

Christliche Mystik

Auf den Spuren eines flüchtigen Phänomens

Spätestens seit der berühmt gewordenen Aussage des katholischen Theologen Karl Rahners „Der Fromme von morgen wird ein Mystiker sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein“¹ ist der Ruf nach mystischer Erfahrung in der Theologie des 20. und 21. Jahrhunderts – insbesondere angesichts der offenbaren Rückgangstendenzen religiös praktizierender Gläubigenzahlen – auf neue Weise laut geworden. Die Frage danach, was Mystik jedoch im Eigentlichen ist, gestaltet sich dabei als eine der schwierigsten Aufgaben für diejenigen, die sich mit dem Phänomen beschäftigen wollen. Deshalb soll hier ein kleiner Einblick in die christliche Mystik gegeben werden bzw. in das, was religionsbezogene Wissenschaften meistens darunter verstehen. Dazu gilt es zunächst, eine historische Annäherung an das Phänomen anzubieten, die sich im Folgenden auf die Forschungen des französischen Religionshistorikers und Jesuiten Michel de Certeau (1925–1986)² stützt. Von da ausgehend wird ein systematischer Ansatz in den Blick genommen, der auf Basis der Arbeiten der deutschen Theologin und Religionsphilosophin Saskia Wendel erfolgt.³ Die Darstellung fokussiert sich in erster Linie auf die Mystik in der christlichen Tradition und lässt jüdische, muslimische, ostasiatische und sonstige Strömungen weitgehend außen Acht.

Zum Entstehen der ‚Mystik‘ – eine historische Annäherung

Certeau wendet sich in seinen Studien vor allem der Mystik des 16. und 17. Jahrhunderts zu. Dies hängt zum einen sicherlich mit dem Interesse für die Geschichte seines eigenen Ordens zusammen, der in dieser Zeit von Ignatius von Loyola (1491–1556) und dessen Gefährten gegründet wurde. Es war dies jedoch auch exakt jener Zeitraum, in welchem der Ausdruck „Mystik“ erstmals im Substantiv auftauchte und einen eigenen theoretischen Bereich der Theologie zu bezeichnen begann. In dieser Phase des Übergangs vom Mittelalter in die Neuzeit ereigneten sich in mehreren Orden tiefgreifende Reformen, wie etwa bei den Franziskaner*innen oder bei den Karmelit*innen, deren Proponenten (Johannes vom Kreuz und Teresa von Ávila) Certeau sich besonders zuwendete. Mit diesen Reformen in Verbindung stand nicht nur die Rückkehr zu einer strengen Beobachtung der ursprünglichen Ordensregel,

¹ Rahner, Karl: Frömmigkeit früher und heute, in: *Schriften zur Theologie* (Band 7), 11–31, hier: 22.

² Certeau, Michel de: *Mystische Fabel. 16. Bis 17. Jahrhundert*, Berlin: Suhrkamp 2010; ders.: *The Mystic Fable II. The Sixteenth and Seventeenth Century*, Chicago: The University of Chicago Press 2010; ders.: *Mysticism*, in: *Diacritics*, Vol. 22, No. 2 (Summer, 1992), 11–25.

³ Wendel, Saskia: *Christliche Mystik. Eine Einführung*, Regensburg: Pustet 2011; dies.: *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg: Pustet 2002.

sondern auch das Aufleben des sogenannten kontemplativen Gebets⁴, das in dieser Zeit besonders in den spanischen Klöstern sehr gefördert wurde. Zugleich waren diese Jahrhunderte allerdings ebenso geprägt von der Entdeckung der neuen Welt Amerikas, der Pest, den Reformationen sowie den damit verbundenen Kirchenspaltungen und Religionskriegen. Nicht zu vergessen sind außerdem die neuen Erfindungen und Entwicklungen, die sich im Bereich der Naturwissenschaften durchsetzten (etwa das heliozentrische Weltbild, das mit Nikolaus Kopernikus, Galileo Galilei und Johannes Kepler allmählich ins allgemeine Bewusstsein drang). Eine ganze kosmologische Ordnung und damit verbunden die gesellschaftlichen Zusammenhänge⁵ geriet damals ins Wanken; das Aufkommen der Mystik interpretiert Certeau deshalb als Reaktion auf diese Krisensituation.

