



## Mystische Erfahrung als Metapher

Ökumenisch nutzbare Anregungen aus der Eckhart-Forschung

VON ULRIKE LINK-WIECZOREK\*

Protestantische Tradition ist durch eine skeptische Grundhaltung gegenüber mystischer Theologie und Spiritualität gekennzeichnet. Der Grund mag historisch in der Auseinandersetzung Martin Luthers mit den „Schwärmern“ liegen, in der er selbst mehr und mehr dazu gezwungen wurde, seine eigenen Sympathien zu mystischer Frömmigkeit hintanzustellen. Die klassischen Gegenargumente jedoch stammen aus weitaus jüngerer Zeit: Aus den Auseinandersetzungen Albrecht Ritschls mit dem Pietismus und denen der dialektischen Theologie mit der Theologie Schleiermachers (Brunner).<sup>1</sup> In beiden Fällen wurde die Bezeichnung „Mystik“ als Grundcharakteristik der zu kritisierenden Theologien verwendet. Ritschl fand in der weltabgewandten Seite des Pietismus Traditionen des mystischen Quietismus wieder, Brunner in der Theologie Schleiermachers Tendenzen der Konzeption der *unio mystica* als Wesenseinheit des Meister Eckhart. Individualistische Weltabgewandtheit und Verwischung der Differenz von Gott und Mensch gehören spätestens seitdem für akademischgebildete protestantische Theologen und Theologinnen zu den Grundcharakteristika mystischer Frömmigkeit. Im theologischen Gedächtnis der meisten protestantischen Pfarrer und Pfarrerinnen ruht weiterhin das Diktum Harnacks, Mystik sei untrennbar verbunden mit katholischer Glaubensmentalität. Assoziiert wird hier eine spirituell-methodische Gott-Suche, die der eher skeptischen Grundhaltung protestantischer Mentalität,

\* Ulrike Link-Wieczorek ist Professorin für Systematische Theologie und Religionspädagogik am Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Sie gehört zum Redaktionsteam der Ökumenischen Rundschau.

wie sie wiederum in der dialektischen Theologie besonders deutlich in der Polemik Karl Barths gegen die sog. „natürliche Theologie“ zum Ausdruck gekommen ist, entgegensteht. So kommt es, dass Mystik als eine christliche Tradition verstanden wird, die dem protestantischen Rechtfertigungsverständnis, vor allem in seiner forensischen Form, weitgehend fern stehe und ihren Kern in kontemplativer Isolation finde.

Dennoch: bekanntlich sind in den vergangenen zwei Jahrzehnten diese Fixierungen ins Wanken geraten. Nicht nur, dass es mehr und mehr protestantische Gemeinschaften gibt, die in mystischer Spiritualität ihre Gotteserfahrungen teilen wollen, sondern auch in den Kerngemeinden ist man auf der Suche nach einer erfahrungsintegrierenden Spiritualität in den evangelischen Gottesdiensten. Philosophie und Theologie der Postmoderne haben die Mystik als Denkweise wiederentdeckt, die kritisch ist mit rationalisierenden Fixierungen in der Sprache und einem davon abhängigen dogmatischen Wahrheitsverständnis. Schon lange also befindet sich die protestantische Theologie in einer Neusondierung ihres Verhältnisses zur Tradition der Mystik und nicht zuletzt ihrer Ausformungen in ihrer eigenen Konfession.<sup>2</sup> Die folgenden Überlegungen wollen den Anregungen ausgewählter Interpretationsansätze zur Theologie Meister Eckharts folgen und nach dem spezifischen Verständnis von mystischer Erfahrung fragen. Das geschieht letztlich, um – in den Schlussüberlegungen – die Funktion des ökumenischen Gesprächs in Analogie dazu zu verstehen.

### *Die Frage nach der Unmittelbarkeit mystischer Erfahrung*

Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung, Weltflucht und Individualisierung – auf diese drei Hauptvorwürfe lässt sich die klassisch gewordene protestantische Kritik an der Mystik aus dem 19. Jahrhundert summieren. Um den Vorwurf der Unmittelbarkeit ist es in der jüngeren Vergangenheit eher still geworden. Man kann es sogar so sagen: Auf der Suche nach einer erfahrungsbezogeneren Theologie gilt „Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung“ nicht mehr als ein Negativum. Nicht zuletzt in der Situation des religiösen Pluralismus kommt der sogenannten mystischen Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung sogar ein anscheinend unüberholbarer Vorteil zu: Ist es nicht Grundlage aller mystischen Theologie, von einer Erfahrbarkeit der Einheit mit Gott auszugehen, die sich sogar in nahezu allen Religionen findet? In Zeiten des Wachstums von religiösem Fundamentalismus bekam die Islamwissenschaftlerin Annemarie Schimmel 1995 den Friedenspreis des

