

LITERATURBERICHT

Was ist Mystik?

Zu McGinns „Die Mystik im Abendland“, Bd. I¹

Die seriöse Beschäftigung mit dem Phänomen der Mystik, insbesondere der christlich-abendländischen Mystik, hat in den letzten Jahren neues Leben bekommen. Man sollte darüber allerdings nicht ältere Arbeiten wie Paul Mommaers² Buch „Was ist Mystik“ mit ausgezeichneten psychologischen Analysen vergessen. Doch Bernard McGinn setzt mit dem I. Band seiner „Mystik im Abendland“ einen neuen Maßstab. Um dies einzuschätzen, sei zuerst an einige repräsentative Zugänge zur (christlichen) Mystik erinnert.

I. Aus der nicht-deutschsprachigen Forschung ist besonders das Lebenswerk von *Ch. A. Bernard*³ zu erwähnen. In immer neuen Ansätzen arbeitete er über „symbolische Theologie“ (1971), „geistliche Theologie“ (1982), „affektive Theologie“ (1984) und krönt nun sein Lebenswerk mit der Arbeit: „Der Gott der Mystiker“. Der deutsche Leser mag überrascht sein, daß der mittelalterlichen typischen „Deutschen Mystik“ (Eckhart, Tauler, Seuse) nur wenig Platz gewährt wird. Doch Bernard geht behutsam und kenntnisreich der Gesamtentwicklung der christlichen Mystik nach: Die Schrift; die Begegnung mit der hellenistischen Geistigkeit; frühe christliche Autoren und die Brautmystik; Gregor von Nyssa, dem wohl die erste geniale Ausformulierung gelang; intensiv wird Dionysius der Areopagite vorgestellt; ebenso ausführlich Augustinus; Wilhelm von St. Thierry und die Viktoriner führen ins Mittelalter ein; mit besonderer Sorgfalt handelt Bernard über Bonaventura; Dionysius dem Karthäuser am Ende des Mittelalters gelingt eine Synthese; Teresa von Avila zeigt sich als Mystagogin des Betens; der Höhepunkt ist mit Johannes vom Kreuz erreicht: Die geistliche Umgestaltung, La transformation spirituelle. Mit ihm, mit Hadewijch von Antwerpen und mit Angelus Silesius beschließt Bernard sein Buch und nennt dieses poetische, letzte Kapitel: La Célébration Mystique. Die Eigenart seiner Darstellung besteht darin, daß nicht nur historisch, objektiv berichtet, sondern über die große Vergangenheit der Leser hingeführt wird zum inneren Verständnis und Nachvollzug der mystischen Erfahrung, die Bernard von der Liebe, der raison du

¹ *Die Mystik im Abendland, Bd. I: Ursprünge*. Freiburg, Basel: Herder 1994. 527 S., DM 128,- (subskr. 98,-).

² Frankfurt: Insel 1979; das kenntnisreiche und kluge Buch setzt psychologisch an, wurde aber leider fast völlig vergessen.

³ Charles André Bernard ist der Direktor des Instituts für Spiritualität an der Gregoriana-Universität in Rom; seine Arbeiten sind auf Italienisch und Französisch erschienen. Die im Text erwähnten Bücher wurden alle in Paris veröffentlicht. Das letzte, *Le Dieu des mystiques*. Paris 1994, trägt den Untertitel: „Les voies de l'intérieur“.

coeur her versteht. Es ist also nicht nur eine geschichtliche Erörterung, nicht nur eine inhaltliche Darstellung dessen, was Mystik ist: es ist ein an der Geschichte orientierter Weg, eine Mystagogie zur christlichen Mystik.

II. In seinem Aufsatz: „Was ist Mystik?“ (zuerst 1986) versucht der Eckhartforscher A. M. Haas⁴ „eine Definition, und zwar vom Menschen her“, d. h. ausgehend von seiner Erfahrung: „Mystische Erfahrung ist ein am Mysterium orientiertes, nicht leicht mitteilbares, letztlich unsagbares Erkenntnis- und/oder Liebesgeschehen zwischen Mensch und Gott, das vom Menschen als gnadenhafte, ohne Anstrengung empfangene Einigung mit Gott erfahren wird (selbst wenn dabei das Motiv der erfahrungshaften Ferne zu Gott, der regio dissimilitudinis, als Begleitphänomen auftritt).“ Haas legt die Definition nicht auf „Unmittelbarkeit“ der Gottesbegegnung fest; er weiß, daß die französischen Forscher eingehend darüber diskutiert und zum großen Teil auch die mystische Erfahrung Gottes als „vermittelt“ erkannten; zu grunde liegt die hermeneutische Schwierigkeit: Ist z. B. die personale Begegnung im Augenkontakt vermittelt oder unmittelbar? Was Haas von der Objektseite her im christlichen Sinn „Gott“ nennt, kann im Weltanschauungsgespräch leicht mit „Absolutes“, „Sein“, „Sinn“ usw. ausgetauscht werden. Der Akzent auf das „Gnadenhafte“ unterscheidet Mystik von Gnosis oder Theosophie.

