
Die Mystik und das Wort

Oder: Was Frömmigkeitsgeschichte
zur ökumenischen Verständigung beitragen kann

von Volker Leppin

Zusammenfassung

Die protestantische Dialektische Theologie hat sich Anfang des 20. Jahrhunderts scharf von Mystik abgegrenzt. Zentral hierfür wurde die Kritik an Schleiermacher und den ihm zugeschriebenen mystischen Zügen. Auf Karl Barths deutliche Kritik folgte Emil Brunner mit seiner programmatischen Schrift *Die Mystik und das Wort*, die eine Abrechnung mit dem Berliner »Kirchenvater des 19. Jahrhunderts« darstellte. Dass sich das in diesem Zuge von der Dialektischen Theologie gezeichnete negative Bild vom Verhältnis von Mystik und Protestantismus nachhaltig durchsetzen konnte, liegt nicht zuletzt daran, dass umgekehrt unter den Deutschen Christen die Verbindung von Mystik und Luthertum sehr populär war. In kritischem Umgang mit diesem Missbrauch hilft der Blick auf Schleiermacher, aber auch Johann Arndt, Johann Sebastian Bach und nicht zuletzt Martin Luther selbst, positive Potenziale der Mystik für den Protestantismus zu entdecken. Dies eröffnet dann auch ökumenische Perspektiven. In einem interdependenten kritischen Wechselspiel kann Mystik den Weg zum Wort eröffnen und das Wort den Raum der Mystik eröffnen.

Schlüsselbegriffe

→ Mystik
→ Worttheologie
→ Dialektische Theologie
→ Protestantismus

Abstract

At the beginning of the 20th century Protestant Dialectical Theology stridently distanced itself from mysticism. The criticism of Schleiermacher and the mystical traits attributed to him were a central part of this. Karl Barth's outspoken criticism was followed by Emil Brunner's programmatic monograph *Die Mystik und das Wort*, which was a reckoning with the Berlin »church father of the 19th century.« That the negative view of the relationship between mysticism and Protestantism depicted in this process by Dialectical Theology was able to gain lasting acceptance is not least due to the fact that the connection between mysticism and Lutheranism, conversely, was very popular among the German Christians. In a critical treatment of this abuse, a look at Schleiermacher, but also Johann Arndt, Johann Sebastian Bach, and not least Martin Luther himself helps one discover mysticism's positive potential for Protestantism. This also then opens ecumenical perspectives. In an interdependent critical interaction, mysticism can open the way to the Word and the Word can open the realm of mysticism.

Keywords

→ mysticism
→ theology of the Word
→ Dialectical Theology
→ Protestantism

Sumario

La teología dialéctica protestante se distinguió claramente del misticismo a principios del siglo XX. Para ello fue fundamental la crítica a Schleiermacher y a los rasgos místicos que se le atribuían. A la clara crítica de Karl Barth siguió el escrito programático de Emil Brunner *Die Mystik und das Wort* (La mística y la Palabra), que supuso un ajuste de cuentas con el »padre de la Iglesia del siglo XIX« berlinés. El hecho de que la imagen negativa de la relación entre misticismo y protestantismo dibujada en este curso por la teología dialéctica lograra una aceptación duradera se debe no en último término a que, a la inversa, la conexión entre misticismo y luteranismo gozaba de gran popularidad entre los Cristianos Alemanes. En una aproximación crítica a este abuso, una mirada a Schleiermacher, pero también a Johann Arndt, Johann Sebastian Bach y no en último término al propio Martín Lutero, ayuda a descubrir potenciales positivos del misticismo para el protestantismo. Esto abre también perspectivas ecuménicas. En una interacción crítica interdependiente, la mística puede abrir el camino a la Palabra y la Palabra puede abrir el espacio de la mística.

Palabras clave

→ Mística
→ Teología de la Palabra
→ Teología dialéctica
→ Protestantismo

Das Wort ist eindeutig, klar und rational. Mystik scheint von all dem nichts bieten zu können. Diffus erscheint sie, an Gefühl und Erfahrung orientiert, unklar, bestenfalls ambigue.

So scheinen die Titelworte dieses Beitrags miteinander zu verbinden, was nicht zusammengehört – und tatsächlich hat dasjenige Buch, dem der Titel entlehnt ist, Emil Brunners »Die Mystik und das Wort«,¹ beides in einen unauflösbaren Gegensatz gestellt – und zugleich den Anspruch erhoben, genau damit genuin evangelisches Selbstverständnis zum Ausdruck zu bringen. Dass dies alles anderes als eindeutig ist, soll im Folgenden Thema sein.

Dazu soll zunächst die intellektuelle Konstellation, in welcher diese Konstruktion entstanden ist, nachgezeichnet werden. Sie blickt tief in das 19. Jahrhundert zurück. Ein weiter in die historischen Tiefenschichten reichender Blick führt in einem zweiten Gedankengang zu den positiven Wurzeln von Mystik im protestantischen Raum – um schließlich in einem dritten Abschnitt den Weg zurück in die Gegenwart und zum ökumenischen Gespräch zu finden.

1 Die Mystik und das Wort: zur Ablehnung der Mystik im Protestantismus

Wer Neues erreichen will, muss sich vom Alten abgrenzen – manchmal auch überscharf. Das war auch bei der Dialektischen Theologie der Fall, der wohl wichtigsten theologischen Erneuerungsbewegung im Protestantismus im 20. Jahrhundert. Sie hatte einen starken Schwerpunkt in der Schweiz. Nicht nur die zentrale Gründergestalt, Karl Barth (1886-1968),² war Schweizer. Zu seinen Weggefährten gehörten mit Eduard Thurneysen (1888-1974) und dem schon erwähnten Emil Brunner (1889-1966) auch weitere bedeutende Theologen mit Schweizer Hintergrund. Ihm fiel es zu, für eine ganze Generation durch sein Buch »Die Mystik und das Wort« mit dem Kirchenvater des 19. Jahrhunderts abzurechnen, mit Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834)

Für die theologische Bewegung, die sich hier formierte, war es von Anfang an klar, dass sie sich nicht nur mit dem übermächtigen, vielfach vernetzten Adolf von Harnack (1851-1930) in Berlin³ und seinem Lehrer Albrecht Ritschl (1822-1889) auseinanderzusetzen hatte, sondern eben auch mit Schleiermacher selbst. Schon in der zweiten Auflage seines Römerbriefes von 1922, die als eine Art Fanal der dialektischen Theologie gilt, hatte Karl Barth »der protestantischen Theologie seit Schleiermacher« vorgeworfen, »Verrat an Christus« zu treiben, weil sie versuche, aus der Heilsbotschaft von diesem eine Religion zu machen,⁴ und er hatte ihn auch schon in Zusammenhang mit Mystik gesetzt: Ohne seinen Namen zu

¹ Emil BRUNNER, *Die Mystik und das Wort*. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers, Tübingen 1924, 9.

² Christiane TIETZ, *Karl Barth. Ein Leben im Widerspruch*, München 2018.

³ S. hierzu die aussagekräftige Debatte zwischen Harnack und Barth in: *Anfänge der dialektischen Theologie*. Teil 1: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner, hg. v. Jürgen MOLT-MANN, München ⁶1995, 324-247.

⁴ Karl BARTH, *Der Römerbrief*, Zürich ¹⁹1922, 207; Sung Hyun OH, *Karl Barth und Friedrich Schleiermacher*

1909-1930, Neukirchen-Vluyn 2005, 68, hat gezeigt, dass sich die zweite Auflage des Römerbriefkommentars als die Stelle identifizieren lässt, an welcher »Barths indirekte Distanzierung von Schleiermacher [...] in aktive Auseinandersetzung mit ihm« umschlägt.

⁵ Das gegenüber dem Originaltitel zum Maskulin veränderte Personalpronomen bezieht sich auf »Leben«.

⁶ BARTH, *Römerbrief* (Anm. 4), 35f.

⁷ Ebd., 34.

⁸ Karl Barth an Eduard Thurneysen, 18. Mai 1921 (Karl BARTH – Eduard THURNEISEN, Briefwechsel. Bd. 1: 1913-1921, bearb. u. hg. v. Eduard THURNEISEN, Zürich 1973 [Karl BARTH – Gesamtausgabe V, 2], 489).

⁹ Im Register der kritischen Ausgabe (Karl BARTH, Gesamtausgabe. II. Akademische Werke. 11: *Die Theologie Schleiermachers*. Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/24, hg. v. Dietrich RITSCHL, Zürich 1978) fehlt das Lemma »Mystik« sogar.

nennen, spielte er in seiner Kritik an einem bloßen »religiöse[n] Leben« auf die »Reden an seine Verächter«⁵ an und machte deutlich, was er von diesen und ihrer »romantischen Unglaubwürdigkeit« hielt: »Es entsteht aus der Gottesgerechtigkeit des Propheten die Menschengerechtigkeit des Pharisäers.«⁶ Dies tat er im Zusammenhang seiner Auslegung von Röm 2,3–5, in welcher er betonte, dass das Erkennen der Gottesgüte, die zur Buße treibt, nicht »Mystik, Intuition, Ekstase, Wunderwerk besonders veranlagter und geführter Menschen« sei,⁷ und unterstrich damit, dass er unter Mystik eben ein solches Tun des Menschen verstand. Diese Invektiven passten gut zu der schon im Mai 1921 von Barth angekündigten »Kriegserklärung« gegen Schleiermacher.⁸ Diese erfolgte, noch nicht öffentlich, in einer Vorlesung, die Karl Barth im Wintersemester 1923/24 über Schleiermacher hielt. Darin war nicht viel von Mystik die Rede,⁹ wo sie aber vorkam, geschah dies an einer zentralen Stelle und mit offenkundiger Absicherung durch Verweis auf den »Gewiß unverdächtige[n] Zeuge[n]« Rudolf Otto,¹⁰ der in seiner Ausgabe von Schleiermachers Reden über die Religion vermerkt hatte, dass dieser »ganz offenbar eine genuin mystische Veranlagung der menschlichen Seele« voraussetze.¹¹ Eben das griff Barth auf, um diese zum zentralen Scharnier von Schleiermachers Grundlegung zu machen, indem er erklärte, »daß eben diese Einheit von Anschauung und Gefühl [bei Schleiermacher; V.L.], in der die menschliche Seele, mystisch veranlagt, wie sie ist, ihr eigener Prophet wird, nachher schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl heißen und das Grundprinzip der angeblich christlichen Glaubenslehre werden wird.«¹²

Schon der Zusatz »angeblich« zu Schleiermachers Rede von der christlichen Glaubenslehre lässt erkennen, dass es Barth nicht um eine sachliche Deutung Schleiermachers ging, sondern um eben jene Abrechnung mit ihm in welcher er »die Mündung des Geschützes« auf ihn richten wollte.¹³ Diese martialische Begrifflichkeit spiegelt wider, dass Barths Kritik an der Befürwortung der deutschen Kriegspolitik nicht einem generellen und unkonditionierten Pazifismus entsprang¹⁴ – den Kriegsmetaphern zumindest stand er nicht fern.

