

---

# *Journal of Religious Culture*

*Journal für Religionskultur*

Ed. by / Hrsg. von Edmund Weber

in Association with / in Zusammenarbeit mit Matthias Benad

Institute for Irenics / Institut für Wissenschaftliche Irenik

Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main

ISSN 1434-5935- © E. Weber

---

Nr. 37 (2000)

## Mystik im Protestantismus

Von

Karl Dienst

### I. Mystik ist katholische Frömmigkeit!

1. Ob die wenigen Protestanten Rüdesheims, denen die nassauische Landesregierung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts im säkularisierten Eibinger Kloster einen Raum für ihre Gottesdienste überlassen hatte, ob der Urgroßvater meiner Frau, der von 1870-1904 evangelischer Pfarrer in Bingen war, die Mystik als mögliche Form einer protestantischen Frömmigkeit anerkannt hätten? Schon Friedrich Schiller war da skeptisch! Im ersten Band seiner „Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der Spanischen Regierung“ (Leipzig 1788) schrieb er, spätere religionssoziologische Positionen vorwegnehmend: „Einem romantischen Volke ... war eine Religion angemessener, deren prächtiger Pomp die Sinne gefangen nimmt, deren geheimnisvolle Rätsel der Phantasie einen unendlichen Raum eröffnen, deren vornehmste Lehren sich durch malerische Formen in die Seele einschmeicheln. Einem Volke im Gegenteil, das, durch die Geschäfte des gemeinen bürgerlichen Lebens zu einer undichterischen Wirklichkeit herabgezogen, in deutlichen Begriffen mehr als in Bildern lebt und auf Unkosten der Einbildungskraft seine Menschenvernunft ausbildet - einem solchen Volke wird sich ein Glaube empfehlen, der die Prüfung weniger fürchtet, der weniger auf Mystik als auf Sittenlehre dringt, weniger angeschaut als begriffen werden kann. Mit kürzeren Worten: Die katholische Religion wird im ganzen mehr für ein Künstlervolk, die protestantische mehr für ein Kaufmannsvolk taugen“<sup>1</sup> Die „klassische“ Formulierung dieses Gegensatzes geht dann auf Adolf von Harnack zurück, der die Einstellung des Protestantismus zur Mystik bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts weithin bestimmt hat: „Die Mystik ist die katholische Frömmigkeit überhaupt, soweit diese nicht bloß kirchlicher Gehorsam, d. h. fides implicita ist“<sup>2</sup>. Historisch wertete er die Mystik als Phänomen des mittelalterlichen Katholizismus; Reformation und Mystik seien getrennte Welten. Harnack hielt es für verfehlt, die Mystik zu differenzieren und zu typisieren: „Die Mystik ist immer dieselbe; sie ist vor allem nicht national oder konfessionell unterschieden“<sup>3</sup>. In historischer Perspektive gründet Harnacks Einschätzung, Mystik sei unmittelbar mit dem Katholizismus verbunden und mit protestantischer Frömmigkeit unvereinbar, vor allem auf der Bedeutung der mystischen Frömmigkeitskultur für die gegenreformatorischen Implikationen des Zeitalters der katholischen Reform des 16. und 17. Jahrhunderts. In systematischer Perspektive entstammt Harnacks mystikkritische Position vor allem dem Interesse an den ethischen Implikationen neuprotestantischer Religiosität. Protestantismus versteht sich hier wesentlich als Ethos, d. h. als Haltung, Grundlebensform. Idealvorstellungen einer kulturprotestantischen Identität sind z.B. aufrichtig, offen, wahrhaftig, aufgeklärt, sachlich sein, eine Zurückhaltung gegenüber Zeichen, Symbolen, Nicht-Beweisbarem, Geheim-

nisvollem, Mystischem. Hinter diesen „protestantischen Grundwerten“ steht das aufklärerisch-liberale Menschenbild einer Individualitätskultur mit den Fundamenten Rationalität, Pluralismus, Kulturauftrag und Sozialverpflichtung. „Mystik“ hat es aus dieser Sicht eher mit Irrationalismus und Geheimbündelei, mit Innerlichkeit, Quietismus, Weltabgewandtheit, Askese und Versenkung zu tun.

Die mystikkritischen Positionen des Neuprottestantismus sind wesentlich von den religionskritischen Tendenzen vor allem der westlich-französischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts mitbestimmt; vor allem die sog. „Liberalen Theologie“ im Gefolge Albrecht Ritschls (1822-1889) sieht sich vor das Grundproblem Wissen und Glauben, Vernunft und Offenbarung gestellt. Innerhalb des durch Vernunft und positives Wissen gesetzten Rahmens wird christlicher Glaube auf die Ethik konzentriert. Dieses grundlegende Interesse an den ethischen Elementen christlicher Religiosität sieht man durch die Mystik als Hort des Irrationalen und Weltabgewandten gefährdet.

2. Aber auch dort, wo man die Liberale Theologie wegen ihrer engen Verbindung mit der Aufklärung ablehnt und scharf zwischen „Religion“ und „Evangelium“ unterscheidet (z.B. Karl Barth, Emil Brunner, Dietrich Bonhoeffer), wird die Mystikkritik der Liberalen Theologie weiter vertreten, ja noch verstärkt. Dies ist vor allem in dem nun eher dogmatisch motivierten Bestreben begründet, den christlichen Glauben von subjektiven Erfahrungen freizuhalten und ihn an das Wort Gottes als an eine absolute Größe zu binden. Schon für das 17. Jahrhundert stellt Barth z.B. in der Kirchenlieddichtung „ein zweites Betrachtungszentrum“ fest: „das Herz, die Seele, das Ich...“. An die Stelle des Dramas der Schöpfung, Versöhnung und Erlösung als des Werkes des dreieinigen Gottes tritt nunmehr ein anderes Drama: man hört nun monologisch die Seele mit sich selbst oder auch bereits eine Seele zu der anderen reden“.

Im 18. Jahrhundert hat sich für Barth z.B. bei Tersteegen und Gellert „jenes Nebenzentrum endgültig konsolidiert; die überlieferte Christologie (wird) unmerklich zum exoterischen Gewand: bei Tersteegen zum Gewand der Darstellung eines mystischen Präsenzerlebnisses, bei Gellert zum Gewand der Darstellung einer soliden moralischen Gesinnung“.

Barths Urteil lautet: „Hier herrscht tatsächlich ein anderer Geist als der Geist Christi: der Geist der Mystik und der Moral, aber nicht mehr der Geist, in dem die alte und die reformatorische Kirche das Wort und nichts als das Wort gehört und geglaubt hatte“. Es geht für Barth hier um eine „Häresie des dritten Artikels, in welcher der Heilige Geist ein anderer geworden ist als der Geist Jesu Christi, angeblich noch immer ein Geist Gottes, ja ein christlicher Geist, in Wirklichkeit der Geist menschlicher Innigkeit und Ernsthaftigkeit, der Geist der Mystik und der Moral“<sup>4</sup>. Wilhelm Köpp<sup>5</sup> bezeichnete die Mystik im Luthertum als synkretistische „mystische Sonderreligion“. Erinnert sei hier auch an Dietrich Bonhoeffers religionskritische Position, sein Reden vom „religionslosen bzw. weltlichen Christen“; „Evangelium“ und „Religion“, der auch die Mystik zuzurechnen sei, haben für ihn nichts Gemeinsames.

Die mystikkritische Spitze dieses theologischen Ansatzes hat vor allem Emil Brunner<sup>6</sup> herausgearbeitet. Im Zuge einer Darstellung der Theologie Friedrich Schlegels brachte er „den Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben“ auf die Formel: „Die Mystik und das Wort“ als einem Entweder - Oder. Brunner<sup>7</sup> billigt der Mystik große Bedeutung zu: „Sie hat so oft, den rasch verhärteten Glaubensbewegungen gegenüber, mitten in Priester- und Kirchen- und Theologenträumen, die Gottesfrage lebendig erhalten. Denn die Seele der Mystik ist Sehnsucht nach Gott, oft genug ergreifende, leidenschaftliche, opferfreudige Sehnsucht“. Aber für Brunner gilt: Sie läßt sich nicht brechen durch die Wahrheit. „Immanenz ist Ungebrochenheit. Mystik ist geraubte Unmittelbarkeit“. Die christliche Mystik ist für ihn „gehemmte Mystik“, „ein Gemisch aus Glaube und Mystik“. Grund des Glaubens sei aber, so Brunner, nicht das Gefühl, sondern das Wort; nur so gebe es Theologie des Kreuzes. Nur die „klare Disfunktion: Entweder der christliche Glaube oder die moderne Religionsoffenbarung“ kann helfen.