Sein Freund Kurt Ruh⁵, ebenfalls ein anerkannter Eckhartforscher, orientiert sich hingegen geschichtlich an der „Mystica Theologica“ des Ps. Dionysius Areopagita; sie habe das abendländische mystische Schrifttum geprägt und den Begriff „Mystik“ in die Wege geleitet. Das legt den Akzent stärker auf die Erfahrungsweise: „Gotteserkenntnis und -erfahrung (beides ist nicht voneinander zu trennen) katà ton gnóphon, in caligine, in der Dunkelheit... Diese darf als Ekstase verstanden werden... das ‚Hervortreten‘ des Geistes zum ‚überwesentlichen Strahl des Göttlichen Dunkels‘... Dies aber bedeutet henosis, Einigung... Sie vollzieht sich plötzlich, entreißt den Gläubigen allen menschlichen Bedingungen, ist ein transintellektueller Akt.“ Das Gestaltlose, Ungreifbare und das Ekstatische, „Aus-Sich-Heraus-Treten“ (im Gegensatz zum „In-Sich-Hineingehen“) werden herausgestellt. Hildegard von Bingen hat in dieser Mystik-Bestimmung keinen Platz. Augustinus ist nach ihm „nur“ ein theoretisierender „Mystologe“, also jemand, der darüber spricht, ohne daß er auch selbst Mystiker ist. Doch wie bei Haas ist für Ruh Mystik eine tiefere, unauflösbarer Einheit von Erkennen und Erfahren, von Sprache und Erleben.

Von diesem Forschungsstand her sollten die pamphletartigen Äußerungen des Philosophieprofessors Kurt Flasch⁶ eigentlich in die Rumpelkammer des Rationalismus gehören. Ruhs Gewährsmann Dionysius ist für ihn ein „Hochstapler und Be-

⁴ Gott leiden, Gott lieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter. Frankfurt 1989.

⁵ Geschichte der abendländischen Mystik, 1. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. München 1990, 62f; vgl. meine Besprechung in: *TheolRev* 58, 1992m 200ff; die Besprechung des II. Bandes, *Frauenmystik und franziskanische Mystik der Frühzeit*. 1993, wird im mittellateinischen Jhb. erscheinen.

⁶ Frankfurter Allg. Ztg., 8. II. 1992, Sonntagsbeilage; der erwähnte Aufsatz erschien in: *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie* (Hg. P. Koslowski). Zürich u. a., 1988, 94–110.

trüger“. Zum Thema Mystik will er auch „Meister Eckhart... aus dem mystischen Strom ...retten“. Solche Eskapaden sind wohl nur aus den Traumata der persönlichen Geschichte zu verstehen. Doch der darin verborgene Wahrheitsgehalt darf nicht übersehen werden: Mystik im allgemeinen, so auch christliche Mystik und insbesondere die Mystik Meister Eckharts sind, wie Ruh betont, nicht abzulösen vom intellektuellen und weltanschaulichen Hintergrund des Mystiker. In bezug auf Meister Eckhart bedeutet dies: Seine Mystik ist nicht zu trennen von seiner Philosophie.

*Loris Sturlese*⁷ hat in seiner Philosophiegeschichte das Verständnis dafür vorbereitet. Er folgt der Geschichte – in dieser Gründlichkeit zum erstenmal – bis zu Albertus Magnus, dem Haupt der deutschen dominikanischen Schule (im Gegensatz zur italienischen des Thomas von Aquin). Ihr größtes Mitglied ist der Albertus-Schüler Meister Eckhart. Ohne diesen philosophisch-theologischen Hintergrund wird Eckhart verkannt. Sturleses schmales, aber inhaltlich gewichtiges Buch über Heinrich Seuse beweist die Fruchtbarkeit dieses Eingehens auf die geistesgeschichtlich-philosophische Struktur. Wegen ihres inhaltlichen Gewichts muß Seuses Frühschrift: „Buch (und nicht Büchlein) von der Wahrheit“ heißen. In der Einleitung zur sorgfältigen Übersetzung zeigt Sturlese: Der Eckhart-Schüler Seuse greift gezielt einige der radikalen Sätze auf, die in der Verurteilungsbulle Eckharts als häretisch gebrandmarkt wurden. Der „Wilde“, wie der Gesprächspartner genannt wird, deutet sie auch häretisch. Seuse aber zeigt den eigentlichen, orthodoxen Aussagesinn. Und dies gelingt ihm mit Hilfe philosophischer Überlegungen, die keinen Gegensatz zur Erfahrung bilden, sondern diese integral einbergen. Kopf und Herz, Denken und Erfahren sind für diese Großen noch eins.

*Peter Dinzelbacher*⁸ stellt sich in seiner Mystikgeschichte auf die Seite der Nur-Erfahrung, der „Erlebnismystik“; dies allerdings auf hohem Niveau und mit ungeheurer Stoff-Fülle. Seine Basis ist die mittelalterliche Frauenmystik. Der „theoretischen“ Mystik steht er skeptisch gegenüber und zweifelt, ob Eckhart überhaupt den Namen Mystiker verdiente. Denn Mystik sei „das Streben des Menschen nach unmittelbarem Kontakt mit Gott mittels persönlicher Erfahrung schon in diesem Leben sowie seine Empfindungen und Reflexionen auf diesem Weg und endlich die Erfüllung dieses Strebens. Sie besteht in der stets kurzfristigen Aufhebung des Unterschieds zwischen dem Subjekt des Strebens, der menschlichen Seele und dem Objekt, das angestrebt wird, Gott.“ Sich gegen Ruh und Haas wendend, trennt er mystische Theologie vom mystischen Erleben: „Auf der erstgenannten Ebene ist Gott Objekt des Denkens, auf der zweiten Objekt des Erlebens, und das so, daß die-

⁷ Neben der Herausgabe der lat. Werke Eckharts ist Sturlese auch mit der Herausgabe von Autoren der „Albertus-Magnus-Schule“ beschäftigt. Sein Buch heißt: *Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen, 748–1280*. München 1993. Neben einer kleineren Schrift: *Meister Eckhart. Ein Porträt*. Regensburg 1993, untermauert er in: Heinrich Seuse, *Das Buch von der Wahrheit*. Hamburg 1992, die These, daß der philosophische Hintergrund der „Mystik“ nicht entgegensteht, sondern sie erst voll verständlich macht.

