

Die Frage nach der Mystik

Heute wie ehedem gehört es fast zum guten Ton, bevor man sich über Mystik äußert, erst einmal die Schwierigkeiten der Begriffsbestimmung dieses so schwer zu fassenden und dennoch so zentralen religiösen Phänomens darzulegen. Ein Buchbericht aber darf diese heikle Aufgabe übergehen, um an Hand der verschiedenen Autoren aufzuzeigen, in welch bunter Vielfalt diese Uräußerung der Frömmigkeit auch dem Menschen unserer Zeit entgegentritt.

1. Mystik bedeutet keineswegs nur etwas, was sich im stillen Herzenskämmerlein oder in der abgelegenen Zelle eines Kartäuserpriorats vollzieht, sondern hat oft genug ins Geschehen des Tages, bis in die große und kleine Politik, hineingewirkt. Eine Zeit, in der dieses Ineinander-Wirken von „Religion und Politik“ (A. Huxley über Père Joseph) mit den Händen zu greifen ist, war das „Grand Siècle“, die große Zeit der französischen Spiritualität, das 17. Jh. Einer seiner aufschlußreichsten Episoden hat L. Cognet, Professor am Institut Catholique, schon vor einiger Zeit eine Studie gewidmet¹. Es handelt sich bei dieser „Abenddämmerung für die Mystiker“, wie man den Titel wiedergeben muß, um den Streit zwischen Fénelon, dem Erzbischof von Cambrai, und dem großen Kanzelredner, Bischof Bossuet. Der Anlaß dieses Streites war Madame Guyon mit ihrer schwärmerischen Lehre von dem „passiven“ Weg zu Gott, von dem „nackten Glauben“, von der mystischen Reinigung, von der „faktischen Unsündlichkeit“, die ein Mensch erreichen kann, usw. Cognet zeigt eindrucksvoll die Verwurzelung dieser Ideen in der deutschen und spanischen Mystik auf. In charismatischen Zwiegesprächen, deren Höhepunkt ein schweigendes Beieinandersein war, gewann Madame Guyon eine große Zahl von „Bekehrten“ für ihre Spiritualität. Auch Fénelon ließ sich von ihr beeindrucken, wenn er sich auch eine selbständige Spiritualität formte. Die „Lehre vom totalen Kindsein“ wurde bei ihm von allen Sentimentalitäten gereinigt: „l'amour pur“, unter welchem Namen seine Lehre bekannt wurde, bedeutet „eine Liebe, die liebt ohne zu spüren, wie der reine Glaube glaubt ohne zu sehen“. Jede Selbstliebe, alles Schauen auf anderes als Gott mußte auf dieser hohen Stufe, die de Guibert Semiquietismus nennt, entfallen. Neben Fénelon „bekehrte“ Madame Guyon auch einige Kreise des Hofes; die zuerst von Ludwig XIV. nur heimlich zur Frau geführte Marquise de Maintenon gehörte eine Zeitlang dazu. Mit dem Sich-Herauslösen aus diesem Kreis versuchte sie mit allen Machtmitteln, die der Gemahlin des Sonnenkönigs zu Verfügung standen, immer stärker, Madame Guyon der Irrgläubigkeit des Quietismus zu überführen. Sie zog auch Bischof Bossuet, der diesen Fragen völlig verständnislos gegenüberstand und deshalb anfänglich auf Betreiben seines Freunden Fénelon die Schriften der Madame begünstigt hatte, auf ihre Seite. Das berühmte Gespräch zu Issy formulierte unter Leitung Bossuets 34 Artikel gegen Madame Guyon. In seiner „Instruction pastorale sur les états de l'oraison“ verteidigte Bossuet diese Verurteilung. Zur gleichen Zeit arbctete Fénelon an einer Rechtfertigung

¹ Louis Cognet: *Crépuscule des Mystiques. Le conflit Fénelon-Bossuet*. Tournai, Desclée (1958). 398 S.

der Angeklagten. Diese Entwicklung, die zum völligen Bruch zwischen den beiden großen Bischöfen und zur römischen Verurteilung Fénelons führte, beschreibt Cognet in seiner Studie; eine Darstellung der Weiterentwicklung aus seiner Feder liegt jetzt im *Dictionnaire de Spiritualité*² vor.

Wie schon diese kurzen Andeutungen, die Cognet mit vielen ausführlichen Zitaten aus den Schriften der mitspielenden Personen belegt, zeigen, ist hier ein fast unauflöslicher Knoten geknüpft, von echter geistlicher Erfahrung und pathologischer Überspanntheit, von Unverständnis und Fanatismus, von diplomatischem Ränkespiel und kirchenpolitischen Intrigen, von persönlicher Sympathie und staatspolitischer Raison. Die Welt, die der Profanhistoriker betrachtet, ist keineswegs unabhängig von solchen spirituellen Bewegungen, sondern ist damals wie heute — wenn auch in anderer Weise — stärker von ihnen beeinflußt, als man wahrhaben will.