Bis ins 16. Jahrhundert war der Terminus „Mystik“ nur als Adjektiv verwendet worden; „mystisch“ nannte man jene Texte, die sich durch eine besondere Weise der theologischen Rede auszeichneten. Das Prädikat „mystisch“ legte dem zugeordneten Substantiv einen anderen, metaphorischen Sinn bei, wodurch dieses zum Bild oder zur Allegorie für eine geheimnishafte, verborgene und nicht mehr direkt aussagbare Wirklichkeit wurde. Zudem zeichneten sich die mystischen Texte durch ihre paradoxalen Redeweisen aus. Oft benutzten sie spezielle rhetorische Figuren, etwa das Oxymoron⁶, um die Sprache sozusagen „aufzusprengen“ und damit in der Sprache über die Sprache hinauszugehen. Es ging darum, auf ein Mysterium hinzuweisen, etwas Verborgenes und im Eigentlichen nicht mehr Sagbares, das trotzdem bzw. gerade aufgrund seiner Unfassbarkeit sprechen macht und nicht schweigen lässt. Vom Mittelalter bis in die Frühe Neuzeit wurde folglich als „mystisch“ jeder reale oder auch nur ideale Gegenstand bezeichnet, „dessen Existenz oder Bedeutung der unmittelbaren Erkenntnis sich entzieht“⁷.

Certeau registriert die signifikante doch zerstreute Proliferation solch neuer mystischer Sprechweisen (im Adjektiv!) über drei Jahrhunderte, bis diese schließlich gegen Ende des 16. Jahrhunderts unter dem Banner „die Mystik“ eine Sammlung und Festlegung erfuhren. Korrelierend mit der zunehmenden Determinierung von Methodiken, dem Auf- bzw. Erfinden einer spirituellen Genealogie bis zurückgehend in die urkirchlichen Anfänge und in

⁴ Beim kontemplativen Gebet handelt es sich um eine Form des Betens, die sich kaum bis überhaupt nicht sprachlich äußert und die Gegenwart Gottes in erster Linie im inneren Schweigen sucht.

⁵ Der mittelalterliche Ordo-Gedanke basierte auf der Korrelation von irdischer und himmlischer Welt: Nicht nur die natürliche Welt wurde als wohlgeordneter Kosmos verstanden, auch die menschliche wurde als Entsprechung zur himmlischen Welt verstanden; den Sphären der Engel und Planetenbahnen korrelierten die sozialen Ordnungen der Gesellschaft, in der jedes Mitglied seinen rechtmäßigen Platz innehatte.

⁶ Beim Oxymoron handelt es sich um die Kombination zweier an sich widersprechender Begriffe, wie z. B. in ‚bittersüß‘ oder, im Falle von Johannes vom Kreuz: ‚schweigende Musik‘ („*música callada*“) bzw. ‚zärtliches Brenneisen‘ („*cauterio suave*“) etc., vgl. Certeau, *Mystische Fabel*, 234.

⁷ Certeau, *Mystische Fabel*, 155.

Zusammenhang mit der Herausbildung eines repräsentativen Textkorpus etablierte sich die Mystik im Kontext einer allgemeinen Ausdifferenzierung der Wissenschaften zu Beginn der Neuzeit als eigener, dionysianisch⁸ geprägter theologischer Diskurs neben der scholastischen und der positiven Theologie⁹. Diese Etablierung erfolgte jedoch nicht reibungslos. Sofern sich die „mystischen“ Texte und Praktiken häufig außerhalb des Gewöhnlichen lozierten, kamen die Spirituellen in dem von den Reformationen und Kirchenspaltungen aufgeheizten und für jegliche Abweichung sensibilisierten Klima der frühen Neuzeit immer wieder mit den kirchlichen und weltlichen Institutionen in Konflikt. Mit ihrem „außergewöhnlichen Stil“¹⁰ voller „absurde[r] Ausdrücke“¹¹ wurden die mystischen Autor*innen als gefährliche „Neuerer“ denunziert, von der damals in Spanien, Italien und Portugal institutionalisierten Inquisition inspiziert und ihre Schriften teilweise verboten.

