen ist in der Mystik nicht das Höchste. Es kann auch gar nicht das Höchste sein, wenn es um „unverhüllte Wahrheit" geht, die „unmittelbar" aus dem Herzen Gottes kommt.

Denn wenn man etwas verstehen will, wird nach den passenden Worten oder Begriffen gesucht, die etwas eindeutig benennen und bestimmen. Gründe werden gesucht, aus denen etwas einsichtig erklärt, abgeleitet und vermittelt werden kann. Dieses bei aller gegenständlichen Erkenntnis unproblematische Vorgehen reicht aber nicht und kann gar nicht hinreichen, wenn Gott der „Gegenstand" des Erkennens und Verstehens sein soll. Gott kann nicht aus Gründen hergeleitet und vermittelt werden, weil er ja selbst der unmittelbare Grund von allem ist. Er kann gar nicht auf einen eindeutigen und abschließenden Begriff gebracht werden, weil er alles menschliche Denken und Begreifen übersteigt, weil er immer größer und mehr ist als das, was von ihm gesagt werden könnte. Eher noch können Mystiker beschreiben, was Gott alles nicht ist (*via negativa*), als dass sie angeben können, worin Gottes Wesen positiv besteht. Selbst wenn Gott mit dem weitesten und allgemeinsten Begriff benannt würde, der zur Verfügung steht, nämlich: Gott ist das Sein, so wäre selbst dieser Begriff noch zu klein, zu eng für die Größe Gottes. Denn das Sein hat das Nichts noch außer sich, aber Gott ist so umfassend, dass er selbst noch den größten Gegensatz, den von Sein und Nichts, in sich einschließt. Daher nennen Mystiker Gott auch das „Übersein" oder auch das „Nichts" – denn Gott ist nicht etwas Bestimmtes im Vergleich und im Unterschied zu anderen bestimmten Dingen, sondern er ist Ein und Alles – oder, um nochmals mit Nikolaus v. Kues zu sprechen, Gott ist das Zusammenfallen der Gegensätze (*coincidentia oppositorum*).

Am ehesten vergleichbar ist diese befremdliche mystische Theologie mit der Erfahrung eines blendenden Lichts, das so hell ist, dass man eigentlich nichts mehr sehen kann, gleich als ob es dunkel wäre. Man kann vor lauter Helligkeit nichts Bestimmtes mehr erkennen. Daher heißt es auch bei

Meister Eckhart: „Wer Gott schauen will, muss blind sein... Er ist ein Licht, das blind macht. Das meint ein so geartetes Licht, das unfassbar ist; es ist unendlich... Dies bedeutet, dass es die Seele blendet, so dass sie nichts weiß und dass sie nichts erkennt."[7] Vor diesem überwältigenden Licht Gottes muss man die Augen schließen. Und so bedeutet auch das griechische Wort „*myein*", von dem das Fremdwort „Mystik" abgeleitet werden kann, soviel wie „die Augen schließen", auch „den Mund schließen", d.h. angesichts des Unsichtbaren von dem Unaussprechlichen schweigen. Daher konzentriert sich die Mystik auf das Innere des Menschen, so dass sie nur indirekt von Gott spricht, der ja direkt gar nicht zugänglich ist, indem sie vom Menschen spricht. Mystik ist insofern eine theologische Anthropologie und erst in zweiter Linie eine bestimmte Gotteslehre.

„Die Augen schließen" – das heißt aber auch: sich nicht ablenken lassen von dem Vielerlei der Sinneseindrücke, den Geschäftigkeiten und Zerstreuungen des Alltags sowie von den verschiedensten Meinungen der Mitmenschen. In der Mystik wird daher eine gespannte Konzentration auf das Wesentliche gesucht: das eigene Selbst des Menschen. Denn hier, im tiefsten Inneren des Menschen, im sog. „Seelenfünklein", ist Gott und das Heil zu finden. Vor all dem Ablenkenden da draußen muss man sich in „Abgeschiedenheit" halten, wie Meister Eckhart immer wieder betont. Warum aber ist Gott gerade im Innersten der Seele zu erfahren und nicht etwa draußen in der Welt? Weil die Seele – wie Gott – gleichsam ein und alles ist. Denn alles, was gedacht, erfahren und wahrgenommen wird, geht (nach Aristoteles) durch die Seele, durch das Ich. Somit ähnelt die Seele Gott, ja ist ihm letztlich gleich – und Gleiches (Gott) kann nur durch Gleiches (Seele) erkannt werden, wie ein Grundsatz der antiken Erkenntnistheorie bei Platon und Aristoteles besagt.

