

## Buchbesprechung

### Geschichte der christlichen Mystik

*Stefan Federbusch ofm*

Mit der Einleitung geht der evangelische Professor für historische Theologie Volker Leppin gleich in *medias res* und fragt „Was ist christliche Mystik?“ Denn das Problem ist, dass es keine verbindliche Definition des Begriffes „Mystik“ gibt und der Autor auch keine solche liefern will, sondern es ihm darum geht, das Phänomen etwas präziser zu beschreiben (vgl. 11). Erschwerend kommt hinzu, dass es sich bei Mystik um eine innerliche Erfahrung handelt, deren Gehalt sich nur schwer in Worte bringen lässt und deren Beschreibung immer subjektiv geprägt ist. Sie verschließt sich somit dem beschreibenden Zugriff von außen. „In der Welt derer, über die hier zu sprechen ist, ist sie Realität, und als solche mentale Wirklichkeit wird sie auf den folgenden Seiten auch im Wechsel zwischen Analyse und unkommentierter Nacherzählung zum Sprechen gebracht“ (13). „Im Folgenden geht es um Texte, die um die Vorstellung einer exzeptionellen Nähe zu Gott kreisen, die durch ihre Unmittelbarkeit die üblichen Frömmigkeitsformen überschreitet und im Individuum realisiert wird“ (15). Allerdings schließt der Begriff „Mystik“ auch Reflexionsvorgänge mit ein.

Leppin nennt dann acht Merkmale, die „christliche Mystik“ kennzeichnen: eine Betonung der geistlichen Wirklichkeit Gottes, die Erfahrung seiner unmittelbaren Nähe, die sich als innerliche Erfahrung oder äußerste Entrückung zeigen kann und die nichtkognitiv, vor- oder überbegrifflich ist. Diese Nähe ist nur möglich, wenn der glaubende Mensch sich grundlegend verändert. Es ist ein prozesshaftes Geschehen mit den Schritten von Reinigung (*purgatio*), Erleuchtung (*illuminatio*) und Einung (*unio*). Zudem ein momenthaftes Geschehen, aus dem die Mystikerin / der Mystiker wieder in ihre/seine alte Existenz zurückkehrt. Es wird in einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang gestellt, „der sie als Vorwegnahme des Eschatons, der letzten Verwirklichung des Heils, erscheinen lässt“ (18).

Eine Anfrage an Mystik bleibt, inwieweit die „Überwindung der Welt“ eher Weltflucht ist oder im Sinne heutiger „Mystik und Politik“ Veränderung der Welt. Hilfreich ist da der Verweis auf Jesus selbst „Zwischen Diesseits und Jenseits“, der als Anführer einer innerjüdischen Erneuerungsbewegung für eine präsentische Eschatologie steht. Dabei hat seine Botschaft stark apokalyptische Züge. Theologisch nennt sich dies heute der eschatologische Vorbehalt zwischen „schon“ und „noch nicht“. Einerseits ist Gottes Reich bereits anfanghaft da, andererseits steht seine Verwirklichung noch aus. „Christliche Mystik ist eine Frömmigkeitsform, die die von Jesus Christus verkündigte und gelebte präsentische Eschatologie auf Dauer stellt. Das geht aber nur auf eine Weise, die nicht, wie alles Materielle, endlich ist. Sie muss geistig sein. Genauer: geistlich“ (25).

Dass aus der Erneuerungsbewegung eine eigenständige Religion wurde, lag wesentlich an Paulus. Auch er teilte das apokalyptische Bewusstsein einer nahen Wiederkunft Christi, so dass er nicht für eine sozialrevolutionäre Veränderung der Welt plädierte. Die Sklaven sollten nicht aufbegehren (vgl. 1 Kor 7,21-24) und alle sollten der Obrigkeit untertan sein, da sie