Um die Mystiker*innen nicht als gefährliche Neuerer, die die Tradition verrieten, sterben zu lassen, bemühten sich ihre Verteidiger*innen darzulegen, dass die Mystiker*innen ohnehin nur das sagten, was „die Alten“ (d. h. anerkannte christliche Autoritäten der Antike und des Mittelalters) ebenso gesagt hatten. Man argumentierte, dass derselbe Geist, der bereits beim Apostel Paulus, bei den Vätern usw. gesprochen habe, auch in den Schriften der Mystiker*innen spricht – und da es der Geist sei, auf den es ankomme, habe dieses Sprechen der Mystiker*innen genauso viel Wert, wie das Sprechen der Alten bzw. der Frühen Kirche. Zudem seien es nicht nur die gegenwärtigen Mystiker*innen, die in ihren Reden und in ihrem Gehabe ‚übertreiben‘ würden, sich seltsam ausdrückten, Ekstasen hätten usw., sondern die Alten selbst hätten schon in derselben Weise übertrieben wie die Heutigen.¹² *Fazit:* Auf Kosten der tatsächlichen Neuheit der mystischen Rede der frühen Neuzeit entstand im Zuge ihrer Verteidigung und im Bemühen um eine Integration des Neuen in die Überlieferungsgeschichte die Idee von einer mystischen

⁸ Pseudo-Dionysius Areopagita ist die Bezeichnung für einen im 6. Jahrhundert lebenden Christen der Ostkirche, dem Autor des sogenannten *Corpus Dionysianum*. Im Mittelalter galt der Autor noch als Begleiter des Heiligen Paulus, der in der Apostelgeschichte unter demselben Namen erwähnt wird (Apg 17,34), wodurch die Schriften quasi kanonischen Status hatten. Erst in der Renaissance stellten sich die Schriften als Produkte des ansonsten unbekannt und anonym gebliebenen Autors des 6. Jahrhunderts heraus.

⁹ Letztere hatte sich ebenfalls erst im 16. Jahrhundert in Verbindung mit den Anliegen des Renaissance-Humanismus herausgebildet. Während die sich eher spekulativ formulierende Scholastik vor allem die Philosophie des Aristoteles für ihre Systematik heranzog, war die positive Theologie stärker am Studium der biblischen und patristischen Schriften orientiert. Dem hingegen bot die mystische Theologie mit Dionysius Areopagita als Hauptreferenten einen dritten, vom Neuplatonismus inspirierten Zugang zur Theologie.

¹⁰ Bossuet, Jacques-Bénigne: *Instruction sur les états d'oraison (Œuvres complètes, hrsg. v. François Lachat, 21 Bde., Paris 1862-66, hier: Bd. 20)*, 384, zit. nach Certeau, *Mystische Fabel*, 178.

¹¹ Le Brun, Jacques: *La Spiritualité de Bossuet*, Paris: Klincksieck 1972, 588; zit. nach Certeau, *Mystische Fabel*, 178.

¹² Vgl. Certeaus Analyse der Texte des Mystik-affinen Erzbischofs François Fénelon in: Certeau, *Mystische Fabel*, 181–183.

Tradition sowie die Rede von „der Mystik“, die sich von der Urkirche an bis in die Neuzeit durch die christlichen Jahrhunderte zieht.

Erst auf Basis einer solch angenommenen Kontinuität der mystischen Erfahrung konnten sich systematische Ansätze, wie etwa jener von Saskia Wendel¹³, die die christliche Mystik als Gesamtphänomen betrachten, etablieren.