Während der Erarbeitung seiner Vorlesung hatte Karl Barth bereits in Auszügen das Manuskript von Brunners »Mystik und das Wort« gelesen, das wenig später veröffentlicht werden sollte, und erklärte, dass er hiermit »einig gehe«.¹⁵ Brunners Buch zielte nun im Zentrum auf Mystik und deutete Schleiermacher als herausragenden Exponenten einer umfassend von Mystik geprägten Theologie.¹⁶ Wie der Titel seines Buches, der von einer Darstellung »an der Theologie Schleiermachers« sprach, deutlich macht, war Schleiermacher ihm dabei Repräsentant eines weiterreichenden Grundproblems, das er ebenso plakativ wie wirksam durch zwei Mottos charakterisierte: Dem so nicht nachweisbaren¹⁷ Lutherzitat: »Verbum est principium primum« stellte er das Zitat aus dem Faust: »Gefühl ist alles, Name ist Schall und Rauch« gegenüber und kennzeichnete es, unter Übergehung der Frage von Rollensprache, als Goethezitat.

10 BARTH, Gesamtausgabe II,11 (Anm. 9), 451.

11 Friedrich SCHLEIERMACHER, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, hg. v. Rudolf OTT, Göttingen 21906, 47 Anm.

12 BARTH, Gesamtausgabe II,11 (Anm. 9), 452.

13 Karl Barth an Eduard Thurneysen, 20. Mai 1921 (BARTH/THURNEYSEN, Briefwechsel 1 [Anm. 8], 492).

14 Barth selbst hat später in der Kirchlichen Dogmatik deutlich zwischen – abgelehntem – »Absoluten Pazifismus« und der bejahten »relativen Kraft der pazifistischen These« unterschieden (Karl BARTH, Die Kirchliche Dogmatik: III: Die Lehre von der Schöpfung. Viertes Teil, Zollikon-Zürich 1957, 523).

15 BARTH, Gesamtausgabe II,11 (Anm. 9), 7.

16 BRUNNER, Mystik und Wort (Anm. 1), 9.

17 Nicht zuletzt aufgrund des Kontextes in *De servo arbitrio* ist wohl am ehesten zu denken an: »Verum quia in contrarium persuasi sumus iamdudum pestilenti illo Sophistarum verbo, Scripturas esse obscuras et ambiguas, cogimur primum probare illud ipsum primum principium nostrum, quo omnia alia probanda sunt, quod apud philosophos absurdum et impossibile factu videretur.« (WA18,653,31–35). Frank JEHLE, Emil Brunner: Theologe im 20. Jahrhundert, Zürich 2006, 193 Anm. 67 verweist auf ein offenbar mündlich vorgetragenes einleuchten

Damit war der Duktus der Argumentation vorgegeben: Das Wort gehört zum reformatorischen Grunderbe, die Mystik hingegen, anders als das Wort im zugeordneten Motto nicht einmal verbal aufgenommen, gehört in den Bereich des äußerst diffusen Religionsbekenntnisses, mit welchem Faust auf die berühmte Gretchenfrage reagiert. Und genau so exponiert Brunner das Gegenüber dann auch in seiner Einleitung: der Mystik wird »Dämmerung« und »Schweigen« zugeordnet,¹⁸ ja, noch mehr, sie ist eigentlich »die feinste, sublimste Form der Naturvergötterung, des Heidentums, der Geistverdinglichung«.¹⁹ Ihr Gegenüber bildet der Glaube, der von allem Erlebnishaften, das Brunner der Mystik zuschreibt, fern ist.²⁰ Er ist hervorgerufen, von »der klaren, hellen Offenbarung Gottes im Wort«,²¹ und so gilt unumwunden: »Entweder die Mystik oder das Wort«.²² Die erstaunliche Wendung, dass nun die Mystik einerseits fernem Heidentum zugeordnet wird, andererseits der Moderne, findet Emil Brunner in ihrer Deutung als »Immanenzphilosophie« begründet.²³ Als solche ist sie dem Christentum fern und, so Brunners Gedankengang, den modernen, auf Transzendenz verzichtenden Philosophien nahe: Schleiermacher, so Brunners Fazit, sei »orientiert [...] am Gegebenen, am konstatierbaren Sein«, während reformatorisches Denken orientiert sei am »Nichtgegebenen, am nicht Daseienden«.²⁴ Brunner identifiziert hier offenkundig reformatorisches Denken mit einer massiv ausgeprägten Transzendenzphilosophie – ohne dabei zu merken, dass gerade die negative Theologie, die die Andersheit Gottes gegenüber aller begrifflichen Erfassbarkeit betont, ein Erbe der mystischen Theologie darstellt. Diese ist für ihn, letztlich durch die Schleiermacher-Brille hindurch gelesen, offenbar in eins mit romantischen Gefühlskonzeptionen zu sehen. Die lange Tradition christlicher Mystik nimmt Brunner gar nicht zur Kenntnis, ordnet sie vielmehr in ein Gesamtmuster von Verurteilung angesichts der Offenbarung ein, in welches dann auf dieselbe Seite wie die Mystik der »Rationalismus« zu stehen kommt,²⁵ so wie Barth sie wenig später in der Kirchlichen Dogmatik gleichfalls der Offenbarung gegenüber stellen und ihr als Schwester den Atheismus beigesellen sollte.²⁶ Auch in diesem Falle ist das Urteil nicht von allzu viel Kenntnis der Quellen beeinflusst, sondern folgt einer klaren offenbarungstheologischen Agenda. Der »Kampf«²⁷ gegen die Mystik war ein Kampf gegen Schleiermacher und damit, wie Karl Barth in Aufnahme einer Schrift von Christian Lülmann, ihn nannte: den »Kirchenvater des 19. Jahrhunderts«.²⁸ Schleiermacher galt den Dialektikern als derjenige, der eben jene liberale Theologie geprägt hatte, gegen die sie sich mit ihrem Programm abhoben. Dabei ist es bemerkenswert, dass Barth in seiner Darstellung der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert, in welcher dieser Ausdruck

Fortsetzung FN 17

des Argument Pierre Böhlers: BRUNNER, *Mystik und Wort* (Anm. 1), 95, zitiert in einer Mischfassung aus Original und Übersetzung WA 44, 270, 13–15: »Omnia per verbum facta sunt et reficiuntur. Ex verbo conditum, in verbum oportet nos reverti. Sophistae etiam sic locuti sunt, Sed sine intellectu: Ad principium, a quo processimus est redeundum.« Das könnte in der Tat die Quelle für das zugespitzte Zitat auf der Titelseite darstellen.

18 BRUNNER, *Mystik und Wort* (Anm. 1), 5.

19 Ebd., 2.

20 Ebd., 4.

21 Ebd., 6.

22 Ebd., 5; 89.

23 Ebd., 11.

24 Ebd., 375.

25 Ebd., 384.

26 Karl BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*. Bd. 1: *Die Lehre vom Wort Gottes*. 2. Halbbd., Zollikon/Zürich 1960, 344; vgl. Nicolaus KLIMEK, *Der Begriff »Mystik« in der Theologie Karl Barths*, Paderborn 1990, 105–107.

27 BRUNNER, *Mystik und Wort* (Anm. 1), 10.

28 Karl BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zollikon/Zürich 1947, 379; vgl. Christian LÜLMANN, *Schleiermacher, der Kirchenvater des 19. Jahrhunderts*, Tübingen 1907.

29 BARTH, *Protestantische Theologie* (Anm. 28), 389f.

30 Karl Barth hat in einer Rezension an Brunners Buch gerade die Konzentration auf Mystik, aber auch insgesamt die plakative Einseitigkeit kritisiert (OH, Barth und Schleiermacher [Anm. 4], 162f).

fiel, Schleiermacher gerade nicht mehr der Mystik zuordnen wollte.²⁹ Dass er sich hier ausdrücklich gegen Brunners »Die Mystik und das Wort« wandte, hatte sich vorher schon abgezeichnet,³⁰ lässt aber auch bereits erahnen, dass im Hintergrund der Äußerungen nicht zuletzt auch die Veränderung des Verhältnisses zu Brunner stand, das 1934 in einen massiven Streit gemündet war.³¹

Mit dem Insistieren auf dem Gegensatz zwischen reformatorischer Theologie und Mystik konnte Brunner sicherlich Anhalt in einzelnen Schriften Luthers finden, insbesondere in dessen Auseinandersetzung mit Andreas Karlstadt in »Wider die himmlischen Propheten«.³² Luther hat sich hier 1525 deutlich gegen alle Versuche, theologische Erkenntnisse ohne Bindung an das Wort Gottes zu beanspruchen, gewandt. Karlstadt, einst sein Kollege in Wittenberg, hatte unter dem Druck Luthers und anderer die Universität verlassen und in Orlamünde an der mittleren Saale eine Gemeinde aufgebaut, die von Einfachheit und mystischer Glaubensauffassung bestimmt war.