deutschen Buchhandels, weil sie eben diese These in ihren Büchern in Bezug auf den islamischen Sufismus vielfach zu belegen versucht.<sup>3</sup> 1910 wurde die These von der gemeinsamen mystischen Grundlage aller Religionen eindrücklich von Evelin Underhill vertreten und jahrzehntelang rezipiert.<sup>4</sup> Heute wird sie in einem enttraditionalisierten christlichen Selbstverständnis häufig kaum in Frage gestellt und gilt hier als unbestreitbares Axiom interreligiösen Dialogs und Zusammenlebens. Betrachtet man die protestantische Skepsis von hier aus, so kann man durchaus eine Linie ziehen von Luthers Forderung nach christologischer Fundierung der Geisterfahrung gegenüber den „Schwärmern“ über Emil Brunners Kritik an einer Vorstellung von ohne das „Wort“ vermittelter Gotteserfahrung und somit unmittelbarer Gott-Einheit, die alle Differenzen auflöst, weiter über heutige theologische Auseinandersetzungen mit pfingstlerischen und charismatischen Traditionen<sup>5</sup> bis hin zur Kritik an der pluralistischen Religionstheologie mit ihrem Axiom der allgemeinen Bezogenheit aller Religionen auf ein transzendentes Unbedingtes.<sup>6</sup> In all diesen Diskussionen geht es letztlich um die Präzisierung des Erfahrungsbegriffes.

*Eckharts erste Korrektur: Erfahrung nur aus der  
Gewissheit der Gott-Einheit*

Eigentlich hat es eine implizite Diskussion darüber schon im ausgehenden Mittelalter gegeben, als nämlich Meister Eckhart in seinen Predigten vor mystisch bewegten Frauen vorsichtig, aber beharrlich versuchte, diese von einer übermäßigen Konzentration auf ein mystisches Spitzenerlebnis der Vereinigung mit Gott wegzubewegen. In diesen Kontext stellt der Mediävist Otto Langer seine Eckhart-Analyse und demonstriert, dass Eckhart die Nonnen in seinen Predigten vor Gefahren ihrer Frömmigkeitspraxis warnte, die durch leibfeindliche Ekstaseübungen zum Erlebnis der Einheit mit Christus zu gelangen suchten.<sup>7</sup> Man darf ergänzen, dass diese Tendenz Eckharts schon in den frühen Reden der Unterweisung an seine jungen Ordensbrüder zu spüren ist.<sup>8</sup> Protestantische Theologie hat diesen Zug Eckharts bekanntlich besonders geschätzt, weil er sich vereinbaren lässt mit der reformatorischen Warnung vor einer sog. „Werkgerechtigkeit“.<sup>9</sup>

Aber auch Eckharts Theologie bleibt an der Grundmetapher der Partizipation, der Teilhabe an Gott, orientiert und folgt damit sicher klassischen Pfaden der patristischen Theologie. Man kann wohl sagen, dass gerade die lutherische Theologie in ihrer mitteleuropäischen Ausprägung in kritische

Distanz zu diesem Modell gerückt ist, indem sie ihren Schwerpunkt stärker auf den forensischen Aspekt der Rechtfertigungslehre gelegt hat. Dies wiederum wird vom finnischen Luthertum kritisiert – allerdings mit einer nach der anderen Seite hin ontologisch überzogenen Interpretation einer lutherischen „Theosis“-Theologie.<sup>10</sup> Wolfhart Pannenberg wies im Zusammenhang seiner Überlegungen zur „christlichen Spiritualität“ 1986 darauf hin, dass sich im Protestantismus für die Gläubigen der Effekt ergeben habe, auf ein ständig erneuertes Zusprechen der Rechtfertigung angewiesen zu sein!<sup>11</sup> Nicht ständig erneuerte Askese also, aber doch Gottesdienste, die geprägt sind von dem Einstieg bei einer generellen Schuldzusprechung, die dann von der aktuellen Rechtfertigungszusage gelöst wird. Pannenberg konstatiert sogar, dass die Schuldzusprechung in ihrer Allgemeinheit gar nicht ohne Elemente der Selbstaggression „personalisiert“ (U.L.-W.) aufgenommen werden könne. Nun kann man sagen, dass diese Form der lutherischen Gottesdiensteingänge in den neunziger Jahren weitgehend verändert wurden. Wer wollte, konnte sich dabei argumentativ auf das berufen, was auch Pannenberg in seinem Spiritualitätsbüchlein herausstellt: Luther selbst habe gerade diesen Aspekt mittelalterlicher Bußfrömmigkeit aufzuheben versucht in seiner „Vision einer realen, ‚mystischen‘ Partizipation an Jesus Christus“, aus der heraus die Zusage der Rechtfertigung erfolge.