Die Universalität der mystischen Erfahrung – Versuche einer philosophischen und theologischen Systematisierung

Für gewöhnlich wird aus der Perspektive der Theologie und der Religionsphilosophie unter Mystik die Erfahrung einer „Einung (*unio*) von Ich und Absolutem verstanden, und zwar bei gleichzeitigem Verlust des Selbst bzw. des individuellen Ich“¹⁴. Diese Erfahrung kennzeichnen Religionsphilosoph*innen ausgehend von den Zeugnissen anerkannter Mystiker*innen zumeist als „nicht-rationale Erfahrung eines absoluten Weltgrundes“¹⁵, die über das dialektische Denken hinausgeht. Sie kann sich in Form einer Introspektion vollziehen, also als Einkehr in ein seelisches oder geistiges Inneres (griech. *myein* = die Augen schließen), oder in Form einer Einung mit einem Äußeren, etwa der Natur. Häufig wird der Weg dieser Einung von den Mystiker*innen als aufsteigender Stufenweg beschrieben, manchmal auch als Abstieg. Dabei wird die mystische Erkenntnis von den Religionsphilosoph*innen zumeist als universales Phänomen betrachtet, das sich in allen Kulturkreisen, unabhängig von deren religiösen oder weltanschaulichen Prägungen, findet und sich nicht notwendigerweise innerhalb von oder auch nur in Anknüpfung bzw. Anlehnung an religiöse Traditionen formuliert. So z. B. der Philosoph Karl Albert:

Unter „philosophische Mystik“ verstehen wir [...] ganz allgemein eine Denkrichtung, die, über das rationale wie auch über das dialektische Denken hinausgehend oder vielmehr hinter beides zurückgehend, sich auf die allen anderen Einzelerfahrungen zugrundeliegenden Erfahrungen der Einheit von Ich und Weltgrund bezieht. Dieses Denken findet sich in allen Phasen der abendländischen Philosophie, jedoch ebenso im philosophischen Denken Indiens und Chinas.¹⁶

¹³ Wendel wendet sich, anders als Certeau, in erster Linie der mittelalterlichen Mystik zu, hier insbesondere dem scholastischen Mystiker Meister Eckhart (um 1260 bis 1328) und der Begine Mechthild von Magdeburg (um 1207 bis 1282).

¹⁴ Wendel, *Affektiv und inkarniert*, 18.

¹⁵ Wendel, *Affektiv und inkarniert*, 19.

¹⁶ Albert, Karl: *Einführung in die philosophische Mystik*, Darmstadt: WBG 1996, 1.

Mystisches Denken wird hier folglich als ein durchgängiges Phänomen bestimmt, Differenz erst auf der Ebene der Versprachlichung, Reflexion und Interpretation dieser Erfahrung verortet; erst dieser zweite Schritt wird als vom jeweiligen Kontext, d. h. der religiös-kulturellen Bezugswelt, bedingt erachtet, woraus die Unterschiedlichkeit der mystischen Zeugnisse in den verschiedenen geschichtlichen Epochen und Regionen der Welt resultiert.

Die Problematik solcher Bemühungen um allgemeine (philosophische) Definitionen von Mystik liegt demgemäß häufig in einer gewissen ‚Kontextvergessenheit‘. Generell stellt sich dabei die Frage, inwiefern die Rede von einer allgemeinen sprach- und kontextlosen Erfahrung tatsächlich sinnvoll ist. Lassen sich Erfahrung und Interpretation so einfach voneinander trennen und ist tatsächlich erst die Interpretation eines Phänomens und nicht bereits die Erfahrung desselben sprachlich strukturiert? Gegenüber einer solch universalen Konzeption betont etwa der jüdische Religionshistoriker Gershom Scholem die religiöse und soziokulturelle Bedingtheit der Mystiken. Aufgrund der Formalität der mystischen Erfahrung, die nur in einem jeweils bestimmten Rahmen ihre konkrete Gestalt gewänne, könne nicht in abstrakter Weise über Mystik an sich gesprochen werden. Die Mystik gibt es seiner Ansicht nach folglich nur im Plural der Mystiken:

Es gibt nicht Mystik an sich, sondern Mystik *von* etwas, Mystik einer bestimmten religiösen Form: Mystik des Christentums, Mystik des Islams, Mystik des Judentums und dergleichen. Gewiß, es steckt etwas Einheitliches in diesen mannigfaltigen historischen Phänomenen. Dies Einheitliche, dies „Objekt“ aller Mystik, zeigt sich eben in der Analyse der persönlichen Erfahrung der Mystiker. Aber es ist der modernen Zeit vorbehalten geblieben, so etwas wie eine abstrakte Religion der Mystik überhaupt zu erfinden.¹⁷

Der historische Ansatz Certeaus gestaltet sich in ähnlicher Kontexttreue wie jener Scholems.

Wendel und viele andere halten jedoch an einem philosophischen Mystikbegriff fest und versuchen diese Erfahrung möglichst allgemein zu fassen. Zentral für Wendel ist jedenfalls in der christlichen Mystik, dass dabei Selbst- und Gotteserkenntnis Hand in Hand gehen:

Mystik ist eine besondere Form der Erkenntnis meiner selbst und darin zugleich des Anderen meiner selbst, insbesondere des absolut Anderen meiner selbst. Dieses absolut Andere meiner selbst wird jedoch zugleich als das innerste meiner selbst und damit als das Nicht-Andere meiner

¹⁷ Scholem, Gershom: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1967, 6f.

selbst erlebt. Jenes „nicht-andere Andere“ bzw. „andere Nicht-Andere“ trägt im monotheistischen Kontext den Namen „Gott“.¹⁸

Für Wendel hat die christliche Mystik demnach mit der Erkenntnis einer Alterität zu tun, die nicht nur als Grund alles Seienden (d. h. der Welt), sondern zugleich als tiefste Wahrheit des eigenen Selbst erfahren wird. Von daher ist die Beschreibung der mystischen Erfahrung als *unio* für viele christlich-mystische Zeugnisse auch nicht wirklich zutreffend – eher könnten diese oftmals besser mit dem Ausdruck „Begegnung“ gefasst werden, was stärker die Wahrung einer bleibenden Differenz von Mystiker*in bzw. Selbst und Gott akzentuiert. Kennzeichnend für die christliche Mystik in Abgrenzung zu anderen monotheistischen Mystiken ist zudem ihre häufige Christozentrik, was bedeutet, dass die Einigung oder Begegnung nicht einfach mit einem neutralen Seinsgrund erfolgt, sondern als eine Einigung/Begegnung mit Christus erfahren wird, der in der christlichen Tradition als *der* Mittler von Gott und Welt gilt. Des Weiteren gilt festzuhalten, dass diese Begegnungs-/Einigungserfahrung letztlich als eine der göttlichen Gnade deklariert wird. Sie ist also weder einfach der Leistung des*der Mystiker*in zuzuschreiben noch einfach durch bestimmte Techniken erzeugbar, sondern Geschenk bzw. Widerfahrnis.

Für gewöhnlich werden zwei verschiedene Formen der christlichen Mystik unterschieden: die spekulative und die affektive Mystik. Unter *spekulativer Mystik* versteht man eine philosophisch orientierte Mystik (wie etwa jene von Meister Eckhart). Ästhetische Erfahrungen sind hier nicht von Bedeutung. Vielmehr geht es darum, im Denken bis an den Rand des Denkbaren zu gehen, um schließlich über das Denkbare hinauszudeuten.¹⁹ Die *affektive* Mystik beruft sich hingegen auf (mehr oder weniger) unmittelbare Erfahrungen – häufig im Gebet –, wofür sich auch der Ausdruck „*cognitio Dei experimentalis*“ (Gotteserkenntnis durch Erfahrung) eingebürgert hat. Sie geht häufig mit für aufgeklärte Gemüter wunderhaften Phänomenen wie Visionen, Auditionen, Elevationen oder Ekstasen einher; die Imagination und intensive körperliche Erfahrungen (wiewohl es sich ebenso um rein ‚innerliche‘, also ‚geistige‘ Erfahrungen handeln kann) stehen im Zentrum dieser Erfahrungsmystik. Häufig gestaltete sich die sogenannte „Frauenmystik“²⁰ als affektive Mystik, deren Hochphasen besonders im 13./14. Jh. in den Klöstern der Franziskanerinnen und

¹⁸ Wendel, *Christliche Mystik*, 14.