2. Diesen spirituellen Hintergrund eines Geschehens von größter geschichtlicher Tragweite, der Trennung Byzanz' von Rom möchte VI. Lossky herausarbeiten³. Seine These ist, daß vielleicht in den großen Dogmen kein großer Unterschied von Ost und West zu finden ist, daß aber die verschiedene Akzentsetzung in den dogmatischen Formulierungen eine tiefgehende Verschiedenheit der Spiritualität zur Grundlage hat. Und diese Verschiedenheit bestehe darin, daß die Ostkirche im Gegensatz zur römischen Kirche keine Trennung von Spiritualität und Dogma, von Mystik und Theologie, von liturgischem Geschehen und privatem Gebet kenne. Lossky setzt die Trennung der beiden Kirchen dort an, wo im lateinischen Westen die Theologie zu einer selbständigen Wissenschaft wurde und wo deshalb die Spiritualität ihren eigenen Weg ging. Der Osten wahrt die Einheit, und einer der Gründe für seine „mystische Theologie“ ist nach Lossky das Wissen darum, daß man Gott nur „apophatisch“, auf dem Wege der Verneinung, begegnen darf. „Apophatismus heißt aber nicht Agnostizismus, d. h. Verzicht auf Gotteserkenntnis überhaupt, sondern besagt eben nur so viel, daß wahre Gotteserkenntnis immer auf einem Weg vor sich geht, dessen eigentliches Ziel nicht die Erkenntnis, sondern die Vereinigung, die Vergöttlichung ist. Sie wird daher niemals abstrakte Theologie sein, die mit Begriffen operiert, sondern kontemplative Theologie, die den Geist zu Wirklichkeiten erhebt, die das Erkennen übersteigen“. Diese „knieende Theologie“ wird dann in neun weiteren und einem zusammenfassenden Schlußkapitel entfaltet. Manchmal schien uns, trotz der gegenteiligen Behauptung Losskys, eher eine andere Blickweise als ein Sachunterschied vorzuliegen, so z. B. auch bei der wichtigen Lehre über die „ungeschaffenen Energien“; manchmal fällt der Verfasser selbst in einen abstrakten Scholastizismus, wie z. B. in der Relationslehre, in der Lehre von Natur und Person; manchmal urteilt er zu hart über die westliche Theologie — der Herausgeber weist gelegentlich auf kleine Unstimmigkeiten hin — oder auch zu hart gegenüber einem Theologen — man kann kaum Origenes scharf ablehnen und zugleich Gregor v. Nyssa und Evagrius Ponticus auf das Podest von Kirchenlehrern erheben —; aber es bleibt bei allem doch ein schwerwiegender Rest für den westlichen Theologen: Ist seine logische, nüchtern-abstrakte Methode des Theologisierens, die oftmals mehr einem Fachgespräch als einer Gottesgelehrsamkeit glich, nicht vielleicht doch mehr als nur eine bestimmte Methode? Ist sie nicht vielleicht doch Ausdruck einer religiösen Haltung? Ist es wirklich erlaubt, das existentielle Ergrif-

² *Dictionnaire de Spiritualité*. Fasc. XXXIII—XXXIV, 151—170.

³ Vladimir Lossky: *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche* (Geist und Leben der Ostkirche, Bd. 1). Graz - Wien - Köln, Styria (1961). 318 S., Ln. DM 19,80.

fensein aus der Theologie auszuklammern? Lossky sagt nein und versucht zu zeigen, daß in einer echten, d. h. mystischen Theologie von Anfang an der Mensch in seiner Ganzheit mitdenken und mitlieben muß.

Wir brauchen hier nur auf die immer lauter werdenden Rufe nach einer spirituellen Theologie, die innerlich mit einer theologischen Spiritualität verbunden ist, hinzuweisen. Daß damit nicht nur ein innerkatholisches, sondern ein ökumenisches Anliegen von zentraler Bedeutung aufgegriffen wird, hat Lossky auf jeden Fall gezeigt.

