

Evangelische Mystik

2. Auflage



Alles Ding währt seine Zeit
Gottes Lieb in Ewigkeit



Peter Zimmerling

Evangelische Mystik

2. Auflage

mit einem Geleitwort
von Nikolaus Schneider

Vandenhoeck & Ruprecht

Mit 11 Abbildungen

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2020, 2015 Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen
bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: SchwabScantechnik, Göttingen

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISBN 978-3-647-57098-3

Inhalt

Vorwort zur 1. Auflage	5
Vorwort zur 2. Auflage	8
Geleitwort	11
1. Zur Situation: Wiederkehr der Mystik	13
1.1 Zum Begriff	13
1.2 Mystik und Protestantismus: eine Problemgeschichte	19
1.2.1 Wechsel zwischen Hochschätzung und Ablehnung	20
1.2.2 Schlüsselstellung der Lehre von der Unio mystica in Orthodoxie und Pietismus	24
1.2.3 Von Johann Arndt bis Dietrich Bonhoeffer	25
1.3 Wiederkehr der Mystik im Protestantismus nach dem Zweiten Weltkrieg. Ursachen und Hintergründe	30
2. Und es gab sie doch: Evangelische Mystikerinnen und Mystiker. Biografische Einblicke in die Geschichte der evangelischen Mystik	37
2.1 Martin Luther (1483–1546): Demokratisierung der Mystik	37
2.1.1 Neue Forschungsergebnisse	37
2.1.2 Luthers Rezeption mystischer Traditionen	43
2.1.3 Eigene mystische Gotteserfahrungen?	46
2.1.4 Erfahrungsbezogene Theologie und Spiritualität	47
2.1.5 Demokratisierung der Mystik	51
2.1.6 Von der Brautmystik geprägte Spiritualität	55
2.1.7 Resümee	57
2.2 Philipp Nicolai (1556–1608): Mystik und Eschatologie	58
2.2.1 Theologie und Biografie	58
2.2.2 Interpretation der einzelnen Strophen des Liedes „Wie schön leuchtet der Morgenstern“ (EG 70)	61
2.3 Paul Gerhardt (1607–1676): Mystik und Lebenskunst	66
2.3.1 Biografisches	66

2.3.2	Mystische Dimensionen in den Liedern Paul Gerhardts. Drei Beispiele	69
2.3.3	Mystische Charakteristika der Lieder Paul Gerhardts	75
2.3.4	Das lutherische Gesangbuchlied als Mittel zur Weitergabe mystischer Spiritualität	80
2.4	Johann Sebastian Bach (1685–1750): Mystik und Musik	83
2.4.1	Zur Rezeptions- und Forschungsgeschichte	83
2.4.2	Biografisches	85
2.4.3	Zum Werk	94
2.4.4	Bachs Musik als Zugang zu evangelischer Mystik heute	111
2.5	Gerhard Tersteegen (1697–1769): Pietist und Mystiker	112
2.5.1	Leben und Werk	113
2.5.2	Mystische Theologie und Spiritualität	123
2.6	Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700–1760): Mystik in Alltag und Gemeinde	132
2.6.1	Biografisches	132
2.6.2	Zinzendorf und die Mystik. Unterschiedliche Forschungs- positionen	133
2.6.3	Christusmystik als Entdeckung des nahen Gottes. Kritik an der traditionellen trinitarischen Gotteslehre	136
2.6.4	„Combination des Worts und der personellen connexion mit Ihm.“ Zinzendorfs Wortmystik	141
2.6.5	Zinzendorfs Ehereligion	144
2.6.6	Impulse für heute	149
2.7	Dag Hammarskjöld (1905–1961): Ein lutherischer Christusmystiker im Verborgenen	150
2.7.1	Zur Forschungsgeschichte	151
2.7.2	Biografische Skizze	152
2.7.3	Prägung durch das schwedische Luthertum	153
2.7.4	Beschäftigung mit der mittelalterlichen Mystik	155
2.7.5	Anregungen durch Nathan Söderblom und Albert Schweitzer	156
2.7.6	Die spirituelle Wende zwischen 1952 und 1953	158
2.7.7	„Ein junger Mann“: Einsatz beim Menschen Jesus	160
2.7.8	„Als er zum Opfer erwählt ward“: Neuformulierung des Inkarnationsgedankens	163
2.7.9	Grundzüge der mystisch geprägten Spiritualität Hammarskjölds	164
2.7.10	Vollendung im Opfer: Leiderfahrung als Gotteserfahrung	167

2.7.11 Resümee	168
2.8 Dietrich Bonhoeffer (1906–1945):	
Mystische Dimensionen von Biografie und Theologie	170
2.8.1 Dreifache Immunisierung gegenüber der Mystik	170
2.8.2 Mystische Dimensionen von Bonhoeffers Biografie	171
2.8.3 Spiritualität und Ethik zwischen Mystik und Widerstand ...	179
2.9 Dorothee Sölle (1929–2003): „Mystik ist Widerstand“	188
2.9.1 Zur Biografie	188
2.9.2 Mystik als Lebensthema	191
2.9.3 Mystikverständnis: „Mystik ist Widerstand“	192
2.9.4 Anfragen an Sölles Mystikverständnis	197
2.9.5 Ausblick	200
3. Eine kleine Theologie evangelischer Mystik	203
3.1 Biblische Grundmuster	203
3.1.1 Im Alten Testament:	205
3.1.2 Im Neuen Testament	208
3.2 Der Erfahrungsaspekt des Glaubens	210
3.2.1 Der Begriff der Erfahrung	210
3.2.2 Chancen und Gefahren der Orientierung an der Erfahrung	212
3.2.3 Im Spannungsfeld von Widerfahrnis und aktiver	
Vorbereitung	215
3.2.4 Das ekstatische Moment	216
3.3 Mystik als Gegenentwurf zu einem rationalistischen	
Wirklichkeitsparadigma	218
3.4 Mystik und Klima. Äußere Entstehungsbedingungen	
für die Mystik?	220
3.5 Neue Sprache des Glaubens	223
3.5.1 Zwischen Sprachlust und Unsagbarkeit	223
3.5.2 Funktionen mystischer Sprache	225
3.5.3 Mystik und Poesie	227
3.5.4 Drei charakteristische Sprachformen	228
3.6 Mystik und Kirche	230
3.6.1 Zwischen kirchenfreier und kirchlich integrierter Mystik	230
3.6.2 Zur ekklesiologischen Dimension evangelischer Mystik ...	232
3.6.3 Resümee: Wechselseitige Abhängigkeit von Mystik	
und Kirche	234
3.7 Mystik und Esoterik. Gemeinsamkeiten und Unterschiede	237
3.8 Mystik und Weltverantwortung	241

