

LITERATURBERICHT

Tendenzen in der Erforschung der Mystik

Wer heutzutage Gediegenes über Mystik erfahren will, schlägt am besten bei Germanisten und Philosophen nach. Es macht betroffen, daß aus der theologischen Disziplin wenig Gewichtiges zum Thema erscheint – wo doch so viel Minderwertiges auf dem breiten Büchermarkt angeboten wird.

Auch der Vergleich der 50 Spalten des *Reallexikons der Deutschen Literaturgeschichte* über „Mystik“¹ mit dem, was das prominente *Lexikon für Theologie und Kirche*² in etwas mehr als 13 Spalten dazu schreibt, bestätigt diesen Eindruck. Das im Erscheinen begriffene *Lexikon des Mittelalters*³ bringt wiederum hervorragende Artikel, auf die die theologische Fachliteratur neidisch sein muß.

Meister Eckhart – Mystiker oder Philosoph

Sobald die Rede auf Mystik kommt, fällt – nicht nur im deutschsprachigen Raum – der Name Meister Eckhart. Unbemerkt von der breiteren – leider auch von der theologischen – Öffentlichkeit haben sich in den letzten Jahrzehnten zwei Interpretationssichten herausgebildet.

Eine philosophische, historische Schule, die sich in Deutschland besonders mit den Namen Kurt Flasch⁴ und Burkhard Mojsisch⁵ verbindet, erarbeitet die Denk-

¹ Bd. II, Berlin 1965, 544–568. „Die Wesensbestimmung der Mystik – das Wort ist verwandt mit griech. ‚myein‘ = die Augen schließen und mit ‚mysterion‘ = Geheimnis – läuft Gefahr, den Begriff zu weit zu fassen. Es geht bei der Mystik um ein Geheimnis, aber nicht jede okkulte Geheimlehre hat es mit Mystik zu tun. Das Geheimnis der Mystik ist vielmehr ein ganz bestimmtes, wenngleich ein unsagbares, ein sich dem begrifflichen Erkennen und adäquaten sprachlichen Ausdruck versagendes Erlebnis: die *unio mystica*, d. h. die Einswerdung der irdischen Menschenseele mit dem schlechthin Absoluten. Dieses mystische Geheimnis, das dem Mysten, dem Eingeweihten, selbst ein erfahrungssicheres Wissen letzter Evidenz ist, hat mannigfaltigste Abarten ...“ (544, J. Quint)

² Bd. VII, Freiburg ²1962, 732–745.

³ In den beiden Bänden des bis zum Stichwort „Codex von Valencia“ gediehenen *Lexikons des Mittelalters* (München 1983) findet man jetzt schon wichtige Artikel zu unserem Thema, die insgesamt ausgezeichnet dokumentiert sind: z. B. Andachtsbild, Bibel, Bildverehrung, Brautmystik, Brautsymbolik, Brüder des Freien Geistes, Brunnen, Buchstaben-symbolik, Buße, Charisma, Chiliasmus, Christologie, Christismystik (A. M. Ritter, L. Scheffczyk, H. M. Biedermann, R. Haubst, R. Manselli, L. Hödl – und dazu die vielen Eigennamen von Personen, Gemeinschaften, Büchern usw.).

⁴ Bes. *Die Intention Meister Eckharts*, in: *Sprache und Begriff* (Festschrift B. Liebruck), Meisenheim 1974, 292–318.

⁵ Bes. *Meister Eckhart. Analogie, Univocität und Einheit*. Hamburg, F. Meiner Verlag 1983. XII/185 S., geb., DM 64,-. Die Bochumer Habilitationsschrift wendet sich bewußt gegen eine „mystische“ Deutung Eckharts. Weil Evangelium und Philosophie das „Sein in seiner Seinsheit“ betrachten, bemühe sich Eckhart, die Einheit von Theologie und Metaphysik zu

struktur Meister Eckharts. Dieser wird als Philosoph dargestellt, der in genialer Weise das Verhältnis von Gott und Mensch, von Sein und Seiendem überdachte und damit den Menschen Antwort auf ihre Wesensfrage gab⁶.

Die *Einführung in die rheinische Mystik – von Albert dem Großen bis zu Meister Eckhart* des Franzosen Alain de Libera⁷ faßt die Forschungsergebnisse in verständlicher, übersichtlicher und selbständiger Weise zusammen. Eckhart steht in der Tradition der deutschen Dominikanertheologie, die Albert der Große initiiert hat. Er stützte sich in seinem Seins-Denken nicht so sehr wie Thomas auf die kategoriale Nüchternheit des Aristoteles, sondern entwarf eine Theologie, die – wie schon Étienne Gilson zeigte – offener zur Kontemplation und zur Gottesweisheit ist. Augustinus mit seiner Sehnsucht nach dem Ursprung und der theologischen Psychologie des Gedächtnisses (*mens* – in der deutschen Mystik wird daraus „Gemüt, Seelenfunken“) ist sein Gewährsmann. Aber auch der vom Neuplatonismus geprägte Araber Avicenna, der die Seele weniger als Gestaltprinzip des Leibes denn als intellektuelle Substanz versteht, die aus Gott ausfließt, und Pseudo-Dionysius mit seinem hierarchischen Seinsentwurf und der alles übersteigenden „*Theologia Mystica*“ sind wichtige Gewährsleute. Über Hugo Ripelin von Straßburg, Theoderich von Freiberg, Bernhard von Moosburg und andere kommt dieser Anstoß zu Meister Eckhart.