3. Auf eine völlig andere Art und Weise sucht der während der Nazizeit von Berlin nach England und USA emigrierte Religionsphilosoph David Baumgardt „Mystik und Wissenschaft“⁴ zu harmonisieren. Er kämpft gegen die Fehldeutungen, die mystisches Erkennen und Sprechen aus den Bereichen echter Wirklichkeitsbewältigung ausklammern wollen. Mystik sei zwar nicht mit mathematischen und naturwissenschaftlichen Methoden zu fassen, aber sie sei doch eine genuine, unaufgängbare Art, der Welt und dem Göttlichen zu begegnen und diese Begegnung reflex darzustellen. Im Gegensatz zur „exakten“ Wissenschaft spiele das Gefühl hierbei eine entscheidende Rolle, man stehe der Welt „nicht auseinanderlegend, rational und diskursiv, sondern synthetisch und intuitiv“ gegenüber, man strebe nach einer völligen, bewußt vollzogenen Einheit von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt“ und könne den Reichtum des Geschautes und Erlebten nur antithetisch, paradox oder in symbolischer Bildersprache zum Ausdruck bringen. Deshalb sei es ebenso falsch, die mystische Erkenntnis als Phantasterei abzulehnen, wie zu versuchen, ihre Inhalte auf eine „exakte“ wissenschaftliche Formel zu bringen. Wir haben es eben mit zwei Erkenntnisweisen, oder besser, Weisen der Weltbewältigung zu tun, beide wirklichkeitsbezogen und beide wirklichkeits-aussprechend. Aber beide stehen, wie Baumgardt zu betonen scheint, nebeneinander und finden eigentlich nur in dem einen, rational erkennenden und mystisch erfühlenden Subjekt ihre Einheit.

Man könnte ohne viel Mühe auf die Bruchstellen dieser Konzeption hinweisen, die im Licht der christlichen Mystik und christlichen Theologie sichtbar werden. Allzu deutlich spürt man ihre Herkunft vom kantischen Auseinanderreißen der Wirklichkeit in die Welt der reinen und die der praktischen Vernunft. Aber Baumgardt hat sich doch ganz bewußt auf den Weg zur Einheit des Weltbildes gemacht, und um dieses seines Ziels willen sind wir froh über dieses Buch. In dessen drei zentralen Kapiteln wird der moderne Mensch zu einem echten Miterleben mit den Aussagen der großen Mystik geführt. Die souveräne Literaturbeherrschung und ein starkes Einfühlungsvermögen lassen einen die etwas zu stark religionsphilosophisch klingenden Ausführungen des Einleitungskapitels schnell vergessen. Das religiöse Bewußtsein des Autors zeigt sich schon in der Auswahl seiner Zeugen. Für die *Mystik der Innerlichkeit* stehen zur Hauptsache: Philo, Augustin, Bernhard v. Clairvaux, Mechthild v. Magdeburg, Meister Eckhart, Ramon Lull, Jan Ruysbroek und Juan de la Cruz; für die *Naturmystik*: Dionysius Areopagita, die Kabbala, Franz von Assisi, Hildegard von Bingen und Paracelsus; und für die *Geschichtsmystik*: Joachim von Floris, Heinrich Seuse (wegen seiner „Autobiographie“) und Sebastian Frank. So anfechtbar die Auswahl, so befremdend gelegentlich die Zuteilung (z. B. Dionysius zur Naturmystik) und so übertrieben scharf die Dreiteilung sein mag, so tief und echt ist das Verständnis, das uns aus den Zeilen des Verfassers entgegenleuchtet. Es

⁴ David Baumgardt: *Mystik und Wissenschaft. Ihr Ort im abendländischen Denken*. Witten, Luther-Verlag 1963. 120 S., Pappbd. DM 18,—.

ist doch auf den ersten Blick schon bemerkenswert, daß wir es eigentlich nur mit offenbarungsläbigen „Mystikern“ zu tun haben.

Die religionsphilosophische Herkunft des Verfassers kann dem Christen den Blick für neue Aspekte eröffnen und kann manchem andern, dem bisher der Zugang zur „Mystik“ versperrt war, einen Weg zur Spiritualität und zur Mystik bahnen. Vielleicht ist sogar die Trennung von Naturwissenschaft und Mystik ehrlicher als manche Harmonisierungsversuche, die nur im Oberflächigen ansetzen.

4. Gerade dasjenige, das wir uns in Baumgardts Buch als krönenden Abschluß gewünscht hätten, stellt der englische Orientalist R. C. Zaehner in seinem Buch über „*Mystik, religiös und profan*“⁵ mit großer (vielleicht übertriebener) Eindringlichkeit dar: die personale Begegnung des Menschen mit dem personalen Gott, die jede echte Mystik von allen Mystizismen unterscheidet.