¹⁹ Diese grenzt sich auch gar nicht unbedingt von der traditionellen scholastischen Theologie ab; Meister Eckhart etwa formuliert seine Mystik mittels des scholastischen Denkens.

²⁰ Vgl. Stölting, Ulrike: *Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse*, Mainz: Grünewald 2005.

Zisterzienserinnen und im mittelalterlichen Beginentum²¹ sowie erneut im 16. Jh. bei den Karmelitinnen zu verzeichnen sind.²²

Anders als die spekulative Mystik wählte sich die affektive Mystik vor allem die (auto-)biographische Vita und die Poetik als bevorzugte Ausdrucksformen. Das Motiv der Sehnsucht spielt dabei eine bedeutsame Rolle, die bei den Mystiker*innen nach ihren Erfahrungen als schmerzlich empfundene Abwesenheit zurückblieb. Die *unio* wird nicht – wie in der spekulativen Mystik – in erster Linie als Einung mit dem göttlichen Logos über den Weg des Denkens verstanden, sondern als (teils auch stark erotisch²³ konnotierte) Einung bzw. Begegnung der Liebe, die mit Lust- und Leiderfahrung gleichermaßen einherging. Nicht zu Unrecht wird diese Form der Mystik aufgrund ihrer Motivik häufig als „Brautmystik“ oder „Liebesmystik“ bezeichnet – wiewohl immer wieder auch die Passion, d. h. die tiefe Identifikation mit dem Leiden Christi, thematisiert wird. Als einer der beliebtesten Bezugstexte galt dementsprechend das alttestamentliche *Hohelied der Liebe*²⁴, das bereits in der jüdischen Tradition metaphorisch als Ausdruck der Vereinigung Gottes mit seinem Volk Israel verstanden wurde. In der christlichen Mystik wird die „Braut“ des Hoheliedes vorrangig als die menschliche Seele interpretiert, die sich – in einem ständigen Spiel von Entzug und Wiederfinden – mit dem ‚Seelenbräutigam‘ Christus vereinigt. Doch nicht nur das Hohelied wurde in dieser mystischen Literatur gerne rezipiert, auch die profane Dichtung – im Mittelalter

²¹ Die Beginenbewegung entstand um 1170, möglicherweise aufgrund des Frauenüberschusses in Folge der Kreuzzüge und der aus diesem Grund bereits überfüllten Klöster, die tendenziell nur mehr Adelige aufnahmen. Damals schlossen sich Frauen vielfach zu kleinen Wohn- und Lebensgemeinschaften zusammen, in denen sie ihre Spiritualität, ohne die Einschränkungen, die das klösterliche Leben mit sich brachte (vor allem die strenge Klausur und der Verzicht auf persönlichen Besitz), lebten und dabei gleichzeitig weltlichen Berufen nachgingen und sich häufig in der Kranken- und Armenfürsorge karitativ betätigten. Vielfach bemühten sich die Begingemeinschaft dezidiert um die Bildung der Frauen; sie lasen selbstständig in der Bibel, was damals nicht nur unüblich, sondern sogar als ‚gefährlich‘ betrachtet wurde, und fertigten zum Teil auch Übersetzungen der geistlichen lateinischen Texte in die Muttersprache an. Da sie sich dadurch dem sehr klar strukturierten Netz institutioneller männlicher Kontrolle entzogen, wurden Beginen häufig verfolgt, der Ketzerei beschuldigt oder zum Klostereintritt gezwungen. Besonders ausgeprägt gestaltete sich die Beginenbewegung im Norden Europas, allen voran in Belgien und in den Niederlanden. Doch auch in vielen deutschen und italienischen Städten, in Frankreich, Spanien u. a. fanden im Mittelalter solch semigeistliche Frauengemeinschaften regen Zulauf.