Diesen Weg finden wir auch Meister Eckhart gehen: Er bemühte sich in akademischer Lehre, in der Forschung, in der Predigt wie in der Seelsorge darum, die soteriologische und spirituelle Kraft der patristischen Wurzelmetapher der Einheit mit Gott herauszustellen. Dabei ging es ihm besonders darum, das hierin enthaltene Credo der Priorität Gottes vor allem Suchen und Fragen herauszustellen. Gott zu suchen, nach ihm zu fragen – sei es in Situationen der Gottverlassenheit, in generellem Streben nach Gotteserkenntnis oder in seelsorgerlich intendierter Glaubensreflexion – hat nur wirklich Sinn, wenn man weiß, dass Gott eigentlich schon da ist. Die Christusbotschaft ist ihm somit vor allem Botschaft der immer schon vorauslaufenden Einheit von Gott und Menschheit, wobei in Eckharts Auslegung der johanneischen Inkarnationschristologie Christus als Paradigma dieser Einheit gilt. Weil die mystisch orientierten Nonnen die Einheit mit Christus zeitlich punktuell im Spitzenerlebnis der unio mystica suchten und damit nicht aus dem Evangelium der Priorität Gottes heraus leben konnten, arbeitete Eckhart an einer ontologischen Theologie der Gegenwart Gottes, in der Inkarnation als ständige, vorauslaufende Gegenwart

Gottes in der Seele des Menschen gedacht wird: „Gott gebiert seinen eingeborenen Sohn in dir, es sei dir lieb oder leid, ob du schläfst oder wachst: er tut das Seine.“<sup>12</sup> Die Gegenwart Gottes soll weder als erwirkbar noch erst in wiederholter Ekstase realisierbar gedacht werden. Aber, so Eckhart, man kann gewisse Erfahrungen einüben, die die vorauslaufende Einheit *nachträglich symbolisieren* und sie damit *nachzeichnend aktualisieren*. Nur so lässt sich die Verbindung von mystischer Stufenlehre und Partizipations-Ontologie bei Eckhart überhaupt verstehen. Die konkrete asketische Aktion, der Prozess der Stufen der mystischen Konzentration und der kritischen Distanzierung vom menschlichen Egozentrismus wird dabei zu einer symbolischen Aktion und damit intellektualisiert. Man muss sich das ganz konkret vorstellen: Eckhart rät den Frauen, ihre Visionen der Person Christi, die umarmt, geküsst und genossen werden kann, als real-symbolhafte Erfahrungen der Gegenwart Gottes zu verstehen und sie damit auch auf weite Strecken zu entgegenständlichen. Otto Langer zeigt, wie Eckhart in seinen Predigten diese Vergegenständlichungen Punkt für Punkt im sog. „mystischen Weg“ aufspürt und durch eine verinnerlichende, spiritualisierende Interpretation korrigiert. Sie erhalten damit eine vergewissernde Verweisfunktion auf die Gegenwart Gottes und verlieren die Tendenz, Bedingung für diese zu sein.

### *Eckharts zweite Korrektur: Relativierung des mystischen Spitzenerlebnisses*

Weil Eckhart die mystische Erfahrung als nachzeichnende Vergewisserung der Gegenwart Gottes versteht, kann er auch, wie ja vor allem der katholische Moraltheologe Dietmar Mieth gezeigt hat, die mystische *vita contemplativa* ausdrücklich in eine geläuterte *vita activa* des tätigen Lebens eingehen sehen.<sup>13</sup> In seinen Predigten ruft er eindringlich zur Rückkehr aus der Unio-Erfahrung auf und warnt die Frauen, sich in dem mystischen Spitzenerlebnis zu verlieren. Mieth hat aufmerksam gemacht auf Eckharts eigenwillige Auslegung der Maria-und-Martha-Perikope (Lk 10, 38-42).<sup>14</sup> Gegen die Tradition bekommt hier nicht Maria als die Kontemplative den Strauß, sondern der mahnende Einwurf Marthas: Eckhart deutet ihn als die weise Sorge der erfahrenen Mystikerin, die weiß, dass man sich in die Kontemplation nicht verlieren darf, sondern von dieser ins tätige Leben zurückgeführt werden muss. Maria muss das noch lernen. Wer auf den Berg hinauf ist, der muss auch wieder herunter.