Sein Ausgangspunkt ist ein Buch des berühmten Literaten Aldous Huxley über „*Die Pforten der Wahrnehmung*“, worin dieser seine Erfahrungen unter dem Einfluß des Rauschgifts Meskalin schildert: bei gleichbleibender geistiger Kraft intensivierte sich die sinnliche Wahrnehmung; Zeit und Raum spielten kaum eine Rolle, aber das flächenhafte Leuchten, die Farben, das Impressionistische der Wahrnehmung erwuchs zu einem ungeheuren Glücksgefühl; zur gleichen Zeit erlahmte der Wille, wurde inaktiv, da ja diese Wahrnehmungen das Eigentliche und Bessere zu sein schienen. Das eigene Ich, Arm, Bein, Körper schien getrennt vom Bewußtsein zu sein; das Selbst war belanglos geworden und Huxley fühlte sich ebenso wie mit sich selbst mit den Dingen draußen identisch; diese Gegenstände draußen aber, ein Stuhl oder ein Stück Natur beschreibt er als erfüllt mit Sein, mit „Istlichkeit“ (ein Wort Meister Eckharts). Das ganze Erleben aber wird von Huxley mit dem gleichgesetzt, was die christlichen Mystiker und Theologen die Visio Beatifica nennen. Und dies ist die These, gegen die der 1946 konvertierte Oxford Professor Zaehner sein Buch geschrieben hat.

Er stellte eine Untersuchung über die verschiedensten Arten von dem an, was gemeinhin unter dem Namen „Mystik“ läuft, und zeigt fundamentale, phänomenologische Unterschiede daran auf. Material bieten ihm neben mehreren Experimenten mit Rauschgift (auch er selbst nahm einmal Meskalin, erlebte aber dabei etwas anderes als Huxley) Aufzeichnungen von Menschen im manischen Zustand ihrer Geisteskrankheit, dichterische Erfahrungen von Rimbaud und Proust, Analysen aus der Schule C. G. Jungs, das reiche indische Schrifttum und die Berichte mohammedanischer Mystiker. Hinzukommen noch mannigfache andere „Mystiker“, von den Deutschen besonders M. Eckhart und Seuse. An Hand dieses überwiegend nichtchristlichen Materials kann Zaehner drei fundamentale, voneinander getrennte, wenn auch vielleicht aufeinander aufbauende Äußerungen der „Mystik“ unterscheiden: a) *Die Naturmystik*, zu der die Erlebnisse Huxleys ebenso gehören wie die dichterischen Äußerungen. In ihren verschiedensten Formen wird sie als Pan-enhenismus, als All-Eins-Fühlen gekennzeichnet, in der das Ich aufgeht im Schwingen der kosmischen Welt. b) *Die monistische Mystik*, die umgekehrt asketisch-konzentriert auf sich selbst zurückgeht, und im tiefsten Grund des Selbst dessen ewige Geltung und damit dessen Identität mit dem Göttlichen erfahren will. c) *Die theistische Mystik*, die Zaehner bei vielen Arabern findet. Auch hier kennt man die

⁵ R. C. Zaehner: *Mystik religiös und profan. Eine Untersuchung über verschiedene Arten von außernaturlicher Erfahrung*. Stuttgart, Ernst Klett Verlag. (Titel der Originalausgabe: „*Mysticism, Sacred and Profane*“. Oxford 1957.) 316 S., Ln. DM 28,50.

asketische Entleerung des eigenen Bewußtseins; aber diese Leere ist nicht das Ziel der eigenen Ewigkeit, sondern der Weg zur Begegnung mit Gott, der sich in dieses weitgeöffnete Bewußtsein des Menschen hinabneigt. Nur in dieser Mystik gibt es im wahren Sinne eine Liebe, nur hier gibt es personale Werte, nur hier findet sich ein Immer-tieferes-Eindringen in die Abgründe Gottes; bei der monistischen Identifikation des eigenen Ich mit Gott muß jede weitere Dynamik und jedes weitere Streben aufhören.

Auch an diese reichbelegte und kritisch durchgearbeitete Arbeit möchte man weitere Fragen richten: Steht nicht die Psychologie zu sehr im Vordergrund gegenüber der Dogmatik und der Begegnung mit dem Menschgewordenen in Schrift und Sakrament (z. B. soll der Limbus in etwa der ersten mystischen Stufe des Pan-en-henismus entsprechen)? Ist der Typus des Mystikers nicht doch zu einseitig vom intellektuellen Schauen her beurteilt? Aber wahrscheinlich gibt es auf solche Fragen niemals eine letzte Antwort! Die Mystik ist zu reich in ihren Erscheinungsformen und zu existentiell und personal auf denjenigen zugeschnitten, dem sie geschenkt wird, als daß sie sich in ein eindeutiges klares Schema einordnen ließe. Aber eines hat Zaehner vornehm (er dankt Huxley für die Erlaubnis, ihn so reich zitieren zu dürfen) und entschieden (er lehnt dessen Schlußfolgerungen schärfstens ab) herausgearbeitet: auch psychologisch gibt es einen eindeutigen Unterschied zwischen dem All-eins-erleben, das die Drote, die dichterische Inspiration, die Euphorie des Wahnsinns usw. schenken, den monistischen Selbst-Vergottungs-Erfahrungen, die im Leerwerden des Bewußtseins gipfeln, und der theistischen Mystik, der Begegnung des Menschen mit Gott.