²² Dies heißt nicht, dass die affektive Mystik reine Frauensache war. Gerade die ‚Urväter‘ dieser Art der Mystik waren Männer, so z. B. der Zisterzienser Bernhard von Clairvaux (1090–1153) oder die beiden Augustiner Chorherren Hugo (1090–1141) und Richard von St. Victor (gest. 1173).

²³ Vgl. z.B. Wendel, Saskia: ‚... minne mich gewaltig und minne mich oft und lang!‘. Die sexuelle Codierung mystischer Einung bei Mechthild von Magdeburg, in: Fischer, Irmtraud u.a. (Hg.): *Jahrbuch für Biblische Theologie. Bd. 33 (2018): Sexualität*, Göttingen V&R 2020, 211–222.

²⁴ Das Hohelied der Liebe wird traditionell dem großen König Salomo zugeschrieben und stellt wohl eines der am divergentesten interpretierten Bücher des alttestamentlichen Kanons dar. Nach Ansicht vieler Exeget*innen handelt es sich dabei um eine Sammlung ursprünglich profaner Liebeslieder, die in Verbindung mit ihrer Integration in die biblische Überlieferung jedoch zumeist allegorisch als die Beziehung Gottes zu seinem Volk (Israel bzw. in christlicher Interpretation: die Kirche) gedeutet wurde. Die Metapher des Volkes als „Braut“ ist im Hohelied jedoch nicht originär – sie findet sich bereits in anderen alttestamentlichen Büchern, etwa beim Propheten Hosea (vgl. Hos 2,22f.). Einen Überblick über die unterschiedlichen Interpretationen des Hoheliedes gibt u.a. der Alttestamentler Ludger Schwienhorst-Schönberger; vgl. hierzu seine Monographie: ders.: *Das Hohelied der Liebe*, Freiburg i. Br.: Herder 2015.

z. B. die Minnelyrik – prägte die Ausdrucksweisen dieser Mystiker*innen. Im frühneuzeitlichen Spanien flossen dann ebenso Motive in die Texte ein, die ursprünglich der jüdischen oder islamischen²⁵ spirituellen Tradition entstammten²⁶ – hierin zeigt sich also besonders die kulturelle Eingebetheit der mystischen Erfahrungen.

Der Unterschied zwischen spekulativer und affektiver Mystik kann einerseits auf die unterschiedlichen sprachlichen Kontexte zurückgeführt werden. Frauen war in dieser Zeit ein theologisches Studium verwehrt. Ihre religiöse Praxis speiste sich in erster Linie aus der Volksfrömmigkeit, die im Mittelalter ein großes Interesse an der Menschheit Jesu entwickelte (d. h. speziell an seiner ärmlichen Geburt im Stall und an seinen körperlichen Leiden), sowie aus der lebendigen Ikonographie und Bildkultur in den Kirchenräumen. Die lateinische Scholastik war diesen Frauen i.d.R. nicht geläufig und konnte demnach gar nicht zum primären Ausdrucksmittel ihrer religiösen Erfahrungen werden. Zugleich erwies sich die Berufung auf die eigene Erfahrung für die Mystikerinnen als eine (wenn auch gefährliche) Möglichkeit zu *sprechen*, d. h. eine gewisse Autorität und Eigenstand gegenüber der männlichen Dominanz im kirchlichen Kontext des Mittelalters und der Neuzeit zu erlangen.

Mystik heute?