3.9 Die Notwendigkeit einer evangelischen Lehre mystischer Erfahrungen. Zusammenfassende Kriterien	243
4. Praxis: „Der Christ von morgen wird ein Mystiker sein“	251
4.1 Unterwegs zu einer Mystik für jedermann und jedefrau	251
4.2 Impulse der Mystik für evangelische Spiritualität heute	256
Ausblick: Warum Mystik für Kirche und Welt überlebenswichtig ist ...	261
Bildquellen	264
Literatur	265
Personenregister	281

Vorwort zur 1. Auflage

„Mystik ist katholisch. Mystik und Protestantismus passen nicht zusammen.“ Tatsächlich konstatierten weite Teile der akademischen Theologie in den vergangenen 150 Jahren einen unüberbrückbaren Graben zwischen Mystik und Protestantismus. Auch wenn solche Vorbehalte in den vergangenen Jahrzehnten an Kraft verloren haben, wirkt die Skepsis bis heute nach. Darum ist für einen evangelischen Theologen der Weg zur Mystik immer noch weder selbstverständlich noch problemlos.

Ausgangspunkt meiner Beschäftigung mit der Mystik war ein doppelter: Zunächst stieß ich bei der wissenschaftlichen Erforschung des trinitätstheologischen Denkens von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700–1760) immer wieder auf Bezüge zur Mystik. Der andere Ansatzpunkt war mehr existenzieller Natur: Ich begann mich zu fragen, ob es eine intensivere Form des Glaubens gab, als ich sie bis dahin kennengelernt hatte. Ich sehnte mich nach vertiefter Erkenntnis Gottes. Außerdem trieb mich die Frage nach dessen Erfahrbarkeit im Alltag um. Damals fing ich an, die Werke von Mystikerinnen und Mystikern unterschiedlichster Herkunft zu lesen. Neben Katharina von Siena und Gerhard Tersteegen beeindruckte mich vor allem Teresa von Avila und von dieser speziell ihre „Vida“, ihre Autobiografie.

Im Laufe der Zeit kristallisierten sich im Rahmen meiner Beschäftigung mit der Mystik drei Schwerpunkte heraus: 1. Ich habe ein kirchen- bzw. theologiegeschichtliches Interesse. Es geht mir darum, die *Geschichte* der Mystik, speziell der evangelischen Mystik, zu erforschen. 2. Ich nehme teil an der *theologischen* Auseinandersetzung mit der Mystik (auch mit Formen der Mystik in nicht-christlichen Religionen) und bemühe mich, die Rezeption der Mystik in der wissenschaftlichen Theologie voranzutreiben. 3. Ich lote die Möglichkeiten aus, wie mystisch orientiertes Christsein mit der traditionellen evangelischen *Spiritualität* vermittelt werden kann. Notwendig erscheinen mir heute vor allem geschichtliches Wissen, Kriterien zur Bewertung und Anleitung zur Praxis der Mystik. Diesem Dreischritt von Geschichte, Theologie und Praxis entspricht die inhaltliche Gliederung des vorliegenden Buches. Vorgeschaltet ist dem ein Einleitungskapitel mit einer vorläufigen Begriffsbestimmung und dem Versuch, eine Ortsbestimmung der Mystik in der Geschichte der evangelischen Theologie von ihren Anfängen bis in die Gegenwart vorzunehmen.

Seit einigen Jahren ist eine Wiederkehr der Mystik zu beobachten. Das gilt auch für den Protestantismus. Dadurch konnte sich die Mystik aus ihrem Nischendasein befreien. Während nach dem Zweiten Weltkrieg zunächst eher

theologische Außenseiter wie Walter Nigg, Ernst Benz und Gerhard Wehr auf die Bedeutung der Mystik für die evangelische Theologie und Spiritualität aufmerksam machten,¹ hat sie inzwischen den Mainstream erreicht.

Ich beschränke mich in dem vorliegenden Buch auf eine Bestandsaufnahme *evangelischer* Mystik. Das soll nicht die ökumenische Verankerung mystischer Theologie und Spiritualität infrage stellen. Vielmehr geht es mir darum, durch diese Konzentration das Profil evangelischer Mystik besser erfassen zu können. Die Beschäftigung mit evangelischer Mystik schließt eine Wiederentdeckung verschütteter Frömmigkeitstraditionen ein. Darin scheint mir die Voraussetzung für eine echte Bereicherung evangelischer Theologie und Spiritualität durch die Mystik zu liegen. Diese wird in Zukunft nur dann nachhaltig wirksam werden, wenn es ihr gelingt, an entsprechende innerevangelische Traditionen anzuknüpfen. Die evangelische Mystik ist meines Wissens nur ein einziges Mal nach dem Zweiten Weltkrieg ausführlich monografisch dargestellt worden, und zwar von dem bereits erwähnten Züricher Kirchengeschichtler Walter Nigg in seinem Buch „Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der Evangelischen Christenheit“, das 1959 in erster Auflage erschien.

Speziell im evangelischen Raum ist es nicht einfach zu sagen, wer ein Mystiker war. Traditionellerweise galten als solche vor allem theologische Außenseiter wie Thomas Müntzer, Kaspar Schwenckfeld, Sebastian Franck, Valentin Weigel, Jakob Böhme, Johannes Scheffler (Angelus Silesius), Gerhard Tersteege und Friedrich Christoph Oetinger. Die Skepsis gegenüber der Mystik hat viele Mainstream-Theologen daran gehindert, sich als Mystiker zu verstehen, obwohl sie mystische Erfahrungen gemacht und sogar mystische Texte verfasst haben. Ein Grund dafür dürfte darin liegen, dass die Mystik ein unkontrollierbares Element der Religion darstellt. Zudem: welcher Theologe wollte schon freiwillig mit den genannten mystischen Außenseitern mit ihren ausgefallenen Ideen, ihren ekstatischen Gotteserfahrungen und ihrem oft tragischen Schicksal in einem Atemzug genannt werden. Angesichts der neuen Offenheit für Mystik erscheint es mir sinnvoll, hier eine Relecture vorzunehmen. Dadurch können auch solche kirchengeschichtlichen Personen einschließlich ihrer Werke der Mystik zugeordnet werden, die traditionellerweise nicht dazu gezählt wurden bzw. bei denen von der Forschung bestenfalls eine mystische Dimension konstatiert wurde. Mich interessieren nicht so sehr die theologischen Außenseiter unter den protestantischen Mystikern, sondern die „innerkirchlichen“ Mystiker, die im Mainstream der Theologie verortet waren bzw. diesen mitgeprägt haben. Dadurch ergibt sich ein neues Bild der Theologie- und Spiritualitätsgeschichte.