In einer der in diesem Zusammenhang 1524 entstandenen Schriften, »Von dem Sabbat«, hatte Karlstadt den Sabbath ganz in mystischem Sinne gedeutet: Gott habe ihn eingerichtet, damit der Mensch »langeweylickeyt« erfahre und in dieser Zeit der Langeweile selbst in völlige Passivität gerate, ja, ganz im Leiden nur noch Gottes Wirken an ihm erfahre.³³ Noch im selben Jahr musste Karlstadt Orlamünde verlassen. Die fürstlichen Behörden wiesen ihn, unter Luthers Zustimmung, aus Kursachsen aus – und Luther begründete in der genannten Schrift diese Ablehnung: Ausdrücklich wandte er sich gegen das mystische Konzept der Langeweile und die von Karlstadt in seinem »Dialogus« über das Abendmahl angedeutete Möglichkeit einer unmittelbaren Erkenntnis durch eine Gottesstimme.³⁴ Dem stellte er eine klare Vorordnung von Wort und Sakrament entgegen:

»So nu Gott seyn heyliges Euangelion hat auslassen gehen, handelt er mit uns auff zweyerley weyse. Eyn mal eusserlich, das ander mal ynnerlich. Eusserlich handelt er mit uns durchs muendliche wort des Euangelij und durch leypliche zeychen, alls do ist Tauffe und Sacrament. Ynnerlich handelt er mit uns durch den heyligen geyst und glauben sampt andern gaben. Aber das alles, der massen und der ordenung, das die eusserlichen stücke sollen und muessen vorgehen. Und die ynnerlichen hernach und durch die eusserlichen komen, also das ers beschlossen hat, keinem menschen die ynnerlichen stuck zu geben on durch die eusserlichen stücke. Denn er will niemand den geyst noch glauben geben on das eusserliche wort und zeychen, so er dazu eyngesetzt hat.«³⁵

Auf den damit seit etwa 1523 von Luther in Auseinandersetzung mit den »Schwärmern« angeschlagenen Ton einer unbedingten Vorordnung des Wortes vor alle innerliche

31 S. Emil BRUNNER, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*, Tübingen 1934; Karl BARTH, *Nein! Antwort an Emil Brunner*, München 1934; zu Barths insgesamt auch Wandlungen unterzogenem Verhältnis zur Mystik insgesamt s. Volker LEPPIN, *Karl Barth, die Mystik und das Wort*, in: Werner THIEDE (Hg.), *Karl Barths Theologie der Krise heute. Transfer-Versuche zum 50. Todestag*, Leipzig 2018, 103–117.

32 Martin LUTHER, *Wider die himmlischen Propheten* (WA18, 62–125).

33 Andreas KARLSTADT, *Von dem Sabbat c. 9* (Karlstadts Schriften aus den Jahren 1523–25. Teil 1, ausgew. v. Erich HERTZSCH, Halle/Saale 1956, 40, 16–41, 21).

34 LUTHER, *Wider die himmlischen Propheten* (Anm. 32), WA18, 137, 6–11; vgl. bei Andreas KARLSTADT, *Dialogus* (Karlstadts Schriften aus den Jahren 1523–25. Teil 2, ausgew. v. Erich HERTZSCH, Halle/Saale 1957, 17, 17–20): »Gems. Wer hat dichs gelert? Petr. Des stimm ich höret/vnd sahe jn doch nit/wist auch nit/wie er zu mir/und von mir ging. Gems. Wer ist der? Pet. Vnser vatter im himel«.

35 LUTHER, *Wider die himmlischen Propheten* (Anm. 32), WA18, 136, 9–18.

Berufung auf den Heiligen Geist, stützt Brunner sich also zu Recht – freilich fällt auf, dass die gleichfalls bei Luther genannten Sakramente bei ihm eine weit geringere Rolle spielen.

Darin erweist sich der eminent zeitgebundene Charakter seines Konzepts des Reformatorischen im Gegensatz zur Mystik. Die Betonung des Wortes Gottes gegen alle subjektiven Formen von Religion, zu welchen letztlich auch die Orientierung an Vernunft gehört, ist ein markantes Merkmal der aufkommenden Bewegung der dialektischen Theologie. Damit will sie sich zunächst gar nicht so sehr gegen Schleiermacher absetzen, sondern gegen die oben schon genannten Vertreter der Liberalen Theologie, die ihre Generation als die entscheidenden Autoritäten erfahren hatte: Albrecht Ritschl und, zu Zeiten der Formierung der dialektischen Theologie noch am Leben und in Amt und Würden, Adolf von Harnack. Eine besondere Merkwürdigkeit stellt es nun dar, dass Barth und seine Gefährten sich von diesen zwar vielfach abgrenzten – an dem hier interessierenden Punkt der Einschätzung der Mystik ihr Erbe aber ungebrochen fortsetzten und damit auch die mit der Ablehnung der Mystik verbundene antikatholische Tendenz aufnahmen.

Auf die Spur des Ritschl-Erbes führt eine kleine Nebenbemerkung Karl Barths in seinem Römerbriefkommentar: Als Beispiele für das Bemühen um eigene menschliche Gerechtigkeit führt er hier auf: »Buddhismus, Mystik, Pietismus«. ³⁶ In dieser eigenartigen Kombination lässt sich zumindest die Verbindung der beiden letzteren recht gut erklären, wenn man das Werk Albrecht Ritschls zu Rate zieht: Er war geradezu besessen von der Vorstellung, dass der Pietismus in der Gestalt, wie sie ihm im 19. Jahrhundert begegnete, einen unangemessenen Individualismus fördere, der noch dazu aufgrund »der willkürlichen Ausbreitung einzelner Schleiermacher'scher Sätze« weiter Boden in der evangelischen Kirche gewinne. ³⁷ Diese negative Haltung zum Pietismus war es, die Ritschl zur Anlage seiner dreibändigen Geschichte des Pietismus führte, denn in der mystischen Erfahrung sah er vor allem die Gefahr, dass »der Spielraum des gepredigten Wortes und der Gnadenverheißungen, also die notwendige Unterordnung unter die öffentliche Offenbarung in der Kirche überschritten sein soll und vergessen werden darf«. ³⁸ Den Hintergrund für diese scharfe Invektive bildete Ritschls Insistieren darauf, dass Rechtfertigung immer nur innerhalb einer Gemeinschaft erfolgen könne, nie aber als bloß individuelles Geschehen zwischen Gott und den Glaubenden. ³⁹

Hinter diesen Polemiken dürfte die zunehmend scharfe Auseinandersetzung Ritschls mit seinem einstigen, selbst scharfen Invektiven von pietistischer Seite ausgesetzten Lehrer Ferdinand Christian Baur (1792-1860) stehen. Tatsächlich hatte dieser die Pneumatologie des Paulus in einer nachgerade mystischen Weise beschrieben – auch wenn in den Formulierungen im Einzelnen eher Hegel durchdringt als mittelalterliche Frömmigkeit:

»[...] dieser das Göttliche wissende Geist ist der Geist aus Gott, er ist aber nicht bloß der von Gott mitgetheilte Geist, sondern als der Geist des christlichen Bewusstseins auch

³⁶ BARTH, Römerbrief (Anm. 4), 84.

³⁷ Albrecht RITSCHL, Geschichte des Pietismus. Bd. 2: Der Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts. Erste Abtheilung, Bonn 1894, 549.

³⁸ Albrecht RITSCHL, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bd. 3: Die positive Entwicklung der Lehre, Bonn 1895, 109.

³⁹ Ebd., 107.

⁴⁰ Ferdinand Christian BAUR, Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums, bearb. v. Eduard ZELLER. Zweiter Theil, Leipzig 1867, 138f.

⁴¹ Ebd., 139.

⁴² Ferdinand Christian BAUR, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 2. Teil. Das Dogma des Mittelalters, Tübingen 1842, 897.

⁴³ Ferdinand Christian BAUR, Der Gegensatz des Catholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Hrn. Dr. Möhler's Symbolik, Tübingen 1834, 329.

⁴⁴ RITSCHL, Pietismus (Anm. 37), 11.

identisch mit dem Geiste Gottes selbst, demselben Geist, welcher auf dieselbe Weise, wie der Geist im Menschen das Princip des menschlichen Selbstbewusstseins ist, so in Gott das Princip des göttlichen Selbstbewusstseins ist, so dass in der Einheit desselben das Wissen des Menschen von dem Inhalt seines christlichen Bewusstseins das Wissen Gottes selbst ist. In dem Inhalt seines christlichen Bewusstseins, als einem wesentlich geistigen, weiss also der Christ sich identisch mit dem Geiste Gottes«. ⁴⁰

Gut paulinisch war dies dann für Baur auch ein Geist der Freiheit, der »Freiheit des Selbstbewusstseins«. ⁴¹ Wie nah er mit diesen Überlegungen bei der Mystik stand, dürfte Baur bewusst gewesen sein, denn er fand auch bei Meister Eckhart solche Freiheitsvorstellungen. ⁴² Eigentlich zielte er aber mit seiner Vorstellung von Geist und Freiheit auf eine antikatholische Konstitution des Protestantismus. Jene Freiheit nämlich machte nach seiner Darlegung des »Gegensatzes des Katholicismus und Protestantismus«, die er 1834 unmittelbar gegen die zwei Jahre zuvor erschienene »Symbolik« seines Tübinger katholischen Kollegen Johann Adam Möhler (1799-1838) gerichtet hatte, das Prinzip des Protestantismus aus. ⁴³

Eben die damit vorgetragene Berufung auf die Freiheit suchte Ritschl umzudeuten:

»Die Freiheit ist nach Luther die geistige Beherrschung der Welt, welche aus der Veröhnung mit Gott oder der Rechtfertigung durch Christus dem Gläubigen zusteht, als eine Bestimmung, die er nur durch seine Zuversicht auf Gott auszuüben braucht. Die Freiheit des Mystikers ist die Abgezogenheit von der Welt, welche seiner Vereinigung mit Gott entspricht; denn Gott ist eigentlich nur die Verneinung der Welt.« ⁴⁴

Mit seiner Wendung gegen Baur hat sich Ritschl keineswegs für ein besseres Verhältnis zum Katholizismus verwandt, sah aber offenkundig in dem Baurischen Modell eine zu weit reichende Aufgabe des gemeindlich-überindividuellen Moments im Christentum. Diese Gefahr witterte er ausdrücklich mehr in den Folgen des Pietismus als in dessen Gründergestalten: Lediglich Johann Arndt (1555-1621) ⁴⁵ attestierte er eine »Zersetzung« des Luthertums durch Aufnahme katholischen Erbes. ⁴⁶ Philipp Jakob Spener (1635-1705) hingegen ⁴⁷ und August Hermann Francke (1663-1727), ⁴⁸ die eigentlichen Begründer des Pietismus sprach er von dem Verdacht allzu intensiver Aufnahme der Mystik frei. Durchgängig ist dabei bei ihm die Zuordnung der Mystik zum Katholizismus leitend. Mystik sei geradezu »[...] nur die prononcirte Stufe der katholischen Frömmigkeit«. ⁴⁹ Dieses Muster der Identifikation von Mystik und Katholizismus setzte Ritschls prominentester Schüler Adolf von Harnack fort, der unter ausdrücklicher Berufung auf Albrecht Ritschl erklärte Mystik sei »die katholische Frömmigkeit« überhaupt, ⁵⁰ die man werde »[...] niemals protestantisch machen können, ohne der Geschichte und dem Katholicismus ins Gesicht zu schlagen«. ⁵¹

45 Zu komplexen Zuordnung Arndts zum Pietismus s., im Ergebnis durchaus nicht weit voneinander entfernt Johannes WALLMANN, *Der Pietismus*, Göttingen 1990, 18f; Martin BRECHT, *Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland*, in: DERS. (Hg.), *Geschichte des Pietismus*. Bd. 1: *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, Göttingen 1993, 113-203, 150f.