Aber ist das nicht ein Ungedanke: zwei Größen, Gott und die Seele, die je für sich allein ein und alles sein sollen? Es kann doch nur eines ein und alles sein. Daher sagen die Mystiker, dass im Grunde Gott und die Seele eins sind, ununterscheidbar miteinander verbunden, ja identisch. Diese grundlegende Einheit des Menschen in seinem Innersten mit Gott wird *„unio mystica"* genannt – sie zu erleben ist für Mystiker die höchste Seligkeit, denn darin besteht des Menschen Ziel und Erfüllung. Kaum ein anderes Wort wird deshalb in der Sprache der Mystik so oft benutzt wie das Wort „Einheit" und seine Varianten: Vereinigung, Einssein, Einöde, Einsamkeit etc. Somit könnte man Mystik charakterisieren als Erfahrung schlechthinniger Einheit. „Dass wir so eins werden mit Gott, dazu helfe

uns ‚ein Gott, Vater aller'. Amen."[8] So und in ähnlichen Formulierungen beendet Meister Eckhart daher oft seine Predigten.

Doch obwohl die Menschen in der Tiefe ihrer Seele immer schon mit Gott ununterscheidbar verbunden und eins sind, ist diese *„unio mystica"* nicht immer, ja nur selten bewusst. Zumeist ist diese Einheit des Menschen mit Gott verdeckt, verstellt, verschüttet. Sie muss erst wieder freigelegt werden, um ins Bewusstsein zu gelangen. Zwar ist die Einheit mit Gott und damit das Heil schon da, aber eine Wolke hat sich zwischen Auge und Sonne geschoben und verdeckt sie, wie sich Meister Eckhart bildlich ausdrückt. Oder sie ist wie ein verschütteter Brunnen, der wieder freigelegt werden muss. Alles, was die Einheit mit Gott verstellt, muss abgebaut werden. Dazu haben Mystiker eine Methode entwickelt, so dass sie Schritt für Schritt oder Stufe um Stufe zur unmittelbaren Einheitserfahrung und damit zum Erleben des Heils kommen können. Dionysius Areopagita spricht in diesem Zusammenhang paradigmatisch von der *via purgativa* (Reinigung), *illuminativa* (Erleuchtung) und *unitiva* (Vereinigung). Insofern könnte man Mystik auch eine *soteriologische Methode* nennen.

Meister Eckhart kennt sechs Stufen auf diesem Weg: zunächst orientiert man sich an bestimmten Vorbildern für ein heiliges Leben, danach richtet man sich nach Gottes Geboten. Auf der dritten Stufe handelt man so, wie es sich aus der Liebe zu Gott ergibt, ohne auf Gebot und Vorbild zu achten. Dann aber gilt es, um des Guten willen auch das Böse zu erleiden und sich ihm auszusetzen, um schließlich das eigene Selbst und den Eigenwillen, auch wenn er das Gute will, ganz aufzugeben und „gelassen" zu werden. Erst dann kann der Mensch kraft göttlicher Gnade die unverhüllte Einheit mit Gott, die Gottesgeburt in der Seele erleben. Hier ist ewige Seligkeit. Sie ist nicht erst nach dem Tode in der Zukunft zu erwarten, sondern hier und jetzt im Augenblick, im Alltag, im „ewigen Jetzt" (*nunc aeternum* oder auch *nunc stans*), wie Mystiker mit einer Präferenz für eine präsentische statt einer üblichen futurischen Eschatologie betonen.

Mystik als soteriologische Methode hat sich immer auch der Kritik ausgesetzt gesehen, hier würde Gott gleichsam gezwungen, seine Gnade in den Menschen einzugießen; ein methodischer Zwang aber widerspreche doch der freien und unverfügbaren Gnade Gottes. Gegenüber diesem Missverständnis muss man allerdings klarstellen, dass durch solche methodischen Anleitungen nur Raum im Menschen geschaffen werden soll, damit Gott allein wirken kann. Das Heil, die Erfüllung soll und kann nicht durch menschliches Tun oder Lassen hergestellt – das würde zu dem Missver-