¹ Nigg, *Heimliche Weisheit*; Wehr, *Mystik im Protestantismus*.

Es wird erkennbar: Evangelisches Christentum und evangelischer Glaube sind ohne Mystik gar nicht denkbar.

Wie bei jeder Veröffentlichung habe ich Menschen zu danken, ohne deren freundliche Hilfe auch dieses Buch nicht zum Abschluss gekommen wäre: Zuerst Frau Vikarin Karin Walther (Dippoldiswalde), die das Manuskript lektoriert und mich mit einer Reihe von Fragen und Anregungen zu einer erneuten Überarbeitung inspiriert hat. Herrn stud. theol. Kevin Stilzebach (Liemehna), der die endgültige Manuskriptgestalt einschließlich der Bilder und das Personenregister herstellte. Frau Margitta Berndt (Herrnhut), die in bewährter Weise Korrektur las. Und den Herren Jörg Persch und Christoph Spill, die das Projekt vonseiten des Verlags in äußerst angenehmer Weise betreuten.

Ich bin sehr gespannt, wie das Buch aufgenommen werden wird.

Böhmisches Dorf, Berlin-Neukölln, im September 2014 Peter Zimmerling

Vorwort zur 2. Auflage

Die erste Auflage des vorliegenden Buches hat eine erfreulich positive Resonanz gefunden. Das gilt einerseits im Hinblick auf die im Raum des Protestantismus immer noch überschaubare Gruppe von Mystikforscherinnen und -forschern. Andererseits gilt es genauso für an der Mystik interessierten Pfarrern und Pfarrnerinnen und gebildeten Laien aus den unterschiedlichen Konfessionen. Ich habe auf keine andere Veröffentlichung derart viele ausführliche und inhaltlich-theologisch gehaltvolle, z. T. sehr persönliche, Reaktionen erhalten. Insgesamt scheint sich der methodische Dreischritt meiner Theologie: Geschichte, Theologie, Praxis auch im Hinblick auf die Beschäftigung mit der Mystik bewährt zu haben. Wie aus der Rezeption des Buches erkennbar wurde, hat auch die Konzentration auf mystische Vertreterinnen und Vertreter aus dem Mainstream-Protestantismus einer Reihe von theologischen Zeitgenossen, die der Mystik skeptisch gegenüberstanden, eine Brücke zu ihr zu bauen vermocht. Demgegenüber tritt für mich die von einzelnen Leserinnen und Lesern geäußerte Kritik, dass sie bestimmte Vertreterinnen und Vertreter der evangelischen Mystik wie Jakob Böhme, aber auch Thomas Müntzer, Johannes Scheffler (Angelus Silesius), Friedrich Christoph Oetinger u. a. vermisst hätten, in den Hintergrund. Die genannten Beobachtungen haben mich ermutigt, das vorliegende Buch unverändert in 2. Auflage herausgehen zu lassen.

Ich verkenne nicht, dass weiterer Klärungsbedarf im Hinblick auf die Frage besteht, ob es die eine universelle Mystik oder so viele unterschiedliche Mystiken wie Religionen gibt. Die Frage wird unterschiedlich beantwortet, wobei sich zwei Hauptströmungen erkennen lassen. Der Perennialismus geht davon aus, dass Mystik eine Form von „Meta-Religiosität“ bildet, die in allen Religionen gleichermaßen vorkommt, ohne in der jeweiligen Religion aufzugehen. Als einer der Hauptverfechter des perennialistischen Ansatzes hat etwa Walter T. Stace zu gelten.¹ Mystik ist nach dieser Auffassung der gemeinsame spirituelle Kern aller Religionen – gewissermaßen das Herz, das übrig bleibt, wenn alle äußeren Einkleidungen der jeweiligen Religion abgeschält sind. Ich bin der Überzeugung, dass dieser Ansatz weder der Wirklichkeit der Religionen noch der der Mystik entspricht. Vielmehr meine ich mit dem kulturalistischen Ansatz, wie er vor allem von Steven Katz vertreten wird:² Es gibt mystische Spiritualität

¹ Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, London 1961.

² Steven T. Katz (Hg.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford 1983; vgl. auch ders., *Art. Mystik. IV. Religionsphilosophisch*, in: RGG, Bd. 5, Tübingen 42002, 1673–1675.

nicht an sich, sondern immer nur als Intensivform der jeweiligen Religion, in der sie beheimatet ist. „Kein Mystiker (wenigstens in unserem [20.] Jahrhundert) glaubte an ‚Mystik‘ oder praktizierte ‚Mystik‘. Er glaubte an das Christentum und praktizierte es (oder eben an das Judentum, den Islam, den Hinduismus); es geht also immer um konkrete Religionen, die mystische Elemente als Teil eines umfassenderen geschichtlichen Ganzen enthalten.“³

Damit hängt eine zweite Frage, die in Zukunft weiter untersucht werden muss, unmittelbar zusammen. Wie stark ist das ökumenische und damit das friedensstiftende Potenzial der Mystik? Gerade vom perennialistischen Ansatz her scheint die Mystik als eine Art gemeinsamer religiöser Glutkern das Gewaltpotenzial der Religionen domestizieren zu können. Bei genauerem Hinsehen wird jedoch schnell deutlich, dass die Sache sich komplizierter darstellt. So war ein Mystiker wie Angelus Silesius alles andere als ein Friedensstifter zwischen den verfeindeten Konfessionen seiner schlesischen Heimat. Nach seiner Konversion zum Katholizismus entwickelte er sich mehr und mehr zu einem gewaltbereiten Hasser seiner Ursprungskonfession. In unserer Gegenwart weist der Glaube von vielen Mitgliedern islamischer Bruderschaften mystische Züge auf, ohne dass dies zu einer signifikanten Erhöhung ihrer Toleranz gegenüber Nicht-Muslimen führen würde – im Gegenteil.

Ich meine, dass das Friedenspotenzial der Mystik eher indirekt zur Wirkung kommt. Zwischen den mystischen Spiritualitäten der unterschiedlichen Religionen gibt es mehr oder weniger große gemeinsame Schnittmengen, die größer sind als die zwischen den Theologien der Religionen. Allein die Konzentration auf die Erfahrungsseite der Religion hat ein religionsverbindendes Potenzial. Auch der Tatsache, dass die mystische Erfahrung als Geschenk erlebt wird, wohnt eine religionsverbindende Kraft inne. Der Geschenkcharakter führt im Prinzip zu einer Relativierung religiöser Machtansprüche. Ebenso kann die Betonung von Unmittelbarkeit und Individualität im religiösen Vollzug, wodurch die Bedeutung des institutionellen Elements der Religion natürlicherweise zurücktritt, als Potenzial im Sinne eines friedlichen Miteinanders der Religionen wirksam werden. Die Stärkung des Einzelnen gegenüber institutionellen Autoritäten führt zu einer Relativierung der Machtansprüche der institutionell verfassten Religionsgemeinschaften.