3. Allerdings stieß Harnacks auch von der Dialektischen Theologie vertretene Linie eines schroffen Gegensatzes zwischen Mystik und Reformation schon damals auch auf Kritik<sup>8</sup>, die jedoch auch aus zeitgeschichtlichen Gründen bis 1945 nicht voll zum Zuge kam. Durch Anknüpfung

z.B. an die Deutsche Mystik glaubte nicht nur Alfred Rosenberg in seinem „Mythos des 20. Jahrhunderts“, ein „artgemäßes“ Christentum bzw. eine „völkische“ Religion auf der Grundlage „arischen Blutes“ schaffen zu können. Daß bei einer solchen Verbindung von Mystik und völkischem Gedankengut vor allem die kirchenkritischen Potentiale der Mystik und eine oft antitrinitarische Geistvorstellung eine wichtige Rolle spielten, darf nicht übersehen werden. Wichtig sind in diesem Zusammenhang auch Traditionen der Jugendbewegung des ausgehenden 19. Jahrhunderts: des Wandervogels und der Bündischen Jugend, aber auch der Reformkötler und Weltverbesserer, die z.B. als „Barfüßige Propheten“ durch die Lande zogen. In diesem Kontext war eine Metakritik mystikkritischer Positionen schwierig! Dies gilt z. B. für Erich Vogelsangs<sup>9</sup> Unterscheidung zwischen areopagitischer, romanischer und deutscher Mystik, wobei nach Vogelsang Luther nur die Deutsche Mystik vorbehaltlos bejaht habe. Schon vorher hatte Hans Leisegang<sup>10</sup> Luther und die Deutsche Mystik eng aneinander gerückt, was in Abwehr völkischer Religion antimystische Positionen begünstigte.

Eine Mystikkritik im Interesse der Ethik stößt z.B. bei Albert Schweitzer<sup>11</sup> auf Bedenken. Schweitzer lehnt die unio mystica-Zielvorstellung als unvollziehbar ab. Statt dessen will er von der wahren, innerlich tiefen, elementaren, lebendigen Verbundenheit mit Gott zu einer ethischen Mystik bzw. mystischen Ethik vorstoßen. Im Bild gesprochen: „Die Mystik... ist nicht die Blume, sondern nur der Kelch einer Blume. Die Blume ist die Ethik“. Das entspricht Schweitzers Verständnis von der „Mystik des Apostels Paulus“. Aus 1. Kor 13, 13 schließt Schweitzer bei Paulus eine „Suprematie des Ethischen in der Religion“: „Alle tiefe Religion ist Mystik, das Christentum allein ethische Mystik“<sup>12</sup>.

Auch Hans-Emil Weber<sup>13</sup> möchte der Mystik im Protestantismus gerecht werden. Trotz drohendem Pantheismus hält er „Glaubensmystik“ im Protestantismus für möglich. „Glauben“ heißt für Weber: „Gott gegenwärtig haben, Ernst machen mit seiner Gegenwart“. Im Blick auf die Ethik bedeutet dies: „Die Mystik wird die Kraftquelle für die Ethik“. Damit wird nicht nur Brunners Entweder-Oder fraglich: „Die Glaubensmystik steht über dem Gegensatz ‚Mystik und Wort‘“. Weber unterscheidet die „Glaubensmystik“ von selbstherrlicher Mystik und Erlebnismystik. „Darum ist nicht ‚Mystik‘ die Losung, sondern Glaubensmystik“.

4. Gegenüber der neuprotestantischen und Barth-Brunnerschen Mystikkritik beurteilt z.B. Winfried Zeller<sup>14</sup> evangelische Anknüpfungen an die Mystik eher positiv: „In der Begegnung mit mystischen Strömungen hat gerade das Luthertum eine erstaunliche Offenheit für echte Frömmigkeit bewiesen. Die Aufnahme von mystischen Überlieferungen bedeutete daher für das evangelische Christentum keineswegs eine geistige Überfremdung. Vielmehr handelt es sich hier um die beachtliche Fähigkeit zum religiösen und geistigen Austausch“. Allerdings verleugnet Zeller den „protestantischen Vorbehalt“ nicht: „Alle Mystik im Luthertum steht unabdinglich unter dem ‚sola gratia‘ und dem ‚sola fide‘. Damit sind eindeutig die theologischen Grenzen für mystische Frömmigkeit in der evangelischen Christenheit gezogen. Wo mittels einer ‚via mystica‘ das Heil selbst durch menschliche Gefühls-, Erkenntnis- oder Willensakte verfügbar gemacht wird, muß sich der Protestantismus von der Mystik distanzieren. Nicht minder entstehen dort Bedenken, wo an die Stelle der paradoxen ‚Widersinnigkeit‘ des lutherischen Glaubens eine geheimnisvolle ‚Übersinnlichkeit‘ tritt. Erst recht hat das Luthertum jene Formen der Mystik abgelehnt, in denen ein radikaler Spiritualismus Geist Und Wort auseinanderriß oder bei denen die Transzendenz der Offenbarung durch eine absolute Immanenz des ‚inneren Wortes‘ gefährdet wurde“.

5. Die Behandlung unseres Themas hängt auch von dem jeweils vorausgesetzten Mystikverständnis ab. Das Phänomen „Mystik“ scheint keinen Grenzen und Bedingungen der konkreten Religionen mit ihren Konfessionen zu unterliegen, sondern „transkonfessionell“ im weitesten Sinne zu sein<sup>15</sup>. Insbesondere Vertreter einer eher pantheistisch orientierten Religionswissenschaft setzen auf ein „übergeschichtliches“, „transkonfessionelles“, einheitliches Mystikverständnis, demzufolge Mystik so etwas wie „Verschmelzung oder Identität von Göttlichem und Menschlichem“ ist, wobei das individuelle Personsein verlorengelange. Hier herrscht die Überzeugung, daß alle Religionen und Kulturen von der einen Mystik leben, „die sich dann konfessionspezifisch ausdrückt“<sup>16</sup>.

Mystik gilt als eine „Übererfahrung“ jenseits aller. „religiösen Sonderheiten“<sup>17</sup>. Auch die vor allem auf William James (1842-1910) zurückgehende religionspsychologische Behandlung der Mystik weist in eine ähnliche Richtung: Die Anbindung der Mystik an eine positive Religion ist umstritten; der Begriff kann sich auf traditionelle religiöse Mystik ebenso beziehen wie auf moderne säkulare „Neomystik“, werden doch beide auf dieselben psychischen Zustände zurückgeführt.

In Anlehnung an Josef Sudbrack<sup>18</sup> gehe ich davon aus, daß „Mystik“ nicht abzulösen ist von dem jeweiligen intellektuellen und weltanschaulichen Hintergrund der einzelnen Mystiker, so daß kein „übergeschichtlicher“ Begriff von Mystik erstellt und den konkreten Erfahrungen übergeordnet werden kann. Mystik ist als Teil oder Element einer konkreten Religion bzw. einer bestimmten religiösen Persönlichkeit zu begreifen; sie ist jeweils eingebettet in die Sprache und Kultur, in die konkrete Geschichte der jeweiligen Erfahrung. Mit den Worten von Josef Sudbrack ausgedrückt: „Man kann Kulturen, Weltanschauungen, ‚Erfahrungen‘ nicht losgelöst vom Sprach- und Kultur-Hintergrund vergleichen... Sprach-Strukturen drücken Denk-Strukturen aus; Denk-Strukturen beruhen auf Erfahrungs-Strukturen; Erfahrungs-Strukturen sind eingebettet in geschichtliche und soziale Zusammenhänge ... Mystische Erfahrung ist bis in die Wurzeln hinein geprägt von der kulturellen und religiösen Voraussetzung des Mystikers“. Mit anderen Worten: Mystik ist „konfessionell“! Die Mystikverständnisse sind eben von Kultur zu Kultur, von Religion zu Religion, von Konfession zu Konfession, von Person zu Person verschieden. „Es gibt nicht Mystik an sich, sondern Mystik von etwas, Mystik einer bestimmten religiösen Form“ - so Gershom Scholem.

