

Gerhard Wehr

Die deutsche Mystik

*Leben und Inspiration
gottentflammter Menschen
in Mittelalter und
Neuzeit*

Anaconda

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2011 Anaconda Verlag GmbH, Köln
Alle Rechte vorbehalten.

Umschlagmotiv: Hieronymus Bosch (um 1450–1516),
»Der Garten der Lüste«,

Ausschnitt aus der Mitteltafel des Triptychons, 1500,
Photo: © Museo del Prado, Madrid/akg-images, Berlin
Umschlaggestaltung: dyadesign, Düsseldorf, www.dya.de

Satz und Layout: Roland Pofertl Print-Design, Köln

Printed in Czech Republic 2011

ISBN 978-3-86647-676-9

www.anacondaverlag.de

info@anaconda-verlag.de

Inhalt

Einleitung 7

I. TEIL

Deutsche Mystik 13

Der mystische Weg 31

Meister Eckhart – Leitstern der spekulativen Mystik 39

Heinrich Seuse – Mystiker des Herzens 70

Johannes Tauler – Mystiker der Lebensnähe 94

Franziskanische Mystik – *Die sieben Wege zu Gott* 110

Mystik der Frauen – »Hier muß man mit der Seele sprechen« 121

Jan van Ruusbroec und die Niederländer 140

Devotio moderna und *Nachfolge Christi* 157

Die Gottesfreunde 171

Martin Luther und die *Theologia Deutsch* 180

Mystische Impulse einer Wendezeit 205

II. TEIL

Christliche Theosophie 221

Wegbereiter in nachreformatorischer Zeit 228

Valentin Weigel – *Erkenne dich selbst* 234

Jakob Böhme – »Philosophus teutonicus« 242

Johann Georg Gichtel – Rigoros-spiritueller »Engelsbruder« 263

Angelus Silesius – *Cherubinischer Wandersmann* 272

Johann Valentin Andreae – Rosenkreuzer und Vorkämpfer
eines praktischen Christentums 278

Friedrich Christoph Oetinger – Theologe und Theosoph	292
Michael Hahn – »Christus ist der Weg«	310
Christliche Theosophie als fortwirkende Geistesströmung	316

ANHANG

Anmerkungen	331
Literatur	344
Zeittafel	345
Personenregister	348

Einleitung

»Wir stehen heute an der Schwelle einer neuen Stufe des abendländischen Geistes. Das Licht eines neuen Wirklichkeitsbewußtseins bricht durch die Nebel des alten.«¹

Mit diesem ebenso lapidaren wie unmißverständlichen Wort hat Karlfried Graf Dürckheim den Ort bezeichnet, an dem wir heute, das heißt an der Schwelle zum dritten nachchristlichen Jahrtausend, stehen. Und dieses »wir« meint nicht allein die Angehörigen einer bestimmten Religion, es meint auch nicht nur dezidiert religiöse Menschen, sondern eben »die Menschheit« als solche, diesseits wie jenseits von Denominationen und Bekenntnissen. So unzweifelhaft die historische Bedingtheit der Religionen und Weltanschauungen sein mag, die niemand aufheben oder negieren kann, so unzweifelhaft ist andererseits das starke Verlangen nach dem Reif- und Vollendetwerden des Menschen in dieser von zerstörerischen Kräften erfüllten Welt, in der jede Form der »Innerlichkeit« einen schweren Stand hat.² Ihr Lebensrecht, das Lebensrecht dessen, was den Menschen erst zum Menschen macht, wird ihr Tag für Tag streitig gemacht – man braucht nur einmal die Zeitung aufzuschlagen und findet dafür Anschauungsmaterial genug.