von Gott eingesetzt sei (vgl. Röm 13,1-7), was nur aus dieser Perspektive verständlich ist. Dafür bildete die Gemeinde ein Gegenmodell, in der es keine Standesunterschiede geben sollte (vgl. Gal 3,28). Vermutlich hat auch Paulus selbst eine mystische Erfahrung gemacht (vgl. (2 Kor 12,2-5), der zu einem Identitätswechsel führt (Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir – Gal 2,20), doch bildete für ihn die Gemeinde als Ganze den „Leib Christi“ und wurde zum Tempel des Hl. Geistes (vgl. 1 Kor 6,19; 1 Kor 3,16-17). Mystiker zu sein, war dann nicht Auszeichnung einzelner Christen, sondern Kennzeichen aller, da alle auf den Tod Christi getauft sind und mit ihm auch auferstehen (vgl. Röm 6,3-4). Das besondere Ineinander von Nachfolge und Identität spiegelt sich im Johannesevangelium, in dem im Bild vom Weinstock und seinen Reben das „Bleiben in Christus“ besonders betont wird, der wiederum mit dem Vater eins ist. Somit bildet Christus als „Weg, Wahrheit und Leben“ den direkten Zugang zum Vater.

Nach diesem ersten Kapitel „‘Christus in mir’: das vorweggenommene Ende“ zeigt der Autor im zweiten „Gegenwelten“ und dritten Kapitel „Den Geist einfangen“ die Entwicklung bei den Kirchenvätern auf in der wechselseitigen Durchdringung von Christentum und antiker Philosophie. (Neu)Platonismus und Gnosis sind hier die wichtigen Stichworte.

Eine große Rolle in der mystischen Theologie hat Pseudo-Dionysius Areopagita gespielt, der Apostelschüler des 4. Jh., mit seiner sogenannten „negativen Theologie“. Gott ist immer anders als wir ihn auch sprachlich fassen können. Er entschwindet in das „überhelle Dunkel“. Der Weg zu Gott führt auch bei ihm über die bereits oben genannten Stufen von Reinigung (*purgatio*), Erleuchtung (*illuminatio*) hin zur Einigung (*unio*) (vgl. 87).

Die Ausführungen von Evagrius Ponticus zu den Tugenden und Lastern beispielsweise verbanden Askese mit Ansätzen neuplatonischer Wirklichkeitsbeschreibung. „Mystische Frömmigkeit benötigte begriffliche Schemata, suggestive Bilder und asketische Praktiken zur Vermittlung der unmittelbaren Erfahrung Gottes“ (99). Verwendet wurden dazu Stufenmodelle und das biblische Bild der Himmelsleiter, das sich auf dem Buchcover findet.

Die Kapitel vier „Neue Eliten“ und fünf „Das lateinische Mittelalter gewinnt Gestalt“ beleuchtet die unterschiedlichen Entwicklungen im Westen und im Osten, wo „mystische Frömmigkeitsformen ... mit größerer Selbstverständlichkeit allgemein verankert blieben“ (93). Während die östliche Mystik mit der „Vergottung des Menschen“, mit dem Herzensgebet und der Bilderverehrung mit einem eher positiv geprägten Menschenbild unterwegs war, wurde das westliche Christentum wesentlich von der negativen Sichtweise des Augustinus und seiner Erbsündenlehre geprägt. Auf ihn geht zurück, dass die „*vita contemplativa*“, das schauende Leben, als weitaus bedeutsamer angesehen wurde als die „*vita activa*“, das tätige Leben. Angesichts seiner Bedeutung erstaunt es, dass Leppin ihm nur ganze 4,5 Seiten widmet, während Benedikt von Nursia und Gregor der Große als Wegbereiter der „Klöster als Orte der Kontemplation“ anschließend auf 6,5 Seiten entfaltet werden.