De Libera sieht Meister Eckhart als Theologen/Philosophen, trennt ihn aber nicht so scharf von der „Mystik“ wie Mojsisch; denn, „um es unverblümt zu sagen: Der klassische Gegensatz von Brautmystik in der Tradition des Bernhard von Clairvaux und der Wesensmystik aus dionysischer Überlieferung findet keine echte Begründung, weder in den Nonnenklöstern noch bei den rheinischen Theologen. Anders gesagt: Bei Hadewijch und ihren Mitschwestern gibt es ebensoviel Ontologie, wie es Spiritualität bei Albert und seinen Schülern gibt... Es gibt in den deutschen

zeigen. Mojsisch setzt an bei der berühmten Pariser *Quaestio* Eckharts über den Vorrang der Intellektualität vor dem Sein. Von dorthier läßt sich die „Univocität“ des Eckhart'schen Denkens zeigen, der immer um die Einheit des Gesamten kreiste. In Kontinuität und zugleich Absetzung gegenüber den Systementwürfen Alberts und Dietrichs von Freiberg (dessen Werke Mojsisch herausgibt) will Eckhart – mit seinem Entwurf – dem Menschen seiner Zeit helfen, „die Selbstentfremdung“ zu „überwinden“.

In der Polemik gegen die „mystische“ Deutung Eckharts hat Mojsisch allerdings eine „erlebnishaft-irrationale, ekstatische, auf eher zu verschweigenden unmittelbaren Privaterfahrungen“ aufruhende Begrifflichkeit im Blick, zu der sich fragen läßt, ob damit das mit christlicher Mystik Gemeinte überhaupt gesehen wird. Das überaus scharfsinnige Buch entzieht auf jeden Fall allen, die den Mystiker Meister Eckhart vom „Erleben“, von der „Subjektivität“ her deuten wollen, den Boden.

⁶ Ein aus einem Kolloquium der Mitarbeiter der Dietrich-von-Freiberg-Ausgabe entstandene Veröffentlichung ist repräsentativ für diese deutsche Forschung: *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*. Hrsg. von Kurt Flasch (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, Beiheft 2). Hamburg, F. Meiner Verlag 1984. XIV/192 S., Ln., DM 96,-.

⁷ *Introduction à la mystique Rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*. Paris, O.E.I.L. 1984, 488 S., brosch., frf 52,60. Vgl. auch die von ihm mit Emilie zum Brunn zusammen verfaßte Arbeit, *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris 1984. Das umfangreiche erste Doppelheft der Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie von 1985 (1–341) enthält eine Fülle von Beiträgen zur Problematik.

Predigten Eckharts ebensoviel Theologie, wie es Spiritualität in seinen lateinischen Kommentaren gibt“ (235f).

Andere Akzente setzen die Germanisten. Hier ragt die Arbeit des Zürichers Alois M. Haas⁸ hervor. In seiner dickleibigen Aufsatzsammlung *Geistliches Mittelalter*⁹ steht wiederum Meister Eckhart in der Mitte. Aber auch die vielen, stets mit einem Übermaß an Gelehrsamkeit versehenen weiteren Aufsätze sind nicht unwichtig für das Thema „Mystik“. Mittelalterliche Denkweise: z.B. in dem theologisch tiefen Aufsatz über das Mysterium der Kirche oder in dem „Descensus ad Inferos“ genannten Aufsatz über mittelalterliche Visionen von Höllenfahrten und vom Jenseits. Aber dann, genauer die Thematik des Berichtes betreffend, eine ganze Gruppe von Aufsätzen über „Wort und Sprache“, wo das Sprachgenie Meister Eckhart im Mittelpunkt steht. Haas zitiert zustimmend Flasch: Bei Eckhart stehen „Gott und Mensch... sich nicht wie Seiende gegenüber; sie sind wie Sprechende ineinander. Der Vater zeugt im Menschen das Wort, wenn der Mensch es gebiert“ (205), spricht aber auch von dem „fehlgeleiteten Begriff von Mystik, insbesondere spekulativer Mystik“ beim gleichen Autor (237). Haas zeigt, daß eine etwas naive Herausstellung der Eckhart'schen Sprachschöpfungen am Wesen seiner, nur aus dem Gesamtentwurf verständlichen Sprachleistung vorbeigeht. Andere Aufsätze behandeln Einzelthemen und Einzelpersonen: Gnothi seauton – mit deutlicher christlicher Unterscheidung –, Tauler, Seuse, Frauengestalten, den „Mystischen Tod“ usw. In „Meister Eckharts Auffassung von Zeit und Ewigkeit“ kommt die mystische Synthese zum Tragen, die ganz auf das Göttliche gerichtet ist, aber gerade deshalb – sprachlich paradox – das Wirken in der Zeit heraus- und deshalb auch eine Einheit von Mystik und Theologie darstellt. Den Grund dafür kann man im Nachdenken von Professor Haas über die Transzendenzerfahrung in der deutschen Mystik finden: Gemeinsam bei den Großen der christlichen Mystik sei: christologische Grundlegung der Mystik, grundsätzliche Ungeschuldetheit der Gotteserfahrung, Aufscheinen der göttlichen Transzendenz im Grund der menschlichen Person – bei Eckhart eher ontologisch, bei Tauler stärker anthropologisch und bei Seuse psychologisch. Ein weiterer Aufsatz stellt diese christologische Grundlage thematisch dar: „Jesus Christus – Inbegriff des Heils und Verwirklichung der Transzendenz im Geist der deutschen Mystik.“

Die vornehme und differenzierende Darstellungsweise bringt es mit sich, daß einer sein sehr klares Urteil überlesen mag. Zum Verständnis der Grund-Meinung Prof. Haas' in den wichtigen Fragen der Eckhart-Interpretation können nun die kenntnisreichen und urteilskräftigen *Kritische(n) Studien zur Meister-Eckhart-Forschung* seines Schülers Wolfram Malte Fues beitragen^{9a}. Zur Eckhart-Interpretation von Bernhard Welte, dem „geradezu gefährlich klugen und fesselnden Buch“ (283), das zu „Analogien aus dem Bereich des Buddhismus“ führt, fragt er z.B.: „Darf

⁸ Vgl. z.B. *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg (Schweiz) 1979, besprochen in GuL 53 (1980) 234f.