46 RITSCHL, *Pietismus* (Anm. 37), 52.

47 Ebd., 98.

48 Ebd., 262f.

49 Ebd., 28.

50 Adolf VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. 3: *Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas*, Tübingen 1909, 375.

51 Ebd., 377, unter Berufung auf Ritschl in Anm. 1.

Die scharfe Ablehnung der Mystik als nicht genuin protestantisch, mit der Karl Barth und die anderen dialektischen Theologen die deutschsprachige Theologie des 20. Jahrhunderts prägten, war im Grunde hier, ausgerechnet bei den liberalen Theologen, von denen sie sich sonst plakativ absetzten, bereits geformt. Die Diastase von »Mystik« und »Wort«, wie sie Brunner auf den Punkt brachte, ist letztlich ein Produkt jener Auseinandersetzung Albrecht Ritschls mit Baur – wie sich oben in Ritschls Hinweis auf den »Spielraum des gepredigten Wortes« und die Offenbarung gezeigt hat, bis in die Begrifflichkeit und die mit dieser gesetzten Oppositionen hinein.⁵² Nicht allein das ist bemerkenswert – sondern viel mehr noch, dass das Pathos genuin reformatorischer Lehre, das bei Brunner mitschwang, sich historisch etwas geringer ausnimmt, wenn es nicht die vergangenen vier Jahrhunderte, sondern eher vier Jahrzehnte sind, die diese Vorstellung von einer Entgegensetzung von Protestantismus und Mystik geprägt haben.

2 Mystik: eine lutherische Geschichte

Dass sich das von der dialektischen Theologie gezeichnete Bild vom Verhältnis von Mystik und Protestantismus nachhaltig durchsetzen konnte, liegt nicht zuletzt daran, dass unter denjenigen, die ein positives Verhältnis zwischen beidem weiter lehrten, auffällig viele waren, die sich den Deutschen Christen und der von Alfred Rosenberg (1893-1946) propagierten Grundlegung nationalsozialistischer Ideologie in Meister Eckhart⁵³ zuordneten. Ihre kirchenpolitische Option desavouierte das Thema nachhaltig, und es bleibt eine Forschungsaufgabe, die Verquickung zwischen der Berufung auf Mystik und der Bejahung der nationalsozialistischen Herrschaft aufzuarbeiten.

Aufgabe bleibt es aber auch, die unter dieser ebenso oberflächlichen wie missbräuchlichen Verwendung verschütteten Potenziale protestantischer Mystik neu in den Blick zu nehmen. Dabei ist Brunners Hinweis auf die mystische Grundierung von Schleiermachers Theologie mehr als berechtigt, und dieser selbst hat sich sehr deutlich hierzu bekannt: In demselben Brief, in welchem er sich in einer oft zitierten Wendung als »Herrnhuter (nur von einer höheren Ordnung)« bezeichnete, sprach er auch davon, seiner Jugend entstamme jene »mystische Anlage die mir so wesentlich ist.«⁵⁴ Tatsächlich lassen sich mystische Spuren auch in seinem weiteren Werk, insbesondere in den oben schon erwähnten »Reden über die Religion« nachvollziehen, in denen er der Religion einen eigenen Bereich jenseits von Vernunft und Moral zuweist und in unverhohlener Aufnahme des mittelalterlichen Motivs vom Seelenfünklein erklärt: »Sobald der heilige Funken aufglüht in einer Seele, breitet er sich aus zu einer freien und lebendigen Flamme, die aus ihrer eigenen Atmosphäre sich ihre Nahrung saugt. Mehr oder weniger erleuchtet sie der Seele den ganzen Umfang des Universums.«⁵⁵

⁵² Zu der auffälligen Nähe von Ritschls Offenbarungsverständnis zu dem später von Karl Barth entwickelten s. Christine AXT-PISCALAR, *Kontinuität oder Abbruch? Karl Barths Prolegomena zur Dogmatik im Lichte der Theologie des 19. Jahrhunderts – eine Skizze*, in: ThZ 62 (2006) 433-451, 438.

⁵³ S. hierzu Ingeborg DEGENHARDT, *Studien zum Wandel des Eckhartbildes*, Leiden 1967, 261-274; zur Rezeption in der evangelischen Theo-

logie Volker LEPPIN, In Rosenbergs Schatten. Zur Lutherdeutung Erich Vogelsangs, in: ThZ 61 (2005) 132-142; DERS., *Mystik und Neuzeit. Die Lutherinterpretationen der Holl-Schule in den theologischen Debatten der Weimarer Republik*, in: Volker LEPPIN/Andreas HOLZEM/Claus ARNOLD/Norbert HAAG (Hg.), *Martin Luther. Monument, Ketzer, Mensch. Lutherbilder, Lutherprojektionen und ein ökumenischer Luther*, Freiburg 2017, 269-291.

⁵⁴ Schleiermacher an Georg Reimer, 30. April 1802 (Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER, *Briefwechsel 1801-1802*, hg. v. Andreas ARNDT/Wolfgang VIRMOND, Berlin/New York 1999 [Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe V/5*], 393 [Nr. 1220, 17f. 20ff]).

⁵⁵ SCHLEIERMACHER, *Reden* 3, in: SCHLEIERMACHER, *Über die Religion* (Anm. 3), 119, 20-22.

Die Anschauung des Universums, die Schleiermacher nun in den Mittelpunkt rückte, und aus der durch einige Transformationen hindurch in der Tat, wie von Barth konstatiert, später das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit als Grundfigur theologischen Denkens wurde, ist ohne die Geschichte der Mystik kaum erklärbar.

Das gilt im frühneuzeitlichen Protestantismus nicht nur für Schleiermacher, sondern auch und erst recht in älteren Schichten der Frömmigkeit. Ähnliches findet sich etwa bei jenem Komponisten, der seit einer entsprechenden Bemerkung Nathan Söderbloms (1866-1931) im Luthertum gerne als ein »Fünfter Evangelist« gesehen wird.⁵⁶ Johann Sebastian Bach (1685-1750). Methodisch ist die Frömmigkeitsgeschichtliche Deutung eines Musikers nicht ganz einfach, da die textliche Evidenz in der Regel nicht ihm zuzuschreiben ist, sondern eben den Librettisten seiner Kantaten oder den Autoren der Choräle, die er vertont hat. Zwar lässt sich die Vermutung, dass der gelehrte⁵⁷ Thomaskantor sich auch in ein inneres Verhältnis zu dem von ihm vertonten Stoff gesetzt hat, schwerlich von der Hand weisen,⁵⁸ aber über Gewissheit verfügt man hier nicht.

Doch kann gelegentlich auch die Weise der Komposition nahelegen, dass Bach die mystischen Stoffe, die er vertonte, sich sehr bewusst aneignete. Besonders deutlich ist dies in einer Passage aus der Kantate BWV 49 »Ich geh und suche mit Verlangen«. Hier ist der Choral, der üblicherweise am Ende einer Bach-Kantate zu erwarten ist, nicht als Chor gesetzt, sondern eine entsprechende Melodiestrophe wird vom Sopran gesungen und in ein Duett mit dem Jesus-Bass gesetzt:

- »[JESUS:] Dich hab ich je und je geliebet,
 [SEELE:] Wie bin ich doch so herzlich froh,
 Dass mein Schatz ist das A und O,
 Der Anfang und das Ende.
 [JESUS:] Und darum zieh ich dich zu mir.
 [SEELE:] Er wird mich doch zu seinem Preis
 Aufnehmen in das Paradeis;
 Des klopf ich in die Hände.
 [JESUS:] Ich komme bald,
 [SEELE:] Amen! Amen!
 [JESUS:] Ich stehe vor der Tür,
 [SEELE:] Komm, du schöne Freudenkrone, bleib nicht lange!
 [JESUS:] Mach auf, mein Aufenthalt!
 [SEELE:] Deiner wart ich mit Verlangen.
 [JESUS:] Dich hab ich je und je geliebet,
 Und darum zieh ich dich zu mir.«⁵⁹

⁵⁶ S. hierzu Jürgen HEIDRICH, Protestantische Kirchenmusikanschauung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Studien zur Ideengeschichte »wahrer« Kirchenmusik, Göttingen 2001, 32.

⁵⁷ S. die Rekonstruktion von Bachs Bibliothek bei Robin A. LEAVER, Bachs theologische Bibliothek. Bach's Theological Library, Neuhausen/Stuttgart 1983.

⁵⁸ Diese Vermutung nimmt als Grundlage für seine Untersuchung Wolfgang HERBST, Johann Sebastian Bach und die lutherische Mystik, Diss. Erlangen 1958.

⁵⁹ Text nach Alfred DÜRR, Johann Sebastian Bach. Die Kantaten, Kassel u. a. 1999, 659.

Kompositorisch antworten die beiden Singenden einander nicht einfach, sondern die Stimmen und Worte verschlingen sich mehr und mehr, aus der Zweiheit wird im Fortgang des Singens eine Einheit – die mystische Beziehung wird tonlich so deutlich umgesetzt, dass man den Lutheraner Bach hier durchaus als mystischen Komponisten bezeichnen darf.

Dass er dabei offenkundig Anleihen an der Brautmystik macht, bedeutet keinen unmittelbaren Rückgriff auf Bernhard von Clairvaux. Vielmehr dürfte ihm diese Art der Mystik im »Paradiesgärtlein« des schon oben erwähnten Johann Arndt⁶⁰ begegnet sein. Arndt galt nicht erst Albrecht Ritschl als verdächtig. Er sah sich vielmehr bereits in seiner Tätigkeit an der Braunschweiger Martinikirche heftigen Vorwürfen seines unmittelbaren Kollegen Hermann Denecke ausgesetzt, der seine Rechtgläubigkeit in Frage stellte.⁶¹ Aber Arndt blieb dem Luthertum verbunden und konnte in seinen letzten Lebensjahren sogar noch die Stelle des Generalsuperintendenten in Celle versehen,⁶² die hervorgehobene geistliche Stellung innerhalb der welfischen Herzogtümer.