In der Betonung dieser Rückkehr-Perspektive und der damit verbundenen Akzentverschiebung, die das sog. „mystische Spitzenerlebnis“ einschließlich der *unio mystica* in seiner Bedeutung relativiert, besteht eine bemerkenswerte Einigkeit in der neueren Mystik-Forschung. Damit erscheint die gesamte Tradition deutlich in einem anderen Licht als noch innerhalb der katholischen Bemühungen um eine theologische Diskussion der Mystik bis in die fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts hinein, wie sie Fritz-Dieter Maaß beschreibt.<sup>15</sup>

Man kann sagen: Eckharts Theologie ist von einer „Hermeneutik des Misstrauens gegen sich selbst“ geprägt, die über den Aspekt einer Sprachkritik durchaus hinausgeht.<sup>16</sup> Zweifellos liegt in diesem Grundzug eine starke innere Verwandtschaft zur reformatorischen Erkenntnis-Skepsis und der damit verbundenen pessimistischen Anthropologie. Nun muss man sich doch aber fragen: Warum hat Eckhart mit dieser skeptischen Haltung nicht überhaupt die für die Mystik typische methodisch strukturierte Suche nach persönlicher Gotteserfahrung zu verhindern versucht? Es ist doch eigentümlich: Einerseits versucht er, die „Gipfel-Erfahrungen“ der Mystikerinnen durch eine Ontologisierung der Theologie zu relativieren, wenn nicht sogar zu nivellieren – andererseits jedoch fordert er sie auf, sich bewusst in eine Haltung des Loslassens von Eigenbindung (mittelhochdeutsch: *eigenschaft*) hineinzubegeben, um darin doch irgendwie zu einer erfahrungsmäßigen Verankerung der Gegenwart Gottes zu gelangen. Warum löste er sich nicht überhaupt von der Verortung der Gegenwart Gottes in der Seele, warum bleibt er dieser Tradition so sehr verpflichtet? Dazu im folgenden Abschnitt:

### *War Eckhart überhaupt ein Mystiker?*

Es gibt in der Eckhart-Forschung durchaus einen Streit darüber, ob man Eckharts Entgegenständlichungen überhaupt noch als Mystik bezeichnen dürfe. So sehen der Philosophiegeschichtler Kurt Flasch und einige seiner Schüler in Eckhart vielmehr einen engagierten, modernen Philosophen. Er suche in Anlehnung an platonisierende Aristoteliker wie Dietrich von Freiberg nach einem intellectus-Begriff, der die begrifflichen Kategorien des Denkens zu übersteigen in der Lage sei, ohne damit die Vernunft im weiten Sinn zu verlassen und in das Irrationale zu geraten. Das Loslassen aller kreatürlichen Bindungen, Begriffe, Kategorien und Gottesbilder geschieht in einem Denkprozess, nicht etwa in Abkehr von der Vernunft.<sup>17</sup>

Die steile Antithese von einerseits Eckhart als christlich-philosophischem Denker und andererseits Eckhart als Mystiker bei Flasch und seinen Schülern, bes. Burkhart Mojsich,<sup>18</sup> hebt Eckhart jedoch vollständig aus seinem lebensgeschichtlichen Kontext heraus und vermag schon allein deshalb nicht so recht zu überzeugen. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass ihr ein eingeschränkter Theologie-Begriff zugrunde liegt. Vor allem jedoch scheinen die Philosophen nicht davon auszugehen, dass Eckhart die philosophischen Termini in spezifisch theologischer Aussageintention benutzen könnte. Der Hinweis auf Eckharts Bezug auf eine spezifische, zeitgenössische intellectus-Lehre ist jedoch wertvoll zur Erhellung seines Mystik-Verständnisses: Erscheint hier nicht die angestrebte mystische Gotteserfahrung in dezidiert Weise als eine Art von kontemplativer Denkerfahrung? Versucht nicht Eckhart mit dem Plädoyer für die „Entgegenständlichung“ der ihm begegnenden mystischen Spiritualität, das christliche auf-dem-Weg-Sein zur Wahrheit Gottes symbolisierend zu vergewissern in einer existentiellen Erfahrung des Denkens – mitsamt der ihr innewohnenden Krise, wie sie durchaus aus der Denk-Erfahrung des Abschieds von alten Konzepten hin zu neuen bekannt ist? Versteht man Eckharts philosophische Bemühungen so, so könnte man ihn sich auch auf dem Lehrstuhl in Paris, an dem er vornehmlich an den philosophischen Konzepten arbeitete, mit der Aufgabe der „Reinigung“ der Frömmigkeit der Mystikerinnen beschäftigt sehen: Eckhart sucht nun offenbar nach einem philosophischen Modell, mit dem er die Erfahrung der Einheit von Gott und Mensch als Denkerfahrung explizieren kann.