⁸ *Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*. Paderborn u.a., 1994, 10.19; zu Eckhart besonders 281–291.

ses Objekt mit dem erlebenden Subjekt verschmilzt.“ Nur dies verdiene den Namen Mystik. Allerdings berichtet die Großzahl auch seiner Zeugen und Zeuginnen von „Liebes-Erfahrung“ und nicht von „Verschmelzung“. Dinzelbachers Mystik-Verständnis ist noch zu sehr von der pantheistisch orientierten Religionswissenschaft⁹ geprägt.

Nach ihr nämlich ist Mystik das „Aufgehen des Menschen in Gott oder im Göttlichen, ja vielleicht in etwas, das noch hinter Gott liegt, einem ‚Leeren‘ oder ‚Nichtsegenden‘“. Doch Dinzelbacher selbst sprengt mit der ausgiebig dargestellten Liebesmystik diese Begrifflichkeit.

III. McGinn¹⁰ nun wurde in Deutschland bekannt durch die Herausgabe des I. Bandes der „*Geschichte der christlichen Spiritualität*: Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert“. Der II. Band mit dem Beitrag von A. M. Haas über die „Deutsche Mystik“ ist im Erscheinen begriffen. Es ist hilfreich, die Sinnspitze dieser 3-bändigen Geschichte gegenüber seiner 4-bändig geplanten Mystik-Geschichte herauszustellen.

Da ist zuerst einmal die Vielzahl der Autoren, die an der Geschichte der Spiritualität mitgearbeitet haben. Sie war notwendig, weil das Gebiet für einen einzelnen zu umfangreich ist. Dies aber bringt mit sich, daß Darstellung und Urteil je nach Autor differieren. So hat *Simon Tugwell*, der die dominikanische Spiritualität in vorzüglicher Weise behandelt, eine andere Meinung über Meister Eckhart als *A. M. Haas* in seiner ebenso vorzüglichen Darstellung der „Deutschen Mystik“. Wichtiger ist natürlich die Breite des Stoffes, der mit Spiritualität umgriffen wird. Darin sind die „Radikal-Reformatoren“ ebenso einbegriffen wie „Gnostische Spiritualität“; die verschiedenen christlichen Kirchen – auch z. B. die syrische – werden in ihrer bunten Vielfalt behandelt. Am wichtigsten aber ist, daß man mit Spiritualität eine Art „Mentalitäts-Geschichte“ der christlichen Gotteserfahrung bringen will: den ganzen Bereich der christlichen Lebenshaltung mit den wechselnden Gestalten in den verschiedenen Gruppierungen und im Lauf der Geschichte; angeordnet ist dies auch um die „mystische Mitte“ der Glaubenserfahrung. Sakamente, Seelenführung, Frauenspiritualität, Ikone, Sünde, Kirchenauffassung gehören ebenso in diese Darstellung hinein wie die Unterschiedlichkeit der geschichtlichen Epochen: Bibel, Väter-Zeit, Mittelalter und Neuzeit (im noch nicht übersetzten Band) und die Unterschiedlichkeit der Orden, der Sprachgruppen oder der einzelnen Reformatoren.

Das amerikanische „*Neue Lexikon der katholischen Spiritualität*“¹¹ kann trotz des eingeschränkten Blicks auf „katholisch“ die Breite zeigen, die mit dem Begriff „Spiritualität“ verbunden ist; eine Breite, die ganz selbstverständlich auch die „protestantischen Spiritualitäten“ einbegreift (784–790, in Übersicht: Luther, Reformatore, Wiedertäufer, Englische Reformation, Puritaner, Pietisten, Methodisten, Erweckungsbewegungen, neuere Entwicklungen; und dazu eine Fülle von Einzelartikeln).

⁹ *Wörterbuch der Religionen*. Hrsg. von K. Goldammer. Stuttgart, 400f.

¹⁰ Vgl. *GuL* 1994, 159. Bis März 1995 wird auch der II. Band der deutschsprachigen Übersetzung vorliegen.

¹¹ *The New Dictionary of Catholic Spirituality* (Ed. Michael Dwoney). Collegeville (Minnesota) 1993.

keln). Das vorzügliche Lexikon läßt einen betrübt auf die deutschsprachige Situation mit dem nicht geglückten „*Praktischen Lexikon der Spiritualität*“¹² blicken.

Eine Ermutigung hingegen bringt das übersichtlich aufgebaute Buch des evangelischen Theologieprofessors *Hans-Martin Barth*¹³ „Spiritualität“. Er vermutet sogar, daß die „Mariologie“ eine Brücke zwischen den konfessionell unterschiedlichen Spiritualitäten schlagen kann.