## II. Zu einzelnen geschichtlichen Aspekten protestantischer Mystik

1- Reformatorische Theologie beruht zwar wesentlich auf nominalistischen und humanistischen Quellen; jedoch darf -vor allem im Blick auf die Frömmigkeit und die Kritik an der Institution Kirche- der Einfluß der Mystik nicht unterschätzt werden. Es gibt, so die These, eine eigenständige Traditionslinie der Mystik im Protestantismus; sie ist nicht einfach eine Verlängerung mittelalterlicher Mystik, wohl aber eine produktive Aufnahme des überkommenen vielfältigen Erbes mystischer Theologie und Frömmigkeit, die transformiert und der reformatorischen Lehre angepaßt werden<sup>19</sup>. Ohne Rückgriff auf mystische Frömmigkeit hätte sich die Reformation wohl kaum durchsetzen können. Gleichwohl finden wir bereits bei Luther ein wichtiges Grundprinzip protestantischer Mystik formuliert: die These, daß dem Subjekt die Erfahrung der Identität mit Gott nur als eine dialektisch gebrochene zukommen kann. Ich nenne das den „protestantischen Vorbehalt“.

Auf der anderen Seite gilt: „Obwohl die Reformatoren in der entscheidenden Phase zum Durchbruch ihrer Ideen und zur Kritik an der alten (=mittelalterlichen. K. D.) Kirche wichtige Impulse von der mittelalterlichen Mystik erhalten haben, und auch das religiöse Grundanliegen Luthers, die Verankerung der Rechtfertigung in der glaubenden Anerkennung der Heilstat Jesu pro me, einen mystischen Hintergrund hat, sind die Vertreter einer konsequenten mystischen Theologie innerhalb der reformatorischen Kirchen nur verfolgte ... Einzelgänger geblieben. Die ‚offizielle‘ Reformation steht in kritischer Distanz, z. T. in feindseliger Abwehr zur Mystik. Das hat aber nicht zur Folge, daß es keinen Raum mehr hierfür gegeben hätte. Denn es bleiben von Anfang an theologische Ansätze, die der Mystik verbunden sind und die die entsprechenden Frömmigkeitsformen ausgebildet haben, im Protestantismus erhalten. Sie werden aber in Hinblick auf die lutherische Rechtfertigungslehre im Sinne einer gebrochenen Einheitserfahrung umgeformt“<sup>20</sup>. Diese Distanz der „offiziellen Reformation“ gegenüber der Mystik hat ihren Grund wohl nicht primär in Luthers konkreter Abwehr spiritualistischer Ansätze, die sich im sog. „Linken Flügel“ der Reformation herausbildeten. „Ursächlich resultiert die kritische Haltung Luthers der Mystik gegenüber aus der Christologie. Für den Reformator ist eine direkte Gotteserfahrung im Sinne einer mystischen Schau undenkbar, denn hier kann das Erkenntnisverlangen infolge der Kreatürlichkeit des Menschen nur auf die Verborgenheit Gottes hinführen. Die religiöse Erfahrung muß

auf das Leidensmoment der Passion Christi abheben. Erst auf diese Weise wird der sündige Mensch im Glauben an das Rechtfertigungsgeschehen am Kreuz in die Rechtfertigung mit hinein genommen. Er wird dann gewissermaßen mit und über Christus zu Gott ‚entrückt‘<sup>21</sup>.

2. „Luther wuchs mit mystischer Tradition so selbstverständlich auf wie mit scholastischer, namentlich spätscholastischer Tradition. Das gehörte u. a. zu seiner monastischen Erziehung. Bei allem, was je über Luther zu verhandeln ist, darf doch nicht vergessen werden, daß er... den monastischen Weg gewählt hat“<sup>22</sup>. Ferner ist zu beachten, daß Luther nicht alles begegnete, was die mittelalterliche Mystik zu bieten hatte. Vertraut waren ihm z.B. die sog. exegetische Mystik, d. h. die Interpretation von Bibelstellen unter Heranziehung mystischer Elemente, die Deutsche Mystik, auch wenn Luther Taulers Lehre vom Seelengrund nicht in seine eigene Theologie übernommen hat, die romanische Mystik bei Bernhard von Clairvaux, dessen Brautmystik er nicht nur im Freiheitstraktat von 1520 benutzt hat, sowie bei Bonaventura, dessen stufenweises Fortschreiten in der Heilserkenntnis er aber kritisierte („Ich bin auch auf derselben Treppe gewesen, ich habe aber ein Bein darüber zerbrochen“); endlich die areopagitische Mystik, die ihm zunächst für die Formulierung der Hilflosigkeit menschlichen Denkens und Redens angesichts der Größe Gottes hilfreich war“, deren mystischer Erkenntnisanstieg er aber aus christologischen Gründen ablehnte. Trotz Lehrunterschiede blieben aber Tauler und Bernhard Luther bis ans Ende wichtig. Luthers Grenzlinie zur Mystik hin läßt sich mit Athina Lexutt so formulieren: „Wenn Mystik Selbsterlösung ist und wenn sie einen sündlosen Menschen fordert, der allein der vollen Gottesbegegnung würdig ist, dann widerspricht sie im Tiefsten Luthers Auffassung von der Rechtfertigung des Sünders“<sup>23</sup>. Bei aller Nähe Luthers zu mystischen Positionen dürfen Abgrenzungen nicht übersehen werden: „Wenn wir unter Mystik das Innwerden eines Vereintseins mit Gott verstehen, finden wir bei Luther Mystik. Im Herzstück seiner Theologie war ihm das Bewußtsein einer engsten Gemeinschaft des Glaubenden mit Christus unverzichtbar. Die Entfaltung dieses Glaubensbewußtseins enthält Elemente, die mit mystischen Traditionen des Mittelalters locker verwandt sind. Dennoch kann man den Komplex der Mystik Luthers weder im ganzen noch in einzelnen Elementen geradlinig aus der mittelalterlichen Mystik ableiten. Im Kontext der Theologie Luthers hat sich das, was wir seine Mystik nennen können, als etwas höchst Eigentümliches herausgebildet... Wir können Luther nur dann einen Platz in der Geschichte der christlichen Mystik anweisen, wenn wir Mystik nicht durch ekstatische Erlebnisse bestimmt sein lassen“ - so Reinhard Schwarz<sup>24</sup>. Luther will das Bewußtsein einer engsten Gemeinschaft des Glaubenden mit Christus zur Sprache bringen, aber auch die Transzendenz der Offenbarung gegenüber dem rein rational-diskursiven Erkennen zum Ausdruck bringen. Gottes Offenbarung im Wort und am Kreuz ist zugleich auch Verhüllung, Verborgeneheit im ganz Anderen.

3. Einem auch durch die Mystik geprägten religiös-kulturellen Milieu entstammen, innerhalb und außerhalb der „Landeskirchen“, Einzelgänger und Randgruppen, die z.B. als „Linker Flügel der Reformation“ (Thomas Müntzer, Andreas Karlstadt, Kaspar von Schwenckfeld, Sebastian Franck, Hans Denck, Melchior Hoffman) bezeichnet werden. Mystische Traditionen leben auch in Naturspekulationen, in Theosophie, Sprachmetaphysik und Utopismus weiter, die sich auch in der Opposition zur Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts und im radikalen Pietismus finden und den theologischen Rahmen der Reformation mindestens zeitweilig verlassen. Der „protestantische Vorbehalt“ wird hier zuweilen sehr weitherzig ausgelegt; er verschwindet aber nicht ganz. In Ansätzen finden wir in diesem Milieu schon früh eine Verbindung von Mystik und Praxis Pietatis, wie sie dann später im Pietismus Gestalt annimmt. „Neben der lutherischen Pastorenkirche entstehen ... christliche Hausgemeinschaften, die unter der Führung eines Hausvaters ein eigenständiges religiöses Leben führen“<sup>25</sup>. Sebastian Franck hat in diesem Umfeld versucht, den mystischen Glaubensansatz im Protestantismus geschichtsphilosophisch zu begründen. Protestantische Mystik begreift sich hier (auch) philosophisch: In der tiefsten Subjektivität erscheint Gott dem Menschen; die Erlösung selbst gestaltet sich auf der spirituellen Ebene. Durch den „inneren Christus“ wird im Menschen die Wiedergeburt vollzogen. „Diese Wiedergeburt in Christus macht aus dem fleischlichen Menschen einen geistigen. Hier liegt der entscheidende Unterschied zu Luther. Mit der Wiedergeburt vollzieht sich die Rechtfertigung bereits vollständig im

Hier und Jetzt, denn der Mensch hat seine Kreatürlichkeit in Christo für sich bereits aufgehoben“.