⁹ (Dokimion, Bd. 8). Freiburg (Schweiz), Universitätsverlag 1984. XVIII/547 S., kart., sfr 84,-.

^{9a} *Mystik als Erkenntnis. Kritische Studien zur Meister-Eckhart-Forschung*, Bonn 1981.

man Eckharts Mystik so überdenken? Liegen ihr Geheimnis und ihre Kraft nicht darin, daß der dreieinige personale Gott des Christentums weder im selbstlosen Abgrund der Gottheit vergeht noch ihr abstrakt vordergründig bleibt, sondern daß Gottheit und Gott unabdingbar eins sind und ineins zu denken sind, daß die reine Absolutheit alles Selbst ebensosehr zur Selbstlosigkeit übersteigt, wie sie sie zum unermeßlichen Selbst transzendiert?“ (292)

Der dritte zu nennende Forscher ist der Würzburger Germanist Kurt Ruh. Nach einigen, nun im Sammelband vorliegenden Aufsätzen¹⁰ faßt er in einer Monographie zusammen: *Meister Eckhart – Theologe, Prediger, Mystiker*¹¹.

Auf Gelehrsamkeit aufbauend versucht Ruh ein breiteres als das von Haas angesprochene Publikum zu erreichen. Die zehn Kapitel sind locker strukturiert, führen – mit oftmals ironischen Nebenbemerkungen – langsam zur Mitte und zum Höhepunkt: Meister Eckhart als Mystiker. Dabei kommt vieles aus der Umgebung der Eckhart-Forschung und Eckhart-Rezeption zur Sprache. Wenn Ruh nicht immer wieder seine sachkundige Gründlichkeit durchblicken ließe, könnte man das fast anmerkungslos geschriebene Buch als eine Art Plauderei um Eckhart beschreiben.

Über einige seiner mit Haas in Grundzügen übereinstimmenden Darlegungen wird man diskutieren müssen: Ob man die Authentizität des überlieferten Wortlauts der deutschen Predigten so hoch einschätzen darf, wie es Ruh in Weiterführung von P.-G. Völker, *Die Überlieferungsformen mittelalterlicher deutscher Predigten* (1963), versucht? Und wie weit kann man Ruhs Grundansatz einer zeitlichen Gliederung in der Aufteilung der Predigten folgen? Stark überzogen fand ich eigentlich nur die Gleichsetzung von Eckharts Mystik mit dem „Spiegel der einfachen und zu Nichts-gewordenen Seelen“¹² der Marguerite Porète: „wie eine frauliche Rezeption zu seiner kraftvollen Stimme“ (102). Auch dem theologisch nicht vorgebildeten Leser muß die vielzitierte zweite Predigt Meister Eckharts über Maria und Marta von Betanien als bewußte Distanzierung von der „Mystik“ in der Art von Marguerites Spiegel vorkommen: Meister Eckhart führt aus: „Nun aber sagen unsere biederer Leute, man müsse so vollkommen werden, ...daß man unberührbar sei durch Freude und Leid. Sie haben Unrecht... Und unsere biederer Leute wollen gar so weit kommen, daß das Anwesendsein sinnfälliger Dinge ihnen nichts mehr bedeute. Das gelingt ihnen nicht.“ Damit wendet er sich wörtlich gegen zentrale Thesen des „Spiegels der einfachen Seelen“, in denen gerade das unangefochtene Stehen über alledem vertreten wird.

Das Urteil über die Mystik Meister Eckharts ist bei Ruh leicht nuanciert gegenüber Haas: „Ob das, was Eckhart predigte... und wie er darüber predigte, in emphatisch-charismatischer Sprechweise, nicht gerade die von ihm verschwiegene mysti-

¹⁰ Vgl. Kurt Ruh, *Kleine Schriften 1: Dichtung des Hoch- und Spätmittelalters, II: Scholastik und Mystik im Spätmittelalter*, hrsg. von Volker Mertens, Berlin 1984.

¹¹ München, C. H. Beck 1985. 208 S., Ln., DM 42,-.

¹² Die kritische Ausgabe von Romana Guarnieri (1965) ist jetzt in einer modern-französischen Sprachgebung greifbar: Marguerite Porète: *Le Miroir des âmes simples et anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*. Introduction, traduction et notes par Max Huot de Longchamp. Paris, Éditions Albin Michel S. A. 1984. 272 S., kart., ffr 26,90.

sche Eigenerfahrung voraussetze.“ (189) Haas hingegen zitiert zustimmend den Ruh-Schüler D. Mieth: „Eckharts Mystik erwächst aus der theologischen Betrachtung der Seinsstruktur, Taulers Mystik hingegen ist von der Erfahrung der Seele im Umgang mit Gott geprägt.“ (282) Dahinter liegen Fragestellungen wie: Was ist Mystik: das ekstatische Hinausgehobenwerden aus dem Normalzustand oder die existentielle Berührung mit Gott, die sicherlich auch in intellektueller, engagierter Auseinandersetzung geschehen kann? Und dann weiter: Wo liegt der Brennpunkt des Mystischen – in dem innermenschlichen Erfahrungsraum oder in dem Geheimnis Gottes? Haas zeigt, daß für Meister Eckhart das Gott-Geheimnis – und nicht „mystische Eigenerfahrung“ – in der Mitte steht, denn – so sagt der Thüringer Dominikaner – was er in seinen Predigten meine, sei nichts anderes als dasjenige, „daz heizent diu kint in der schuole ein biwort“ (237).

Bei der Forschungs- und Interessenlage ist es nicht erstaunlich, daß gerade an philosophischen und germanistischen Fakultäten seriös über „Mystik“ gearbeitet wird.

