

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 34 (1987)

**Heft:** 1-2

**Artikel:** Theologia Mystica : Grundfragen mystischer Theologie

**Autor:** Schmidt, Margot

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-760946>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 15.10.2024

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

MARGOT SCHMIDT

# Theologia Mystica

## Grundfragen mystischer Theologie

Wissenschaftliche Studientagung  
vom 7. bis 10. November 1985 in Weingarten

Vom 7. bis 10. November 1985 fand in der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart eine Studientagung über «Grundfragen mystischer Theologie» statt. Philosophen, Theologen, Mediävisten verschiedener Disziplinen versuchten, dieses vielschichtige Sachgebiet unter Berücksichtigung des breiten Stromes mystischer Tradition im Christentum in historischer und systematischer Erörterung zu beleuchten. Diese Tagung war die organische Fortsetzung zweier vorangegangener Studientagungen der gleichen Akademie über Frauenmystik im Mittelalter. Das außerordentliche Interesse und Echo auf diese zwei Tagungen<sup>1</sup> waren der Anlaß, dieses spezielle Gebiet und den dabei aufgetretenen Fragen in den umfassenderen Rahmen der Geschichte der christlichen Mystik zu stellen, um dem neu erwachten Interesse an der Mystik in Orientierung an bedeutenden Lehrern der Mystik eine fundiertere Grundlage zu geben. Die Beiträge dieser Tagung stehen vor dem Druck und sollen kurz vorgestellt werden<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Die Beiträge der ersten Tagung vom 22.–25. Februar 1984 in Weingarten liegen vor in: *Frauenmystik im Mittelalter*, hrsg. von P. Dinzelbacher und D. R. Bauer. – Ostfildern: Schwabenverlag 1985. Die Beiträge der zweiten Tagung vom 15.–16. September 1984 in Stuttgart-Hohenheim erscheinen demnächst in: *Eine Höhe, über die nichts geht. »Spezifisch weibliche Glaubenserfahrung?«*, hrsg. von M. Schmidt und H. Riedlinger. – Stuttgart: Frommann-Holzboog 1986. (Mystik in Geschichte und Gegenwart 4).

<sup>2</sup> *Grundfragen christlicher Mystik*. Wissenschaftliche Studientagung Theologia mystica in Weingarten vom 7.–10. November 1985, hrsg. von Margot Schmidt in Zusammenarbeit mit Dieter Bauer. – Stuttgart: Frommann-Holzboog 1987. (Mystik in Geschichte und Gegenwart 5).

Der Exeget Josef Blank, Universität Saarbrücken, liefert mit seinem Eröffnungsvortrag: «Zur christlichen Struktur Paulinischer Mystik» einen guten Einstieg in das Tagungsthema, indem er bei Paulus als Maß und Norm des Erkennens die aufbauende Macht der Liebe aufzeigt; trotz aller Geistesgaben ist sie nach 1 Kor 13, 1–13 die entscheidende Kraft. Paulus spielt den Glauben nicht gegen das Erkennen aus, und der eschatologische Horizont ist bei ihm nicht allein eine Grenze, sondern auch ein Impetus des Verstehens. Nach dieser neutestamentlichen Grundlegung umreißen Philosophen jeweils den denkerischen Einstieg zum Verständnis des Phänomens Mystik. Werner Beierwaltes, Universität München, erläutert denk- und sprachgewaltig die philosophische Reflexion Plotins als *«pia philosophia»*, da sie von religiöser Bewegtheit getragen ist. Die Abstraktion im Sinne der Abkehr vom Vielen, im Heraussteigen aus den gewohnten Formen steigert sich zum herausragenden Ausdruck des Denkens in der verwandelnden Rückführung in den Ursprung, in das Eine. Im Denken Plotins ist das göttliche Prinzip das Eine, das sich dem Menschen von sich her neidlos mitteilt und im unvermittelten Aufnehmen des Geistes in der augenblickhaften Ekstase in die Differenzlosigkeit emporreißt, so daß die Rückführung zugleich ein ontologischer und ethischer Prozeß ist. Leben und Lehre gehören intensiv zusammen.

Ruedi Imbach, Universität Fribourg/Schweiz, vergegenwärtigt das unterschiedliche Lehrsystem der deutschen Dominikaner des 14. Jahrhunderts und die philosophischen Grundlagen ihrer Lehre von der Einheit mit Gott, womit er die lebhafteste Meinungsvielfalt neben der sonst als einzig dastehenden Gestalt Eckharts eindrücklich vor Augen stellt. Aus Seuses *«Horologium»* läßt sich Einiges über den Streit zwischen den Thomisten (Johannes von Sterngassen, Johannes von Lichtenberg, Nikolaus von Straßburg etc.) und den Antithomisten (Dietrich von Freiberg, Berthold von Moosburg, Eckhart von Gründig) ablesen, der wichtig ist für das Verständnis der deutschen Mystik im Hinblick auf die Frage der *unio* und auf Seuses eigene Konsequenz in dieser Frage.