Vor allem aber hat er im Luthertum literarisch gewirkt – durch seine viel gelesenen »Vier Bücher vom wahren Christentum« und eben durch das Gebetbüchlein unter dem Namen »Paradiesgärtlein«. Dort fand sich beispielsweise eine brautmystische Auslegung der Felsklüfte aus Hld 2,14, wenn der Beter Christus ansprach:

»Du bist meiner Seele Ursprung, darum kann sie nirgend ruhen, denn in dir. Darum rufe meine Seele und sprich zu ihr: Komm, meine Taube, meine Taube in den Steinritzen und Felslöchern; das sind deine Wunden, Herr Jesu, o du Fels des Heils, in welchen meine Seele ruhet.«⁶³

Noch deutlicher nahm Arndt die erotische Sprache bernhardinischer Mystik in seinen Vier Büchern vom Wahren Christentum auf:

»Wie ein Bräut'gam pflegt zu küssen
Im Verborg'nen seine Braut,
Läßt es niemand gerne wissen,
Wenn er ihr sein Herz vertraut,
So giebst du, wenn wir allein.
Deiner Brüste süßen Wein.«⁶⁴

Dieses Maß an Sinnlichkeit, diese Intensität der Mystik – das ist nicht das, was üblicherweise mit dem Luthertum verbunden wird, und es ist gewiss auch nicht das, was Ritschl für protestantisch hielt: Eben dies sind offenbar die Stellen, an die er dachte, wenn er Arndt vorwarf, allzu viel Katholisches aufgenommen zu haben. Gewiss ist es auch für die Zeitgenossen, wie nicht zuletzt Denneckes Reaktion zeigt, eher ungewöhnlich gewesen, im Luthertum so deutlich mystische Bilder zu gebrauchen – nur eine Generation später sollte Johannes

60 Die *Specificatio* von Bachs Hinterlassenschaft erwähnte eine Ausgabe der Bücher vom wahren Christentum; diesen war vielfach das Paradiesgärtlein beigegeben (LEAVER, Bibliothek [Anm. 57], 38.185).

61 S. den Bericht in HISTORIAE ECCLESIASTICAE | INCLYTAE URBIS BRUNSVIGÆ | PARS IV. | Oder: | Der berühmten | Stadt Braunschweig | Kirchen-Historie | Vierter Theil [...] Mit Fleiss verfasst von | PHILIPPO JULIO Rehtmeyer, Braunschweig: Ludolph Schröder 1715, 323, der gleich

kritisch vermerkt, Denecke habe sich gegen Arndt gewandt, »weil er mehr Liebe bey den Leuten hatte«.

62 BRECHT, Aufkommen (Anm. 45), 134.

63 Johann ARNDT, Paradies-Gärtlein voller christlichen Tugenden, wie solche zur Hebung des wahren Christenthums durch andächtige, lehrhafte und trostreiche Gebete in die Seele zu pflanzen, Schaffhausen 1859, 50; vgl. zur Bedeutung der Brautmystik im Paradiesgärtlein Jeung Keun PARK, Johann Arndts Paradiesgärtlein. Eine

Untersuchung zu Entstehung, Quellen, Rezeption und Wirkung, Göttingen 2018, 153.

64 Johann ARNDT, Vier Bücher III c.6 (Johann ARNDT, Sechs Bücher vom wahren Christentum nebst dessen Paradies-Gärtlein, Schaffhausen 1860, 600).

65 Johannis Schefflers | [...] Gründliche Vrsachen vnd Motiven, | Warumb er | Von dem Luthertumb abgetreten/ | Vnd sich zu der | Catholischen Kyrchen | bekennet hat, Ingolstadt 1653, B1v.

Scheffler, der Angelus Silesius, seinen Übertritt vom Luthertum zum Katholizismus unter Verweis auf die bei den Lutheranern zu findende »frequentliche verwerffung der jhnen [...] gantz vnerkandten geheimen mit Gott gemeinschaftt Kunst (Theologiae Mysticae) welche doch der Christen höchste Weißheit ist«, begründen.⁶⁵

Auch für das 17. Jahrhundert also scheint zu gelten, dass Mystik im Luthertum eher ungewöhnlich war – und doch ist Schefflers Urteil ungerecht angesichts dessen, dass sich selbst in dem wohl wichtigsten Werk der lutherischen Orthodoxie, den *Loci theologici* des Jenaer Theologen Johann Gerhard (1582-1637), die Rede von der *unio mystica* zwischen Christus und der Kirche, ja, zwischen Gott und jedem einzelnen Glaubenden findet.⁶⁶ Die Forschung über diese mystischen Spuren in der lutherischen Konfessionskultur ist noch nicht so weit, dass man ein geschlossenes Gesamtbild zeichnen könnte. Selbstbilder und Fremdbilder weisen jeweils in sich im Blick auf die Wertung der Mystik eine enorme Spannung auf, die sich nicht ohne Weiteres lösen lässt. Es gibt nicht einfach die mystische lutherische Orthodoxie, so wie es auch nicht einfach ein mystikabstinentes Luthertum gibt. Offenkundig hat das Luthertum – oder, blickt man auf so bedeutende Vertreter der Mystik im reformierten Raum wie Gerhard Tersteegen (1689-1769), der Protestantismus insgesamt – eine Ambivalenz in sich aufgesogen, die sich schon bei Luther selbst findet.

Oben wurde schon darauf verwiesen, dass sich Gegner der Mystik im Protestantismus durchaus mit einem gewissen Recht auf Luthers Angriffe gegen die berufen können, die er als Schwärmer diskreditiert hat. Doch trifft das nicht die gesamte Breite von Luthers Denken. Zunächst bleibt festzuhalten, dass die Schärfe der Abgrenzung Luthers von Karlstadt auch damit zu tun hatte, dass beide aus denselben Quellen spätmittelalterlicher Mystik schöpften, nämlich aus der intensiven Lektüre Johannes Taulers.⁶⁷ Nicht um Bejahung oder Bestreitung von Mystik ging es, sondern darum, wie mit ihr zu verfahren sei. Ohne hier die Argumentation zu wiederholen, mit der aufgewiesen werden kann, dass Luthers Thesen gegen den Ablass sich im Kern seiner Beschäftigung mit Johannes Tauler verdanken,⁶⁸ sei an dieser Stelle nur eine markante Notiz aus den Randbemerkungen hervorgehoben, mit denen Luther die ihm zugängliche Ausgabe der Tauler-Predigten versehen hat: »Also besteht das ganze Heil in der Aufgabe des Willens in allen Dingen, wie er hier lehrt, den geistlichen wie den weltlichen. Und im nackten Glauben an Gott.«⁶⁹ Der nackte Glaube an Gott, *nuda fides in Deum* – hier klingt offenbar schon an, was später zu den zentralen Formeln der Reformatoren in Abgrenzung vom alten Glauben gehören sollte: *sola fide*. Gewiss wäre die kleine Randbemerkungen völlig überfrachtet, wollte man hier schon jenes rechtfertigungs-theologische Glaubensprinzip sehen, das die Eigenheit lutherischer Theologie ausmacht. Aber die Bemerkung macht deutlich, dass der Weg von der Liebe zum Glauben als zentrale theologische Tugend, den Berndt Hamm beim frühen Luther nachgezeichnet hat,⁷⁰ über die Mystik ging.

66 Johann GERHARD, *Locus 4*, in: Ioannis Gerhardi *Loci theologici*, hg. v. Fr. FRANK. Bd. 1, Leipzig 1885, 543: »ad unionem illam mysticam, quae ecclesiae cum Christo et cuicque fideli animae cum Deo intercedit.«

67 Zu Karlstadt s. Hans-Peter HASSE, *Karlstadt und Tauler. Untersuchungen zur Kreuzestheologie*, Gütersloh 1991; Henrik OTTO, *Vor- und frühreformatorische Tauler-Rezeption. Annotationen in Drucken des späten 15. und 16. Jahrhunderts*, Gütersloh 2003, 241-254; zu Luther: Volker LEPPIN, *Die*

fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln, München 2017; OTTO, *Tauler-Rezeption*, 183-214.

68 S. hierzu Volker LEPPIN, »*omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit*«. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablass- these, in: DERS., *Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation*, Tübingen 2018, 261-277.

69 Martin LUTHER, *Randbemerkungen zu Taulers Predigten*, in: WA 9,102,34-36: »Igitur tota salus est resignatio voluntatis in omnibus ut hic docet sive in spiritualibus sive temporalibus. Et nuda fides in deum.«

70 Berndt HAMM, *Von der Gottesliebe des Mittelalters zum Glauben Luthers – ein Beitrag zur Bußgeschichte*, in: DERS., *Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung*, Tübingen 2010, 1-24.

Die zitierte Notiz findet sich in einem längeren Abschnitt, in welchem Luther sich auf die Erwähnung der Gottesgeburt in der Seele bei Tauler bezog: »die geburt ist nahe. Vnn sol in dir geboren werden.«⁷¹ Eben diesen Vorgang, der nach dem Kontext Finsternis weichen ließ und das Licht brachte, deutete Luther nun also als Glauben um – und tat dies noch einige Jahre später, als er, nun definitiv zum Reformator geworden und in Bann und Acht gesetzt, 1521/22 auf der Wartburg die Perikopen der Advents- und Weihnachtszeit auslegte, schrieb:

»Da hatt der Euangelist aber eyn maltzeychen gesteckt, das er hie schweygt der namen Joseph und Maria, nennet sie vatter und mutter, uns ursach tzu geben an die geystliche bedeutung. [...] So ists nu klar, das die Christliche kirche, das ist: alle glewbige menschen sind Christus geystliche mutter, und alle Apostel und lerer ym volck, ßo sie das Euangelium predigen, sind seyn geystlicher vatter. Und ßo oft eyn mensch von new glawbig wirt, ßo oft wirt Christus geporn von yhnen.«⁷²

Glaube als Gottesgeburt in der Seele: Das hat sich von den frühen Bemerkungen zu Tauler 1515 oder 1516 durchgehalten bis zu dieser Bibeldeutung, die unzweifelhaft in reformatorischen Kontext zu setzen ist – und auf Jahrhunderte hinaus prägend für das Luthertum bleiben sollte: Die Wartburgpostille, der das Textstück entstammt, ging als Teil der Kirchenpostille in das lutherische Gedächtnis ein, und wo immer sie genutzt wurde, konnte man in den folgenden Jahrhunderten von lutherischen Kanzeln von der mittelalterlichen Idee der Gottesgeburt in der Seele hören.