### *Mystische Erfahrung als Glaubenserfahrung*

Die bisher referierten Perspektivenverschiebungen in der Eckhart-Forschung der letzten drei Jahrzehnte können auch ein neues Licht auf den weiteren theologischen Zusammenhang von mystischer Praxis und Gotteserfahrung werfen. Mir scheint sich als eine implizite Voraussetzung legitimer christlicher Mystik herauszuschälen, dass sich die Suche nach persönlicher Gotteserfahrung als eine *Hilfe* darstellt im ständigen Prozess des „Hineinschlüpfens“ in die Glaubensperspektive, nicht jedoch als Prozess der Genese von Glauben durch Erfahrung. Insofern ist sie Sekundär- und nicht Primär-Erfahrung. Hier sind die konstruktivistischen erkenntnistheoretischen Mystik-Theorien der analytischen Religionsphilosophie von Stephen T. Katz und anderen äußerst hilfreich.<sup>19</sup> Sie lehren uns, mystische Erfah-

rung als persönlich geübte, sekundäre Form der Vergewisserung Gottes zu verstehen, die sich kultureller, anthropologischer und psychologisch beschreibbarer Realisierungsformen bedient und insofern auch veränderlich ist. Vor allem wird hier über eine Korrektur eines rein empiristischen Erfahrungsbegriffs nachgedacht, den man auch dem Klassiker der Theorie der religiösen Erfahrung, William James, vorwirft.<sup>20</sup> Ein rein empiristischer Erfahrungsbegriff versteht Erfahrung isoliert von einem weiteren Deutekontext wie eine unabhängige „Infusion“, als unmittelbare Erfahrung. Das mystische Erlebnis böte so verstanden isolierten, exklusivistischen Zugang zur Gotteserkenntnis. Man muss wohl sagen, dass die katholische mystische Theologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in besonderer Weise dazu beigetragen hat, Mystik in diesem Sinne an einer Art von entzündender Initial-Erfahrung festzumachen. Dies gilt vor allem für den Streit, ob mystische Erfahrung auf ein punktuell erfolgendes „übernatürliches“ Eingießen besonderer Gnade(n) erfolge oder nicht. Karl Rahner warnte schließlich vor einem hier und in weiten Teilen traditioneller Mystik-Interpretation vorausgesetzten „schlichten Begriff vom Handeln Gottes“<sup>21</sup>.

Die oben erwähnte religionsphilosophische Diskussion kann mit dieser Warnung gut verbunden werden. Sie betont zum einen, dass mystische Erfahrung immer in einem spezifischen religiösen oder kulturellen Deutekontext verstanden werden muss. Sie wehrt sich somit auch dagegen, Mystik als eine Gemeinsamkeit verschiedener Religionen zu bezeichnen. Vor allem aber betont sie den konstruktivistischen Anteil im Prozess von religiöser Erfahrung überhaupt: Sie wird innerhalb der Glaubensperspektive konstruiert und ist daher auch in religiöser Unterweisung und Sozialisation erlernbar. In gewissem Sinne können Erfahrungen also auch eingeübt werden und so zu Symbolen der Vergewisserung Gottes werden. Man kann vielleicht sagen, dass wir die christlichen Sakramente als solchermaßen innerhalb des Glaubenskontextes – und das heißt theologisch: in der Gegenwart des Geistes Christi – konstruierte Erfahrungskomplexe verstehen können. Versteht man auch die religiöse Erfahrung in den Bewegungen der Mystiker und Mystikerinnen in diesem Sinne, so kann man sie als *Mittel* der existentiellen Verankerung der biblisch und kirchlich vermittelten Tradition bezeichnen.<sup>22</sup>

Somit erweist es sich als eine Grundvoraussetzung des Verständnisses von Mystik überhaupt, zuzugestehen, dass es nicht nur sprachliche Metaphern des Redens von Gott geben muss, sondern dass auch im vorausge-

setzten Glaubenskonzext nicht-sprachliche Erfahrungen wie Metaphern in der Gegenwart des Geistes Gottes konstruiert und eingeübt werden können. Von der Akzeptanz dieser Voraussetzung wäre ein ökumenisches Verständnis von mystischer Erfahrung als Glaubenshilfe abhängig. Wie sprachliche Metaphern können aber auch die Erfahrungs-Metaphern zu Klischees herabsinken. Daher ist es die Aufgabe der Theologie, sie ebenso zu sichten wie die sprachlichen. Zweifellos war eben dies der Sinn der Einheit von Dogmatik und Spiritualität, die in der Spätscholastik zerbrach.<sup>23</sup> Eckharts theologische Arbeit ist ihr noch verpflichtet.