IV. Schon in der Einleitung (I1–20) der *Mystikgeschichte* zeigt *McGinn*¹⁴ seine Kompetenz. Auf dem Hintergrund der verwirrenden Diskussionen um den Mystikbegriff entwirft er eine „heuristische Skizze“ (7); sie soll mit Abschluß der vier Bände voll ausgemalt werden. Die „Distinktion zwischen Mystik und mystischer Theologie“ sei nur in der Theorie sinnvoll. Die realen Zeugnisse verknüpfen „komplex“ und letztlich unauflösbar beides ineinander. Die moderne Philosophie bestätigt diesen Ansatz im Konkreten.

Die „mystische Erfahrung“ ist auch bis ins Innerste durchdrungen von der Mentalität, von der allgemeinen und der persönlichen Welt-Sicht des Mystikers. Deshalb kann kein „übergeschichtlicher“ Begriff von Mystik erstellt und den konkreten Erfahrungen übergeordnet werden. Wie Friedrich Baron von Hügel und mit Gershom Scholem weiß *McGinn*, daß Mystik nur als „ein Teil oder Element einer konkreten Religion oder einer bestimmten religiösen Persönlichkeit“ zu begreifen und daß sie immer auch als „Prozeß“, als persönlicher „Lebensweg“ zu sehen ist. Die Forschung muß also vor allem in die konkrete Geschichte der jeweiligen mystischen Erfahrung hineingehen. *McGinn* findet den inneren Grund für diese Verflechtung von historischem Prozess und überhistorischer Wahrheit im „Geheimnis der Inkarnation“. Dieses „paradoxe Ineins von Zeitlosigkeit und Zeit“ lasse auch „das ‚zeitlose‘ mystische Bewußtsein der Gegenwart Gottes“ bis ins letzte geprägt sein „von den Veränderungen und Entwicklungen in Kirche und Gesellschaft“.

Auf der Basis dieser religionswissenschaftlichen und zugleich theologischen Wahrheit protestiert *McGinn* gegen die immer noch übliche Über-Definition von Mystik als „Verschmelzung oder Identität von Göttlichem und Menschlichem ...“, wobei das individuelle Personsein verloren geht“. Schon die Wortgeschichte (erwachsen aus dem Christentum und dort erst im 17. Jht. als Substantiv gebildet), mehr noch die Phänomenvielfalt spricht gegen diese definitorische Engführung. *McGinn* wagt eine Umschreibung: „Das mystische Element im Christentum ist der Teil seiner Glaubensinhalte und Glaubensvollzüge, der das betrifft, was man unmittelbare, bzw. direkte Gegenwart Gottes nennen kann, und dies in einem dreifa-

¹² Hg. Christian Schütz, als Sonderausgabe Freiburg u.a., 1992.

¹³ Vgl. *GuL* 1995, 73; der evangelische Theologe Horst Gorski ist der mariologischen Problematik in einer klugen Arbeit nachgegangen: *Die Niedrigkeit seiner Magd. Darstellung und theologische Analyse der Mariologie Martin Luthers als Beitrag zum gegenwärtigen lutherisch-römisch-katholischen Gespräch*. Frankfurt u.a. 1987; eine Doktorthese beim katholischen Ökumeniker Otto Hermann Pesch.

¹⁴ Zahlen im Text beziehen sich auf das Buch. Die Übersetzung ist vorzüglich. Man hätte nur ersichtlich machen sollen, wo die entsprechende Literatur in deutscher Übersetzung angegeben wird (Viller/Rahner deutsch? oder Viller französisch?); dann wären wichtige Übersetzungen (Bouyer über die Geschichte des Wortes *Mystisch*) leichter zu ergänzen gewesen.

chen Sinn: als Vorbereitung auf sie, als Bewußtsein von ihr und als Reaktion auf sie.“ Im Sinne von Jacques Maritain und Bernard Lonergan versteht er das „unmittelbar“ als „vermittelte Unmittelbarkeit“, als eine unmittelbare Bewußtseinstatsache, die dennoch von „vorgängigen“, subjektiven Inhalten nicht zu trennen ist.

Die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung ist also für McGinn kein sekundäres Nebenwerk, ist nicht nur Illustration zur christlichen Mystik, sondern ist in sich selbst die genuine Darstellung des „Mystischen“; – ähnlich wie eine Persönlichkeit nicht über abstrakte Charakterisierungen, sondern nur in ihrem konkreten Leben zu „begreifen“ ist; – ähnlich wie das Christentum zuerst „Jesus Christus“ selbst ist im Wort der Schrift, dem Zeugnis der Urkirche, und wie alle Dogmen und Theologien nur dies entfalten. Christliche Mystik ist die Geschichte der christlichen Gotteserfahrung; theoretische Klassifizierungen sind nachträgliche Versuche, diese lebendige Erfahrung zu greifen. Vielleicht liegt hierin schon ein Unterschied der christlichen, am historischen Jesus von Nazareth und an der Geschichte des Volkes Gottes orientierten Mystik zu anderen „mystischen“ Traditionen, in denen die geschichtliche Rückbindung weniger ausdrücklich ist.