Das war nicht der einzige Gedanke aus der mittelalterlichen Mystik, der sich in weit verbreiteten Schriften Luthers fand. Im Zentrum der Freiheitsschrift, in welcher Luther 1520 dem Papst eine »gantz summa einiß Christlichen leben«⁷³ vorzulegen gedachte, stand die vor allem aus der Mystik Bernhards von Clairvaux bekannte Metapher von der Ehe zwischen Christus und der Seele:

»Nit allein gibt der glaub ßovil, das die seel dem gottlichen wort gleych wirt aller gnaden voll, frey und selig, sondernn voreynigt auch die seele mit Christo, als eyne brawt mit yhrem breudgam. Auß wilcher ehe folget, wie S. Paulus sagt, das Christus und die seel eyn leyb werden, ßo werden auch beyder gutter fall, unfall und alle ding gemeyn, das was Christus hatt, das ist eygen der glaubigen seele, was die seele hatt, wirt eygen Christi. So hatt Christus alle guetter und seligkeit, die seyn der seelen eygen. So hatt die seel alle untugent und sund auff yhr, die werden Christi eygen.«⁷⁴

Die Rede vom »voreynigt« Werden, die Vorstellung von der Ehe einschließlich ihrer wirtschaftlichen Folgen durch den Austausch der Güter: All dies lässt Luther als Erben der mystischen Frömmigkeit erscheinen, freilich mit jener charakteristischen Transformation,⁷⁵

71 Sermones: des hoch | geleerten in gnaden erleuchten doctoris Johannis Thaulerii sannt | dominici ordens die da weißend | auff den nächsten waren weg im | gaist zů wandern durch überswe | bendenn syn. Von latein in teütsch | gewendt manchem menschen zů | sáliger fruchtbarkeitt, Augsburg: Hans Otmar 1508, 111^v.

72 Martin LUTHER, Wartburgpostille, in: WA 10/I/1, 387, 3–15.

73 Martin LUTHER, Sendbrief an Papst Leo X., in: WA 7, 11, 9f.

74 Martin LUTHER, Von der Freiheit, in: WA 7, 25, 26–34.

75 Zum Konzept der Transformation in diesem Zusammenhang s. Volker LEPPIN, Die Wittenberger Reformation und der Prozess der Transformation kultureller zu institutionellen Polaritäten, in: DERS., Transformationen (Anm. 68), 31–68.

76 Martin LUTHER, Predigt zum Gründonnerstag, in: WA 12, 485, 1–4.

77 Zur Einzelargumentation s. Volker LEPPIN, Ein Kuchen werden. Mystische Züge in Luthers Abendmahlslehre, in: DERS./Freimut LÖSER (Hg.), Von Meister Eckhart bis Martin Luther, Stuttgart 2019, 205–219, 207–210.

78 Martin LUTHER, Predigt zum Gründonnerstag, in: WA 12, 486, 8–10.

die schon seine Randbemerkungen zu Tauler ausgezeichnet hat: Das, was in mystischen Kontexten sehr allgemein als passive Aufnahmefähigkeit des Menschen für Gott beschrieben wurde, gewinnt bei Luther im augustinisch-paulinischen Horizont die konkrete Gestalt als Glaube.

Damit war der Transformationsprozess freilich bei weitem noch nicht abgeschlossen. Die oben angesprochene Auseinandersetzung mit Karlstadt nämlich führte nicht, wie es auf den ersten Anschein aussehen mag, zu einer Absage Luthers an die Mystik. Die Vorordnung von Wort und Sakrament vor der Innerlichkeit formte vielmehr das, was Luther fortan als Mystik vertrat: eine sakramentale und worttheologische Mystik.

Die Entwicklung der sakramentalen Dimension kann man unmittelbar mit seiner Auseinandersetzung mit Karlstadt verbinden: Eben in der Zeit, in welcher diese ihrem Höhepunkt zustrebte, als Karlstadt schon nicht mehr in Wittenberg, aber auch noch nicht an seiner bald hervorgehobenen Wirkungsstätte in Orlamünde war, hielt Martin Luther am Gründonnerstag, den 2. April 1523, dem Tagesanlass entsprechend, eine Predigt über 1 Kor 10 und das Abendmahl. Als einen herausragenden Nutzen des Sakraments stellte er hier heraus, dass die Glaubenden »werden eyn kuchen mit Christo« und dass sie »werden eyn kuchen mit einander als mit dem nehisten«. ⁷⁶ Diese Formulierung ist vielleicht eines der eingängigsten Bilder aus der Geschichte der Mystik – es beruht darauf, dass im Frühneuhochdeutschen Kuchen auch für Brot stehen konnte, und dass eher an den Teig gedacht ist als an das fertige Produkt. So wird eine massive Verschmelzung ausgedrückt, die, denkt man das Bild zu Ende, sogar die Frage stellen lässt, ob die entstehende Einheit sich überhaupt noch auflösen lässt – ein Teig lässt sich ja nicht mehr in seine Einzelteile zerlegen.

Der Zusammenhang mit der Mystik wird aber noch markanter, wenn man beobachtet, dass das, was Luther hierzu weiter ausführt, sich sprachlich aufs engste mit seinen brautmystischen Ausführungen in der Freiheitsschrift berührt. ⁷⁷ So begegnet fast wörtlich jene Rede vom Gütertausch wieder, der bildlich eigentlich zur Wirtschaftsgemeinschaft der Ehe gehört: »Sihe, so wirstu denn eyn kuchen mit Christo, das wir treten mit yhm ynn eyn gemeynschafft seyner gutter, und er ynn eyn gemeynschafft unßer gutter.« ⁷⁸

Die zeitliche Kongruenz mit der Auseinandersetzung mit Karlstadt legt die Vermutung nahe, dass Luther hier in dem Bemühen, eine spiritualistisch-individualistische Form von Mystik abzuweisen, eine sakramentale Form von Mystik zu etablieren suchte. Mystik also änderte ihre Form und Funktion. Verschwunden ist sie nicht.

Sie verband sich naheliegenderweise nicht allein mit dem Sakrament, sondern auch mit dem Wort, und dies noch bei dem reifen Luther, der wenige Jahre vor seinem Tode eine, wie er behauptete, gegen seinen anfänglichen Willen vorgenommene Sammlung seiner deutschen Schriften mit einer Vorrede versah, in welcher er Grundlinien für die Weise entwarf, wie Theologie getrieben werden soll und kann. Tatsächlich knüpfte er mit der Trias von *oratio*, *meditatio* und *tentatio* ganz offenkundig – und wiederum transformierend – an das an, was das Mittelalter als *lectio divina* kannte. Dem Schema von *lectio*, *meditatio*, *oratio* und *contemplatio* hat Guigo (II.) der Kartäuser im 12. Jahrhundert Gestalt gegeben. Es konnte stets leicht variiert werden. Bei Luther ist nun deutlich, dass aufgrund der zentralen Rolle der Schrift in seiner Theologie die *lectio* nicht als eigene, von anderen unterschiedene Stufe erscheint, sondern als durchgängige Grundierung der drei Schritte. Auffällig ist auch, dass das Gebet als Bitte an die Sinnerschließung durch Gott den hermeneutischen Vorgang eröffnet – und dass den Abschluss mit der Anfechtung ein Vorgang bildet, dessen Verwurzelung in der mystischen Theologie Johannes Taulers Luther selbst sehr bewusst war. Schon in den 1519-1521 entstandenen *Operationes in Psalmos*, seiner zweiten Psalmenvorlesung, hatte Luther Tauler als einen *homo dei* bezeichnet, der zeige, »dass Gott seinen Kindern niemals lieblicher, liebenswerter, süßer und vertrauter ist als nach der Prüfung durch

Anfechtung (*tribulationis*)«. ⁷⁹Wiederum ist es frappierend, wie sich bestimmte Wendungen bei Luther über Jahrzehnte halten, denn ganz ähnlich tritt die Reihung nun auch in jener Vorrede auf, in welcher Luther von der Anfechtung sagt: »die leret dich nicht allein wissen und verstehen, sondern auch erfahren, wie recht, wie warhafftig, wie suesse, wie lieblich, wie mechtig, wie troestlich Gottes wort sey, weisheit über alle weisheit«. ⁸⁰

Nicht nur die im Luthertum »geradezu »kanonisch[...]« ⁸¹gewordene Trias der Schriftaneignung insgesamt stellt sich so als transformierende Fortschreibung der monastischen Kultur des Mittelalters dar, sondern auch speziell und eigens ihre dritte Stufe, die Anfechtung. Die von Veit Dietrich in einer Tischrede überlieferte Aussage Luthers: »Sola autem experientia facit theologum« ⁸² gewinnt hier als erfahrender Umgang mit dem Wort Gottes in mystischer Perspektive eigene Gestalt.

Und Luther beschreibt sogar, wie dieser Aneignungsprozess sich vollziehen kann:

»Zum andern soltu meditirn, das ist: Nicht allein im hertzen, sondern auch eusserlich die muendliche rede und buchstabische wort im Buch jmer treiben und reiben lesen und widerlesen, mit vleissigem auffmercken und nachdencken, was der heilige Geist damit meint.« ⁸³

Lautes Lesen und Aneignung im Herzen, vor allem aber stete Wiederholung, ganz wie die *ruminatio in corde*, Wiederkäuen im Herzen, als welches in der *Devotio moderna* Meditation bezeichnet werden konnte. ⁸⁴ Das führt den Weg zu jener mystischen Aneignung durch die *tentatio*. Luther ist mit dieser hermeneutischen Anleitung gewiss um einiges näher bei den monastischen Autoren des Mittelalters als bei seinen Erben in der Exegese seit der Aufklärung. ⁸⁵ Aber so wie diese durchaus Gründe aufbringen können, sich auf eine ihrerseits transformierende Aneignung des reformatorischen Schriftprinzips zu berufen, erscheint auch Luthers Haltung zur Mystik insgesamt ambig: Die scharfen Invektiven gegen Karlstadt haben Bestand – aber die Transformationen der Mystik in der Lehre von Schrift und Sakrament ebenso. Jene Eindeutigkeit des Gegensatzes zwischen Wort oder auch nur reformatorischem Wortverständnis und Mystik, wie Emil Brunner sie behauptete, geht über Luther weit hinaus.