ständnis einer mystischen Werkgerechtigkeit oder Selbsterlösung führen –, aber es kann so offengelegt und dargestellt werden. Die Gnade Gottes wird dadurch nicht herbeigezwungen, sondern nur sichtbar gemacht. Es ist, gleichnishaft gesprochen, wie wenn Wasser kraft seiner eigenen Natur fließt, sobald der Staudamm abgetragen wird. Es hätte auch hier keinen Sinn zu sagen, das Wasser würde zu Unrecht durch das Abtragen des Staudammes gezwungen, zu fließen. Es fließt eben, sobald ihm Raum gegeben wird – entsprechend seinem eigenen Naturgesetz. Und Gott schenkt Gnade, gemäß seinem eigenen Wesen, das nicht vom Menschen und seinem Tun abhängig ist.

2. Konzepte ausgewählter protestantischer Mystik

Diese sehr „reformatorisch" klingende Überlegung hat auch Luther angesprochen, denn ihm ging es ja wie der Mystik darum, die göttliche Gnade gegenüber allem menschlichen Tun herauszustellen.[9] Schlichte mystische Frömmigkeit ist ihm sicherlich schon seit seinem Besuch der Domschule in Magdeburg bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben begegnet. Später lernte er die Mystik über Bernhard v. Clairvaux (1090 – 1153) und die Schriften eines bereits erwähnten geistlichen Sohnes Meister Eckharts kennen, nämlich Johannes Tauler. Auch eine der mystischen Grundschriften, die sog. „Theologia deutsch" des „Frankfurters" aus dem 14. Jahrhundert, hielt Luther – nach der Bibel und den Schriften Augustins – für so bedeutsam (anders als Calvin, der die „Theologia deutsch" für eine Schandschrift hielt), dass er sie mehrfach herausgegeben und mit einem wohlwollenden Vorwort (1518) versehen hat. Somit kann man sagen, dass die Anfänge protestantischer Mystik sicherlich bereits bei Luther zu finden sind, wenn man sie nicht sogar – wie es zuletzt noch Albert Schweitzer zu zeigen versucht hat[10] – im Neuen Testament selbst schon (bei Paulus) angelegt wissen will. Nicht zuletzt in seinem Traktat „Von der Freiheit eines Christenmenschen" (1520) benutzt Luther die Sprache der mittelalterlichen Brautmystik, wenn er den „fröhlichen Tausch und Wechsel" zwischen Christus und dem sündigen Menschen beschreibt, oder wenn er in einer Predigt aus dem Jahre 1532 davon spricht, dass Gott und Mensch sich in der Liebe vereinen wie „ein Kuchen". Und auch sein Sakramentsverständnis mit der Betonung der Realpräsenz Christi „in, mit und unter" den Elementen Brot und Wein kann weitgehend mystisch genannt werden – im krassen Gegensatz zum reformierten Sakramentsverständnis Zwinglis.

Allerdings unterscheidet sich Luther mit der Überzeugung, dass Sakramente als *media salutis* nötig sind, von der klassischen Mystik mit ihrer Betonung der unmittelbaren Einheit des Menschen mit Gott. Luther zufolge gibt es kein unmittelbares Einssein mit Gott, das immer schon da, wenn auch zumeist verdeckt wäre. Denn die Sünde, die in ihrer Radikalität von Mystikern oft so nicht gesehen wird, ist vielmehr der Grund einer abgrundtiefen Trennung von Gott und Mensch, die nur durch die Vermittlung des Gottessohnes Jesus Christus überbrückt werden kann. Somit liegt das erhoffte, nicht jetzt schon erlebbare Heil des Menschen nicht in ihm selbst, in seinem „Seelenfünklein" oder in seinem „edlen" Innersten, wie Meister Eckhart behauptet, sondern das Heil liegt Luther zufolge außerhalb des Menschen, „extra nos" in Jesus Christus. Es muss den Menschen von außen, durch Wort und Sakrament, zugesprochen und mitgeteilt werden, um für sie wirklich werden zu können. Es kann nicht unabhängig von Verkündigung und anderen Vermittlungsinstanzen allein aus dem Menschen selbst geholt werden. Und so behält Luther ein differenziertes bzw. nach W. Nigg ein ambivalentes Verhältnis zur Mystik, und zunehmend, vor allem durch die Auseinandersetzungen mit den sog. „Schwärmern" und ihr Pochen auf unmittelbaren Geistbesitz, wird es kritischer und distanzierter. Zudem lehnt er bei aller Hochschätzung Taulers die mystischen Spekulationen des Dionysius Areopagita über himmlische Hierarchien entschieden ab. Auch hier gilt Luthers Grundsatz: *quae supra nos, nihil ad nos.*