5. Bewußt auf eine ganzheitliche Erfassung und anthropologische Einordnung der Mystik ist unser nächstes Buch ausgerichtet⁶. Die drei Bereiche: des menschlichen Sprechens, der soziologischen Verflechtungen und der mystischen Gotterfahrung stehen nur in einer oberflächlichen, nominalistischen Anthropologie nebeneinander, für die vom Verfasser angezielte „Pneumatische Anthropologie“ bilden sie jedoch die Vieleinheit des menschlichen Daseins.

Weitaus am besten gelungen scheint uns der erste Teil des Buches über *die Sprache*. Hier hat die Auseinandersetzung mit dem Nominalismus ihren genuinen Ort. Sprache ist nicht nachträglich zum Menschsein hinzugefügt, sondern ist gleichzeitig mit Person und Geist; sie wird von unserm Denken nicht nur benutzt, wie man ein Werkzeug in der Hand hält, sondern vom sprechenden Menschen stilistisch und auch weltanschaulich bis in ihre grammatischen Regeln geformt. Umgekehrt ist sie als Muttersprache ein vorgegebener Sinnraum, in der sich der Mensch hineinstellt und in dem er — und nur so — Verbindung mit den Dingen aufnimmt. Wortung der Dinge und Personwerden sind eine untrennbare Einheit, in der der Mensch zugleich sich selbst findet, wie er sich auch im Sinnraum der Sprache und der Gemeinschaft vorfindet. Ja, das Du des Angesprochenen ist in seiner Ur-Meinung und im letzten Erfüllungssinn immer und zuerst das unendliche Du Gottes, in das man sich vertrauensvoll hineinflüchtet, weil man ganz von ihm abhängt und in der Tiefe des Sprechens diese Abhängigkeit erfährt.

Weniger gut scheint uns der zweite Teil des Buches, in dem der Autor gegen eine atomisierende *Soziologie* Gemeinschaft und Person zugleich betonen möchte.

⁶ Ivo Höllhuber: *Sprache — Gesellschaft — Mystik. Prolegomena zu einer pneumatischen Anthropologie*. München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag 1963. 338 S., Ln. DM 32,—.

Der dritte Teil stellt dann die Schwächen des im Grunde das Rechte wollenden Buches am deutlichsten bloß. Rein formal stört die Fülle der Autoren, deren Aussagen nicht immer in notwendiger Proportion zum Fortgang der Gedanken stehen (es heißt einfach: Hierher gehört . . . Es sei hingewiesen . . . Dazu kommt . . . Man vergleiche daraufhin . . . Man höre . . .); noch mehr aber stören die Superlative, mit denen die Autoren bedacht werden: kopernikanisch, berühmt, Rufender in der Wüste unserer Tage, Grundlegende Umbrüche, last but not least, unumstrittener Meister. Manchmal wird das Buch durch seinen prophetischen Ton direkt unglaublich, und man fragt sich, ob hier nicht einfach das Ressentiment gegen die oftmals angeklagte „Kathederwissenschaft“ spricht. Auch sachlich bleibt ein Unbehagen zurück. Wenn z. B. der Verfasser betont, daß hier nicht ein ABC der Mystik gebracht werden kann, sondern daß der Leser neben Meister Eckhart (sic!) zumindest die Hauptwerke der spanischen Mystiker . . . gelesen haben muß (wobei man etwas erstaunt ist, daß keiner von den führenden Eckhartforschern der Nachkriegszeit genannt wird und daß Meister Eckhart selbst nur aus zweiten Quellen zitiert zu werden scheint), oder wenn der Molinismus mehrmals mit seinem Gegenbild, den quietistischen Lehren des Michael Molinos verwechselt wird, dann kann man der vielen gesunden Ansichten des Buches nicht recht froh werden.

Aber wie gesagt, die Intention des Verfassers, die Zurückweisung der parapsychologischen Deutung und der religionspsychologischen Nivellierung sowie die Bedeutung des theistischen und des „aktiven“ Elements der Mystik sind durchaus zu肯定en. Und wenn wir erfahren hätten (statt nur die These zu hören, daß es so sei), wie das Sprechen des Menschen und die gesellschaftliche Natur des „animal sociale“ mit der Mystik eine Einheit bilden, dann hätte das Buch einen echten Beitrag zur modernen christlichen Spiritualität geliefert. So aber ist es unserer Meinung nach doch nur eine, wegen der vielen Zitate im deutschen Raum weniger bekannter Autoren und wegen der vielen guten Einsichten des Verfassers anregende Lektüre, deren oft theatralische Sprache einem immer wieder von neuem das Lesen vergällt.