Julio A. Hernández, *Studien zum religiös-ethischen Wortschatz der deutschen Mystik. Die Bezeichnung und der Begriff des Eigentums bei Meister Eckhart und Johannes Tauler*¹³, zeigt in gründlichen (auch methodisch reflektierten und mit anderen Sprachgruppen vergleichenden) Einzelanalysen, daß in diesen mystischen Kreisen Eigentum vorwiegend vom „subjektiven Verhältnis des Menschen zu einer Sache“ und nicht vom juristischen Besitzen und sachlichen Nutznießen her aufgefaßt wird – eine Erkenntnis, die als mystische Grundhaltung wohl jedem Leser der entsprechenden Schrift auffällt, die aber hier analytisch aufgewiesen wird. Es wäre von Interesse, diese Untersuchung weiterzuführen mit späteren Traktaten (z. B. mit dem Ps.-Tauler-Traktat über die Armut im Geist).

Die Tübinger Doktorarbeit von Michael Egerding¹⁴ besteht zur Hauptsache in der „Analyse und Interpretation ausgewählter Predigten“. Im Vergleich mit den subtilen und wissenden Analysen von A. M. Haas und dessen scharfsinnigen Urteilen zeigt sich, daß der Autor nun doch zu einspurig und undifferenziert an den Stoff herangeht. Die von ihm oft benutzte Begrifflichkeit und Methodik der modernen Linguistik bleibt hinter dem dynamischen Seinsentwurf Meister Eckharts, wo ein „Lexem“ je nach Stellenwert und Intention ganz verschiedene Bedeutung erlangt, zurück.

Die reiche Arbeit von Uta Joeressen¹⁵ hingegen kann als Beleg dessen gelten, was Haas psychologische Ausrichtung der Mystik Seuses nennt: Behandelt werden die

¹³ (Philologische Studien und Quellen, Heft 105). Berlin, E. Schmidt 1984. 148 S., kart., DM 38,60.

¹⁴ *Got bekennen. Strukturen der Gotteserkenntnis bei Meister Eckhart – Interpretation ausgewählter Predigten* (Europäische Hochschulschriften, Reihe I: Deutsche Sprache und Literatur, Bd. 810). Frankfurt/Bern/New York, P. Lang 1984. VIII/270 S., brosch., DM 60,- (sfr 57,-).

¹⁵ *Die Terminologie der Innerlichkeit in den deutschen Werken Heinrich Seuses. Ein Beitrag zur Sprache der deutschen Mystik* (Europäische Hochschulschriften, Reihe I: Deutsche Sprache und Literatur, Bd. 704), Frankfurt/Bern/New York, P. Lang 1983. X/285 S., brosch., sfr 69,-.

Worte Herz, Seele, „muot“, „gemuete“, Sinn, Geist. Joeressen zeigt, daß in der affektiven Innerlichkeit die Rationalität nicht aus-, sondern eingeschaltet ist; ebenso spielt das Sittliche eine tragende Rolle. Das Ästhetische (besonders Musik) und die Leidenthematik nehmen einen breiten Raum ein. Joeressen kann glaubhaft machen, daß der oft behauptete Einfluß der weltlich-höfischen Dichtung auf die Sprache Seuses nur geringfügig ist. Auch das Sprechen vom „Herz“, das wohl von der höfischen Sprache vorgebildet ist, ist bei Seuse mit biblisch-mystischem Inhalt gefüllt.

Mystik – und die Verschiedenheit der Mystiker

Das angeführte Zitat von de Libera zeigt, daß aus philosophisch-rationaler Sicht der Unterschied von Männer- und Frauenmystik zu schwinden scheint. Die Frage darf gestellt werden, ob nicht dieser Blickwinkel eben der männliche ist, der feinere Nuancen und subtilere Unterschiede dem großen Systementwurf opfert. Bei aller Betonung gleicher Strukturelemente bedeuten die Unterschiede in den mystischen Erfahrungen nun doch mehr als äußerliches Beiwerk. Eine Tagung der Katholischen Akademie Stuttgart in Weingarten (22.–25. 2. 1984) über „*Frauenmystik im Mittelalter*“ liegt als Buch vor¹⁶. Abgesehen von der Bedeutung für die Diskussion um die feministische Theologie (vgl. den Schlußbeitrag des Herausgebers P. Dinzeltbächer) bringen die 18 gründlichen Beiträge des Buches wichtige Hinweise zum Thema „Mystik“.

Man kommt mit vielen großen Frauengestalten in Berührung: Hildegard von Bingen, Elisabeth von Schönau, Beatrijs von Nazareth, Hadewijch von Anvers, Mechthild von Magdeburg, Mechthild von Hackeborn, Agnes von Blannbegin, Christine Ebner, Marguerite Porète, Birgitta von Schweden, Katharina von Siena, Juliana von Norwich, Margery Kempe und andere. Die Thematik wird in reicher Vielfalt entwickelt: Menschenbild, Bezug zu Theologen oder Gemeinschaften, Bild, geistliche Sinne, Aktivität, Konflikte mit der Kirche, wissenschaftliche Rezeption der Mystik, Stufenweg der Erfahrung usw.