⁷⁹ Martin LUTHER, Operationes in Psalmos, in: WA 2,301,17-20: »Hinc Taulerus homo dei, et experti dicunt deum suis filiis non esse unquam gratiorem, amabiliorem et dulciorem ac familiariorem quam post tribulationis probationem«; vgl. auch Martin LUTHER, Adventspsittile, in: WA 10/1/2,105,26-106,1: »Wer aber diße leutt sind, kan ich noch nit sagen, es were denn, das es die seyn sollten, die mit der hohen anfechtung des todts und der hellen tzu schaffen haben, da der Taulerus von schreybt, denn dieselbige anfechtung vortzehret fleysch und blutt, ia marck und beyn, und ist der todts selbs, das sie niemant ertragen kan, er werde denn wunderbarlich erhalten«; zur Bedeutung des Begriffes Anfechtung bei Tauler s. Thorsten DIETZ, Der Begriff der Furcht bei Martin Luther, Tübingen 2009, 149-153.

⁸⁰ Martin LUTHER, Vorrede deutsche Werke, in: WA 50,660,1-4; zur grundlegenden Bedeutung der Anfechtung für den Zugang Luthers zur Theologie s. Michael WEINRICH, Die Anfechtung des Glaubens. Die Spannung zwischen Gewisheit und Erfahrung bei Martin Luther, in: Christof LANDMESSER/Hans-Joachim ECKSTEIN/Hermann LICHTENBERGER (Hg.), Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums, Berlin/New York 1997, 127-158, 134-140; s. insbesondere Martin LUTHER, Auslegung des 118. Psalms, in: WA 31/1,95,10-15: »Sonst lerneten wir nimer mehr nicht, was glaube, Wort, geist, gnade, sunde, tod odder teufel were, wo es ymer friede, vnd on anfechtung solte zugehen, damit wurden wir denn Gott selbs nimer mehr kennen lernen, kurtz vmb, wir wurden nimer mehr rechte | Christen, kunden auch nicht Christen bleiben, Not vnd angst zwingt vns da zu vnd behellt vns fein

ym Christenthum« (vgl. WEINRICH, Die Anfechtung des Glaubens, 147). Nach wie vor wegen ihres Materialreichtums sehr nützliche Darstellungen zum Thema sind: Paul BÜHLER, Die Anfechtung bei Martin Luther, Zürich 1942; Horst BEINTKER, Die Überwindung der Anfechtung bei Luther, Berlin 1954; vgl. auch den biographisch orientierten Durchgang bei Albrecht PETERS, Die Anfechtung in Martin Luthers Leben und Theologie, in: Quatember 47 (1983) 19-25, sowie die systematisierende Sammlung bei David P. SCAER, The concept of Anfechtung in Luther's Thought, in: Concordia Theological Quarterly 47 (1983) 15-30.

⁸¹ Marcel NIEDEN, Die Erfindung des Theologen. Wittenberger Anwendungen zum Theologiestudium im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung, Tübingen 2006, 81.

3 Mystik: eine ökumenische Perspektive

Mystik als »die katholische Frömmigkeit« schlechthin? Das gilt in eben dieser Ausschließlichkeit nach dem Dargelegten nicht. Dass Mystik ihren Ort im Katholizismus der Neuzeit behalten hat, muss hier nicht eigens nachgewiesen werden. Und darauf, dass selbst ein Ignatius zum Teil aus denselben mystischen Quellen – nämlich Zerbolt von Zutphen (1367–1398) – schöpfte wie Luther,⁸⁶ kann hier nur verwiesen werden. Die Bewältigung des Problems, dass der spanischen Mystik auch gelegentlich – etwa von Hans Urs von Balthasar – vorgeworfen wird, »fernab von der Mystik der Bibel« zu stehen,⁸⁷ muss schließlich Kompetenteren überlassen bleiben: Ulrich Dobhan hat in einer grundlegenden Studie gezeigt, wie intensiv der Bezug Teresas von Ávila auf die Heilige Schrift ist.⁸⁸ All dies kann nur die Selbstverständlichkeit weiter unterstreichen, dass Mystik, wenn sie auch Teil der protestantischen Konfessionskultur ist, einen Strang gemeinsamen christlichen Erbes darstellt.

Wenn sie zudem in protestantischer Perspektive nicht einfach in einen Gegensatz zum Wort zu stellen ist, sondern seine Vertiefung darstellt, so bedeutet dies für evangelische Theologie vor allem, sich darauf zu besinnen, dass das Wort im biblischen Sinne weit mehr ist als das Medium sprachlicher Mitteilung. Gerade Karl Barth hat mit seiner Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes hieran erinnert: Die grundlegende Gestalt des Wortes Gottes ist gemäß Joh 1 die Offenbarung in Jesus Christus.⁸⁹ Ihr gegenüber sind die geschriebene Gestalt der Bibel und die verkündigte der Predigt abgeleitet im Sinne eines Zeugnischarakter. Eben dies entspricht zutiefst der mystischen Grundüberzeugung von einer Begegnung mit Jesus Christus selbst, wie sie erkennbar wird, wenn man Mariano Delgado in seinem Vergleich Teresas von Ávila mit Martin Luther folgt:

»Das Christentum ist nicht eine bloße Schriftreligion, Gottes Wort ist in der Nacht zu Bethlehem nicht als ›Wort‹ vom Himmel hinabgestiegen [...], um in einer Sprache sakralisiert zu werden. Für Christen ist das Wort Gottes Fleisch/Mensch in Jesus Christus geworden. Er ist das lebendige Wort Gottes – und er teilt es den Seinen selbst unmittelbar mit.«⁹⁰

82 WA. TR 1,16,13 (Nr. 46); zur Bedeutung der *experientia* für Luthers Theologieverständnis s. Oswald BAYER, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen 2003, 20f. 34; Ralf STOLINA, Gebet – Meditation – Anfechtung. Wegmarken einer *theologia experimentalis*, in: ZThK 98 (2001) 81–100, hat angesichts der Vorrede von 1539 ein ganzes Konzept einer *theologia experimentalis* bei Luther identifiziert.

83 Martin LUTHER, Vorrede deutsche Werke, in: WA 50,659,22–25.

84 Gérard ZERBOLT, De spiritualibus ascensionibus c. 45, in: Gérard ZERBOLT DE ZUTPHEN, La montée du cœur/De spiritualibus ascensionibus, hg. v. Francis Joseph LEGRAND, Turnhout 2006).

85 Für die systematisch-theologische Reflexion ist es wichtig, dass STOLINA, Gebet (Anm. 82), 87, hervorhebt, dass diese Schriftaneignung die historisch-kritische Exegese einschließt. Für Luther stellte sich die Frage nach dieser allerdings allein schon aus historischen Gründen gar nicht.

86 Zur Aufnahme Zerbolds bei Luther s. seine Römerbriefvorlesung (WA 56,313,13–16); bei Ignatius ALBERT HYMA, The Brethren of the Common Life, Grand Rapids 1950, 169–172.

87 Hans Urs VON BALTHASAR, Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, 206.

88 Ulrich DOBHAN, Ist Mystik objektiv? Überlegungen zur mystischen Erfahrung Teresas von Ávila, in: Dietlind LANGNER u. a. (Hg.), Gottesfreundschaft. Christliche Mystik im Zeitgespräch, Fribourg/Stuttgart 2008, 195–202.

89 KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I/1: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, Zürich 1964, 119.

90 Mariano DELGADO, Teresa von Ávila und Martin Luther. Gemeinsamkeiten und Unterschiede, in: Catholica (M) 20 (2016) 1–22, 19.

Für beide aber gilt, auf je unterschiedliche Weise, dass sie menschliches Wort sind, und als »menschliche Rede von Gott« stehen sie immer auch in einer unüberbrückbaren Differenz zum Wort Gottes selbst in seiner Gestalt in Jesus Christus.⁹¹

Auch eine an der Offenbarung orientierte evangelische Theologie also kann nicht anders, als der göttlichen Wirklichkeit eine die verbale Mitteilung in menschlicher Rede überschreitende Wirklichkeit zuzumessen. Die Wirklichkeit der Fleischwerdung des Wortes Gottes ist als historische Realität für uns Heutige nur durch solche verbalisierte Zeugnisse erfassbar, die ihrerseits hermeneutisch immer schon als »Deutungen des Geschehens« zu verstehen sind.⁹² Soll der Glaube aber im Sinne Luthers von der bloß historischen Erfassung in der *fides historica* voranschreiten zu einer tatsächlichen *fides apprehensiva Christi*,⁹³ so entsteht eine Spannung zwischen dem Wissen um die Begrenztheit der historischen Erfassbarkeit Jesu Christi und der Bezogenheit auf Christus selbst, um welche es Martin Luther ging, wenn er seit seinen frühen Vorlesungen einschärfte, dass Auslegung der Schrift auf die *pro nobis* ziele.

Mit diesen Überlegungen zur Schrifthermeneutik drücken Barth wie Luther grundlegende Dimensionen der mystischen Tradition aus, die in einer vereinseitigend intellektualisierenden Anwendung des protestantischen Schriftprinzips verloren zu gehen drohen. Die erste wichtige Einsicht ist die, die ihren Ausdruck in der *theologia negativa*, die Ps.-Dionysius Areopagita aus dem neuplatonischen Denken in das Christentum eingebracht hat, gefunden hat. Diese Überlegungen betreffen eben nicht allein alle Formen philosophischer Begriffsbildung, sondern sie betreffen, schon bei Ps.-Dionysius selbst die Benennungen Gottes, die dieser selbst offenbart hat:

»Noch weiter emporsteigend, sagen wir, dass er weder Seele ist, noch Denkkraft, noch Vorstellung, Meinen, Sagen oder Denken hat, noch auch Sagen oder Denken ist, und auch nicht gesagt oder gedacht werden kann. Dass er nicht Zahl ist, nicht Ordnung, nicht Größe, nicht Kleinheit, nicht Gleichheit, nicht Ungleichheit, nicht Ähnlichkeit, nicht Unähnlichkeit. [...] Dass er keines von den nichtseienden und keines von den seienden Dingen ist, und dass keines der Dinge ihn erkennt, insoweit er ist, noch dass er die Dinge erkennt, insoweit sie sind; dass es kein Wort, keinen Namen, kein Wissen von ihm gibt.«⁹⁴

Gott hat sich in Christus offenbart – und doch hat er sich zugleich auch wieder entzogen. Die Auferstehung ist ein umfassender Erweis der Göttlichkeit Gottes in Jesus Christus – aber in diesem Erweis schafft sie doch zugleich auch die Verlassenheit. Der Auferstandene verlässt die Welt des Irdischen. Das damit gegebene Problem hat Michel der Certeau in seinem Versuch, die spanische Mystik zu verstehen, scharf erfasst:

⁹¹ BARTH, Kirchliche Dogmatik I/1 (Anm. 89), 92.

