

5. Kirchengeschichte allgemein

Volker Leppin: Die christliche Mystik, München: C.H. Beck 2007. ISBN 978-3-406-53615-1. 126 S. 7,90 Euro.

In einem historischen Durchgang stellt Volker Leppin wichtige Vertreter und Strömungen der christlichen Mystik vor. In seiner Auswahl derselben ist zugleich der methodische Grundansatz enthalten. Leppin möchte nicht von einem vorgefassten Mystikbegriff ausgehen und diesem entsprechend einzelne Mystikerinnen und Mystiker zuordnen, sondern er geht von den Texten aus, die im Laufe der Jahrhunderte als zweifelsfrei mystisch anerkannt wurden. Als gemeinsamer Grundzug der Mystiker beiderlei Geschlechts ergebe sich dabei „eine religiöse Haltung, die eine Transzendenz Gottes gegenüber dem glaubenden Menschen als gemeinsame Erfahrungstatsache voraussetzt und diese Transzendenz schon

im Diesseits punktuell zu überwinden trachtet: Das Transzendente wird wenigstens momenthaft immanent – und hebt dabei die Begrenzungen des innerweltlichen Gläubigen auf.“ (9).

Ein möglicher Einwand gegen Leppins Vorgehensweise könnte lauten, er übernehme mit seiner Beschränkung auf die im Laufe der Zeit unangefochten als mystisch anerkannten Texte zugleich das Urteil der katholischen Kirche, was rechtmäßig als mystisch eingestuft werden könne und was nicht. Damit erkenne man eine Autorität für die Bewertung eines historischen Phänomens an, welcher man aus der Sicht der historischen Wissenschaft heute diese Autorität nicht zugestehen könne. Doch dieser Einwand trifft Leppin nicht. Indem er sich auf die Rezeptionsgeschichte mystischer Texte beruft, behandelt er auch die Texte derer, die bzw. deren Sätze von der Kirche verurteilt wurden, wie z.B. von Marguerite Porete († 1310) und Meister Eckhart (ca. 1260–1328). Selbst Johannes Taulers (ca. 1300–1361) Schriften waren im 16. Jahrhundert auf den Index der verbotenen Bücher gelangt, da sich die Reformatoren wiederholt auf ihn bezogen. (115).

Zudem besteht die Schwierigkeit, dass „Mystik“ ein Kunstbegriff ist, der als Substantiv erstmals im 17. Jahrhundert aufgetreten ist – das Phänomen, dass er allerdings bezeichnet, wird vornehmlich mit dem Mittelalter in Beziehung gesetzt. Für die Zeitgenossen war es keine Frage, ob ein Phänomen als mystisch zu bezeichnen war, sondern ob es mit der kirchlichen Glaubenslehre vereinbar war. Dass eine *unio mystica* sowohl als Christusminne wie auch als Teufelsbuhlschaft ausgelegt werden konnte, machte die *discretio spirituum*, die Scheidung der Geister, besonders dringlich. Doch in der Darstellung Leppins spielt diese keine Rolle, da nur ein enger Kreis an Phänomenen unter seinen Mystikbegriff fallen. Im Gegensatz z.B. zu Peter Dinzelbacher, der unter dem Titel „Erlebnismystik“ einen weiten Mystikbegriff einführte, zählt Lep-

pin Propheten und Visionäre wie Hildegard von Bingen (1098–1179) oder Joachim von Fiore (ca. 1135–1202) nicht zu den Mystikern. Birgitta von Schweden (1303–1373), Katharina von Siena (1347–1380), Jeanne d'Arc (1412–1431) oder Rupert von Deutz (ca. 1075–1129) erwähnt er folglich nicht. Leppin setzt ein bei der Diskussion über die „Mystik des Apostels Paulus“ (Albert Schweitzer). Wenn sich bei Paulus auch Hinweise auf Transzendenzerfahrungen, wie z. B. die Entrückung in den dritten Himmel, finden lassen, so kann er doch nicht als Mystiker bezeichnet werden, da es bei ihm weniger um eine Vorwegnahme der zukünftigen Gemeinschaft mit Gott geht als vielmehr um eine veränderte Seinswirklichkeit angesichts des bereits anbrechenden Eschatons.