Andererseits ist aber auch – vielleicht gerade deshalb – das Verlangen nach innerer Erfahrung groß, zumal solche Erfahrung an ethische Konsequenzen geknüpft ist. Die Dringlichkeit, mit der sie gefordert wird, nimmt – verständlicherweise – mehr und mehr zu. Sie wächst in eben dem Maße, in dem das Gefahrbringende, Schreckenverbreitende an Boden gewinnt. Der mittelalterliche Mensch nannte diese Erfahrungsmöglichkeit »*cognitio dei experimentalis*«, was mit Gotteserfahrung bzw. Gotteserkenntnis übersetzt werden kann. Und eben diese Innenerfahrung bzw. Gotteserkenntnis wird seit alters her *Mystik* genannt. Ob im Osten oder im Westen, im Christentum oder in den

Hochreligionen Asiens praktiziert – diese Mystik ist von neuem aktuell geworden. Man kann sie nicht länger als irrelevant beiseite schieben, auch wenn die Bezeugungen der Mystiker bzw. Mystikerinnen immer wieder als belanglos abgetan wurden, tragischerweise gerade durch die Christenheit selbst, an deren Wurzel sie einst aufgeblüht sind. Jahrhunderte hindurch wurde diese Mystik vergessen oder vernachlässigt, und ihre Repräsentanten wurden ins religiöse Abseits gedrängt. So muß festgestellt werden, daß die Hüter kirchlicher Ordnung, die Lehrstuhlinhaber theologischer Fakultäten ebenso wie ihre Schüler, die Pfarrer und Priester, die spirituelle Realität dessen, was das Wort »Mystik« bezeichnen will, aus dem Blick verloren haben. Christliche Mystik wurde in den Kirchen, namentlich im Protestantismus, immer wieder übel verleumdet; die von inneren Erfahrungen erfüllten Menschen gerieten in den Verdacht, gefährliche Ketzer zu sein. Dasselbe galt auch für Menschen, die als Christen einer tieferen Erkenntnis (Gnosis) oder einer umfassenden Gottesweisheit (Theosophie) teilhaftig geworden sind.

So kann es nicht verwundern, wenn man auch heute noch dort etwas als »mystisch« ablehnt, wo Mangel an Klarheit, Mangel an Offenheit oder an Realitätssinn festgestellt wird. Mit alledem hat jene christliche Mystik, die diese Bezeichnung wirklich verdient, nicht das mindeste zu tun. Auch auf diesem Feld – es ist das Zentrum des religiösen Lebens! – sollte man sich endlich abgewöhnen, Fehlformen oder Verfälschungen, pathologisch zu nennende Erscheinungen, die es in der Mystik *auch* gibt, mit der Sache selbst zu verwechseln! Hier ist mit gleichem Recht jene Klarheit und Nüchternheit zu fordern, die der Mystik oft ungerichterweise abgesprochen wird. Wer die Texte und Zeugnisse mystischer Wahrnehmung und Einsicht unvoreingenommen zu sich sprechen läßt, der kommt zu einem gerechteren Urteil. Dazu will die Darstellung dieses Buches ihren Teil beitragen.

Weshalb aber »deutsche Mystik«? Sollen etwa »deutsch*nationale*« Gesichtspunkte besonders hervorgehoben werden? Davon kann nicht die Rede sein! Die Unmittelbarkeit spiritueller Erfahrung ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß sie vorgegebene Grenzen überschreitet. Wohl kommt das Wort »Mystik« von grie-

chisch *myein*, schließen, aber der Mystiker verschließt sich in erster Linie dem Sensationellen, dem Vordergründigen. Er versagt sich die »leicht gesagten Worte« (Ina Seidel), weil sein Erleben im strengen Sinn des Begriffs »unaussprechlich« ist. Dieses Sich-Verschließen der Außenwelt gegenüber entspricht aber einer *Öffnung* zum Übergegenständlichen, Spirituellen hin, und zwar völlig unabhängig von Raum und Zeit. Es gehört daher zum Wesen der Mystik, daß sie in West und Ost, einst und heute präsent war und präsent ist. In der Mystik artikuliert sich eine »Ökumene des Geistes«. Und »Ökumene« (von griechisch *oikuméne*, die ganze bewohnte Erde) will besagen, daß im Zeichen der Mystik ein geistiger Brückenschlag in dieser vielfältig gespaltenen Welt möglich ist – von Erfahrung zu Erfahrung. Religiöses Dogma und theologische Lehrmeinung betonen das Differenzierende, Trennende. Aber Menschen, die in der Tiefe ihres Wesens ergriffen sind von der Gegenwart des Umgreifenden, Göttlichen (gleich welcher Gestalt), die nehmen Anteil an der Gemeinschaft des Geistes und damit an dem Verbindenden. Sie werden geeint durch die »Große Erfahrung«, mögen sie ihr Innewerden und Erleben auch in unterschiedlichster Weise benennen.