Eine eigenartige Ausprägung protestantischer Mystik findet sich bei Thomas Müntzer (1490–1525), wobei man sich fragen kann, ob er, der Theologe der Revolution und des Bauernkrieges, mit Recht zu den Mystikern gezählt wird.[11] Denn obwohl er deren Traditionen kannte und für seine Theologie benutzte, findet sich doch bei ihm von mystischer „Gelassenheit" kaum etwas, auch wenn er von der „Langeweile" im Sinne der Gelassenheit gegenüber dem Vielerlei der Geschäftigkeiten als der dritten und höchsten Stufe – nach der „Verwunderung" und „Entgröberung" – sprechen konnte. Wenn Müntzer zu den Mystikern gerechnet wird, ist er jedenfalls ein weiteres Beispiel dafür, dass Mystik nicht notwendigerweise zur Weltflucht oder zu ethischer Indifferenz führt, sondern durchaus mit einem sozialethischen bzw. politischen Engagement verbunden werden kann. Dieses Widerständige der Mystik gegenüber den kirchlichen wie gesellschaftlichen Autoritäten betont daher in jüngster Zeit mit Recht Dorothee Sölle[12], das auch damit zusammenhängt, dass Mystik immer einen Hang zu einer unprätentiösen Häresie hat. Um die Unangemessenheit menschlicher

Vorstellungen und dogmatischer Begriffe in Bezug auf den an sich unnennbaren Gott deutlich werden zu lassen, spricht z.B. Meister Eckhart davon, Gott um Gottes willen zu lassen, ja er identifiziert manchmal sogar Gott mit dem Nichts, so dass seine Mystik vordergründig betrachtet einen Zug zum Atheismus oder gar zum Nihilismus hat. Und ebenso ungewohnt hat er in einer Predigt über Maria und Martha (Lk 10,38–42) in Gegenwendung zur traditionellen Hochschätzung der lauschenden Maria die aktive Martha als die reife Mystikerin dargestellt, die sich in Gelassenheit und in der Gewissheit ihrer Einheit mit Gott wieder den alltäglichen Geschäften zuwenden kann, ohne sich in einem noch so frommen Aktivismus aufzureiben. Sie steht souverän „bei" den zu erledigenden Dingen, ohne „in" ihnen aufzugehen.[13] Vielleicht wäre dann, wenn nicht der Bezug auf Christus als das „Wort", das von Müntzer bis Sölle betonte (sozial-)ethische Engagement ein zweites Kriterium, um von spezifisch protestantischer Mystik zu sprechen?

Einer der letzten großen Mystiker im Raum des Protestantismus legt das nahe, nämlich der bereits erwähnte Albert Schweitzer (1875 – 1965). Er bekennt sich zu einer dezidiert ethischen Mystik, um seine weltbejahende Ethik der Selbstvervollkommnung wie der Hingabe zur Überwindung der von ihm diagnostizierten Kulturkrise vor dem Hintergrund eines müde gewordenen Idealismus (Schopenhauer) und der Heraufkunft des Nihilismus (Nietzsche) begründen zu können.[14] Zwar entzieht sich das letzte Prinzip von Denken und Sein, das Leben, Schweitzer zufolge geheimnisvoll dem feststellenden Begriff, dennoch erschließt sich dieser Einheitsgrund in der ethischen Befindlichkeit der „Ehrfurcht vor dem Leben". So erfüllt sich Schweitzers Sehnsucht nach einem theoretisch nicht mehr gegebenen Gesamtsinn des Seins zur Begründung eines ethisch-positiven Verhältnisses zur Welt in einem mystischen Durchbruch (analog der klassischen Stufenfolge der *via purgativa, illuminativa, unitiva*) bei einer Bootsfahrt auf dem Ogowe-Fluss: „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will."[15] Damit faltet Schweitzer den individuellen Eigenwillen unmittelbar in den natürlichen Universalwillen des Lebens ein und überwindet damit Eigensinn und Fremdheit gegenüber anderen Wesen zugunsten von Miterleben und Mitleiden aufgrund mystischer Verbundenheit mit dem heiligen Lebensgrund. Aber durch Schweitzers Ethik der Selbstvervollkommnung und der Hingabe soll die *„unio mystica"* erst werden, die in der klassischen Mystik bereits als gegeben erlebt wird. Insofern schärft Schweitzer immer wieder die eschatologische Differenz innerhalb seiner