⁹² Jörg LAUSTER, Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Tübingen 2004, 442.

⁹³ Vgl. zu dieser Gegenüberstellung Martin LUTHER, Thesen De fide 2.12, in: WA 39/1,44,5f; 45,21f.

⁹⁴ PS.DIONYSIOS, De mystica theologia 5, in: Corpus Dionysiacum. Bd. 2, hg. v. Günter HEIL/Adolf Martin RITTER, Berlin 2012, 149,1-4; 150,2-4: »Αὐθις δὲ ἀνιόντες λέγομεν, ὡς οὐτε ψυχὴ ἐστὶν οὐτε νοῦς, οὐτε φαντασίαν ἢ δόξαν ἢ λόγον ἢ νόησιν ἔχει. οὐδὲ λόγος ἐστὶν οὐτε νόησις, οὐτε λέγεται οὐτε νοεῖται. οὐτε ἀριθμὸς ἐστὶν οὐτε τάξις, οὐτε μέγεθος οὐτε σμικρότης, οὐτε ἰσότης οὐτε ἀνισότης, οὐτε ὁμοιότης ἢ ἀνομοιότης. [...] οὐδε τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδέ τι τῶν ὄντων ἐστίν, οὐτε τὰ ὄντα αὐτῇ

γινώσκει, ἢ αὐτὴ ἐστίν, οὐτε αὐτὴ γινώσκει τὰ ὄντα, ἢ ὄντα ἐστίν · οὐτε λόγος αὐτῆς ἐστίν οὐτε ὄνομα οὐτε γνῶσις.«; Übers. nach DIONYSIUS AREOPAGITA, Von den Namen zum unnennbaren, ausgew. u. eingel. von Endre von Ivánka, Einsiedeln 2002, 96f.

»In der christlichen Tradition ruft ein uranfänglicher Mangel an Körper unaufhörlich Institutionen und Diskurse hervor, die die Wirkungen und Substitute dieser Abwesenheit sind: kirchliche Körper, doktrinelles Körper usw. Wie kann man im Ausgang vom Wort, vom Sprechen, Körper bilden, Körper sein? Diese Frage ruft die unvergessliche Frage voll unbeschreiblicher Trauer herauf: »Wo bist du?« Diese Fragen sind es, die die Mystiker bewegen.«⁹⁵

Zu jenen Diskursen gehören auch die biblischen Reden von Christus in all der ihnen eigenen Gegensätzlichkeit. Sofern sie verbalisiertes Wort Gottes sind, stehen sie unter dem Vorbehalt der Vorläufigkeit – und damit unter einem Vorbehalt, der erst recht alle dogmatischen Erfassungen der wesentlichen biblischen Inhalte erfasst. Gleichwohl leitet eine *pro nobis* gelesene Schrift auf religiöse Erfahrung hin, macht sie möglich und baut sie auf.⁹⁶

Wo die Einsicht in die Vorläufigkeit nicht der Offenbarung Gottes selbst, wohl aber jeder sprachlich-begrifflichen Erfassung dieser Offenbarung beachtet wird, ist der Setzung jeder konfessionellen Identität, sei es in einem Konzilstext oder, wie im protestantischen Raum üblich, in einer Bekenntnisschrift, immer schon eine Negation dieser Setzung inhärent, insofern jede dieser Setzungen unter dem Vorbehalt der Nichtbegreifbarkeit Gottes steht. Jeder zeitlichen Artikulation des Wortes Gottes eignet so eine »Verhüllung, Verborgtheit des Verhüllten«,⁹⁷ oder, mit Luther gedacht: Der *Deus revelatus* oder *praedicatus* ist die dem Menschen zugewandte Seite Gottes, und doch ist er stets bezogen auf den *Deus absconditus*, den Gott *in maiestate et natura sua*⁹⁸ – es ist kaum erstaunlich, dass Albrecht Ritschl genau den Traktat »De servo arbitrio«, in welchem sich diese Unterscheidung findet, als »unglückliches Machwerk« abgetan hat;⁹⁹ er fand darin »die nominalistische Anschauung von Gott als der übergesetzlichen Willkür«. ¹⁰⁰ Dabei wurzelt die Rede vom *Deus absconditus* kaum in der *potentia*-Lehre der Scholastik, sondern viel eher in der Seelsorge, die Martin Luther durch seinen Beichtvater Staupitz erfahren hat,¹⁰¹ und damit wiederum in der monastisch-mystischen Tradition des späten Mittelalters.

An dieser Stelle kann nur angedeutet werden, dass man aus diesen Überlegungen weitreichende Folgerungen zum Dialog der Religionen insgesamt ziehen kann – und dass diesen die Orientierung am Wort Gottes nicht entgegensteht, sofern man sieht, dass Christus nicht allein als der Gekreuzigte das Wort Gottes ist, sondern dass er auch »das Wort ist, durch das Gott die Schöpfung vollzogen hat und durch das er sie fort und fort erhält und regiert.«¹⁰² Für den christlichen Glauben gibt es auch dort, wo der Glaube an Jesus Christus nicht geteilt wird, eine Präsenzweise Gottes in und durch Jesus Christus, die es dem christlichen Glauben ermöglicht, in der je anderen Religion nicht allein das andere ihrer selbst zu erkennen, sondern Spiegelungen eben desselben Gottes, zu dem Christinnen und Christen sich bekennen. Die Hermeneutik der Demut ermöglicht es dabei,

95 Michel DE CERTEAU, *Mystische Fabel*. 16. bis 17. Jahrhundert. Aus dem Französischen von Michael Lauble. Mit einem Nachwort von Daniel Bögner, Frankfurt/M. 2010, 127f. Angesichts des Aufkommens des Mystikbegriffs erst in der Neuzeit – und wohl auch seiner eigenen jesuitischen Prägung, konzentriert sich Certeau auf die Frühe Neuzeit. Die zitierte Aussage aber hat eine weit darüber hinausreichende Bedeutung für das Verständnis christlicher Mystik.

96 LAUSTER, *Prinzip und Methode* (Anm. 92), 447.

97 BARTH, *Kirchliche Dogmatik I/1* (Anm. 89), 122.

98 Martin LUTHER, *De servo arbitrio*, in: WA 18, 685, 2–24.

99 Albrecht RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*. Bd. 1: *Die Geschichte der Lehre*, Bonn 1889, 221; zur Debatte um den *Deus absconditus* im 19. Jahrhundert s. Hellmut BANDT, *Luthers Lehre vom verborgenen Gott. Eine Untersuchung zu dem offenbarungsgeschichtlichen Ansatz seiner Theologie*, Berlin 1958, 9–18.

100 RITSCHL, *Rechtfertigung und Versöhnung* (Anm. 99), 221.

101 S. zur Begründung Volker LEPPIN, *Deus absconditus und Deus revelatus. Transformationen mittelalterlicher Theologie in der Gotteslehre von »De servo arbitrio«*, in: DERS., *Transformationen* (Anm. 68), 443–458, 455–457.

102 Karl BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*. 3/1: *Die Lehre von der Schöpfung*, Zollikon/Zürich 31957, 29.

in dem Bewusstsein, dass auch Mystik nie ohne Verbindung mit einer je konkreten Religion gelebt wird,¹⁰³ auf die anderen Religionen im Modus der Frage und der Lernbereitschaft zuzugehen, ohne das eigene Bekenntnis zu verhehlen.

Denn die Einsicht, dass jede Rede von Gott, vorläufig ist, führt nicht zu einer völligen Aufhebung religiöser Schranken und auch nicht, das ist das primäre Thema an dieser Stelle, zur Bestreitung konfessioneller Unterschiede. Solange Menschen auf sprachliche Verständigung angewiesen sind, bedürfen sie der Benennung, der begrifflichen Erfassung dessen, was Gott ist, und sie dürfen und müssen sich hierzu der Worte bedienen, die ihnen in der Bibel als in aller Begrenztheit zuverlässigste Zeugnisse der Wirklichkeit Gottes gelten. Aber auch diese Rede steht unter einem Vorbehalt, den Karl Barth in seiner frühen Zeit deutlicher ausgedrückt hat als in jener Phase, in welcher der die Kirchliche Dogmatik schrieb: »Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben«,¹⁰⁴ so hat er 1922 in seinem Vortrag »Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie« formuliert. Und diese Beschreibung der Mühen der theologischen Ausgabe hat seitdem ihre Gültigkeit nicht verloren.

Das Dilemma, das Barth damit beschrieben hat, ist ökumenisch gesehen aber auch eine Chance. Es ist die Chance für eine Ökumene der Demut und der Spiritualität. Denn wenn die Begrenztheit des menschlichen Wortes auch die grundlegenden Schriften der Konfessionen betrifft, so evoziert die Spannung zwischen Christus als dem einen wahren Wort Gottes und den menschlichen Worten über ihn eine stete Herausforderung zum Überdenken der eigenen konfessionellen Verfestigung und zu ihrer je neuen Verflüssigung angesichts der Wirklichkeit Gottes, die in anderen Konfessionen auf andere, darum aber nicht einfach weniger zureichende Weise beschrieben wird. Die letzte Erfassung Gottes erfolgt nicht durch den Horizont sprachlicher Bestimmungen, sondern in einer Unmittelbarkeit der *fides apprehensiva* oder der mystischen Gotteserfahrung. Vor aller begrifflichen Erfassung schenkt sie eine Erfahrung der Wirklichkeit Gottes. Diese ist, da Christus durch die Bibel begegnet, durch diese vermittelt und daher immer neu an ihrer Entsprechung zum biblischen Wort zu messen. Aber sie eröffnet als subjektive Disposition Offenheit für Gott wie auch für den je anderen. Mystik eröffnet den Weg zum Wort – und das Wort eröffnet den Raum der Mystik. Kommt beides zusammen, können christliche Konfessionen miteinander den Gott suchen, der sie in Jesus Christus immer schon gefunden hat. ♦

103 Vgl. die entsprechenden Mahnungen bei Hans-Martin BARTH, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen, Gütersloh 2008, 434.

104 Karl BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, zit. nach Matthias FREUDENBERG/Georg PLASGER (Hg.), Barth lesen. Zentrale Texte seines Denkens, Zürich 2019, 73.