Teil I (23–272) geht den „Ursprüngen der abendländischen Mystik“ nach. Vom „jüdischen Hintergrund“ (29–46) her schließt McGinn die Bedeutung der Schriftsinne (nach J. Pepin), der apokalyptischen Tendenzen (Himmelsreise der Seele, Merkavah-Mystik nach Ez 1: Thronwagen Jahwes) und der Weisheitstextliteratur (Sophia) für die christliche Mystik auf. „Das griechische Ideal der Kontemplation“ (47–102) mit Plotin und dem Neuplatonismus als Höhepunkt bilden den Rahmen, in dem die „Jesusbewegung“ (103–130) ihre mystische Ausformung findet. McGinn zeigt sich wohlvertraut mit den Fragen, die besonders seit Harnack (Hellenisierung des Christentums) und dann neu von der Gnosis-Forschung her an diese Entwicklung gestellt werden: Wurde die Botschaft Jesu hellenistisch-mystisch verfremdet? Sind die gnostischen Texte genuine Jesus-Tradition? Doch mit Recht bleiben diese Fragen nur am Rande.

Das Thema: Mystik wird dann in die frühe, noch ungeteilte Christenheit hinein weiter verfolgt: „Mystische Elemente im frühen griechischen Christentum“ (131–195, Irenäus, Clemens und Origenes) und „Die Mystik im frühen Mönchtum“ (196–269). Das Mönchtum nämlich ist der „Katalysator beim Übergang von der breiten und unspezifischen asketischen und mystischen Tendenz des frühen Christentums hin zu spezifischen Lebensformen und Lehrtraditionen, die zur Mystik im engen und mehr technischen Sinn des Wortes führten.“ Antonius, Gregor von Nyssa, Makarios der Große, Evagrius Ponticus und insbesondere Pseudo-Dioynsius Areopagita sind die wichtigen Namen. Bei letzterem wurde die „Theologie erstmals explizit mystisch“. McGinn zeigt, meiner Ansicht nach überzeugend, wie abwegig Kurt Flaschs Pamphlet ist; er zeigt aber auch, daß Ruhs exklusiver Ansatz bei der „Mystischen Theologie“ des Dionysius die Mystik des geheimnisvollen Mönchs verkennt. Er selbst ist aus dem größeren geschichtlichen Zusammenhang zu verstehen. Und sein letztes und schmalstes Buch der „Mystischen Theologie“ darf nicht aus der Gesamtschau des Dionysius herausgelöst werden. Deren radikale „negative“, jede inhaltliche Aussage und Erfahrung von Gott verneinende Theologie, die Ruh ausschließlich der Mystik-Auffassung zugrunde legt, steht in dialektischer Ein-

heit („unähnliche Ähnlichkeit“) zur positiven symbolischen Mystik der anderen Werke¹⁵. Schon die „hymnische“ Sprache der „Theologia Mystica“ im Gegensatz zur überladenen technischen Sprache der anderen Traktate zeigt, daß wir in ihr eine liturgische Krönung, aber keine isolierte Abhandlung haben.

Am II. Teil, „Die Anfänge der abendländischen Mystik“ (275–380), ist die Meisterschaft McGinns zu bewundern, den gewaltigen Stoff zu beherrschen (oftmals klagt er über die uferlose Literatur) und didaktisch geschickt zu vermitteln. Nachdem er kurz auf das kulturelle Umfeld (konstantinische Wende, Trennung von Ost und West) hingewiesen hat, skizziert McGinn die „frühe lateinische Mystik“ mit den drei großen Namen: Ambrosius, Hieronymus, Johannes Cassian und mit dem positiven (Emanzipation, nach P. Brown) Grundideal der „Jungfräulichkeit“. Höhepunkt des ganzen Buches ist die Darstellung des Augustinus: „Der Gründervater“ (330–280). Der nicht-vorgebildete Leser sollte mit diesem spannenden Kapitel anfangen: er wird nicht nur dem großen Afrikaner in seiner Spiritualität, sondern auch den Grundfragen der christlichen Mystik begegnen und dabei vielleicht erleben: „Satietas erit insatiabilis“ „Das Gesättigtsein (an Gott, am Thema: Mystik) wird unersättlich (bleiben).“

Der „Anhang“ (381–481) ist ein eigenständiges Meisterwerk. McGinn skizziert „Die moderne Mystikforschung“. Aus der Darstellung der philosophischen Diskussion seien nur nur einige Namen erwähnt, die das Defizit der deutschsprachigen Mystik-Diskussion schmerhaft bewußt machen: Der Psychologe W. James; Baron v. Hügel, der kluge Vermittler in der Modernismuskrise (es ging damals schon um „Erfahrung“); B. Russel und die logisch angesetzte Kritik; J. Maréchal, der Bahnbrecher des „Transzentalthomismus“ (mit K. Rahner u. a.); M. Blondel mit der vielleicht zukunftsrichtigsten Synthese; H. Bergson, der sich aus philosophischen Gründen dem Katholizismus näherte; J. Maritain (dessen modernem Thomismus McGinn nahesteht); M. de Certeau, der Historiker und Kulturphilosoph; R. C. Zaehner im Gespräch mit der ostasiatischen Mystik; W. T. Stace, dessen „reine“ Mystik McGinn scharf kritisiert; J. Hick mit der „pluralistischen Religionstheologie“; St. Katz und seine nüchtern-kritischen Aufsatzsammlungen; L. Dupré und seine wichtigen Untersuchungen zu „Selbst“ und „Transzendenzerfahrung“.

Im psychologisch-religionsvergleichenden Teil kommen neben den schon erwähnten Klassikern wie W. James hinzu: N. Söderblom, R. Otto, F. Heiler, H. Leuba, G. v. Leeuw, J. Wach, M. Eliade, E. Benz, G. Scholem, A. Huxley, M. Laski, A. J. Deikman, C. Naranjo, S. Grof, E. Tart und viele andere. Der Horizont ist weitgespannt.