Die konfessions- und religionsverbindende Kraft der Mystik liegt weiter „im Aufweis konfessionsübergreifender Defizite religiösen Erlebens gegenüber der theologischen Reflexion und der Wiederentdeckung der Kraft mystischer

³ Bernhard McGinn, *Die Mystik im Abendland*, Bd. 1 Ursprünge, Freiburg u. a. 22001, 15.

Theologie, diese zu füllen“.⁴ Mystik hat eine heuristische Funktion: Sie hilft die gemeinsamen Defizite der traditionellen christlichen Konfessionen auf dem Gebiet der gelebten Spiritualität zu erkennen, so der Duktus des Zitats. Diese Funktion übernimmt die Mystik darüber hinaus inzwischen auch in den nicht-christlichen Religionen. Angesichts fortschreitender Säkularisierungsprozesse in den meisten westlichen Gesellschaften hält die Mystik im Bewusstsein, dass Religiosität und Spiritualität Phänomene darstellen, die weder durch Säkularisierungs- oder Entkirchlichungsprozesse noch durch naturwissenschaftliche Erkenntnisgewinne welcher Art auch immer aus der Welt geschafft werden können. Schon die bloße Bezeugung mystischer Erfahrungen lässt die Frage nach Gott nicht zur Ruhe kommen.

Die Mystik bewahrt traditionelle Theologien – egal welcher Religion – davor, zu einem hermetischen System zu erstarren. Das Verlangen, die eigene mystische Erfahrung zu verstehen, führte Mystikerinnen und Mystiker immer wieder dazu, z. T. revolutionäre theologische Gedanken zu wagen. Dazu gehört in der Mystik der meisten Religionen die Einsicht, dass Gott unbedingt Liebe ist und dass Alltag und Dienst für Gott untrennbar zusammengehören. Die Mystik der verschiedenen Religionen kann dazu beitragen, dass das interreligiöse Gespräch zu gegenseitigem Respekt, gegenseitiger Wertschätzung und gegenseitigem Wohlwollen im Zusammenleben der unterschiedlichen Religionen führt.

Last not least möchte ich Nikolaus Schneider, dem früheren Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), von Herzen für sein Geleitwort danken. Es ist für mich nicht nur ein Zeichen unserer persönlichen Verbundenheit, sondern auch ein Beleg dafür, dass die EKD die Mystik mittlerweile als für evangelische Spiritualität unverzichtbar anerkennt. Ein mystikfreier Protestantismus stellt eine Unmöglichkeit dar! Mit Nikolaus Schneider gesprochen: „So verstanden ist christlicher Glaube erst in zweiter Linie die philologisch einwandfreie Exegese biblischer Texte, die gelehrte Formulierung und Reflexion von Glaubenssätzen oder die genaue Kenntnis der Geschichte des christlichen Glaubens und seiner Kirche und deren Entwicklung. In erster Linie ist christlicher Glaube die aktuelle Erfahrung der Gegenwart des biblischen Gottes, des Vaters Jesu Christi.“

Leipzig, im Januar 2020

Peter Zimmerling

⁴ Markus Wriedt, *Mystik und Protestantismus – ein Widerspruch?*, in: Johannes Schilling (Hg.), *Mystik. Religion der Zukunft – Zukunft der Religion?*, Leipzig 2003, 67–87, das Zit. 86.

Geleitwort

Wie kann der Protestantismus, der sich der Vernunft verpflichtet weiß und die Mystik, die dem Herzen verbunden ist, zusammengehen? Die Frage macht deutlich: Vielen Gläubigen der Evangelischen Kirchen ist nicht bewusst, dass Martin Luthers entschiedenes Eintreten gegen den Ablasshandel ganz wesentlich durch die Verankerung seines Denkens und Lebens in mystischen Traditionen seiner Zeit bedingt ist. Denn das ist doch naheliegend: Luthers Widerspruch gegen den schändlichen Missbrauch des Ablasses erklärt sich auch daraus, dass er Buße und Abkehr vom sündigen Leben als einen Akt des ganzen Menschen vollzogen in seinem ganzen Leben verstand. Deswegen ist ein Ablasshandel völlig unakzeptabel, der als Geschäftsmodell funktioniert: Gegen die Zahlung einer bestimmten Summe Geldes werden die nach Schwere und Zeit definierten Strafen für eine bestimmte Sünde gemäß eines „Tarifkatalogs“ abgelöst. Hier kommt es unabhängig von der Person ganz sachlich auf Leistung und Gegenleistung an, nicht auf Reue, Buße und Umkehr des Menschen.

Einen frommen Menschen wie Martin Luther, der etwa seinen Tauler studiert hatte, musste das empören. Und dahin bringen, allen Versuchen nachhaltig zu widerstehen, den in seiner Frömmigkeit gegründeten und durch die Bibel gelehrt Widerstand gegen den Ablasshandel zum Schweigen zu bringen. So wurden die Reformbemühungen zur Reformation, als auch das päpstliche Amt mit allen Machtmitteln gegen Luther vorgeing.

Martin Luther ging es nämlich darum, Menschen auf das Wirken Gottes in seinem Wort aufmerksam zu machen; auf den Anspruch, der davon ausgeht und der höher steht als päpstliche Machtausübung. Luther wollte erreichen, dass sich Menschen für ein Leben in der Nachfolge Christi öffnen, indem sie ihren Geist dem Wirken des Geistes Gottes anvertrauen.

So verstanden ist christlicher Glaube erst in zweiter Linie die philologisch einwandfreie Exegese biblischer Texte, die gelehrte Formulierung und Reflexion von Glaubenssätzen oder die genaue Kenntnis der Geschichte des christlichen Glaubens und seiner Kirche und deren Entwicklung. In erster Linie ist christlicher Glaube die aktuelle Erfahrung der Gegenwart des biblischen Gottes, des Vaters Jesu Christi. Die Substanz dieses Glaubens, das, was ihn für die Person des Gläubigen ausmacht, ist die Gewissheit der lebendigen Gegenwart dieses lebendigen Gottes.