Die beiden großen Mystikgeschichten von Kurt Ruh (4 Bände, 1990–1999) und von Bernard McGinn (4 Bände, 1994–2005) verfolgen nur die Geschichte der Mystik im Abendland. Demgegenüber bedenkt Leppin auch die christliche Mystik in der Ostkirche mit ihrem eigenen Gepräge. Das um das Jahr 500 entstandene *Corpus Dionysiacum* des sog. Pseudo-Dionysius Areopagita ist Ausdruck intensivster Amalgamierung von neuplatonischer Philosophie und Christentum. Es gilt als Grundschrift der negativen Theologie. Kann die Differenz von Immanenz und Transzendenz aber durch keinen Begriff überbrückt werden, so ist damit nicht gesagt, dass die Differenz nicht durchbrochen werden kann oder dass es unmöglich ist, von Gott zu reden. Die angemessene Redeform von Gott ist allerdings nicht der theologische Traktat, sondern der Hymnus. Gott selbst überwindet die Kluft zur Immanenz. Als reine Geistigkeit reinigt er zunächst den Menschen von dem Materiellen (*katharsis*), erleuchtet ihn (*photismos*) und führt ihn so zur Einheit (*henosis*) mit Gott.

Im orthodoxen Mönchtum wurden diese Gedanken mehr und mehr ihres intellektuellen Interesses beraubt und mit einer as-

ketischen Spiritualität verbunden. Die *hēnōsis* sollte in der Leidenschaftslosigkeit (*apatheia*) und der Ruhe (*hesychia*) gefunden werden. In der Bewegung des Hesychasmus sollte das Gebet durch Formen des meditativen Gebets verinnerlicht werden und den Menschen auf die Schau des göttlichen Taborlichtes vorbereiten. Barlaam von Kalabrien († 1348) befürchtete, dass damit die Unverfügbarkeit Gottes durch fromme Übungen bezwungen werden sollte und die direkte Gottesbegegnung erstrebt werde. Demgegenüber verteidigte Gregor Palamas (1296–1359) den Hesychasmus: Das göttliche Taborlicht sei nicht Gottes unerreichbares Wesen (*usia*), sondern seine Energien (*energeiai*), welche wie Gott ungeschaffen und göttlich seien. Die Energien verhalten sich zum Wesen, wie die Strahlen zur Sonne. Diese Unterscheidung hielt Einzug in die orthodoxe Dogmatik und fand im 20. Jahrhundert eine Renaissance.

In die Westkirche war das *Corpus Dionysiacum* durch die Übersetzung des Johannes Scotus Eriugena (ca. 810–ca. 880) gelangt. Doch erst am Übergang zum 12. Jahrhundert lebte hier die mystische Spiritualität wieder auf. Die Hoheliedpredigten des Bernhard von Clairvaux († 1153) stellten eine Individualisierung der Christusbeziehung dar. Auf der Folie des biblischen Textes konnten seine Mönche ihre eigenen Erfahrungen wiederentdecken. Die höfische Sprachwelt der Minnesänger spiegelte sich im Hohelied wider und die Mystik bediente sich erotischer Bilder. Die *unio* war der Kuss zwischen Seele und Christus, ihrem Bräutigam. Doch Bernhard kannte nicht nur den Kuss des Mundes, sondern auch der Füße und der Hände des Bräutigams. In der monastischen Bußpraxis stehen sie für Demütigung und Umkehr in die Leidensnachfolge. Im Kuss, zu dem Gott den Gläubigen emporhebt, bleiben die Liebenden als eigenständige Wesen bestehen und werden nicht in eine Einheit aufgelöst. Die mystische Einigung mit Gott geschieht ganz im Rahmen der Heilsgeschichte, sie ist als Pro-

lepse der eschatologischen Einigung zu verstehen und ist nur durch die Menschwerdung und das Kreuzesgeschehen möglich.