Der imponierende Reichtum gibt aus sich schon den Hinweis, daß „Frauenmystik“ in ihrem affektiven Reichtum (und daher auch in ihrer Differenzierung) nun doch zu unterscheiden ist von einer so zu nennenden Männermystik – obgleich der Herausgeber in seinem einleitenden Überblick von Hadewijch sagt: „die schönste und anspruchsvollste Verbindung sowohl der praktischen als auch der theoretischen Mystik des Mittelalters“, und obgleich mit Recht der Einfluß Bernhards von Clairvaux auf die Frauenmystik herausgestrichen wird. Dinzeltbächer verweist auf mehrere Züge, die in der Frauenmystik sich deutlicher als bei den Männern zeigen: Psychosomatische Phänomene wie Ekstasen, Visionen, Erscheinungen, Tränengabe sind dort häufiger; die poetische Seite ist stärker ausgeprägt: „Wo sich mittelalterliche Mystik in Dichtung ausdrückt, gehören gerade die vielleicht schönsten Zeilen religiösen Frauen.“ Und dann überraschend: „Mehr als ihre männlichen Geistes-

¹⁶ Hrsg. von Peter Dinzeltbächer und Dieter R. Bauer. Ostfildern, Schwabenverlag 1985. 397 S., kart., DM 48,-.

verwandten haben sich besonders im späten Mittelalter Mystikerinnen berufen gefühlt, aktiv in das Leben von Kirche und Staat einzugreifen.“

Es muß nicht gesagt werden, daß es sich hierbei um tendenzielle Züge, nicht aber um eindeutige Kriterien handelt. Überhaupt ist die vorsichtige, auf die eigene, spezielle Thematik begrenzte Behandlung der Themen ein Vorzug des Buches. Allerdings auch ein Nachteil, wie der Diskussionsüberblick des zweiten Herausgebers, Dieter R. Bauer, zeigt. Ihm gelingt es nicht (konnte es auch nicht gelingen), die Gespräche auf einen Nenner zu bringen. Das zeigt sich besonders bei übergreifenden Themen: was denn überhaupt „Mystik“ sei (*Cognitio experimentalis Dei*, Erfahrungswissen von Gott, wird sowohl zugrunde gelegt wie abgelehnt), ob man von „christlicher Mystik“ sprechen dürfe, inwieweit sich in den schriftlichen Quellen eine ungebrochene Erfahrung niedergeschlagen habe. Doch gerade das Stehenlassen der unterschiedlichen Meinungen bezeugt die Qualität der einzelnen Beiträge.

Im Zusammenhang damit ist auch auf eine amerikanische Publikation hinzuweisen, in der wichtige Fachleute zusammengefunden haben, um zu protestieren gegen eine in den USA stärker als bei uns auftretende Tendenz: In letzter Tiefe, jenseits der konfessionellen und religiösen Verschiedenheit sei alle Mystik identisch¹⁷. Der Herausgeber, Steven T. Katz, hat dagegen schon in früheren, eher sprachanalytischen Untersuchungen gezeigt, daß mystische Erfahrung und religiöse Weltanschauung bis in die unterste Tiefe und sublimste Höhe eine Einheit bilden, die nicht mehr aufzulösen ist, und daß dies eine grundlegende Verschiedenheit innerhalb der Mystik der Weltreligionen beinhaltet¹⁸. In *Mysticism and Religious Traditions*¹⁹ versammelt er religionswissenschaftliche Fachleute um sich, die in zehn gründlichen Arbeiten über buddhistische, hinduistische, islamische, taoistische, christliche usw. Mystik und Gotteserfahrung zeigen, wie sehr gerade die Erfahrungen, die oftmals als jenseits aller Begrifflichkeit stehend gefeiert werden, bestimmt sind von religiös-kulturellen Vorgaben. „Zusammenfassend: Unser analytisches Rückfragen und dann erneut In-Begriffe-Fassen zeigt, daß im Entwerfen und Für-wahr-Halten von Realität Modelle eine wichtige Rolle spielen; und so tragen sie überaus viel bei zur Schöpfung von Erfahrung – ich wiederhole: zur Schöpfung der Erfahrung.“ (51) Einzelheiten, wie der innere Bezug der indischen Mystik zum Kastensystem oder die Umkehrung eines oftmals gehörten Satzes: „Nicht die mystische Erfahrung begründet mystische Traditionen und Sprachen, sondern es ist die mystische Sprache, welche die mystische Erfahrung begründet“, zeigen, daß wir es mit einer naturwissenschaftlichen Betrachtung zu tun haben. Aber gerade deshalb verdienen solche Gesprächspartner Aufmerksamkeit, damit an ihren Einsichten die Kraft der christlichen Erfahrung überprüft werden kann. Im religionsvergleichenden Gespräch aber sollten die nüchternen Ausführungen ernster als bisher genommen werden: „Die christliche mystische Einung, die sich in Christus vollendet, ist nicht die

¹⁷ Vgl. z. B. Frithjof Schuon, *Das Ewige im Vergänglichen. Von der einen Wahrheit in den großen Religionen und alten Kulturen*. Bern/München/Wien, O. W. Barth 1984. 190 S., Ln., DM 24,80.

¹⁸ *Mysticism and Philosophical Analysis*, London 1978.

¹⁹ Hrsg. von Steven T. Katz, Oxford 1983.

buddhistische Erfahrung des Nirwana.“ Die Verschiedenheit der mystischen Erfahrung, die sich schon innerhalb des Christentums findet, wird im transkulturellen Vergleich noch größer – wenn man nur aufmerksam und ehrfurchtsvoll hinhört, was die anderen zu sagen haben.

Eine interessante Publikation des E. Schmidt-Verlags, zu der 15 Fachleute des In- und Auslands beitrugen, zeigt die Verschiedenheit der mystischen Erfahrungen und zugleich die Gebundenheit dieser Erfahrungen an vorgeprägte Modelle. In den *Epochen der Naturmystik*²⁰ wird ein (leider unvollständig gebliebener) Überblick über die ernstzunehmende mystisch-naturwissenschaftliche Beschäftigung mit Welt, Kosmos und Mensch gegeben. Was hier von der Renaissance-Magie (Agrippa von Nettesheim, Trithemius, Pico della Mirandola) über Paracelsus, Valentin Weigel, Jacob Böhme usw. bis zu Goethe und Schelling entfaltet wird, zeigt beides: einmal die Betroffenheit der Männer und Frauen, die über den Alltag hinaus Tieferes suchten; aber dann auch die Abhängigkeit der mystischen Erfahrungen von ihren oft wirren kosmologischen Spekulationen.