Freilich übersehe man die Inhalte nicht, die da oder dort erfahren werden! Auch versuche man nicht, die Ausgestaltungen des spirituellen Lebens bis zum Profilverlust zu vermengen. Ein einfacher Vergleich sei – mit allem Vorbehalt – gewagt: Am Geschenk des Sprechkönnens haben alle Menschen teil. Diese Gemeinsamkeit hebt jedoch die Vielfalt der Sprachen, Dialekte oder Idiome nicht auf; sie ermöglicht sie erst. Auch sollte man das Problem der Verständigung – in unserem Vergleich wie im übertragenen Sinne – nicht unterschätzen. Doch es gibt die Möglichkeit, die immer wieder zu aktualisierende Möglichkeit des Über-Setzens ...

Die *deutsche Mystik* bezeichnet nun *eine* solche Äußerungsform religiöser Erfahrung. Die Verwendung der deutschen Sprache stellt dabei ein wichtiges Charakteristikum dar, auf das noch näher einzugehen sein wird. Was im »irdenen Gefäß« der deutschen Sprache aufbewahrt ist, das weist jedoch in der angedeuteten Weise *über* das vermeintlich Kulturgebundene *hinaus*. Das

läßt sich anhand einiger Beispiele verdeutlichen, etwa am Werk von Meister Eckhart und an dem Jakob Böhmes: Eckhart, der berühmte Exponent deutscher Mystik, wird im Fernen Osten seit Jahrzehnten aufmerksam studiert; die Eckhart-Rezeption durch namhafte Vertreter des Zen-Buddhismus wirkt wiederum auf Europa zurück. Kein Geringerer als Daisetz T. Suzuki machte bereits in den fünfziger Jahren auf eine »geheime Verwandtschaft« zwischen Eckhart und Shin bzw. Zen aufmerksam:

»Als ich zum erstenmal – und das war vor mehr als einem halben Jahrhundert – ein kleines Buch mit einigen von Meister Eckharts Predigten las, beeindruckten diese mich tief, denn ich hatte niemals erwartet, daß irgendein christlicher Denker – gleich ob alt oder modern – solch kühne Gedanken hegen würde, wie sie in diesen Predigten ausgesprochen wurden. Wenn ich mich auch nicht erinnere, welche Predigten das kleine Buch enthielt, so weiß ich doch: Die darin geäußerten Gedanken waren buddhistischen Vorstellungen so nahe, daß man sie fast mit Bestimmtheit als Ausfluß buddhistischer Spekulation hätte bezeichnen können. Soweit ich es beurteilen kann, scheint mir Eckhart ein ungewöhnlicher ›Christ‹ zu sein.«³

Auch Jakob Böhme, der in mancher Hinsicht in der geistig-geistlichen Nachfolge Eckharts und der deutschen Mystik stehende Theosoph des frühen 17. Jahrhunderts, erfährt im Osten zunehmende Aufmerksamkeit. Seine Schriften werden zur Zeit ins Japanische übersetzt.⁴ Macht man sich klar, welche erheblichen Barrieren des Verständnisses von Kultur zu Kultur, von religiöser Tradition dabei zu überwinden sind, dann ist Sarvepalli Radhakrishnans Leitwort von der »Gemeinschaft des Geistes«⁵ mehr als nur ein religionsgeschichtlicher Terminus. Diese Eckhart- und Böhme-Rezeption im Bereich des Zen-Buddhismus, auf deren Problematik hier nicht weiter eingegangen werden muß, sollte aber auch für den westlichen Menschen Anlaß zum Nachdenken sein.