4. Aus vielen Gründen vollzieht sich in der Barockzeit ein grundlegender Wandel in der Rezeption der Mystik. Diese wird zu einer Gestaltungskraft, die das gesamte geistige Leben durchdringt und z.B. in der Dichtung zum bestimmenden Faktor wird. In der konfessionellen Auseinandersetzung im ausgehenden 16. Jahrhundert versucht der Protestantismus, die Lehre stärker zu entfalten („Orthodoxie“) und das Leben zu versittlichen; er stellt weniger eine einheitliche und klar definierte Frömmigkeitskultur dar. Demgegenüber kommt es im Gefolge der katholischen Reform und Gegenreformation zur Ausbildung einer mystischen Frömmigkeitskultur im Katholizismus. „In dieser kritischen Situation kommen nun innerhalb des Protestantismus wieder mystische Ansätze zum Tragen, die sich bewußt an die Mystik des Mittelalters und der Randgruppen der Reformation anschließen. Verbunden werden diese mit Elementen der Naturspekulation und der Alchemie. Auf diese Weise findet man den Anschluß an das barocke Lebens- und Frömmigkeitsverständnis, ohne die Grundlagen der Reformation zu verlassen. Das Neue liegt darin, daß man weder von einem literalistischen Wortverständnis noch von einem ontologischen Seins- und Naturverständnis bei der Frage theologischer Erkenntnis ausgeht. Vielmehr wird jetzt in der Sprache und in der Natur die innere Dimension des Lebens, das Spirituelle, als das eigentliche Movens der Religion gesehen. Religion bedeutet jetzt nicht mehr ausschließlich die Einbindung des Menschen in einen metaphysischen Grund des Daseins oder das unbedingte Verwiesensein auf die Heilige Schrift, sondern in ihr und durch sie drückt sich Innerlichkeit als eine persönliche und lebendige Glaubensbeziehung des Individuums aus. Damit müssen aber Grundannahmen reformatorischer Theologie neu formuliert werden: Die Einbindung der Natur in den Erfahrungsbereich der Religion führt zu einer Verdoppelung des Offenbarungsbegriffs. Neben der Heiligen Schrift ist nun auch die Natur, als Schöpfung Gottes und Ausdruck seiner Herrlichkeit, als ein ‚zweites Buch der Offenbarung‘ anzusehen. Es gibt damit also eine praktisch-sinnliche und eine intellektuell-spirituelle Dimension der Gotteserfahrung. Deren Ausdrucksformen sind vielfältig und nicht mehr ausschließlich auf das Hören des Wortes eingegrenzt. Dichtung und Naturspekulation, in besonderer Weise aber die Musik, erweisen sich nun als Gestaltungsform einer auf Innerlichkeit bezogenen evangelischen Religiosität. Diese steht als Kommunikationsform nicht in Konkurrenz zum Wort, sondern hat ihre ästhetische Funktion in der Erläuterung desselben. Im Protestantismus bildet die Musik damit gewissermaßen das Gegenstück zur Architektur des katholischen Barock“<sup>26</sup>.

In der Dogmatik der Lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts wird in der Lehre von der Heilsaneignung im Glauben die Unio Mystica als eigener Punkt herausgearbeitet. Allerdings wird meistens ein substantielles Verschmelzen zwischen Christus und dem Glaubenden abgelehnt. Für die neue Mystikrezeption im protestantischen Kontext sind die „Vier Bücher vom Wahren Christentum“ von Johann Arndt (1555-1621) wichtig; ihre Eigenart besteht in der Aufnahme und Verarbeitung mystischen Glaubensgutes, das nach dem Maßstab der lutherischen Bekenntnisschriften so bearbeitet wird, daß der Anschein menschlicher Mitwirkung am Heil vermieden wird. Aus dem mystischen Weg zur Gotteserkenntnis wird jetzt eine den Rechtfertigungsglauben voraussetzende Heiligungsfrömmigkeit: „Arndts Mystik ist keine Heilmystik, sondern Heiligungsmystik. Sie zeigt nicht einen Weg zum Heil, sondern den Weg zur vollen Aneignung des in Taufe und Rechtfertigung dem Menschen bereits zugeeigneten Heils“<sup>27</sup>. Das Eindringen mystischer Elemente in den Protestantismus stößt auch noch im 17. Jahrhundert an Grenzen, die vor allem das Schriftverständnis und die Rechtfertigungslehre ziehen. Auf der Suche nach neuen Ausdrucksmöglichkeiten bieten sich, wie bereits erwähnt, z.B. Naturspekulationen und Alchemie sowie die Aufnahme gnostischer und plotinischer Gedanken an, was dann zu neuartigen theologischen und philosophischen Ansätzen führt. Auf Jakob Böhme und Johann Valentin Andreae beziehen sich bis heute noch Bewegungen, die innerhalb und außerhalb der Institution Kirche mystisches Gedankengut bewahrt haben und weitergeben, z.B. die Theosophen und die Rosenkreuzer. „Daneben hat Jakob Böhme wichtige Impulse für die Philosophie, insbesondere für die Natur-, Religions- und Sprachphilosophie gegeben. Schelling, Hegel, Bloch

und Wittgenstein beziehen sich auf diesen Denker, der selbst keine akademische Ausbildung erfahren hat. In der Religionsphilosophie wirkt er in Schleiermachers, Tillichs und Jaspers Werken nach<sup>28</sup>.

In der Seelen- und Liebeslyrik verschafft sich mystische Erfahrung ihren Ausdruck in einer subjektiven Erlebnisdichtung, die zuweilen mit dem protestantischen Vorbehalt einer gebrochenen Einheitserfahrung in Konflikt gerät.

5. Der entscheidende Durchbruch der Mystik innerhalb des Protestantismus vollzog sich im Pietismus als einer im 17. Jahrhundert entstandenen und im 18. Jahrhundert zu voller Blüte gekommenen religiösen Erneuerungsbewegung im kontinentaleuropäischen Protestantismus, die auf Individualisierung und Verinnerlichung des religiösen Lebens dringt, neue Formen persönlicher Frömmigkeit und gemeinschaftlichen Lebens entwickelt, zu durchgreifenden Reformen in Theologie und Kirche führt und über den kirchlichen Raum hinaus das Geistesleben in Dichtung, Wissenschaft und Pädagogik prägt. Die Philosophie, die Aufklärung und die Frühromantik erhalten hiervon wichtige Impulse. „Auf dem Hintergrund der religiösen Unterströmung des Pietismus kann sich im philosophischen und dichterischen Schaffen ein Erlösungsgedanke herausbilden, der, von der Folie des Religiösen abgelöst, die Einheit des Getrennten als Identität spekulativ zu erfassen versucht. Auf der Ebene des Gefühls findet dies in der Dichtung, auf der des Begreifens in der Philosophie seine jeweilige Ausdrucksform<sup>29</sup>. Pietistische Frömmigkeit wirkt sich auch auf die Dichtung des Sturm und Drang und in der Romantik aus. Die subjektive Erlebnisdichtung und der autobiographische Roman haben hierin eine ihrer Wurzeln.