Im Übergang zu den Beginen und in die mittelalterlichen Frauenklöster wandelte sich die Brautmystik. War bei Bernhard die Braut die Seele, so war bei den Mystikerinnen die Selbstidentifikation mit der Braut naheliegend. Mystische Erlebnisse gingen mit ekstatischen Phänomenen der Entzückung einher. Aber der städtische Kontext der Armutsfrömmigkeit führte in der Mystik bei Mechthild von Magdeburg (ca. 1207–ca. 1282) auch zu einer Hinwendung zum Nächsten. Es ist nicht mehr wie bei Bernhard entscheidend, dass im Hier und Jetzt das Heilsgeschehen vergegenwärtigt wird, sondern das Hier und Jetzt erhält eine eigenständige Bedeutung. Im „Geringsten unter den Brüdern“ ist Christus selbst gegenwärtig, und so konnte mystische Frömmigkeit nicht nur Entsagung des Ichs und Rückzug aus der Welt sein, sondern musste sich gerade auch an den Aufgaben der Welt bewähren.

Auch Meister Eckhart (ca. 1260–1328) bediente sich in seinen Predigten vor den Dominikanerinnen der weiblichen Bildwelt. Die klösterlichen Jungfrauen sollten sich auf die Sohnesgeburt in der Seele vorbereiten. Jungfräulichkeit sei ebenso wie die Armut auch spirituell zu verstehen als ein Freisein von bildlichen Vorstellungen von Gott. Letztlich solle sich der Mensch ganz von aller Vorstellung verabschieden und leer werden. Dafür führte Eckhart die Worte „Abgeschiedenheit“ und „Gelassenheit“ in die deutsche Sprache ein. Ist der Mensch ganz leer, so kann das Seelenfünklein, welches Gott als Abbild seiner selbst im Menschen zum Zeichen seiner Gottesebenbildlichkeit hinterlassen hat, den Menschen erleuchten. In seinen Gedanken ist Eckhart beeinflusst von Marguerite Porete, die sich in zahlreiche mystische Paradoxien emporgeschwungen hatte und im Jahre 1310 auf dem Scheiterhaufen hingerichtet wurde, da man befürchtete, ihre Paradoxien führten

zur Unterhöhnung der Notwendigkeit der Moral. Auch Meister Eckhart wurde der Prozess gemacht, und ein Jahr nach seinem Tode wurden 28 seiner Sätze als häretisch verurteilt. Johannes Tauler (ca. 1300–1361) und Heinrich Seuse (ca. 1296–1366) bemühten sich daher um eine stärkere kirchliche Einbettung ihrer Gedanken. Bei Tauler überschritt die Mystik endgültig die Klostermauern hin zu den städtischen Bürgern. Er konnte ihre Alltagsarbeit in Handwerk und Landwirtschaft als „ruof“ Gottes beschreiben – ein Gedanke, der später Luther zur Ausformulierung des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen veranlasste. Auch die Brautmystik konnte sich im Protestantismus noch lange halten (gerade auch in der lutherischen Orthodoxie und im Pietismus), aber die Erfahrungen mit den Spiritualisten der Reformationszeit machten alle Ansätze, die die unmittelbare Gottesbegegnung unabhängig vom Worte Gottes erwogen, verdächtig.

Auch im Katholizismus wurde die mystische Tradition weiter gepflegt: Im Spanien des 16. Jahrhunderts reformierten Teresa von Ávila (1515–1582) und Johannes vom Kreuz (1542–1591) mit ihren mystischen Schriften den Karmeliterorden in beiden Zweigen, doch standen grundsätzlich Mystiker unter dem Quietismus-Verdacht der Inquisition.

Volker Leppin ist es gelungen, auf den wenigen Seiten, welche die Reihe „C. H. Beck-Wissen“ zur Verfügung stellt, eine Geschichte der Mystik zu entwerfen, die sich an den bedeutenden Vertreterinnen und Vertretern der östlichen und westlichen Christenheit orientiert und diese vor dem Hintergrund ihrer jeweiligen theologie- und geistesgeschichtlichen Umwelt darstellt.

Mario Fischer