Der kontextuelle Zugang zu Eckharts Theologie zeigt ihn also, so wäre Otto Langers Anregung weiterzuführen, bei der kritischen Sichtung von Erfahrungs-Metaphern. Der traditionelle „mystische Weg“ wird dabei zu einer permanenten Lebenshaltung im ständigen Zyklus von Loslassen, mystischem Durchbruch zur Gottesgeburt in der Seele und der damit verbundenen Lebensführung in der Haltung der Gelassenheit – dies alles stets „im Sinne einer von der Gnade bereits umfängenen Disposition“ (Mieth).<sup>24</sup> Das wiederum versucht Eckhart durch die Konstruktion von Denkerfahrungen innerhalb der Glaubensperspektive zu erreichen, die einen kontemplativ meditativen Charakter haben. Aber es darf nicht vergessen werden, dass der Versuch, Gott „hinterherzudenken“, unablässig verbunden ist mit dem mystischen Krisenbewusstsein der Loslösung – der Erfahrung der „dunklen Nacht“, in der alle bisher gewohnten Sicherheiten fragwürdig werden. Als Bestandteil des „Hinterherdenkens“ darf man sich die mystische Krisenerfahrung letztlich umfängen denken von der Gewissheit der Nähe Gottes – dies zu verkündigen, ist jedenfalls Eckharts dezidiertes Predigt- und Seelsorge-Anliegen.<sup>25</sup> Sowohl die mystische Krise als auch die *unio mystica* gelten ihm als vorübergehende Erfahrungsmomente, und beide zusammen bilden sie – umfängen von der Gegenwart des Geistes in der Gottsuche der Christengemeinschaft – eine Art von intellektuellem „Mysterienspiel“ der Überwindung des Eindrucks der Gottesferne zur Vergewisserung der Gegenwart Gottes.

### *Schlussüberlegungen*

Könnte eine solche Mystik-Interpretation einen Gewinn für die Ökumene haben? Es kann keine Frage sein, dass die sprachkritischen, apophatisch-theologischen Elemente einer mystischen Theologie letztlich auch der ökumenischen Verständigung dienlich sein können, weil sie helfen, die

Wahrheit Gottes nicht schon auf der Oberfläche der konfessionellen Lehr-gestalt zu suchen. Eckharts Einsicht in die Möglichkeit von Denk-Erfahrungen der Krisenüberwindung als Vergewisserungs-Erfahrungen der Gegenwart Gottes jedoch könnte auch die Funktion des ökumenischen Gespräches selbst in einem neuen Licht erscheinen lassen. Könnte es nicht zusätzlich zu seinem Ziel, die Einheit der Kirchen herbeizuführen – oder sogar unabhängig davon – in der christlichen Lebensgestaltung die Funktion dieser Vergewisserungserfahrung erhalten? Im ökumenischen Gespräch finden sich Christen und Christinnen im Pluralismus ihrer Glaubensformen immer auch bereit zur Krisenerfahrung der Überwindung der je eigenen Perspektiven, um in der gemeinsamen Suche nach der Wahrheit Gottes dessen Gegenwart in neuer Weise gewiss zu werden. Liegt es nicht an der Unübertragbarkeit eben dieser Erfahrung, dass sich ökumenische Dialog-Ergebnisse oft so schwer nach außen vermitteln lassen? Ist es nicht vielleicht sogar notwendig für deren Rezeption, dass die Rezipienten auf eigene ökumenische Denk-Erfahrung der Wahrheitssuche und ihrer Vergewisserung zurückgreifen können? Bedeutet das, dass es notwendig ist, nicht nur aus der unio-Erfahrung zurückzukehren, wie Eckhart betonte, sondern sogar, eine solche überhaupt erst zu suchen? Ja, könnte man nicht überhaupt das ökumenische Gespräch als eine mystische Erfahrung verstehen, die deren traditionelle Verengung auf die Polarität von Gott und individueller Seele überwindet? Gerade hier könnten dann die Warnungen vor einem zu „schlichten“ (Rahner) Begriff von mystischer Erfahrung ernstgenommen werden und Gotteserfahrung in der Pluralität der Perspektiven der Gestalten des *christus praesens* erkannt werden. Eine deutlichere Institutionalisierung des ökumenischen Gesprächs in unseren Gemeinden könnte somit ein Äquivalent sein zu den Übungen der mystischen Gott-Suche der von Meister Eckhart betreuten Frauen.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Lit.: Vgl. dazu A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung (1870), <sup>3</sup>1889, Bd. I, § 18; Bd. III, passim (s. Register: „Mystik“), sowie: Geschichte des Pietismus (1880ff), Bd. 2, § 27, und: Theologie und Metaphysik (1881), Nr. 3 und 5; A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3 (1890), <sup>4</sup>1910, 433 ff; E. Brunner, Die Mystik und das Wort (1924); zusammenfassend vgl. F.-D. Maaß, Mystik im Gespräch. Materialien zur Mystik-Diskussion in der katholischen und evangelischen Theologie Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg, Würzburg 1972, 127–214 (Lit.). Für eine differenziertere protestantische Sicht s. P. Tillich, Systematische Theologie Bd. 1,