Noch ausführlich dann die ambivalente Gestalt des Bernhard von Clairvaux, der im sechsten Kapitel „Christus macht der Seele den Hof“ vorgestellt wird. Einerseits ein hochsensibler Mensch, der das Hohe Lied der Liebe auslegt, andererseits ein Machtmensch, der gewaltsam gegen Muslime und Scholastiker kämpft. Über Sätze wie „Ein Ritter Christi, sage ich, tötet

mit gutem Gewissen, noch ruhiger stirbt er. Wenn er stirbt, nützt er sich selber; wenn er tötet, nützt er Christus“ (151) können wir heute nur verwundert den Kopf schütteln. Da das sechste Kapitel „Geliebt an Seele und Leib“ u.a. die Liebesmystik der Beginen und den Kreis der Frauen von Helfta darstellt, lässt sich hier der Frage nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden mystischer Ansätze von Frauen und Männern nachgehen. „Wo für männliche Autoren wie Bernhard eine Differenz zwischen der grammatischen Weiblichkeit der eigenen Seele und der Männlichkeit des eigenen Körpers bestand, die nur metaphorisch zu überbrücken war, verband sich in Mechthilds Existenz beides. Die Seele erfuhr, worauf der Körper wegen ihrer Entscheidung für ein asketisches Leben verzichtete“ (191-192). Bei diesem Ineinander von leiblichen und geistlichen Dimensionen konnte sich die Mystikerin entweder leidend mit dem leidenden Christus identifizieren oder zu seiner Geliebten werden. In den Beschreibungen und mystischen Visionen finden sich drastische erotische Bilder und rauschhafte Liebesszenen. „Tatsächlich gibt es aus dem Erfahrungsraum der Menschen wohl nichts, was dieser Erfahrungswelt so vergleichbar ist wie sexuelles Erleben“ (183). Mit der Produktion mystischer Literatur erhielten Frauen einen Handlungsraum, der ihnen in der akademischen Welt nicht zugänglich gemacht wurde. Sie beinhaltet eine andere Form von Theologie als die an den Kathedralschulen gelehrt scholastische Theologie.

Dass Mystik und Wissenschaft keine Gegensätze sein müssen, belegt das achte Kapitel „Zwei Welten in einer“, in der neben Thomas von Aquin und Dietrich von Freiberg, Gregor Palamas, Nikolaus von Kues und Johannes Reuchlin auch Franziskus von Assisi und Bonaventura ihren Platz finden. Leppin verweist bei Franziskus als „zweiter Christus“ auf die Stigmata und bei Bonaventura auf das „Pilgerbuch der Seele zu Gott“ (Itinerarium mentis in Deum). Es beschreibt den Weg des Geistes zu Gott über verschiedene Stufen (vgl. Himmelsleiter) und Seelenkräfte (Sinnesvermögen, Einbildungskraft, Verstand, Einsicht, Seelenspitze und Funke der Synderesis). Zu lesen ist dazu in den Büchern der Natur, der Heiligen Schrift und des kirchlich-sakramentalen Handelns. Die theologischen Fakultäten waren mit ihren *artes* an Aristoteles orientiert. Bonaventura verhalf der sogenannten Illuminationstheorie des Augustinus zu neuer Geltung und somit der Aufnahme neuplatonischer Ideen in das akademische scholastische System.

Eine bis heute gleichermaßen faszinierende wie fremde Welt bieten die Schriften von Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse, die im Kapitel neun „Gottesgeburt in der Seele“ analysiert werden. Sie trugen zur stillen „Revolution der Gottesfreunde“ bei wie auch der *Devotio moderna*, einer Breitenbewegung im Volk, getragen von der „Popularisierung mystischer Ideen“ vorrangig auf dem Gebiet der Niederlande. Das zehnte Kapitel „Askese im Alltag“ zeigt auf, wie es im 14. Jh. einen Zeitgeist gab, „der vertiefte, verinnerlichte Frömmigkeit für Laien öffnen wollte“ (289). Er suchte die Begegnung mit Gott im Inneren und erklärte bloße äußere Werke wie Wallfahrten und Almosen für unzureichend. „Das Programm der Mystik des vierzehnten Jahrhunderts, Alltag und Gottesbeziehung nicht zu trennen, sondern ineinanderfließen zu lassen, wurde hier Wirklichkeit“ (282-283). Die Vertreter der *Devotio moderna* plädierten dafür, dass die Laien die Bibel lesen (dürften), achteten aber sehr darauf, im vorgegebenen kirchlichen Rahmen zu agieren, um jeden Verdacht der Häresie auszuschließen. Die *Devotio moderna* gab eine Möglichkeit, mitten in der Geschäftigkeit der Welt das zu erreichen, was bislang nur mit einem Rückzug ins Kloster und somit nur wenigen Spezialistinnen und Spezialisten möglich schien. Sie verband somit zwei Entwicklungslinien:

Mystik hatte ihren festen Ort inmitten der Kirche (nicht am Rand) und sie hatte ihn in der breiten Menge des Volkes (nicht bei Experten). Diese „Demokratisierung“ sorgte für eine Art von Laienspiritualität, die für die kirchliche Hierarchie akzeptabel war und nicht ständig kritisch beäugt und kontrolliert werden musste.

Damit sind wir im 16. Jh. angekommen und der „Neuakzentuierung der Mystik“ durch Martin Luther. Hier ist die Einordnung durch einen evangelischen Autor besonders spannend. Neben Martin Luther finden sich im elften Kapitel „Eine neue Kirche bauen“ auch Ignatius von Loyola sowie Theresa von Avila und Johannes vom Kreuz als Vertreter der spanischen Mystik. Bei Luther verweist Leppin darauf, dass er für die Bibellektüre den klassischen Dreischritt der *lectio divina* von *oratio*, *meditatio* und *tentatio* empfahl, also ganz in der mystischen Tradition stehe, was in lutherischen Kreisen viel zu wenig Beachtung finde. Dabei ist er sowohl mit seiner Anfechtungsvorstellung in Tauler verwurzelt als auch mit der *ruminatio* in der *Devotio moderna*. „Die enorme Ausweitung mystischer Frömmigkeit in den Alltag bekam bei Luther durch die Vorstellung vom allgemeinen Priestertum eine konkret-institutionelle Spitze und führte so im Ergebnis tatsächlich zu einer anderen, neuen Kirche und langfristig zur Aufteilung der lateinischen Christenheit in zwei Kirchen, die römisch-katholische und die, in sich wiederum zunehmend vielfältige, evangelische“ (315), so das Fazit von Leppin. Dass sich Ignatius und Luther gar nicht so konträr gegenüberstehen, macht er am Beispiel der Exerzitien und der Unterscheidung der Geister deutlich. Dieses Verfahren der Entscheidungsfindung unterlaufe „in bemerkenswerter Weise die äußeren Hierarchien, denn am Ende steht der Einzelne allein vor Gott und muss seine Entscheidung fällen. Die jesuitische Frömmigkeit ähnelt damit nicht nur in ihren geistesgeschichtlichen Wurzeln dem evangelischen Ansatz, sondern auch in ihrer Würdigung des individuellen Glaubens bei gleichzeitiger Einbettung in eine geistliche Gemeinschaft“ (319). In Theresa von Avila und Johannes vom Kreuz sieht der Autor die Protagonisten, die in der katholischen Kirche mit ihrer asketischen Lebensweise die mystische Erfahrung wieder an das Kloster banden und somit den Gegenakzent zu den reformatorischen Kirchen bildeten, in denen stärker das Element der Nähe Gottes für alle Gläubigen fortlebte (vgl. 324).

Die Kapitel zwölf „Ortlos am Rande der Konfessionen“ und dreizehn „Gottes Nähe in allen Sinnen“ schildern die weitere Entwicklung im protestantischen Bereich mit eher weniger bekannten Namen. Paul Gerhardt und Angelus Silesius sind dann wieder bekanntere Persönlichkeiten. Im vierzehnten Kapitel werden „Die Stillen im Lande“ versammelt. Darunter fallen Blaise Pascal, Jean de Labadie, der Pietismus und die Herrnhuter Brüdergemeine. Im fünfzehnten Kapitel „Zwischen den Zeiten“ werden die „Anschauungen Idealismus und Romantik“ behandelt, die Mystik „zwischen Antimodernismus und Moderne“ sowie „Mit Palamas gegen die Moderne und den Westen“.