Sprechen von Mystik

Das Sprechen über Mystik – besonders im Dialog mit anderen Religionen – darf letztlich weder in Polemik noch auf dem Boden einer liberalen Toleranz stattfinden, wo keiner dem anderen wehtun will und man beteuert: Wir sind alle einer Meinung. Es muß geschehen auf dem Boden religiöser Ehrfurcht, in der sich das Bekenntnis zur Wahrheit der eigenen Berufung mit Ehrfurcht vor der Wahrheit anderer Religionen und ihrer Menschen verbindet. Eine solche Haltung ist nur möglich in gewissenhaftem Hinhören, sorgfältigem Abwägen und dann klarem Entscheiden für das Stimmige.

Das sorgfältige Abwägen scheint mir in den beiden aus dem Niederländischen übersetzten Bändchen *Mystik. I: Ihre Struktur und Dynamik, II: Ihre Aktualität*²¹ weithin zu fehlen. Die 29 Aufsätze erschienen zuerst in der Zeitschrift „Speling“, wo sie als Randglossen einen guten Platz gehabt haben mögen. Dem Anspruch einer Buchveröffentlichung aber hält kaum ein Aufsatz stand. Wohl noch am ehesten O. Stegginks Aufsatz über „Mystik – Wortgebrauch und Theoriebildung“. Er zeigt die drei Sichten der Wissenschaft auf: phänomenologisch, religionspsychologisch und historisch-literarisch. Aber fände Teresa von Avila sich in dieser wissenschaftlich-distanzierten Klassifizierung wieder? Dürfen wir sie darin einordnen? Gibt es eigentlich keine legitime christlich-theologische Sicht?

Wo engagiert und persönlich geschrieben wird, gehen die Aufsätze meist in Richtung soziales Engagement und kritisches Hinterfragen oder in die Richtung von William James, dessen pragmatischer Ansatz der Mystik keinen anderen Wert als einen persönlichkeitsbildenden zusprach, während das Engagement für Gott kaum sichtbar wird. So wird z. B. die Sympathie zur Frauenmystik damit begründet, daß diese „sich durch kirchliche Strukturen und eine glasklare Theo-

²⁰ Hrsg. von Antoine Faivre und Rolf Christian Zimmermann, Berlin 1979.

²¹ Düsseldorf, Patmos I: 1983, 236 S.; II: 1984, 175 S., brosch., DM 62,- (zus.).

logie nicht aus der Fassung habe bringen lassen“ (I, 210). Geht das nicht an der Wahrheit und am Ernst dieser Erfahrungen vorbei? Wenn man die Hohelied-Mystik von daher deutet, daß „große Meister in der Spiritualität keinen prinzipiellen Unterschied zwischen der Liebe des Leibes und der Liebe der Seelen sahen“ (I, 181 f), dann stimmt das einfachhin nicht mit der sublimen Hohelied-Exegese von Gregor von Nyssa bis Bernhard von Clairvaux überein.

Natürlich gibt es auch schöne Seiten, besonders wenn es um konkrete Personen geht: Hadewijch, Teilhard de Chardin. Aber wenn dann wieder „das Geheimnis als Person oder als die Drei Personen“ für die Gotteserfahrung nur als Bezugsrahmen des eigentlich Mystischen angesehen wird, dann müßte man Hildegard, Teresa, Mechthild und all den vielen anderen den Namen „Mystikerin“ konsequenterweise absprechen.

Die aktualisierenden Versuche über Mystik (Ökologie, Wissenschaft, Frieden) scheinen mir besser zu sein. Aber die Fundierung im ersten Band fehlt. Und so vermitteln die Aufsätze einen nur oberflächlichen Eindruck. Ohne intensives Studium der konkreten Mystik kommt man nicht weiter.

Konkrete Beschäftigung mit Mystik verspricht der Band 11 des „Weltgesprächs der Religionen“: *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*²². Doch auch hier wird man enttäuscht. Die Thematik wird eigentlich nur von zwei Beiträgen behandelt. A. M. Haas zeigt in „Seinsspekulation und Schöpfung in der Mystik Meister Eckharts“, daß dieser „auch in seiner negativen Aussage über die Seinshaftigkeit Gottes ein Anhänger der mittelalterlichen Exodus-Metaphysik (bleibt) und Gott mit dem absoluten Sein identifiziert“. Und R. J. Zwi Werblowsky, der launisch über die „so fernöstlich orientierte Besatzung unseres Tagungsschiffleins“ (im Gegensatz zur Ankündigung) spricht, zeigt in einem Beitrag über die neuplatonisch-abendländischen Wurzeln des jüdischen Traktats „Sohar“: „Das göttliche Nichts ist dem Mystiker unzugänglich und Meditation in diese Richtung untersagt.“

In diesem „Weltgespräch“ steht unvermittelt neben der Behauptung des Herausgebers: „Mystische Erkenntnis tendiert grundsätzlich dahin, das Nachdenken über Sein und Nichts, Gott und Welt, Ich und Selbst in der reinen Erfahrung des Absoluten aufgehen zu lassen“, das gründlich belegte Ergebnis des Aufsatzes von H. U. von Balthasar, „daß trotz vieler entgegenstehender Behauptungen in der Bibel von negativer Theologie überhaupt nicht die Rede ist“ und noch viel weniger von einer Sein-und-Nichts-Dialektik oder -Synthese. Ist die Bibel also anti-mystisch? Wenn ein Aufsatz „Heideggers Entsprechung zum Tao-te-king und zum Zen-Buddhismus“ behandelt, darf man wiederum fragen: Sind diese drei also Mystiker? Auch Nikolaus von Kues, der mit Nagarjuna verglichen wird, gehört kaum zur „Mystik“ – um dies zu erkennen, muß man nur seine Predigten mit denen Meister Eckharts vergleichen oder muß seinen Briefwechsel mit Tegernseer Mönchen lesen. Der Cusaner bringt Spekulationen auf dem Boden der spätmittelalterlichen, nominalistisch gefärbten Grundstimmung;