- Stuttgart 1958, Frankfurt am Main 1983, 167/68 und dazu G. Hummel / D. Lax (Hgg.), *Mystisches Erbe in Tillichs philosophischer Theologie. Beiträge des VIII. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums Frankfurt am Main 2000*, Münster u.a. 2000.
- <sup>2</sup> Vgl. dazu den Artikel von Hartmut Rosenau in diesem Heft, 17ff.
- <sup>3</sup> Vgl. z.B. ihr auch für theologische Laien geschriebenes Büchlein: *Wie universal ist die Mystik?* Freiburg u.a. 1996.
- <sup>4</sup> E. Underhill, *Mysticism*, New York 1910; dt.: *Mystik. Entwicklung des religiösen Bewusstseins im Menschen*, Bietigheim 1928.
- <sup>5</sup> Vgl. dazu *Concilium* 32, 1996/3 Themenheft: „Die Pfingstbewegung als theologische Herausforderung.“
- <sup>6</sup> Vgl. dazu ÖR 49, 2000/3, Themenheft „Dialog der Religionen“.
- <sup>7</sup> Otto Langer, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzungen mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*, München 1987; sowie: *Enteignete Existenz und mystische Erfahrung. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenmystik seiner Zeit*, in: K.O. Seidel (Hg.), *So predigend eteliche. Beiträge zur deutschen und niederländischen Predigt im Mittelalter*, Göppingen 1982, 49–96.
- <sup>8</sup> Vgl. dazu: L. Hödl, *Meister Eckharts theologische Kritik des reinen Glaubensbewusstseins*, in: U. Kern (Hg.), *Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute*, München/Mainz 1980, 34–52, sowie die Darstellung bei Kurt Ruh, *Meister Eckhart, Theologe, Prediger, Mystiker*, München 1985, 1989, 17–23.
- <sup>9</sup> Vgl. Heiko A. Oberman, *Die Bedeutung der Mystik von Meister Eckhart bis Martin Luther* (1981), in: ders., *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*, Göttingen 1986, 32–44.
- <sup>10</sup> Vgl. z.B. T. Mannerman, *Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum Ökumenischen Dialog (Arbeiten zur Geschichte des Luthertums. Neue Folge Bd. 8)*, Hannover 1989; J. Heubach (Hg.), *Luther und Theosis (Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, Bd. 16)*, Erlangen 1990; A. Ghiselli, K. Kopperi u. R. Vinke (Hgg.), *Luther und Ontologie. Das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, Bd. 31; Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, Bd.11)*, Helsinki und Erlangen 1993. Vgl. zum Thema auch F. Beißer, *Zur Frage der Vergöttlichung des Menschen (theosis) bei Martin Luther*, in: *KuD* 39, 1993/4, 266–81. Vgl. auch die Rezension von B. Hildebrandt zur Monographie über den Theosis-Gedanken von Osiander von Rainer Hauke, in diesem Heft S. 114ff.
- <sup>11</sup> Wolfhart Pannenberg, *Christliche Spiritualität. Theologische Aspekte*, Göttingen 1986, bes. 5–25.
- <sup>12</sup> DW I, Pr. 22, 387, 3f. Gegen eine spirituelle Überbewertung der sog. Spitzenerfahrung vgl. auch die evang. Arbeit von Roland Krusche, *Die Übung des Schweigens in der Mystik. Überlegungen zur Hermeneutik des Schweigens*, Frankfurt u. a. 1996.
- <sup>13</sup> Mieth weist uns mit seiner Eckhart-Interpretation – wie vielfach auch schon Hans Urs von Balthasar – darauf hin, dass Eckhart eine neue Verortung der traditionellen Werke der Caritas vornimmt, die eine Entzerrung einer gefährlichen Funktionalisierung der Zuwendung zum Mitmenschen in der Imitatio-Frömmigkeit bedeutet. Es ist keine Frage, dass er hiermit ein bis heute existierendes Problem im Auge hat, das in den spezifischen Konturen der mittelalterlichen Bußfrömmigkeit vielleicht lediglich besonders deutlich ins Auge fällt. Vgl. folgende Arbeiten von Dietmar Mieth: *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens*, Regensburg 1969; *Meister Eckhart*, Olten 1979; *Kontemplation und Gottesgeburt – Die religiöse Erfahrung im Christentum und die christliche Erfahrung des Religiösen bei Meister Eck-*