Der Begriff der Mystik ist in der Theologie des 20. und 21. Jahrhunderts, wie eingangs erwähnt, wieder häufiger aufgegriffen worden. Wie die einzelnen Theologi*nnen ihre Idee von Mystik verstanden wissen wollen, gestaltet sich jedoch als recht divergent. Eine besonders an geschichtlicher Gerechtigkeit und einer Sensibilität für die Leidenden orientierte Mystik entwickelte sich etwa im Zuge der lateinamerikanischen Befreiungstheologie.²⁷ Davon inspiriert versuchten in Europa u.a. Dorothee Sölle²⁸ in der evangelischen und Johann Baptist Metz in der katholischen Theologie²⁹ eine stark politisch engagierte Mystik zu entwerfen, die die Gotteserfahrung nicht in einem religiösen Sonderbereich verortet, sondern den engen Kontakt mit den gegenwärtigen gesellschaftlichen Fragen u.v.a. mit den Belangen der Schwächsten eines Systems sucht. Auch Papst Franziskus verweist in seinen offiziellen Schreiben immer wieder auf die Notwendigkeit einer Mystik, die das glaubende, hoffende und liebende Handeln beseelt. Für ihn bedeutet Mystik in erster Linie einen tiefen zärtlichen Blick

²⁵ Vgl. etwa das Bild der Seelenburg bei Teresa von Ávila (*Wohnungen der Inneren Burg*, Freiburg, i. Br.: Herder 2012), das bereits in islamischen Texten des 9. und 14. Jahrhunderts aufzufinden ist.

²⁶ Certeau weist daraufhin, dass viele Mystiker*innen in Spanien aus ehemals jüdischen und aufgrund der Repressionen zum Katholizismus konvertierten Familien stammten.

²⁷ Vgl. stellvertretend Boff, Leonardo / Betto, Frei: *Mystik der Straße*, Düsseldorf: Patmos 1995.

²⁸ Vgl. z. B. Sölle, Dorothee: *Mystik und Widerstand*, Hamburg: Hoffmann und Campe 1997.

²⁹ Vgl. Metz, Johann Baptist: *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*. Hrsg. v. Johann Reikerstorfer, Freiburg i. Br.: Herder 2011.

auf die Welt zu üben, der in der Alltäglichkeit die Heiligkeit des Nächsten sowie die Heiligkeit der Schöpfung wahrzunehmen und zu bewahren vermag.

Heute, da die Netze und die Mittel menschlicher Kommunikation unglaubliche Entwicklungen erreicht haben, spüren wir die Herausforderung, die „Mystik“ zu entdecken und weiterzugeben, die darin liegt, zusammen zu leben, uns unter die anderen zu mischen, einander zu begegnen, uns in den Armen zu halten, uns anzulehnen, teilzuhaben an dieser etwas chaotischen Menge, die sich in eine wahre Erfahrung von Brüderlichkeit verwandeln kann, in eine solidarische Karawane, in eine heilige Wallfahrt. (EG 87)³⁰

Das Universum entfaltet sich in Gott, der es ganz und gar erfüllt. So liegt also Mystik in einem Blütenblatt, in einem Weg, im morgendlichen Tau, im Gesicht des Armen. (LS 233)³¹

Was unter Mystik verstanden wird, ist – wie deutlich geworden sein sollte – nie im Letzten gesagt. Sie ist nicht nur jeweils kontextuell, sondern stellt zudem die Frage nach einer Option: Wer über Mystik spricht, trifft immer auch eine Entscheidung darüber, was als der Gotteserfahrung würdig und gemäß erachtet wird. Er/sie trifft folglich eine Aussage über die jeweilige Dignität von bestimmten Orten, Erfahrungen, Fähigkeiten, Textsorten und Ausdrucksweisen sowie sozialen Gruppen. Der Papst hat seine Wahl diesbezüglich definitiv getroffen: Es geht weder um ein ästhetisches Spektakel noch um religiöses Expertentum. Vielmehr verkündet er eine Mystik und Heiligkeit des Jedermann im Sinne einer kontemplativen Aufmerksamkeit inmitten den Freuden und Nöte der Welt – eine Auffassung von Mystik, die sich durchaus mit der Intention Michel de Certeaus wieder treffen könnte³².

³⁰ Papst Franziskus: Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* (2013), in: http://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [14.05.2020].

³¹ Papst Franziskus: Enzyklika *Laudato Si'*. *Über die Sorge für das gemeinsame Haus* (2015), in: http://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html [14.05.2020].

³² Vgl. Certeau, Michel: *Kunst des Handelns*. Aus dem Französischen übersetzt von Ronald Voullié, Berlin: Merve 1988.