Mystisch begabte Menschen haben solche Erfahrungen, die auch viele andere Menschen machen, in besonderer Weise in Worte fassen können. Stellvertretend für alle gläubigen Menschen bieten sie damit eine Sprachschule an, die ande-

ren helfen kann, ihre Erfahrungen mit dem lebendigen Gott auf den Begriff zu bringen.

Die in diesem Buch zusammengestellten Beispiele mystischen Glaubens in der Tradition evangelischer Kirchen mögen auch für uns Heutige zu einer Sprachschule werden. Denn in jeder Zeit muss neu zur Sprache gebracht werden, dass und wie der lebendige Gott gegenwärtig ist, Menschen anspricht und mit ihnen durch die Zeit geht. Dazu möge dieses Buch vielen Menschen dienen.

Ratsvorsitzender i. R. Nikolaus Schneider, Berlin

1. Zur Situation: Wiederkehr der Mystik

1.1 Zum Begriff

„Mystik“ ist ein „Containerbegriff mit unklaren Konturen und vielen möglichen Inhalten“.¹ Für jeden, der sich zur Mystik äußert, ist es darum notwendig, zu Beginn eine Begriffsdefinition vorzunehmen, zu präzisieren, was er unter Mystik versteht. Das möchte ich hiermit tun, allerdings in vorläufiger und skizzenhafter Weise, um eine Art Wegbeschreibung für die folgenden Kapitel zu liefern und den Leserinnen und Lesern damit die Orientierung zu erleichtern. Im weiteren Verlauf des Buches soll diese Skizze dann entfaltet werden. Ich konzentriere mich bei der Begriffsbestimmung auf die christliche Mystik, ohne die Mystik der anderen Religionen aus den Augen zu verlieren.

Bei der Mystik geht es um die erfahrungsbezogene Seite der Theologie, um die *cognitio dei experimentalis*, um das „erfahrende Wahrnehmen Gottes“.² Erfahrungsbezogen meint: Nicht die gedachte, sondern die gelebte Dimension des Glaubens steht im Vordergrund. Es geht primär um Gott und die Beziehung des Menschen zu ihm. „Theologia mystica ist für sie [die christlichen Mystiker] nicht bloß der Versuch, ein direktes Bewußtsein und eine unmittelbare Erfahrung von der Gegenwart Gottes zu artikulieren, sondern darüber hinaus auch ein Prozeß und ein Lebensweg, vor allem aber auch die Erfahrung der Gegenwart Gottes selbst.“³ Von daher hat die Mystik eine natürliche Affinität zur sog. monastischen Theologie. Diese ist im Kern weniger am intellektuell geprägten Nachdenken über Gott interessiert, sondern existenziell-erfahrungsbezogen.⁴ In ihrem Zentrum steht nicht Wissen, sondern Glauben, nicht eruditio, sondern pietas, nicht der Kopf, sondern das Herz. Sie wurde im Kloster von Mönchen für Mönche unter Berücksichtigung von deren besonderer Situation entwickelt. Es

¹ Ruhbach, *Mysterium und Mysticum*, 17.

² Vgl. dazu hier und im Folgenden: McGinn, *Mystik im Abendland*, 9 ff.

³ Haas, *Mystik als Aussage*, 55.

⁴ Vgl. dazu im Einzelnen Bayer, *Monastische und scholastische Theologie*, 27 ff.

ist sicher kein Zufall, dass Bernhard von Clairvaux, den man als den Vater der abendländischen Mystik bezeichnen kann, ein Hauptvertreter der monastischen Theologie war. Bisweilen lässt sich ein regelrechter Kampf mystischer Theologen gegen jegliche scholastisch ausgerichtete Form der Theologie beobachten.⁵ Monastische und scholastische Theologie stehen sich im Mittelalter als selbstständige Gestalten der Theologie gleichwertig gegenüber.⁶

Für die Mystik ist das Wechselspiel von Erfahrung und Deutung charakteristisch, wobei keine Seite auf Kosten der anderen überbetont werden sollte.⁷ Ohne Deutungskategorien bleibt die Erfahrung blind. Umgekehrt drohen Begriffe und Gedanken ohne Erfahrung blass und unlebendig zu werden. Gerade die Erfahrungsferne vieler theologischer Überlegungen hat der wissenschaftlichen Theologie bei vielen Zeitgenossen einen großen Vertrauensverlust eingebracht. Umgekehrt ist die Mystik aufgrund ihrer Erfahrungsnähe für religiös Suchende heute attraktiv.

Zweifellos beeinflussen soziale, ja sogar klimatische Bedingungen das mystische Bewusstsein.⁸ Auf der anderen Seite widersetzt sich die mystische Erfahrung einer Konzeptualisierung und Verbalisierung, da es sich um ein unmittelbares Bewusstsein der Gegenwart Gottes handelt. Dieses ist in tieferen Persönlichkeitsschichten zu Hause, als in denen theologische Erkenntnis sonst gewonnen wird.⁹ Dennoch haben viele Mystikerinnen und Mystiker von ihren Erfahrungen berichtet, auch wenn dies im Wissen darum geschah, dass ihr

⁵ Ein Beispiel dafür ist im 14. Jh. die Polemik Heinrich Seuses gegen die Verwissenschaftlichung der Theologie (vgl. im Einzelnen Haas, *Mystik als Aussage*, 45 ff).

⁶ Der Luxemburger Benediktiner Jean Leclercq hat 1946 erstmals die Unterscheidung zwischen monastischer und scholastischer Theologie in das theologische Gespräch eingebracht (Leclercq, *Pierre le Vénérable*, 366; vgl. dazu Köpf, *Monastische und scholastische Theologie*, 96–135).

⁷ McGinn spricht von einer „Interdependenz von Erfahrung und Interpretation“ (ders., *Mystik im Abendland*, 13). Vgl. dazu auch den Streit zwischen „Konstruktivisten“ und „Perennialisten“: Das konstruktivistische Paradigma geht davon aus, dass alle Erfahrungen ausschließlich eine sozial und kulturell vermittelte Konstruktion darstellen, während der perennialistische Ansatz überzeugt ist, dass eine Unterscheidung zwischen Erfahrung und Interpretation der Erfahrung im Sinne einer Realdistinktion möglich ist (vgl. dazu Haas, *Mystik als Aussage*, 29 ff). Vgl. zum Verhältnis von mystischer Erfahrung und Reflexion auch: Rosenau, *Art. Mystik. III. Systematisch-theologisch*, 581–589.