Noch reicher ist der „theologische“ Bericht, der sich auch intensiv mit den protestantischen Klassikern (Harnack, Barth, Brunner, Bultmann, Tillich, Troeltsch,

¹⁵ Das Griechisch der „Mystischen Theologie“ klingt wie ein Hymnus. Das ebenso überladene Griechisch der anderen Schriften klingt belehrend, traktathaft; das dokumentiert wohl, daß der „Hymnus“ alles Vorausgegangene liturgisch krönt. Vgl. dazu meine genaue, vers-förmige Übersetzung der Mystischen Theologie in: G. Ruhbach / J. Sudbrack, *Christliche Mystik, Texte aus zwei Jahrtausenden*. München, 1989, 90–101, mit den vorzüglichen Übersetzungen der drei anderen Bücher aus der „Bibliothek der griechischen Literatur“. Stuttgart: G. Heil, 1986; B. R. Suchla, 1988.

Schweitzer usw.) auseinandersetzt. Die orthodoxe Theologie kommt dem Gesamtthema entsprechend etwas zu kurz (aber oftmals wird VI. Lossky erwähnt). Breiten Raum nimmt die Diskussion im französischen Katholizismus ein (Poulain, Sandreau, Garrigou-Lagrange, Bremond); dort hatte nach der Jahrhundertwende das Gespräch um „Mystik“ einen Gipfel erreicht, der weit über die innerchristliche Diskussion und die religionsphänomenologische Apologetik hinaus sichtbar war. McGinns eigene Auffassung möchte ich folgendermaßen charakterisieren. Über A. Stoltz (mit seiner Theologie der Mystik von 1936), Thomas Merton (der den amerikanischen Katholizismus aus dem Ghetto befreite), B. Lonergan (der nordamerikanische Karl Rahner), de Lubac (dessen geschichtliche Untersuchungen voll von mystischer Theologie sind), Gardet (der im religionsvergleichenden Gespräch wichtig wurde), kommt er zu Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar. Zwischen beiden (Mystik einfachhin als christliche Glaubenserfahrung oder Mystik doch durch besondere Erfahrungsqualitäten herausgehoben) steht seine Auffassung.

Vor dieser umfassenden, belesenen und hervorragend dargebotenen Arbeit wirkt jede kritische Bemerkung deplaziert. Zu McGinns für den Schlußband angekündigten Reflexion über Mystik aber sei angemerkt: Vorsichtig kritisiert er, daß Karl Rahner die „Unterscheidung zwischen ursprünglicher Erfahrung... und vergegenständlichender und verbalisierender Reflexion auf diese Erfahrung“ nur postuliere, nicht aber im Konkreten zeige, wie sie durchzuführen sei; hier müsse „weitergedacht werden“. Doch genau das hat Rahner in seiner brillanten Monographie „Visionen und Prophezeiungen“ exemplarisch getan. Sie blieb McGinn leider unbekannt¹⁶.

Schon diesem ersten Band muß der Titel eines theologischen Klassikers zuerkannt werden. Zu hoffen ist auf ein baldiges Erscheinen der Fortsetzungsbände mit hoffentlich der gleichen Übersetzungsqualität.

V. Wie wichtig McGinns Klassiker ist, möchte ich an zwei Neuerscheinungen zeigen. Die Theologin und Psychoanalytikerin *Ingrid Riedel*¹⁷ hat – inmitten der Hochkonjunktur an Büchern zu Hildegard von Bingen (1098–1186) – einen neuen Zugang zur Äbtissin vom Rhein und damit auch zum Verständnis von Mystik versucht. Mit Recht geht sie auf die Deutung Hildegards als ein Kräuterweiblein mit Rezepten für alles gar nicht ein. Die dem zugrundeliegenden Schriften sind großen Teils unecht; das Echte aber steht am Rande von Hildegards Größe und gehört zum normalen Wissenstand der Zeit. Auch die „wissenschaftlichen“ Arbeiten werden nicht berücksichtigt; sie suchen nach Quellen der Schauungen Hildegards; doch man findet nichts Spezifisches. Frau Riedel versucht einen dritten Weg mittels der Tie-

¹⁶ Leider hat A. Batlogg in der Besprechung der erweiterten Neuauflage nicht erkannt, wie aktuell diese Arbeit K. Rahners für die Mystik-Diskussion ist (ZkTh 112, 1990, 357–359). Er brachte es fertig, gegen die ausdrückliche Feststellung des Impressums zu behaupten: „Die Tatsache einer 3. Auflage... ist nicht zu erkennen“; den ausdrücklichen Bezug der neuen Einleitung auf Marienerscheinungen zu verschweigen und nur die Bezüge zu „New-Age“ u. ä. zu zitieren (ZkTh 116, 1994, 330); die Neuauflage einzuordnen unter „Streichungen... oder Hinzufügungen“ zum Rahner-Text, obgleich das Gegenteil geschah: die Rahner-Texte wurden in Erstveröffentlichungen ohne spätere Korrektur durch Sekretäre usw. greifbar gemacht.