ethischen Mystik zwischen einem jetzt nur fragmentarisch erlebbaren Heil und dem noch ausstehenden universalen Reich Gottes ein. Daher ist auch der ethischen Mystik Schweitzers die „Gelassenheit" fremd, solange bei aller partiellen Einheitserfahrung mit allem Lebendigen die Abständigkeit zum universalen Reich Gottes, das als ethische Aufgabe noch vor uns liegt, überwiegt.

3. Mystik und Weisheit

Somit stellt sich auch hier die Frage, ob Schweitzers ethische Frömmigkeit einer „Ehrfurcht vor dem Leben" treffend „Mystik" genannt werden sollte oder nicht bzw. ob die Betonung der Ethik ein hilfreiches Kriterium für eine dezidiert protestantische Mystik sein kann. Es spricht vielmehr einiges, nicht zuletzt der immer auch Distanz bei aller Verbundenheit implizierende Ausdruck „Ehrfurcht" dafür, Schweitzers ethische Mystik – wie auch Tersteegens Frömmigkeit der respektvollen Distanz zum Göttlichen bei aller Christusverbundenheit – als neuzeitliche Ausprägung oder Variante eines alttestamentlichen Weisheitsdenkens zu verstehen. Protestantische Mystik nimmt somit die Gestalt einer sapientalen Theologie an. Denn „Weisheit" ist (im alttestamentlichen Sinne) ein praktisches Erfahrungswissen angesichts einer zunehmenden Gottesferne. Sie kann – wie Schweitzers ethische Mystik – als Versuch verstanden werden, in maßvoller, demütiger Selbstbescheidung ein gesichertes und geglücktes Leben zu führen, obwohl Gott oder das Göttliche nicht mehr in unmittelbarer Gegenwart – weder im Kult noch im Prophetenwort – erfahren wird. Es bleibt an ihm selbst unerkennbar im Hintergrund, aber lenkt verborgen durch die Entscheidungen und Handlungen der Menschen hindurch und im Nachhinein sinnvoll deren Geschick. Daher schlägt in einer solchen sapientalen Theologie das Konstatieren der Brüchigkeit überkommener Formen religiös-metaphysischer Überzeugungen bei aller Skepsis nicht in nihilistische Resignation oder Pessimismus um. Die Welt und das menschliche Leben in ihr wird vielmehr als ein wenn auch gefährdetes und manchmal rätselhaftes Ordnungsgefüge wahrgenommen. Mit Blick auf dieses Ordnungsgefüge als Medium der Anwesenheit eines verborgenen Gottes stellt sich die von der Weisheit wie von Schweitzer geforderte ethisch-religiöse Haltung der Ehrfurcht oder Gottesfurcht ein, die die Grenzen menschlich-endlichen Denkens und Tuns anerkennt und eine wenn auch an ihr selber unergründliche, aber höhere Macht respektiert. Aber vielleicht gibt es auch

noch eine andere Möglichkeit, ein Kriterium für eine spezifisch protestantische Mystik zu finden:

Eine besondere Rolle nicht nur in der Geschichte der protestantischen Mystik spielt sicherlich der Görlitzer Schuster Jakob Böhme (1575 – 1624), der als ungelehrter Laie in seinem „Mysterium magnum" der protestantischen Wort-Gottes-Theologie eine eigenartige Wendung gibt, wenn er sagt: „Du bist Gottes geformtes Wort, du mußt dein eigen Buch, das du selber bist, lesen lernen, so wirst du alle Bilder los und siehest die Stätte, welche heißet: Hier ist der Herr".[16] Das in der klassischen Mystik unterschätzte Problem der Realität des Bösen, das zumeist – zur Vermeidung eines die *unio mystica* prinzipiell in Frage stellenden Dualismus – als *privatio boni*, als bloße Abwesenheit des Guten und damit als eine Art Nichtsein gesehen wird, greift Böhme entschieden auf, ohne in einen unbefriedigenden Dualismus zu geraten.[17] Denn der schwermütige Melancholiker hat einen empfindlichen Sinn für den Zorn Gottes, für das Grimmige und Böse in Gott selbst – nicht außerhalb seiner. Gott ist und bleibt der eine Grund von allem, was ist, aber er ist genauso auch dessen Ungrund. Gutes wie Böses quillt gleichermaßen aus ihm, so, wie es schon Hiob bei seiner überwältigenden Begegnung mit dem heiligen Gott im Wettersturm klargeworden ist, und wie es auch Luther mit seiner Unterscheidung zwischen dem in Christus als Liebe offenbaren Gott (*deus revelatus*) und dem für menschliches Begreifen verborgenen Gott (*deus absconditus*), der Tod und Leben wirkt, gesehen hat. In jedem Ding und Wesen gibt es nach Böhme auch „Qualgeister", die den ganzen Kosmos durchziehen. Hier weitet sich die Mystik von einer theologischen Anthropologie zu einer theosophischen Kosmologie, analog zur jüdischen Kabbala. Zwar wurde der Laientheologe Böhme von Vertretern einer ihre eigenen Ursprünge nicht verstehenden lutherischen Amtskirche aus der Stadt gewiesen, aber seine mystischen Spekulationen haben eine enorme Wirkung sowohl im Pietismus als auch in der Philosophie des deutschen Idealismus, besonders bei Schelling, entfalten können. Auch Dichter wie Novalis und Dostojewski haben sich seinem Blick in die dunklen und abgründigen Tiefen Gottes und des Seins im ganzen nicht entziehen können. Und wenn man ein Spezifikum einer dezidiert protestantischen Mystik sucht und sie nicht zu einer sapientalen Theologie transformieren möchte, so ist es vielleicht hier zu finden: nicht so sehr die Betonung der *vita activa* und des ethischen, institutions- und gesellschaftskritischen Engagements einer subjektiven *praxis pietatis* oder die weisheitliche Haltung der Ehrfurcht ist es, was der Mystik eine protes-

tantische Färbung gibt, sondern vor dem Hintergrund eines radikalen Sündenbewusstseins und der Einsicht in eine unverfügbare *iustitia passiva* das Ringen um die Realität des Bösen, die in der mystischen Einheitsschau konsequent in Gott selbst gründend gesehen wird.

Insofern hat Klaus Ebert mit seiner Charakterisierung einer protestantischen Mystik nur teilweise Recht.[18] Ähnlich wie schon Walter Nigg in seinem 1959 erschienenen Buch „Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit" hat Ebert zwar richtig gesehen, dass protestantische Mystik nicht bloß ein marginales Rinnsal neben den bedeutenden theologischen Entwürfen der Reformation, der altprotestantischen Orthodoxie, des Pietismus und der Aufklärung ist, sondern durchaus ein beachtlicher Strom auch in Verbindung mit weithin bekannten Namen: Luther, Arndt, Böhme, Spener, Francke, Oetinger, Tersteegen und Schleiermacher, um nur die wichtigsten zu nennen. Und zustimmen kann man Ebert auch darin, dass Mystik nicht bloß als Gegenwendung zur Rationalität, sondern durchaus auch als ihre Verbündete auftreten kann. Hier unterscheidet sich Ebert von Niggs Darstellung, der die Mystik eher als eine Form von Frömmigkeit gleichsam abseits der Theologie und ihrer Rationalitätsansprüche betrachtet. Aber die Kriterien, die Ebert zur Charakterisierung einer spezifisch protestantischen Mystik nennt, überzeugen so noch nicht.

Denn das generelle Ziel der Mystik ist das Erreichen oder Freilegen einer „unio mystica", einer unmittelbaren Einheit, einer Verschmelzung von Mensch und Gottheit. Wenn Ebert zufolge – und Schweitzer wäre ein geeignetes Beispiel für seine These – diese Einheit im Protestantismus immer nur in gebrochener Form zu erreichen sei, weil nach protestantischer Überzeugung der Mensch auch als Gerechtfertigter noch Sünder bleibe (Luthers „simul iustus et peccator") und darum das erstrebte Heil nicht schon jetzt, im mystischen nunc stans, sondern erst im Eschaton, am Ende der Zeit real erfahrbar sei und jetzt noch unter eschatologischem Vorbehalt stehe, so steht damit die Unmittelbarkeit der mystischen Heilserfahrung in Frage. Aber eine durch die Sünde gebrochene und die Zeit vermittelte *unio mystica* ist keine *unio mystica* mehr, denn diese steht und fällt mit der Unmittelbarkeit. Wenn man an den Kriterien Eberts festhalten will, kann man konsequenterweise nicht von protestantischer Mystik, sondern höchstens vorsichtiger von Mystik in einem protestantischen Milieu sprechen. Denn die Unterscheidung zwischen unmittelbarer und / oder gebrochener Einheit betrifft nicht ein Akzidenz, sondern die Substanz der Mystik