6. Im 18. Jahrhundert löst sich die protestantische Mystik stärker von der theologischen Systematik ab. War bisher die Theologie Bezugsrahmen und Widerpart der Mystik, so muß sich die Mystik jetzt gegenüber einer der Empirie verpflichteten Wissenschaft ausweisen, eben an neuen, nicht mehr theologisch ausgewiesenen Symbolwelten. „Spekulative (Natur-) Philosophie, Sprachphilosophie und schöngeistige Literatur sind jetzt die Bereiche, in denen mystische Vorstellungen sich Ausdruck verschaffen und in deren Systematik sie ihre spezifische Gestaltung und ästhetische Form suchen<sup>30</sup>. Innerlichkeit und Sprache sowie Reflexion und Gefühl als Vermittlungsmomente zur Einheit hin bedrängen jetzt den „protestantischen Vorbehalt“. Dies gilt vor allem für Versuche, das Vereinigungsmoment in der Ästhetisierung des mystischen Erlebnisses zu beschreiben, etwa im biographischen Roman, in dem mystische Erfahrung sich auf die eigene, subjektiv erfahrene Gefühlswelt bezieht, und im Bildungsroman als Beschreibung des „Innenraums des Selbst“. „Das bedeutet, die mystische Versenkung führt nicht mehr zur Schau Gottes, sondern zu einer poetischen Nachgestaltung des inneren Weges des Ich, das ohne Rückbindung an die religiöse Dimension im Sinne einer re-ligio an ein transzendentes Gegenüber auskommt, bzw. auskommen muß<sup>31</sup>. Das Grundprinzip protestantischer Mystik, die Unüberschreitbarkeit der kreatürlichen Verfassung, wird nicht nur bei Novalis tangiert. Die Begrenzung der Einheitserfahrung durch die Endlichkeit wird in der Poesie überwunden. „Die Moderne hingegen wird das protestantische Erbe wieder aufnehmen, das sich am Bilderverbot der hebräischen Bibel und der reformatorischen Rechtfertigungslehre orientiert. Zu nennen wären Karl Jaspers und Gottfried Benn oder Paul Celan. Hier gestaltet sich Versöhnung nur noch als das einheitliche Bewußtsein von Gebrochenheit in der Form der Chiffre. In der Literatur findet dies seinen Ausdruck in der Absurdität und im Paradoxen<sup>32</sup>.

7. Eine erneute Umformung erfährt die protestantische Mystik in der Philosophie des deutschen Idealismus. Bis in die Wortwahl und Bilderwelt hinein läßt sich ein enges Beziehungsgeflecht zwischen diesen philosophischen Ansätzen und der Mystik feststellen. Fichte hebt die religiöse Dimension seines Ansatzes ausdrücklich hervor, während für Hegel das spekulative Denken in der Reflexion die Sphäre der Theologie überwindet und damit auch die Grenzen der Religion überschreitet. Gegen Hegel hebt dann Schleiermacher hervor, daß gerade in der Religion sich ein permanenter Prozeß der gefühlsmäßigen Durchdringung des Unendlichen mit dem Endlichen vollzieht. Friedrich Schleiermacher (1768-1834) wirkt in der protestantischen Theologie in Anknüpfung und Widerspruch bis heute nach! Bei ihm findet sich eine theologisch durchgeformte Mystik, die philosophisch begründet ist<sup>33</sup>. Im Milieu des Herrnhuter Pietismus aufgewachsen,

paßt er seine religiösen Vorstellungen mit Hilfe mystischer Frömmigkeitsformen dem aufgeklärten Denken der Gebildeten an. Die Theologie definiert sich auf der Grundlage einer eigenen Theorie und bezieht sich auf den Bereich, in dem es um die Verhältnisbestimmung von Individuum und Universum geht. Nur im Rahmen religiöser Erkenntnis ist für Schleiermacher ein Zugang zu den Vorstellungen von Erfahrungen des konkreten Zusammenhanges dieser beiden Sphären möglich. Dieser Zusammenhang basiert auf einer Einheit, die „als das im Selbstbewußtsein Mitgesetzte, das ist, was man überall durch den Ausdruck Gott bezeichnet hat“. Anschauung und Gefühl sind die beiden objektiven Bewußtseinsformen: „Anschauung“ bedeutet das „In-sich-zurückgehen“ (rezeptive Form des Bewußtseins), „Gefühl“ das „Aus-sich-herausgehen“ (aktive, spontane Seite des Bewußtseins) des Bewußtseins. In der Anschauung ist die Möglichkeit einer Identität mit Gott nicht gegeben, hingegen kann im „religiösen Gefühl“, im Innersten der Subjektivität diese Einheit als eine wirklich vollzogene verstanden werden. Mit anderen Worten: Schleiermachers theologisches System versucht, die Aufhebung der Trennung von Gott und Mensch begrifflich zu fassen und als Erfahrungstheorie des Gefühls darzustellen. Hier ist man sich der Totalität bewußt, nämlich der Erfahrung des Gegensatzes zwischen dem eigenen Sein und dem „außer uns gesetzten“. Für Schleiermacher ist diese Trennung Gott - Mensch dennoch auflösbar. Im religiösen Bewußtsein besinnt sich der Mensch auf seine „Gemeinschaft mit Gott hin“, welche in der Kirche durch Christus hergestellt wird. Das Einigungsmoment drückt sich beim Menschen „im Zustand der Seligkeit“ aus, welcher „nicht als seiend zu denken ist, sondern als werdend“. Diese Möglichkeit der Erlösung läßt sich weder aus Vernunftgründen erklären, noch mittels eines dialektischen Verfahrens ableiten; sie ist übervernünftig, aber nicht unvernünftig. Begründet wird dies durch ein auf Mystik verweisendes Verständnis der Vernunft: Die Erfahrung des Göttlichen ist dem Menschen aus Vernunftgründen gegeben. Sie steht nicht außerhalb des Wissens, sondern transzendiert es auf den Grund hin, in welchem die Grenze zwischen Subjektivität und Objektivität aufgehoben ist. Diese Einheit kann nur noch metaphorisch als das Andere und das Noch Nicht zur Sprache gebracht werden. Rationalität und Mystik werden so aufeinander bezogen. Schleiermacher vertritt hier keine Verschmelzungsmystik, keine göttlich-menschliche Seinsidentität, sondern die Vorstellung einer Kreuzestheologie: Der Erlöser hebt die Trennung von Mensch und Gott auf. Gott bleibt derjenige, der die Totalität des Außeruns-gesetzten repräsentiert, für diejenigen aber, die an Christus glauben, hebt sich die Trennung im Prozeß der Erlösung auf die Zukunft hin auf.

8. Eine Weiterführung protestantischer Mystik in einem religionsphilosophisch-liturgischen Gewand findet sich bei dem Marburger Theologen und Religionswissenschaftler Rudolf Otto (1869-1937)<sup>34</sup>. Wichtig ist für ihn die Erkenntnis des „Irrationalen in der Idee des Göttlichen“, die er aller rationalen Verflachung des Gottesbegriffs entgegenhält. Er gewinnt als grundlegend für das Wesen des „Heiligen“ die a-priori-Kategorie des „Numinosen“, die in einer „Kontrastharmonie“ die beiden Momente des „mysterium tremendum“ und des „fascinatum“ umfaßt. Wird im „mysterium tremendum“ vor allem das Moment des Irrationalen im Numinosen, der „deus absconditus“ sichtbar, demgegenüber nur die Möglichkeit einer „radikalen Selbstabwertung“ bleibt, so ist im Gegensatz dazu das Moment des „fascinatum“ der Wurzelboden aller Mystik.