6. Auch die Arbeit des Dominikaners Udo Nix⁷ greift das Verhältnis von Mystik und Sprache auf. Sicher konnte er für seine Studie kaum ein besseres Untersuchungsmaterial finden als das deutsche Schrifttum M. Eckharts. So sind auch die allgemeinen Prinzipien, die in einer langen Einleitung dieser bei Prof. Weisgerber entstandenen Arbeit dargelegt werden, durchaus wertvoll. Für unser Thema können wir ein Doppeltes daraus festhalten: „Die These von der Sprachfeindlichkeit der Mystik ist nicht zutreffend. Die christlichen Mystiker haben die Sprache als ein notwendiges Mittel angesehen, dies sowohl für die mystische Spekulation wie auch um mystisches Sein und Erleben anderen Menschen wiedergeben zu können.“ Zum andern wird die Abhängigkeit des mystischen Denkens und auch des Erlebens von dem Sinnraum der Muttersprache betont, in den der Mystiker hineingestellt ist.

Aber die Vertiefung dieser Thesen und mehr noch die konkrete Ausführung befriedigen nicht ganz. Der Verweis auf K. Rahners „Hörer des Wortes“ und auf dessen Versuch der „Einordnung der Mystik in die Theologie“ (übrigens ohne Autorenangabe aus H. Fischer, Eckhart-Festschrift, 1960, 56, Anm. 225 entnommen) hätte doch bei einem theologisch vorgebildeten Autor Anlaß geben müssen, sich über die Geltung der Rahnerschen These von „Geist in Welt“ für die Mystik, die nach A. Magers Auffassung von Mystik bestritten werden müßte, Gedanken zu machen.

⁷ Udo Nix: *Der mystische Wortschatz Meister Eckharts im Lichte der energetischen Sprachbetrachtung*. Düsseldorf, Pädagogischer Verlag Schwann (1963). 182 S., Ln. DM 26,—.

Statt an dieser Stelle auf die konkreten Ausführungen über M. Eckhart einzugehen (was wir getrost den Eckhart-Spezialisten überlassen können), möge es genügen, eine doppelte Frage anzumelden. Kann man wirklich Eckhart einfach hin als einen „Mystiker“ im Sinne der modernen Spiritualität bezeichnen? Ehe man die Frage nach dem stellt, was er persönlich erfahren hat, müßte zuerst untersucht werden, was er seiner Spekulationskraft und seinem Willen zum spirituellen-theologischen System verdankt, was er aus der Tradition nimmt und was ihm sein Theologie-Studium mit der Methode der „mystischen“ Schrift-Exegese geschenkt hat. Ob man dann noch zu der kühnen Annahme käme, daß Eckhart nicht nur „das mystische Wortgut allein der Spekulation oder seiner Predigt willen erweitert“ habe, sondern in die Zukunft schaute und bewußt „späteren Generationen durch seine Sprachschöpfungen den Weg zu Gott eben wollte“ (94), möchten wir bezweifeln.

Eng damit zusammen hängt die zweite Frage: Kann man vom lateinischen Eckhart einfach abstrahieren, nachdem man in der Einleitung gesagt hat, daß auch das Latein auf Eckharts deutschen Wortschatz einen Einfluß ausgeübt habe? Sicherlich haben manche Forscher die Bedeutung des Deutschen im Denken Eckharts zu gering eingeschätzt, aber wenn man nun umgekehrt die Behauptung wagt, daß die 28 Sätze M. Eckharts wohl nur deshalb verurteilt worden seien, weil man sie ins Latein übersetzte, statt sie aus dem deutschen Sprachgefühl zu verstehen, müßte man dies genau beweisen; man müßte zeigen, daß das lebendige Mittellatein und nicht nur das Latein des hl. Thomas (dessen System sicher nicht so unberührt von Eckhart übernommen wurde, wie Nix mit W. Bange glaubt, 56) keine Brücke bildet zum Eckhart-schen Deutsch (vgl. die Hymnen- und Gebets-Literatur, z. B. die unter dem Namen Anselm überlieferten Meditationen), man müßte zeigen, daß der Einfluß der jüdisch-arabischen Religionsphilosophie, der ps. dionysischen Spekulationen usw. in den strittigen Punkten nicht erkläre, was zu erklären ist, man müßte zeigen, daß die 28 Sätze keinen systematischen Ort in der Theologie der lateinischen Schriften Eckharts haben. Aber nichts dergleichen geschieht. So soll z. B. der verurteilte Satz von der Gottesgeburt im Herzen des Menschen seine typische „Übersetzungsschwierigkeit im Wort ‚generat‘“ (115) haben und deshalb im Deutschen orthodox, im Lateinischen haeretisch klingen; mit keinem Worte wird aber erwähnt, welch lange christliche und lateinische Vergangenheit die Lehre von der Gottesgeburt im Herzen des Menschen hat. Ähnliche Beispiele ließen sich häufen.