Das abschließende sechzehnte Kapitel beleuchtet unter der Überschrift „Über alle Grenzen hinaus“ eher blitzlichtartig die Mystikerinnen und Mystiker des 20. Jahrhunderts: Lew Tolstoj, Rainer Maria Rilke, Georg Trakl, Ernst Barlach, Martin Heidegger, Edith Stein, Simone Weil, Teilhard de Chardin, Paul Tillich, Dag Hammarskjöld, Thomas Merton, Ernesto Cardinal, Gustavo Gutierrez, Dorothee Sölle und Hugo Lassalle. Dass Mystik wie andere theologische Richtungen auch in der Gefahr steht, instrumentalisiert zu werden, zeigt die Vereinnahmung durch die Nationalsozialisten.

Der Epilog „Was bleibt“ würdigt Karl Rahner, der bereits 1966 seine „erstaunlich hellsichtige Gegenwartsanalyse“ veröffentlichte, dass der Fromme von morgen ein Mystiker sein wird, „einer, der etwas >erfahren< hat, oder er wird nicht mehr sein“, weil es auf Zukunft hin die Volkskirche in ihrer bisherigen Form nicht mehr geben wird und somit „die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiöse Institutionelle sein kann“ (419).

Die Fülle der Anmerkungen (427-456), das Literaturverzeichnis (457-467) und das Personenregister (469-476) zeugen von der Fundierung des Werkes und der Kenntnis des Autors. Eingefügt sind insgesamt 16 farbige Bildtafeln (Bildnachweis 468). In dem gut lektorierten Buch ist mir nur ein Datumsfehler aufgefallen: Luigi Tansillo (1510-15689)(358).

Eine Geschichte der Mystik zeigt die Individuen in ihrem Gegenüber zu Gott auf, in der Auflösung genau dieses Gegenübers in einer höheren und tieferen Einheit; Individuen, die ihre eigene Identität gerade dort finden, wo die Grenzen sich auflösen. Darin sind sie „Ausdruck einer Entgrenzung, die daran erinnert, dass Wirklichkeit mehr ist als das, was wir sehen und hören, fühlen und schmecken und riechen. Mystik weist über diese Begrenztheit hinaus. Sie beansprucht, von Gott herzukommen, weist aber auch dort auf ein Jenseits hin, wo ihr Anspruch in Zweifel gezogen wird. Wo alle Grenzen ins Schwimmen geraten, werden auch die Grenzen zwischen den Konfessionen, ja, selbst zwischen den Religionen relativ“ (420-421).

Mystikerinnen und Mystiker werden es in ihrer „Subversivität“ immer schwer haben mit den Institutionen wie auch umgekehrt. Sie bleiben für die Institution Kirche verdächtig, egal ob katholisch oder protestantisch. Sie bleiben Stachel im Fleisch für eine unmittelbare Gottesnähe, wie sie sich im Rahmen des üblichen innerkirchlichen Geschehens nur selten eröffnet. Mystikerinnen und Mystiker bleiben Grenzgängerinnen und Grenzgänger auf dem schmalen Grad von Rechtgläubigkeit und Häresie, von Gottunmittelbarkeit und Kirchenreform(ation).

Eine Geschichte der Mystik kann in ihrem Überblick einzelne Mystikerinnen und Mystiker nur „antippen“, aber die kleinen Mosaiksteinchen wecken das Interesse, sich mit der einen oder dem anderen intensiver zu beschäftigen. Insbesondere im letzten Kapitel ist bei der Fülle der Namen nicht mehr so klar, wer warum auftaucht und wer nicht. Reicht ein „mystischer“ Anklang, um den von Leppin genannten (aber dann nicht immer angelegten) Kriterien einer Mystikerin, eines Mystikers zu entsprechen? Die historische Anordnung bringt es mit sich, dass die systematischen Aspekte ein wenig in den Hintergrund treten, was ein „Sich-Durchkämpfen“ durch die Jahrhunderte manchmal etwas mühsam macht. Deutlich wird dabei, dass Mystik mit ihrer Gottunmittelbarkeit dennoch immer eingebunden ist in historische, kulturelle und soziale Kontexte. Spannend finde ich in diesem Zusammenhang die Geschlechterfrage mit den unterschiedlichen Zugängen von Frauen und Männern – Stichwort: „Mystik und Macht“.