⁸ Vgl. dazu Bangert, der das im Hinblick auf die mittelalterliche Deutsche Mystik aufzeigen kann (ders., *Mystik als Lebensform*, 41–47). Die Rede vom mystischen Bewusstsein hat in den letzten Jahren die Rede von der mystischen Erfahrung zurückgedrängt. Beide Ausdrucksweisen haben Vor- und Nachteile. Während der Begriff „Erfahrung“ bis heute zu den unaufgeklärtesten Begriffen überhaupt gehört, bringt der Begriff „Bewusstsein“ die Gefahr mit sich, den Menschen auf nur einen Aspekt seiner Ganzheit einzuschränken (gegen McGinn, *Mystik im Abendland*, 17); vgl. dazu im Einzelnen 3.2.

⁹ Vgl. dazu McGinn, *Mystik im Abendland*, 16 ff.

Sprachvermögen nicht ausreichte. „Zwischen diesen Polen – zwischen Notwendigkeit und Unmöglichkeit zu reden – bewegt sich hier die Sprache, erfährt sie ihre Tauglichkeit und gleichzeitige Relativierung, wenn es darum geht, etwas über jene ‚Einung‘ (zwischen Gott und Mensch) zu sagen, die nach Dionysius Areopagita ‚unserer Verstandes- und Vernunftfähigkeit und Tätigkeit überlegen ist‘.“¹⁰

Im Lauf der Forschungsgeschichte hat sich eine Art Kanon von mystischen Texten herauskristallisiert.¹¹ Diese literarischen Zeugnisse sind die entscheidende Grundlage jeder wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Mystik. Jener Kanon umfasst Ausführungen unterschiedlichen Inhalts.¹² Zu ihm gehören einmal Texte, in denen die möglichst authentische Beschreibung des mystischen Erlebnisses vor allem mithilfe von Metaphern und Sprachbildern (aus der Natur, dem Alltag und nicht zuletzt aus dem zwischenmenschlichen Bereich von Freundschaft, Liebe und Erotik) im Vordergrund steht. Eine weitere Textgruppe zeichnet sich durch einen stärker reflexiven und argumentativen Charakter aus. Das mystische Ziel der Gottesbegegnung erscheint hier als „äußerste Zuspitzung eines rationalen Weges [...], der auch unabhängig von eigenen mystischen Erfahrungen und Erlebnissen weitgehend nachvollziehbar ist.“¹³ Daneben gibt es Mischformen, die beide Tendenzen in sich vereinigen. Kurt Ruh spricht im Hinblick auf die beiden letztgenannten Textgruppen von „Mystik als Lehre“, die z. T. explizit in Form der Mystagogie zu mystischen Erfahrungen hinführen will.¹⁴ Schließlich gehören zum mystischen Kanon Texte, die nur in einem weiteren Sinn als mystisch zu bezeichnen sind: „Es gibt Wege, die zur eigentlichen Mystik erst hinführen, es gibt Vorstufen, etwa die Meditation, es gibt spirituelle Mittel, die mystische Erhebung auszulösen, so das Gebet oder die *Compassio* in der Christumystik [...]. Das mystische Schrifttum enthält aber auch Elemente der Unterweisung und Erbauung, formuliert nicht selten asketische Forderungen.“¹⁵ Meinen Ausführungen liegt die Beschäftigung mit sämtlichen genannten Textgattungen zugrunde.

Im Folgenden verstehe ich unter Mystik Formen spiritueller Erfahrung mit dem Ziel der Gottesbegegnung. Mystik stellt eine Intensivform geistlicher Erfahrung dar,¹⁶ wobei dies nicht einseitig im Sinne von spirituellen Gipfel-

¹⁰ Haas, *Mystik als Aussage*, 110 f.

¹¹ Vgl. dazu Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, 14.

¹² Vgl. im Folgenden Rosenau, *Art. Mystik. III. Systematisch-theologisch*, 581–589.

¹³ A. a. O., 581.

¹⁴ Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, 15.

¹⁵ A. a. O., 13 f.

¹⁶ Ähnlich Ruhbach, *Mysterium und Mysticum*, 17.



Vielfach auch als erotische Metapher verstanden: „Die Verzückung der heiligen Theresa“, Frontalskulptur von Giovanni Lorenzo Bernini, 17. Jh., Santa Maria della Vittoria, Rom.

erfahrungen zu verstehen ist, etwa von Visionen, Auditionen und Elevationen. Mystische Erfahrungen *können* von solchen Erscheinungen begleitet sein. Aber genauso gehören zur Mystik Erfahrungen der Anfechtung, der „dunklen Nacht“, wie Johannes vom Kreuz formuliert.¹⁷

Im Zentrum der mystischen Erfahrung bzw. des mystischen Bewusstseins steht die *Unio mystica*, die Vereinigung mit Gott.¹⁸ Dieses Ziel mystischen Glaubens kann mit unterschiedlichen Begriffen bezeichnet werden: etwa als Schau des göttlichen Lichtes, als Vergöttlichung, als bildlose Freiheit. Entscheidend ist, dass die *Unio* sowohl Liebe als auch Erkenntnis umfasst und als unverdientes Geschenk empfunden wird.¹⁹ Gott wird dabei in dialektischer Weise sowohl im Modus der Gegenwart als auch des Entzugs erfahren.²⁰ Die *Unio* führt zu einer Form von Selbsttranszendenz, die gleichzeitig Selbstwerdung und Selbstverlust umfasst.²¹ Haas bringt es auf den Punkt: „Es ist ein Durchbruch des Menschen in Gott, der möglich ist, weil Gott je schon durchgebrochen ist durch die harten Strukturen und Systeme menschlicher Verkrustungen.“²²

Das Ziel der mystischen Erfahrung ist Teil eines Gesamtprozesses.²³ Dieser Prozess umfasst Vorbereitung, Ziel und Auswirkungen. Dabei darf das Ziel nicht von den übrigen Teilen des Prozesses isoliert werden, weil sonst die mystische Erfahrung „in der Luft hängt“, merkwürdig ortlos wird. Von hieraus ergibt sich die These²⁴: Es gibt keine mystische Erfahrung ohne Verortung in einer gelebten Religion. Es ist daher nur konsequent, dass sich christliche Mystik seit ihren Anfängen mindestens durch zwei Merkmale auszeichnet: durch eine Orientierung am biblischen Wort und an der Person Jesu Christi. Das gilt auch – bei allen zu beobachtenden Modifikationen und Einschränkungen – für die Mystik des Dionysios Areopagita, eines wichtigen Vordenkers der christlichen Mystik.²⁵ Dieser war vermutlich ein syrischer Mönch, der um 500 n. Chr. wirkte und die christliche Mystik mit Hilfe der neuplatonischen Philosophie zum Ausdruck brachte. Die Orientierung christlicher Mystik an der Bibel wird durch die Beobachtung bestätigt, dass mystische Erfahrung im Christentum

¹⁷ So der Titel eines der Hauptwerke des Johannes vom Kreuz: Johannes vom Kreuz, *Die dunkle Nacht*.