²² Hrsg. von Walter Strolz (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica – Weltgespräch der Religionen, Bd. 11). Freiburg/Basel/Wien, Herder 1984. 125 S., kart., DM 28,-.

die „Mystik“ könnte man eher bei seinen benediktinischen Freunden suchen. Etwas versöhnt der Schlußaufsatz von R. Panikkar, der zwar auch kaum über „abendländische Mystik“ handelt, aber westliche und östliche Denkstrukturen vergleicht und dabei zeigt: Ohne ein Glaubensexistential, ohne innere Entscheidung kommt man nicht weiter: „Um das Geglaubte darstellen zu können, muß man irgendwie glauben ...“

Es ist unangenehm, gehört aber zur Ehrlichkeit eines Berichtes, auch das Negative zu sagen – besonders auch dann, wenn die Tatsachen offen auf der Hand liegen und für jedermann überprüfbar sind. So scheint uns das Büchlein *Gebet des Schweigens. Eine Schule der Kontemplation nach der „Wolke des Nichtwissens“*²³ weder diesem großen Buch noch dem Auftrag christlicher Mystik gerecht zu werden.

Die Übersetzung ausgewählter Kapitel aus diesem Traktat und dem noch schärfer artikulierenden „Brief der Seelenführung“ ist wohl sorgfältig (53–93). Aber in der Einführung (9–52) fehlt genau dasjenige, was das Herz der „Wolke des Nichtwissens“ ausmacht, „der scharfe Speer der Liebe“ (53), der allein in „jene dichte Wolke des Nichtwissens“ hineinstößt. Dafür steht nun „Erfahrung von Einswerden“, „der Mensch erfährt sich als letzte Wirklichkeit“ (34f). Das C. G. Jung'sche „Selbst“ „ist das, was in der mystischen Union erfahren wird“, und ist identisch dem „Seelenfunken bei Eckhart, Grund bei Tauler, (der) innere(n) Burg bei Theresia von Avila“, dem „Reich Gottes“ und dem „ewigen Leben“ der Bibel (19f). Was die „Wolke“ „als ein einziges heiliges Verlangen“ (93), als wachsenden „Eifer“, als größer werdende „Liebe“ (92f), als „Unterschied zwischen dir und ihm“, der „immer bestehen“ bleibt (84), feiert, wird in der Hinführung zu einem „Öffnen der Tiefenschichten“, wie sie auch im „Autogenen Training“, im „Psychohygienetraining“ oder mittels der „transpersonalen Psychologie“ erreicht wird (9).

Die „Wolke des Nichtwissens“ lehrt eine radikale Sammlung, ein Leerwerden von allem, was nicht Gott ist, aus dem dann der Pfeil der Liebe gleichsam senkrecht nach oben, alles andere vergessend, emporschießt. Die Einführung aber übersieht dieses totale (nackte, leere) Sich-Übersteigen und bleibt beim Selbst stehen, das in der Überwindung des falschen Oberflächen-Ich erreicht wird. So wird nach der Einführung (anscheinend wie von selbst, ohne die von der christlichen Mystik gelebte radikale Um- und Hinkehr) „jede tiefere Erfahrung ... auch zu einer tieferen Gotteserfahrung“ (20).

Auch Jesus, der diese „tiefere Gotteserfahrung“ erreicht hat, ist daher nur einer von denen, die diese „Mystik“ verwirklichen. Denn „das Göttliche schläft in jedem Menschen ... So wie es sich im Menschen Jesus Christus entfaltet hat, sollte es auch in jedem Menschen erwachen und sich entfalten. Jesus Christus war ganz transparent ... Das gleiche hat auch mit uns zu geschehen ...“ (32).

Mit viel Interpretationskunst kann man dem noch einen christlichen Sinn abgewinnen. Die methodische Grundlage des „Leer“- und „Still“-werdens ist für

²³ Hrsg. und eingel. von Willigis Jäger. Salzburg, O. Müller Verlag 1984. 97 S., Pb., DM 17,80. Vgl. auch *Meditation*, Heft 4/1985, 123–125.

die christliche Mystik und Meditation unumstritten von Bedeutung. Aber ob diese hier aufgezeigte „Mystik“ zur Mitte dessen führt, was nach A. M. Haas das christologische Fundament der christlichen Mystik ausmacht, möge jeder selbst beurteilen. Mit der radikalen Christlichkeit der „Wolke des Nichtwissens“ jedoch hat der Entwurf kaum noch etwas zu tun; dies festzuhalten erheischt die Ehrfurcht vor dem großen Zeugnis.

Wie man die Meditationsansätze der großen östlichen Religionen integrieren kann, zeigt der Kapuziner Paul de la Croix Bonvin²⁴, der nun auch die sprachliche Verdrehung nicht mitmacht, sondern Kontemplation vom Wort- und Sachsinne her als Schau (nicht als gegenstandsloses Leerwerden) begreift: „Schauen ist wesentlich Kontemplation, und Kontemplation ist wesentlich Schau.“ (113) „Die psychischen Gegebenheiten und das Unbewußte, die hie und da im religiösen Bereich von einem alten Mißtrauen umgeben sind, müssen unerläßliche Hilfsmittel der Meditation sein (das sind Körperhaltung, Leerwerden, Sammlung, Atemrhythmus und dann auch die archetypische Welt der Psyche und die kommunikativen Eindrücke von Mensch und Natur)... Unterwerfe ich mich dem Gesetz des Pendels und falle ich von einem Extrem ins andere? Will ich als Reaktion auf die diskursive Meditation und vielleicht auch unter dem Einfluß östlicher Spiritualitätsformen die Reflexion vernachlässigen oder gar ausschlagen? ... Irgendeinmal im Gebetsleben muß man eine wichtige Schwelle überschreiten und den ‚Spiritus‘ einbringen. Dieser ist die eigentliche Fähigkeit zur Kontemplation, die Intuition im Heiligen Geist...“ (56, vgl. 76) Und damit erst öffnet sich die Tür zur Kontemplation und zum Gebet. „Gott ist Gott... Der Mensch auf der Suche nach Gott läßt sich in ein unwahrscheinliches Abenteuer ein. Je mehr er sich seinem Ziel nähert, um so größer wird Gott... Man muß... von einem Weg (reden), der auf Erden nie an ein Ziel kommen wird... Nur der Tod öffnet die Tür ganz.“ (214f)