im strengen Sinne. Zwar setzt Ebert mit der Betonung der Sünde als Spezifikum protestantischer Mystik einen bedenkenswerten Akzent, aber die Sünde muss – wie bei Böhme – bis in den einen Grund und Abgrund Gottes selbst hinein verfolgt werden, so dass einerseits die Realität des Bösen und der Sünde ernst genommen, aber andererseits auch der mystische Monismus mit seiner unmittelbaren Einheitserfahrung beibehalten werden kann, wenn es eine spezifisch protestantische Mystik geben soll.

4. Schlussüberlegungen: Das bleibende Recht der Verbindung von Skepsis und Sehnsucht

Auf diese Weise wäre dann eine so konturierte „protestantische" Mystik – im Unterschied zur Esoterik, mit der die Mystik generell zwar einiges gemeinsam hat, aber von der sie sich dennoch unterscheidet – auch in der Lage, mit den Ambivalenzen, Kontingenzen und Widersprüchen des alltäglichen Lebens, mit seinem Gelingen und Scheitern, mit Erfolg und Misserfolg, mit dem Bösen und dem Leid, mit Schuld und Verzweiflung, mit Skepsis und Zweifel im Respekt vor der letztlichen Unverfügbarkeit des Daseins, kurz: mit Geschichtlichkeit produktiv umzugehen, ohne den Menschen gleichsam unter Erfolgszwang stellen zu müssen, das Leben zu meistern, alles in den Griff bekommen zu müssen. Zwar sind beide, Esoterik wie Mystik, institutionskritisch und transkulturell angelegt, und beide können Ausdruck von Religiosität vor dem Hintergrund eines ausgeprägten Krisenbewusstseins sein. Insofern gibt es auch in der Mystik Esoterisches (z.B. die Überzeugung von der inneren Zusammengehörigkeit alles Seienden im göttlichen Absoluten), wie es auch Mystisches in der Esoterik gibt. Aber es fehlt der Esoterik der selbstkritische Blick für die soteriologische Ohnmacht der Menschen, die sich ihr eschatologisches Heil nicht selbst verschaffen können. Wenn die Mystik daher von Ekstase und Gelassenheit spricht und damit vor allem ein sich selber Lassen meint, so befestigt im Unterschied dazu z.B. die in der Esoterik häufig vertretene Vorstellung von der Reinkarnation gerade die These von der soteriologischen Macht des Menschen, letztlich für sein Heil – in immer neuen Anläufen und Versuchen – selbst verantwortlich zu sein. Hier stehen sich die gelassene Selbstaufgabe des Menschen in der Mystik und die angestrengte Selbstsuche des Menschen in der Esoterik und ihrer Annahme einer vermeintlich überschaubaren und im Prinzip harmonisch-heilen Welt wie *certitudo* und *securitas* gegenüber.