¹⁸ Gerlitz, Art. Mystik, I. Religionsgeschichtlich, 539 f.

¹⁹ So auch z. B. McGinn, *Mystik im Abendland*, 17.

²⁰ A. a. O., 18.

²¹ Vgl. dazu im Einzelnen Haas, *Mystik als Aussage*, 62–83.

²² A. a. O., 27.

²³ So auch z. B. McGinn, *Mystik im Abendland*, 15.

²⁴ A. a. O.

²⁵ Zu seinem Weg in das Abendland vgl. Bangert, *Mystik als Lebensform*, 38–40.

zur Versprachlichung hin tendiert.²⁶ Das zweite Merkmal christlicher Mystik, ihre Ausrichtung auf Jesus Christus, wird daran deutlich, dass dessen Person für sie unüberbietbar ist: „Es ist die Gestalt Jesu Christi, die für die Mystiker keinesfalls schlicht eine erbauliche ist, sondern ihre Denk- und Liebeskräfte aufs schärfste anstrengt.“²⁷

Nicht zuletzt, weil das Ziel, die *Unio mystica*, vom mystischen Gesamtprozess isoliert worden ist, wurde in Vergangenheit und Gegenwart immer wieder die Auffassung vertreten, Mystik sei eine Form von „Meta-Religiosität“, die in allen Religionen gleichermaßen vorkomme, ohne in der jeweiligen Religion aufzugehen.²⁸ Mystik wäre dann der gemeinsame spirituelle Kern aller Religionen – gewissermaßen das Herz, das übrig bleibt, wenn alle äußeren Einkleidungen der jeweiligen Religion abgeschält sind. Ich bin der Überzeugung, dass dieser Ansatz weder der Wirklichkeit der Religionen noch der der Mystik entspricht. Es gibt mystische Spiritualität nicht an sich, sondern nur als Intensivform der jeweiligen Religion, in der sie beheimatet ist. Für mystische Spiritualität gilt, was Friedrich Schleiermacher bereits am Beginn des 19. Jh. im Hinblick auf die Religion überhaupt festgestellt hat: Der aufklärerische Religionsbegriff ist ein Abstraktum; Religion gibt es nur als positive Religion, d. h. in Gestalt der unterschiedlichen gelebten Religionen.²⁹ Entsprechend gibt es keine „Mystik der Religionen“, die höchstens als Abstraktion existiert. Es gibt Mystik nur in der Gestalt einer christlichen, islamischen, hinduistischen, buddhistischen etc. Mystik. „Kein Mystiker (wenigstens in unserem [20.!] Jh.) glaubte an ‚Mystik‘ oder praktizierte ‚Mystik‘. Er glaubte an das Christentum und praktizierte es (oder eben an das Judentum, den Islam, den Hinduismus); es geht also immer um konkrete Religionen, die mystische Elemente als Teil eines umfassenderen geschichtlichen Ganzen enthalten.“³⁰ Daher spielt auch die konfessionelle Prägung für die jeweilige Gestalt der Mystik eine wichtige Rolle, und es ist berechtigt, von evangelischer Mystik im Unterschied zu katholischer Mystik zu sprechen.

Damit soll nicht bestritten werden, dass es zwischen den mystischen Spiritualitäten der unterschiedlichen Religionen mehr oder weniger große gemeinsame Schnittmengen gibt. Schnittmengen, die größer sein können als die zwischen den Theologien der Religionen. Schon die Tatsache, dass die mystische Erfahrung als Geschenk erlebt wird, deutet in diese Richtung. Auch die Betonung von Unmittelbarkeit und Individualität kann als Potenzial im Sinne

²⁶ Vgl. Haas, *Mystik als Aussage*, 37 u. ö.

²⁷ A. a. O., 98.

²⁸ Diesen Eindruck erweckt auch Dorothee Sölle (dies., *Mystik und Widerstand*, bes. 25–68).

²⁹ Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, §§ 3–6.

³⁰ McGinn, *Mystik im Abendland*, 15.

einer Ökumene der Religionen wirksam werden. Wichtiger erscheinen mir im Hinblick auf das Potenzial der Mystik für die kleine und große Ökumene aber folgende beiden Beobachtungen: Mystik entfaltet seine ökumenische Kraft heute darin, dass das Interesse an ihr Menschen unterschiedlicher konfessioneller und religiöser Herkunft miteinander verbindet.³¹ Im Hinblick auf die christliche Ökumene gilt: „Im mystischen Erleben wird der Mensch vom Heiligen Geist ergriffen. Dieser Geist stiftet Gemeinschaft und führt die Menschen innerlich einander näher.“³² Vor allem liegt die ökumenische Kraft der Beschäftigung mit der Mystik „im Aufweis konfessionsübergreifender Defizite religiösen Erlebens gegenüber der theologischen Reflexion und der Wiederentdeckung der Kraft mystischer Theologie, diese zu füllen“.³³ Mystik hat eine heuristische Funktion: Sie hilft, die gemeinsamen Defizite der traditionellen christlichen Konfessionen auf dem Gebiet der gelebten Spiritualität zu erkennen.

1.2 Mystik und Protestantismus: eine Problemgeschichte

Die Beziehung zwischen Mystik und evangelischer Theologie stellte lange Zeit – bis in die jüngste Vergangenheit hinein – eine Problemgeschichte dar. Dadurch entstand der falsche Eindruck, dass die Mystik in der Theologiegeschichte des Protestantismus durchgängig abgelehnt wurde.³⁴ Diesen Eindruck begünstigte die Ambivalenz der Aussagen von Martin Luther zur Mystik. Einem angemessenen Urteil steht noch ein weiteres Problem im Wege: Bei manchen Theologen klaffen Urteile über die Mystik und ihre spirituelle Nähe zur Mystik auseinander. Während etwa Dietrich Bonhoeffer die Mystik in seinen Schriften fast durchgängig explizit ablehnt, lässt sich – vorsichtig formuliert – in seiner Biografie und seiner Spiritualität durchaus eine mystische Dimension erkennen. Schließlich besteht ein weiteres Problem in der Tatsache, dass sich Theologiegeschichte und Frömmigkeitsgeschichte in ihrer Stellung zur Mystik bisweilen unterscheiden. Während die wissenschaftliche Theologie der Mystik

³¹ Ein frühes Dokument dieses ökumenischen Interesses ist: Kaltenbrunner, *Wiederkehr der Mystik?*

³² Wehr, *Mystik im Protestantismus*, 11.