Das schöne, äußerst praktisch verfaßte Buch zeigt deutlich die beiden Vollzüge, die nach der „Wolke des Nichtwissens“ christliche Mystik ausmachen: die Sammlung und den Überstieg, der nun gerade nicht ins „Selbst“, sondern auf „Gott“ zielt. Mit Verlaub darf auch gesagt werden, daß Paul de la Croix Bonvin in aller zielgerichteten Entschiedenheit zugleich einen Reichtum an Menschlichkeit ausstrahlt, der in dem radikalen Buch der „Wolke des Nichtwissens“ fehlt. Daher warnt deren Verfasser ja auch davor, dieses Buch spätmittelalterlicher Kartäuserspiritualität einem breiten Publikum zu eröffnen (vgl. 55) – ganz im Gegenteil zu dem, was die Einführung von W. Jäger nahelegt.

Ein letztes Buch sei noch erwähnt, in dem eine weithin gelungene Deutung der Mystik Teresas von Avila durch die Tiefenpsychologie vorgelegt wird: J. Welch, *Geistliche Pilger. Carl Jung und Teresa von Avila*²⁵. Die Methode ist frappierend einfach. Nachdem er die Bedeutung von „Bildern“ für innere Erfahrung aufgezeigt hat – Bilder sind Urheber des Denkens; Denken strukturiert die Bild-

²⁴ *Warmer Regen auf trockenes Land. Wege zum meditativen Beten* (Reihe Christliche Lebenshilfe). Zürich/Einsiedeln/Köln, Benziger 1984. 220 S., brosch., DM 24,80.

²⁵ *Spiritual Pilgrims. Carl Jung and Teresa of Avila*, New York 1982.

welt; beides läßt mich meine innere Geschichte finden –, geht Welch den Bildern der Inneren Burg Teresas nach: die Burg als Mandala für das Finden der Mitte; Wasser als Bild für die Tiefe der bewußten und unbewußten Welt; dann die Beschreibung des Weges in die Burg als Weg zur Individuation; Schlange und Teufel als Archetypen des Schattens; der Schmetterling als Symbol der Heilung; die Hochzeit als Vereinigung von Männlichem und Weiblichem; Christus als Symbol für das Selbst.

Zu bewundern ist die Darstellungskunst von Welch, die auch komplizierte Sachverhalte durchsichtig macht. Zu bewundern sind seine synthetische Kraft und seine menschliche Wärme im sachlichen Schreiben. Vielleicht kommt dem einen oder anderen das Spezifisch-Christliche zu kurz – er hat nicht ganz unrecht damit. Aber dann mag es helfen, durch ein weiteres „Bild“ die Analyse von Welch zusammenzufassen, ein „Bild“, das das Gesagte nicht aus-, sondern einschließt, das aber von C. G. Jung kaum berücksichtigt wurde: das „Bild“ der Begegnung. Die Innere Burg Teresas ist von der ersten bis zur letzten Seite durch es bestimmt. Mit diesem „Bild“, das zugleich Wirklichkeit ist, wird der Kreis des sich schließenden „Psychischen“ durchbrochen hin zu Gott; Er, als ewige Wirklichkeit der Begegnung, umschließt mich, den Menschen, ebenso wie Er mir auch gegenübertritt.

Hier aber hat die christliche Mystik und jede wahre Gottesmystik ihren Platz.

Josef Sudbrack, München

BUCHBESPRECHUNGEN

Cartusiana – Jesuitica

Chaix, Gérard: Réforme et Contre-Réforme Catholiques. Recherches sur la Chartreuse de Cologne au XVI^e Siècle, 3 Bde. (Analecta Cartusiana, 80). Salzburg, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg 1981. Insges. XVIII/1119 S. (mit 24 Karten, 11 Graphiken, 16 Tafeln), brosch., DM 75,-.

Dieses gelehrte Werk (These für das „Doctorat de troisième cycle“) ist in vielfältiger Hinsicht zu würdigen.

Zuerst als Beispiel dafür, wie das archivalische, bibliothekarische, religiöse und soziologische Material eines einflußreichen

Klosters für eine wichtige Zeit in vorbildlicher Weise aufzuarbeiten ist. Die drei großformatigen Bände mit Statistiken und Karten, mit Untersuchungen über Herkunft, Alter und Lebenslauf der Mönche und besonders über deren reiche literarische Tätigkeit öffnen einen leichten Zugang zu einer Blütezeit christlich-katholischer Spiritualität. Drei Indices (Orte–Namen–Sachen) machen das Buch zu einem Nachschlagewerk; und viele beigegefügte Graphiken und Abbildungen versuchen optisch, den Leser in diese Zeit einzuführen.

Wichtiger als die formale Beurteilung ist die sachliche Aussage: Für den Fachmann genügen Hinweise auf berühmte Autoren der Kölner Kartause des 16. Jahrhunderts: Lansperg, Kalkbrenner, Dionysius, Surius