¹⁷ *Hildegard von Bingen, Prophetin der kosmischen Weisheit*. Stuttgart 1994, S. 218.

fenpsychologie C. G. Jungs: In Hildegards Schauungen brechen „aus dem Unbewußten – oder gar aus einem ‚Überbewußten‘ kühnere Bilder (hervor), die das Dunkel der Welt und Gottes integrieren, gewagter, als ihr theologisches Bewußtsein und Gewissen es zulassen mochten.“ Sie enthalten „eine Botschaft an das Kollektiv der Menschen, Jahrhunderte früher, als das Kollektiv sie wahrzunehmen und einzulösen vermag.“ Diese „prophetische Botschaft“ werde heute von New Age eingelöst: „Die weibliche, bzw. androgyn Gestalt der Weltseele, bzw. der Sophia (tritt) ins Zentrum der Gottesvorstellung und ... damit heraus aus dem Rahmen und der Hut des patriarchalen Gottesbildes.“ In diesem „pan-en-theistischen“ Gottes-Göttinnen-Welt-Bild, das von gnostisch-kabbalistischen Quellen gespeist werde, sei auch das Dunkel-Böse integriert; das „Dunkellicht ... ein Prinzip des Widerspruchs ... (gehört) zum Ganzen.“ Hildegard selbst habe zwar diese ihre Urschau nicht voll integrieren können; kirchliche-kulturelle Einengungen zwangen sie zu allegorischen, theologischen, rationalistischen Abschweifungen. Aber Riedel entdeckt den Urgrund der Schau.

Nun, es kann kein Zweifel daran sein: Der Versuch, Hildegard mit dem Instrumentarium C. G. Jungs zu verstehen, ist legitim und wichtig. Allerdings sollten dazu die Einwände einer mehr kognitiven Psychologie gegen die Archetypen-Lehre Jungs berücksichtigt werden¹⁸.

Riedel allerdings setzt sich souverän über jede gewissenhafte Hermeneutik hinweg. Ihr ist sogar die kritische Ausgabe der Werke Hildegards (ab 1978) unbekannt geblieben; die eklatanten Fehler in den wenigen lateinischen Zitaten lassen den Grund dafür ahnen. Aber dafür insinuiert sie, daß die frühen Übersetzer (Böckeler, Schipperges) in unehrlicher Weise kirchenkritische Stellen bei Hildegard unterschlagen hätten. Wie hypertroph das psychoanalytische Instrumentarium angewandt wird, zeigt die „Psychoanalyse“ der Sekretärin Hildegards, Schwester Richardis von Stades; sie sei durch Hildegards unkontrollierte Projektionen ins Unglück getrieben worden. Den Umgang mit Texten kann eine Musik-„Analyse“ demonstrieren: Ein „erschreckender“, „emphatischer“ Quintensprung in einer Komposition Hildegards drücke „die Brüche, das Gebrochene“ des Textes (fractos) aus: „In den Ohren der Zeitgenossen (mußte es) klingen wie eine gerissene Saite“. Doch der gleiche Quintensprung findet sich kurz vorher über „Oh“, über „vita“= Leben (in derselben Phrasierung) und über „sanctus“= heilig. So verwundert es auch nicht, daß Riedels Analysen meist an den Miniaturen ansetzen; denn die Scivias-Miniaturen seien „unter persönlicher Leitung Hildegards“ entstanden. Ein Blick in die kritische Ausgabe hätte sie des Besseren belehrt; er hätte auch die Haltlosigkeit der ständigen Behauptung gezeigt, daß Hildegard aus gnostisch-kabbalistischen Quellen geschöpft habe.

Zur Grundthese des bei Hildegard aufgebrochenen „mütterlichen Archetyps“ hätte die Fach-Theologin zumindest einen Blick in die damalige Theologie (Schule von Chartres), Philosophie (z. B. nach Schlette: Weltseele) oder Volkskunde (z. B. nach Gurjewitsch: Weltbild; oder Zahlten: Creatio mundi) werfen sollen. Das „pro-

¹⁸ B. Grom bietet in seiner *Religionspsychologie* (München 1992) einen wichtigen Zugang zur „Mystik“ auf der Basis einer kognitiven Psychologie und dazu eine scharfe Kritik an den unseriösen Ansätzen von Seiten der Tiefenpsychologie C. G. Jungs.

phetische, endlich im New-Age aufgebrochene Weltbild“ war – selbst mit der recht verstandenen feministischen Variante – damals weithin abendländischer Bildungs- und Kultur-Besitz. Hildegards Größe läßt sich nur auf diesem Hintergrund verstehen. – Gegenüber dieser Deutung Riedels darf man sogar das Verständnis Hildegards als Kräuterweiblein für seriös halten.

Ein anderes Beispiel kann für den heutigen Forschungsstand in Deutschland stehen. Im XXIII. Band der „Theologischen Realenzyklopädie“¹⁹ haben vier Autoren eine Monographie über Mystik erarbeitet. Geglückt ist der Beitrag des englischen (!) Theologieprofessors Louth; er zeigt, daß man christliche „Mystik“ nicht erst im Mittelalter oder mit Eckhart beginnen lassen darf. Die philosophiegeschichtlichen Ausführungen Alberts lassen ahnen, warum Mystik im breiten Verständnis der Moderne einen „pantheistischen“ und „privatistischen“ Klang bekommen hat; nach ihm beginnt nämlich die moderne philosophische Beschäftigung mit Mystik mit der Übersetzung der altindischen Upanishaden; Schopenhauer und Nietzsche werden genannt. Hierzu wäre Ausführlicheres erwünscht.