- hart, in: W. Haug / D. Mieth (Hgg.), *Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition*, München 1992, 205–28; *Die theologische Transposition der Tugendethik bei Meister Eckhart*, in: K. Ruh (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Stuttgart 1986, 63–79. Vgl. dazu auch H.U.v. Balthasar, *Aktion und Kontemplation*, in: *Verbum Caro, Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 245–59.
- <sup>14</sup> Vgl. Eckhart, DW. III, 481ff; für weitere Beispiele D. Mieth, *Transposition*, a.a.O., 71.
- <sup>15</sup> F.-D. Maaß, a.a.O., Anm. 1.
- <sup>16</sup> Langer spricht von „Selbstenteignung“; vgl. *Enteignete Existenz*, a.a.O., 91.
- <sup>17</sup> Vgl. dazu Kurt Flasch, *Die Intention Meister Eckharts*, in: H. Röttgers u.a. (Hg.), *Sprache und Begriff*. FS für B. Liebrucks, Meisenheim a. Glan 1974, 292–318; vgl. auch ders., *Meister Eckhart – ein Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten*, in: Peter Koslowski (Hg.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich/München 1988, 94–110, sowie ders., *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1987, 171–180.
- <sup>18</sup> Vgl. B. Mojsisch, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg 1983.
- <sup>19</sup> Vgl. Stephen T. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, London 1978; ders. (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford u.a. 1983; hier bes. Katz, *The „Conservative“ Character of Mystical Experience*, ebd., 3–60; sowie H. H. Penner, *The Mystical Illusion*, ebd., 89–116. Vgl. dazu die Erweiterung dieses Ansatzes durch die Integration der Theorie vom „tacit knowledge“ von Michael Polanyi bei John V. Apczynski, *Mysticism and epistemology*, in: *Studies in Religion / Science religieuses* 14, No. 2, 1985, 193–205 sowie John Macquarrie, *In Search of Deity*, New York 1984, 183–98.
- <sup>20</sup> W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, New York 1902; dt.: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*. Übers., hg. und mit einem Vorwort versehen v. Eilert Herms, Olten / Freiburg 1979. Vgl. dazu J.E. Smith, *William James' Account of Mysticism: A Critical Appraisal*, in: Katz (ed.), 1983, a.a.O., 247–79.
- <sup>21</sup> K. Rahner im Vorwort zu seinem Buch des mystischen Theologen C. Albrecht 1974, wiederabgedruckt als: *Mystische Erfahrung und mystische Theologie*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. XII, Zürich u.a. 1975, 428–38; vgl. hier 431ff.
- <sup>22</sup> Vgl. dazu z.B.: H. P. Owen, *Experience and Dogma in the English Mystics*, in: Katz (ed.) 1983, a.a.O., 148–62.
- <sup>23</sup> Vgl. dazu Josef Pieper, *Thomas von Aquin. Leben und Werk*, München 1958, <sup>3</sup>1986, 215–23; Alois Haas, *Mystik als Theologie*, in: *ZKTh* 16, 1994, 30–53; hier 36 und 41–44 (auch Lit.); Hans Urs von Balthasar, *Theologie und Heiligkeit*, in: ders., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 195–225; ders., *Aktion und Kontemplation*, in ebd., 245–59, sowie *Thomas und die Charismatik*, in: *Die deutsche Thomasausgabe: Summa theologica XXIII*, 1954, 259ff; bes. 287ff.
- <sup>24</sup> Mieth, *Transposition*. a.a.O., 69.
- <sup>25</sup> Vgl. dazu Ludwig Hödl, *Meister Eckharts theologische Kritik*, a.a.O.