Rudolf Otto hat versucht, seine Religionsphilosophie liturgisch zu transformieren. Zunächst stellt er fest, daß das von ihm aufgewiesene mystisch-irrationale Moment in der Religion im protestantischen Gottesdienst nicht gebührend zu seinem Recht komme. Da er andererseits zur Verwirklichung seines irrational-mystischen Kultideals die Messe als ungeeignet, weil „unprotestantisch“ ansieht, soll jeder Gottesdienst (in Anlehnung an den „silent worship“ der Quäker) seinen Höhepunkt im „Sakrament des Schweigens“ finden. Das „Schweigesakrament“ Ottos ist also nicht eine dem Glaubenden von außen gereichte Gabe, sondern hat seinen Ursprung im Gemüt und Bewußtsein des religiösen Menschen, der zugleich Geber, Spender und Empfänger dieses „Sakraments“ ist. Dahinter steht zunächst eine bestimmte religionsphilosophische Interpretation der Reformation, die unter anderem neuprotestantische und „hochkirchliche“ Elemente, kulturprotestantischen Geist und hochkirchliche Formen miteinander zu verbinden trachtet. Für

ihn besteht das eigentliche Werk der Reformation in der Spiritualisierung des Gottesdienstes, in seiner Befreiung von allem „Materiellen“. Auf der anderen Seite verlangt der „hochkirchliche“ Zug der Zeit nach „Sakramenten“. Beiden Tendenzen trägt Otto dadurch Rechnung, daß er das Wandlungsmysterium der Messe spiritualisiert und so „protestantischem“ Empfinden Genüge tut, andererseits aber den Protestantismus nicht in eine rationalistische Bildungsreligion entlassen will.

Otto greift hier -neben der Religionspsychologie- auf die Kantisch- Fries'sche Religionsphilosophie zurück. Bei Jakob Friedrich Fries (1773-1843) werden, vereinfacht gesagt, die Kategorien nicht mehr, wie bei Kant, auf die Erscheinungsformen von Raum und Zeit beschränkt; sie werden vielmehr „entschränkt“, das heißt zur Erfassung des Irrationalen herangezogen. In der „Ahnung“ gibt es ein Vermögen religiöser Realitätserkenntnis. Für Fries besteht Religiosität „nicht bloß aus dem Glauben an das Ewige, sondern aus Andacht. Andacht ist die ihr eigentümliche Gemütsstimmung, welche eben durch die Ahnung des Ewigen im Endlichen der Natur entdeckt wird. In Aufnahme dieser Gedanken ist für Otto „Religion das fühlbare Geheimnis alles zeitlichen Daseins überhaupt und das Durchscheinen der ewigen Wirklichkeit durch den Schleier der Zeitlichkeit für das aufgeschlossene Gemüt. Hier ist die Wahrheit, die ‚alles mystischen‘ Überschwang und Phantasiespiel zu Grunde liegt, und der Sitz des Mystischen selber in aller Religion“.

Ottos Rückgriff über Fries auf Kant und dessen Inanspruchnahme für die Mystik ist umstritten. Allerdings spricht Einiges für die Berechtigung einer solchen Annahme! Kant gibt zum Beispiel für die Erfahrung des Erhabenen Merkmale an, die dem mysterium tremendum Ottos entsprechen. Er war sich bewußt, daß die Attribute, die er dem Erhabenen beilegte, aus der Religion stammen. Eine Analogie zu Ottos mysterium fascinoans bildet bei Kant die Anziehung, die das moralische Gesetz in Gestalt der Pflicht auf Menschen ausübt. Das Paradebeispiel ist der Begriff der Bewunderung. Sie gilt dem bestirnten Himmel über uns, der einen Menschen nicht erschreckt. Bei Kant ist das Erhabene das „Ineffabile“. Dieses steht für die Weigerung, ekstatisches und unmittelbares Identifikationswissen mit dem Göttlichen in Sprache auszudrücken. Das ist der Standpunkt der Mystik: Zu sagen, daß das Erhabene Kants Ineffabile ist, beinhaltet, ihn für die Mystik in Anspruch zu nehmen. Freilich hat Kant eine visionäre und emotionelle Mystik abgelehnt, nicht aber eine mehr rationale, die ein wichtiges Fundament seiner Frömmigkeit ist. Kant zitiert hier häufig Apostelgeschichte 17, 27: „In ihm leben, weben und sind wir...“ „Die für das Erhabene charakteristischen Merkmale des Tremendum und Fascinans werden mit einem mystisch interpretierbaren „Gottesbegriff“ in Verbindung gebracht.

### III. Zu heutigen Versuchen einer Mystik im protestantischen Kontext

1. Die These, daß Protestantismus und Mystik sich wechselseitig ausschließen, läßt sich, wie wir gesehen haben, mit historischen Beispielen widerlegen. Gleichwohl konnten sich auf die Breite hin die mystikkritischen Positionen im Protestantismus nicht nur in der Dialektischen Theologie, die trotz ihrer scharfen theologischen Antithese zur Liberalen Theologie an Harnacks antimystischer Auffassung protestantischen Christentums festhielt, in Deutschland bis weit nach dem Zweiten Weltkrieg theologisch und kirchenpolitisch behaupten. Gerhard Ruhbach<sup>35</sup> faßt zusammen: „Die Gleichsetzung von mystisch und katholisch ist bis 1945 geblieben, zumal die nationalsozialistische Naturmystik und die ihr nahestehende deutschchristliche Theologie, unter der Akzentuierung des Deutschen- Luther und die (nationalsozialistisch gedeutete) deutsche Mystik nah aneinander gerückt und damit die Mystik einmal mehr für evangelische Theologie verdächtig gemacht hatten. Erst seit etwa 1965 hat sich eine neue, offenere Einstellung zur Mystik durchgesetzt, veranlaßt durch die zunehmende interkonfessionelle Erforschung des späten Mittelalters einerseits und durch das intensiver gewordene ökumenische Gespräch zwischen den Konfessionen andererseits... Gleichwohl hat auch der neuere Protestantismus seine Reserve gegenüber der Mystik noch nicht aufgegeben“.

2. Die -freilich noch zaghaften- Revitalisierungsversuche einer Mystik im protestantischen Kon-

text (Von einer „protestantischen Mystik“ zu sprechen wäre noch zu vollmundig!) werden heute eher auf das Phänomen der „Postmoderne“ als auf genuin protestantisch-theologische Motive und Impulse zurückgeführt. Dabei spielen vor allem nichtreligiös gedeutete Ursachen eine wichtige Rolle. Demgegenüber hat schon in den sechziger Jahren der Frankfurter evangelische Theologe und Ireninger Wolfgang Philipp<sup>36</sup> auf eine vielgestaltige Mystik als „Geheimreligion“ der Gegenwart aufmerksam gemacht und dabei auf folgende Phänomene hingewiesen: Rezeption buddhistischer Mystik, schwärmerische Unendlichkeitssehnsüchte und pantheistische Rauschgefühle, Mystik aus Ampulle und Tablettenglas, Existenzergriffenheit und mystische Selbstbehauptung (z.B. Rock'n Roll, Jugendkrawalle, Halbstarke, Linksdrall und Rosa Flagge, Gruppe), radikale Skepsis gegenüber Ordnungen, Werten, Pflichten, Staatsorganen usw., ekstatischer Tanz, Tristesse, Zorn und Unwirklichkeit usw. Mystik ist für Philipp mehrpolig: Neben einer beschaulichen und nomadisierenden Mystik gibt es eine militante Mystik. Der „beschaulichen Daseins-Mystik“ rechnet Philipp z.B. die Existenzphilosophie (Karl Jaspers), die einst aggressive, jetzt beschauliche Existentialphilosophie (Martin Heidegger) mit ihrer mystischen Privat-Zeit und ihrem Mysterienkult des „Seyns“, die Existenzdichtung (Gottfried Benn) und die universale Mystik Rilkes zu, der militanten Daseins-Mystik vor allem den Existentialismus (Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Ernest Hemingway) sowie die Mystik des Todes und des Tötens. Auch hat Philipp in seiner Gedenkrede auf Paul Tillich (16.2.1966) im Rahmen der Trauerfeier der Frankfurter Universität auf die Bedeutung der Mystik für diesen Denker z.B. bei der Überwindung des protestantischen Personalismus hingewiesen.