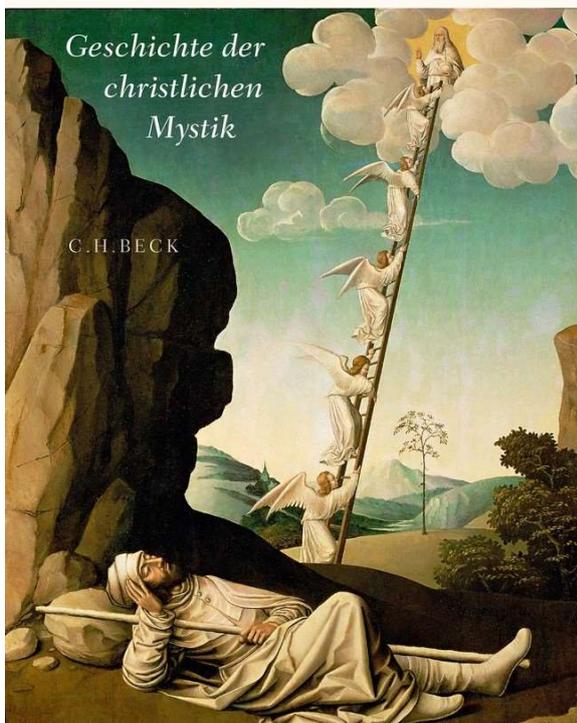
Das Werk beschäftigt sich mit der „christlichen“ Mystik. Spannend wäre es, hier die Verbindungen zur jüdischen und islamischen Mystik herzustellen, um den verbindenden interreligiösen Strom aufscheinen zu lassen, der deutlich macht, dass es um ein friedliches Miteinander der Religionen und kein kämpferisches Gegeneinander gehen sollte.

Alles in allem eine reiche Schatztruhe und Fundgrube, die ihren Titel aus einem Zitat von Edith Stein bezieht: „Es gibt einen Zustand des Ruhens in Gott, der völligen Entspannung aller geistigen Tätigkeit, in dem man keinerlei Pläne macht, keine Entschlüsse fasst und erst recht nicht handelt, sondern alles Künftige dem göttlichen Willen anheimstellt, sich gänzlich <dem Schicksal überlässt>“ (Innenumschlag). Leppin schließt sie mit dem Satz: „Es ist eine Welt, in der kein Wort das letzte Wort hat. Sondern gelassenes Schweigen“ (421). Ergänzen würde ich persönlich im Sinne von „Mystik und Politik“ mit dem Wort von Gustavo Gutiérrez: „An Gott glauben heißt dann letztlich: sein Leben als Geschenk aus Gottes Hand und alles, was es bringt, als Bekundungsformen dieses Geschenkes annehmen“ (417) sowie von Dag Hammarskjöld: „Der Weg zur Heilung geht in unserer Zeit notwendig über das Handeln“ (416).

### **Autor**

Volker Leppin lehrt Kirchengeschichte an der Universität Tübingen (ab August 2021 an der Yale University) und ist Mitglied der Sächsischen und der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Für seine Forschung zum späten Mittelalter wurde er u.a. mit dem Ruprecht-Karls-Preis der Universität Heidelberg, dem Hanns-Lilje-Preis der Göttinger Akademie der Wissenschaften und dem Gerhard-Hess-Preis der Deutschen Forschungsgemeinschaft ausgezeichnet.

## **VOLKER LEPPIN RUHEN IN GOTT**



### **Bibliografie**

**Volker Leppin**  
**Ruhen in Gott**  
**Geschichte der christlichen Mystik**  
**480 S.**  
**Mit 16 farbigen Abbildungen**  
**C. H. Beck Verlag, München 2021**  
**ISBN: 978-3-406-77375-4**  
**Preis: 32,- Euro**