Ist Mystik dann die Rettung des immer mehr in die Krise geratenen christlichen Glaubens, gerade weil sie Skepsis und Sehnsucht, zwei entscheidende Kennzeichen der Gegenwart, vereinen will? Empfiehlt sie sich auch deshalb als die Religion der Zukunft, wie K. Rahner es gesagt hat: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker' sein, einer, der etwas ‚erfahren' hat, oder er wird nicht mehr sein"[19]? Es gibt sicherlich vieles in den mystischen Traditionen des Christentums wie auch in anderen großen Weltreligionen, was zur Stärkung des Glaubenslebens hilfreich sein könnte: die Betonung von Spiritualität und eigener Erfahrung, Konzentration auf das Wesentliche, Einsicht in die Grenzen der Rationalität und des Wissens, das entschiedene „pro me" der Frömmigkeitspraxis, der Appell an Demut, Selbstaufgabe und Gelassenheit, die weitherzige Toleranz vor dem Hintergrund von Institutions- und Kultkritik. Vieles davon könnte auch vom Protestantismus übernommen werden. Aber wenn die Rede von Mystik nur im Blick auf eine unmittelbare Einheitserfahrung von Gott und Mensch sinnvoll ist, dann setzt diese Erfahrung voraus, dass Gott nahe und ein unmittelbarer Zugang zu ihm möglich ist. Abgesehen von einigen theoretischen Problemen, die mit der mystischen Theologie verbunden sind – z. B. die ungeklärte Frage, wie denn aus der vorausgesetzten ontologischen Einheit Vielfalt und Schein entstehen kann, oder wie sich die Erfahrung einer Aufhebung der Zeit im *nunc stans* oder *nunc aeternum* mit dem dann eigentlich nicht mehr möglichen, aber paradoxerweise dennoch wirklichen Rückfall in eine alltägliche Zeiterfahrung verhält – scheint mir vor allem die genannte Voraussetzung der unmittelbaren Gottesnähe problematisch zu sein. Hier sehe ich – abschließend gesagt – nur zwei Möglichkeiten, dennoch von einer spezifisch protestantischen Mystik zu sprechen: entweder müsste – in Anlehnung und Fortführung der Mystik Böhmes – der Ermöglichungsgrund des Bösen als der Ursache für die Gottesferne des Menschen entschieden in Gott selbst angesetzt werden, um einen mystischen Monismus mit den Differenzerfahrungen des menschlichen Daseins verbinden zu können. Oder die Mystik mit ihrem Anliegen, Skepsis und Sehnsucht miteinander zu verbinden, müsste – in Anlehnung an die alttestamentliche Weisheit – in eine sapientale Theologie transformiert werden. Aber dann wäre sie keine Mystik mehr.

1 Friedrich Nietzsche, Musarion-Ausg. Bd. 14, 22.
2 Walter Nigg, Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit (1959), Zürich/München ^{2}1987, 10.
3 Zitiert bei Klaus Ebert (Hg.), Protestantische Mystik. Von Martin Luther bis Friedrich D. Schleiermacher. Eine Textsammlung, Weinheim 1996, 52.
4 Vgl. dazu Hartmut Rosenau, Art. „Mystik III. Systematisch-theologisch", in: TRE 23, Berlin/New York 1994, 581–589; ders., Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens, Moers 1996, 71–79.
5 Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate, hg. v. Josef Quint, München ^{5}1978, 7.
6 Ders., ebd., 94.
7 Ders., ebd., 413.
8 Ders., ebd., 255.
9 Zum Verhältnis Luther und die Mystik vgl. Walter Nigg, Heimliche Weisheit, a.a.O., 17–37; Klaus Ebert (Hg.), Protestantische Mystik, a.a.O., 103–109; Athina Lexutt, Luthers Verhältnis zur Mystik. Ein kirchengeschichtlicher Lösungsversuch zur Frage: Mystik und Protestantismus – Himmlisches Paar oder Duo infernale?, in: Der Ev. Erzieher 49/1997, 19–40.
10 Albert Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus (1930), Tübingen 1981, bes. 1–26.
11 Zu Thomas Müntzers Mystik vgl. Walter Nigg, Heimliche Weisheit, a.a.O., 38–53; Klaus Ebert (Hg.), Protestantische Mystik, a.a.O., 114–118.
12 Dorothee Sölle, Mystik und Widerstand, München ^{3}2000.
13 Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate, a.a.O., 280–289.
14 Vgl. hierzu Hartmut Rosenau, Resignation und Einfalt – Anmerkungen zur Mystik Albert Schweitzers, in: Wolfgang E. Müller (Hg.), Zwischen Denken und Mystik. Albert Schweitzer und die Theologie heute, Bodenheim 1997, 126–140.
15 Albert Schweitzer, Die Entstehung der Lehre der Ehrfurcht vor dem Leben und ihre Bedeutung für unsere Kultur (1963), in: ders., Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten, hg. v. Hans Walter Bähr, München ^{6}1991, 21.
16 Zit. n. Walter Nigg, Heimliche Weisheit, a.a.O., 147.
17 Vgl. Peter Steinacker, Gott, der Grund und Ungrund der Welt. Reflexionen zum Verhältnis von Welterfahrung und Gottesbild am Beispiel der Mystik Jakob Böhmes, in: NZSTh 25/1983, 95–111.
18 Vgl. Klaus Ebert (Hg.), Protestantische Mystik, a.a.O., 54ff.
19 Zit. n. Athina Lexutt, Luthers Verhältnis zur Mystik, a.a.O., 22.