Philipp ist heute zu Unrecht vergessen! Mystische Unterströmungen gab es bei uns schon vor der sog. „Postmoderne“, auch wenn sie als solche nicht benannt wurden. Deshalb scheinen heute auf den ersten Blick Skepsis und Überdruß am modernen Fortschritts- und Wissenschaftsglauben das Hauptmotiv für ein neues, positives Interesse an der Mystik zu sein. Man setzt „Mystik“ unterschiedslos überall dort ein, wo Grenzen verschwimmen, wo Wissenschaft versagt, wo Irrationales erscheint. Man sucht „Mystik“ z.B. in der Psychologie C. G. Jungs und seiner Schüler oder in der Ökologie, in Musik, Literatur, System- und Informationstheorie, Biologie, Astrophysik, Ökonomie und auch in der Religion. „Das Ende der Modernität“–„Wertewandel und neues Denken“–„Postmoderne“ – „New Age“: „Solche und ähnliche Kurzformeln und Parolen zeigen Kontexte der erwähnten Positivierung der Mystik in der Gegenwart an, die sich auch im protestantischen Raum bemerkbar machen.

3. Ziel solchen „neuen Denkens“ ist vor allem die Vermittlung eines Bewußtseins von der inneren Einheit und kosmischen Geschlossenheit der Schöpfung, damit der Mensch sich wieder als ein Teil in dem allgemeinen und ursprünglichen Zusammenhang der Natur verstehen kann. Dahinter steht eine „ganzheitliche“ (holistische), die Subjekt-Objekt-Spaltung im Mensch-Natur-Verhältnis aufhebenwollende Naturbetrachtung, die z.B. wegen ihrer Totalität als „religiös“ verstanden wird. Diese religiöse Dimension der „Ganzheit“ wird als am besten von einer (unbestimmten) Mystik gewährleistet bzw. repräsentiert angesehen.

In diesen und ähnlichen Zusammenhängen wird oft von einer „neuen Religion“ bzw. „neuen Religiosität“ gesprochen. Bei näherem Hinsehen lassen sich aber Entsprechungen zu traditionellen Religionen erkennen. Unkritische Rückgriffe auch auf mystische Traditionen können aber, wie nicht nur das Beispiel einer „völkischen Mystik“ zeigt, schlimm sein. Inwieweit im Zusammenhang neuer Beanspruchung von Mystik im Bereich des Protestantismus noch legitim von „protestantischer Mystik“ die Rede sein kann, wage ich zu bezweifeln, es sei denn, ich weite „protestantisch“ in Richtung auf einen Kultur- bzw. Milieubegriff aus. Damit dürfte auch die Tatsache zusammenhängen, daß eine profil- und ortlos sowie geschichtslos gewordene und „entkonnessionalisierte“ Mystik sich für ganz verschiedene Zwecke instrumentalisieren läßt. Der Bogen spannt sich hier von einer erwarteten Hilfe bei der Überwindung eines „protestantischen Verbalismus“ und eines „fast doktrinären“ Christozentrismus der Dialektischen Theologie durch eine neue Pneumatologie<sup>37</sup> (Lehre vom Heiligen Geist), die auch im Kontext einer pluralistischen Religionstheorie stehen oder als „ökumenische Weite“ gepriesen werden kann, über feministische und ökologische Konzepte bis hin zur Fundierung linker politischer Forderungen. Die

Ambivalenzen solcher oft willkürlichen Mystik-Rezeptionen deutet Hartmut Rosenau<sup>38</sup> an: „Ökumenische Weite oder auch Faszination durch die alle starren Formen durchbrechende lebendige Religiosität der Mystik (Rudolf Otto) neben dem Respekt auch vor ihrer argumentativ geschlossen auftretenden onto-theologischen Durchführung (Paul Tillich) sind Gründe, die in Gegenwendung zu ihrer Diskriminierung durch die Dialektische Theologie die Mystik zu einem hochrangigen Thema machen. Sie kann aber auch wegen ihrer positiven, wenn auch schillernden Aufnahme atheistischer wie nihilistischer Gedanken eine Art Überwindung von skeptischen oder religionskritischen Anfragen gleichsam durch eine Flucht nach vorn sein, indem sie deren Anliegen zusammen mit einer auch in ihnen anklingenden Erlösungssehnsucht des Menschen aufnimmt“.

4. Bei gewissen Schwerpunktbildungen der Inanspruchnahme mystischer Elemente im protestantischen Kontext spielen auch Zugangsmöglichkeiten zu Verlagen eine wichtige Rolle; inhaltliche und ökonomische Faktoren überschneiden sich. In einer breiteren Öffentlichkeit werden vor allem spirituelle, feministische und politisch-ökologische Varianten einer Mystik-Rezeption wahrgenommen.

a. Der Rückgriff auf voraufklärerische Traditionen geschieht vor allem im Interesse einer Rückgewinnung von „Spiritualität“ im Protestantismus. Dies kann auch mit Konzepten einer „beratenden Seelsorge“ und „Lebenshilfe“ verbunden sein. Daß „Mystisches“ heute zuweilen auch auf der Welle keltisch-germanischer Mythen, altägyptischer Sonnen- und Pyramiden-Kulte oder matriarchalischer Religionen mitschwappt, sei genauso erwähnt wie Versuche, Mystik an der modernen Zivilisation festzumachen.

b. Auch Karl Rahners Diktum, der Christ der Zukunft werde ein Mystiker oder überhaupt nicht sein, findet im protestantischen Milieu z.B. bei Jörg Zink<sup>39</sup> und Dorothee Sölle<sup>40</sup> Aufnahme. „Die Wiederentdeckung einer mystischen Spiritualität ist ein Teil jener Umgestaltung, die mit dem christlichen Glauben im Übergang zum neuen Jahrhundert geschehen muß, will er sich in Zukunft nicht im Museum vergangener Religionen ausgestellt sehen“ - so Zink<sup>41</sup>. Auch für Sölle gilt die Mystik „als die zukünftige Gestalt der Religion überhaupt“<sup>42</sup>; auf dem Buchumschlag steht als Extrakt: „Die Religion des dritten Jahrtausends wird mystisch sein oder absterben“. In beiden Fällen ist „Mystik“ nicht nur ein dialektisches Kontrastphänomen zum herrschenden pragmatisch-positivistischen Rationalismus und der Versuch einer Überwindung eines „autoritativen Glaubens“<sup>43</sup> und dessen Ablösung durch eine „herrschaftsfreie“ Religiosität. Vor allem Dorothee Sölle zieht diese Linie sofort nach bekanntem Strickmuster ins Gesellschaftlich-Politische aus; sie horizontalisiert „Mystik“ in Richtung auf „ein anderes herrschaftsfreies Beziehungsmodell“ (S. 368f. ); sie sieht auch „ein Buch über Mystik und Revolution“ (S. 18) als möglich an. „Mystik“ erscheint hier vor allem als politischer Treib- und Sprengsatz z.B. in Richtung auf ein anarchisches Gesellschaftsmodell oder für eine „politische Weltdiakonie“.

Auch Zink erhofft von einer mystischen Spiritualität, „daß wir auch die sozialpolitische Energie wiederfinden, die von der Mystik von jeher ausgegangen ist“ (S. 20), wobei Zink ausdrücklich auch an den „linken Flügel der Reformation“ erinnert (S. 174)!

Ich gestehe an dieser Stelle meine Vorliebe für Albert Schweitzer, der seine „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ (1906) mit den Worten abschloß, die ich als Plädoyer für eine Offenheit der Frage nach einer Mystik im protestantischen Kontext verstehe; „Als ein Unbekannter und Namenloser kommt Jesus zu uns, wie er am Gestade des Sees an jene Männer, die nicht wußten wer er war, herantrat. Er sagt dasselbe Wort: Du aber folge mir nach! und stellt uns vor die Aufgaben, die er in unserer Zeit lösen muß. Er gebietet. Und denjenigen, welche ihm gehorchen, Weisen und Unweisen, wird er sich offenbaren in dem, was sie in seiner Gemeinschaft an Frieden, Wirken, Kämpfen und Leiden erleben dürfen, und als ein unaussprechliches Geheimnis werden sie erfahren, wer er ist...“

<sup>1</sup> Zitiert nach Schillers Werke, hg. von Ph. Witkop, Bd. 11/12, 1924, 153f.

<sup>2</sup> A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. III, 3, 1894, 392.