Ist es denn nicht merkwürdig, daß in den letzten Jahrzehnten – angesichts der vieldiskutierten »Wendezeit«⁶ – wohl auf die fernöstliche Mystik in ihrem Verhältnis zur modernen naturwissenschaftlichen Forschung aufmerksam gemacht wurde, daß je-

doch die Rückbesinnung auf die eigene spirituelle Überlieferung weitgehend unterblieben ist? Die Kenntnis der deutschen Mystik und der an sie anschließenden, vor allem in Mitteleuropa sich entfaltenden christlichen Theosophie ist hierzulande geradezu unterentwickelt, denkt man an die Faszination, die asiatische Religiosität und die auf ihr basierenden geistigen Schulungswege auf den Menschen in Europa und (Nord-)Amerika ausüben. Alles in allem ein Grund mehr, das mystisch-meditative Erbe der Väter zu erkunden und gegebenenfalls neu zu entdecken.

I. TEIL

Deutsche Mystik

»*Ora et labora*, bete und arbeite« – auf diese prägnante Formel wurde einst das Wesen benediktinisch-mönchischer Frömmigkeit gebracht. Durch sie wird an beide Grundhaltungen christlicher, ja menschlicher Existenz überhaupt erinnert: an die Wendung nach *innen* und an die Wendung nach *außen*. Gemeint ist einerseits die meditative *Sammlung*, konzentriert auf »das Eine, das not tut«, andererseits die aktive, auf Weltgestaltung und auf Veränderung des Bestehenden ausgerichtete *Sendung*, das »Tun des Gerechten«, wie es Dietrich Bonhoeffer genannt hat. Wie die »zweierlei Gnaden« (Goethe) des Atemholens gehören »Kampf und Kontemplation« (Roger Schutz) zusammen.

Nun gibt es im geistig-religiösen Leben gewisse Rhythmen und Gesetzmäßigkeiten: Auf Zeiten, in denen die Rationalität und die Aktivität des Menschen eine beherrschende Rolle gespielt haben, pflegen oft solche Perioden zu folgen, in denen man der irrationalen bzw. übrationalen Seite der Wirklichkeit eine entsprechend größere Beachtung schenken muß. Niemand wird leugnen, daß die Grundeinstellung des neuzeitlichen Menschen durch eine einzige große *Extraversion*, das heißt durch eine einzigartige, alle Lebensbereiche umfassende Hinwendung an die äußere, die quantitative, gestaltbare Welt (Descartes' *res extensa*) gekennzeichnet ist. Eine nur introversive, nach innen gekehrte Beschaulichkeit hätte schwerlich zu den großen Leistungen in Naturwissenschaft und Technik geführt, deren Früchte – im positiven wie im negativ-unheilvollen Sinne – wir heute ernten. Man muß jedoch kein Kulturkritiker, schon gar nicht ein Kulturpessimist sein, um zu wissen, daß die Gefahr der Einseitigkeit, ja der Selbst- und Geist-Vergessenheit immer wieder droht. Eine übertriebene Extraversion verlangt nach einer neuen Einkehr (Introversion), nach Hinwendung zum Spirituellen, Wesenhaf-

ten, Sinntragenden. So ist die Haltung des Mystikers eine der beiden Grundeinstellungen, die nicht nur das religiöse Leben, sondern die menschliche Existenz überhaupt konstituieren. Stimmungsumschwünge, »Wendzeiten« und »Trendwenden« sind somit von Zeit zu Zeit an der Tagesordnung.

Es ist noch nicht lange her, da wurde, vor allem in der von Karl Barth (1886–1968) beeinflussten protestantischen Theologie, alles ausgesprochen religiöse Streben von vornherein mit großer Skepsis betrachtet. Religion, insbesondere die mystische Sammlung empfand man geradezu als im radikalen Gegensatz zum biblisch–christlichen Offenbarungsglauben stehend. Das Barthsche Verdikt traf nicht nur die sogenannten Weltreligionen. Noch sind jene Stellen aus Barths monumentaler *Kirchlicher Dogmatik* nicht vergessen, wo es hierzu heißt:

»Religion ist Unglaube; Religion ist eine Angelegenheit, man muß geradezu sagen: *die* Angelegenheit des gottlosen Menschen ... Sie [die Religion] ist der ohnmächtige, aber auch trotzig, übermütige, aber auch hilflose Versuch, mittels dessen, was der Mensch wohl könnte, aber nun gerade nicht kann, dasjenige zu schaffen, was er nur kann, weil und wenn Gott selbst es ihm schafft: Erkenntnis der Wahrheit, Erkenntnis Gottes.«¹

So war es lange Zeit – schon vor Barth – in weiten Teilen des Protestantismus streng verpönt, von Mystik in einem anderen als in einem historischen bzw. abwertenden Sinn zu sprechen. In seinem frühen Werk *Die Mystik und das Wort* (1924), in dem sich Emil Brunner, ein zeitweiliger Weggefährte Karl Barths, mit Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768–1834), dem richtungweisenden Theologen des 19. Jahrhunderts, kritisch auseinandersetzt, wird die angebliche Unvereinbarkeit beider nachzuweisen versucht. Hier findet sich auch der lapidare Satz mit der keinerlei Kompromiß einräumenden Alternative: »Entweder die Mystik oder das Wort.« Nicht wenige folgten nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs dem Motto Bonhoeffers von einem »religionslosen« Christentum.

Heute, ein bis zwei Menschenalter später, wird aufs neue nach der Berechtigung einer zeitgemäßen Religiosität gefragt. Eine Stimme im Chor der Fragenden war jene der sozial engagierten

Theologin Dorothee Sölle, die zu einer neuen »Hinreise« zum Spirituellen aufrief, indem sie zu bedenken gab:

»Viele von uns waren, als wir zwar über Theologie sprachen, aber über Religion schwiegen, noch zu sehr im Banne der von Karl Barth getroffenen Unterscheidung, die die Religion als etwas Nur-Menschliches verdammt und sie radikal unterscheidet von dem durch die Offenbarung begründeten Glauben. – Vielleicht waren wir auch zu sehr im Banne der von Dietrich Bonhoeffer aufgestellten These vom religionslosen Zeitalter und meinten, die moderne Industriegesellschaft brauche keine Religion, da sie ihre Probleme selber rational zu lösen vermöchte. Viele dachten, daß es in der Wohlstandsgesellschaft Elend, Hoffnungslosigkeit und Auferstehungssehnsucht nur noch bei den sozialen Randgruppen gebe. Ich vermute, daß sich diese Meinung bereits als irrig herausgestellt hat. Aber die Theologen haben die Fragestellung, die Religion notwendig macht, zu lange ignoriert; sie waren nicht mehr in der Lage, den »Seufzer der bedrängten Kreatur« zu hören oder »das Gemüt einer herzlosen Welt«, als welches Karl Marx die Religion beschrieb, anzunehmen und zu artikulieren. Das Wort »Religion«, »religiös« ist verdrängt worden, viele empfinden es als peinlich. »Theologie«, »theologisch« klingt weit aufgeklärter.«²

Aber was heißt das schon, bezieht man die »Mystik« bzw. das »Mystische« in diesen Diskurs mit ein? Menschliche Grundbedürfnisse, insbesondere das Verlangen nach Ganzheit, die Frage nach dem Sinn, nach dem Ziel des menschlichen Weges fallen ungleich stärker ins Gewicht. Nicht nur die junge Generation verlangt nach religiöser Urerfahrung, nach der »Erfahrbarkeit des Geglaubten« (Klaus Bambauer). Möglichkeiten und Ausmaß mystischer Frömmigkeit werden heute unbefangener als in vergangenen Jahrzehnten erörtert. »Wer einen Blick auf die geistige Situation unserer Zeit wirft, dem wird kaum verborgen bleiben, daß sich allenthalben eine Wende zum Mystischen abzeichnet ... Eine der Politik überdrüssig gewordene Jugend kultiviert eine neue Innerlichkeit, entdeckt die Dimension des Religiösen, wendet sich den Themen Spiritualität, Meditation und Transzendenz zu. Es ist weniger die Rede von der Utopie einer neu-