Gewiß gibt es bei Eckhart eine Neuformung der Tradition; gewiß spielt die sprachliche Leistung des Thüringers dabei eine große Rolle. Aber um seine Eigenleistung zu erarbeiten, müßte man zuerst klarstellen, was er aus der Tradition übernahm; und um den Einfluß der deutschen Sprache in seinem Denken freizulegen, müßte erst abgestrichen werden, was anderswoher erklärt werden kann und muß. So aber kann das in seiner Intention so sympathische Buch die von ihm erweckten Ansprüche kaum befriedigen.

7. Eine echte Freude dagegen bereitet ein von J. Dagens herausgegebener Sammelband, der die drei Deutschen, Eckhart, Tauler und Seuse in den Mittelpunkt der Untersuchungen stellt und an dem sich neben fünf deutschsprachigen Autoren elf französische Forscher beteiligen⁸.

⁸ *La Mystique Rhénane. Colloque de Strasbourg 16 — 19 mai 1961. Travaux du Centre d'Etudes supérieures spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg. Paris, Presses Universitaires de France 1963. 292 S., brosch.*

Die oben angeschnittene Frage nach dem Sinn der Bezeichnung „Mystiker“ behandelt H. Fischere⁹. Er zeigt sehr klar, daß die „Mystik“ Eckharts ohne Rückgriff auf seine exegetische Methode, den „mystischen Sinn“ aus der Heiligen Schrift herauszuheben, nicht verstanden werden kann. Ähnliches sagt übrigens J.-A. Bizeit von Tauler¹⁰: „Einer der Schlüssel für die Mystik Taulers besteht in der Methode, die Heilige Schrift anagogisch auf das Leben der gerechtfertigten Seele anzuwenden“; und selbst Tauler beschreibt, wenn man von den Impulsen aus der Theologie absieht, mehr das Leer-Werden des Menschen als die positive Seite des Erfüllt-Werden vom Geist Gottes. Auch der Aufsatz von K. Weiss¹¹ beschäftigt sich mit der Schriftauslegung Eckharts und zeigt den großen Einfluß der jüdischen Religionsphilosophie auf dessen Arbeitsmethode, die in „grandioser Eintönigkeit“ „alles, was Eckhart gelehrt und geschrieben hat, unter die Schriftexegese“ subsumiert.

Auf das Problem der Sprache gehen drei Aufsätze ein. Cl. Champollion¹² exemplifiziert an zentralen Begriffen Taulers, daß man vielleicht nicht philologisch Wort für Wort zeigen kann, aus welcher Tradition die Begriffe stammen, daß sie aber doch (und Analoges ist von Eckhart zu sagen) bei genauer Untersuchung die Atmosphäre des Neuplatonismus freigeben. Auch der neue Stellenwert, den die Worte im Deutschen bekommen, wird von der Autorin nicht übersehen. Congar¹³ beschäftigt sich ausdrücklich mit der geistlichen und mit der theologischen Sprache. Er möchte zeigen, daß das spirituelle Wort andern Gesetzen gehorcht als der Begriff der Theologie. Der geistliche Schriftsteller möchte weniger eine abgewogene Definition des Objekts als die blutvolle persönliche Erfahrung zu Wort bringen. In der Begegnung mit Gott, dem ganz Andern, fühlt sich der Mensch als „Nichts“. „Man braucht nicht erst Luther abzuwarten, um solche Akzentsetzungen zu verstehen; zehn Jahrhunderte vor ihm sind voll von ähnlichen Worten“ (17—18; vgl. dazu, wie Nix solche Ausdrücke ohne weitere Differenzierung auf den neuen Sprachzugriff des deutschen Eckhart zurückführt). In diesem spirituellen Denken ist Luthers „zutiefst authentischer“ Ausgangspunkt zu suchen; sein erster Ansatz war „von einer richtigen spirituellen Schau und im Grund voll katholisch“. B. Moeller¹⁴ hat dieses Verhältnis der spirituellen Aussage der deutschen Mystik zu Luther in einer eigenen Studie zum Thema gemacht und zeigt Verwandtschaft und Fremdheit von Luther und Tauler auf. „Ob aber in unserm Fall die Trennung mehr wiegt oder die Gemeinsamkeit — wer wollte das entscheiden?“