³³ Wriedt, *Mystik und Protestantismus*, 67–87, das Zit. 86.

³⁴ Auch Anselm Grün scheint diesem Vorurteil aufgesessen zu sein, wenn er schreibt: „Die protestantische Theologie war der Mystik gegenüber immer skeptisch eingestellt“ (ders., *Mystik*, 69).

gegenüber eine ablehnende Haltung einnimmt, kann sich das für die in der Gemeinde gelebte Spiritualität ganz anders darstellen.

1.2.1 Wechsel zwischen Hochschätzung und Ablehnung

Im Gegensatz zu den weit verbreiteten Vorurteilen bietet die Rezeptionsgeschichte der Mystik im Protestantismus bei genauerem Hinsehen alles andere als ein einheitlich negatives Bild. Anstatt einer durchgängigen Ablehnungsgeschichte lässt sie sich mit einer Wellenbewegung vergleichen: Zeiten der Hochschätzung und Zeiten der Ablehnung wechseln einander ab. Darüber hinaus wird erkennbar, dass die Mystik über lange Zeiträume hinweg keineswegs ein Randphänomen war. Allerdings reicht die Skepsis gegenüber mystischen Erfahrungen bis in die Ursprünge der Geschichte des Protestantismus zurück. Die Zentralstellung der Lehre von der Rechtfertigung „allein aus Gnaden“ führte zum Vorrang des äußeren Wortes in der Beziehung zwischen Gott und Mensch. Gott will sich nach der Überzeugung der Reformatoren durch das gesprochene Wort, vor allem in der Predigt, dem Menschen mitteilen. Er kommt von außen, extra nos, auf den Menschen zu. Gegenüber dem mystischen „Gott in mir“ – z. B. seinem Reden im Herzen – waren die reformatorischen Theologen skeptisch.

Nicht zuletzt behinderten bestimmte Aussagen Martin Luthers eine positive Rezeption der Mystik in der evangelischen Tradition.³⁵ Die noch relativ junge reformatorische Bewegung hatte sich gegen die von Luther so bezeichneten „Schwärmer“, die Spiritualisten, heute spricht man auch vom linken Flügel der Reformation, zu behaupten. Diese beriefen sich in ihrem politischen Kampf für die Ausrottung des Bösen in der Welt auf besondere Offenbarungen Gottes außerhalb von Wort und Sakrament. Dadurch wurde in Luthers Augen das Evangelium von der freien Gnade Gottes bedroht. Es kam zur Trennung von den früheren theologischen Weggefährten Thomas Müntzer, Andreas Karlstadt und anderen. Luther gelangte zu der Überzeugung, dass jede Berufung auf ein mystisches Geisteswirken neben Wort und Sakrament über kurz oder lang zu einem falschen Vertrauen auf eigene Werke führen musste.³⁶ Außerdem meinte der Reformator, dass man Gott durch die Erwartung besonderer Offenbarungen vorschreiben würde, wie er an den Menschen zu handeln hätte, anstatt zu erkennen, dass er in Jesus Christus schon längst gehandelt hat und es nun

³⁵ Eine Vorform der folgenden Überlegungen habe ich vorgetragen in: Zimmerling, *Evangelische Spiritualität*, 22–26.

³⁶ Ein Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist, WA 15 (199) 210–220, das Zit. 216 f.; zit. nach: Luther, *Ausgewählte Werke*, Bd. 4, 66.

nur noch darum gehen kann, sich die von Christus erworbenen Heilsgüter im Glauben anzueignen. Luthers ablehnende Haltung gegenüber mystischen Erfahrungen lag schließlich im Gesamtgefülle seiner Theologie begründet. Zwar schloss er die Möglichkeit besonderer, mystisch geprägter Offenbarungen Gottes nicht grundsätzlich aus. Doch würden solche Kundgebungen Gottes nicht mehr in dessen Willen und Ordnung liegen. Die zum Heil nötige Wahrheit wäre in Christus und in dem Wort der Schrift, das ihn bezeugt, bereits vollgültig vorhanden.³⁷

Allerdings existieren auch ganz andere Aussagen Luthers. Sie lassen eine Offenheit gegenüber mystisch geprägten Glaubenserfahrungen erkennen.³⁸ Zwar interpretierte eine lange theologische Tradition Luthers Rechtfertigungslehre so, dass sie keinen Raum für die Erfahrung des Glaubens ließ. Zu dieser Auslegungstradition trug nicht zuletzt das von Sören Kierkegaard inspirierte Glaubensverständnis der frühen dialektischen Theologie Karl Barths und seiner Freunde bei. Kierkegaard definierte den Glauben als 1000 Klafter „über dem Abgrunde erbaut“.³⁹ Man muss auch den Glauben glauben. Von dieser Definition her wird verständlich, wieso der Glaube beim frühen Barth nirgends Bodenhaftung bekommen, d. h. zur Erfahrung werden konnte.⁴⁰ Aus Angst, das „sola gratia“, das „allein aus Gnaden“, zu beeinträchtigen, verblieb die neue Existenz des Glaubenden nach dieser Interpretation im Unanschaulichen. Dies entsprach jedoch keineswegs den Intentionen von Luthers Theologie. Der Reformator geht umgekehrt davon aus, dass der Rechtfertigungsglaube dem Menschen zur gelebten Erfahrung werden muss. Für eine solche Interpretation Luthers existiert eine Reihe von Belegen. Ein besonders schönes Beispiel dafür ist das folgende Zitat: „Da muss nun angehen die Erfahrung, dass ein Christ könne sagen: bisher hab ich gehöret und gegläubt, dass Christus mein Heiland sei, so meine Sünd und Tod überwunden habe. Nun erfahre ichs auch, dass es also sei. Denn ich bin jetzt und oft in Todes Angst und des Teufels Stricken gewesen, aber er hat mir herausgeholfen und offenbaret sich mir also, dass ich nun sehe und weiß,

³⁷ Nachweise bei Köstlin, *Luthers Theologie*, 250.

³⁸ S. im Einzelnen 2.1.

³⁹ Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, 95. Konsequenterweise lehnte Kierkegaard die Mystik explizit ab (vgl. dazu Michael Bongardt, *Mystik-Kritik als kritische Mystik? – Zum Hintergrund von Kierkegaards Absage an die bestehende Kirche*, in: Delgado/Fuchs, *Kirchenkritik der Mystiker*, Bd. 3, 21–42).

⁴⁰ Erst der späte Karl Barth hat die Frage nach der Erfahrbarkeit Gottes als theologisch legitim anerkannt (Schleiermacher, *Auswahl*, 311 f).