- <sup>3</sup> Ebd. 392f. Vgl. auch G. Ruhbach, Tauler und Luther. In: Eberburghefte 3, 1969, 10-21. - Große Mystiker: Leben und Wirken, hg. von G. Ruhbach und J. Sudbrack, 1984; hier 251f. -K. Dienst, Protestantische Mystik. In: Zeitwende 68, 1997, Heft 1, 227-241.
- <sup>4</sup> Vgl. K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. I/2, 1948, 276ff., 348ff., 431, 839; II, 9f., 61, 216f., 316.
- <sup>5</sup> W, Köpp, Johann Arndt (NSGTK 13), 1912, 292.
- <sup>6</sup> E. Brunner, Die Mystik und das Wort, 1924.
- <sup>7</sup> Ebd. 386f., 387, 388, 391.
- <sup>8</sup> Vgl. A. W. Hunzinger, Luther und die Mystik (ZPPK 164), 1917, 166ff. - A. V. Müller, Luther und Tauler, 1918. -O. Scheel, Taulers Mystik und Luthers reformatorische Entdeckung. In: Festgabe für J. Kaftan, 1920, 298ff.
- <sup>9</sup> E. Vogelsang, Luther und die Mystik (LuJ 19), 1937, 32ff. -Ders., Die unio mystica bei Luther (ARG 35), 1938, 63ff.
- <sup>10</sup> H. Leisegang, Luther als deutscher Christ, 1934.
- <sup>11</sup> Vgl. E. Gräßer, Mystik und Ethik. Ihr Zusammenhang im Denken Albert Schweitzers. In: Albert Schweitzer heute. Brennpunkte seines Denkens, hg. von Cl. Günzler u. a., 1990, 190-195. -Cl. Günzler, Albert Schweitzer. Einführung in sein Denken (Beck'sche Reihe; 1149), 1996. -W. E. Müller (Hg.), Zwischen Denken und Mystik. Albert Schweitzer und die Theologie heute (Beiträge zur Albert-Schweitzer-Forschung Bd. 5), 1997, mit Beiträgen u. a. von H. Rosenau (Resignation und Einfalt - Anmerkungen zur Mystik Albert Schweitzers: 126-140) und R. Volp (Die Religiösen Reden - Geburtsort der Ideen des Albertus Universus: 292-307).
- <sup>12</sup> Die Schweitzer-Zitate nach E. Gräßer, a.a.0. 190, 194.
- <sup>13</sup> H. E. Weber, Glaube und Mystik (Studien des Apologetischen Seminars in Wernigerode 21), 1927, 55, 57, 61f., 52.
- <sup>14</sup> W. Zeller, Luthertum und Mystik. In: Ders., Theologie und Frömmigkeit. Ges. Aufs. Bd. 2, 1978, 35-54; hier 54. Vgl. auch W. Kohlschmidt, Luther und die Mystik, 1947
- <sup>15</sup> Vgl. B. Borchert, Mystik. Das Phänomen-Geschichte der Mystik-Neue Wege, 1994 (Taschenbuch-Ausgabe: Herder/Spectrum 4530, 1997). - J. Sudbrack, Mystikforschung und pluralistische Religionstheologie. In: Von der Suche nach Gott. FS H. Riedlinger (Mystik in Geschichte und Gegenwart; Abt. I, Bd. 15), 1998, 187-205. -Vgl. ferner Art.: Mystik I-IV. In: TRE Bd. 23, 1994, 533-592.
- <sup>16</sup> W. Jäger, Religiöse Erfahrung als Chance für einen interkulturellen Dialog. In: Welten des Bewusstseins II, 1993, 119-138;hier 120.
- <sup>17</sup> Wörterbuch der Religionen 3, 1976, 401.
- <sup>18</sup> J. Sudbrack, Mystik. Selbsterfahrung-Kosmische Erfahrung-Gotteserfahrung (Unterscheidung), 3, 1992, 17-29, Vgl. G. Scholem. Die jüdische-Mystik in Hauptströmungen, 1980,
- <sup>19</sup> Vgl. K. Ebert (Hg.), Protestantische Mystik. Von Martin Luther, bis-Friedrich D. Schleiermacher, Eine Textsammlung. 1996. - Ders, Protestantische Mystik. In: Der Evangelische Erzieher 49, 1997, 9-19. -A. Lexutt, Luthers Verhältnis zur Mystik. In: ebd, 19-40, -H. Schröer. Mystik theologisch heute. In: ebd. 41-44. - Vgl. ferner W, Böhme (Hg.). Zu dir hin. Über mystische Lebenserfahrung von Meister Eckhart bis Paul Celan, 3, 1989. -Bernd Jaspert (Hg.), Leiden und Weisheit in der-Mystik, 1992, -Ders, (Hg.) Frömmigkeit - Gelebte Religion als Forschungsaufgabe. 1995. - W, Böhme/J, Sudbrack (Hg.), Der Christ von morgen - ein Mystiker? 1989, - K. -H. zur Mühlen, Mystik des Wortes. Über die Bedeutung mystischen Denkens für Luthers Lehre von der Rechtfertigung des Sünders. In: Ders..Reformatorisches Profil. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation, hg. von J, Brosseder, und A, Lexutt, 1995, 66-85, - Ders.,Luthers Frömmigkeit und die Mystik. In: ebd. 86-100. -G. Ruhbach/, J. Sudbrack (Hg.). Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden. 1989.
- <sup>20</sup> K. Ebert (Hg.), Protestantische Mystik a.a.0, 63.
- <sup>21</sup> Ebd. 54f. Vgl. auch H. Oberman. Simul gemitus et raptus: Luther und die Mystik. In: I. Asheim (Hg.), Kirche. Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther, 1967.
- <sup>22</sup> A. Lexutt, Luthers Verhältnis a.a.0. 24
- <sup>23</sup> Ebd. 31.
- <sup>24</sup> R, Schwarz. Martin Luther. In: G. Ruhbach/J. Sudbrack (Hg.), Große Mystiker a.a.0. 185-202, hier 192.
- <sup>25</sup> K. Ebert (Hg.), Protestantische Mystik a.a.0. 57, Das folgende Zitat: 62.
- <sup>26</sup> Ebd. 64f.
- <sup>27</sup> J, Wallmann, Der Pietismus. 1990. 18.
- <sup>28</sup> Vgl. K, Ebert (Hg.). Protestantische Mystik a. a. 0. 70.
- <sup>29</sup> Ebd. 76.

---

<sup>30</sup> Ebd. 85.

<sup>31</sup> Ebd. 90.

<sup>32</sup> Ebd. 90.

<sup>33</sup> Nach Ebert, Protestantische Mystik a.a.O. 17f.

<sup>34</sup> K. Dienst, Konfessionalität und Katholizität in evangelischer Agendenarbeit nach dem Zweiten Weltkrieg. In: Siebzig Jahre Hochkirchliche Bewegung (1918-1988), 1989, 238-264, -Ders, die Religionsphilosophie Rudolf Ottos in ihrer Bedeutung für Peter Brunners Gottesdienstverständnis. In: Luther- 60, 1989, 78- 86. – K.-H. Bieritz, Die Hochkirchliche Bewegung in Deutschland und die Gestaltung des Meßgottesdienstes. Theol. Diss. Jena (Masch.) 1962.

<sup>35</sup> G. Ruhbach/J. Sudbrack (Hg.), Große Mystiker a.a.O. 51f.

<sup>36</sup> W. Philipp. Religiöse Strömungen unserer Gegenwart, 1963, 96-144.

<sup>37</sup> Vgl. H. G. Pöhlmann, Heiliger Geist (Reihe Apologetische Themen 10), 1998.

<sup>38</sup> H. Rosenau. Art.: Mystik III. In: TRE 23, 1994, 588.

<sup>39</sup> J. Zink, Dornen können Rosen tragen. Mystik - Die Zukunft des Christentums. 1997.

<sup>40</sup> D. Sölle, Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei, 1997

<sup>41</sup> J. Zink a.a.O. 37. Vgl. M. Haustein, Mystik - Zukunft des Christentums? In Deutsches Pfarrerblatt 6/1998, 327-331.

<sup>42</sup> D. Sölle a.a.O. 370.

<sup>43</sup> Ebd. 91: „Traditionelle abendländische Theologie hat das authentische Verhältnis der Gläubigen zu Gott meist als ‚Gehorsam‘ bestimmt“