Tiefer als Congar, der ja zwei Sprechweisen, eine theologische und eine spirituelle, unterscheiden möchte, scheint uns de Gandillac¹⁵ in das Geheimnis des geistlichen Wortes Eckharts eingedrungen zu sein: Wenn die menschliche Sprache Letztes über „Gott und die Seele“ aussagen will, muß sie Paradoxe und sprachliche Widersprüche zu Hilfe nehmen. Im Gegensatz zu Congar scheint also de Gandillac die spirituelle Sprechweise Eckharts in der Theologie selbst ansiedeln zu wollen. Die nominalistische Leugnung der realen Attribute Gottes beruhe z. B. im Grunde auf einem unerschütterlichen „Realismus“, der wisse, daß alle „Vollkommenheiten“ der Geschöpfe „keine andere Realität besitzen als die, die ihnen zugehört, insofern sie

⁹ Zur Frage nach der Mystik in den Werken Meister Eckharts, S. 109—132.

¹⁰ Tauler, auteur mystique? S. 169—177.

¹¹ Meister Eckharts biblische Hermeneutik. S. 95—108.

¹² La place des termes „gemüete“ et „grunt“ dans le vocabulaire de Tauler. S. 179—192.

¹³ Langage des spirituels et langage des théologiens. S. 15—34.

¹⁴ Tauler und Luther. S. 157—168.

¹⁵ La „dialectique“ de Maître Eckhart. S. 59—94.

göttliche Vollkommenheiten sind“. Sehr instruktiv ist auch die daran anschließende Abgrenzung der Eckhartschen Dialektik von der des Cusanus, Hegels und Kierkegaards. Wie zentral und nur durch intensives und feinfühliges Studium der Texte zu erarbeiten das Verständnis des damaligen Sprach- und Denkgefühls für die Interpretation des Mittelalters ist, zeigt der Aufsatz von A n c e l e t - H u s t a c h¹⁶ mit dem Diskussionsbeitrag von M. B i z e t . Während der Aufsatz selbst von der Historizität der im „Exemplar“ Seuses erzählten Selbstbiographie abrücken möchte, glaubt Bizet, daß ein mehr theologisch-geschichtliches statt psychologisches Verständnis des Textes positiver zur Authentizität stehen müsse.

Die übrigen Beiträge sind nicht minder wertvoll, aber für unser Thema weniger ergiebig. Vielleicht verdient noch angemerkt zu werden, daß sich eine Anzahl von ihnen mit dem Weiterwirken der „rheinischen Mystik“¹⁷ beschäftigen, das sich weit über die *Devotio moderna* hinaus in die große spanische Mystik und in das goldene Zeitalter der französischen Spiritualität erstreckt.

8. Als Abschluß möge das Büchlein der Eckhartforscherin Herma P i e s c h hier stehen¹⁸. Das erste Kapitel bringt — hauptsächlich nach der spanischen Mystik — eine vorsichtige Phänomenologie dessen, was ein Mystiker erlebt. Darauf folgen einige Gedanken über die Theologie der Mystik und deren Fragen; hier ist Garrigou-Lagrange der vornehmste Führer. Im dritten Teil wird ein kurzer Aufriß der Geschichte der Mystik gegeben.

Dieses *Ars-sacra*-Bändchen hat keinen wissenschaftlichen Ehrgeiz, sondern will mehr der geistlichen Anregung dienen; aber dennoch muß man es bedauern, daß z. B. der Reichtum, den das Sich-Versenken in die Heilige Schrift oder das Mit-erleben der Liturgie einmal für die konkrete Mystik bedeutete, so wenig berücksichtigt wurde, und daß die eigentliche Theologie (Trinität, Erlösung, Kreuz und Ostern) so selten zur Sprache kommt. Doch um so mehr erfährt man an diesem Bändchen, was wir als gesicherten Schatz der Mystikforschung mit uns tragen dürfen und müssen und auf welche Wege zur neuen Schatzsuche wir uns begeben müssen.

Josef Sudbrack SJ

¹⁶ *Le problème de l'authenticité de la vie de Suso*. S. 193—205.

¹⁷ Josef Koch: *Meister Eckharts Weiterwirken im deutsch-niederländischen Raum im 14. und 15. Jahrhundert*. S. 133—156; Robert Ricard: *L'influence des „mystiques du Nord“ sur les spirituels portugais du XVI^e et du XVII^e siècle*. S. 219—233; Jean Orcibal: *Le rôle de l'intellect possible chez Jean de la Croix. Ses sources scolastiques et nordiques*. S. 235—297.

¹⁸ *Mystik*. München, Ars sacra (1963). 80 S., Glanzbd. DM 6,40; vgl. ihren Beitrag über Mystik in: *Christentum und moderne Geisteshaltung*. Wien 1954.