Obgleich er weiß, daß „jede Mystik in der Religionsgeschichte ... jeweils eigener Forschungsmethoden und das heißt zunächst: einer eigenen Definition“ bedarf, greift Gerlitz in seiner religionswissenschaftlichen Analyse schnell zu alten Schématas. Global wird dem linearen „Wirklichkeitsverständnis“ der personale und dem „zyklischen Denken“ der apersonale Gottesbegriff zugeordnet. „Liebe bzw. Liebesvereinigung“ sind nach ihm nur „Metaphern“ der eigentlichen *Unio Mystica*; der „Lichtmetapher“ hingegen spricht Gerlitz tiefere ontologische Wahrheit zu. Ganze Welten der Mystik werden mit der Behauptung ausgeklammert, „daß sich der Mystiker während der *Unio Mystica* in einem Zustand „jenseits von Gut und Böse“ befindet und daher kein Sündenbewußtsein kennt.“ Was Haas „*regio dissimilitudinis*“ (Reich der Unähnlichkeit, der Gottesferne) nennt und was Enomiya-Lassalle (im unkorrigierten Schrifttum) in der Zen-Mystik nicht findet, nämlich die „Dunkle Nacht des Geistes“ eines Johannes vom Kreuz, spiegelt eben dieses bleibende Bewußtsein von Gut-und-Bös wieder. Gerlitz vertritt eine bestimmte Auffassung von Mystik, die mit McGinns Darstellung hoffentlich differenzierteren Betrachtungen weichen wird. Doch ein Artikel in einem (überdies christlichen!) Lexikon hätte dies wissen müssen. Es wäre dies schon dann leichter gelungen, hätte der Autor als Ausgangspunkt seiner Überlegungen nicht die französische, sondern die stark verbesserte deutsche Fassung von Cuttats „umfangreicher Synopse“²⁰ in die Hand genommen.

Noch schematischer geht Rosenau voran. Er unterscheidet eine „tief erlebte Mystik“ „des unmittelbaren Einsseins mit Gott oder dem göttlichen Seinsgrund, klassisch seit Dionysius Areopagita „*unio mystica*“ genannt“ (trotz der Stellenangabe MTh I,1 kommt dies bei Dionysius nicht vor!²¹) von der anderen Mystikdarstellung, der „reflexen und argumentativen Zubereitung ihrer Schau“, mit anderen Worten:

¹⁹ Berlin u. a., 1994; I. Peter Gerlitz, Religionsgeschichtlich, 534–547; II. André Louth, Kirchengeschichtlich, 547–580; Hartmut Rosenau, Systematisch-theologisch; Karl Albert, Philosophisch 590–592.

²⁰ Jacques Albert Cuttat, *Asiatische Gottheit – christlicher Gott. Die Spiritualität der beiden Hemisphären*. Einsiedeln, o. J.

²¹ Dazu die genaue Stellenauflistung in dem Monumental-Werk Ph. Chevaliers: *Dionysiaca*,

Mystik als Erfahrung und Mystik als Hinführung zu der Erfahrung und Theorie von ihr. Die Forschung (dazu sind die Beiträge von St. Katz wichtig) weiß längst vom unlösbaren Durchdringen von Erkenntnis und Erfahrung (Haas) oder von Sprache und Erleben (Ruh). Auch für Rosenau sind „Freundschaft, Liebe und Erotik“ nur Metaphern der eigentlichen Mystik und die „theistisch-personale Gegenüberstellung von Gott, Welt und Mensch (ist) allenfalls ...Vorstufe und aus Gründen der Ehrfurcht vor bestimmten religiösen Traditionen“ aufgenommene Sprachweise. „Die Vorstellung einer persönlichen, individuellen Auferstehung oder postmortalen Fortexistenz ist mit diesem mystischen Heilsverständnis (wofür Meister Eckhart genannt wird, J. S.) freilich kaum zu verbinden.“ Der Schluß-Abschnitt: „Mystik zwischen Orthodoxie und Häresie“, zeigt, daß Rosenau Mystik mit dem orthodox verstandenen Christentum nicht vereinen kann.²²

Nach alldem staunt man rückblickend über die Schmiegksamkeit, mit der schon im Mittelalter Thomas und Bonaventura die betreffende Erfahrung umschrieben haben: „Erfahrungswissen von Gott“. Mystik ist einer von den „Herz“-Begriffen, in denen eine Sehnsucht, eine Utopie und damit die existentielle Befindlichkeit des Menschen sich ausdrückt. Man sollte die Begrifflichkeit bei dieser Offenheit belassen, wie es A. M. Haas tut. Dann kann sich auch die persönliche Weltanschauung des Mystikers darin wiederfinden. Zu hoffen ist, daß McGinns Meisterwerk etwas von dieser Offenheit vermittelt. Sie geht bei ihm allerdings Hand in Hand mit der persönlichen Überzeugung eines Christen von der Wahrheit Gottes und seines Sohnes, Jesus Christus; einer Überzeugung, die erst den Blick voll öffnet für die Weisheit anderer mystischen Traditionen, in denen Gottes Geist wirksam ist.

Josef Sudbrack, München

Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys l'Aréopagite / et synopse marquant la valeur des citations presque innombrables allant seules depuis trop longtemps / remises enfin dans leur contexte au moyen d'une nomenclature rendue d'une usage très facile, I. u. II. Paris, 1937; es erlebte vor kurzem die notwendige Neuauflage.

²² Zur „Systematik“ vergleiche meinen Artikel „Mystik“ in dem Esoterik-Lexikon, das Prof. Eberlein 1995 im Beck-Verlag herausgegeben wird.