Franz Bader, Universität Eichstätt, überrascht in seinem Vortrag: «Transzendentalphilosophische Überlegungen zur *«negatio negationis»* und zur mystischen Einigung» mit seiner Ausgangsthese: Er wirft in einer Gegenüberstellung der aristotelisch-thomistischen und der platonisch-augustinischen Gottesargumente jenen das Begehen einer *«petitio principii»* vor und spricht ihnen als Endlichkeitsargumenten die Brückenfunktion für die Grundlegung einer philosophischen Mystik ab. Die Überlegenheit platonisch-augustinischen Denkens erweise sich darin, daß es mit einem apriorischen Vorherwissen von Gott als Bedingung der Wißbarkeit alles Endlichen ansetze und damit eine in der natürlichen Konstitution des Menschen gegebene Anlage für die Begründung einer philosophischen Mystik impliziere, nämlich einen Urkeim der durch die Gnade zu gewährenden *«cognitio Dei experimentalis»*. Dieser Ansatz wird mittels

transzendentalphilosophischen Denkens systematisch expliziert. Präzise wird der Ort der *negatio negationis* innerhalb der negativen Theologie angegeben und bedenkenswerte Lösungsvorschläge zu schwierigen Problemen der mystischen Einigung vorgelegt. Das überwiegende Verdienst des Vortrages besteht in seiner systematischen Denkleistung und selbständigen Verarbeitung mannigfaltiger Traditionen. Die vorgelegte Systematik kann eine wertvolle Hilfe für die Erkennung, Lozierung und Begrenzung von Aussagen der Mystiker als Standpunktaussagen bedeuten, um sie dadurch vor einseitigen Interpretationen, wie Pantheismus usw., zu schützen.

Unter den «Vorstufen der mystischen Theologie» der frühen Kirche nennt der Patrologe Dirk van Damme, Fribourg/Schweiz, für das 1. und 2. Jahrhundert die Ämter der Propheten und Lehrer, die inzwischen verschwunden sind. Hier wurden bereits Kriterien für wahre und falsche Propheten angeboten. In der Schrift «Der Hirte des Hermas» fallen die Selbstbezeichnungen des Propheten auf, wie er selbst sein will, sollte und müßte. Nach den frühen Märtyrerakten stehen die Märtyrer als *die* Geistträger für die besondere Nähe Gottes; nicht der Märtyrer redet, sondern durch ihn der Hl. Geist. Ein Traktat «Über das Gebet», eine Vaterunser Auslegung des Tertullian, enthält bereits Stufen des Weges der Reinigung, eine wichtige Voraussetzung auf dem Wege der *unio*. Die Behandlung der Traumgesichte bei Cyprian sprechen für die Unterscheidung von wahren und falschen Visionen.

Aus der griechischen Vätertradition skizziert der Dogmatiker Michael Figura, Universität Freiburg i. Br., die «mystische Gotteserkenntnis bei Gregor von Nyssa». Ausgangspunkt für Gregor ist die seinshafte Verwandtschaft der Seele mit Gott. Ein Schlüsselbegriff bei ihm ist die *aisthesis*: durch das Empfinden wissen wir etwas von Gott. Jedoch ist Gottes Anziehungskraft immer größer, womit die Idee des «*Deus semper maior*» angesprochen ist; infolgedessen kommt der Aufstieg der Seele nie zum Stillstand. Die erreichte Stufe wird ständig neu überschritten. Der immerwährende Wechsel von *stasis* und *kinesis*, von Ruhe und Bewegung bleibt erhalten. Die mystische Gotteserkenntnis verdeutlicht der «Aufstieg des Moses» auf den Berg Sinai als Licht und Feuer und im Dunkel der Wolken, symbolisierend ein Sehen im Nichtsehen.

Der Kirchenhistoriker Ulrich Köpf, Universität München, zeigt in seinem Beitrag: «Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik», daß die Sprache des Hohenliedes in ihren elementaren Bildern besonders geeignet ist, mystische Phänomene und Erfahrungen sprachlich aussagbar zu machen und sie zu deuten. Origenes ist der erste, der diesen Weg der Aussage beschritt. Bernhard von Clairvaux knüpfte im 12. Jahrhundert an seine Tradition an, wobei bei ihm eine vertiefte Erfahrungssituation als Eigen- und Fremderfahrung, z. B. die Propheten des AT, hinzukommen, und er ferner die Leidensmystik als eine Versenkung in die Wunden Christi als tiefste Versenkung der Seele neu hinzufügt.

In den Ausführungen über «Die buchstäbliche und mystische Schriftauslegung bei Bonaventura» gibt der Freiburger Dogmatiker Helmut Riedlinger zu bedenken: Obwohl der historische oder buchstäbliche Sinn die Ausgangsbasis bleiben, verweist notwendigerweise die tropologische Auslegung als das, was bereits von Gott getan worden ist, und vom Menschen nachvollzogen werden soll, über das rein Faktische hinaus in das höher Hinaufführende, den anagogischen Sinn bis zum übersteigenden mystischen Sinn, dessen Voraussetzung das Schweigen ist und letztlich durch Unsagbarkeitstopoi wieder im Schweigen mündet, da das Kostbarste sich jedem Zugriff und damit jeder Öffentlichkeit entzieht.

Einen anderen Aspekt verdeutlicht die Latinistin Frau Christel Meier-Staubach, Universität Wuppertal, in ihrem materialreichen Beitrag: «*Virtus* und *operatio* als Kernbegriffe einer Konzeption der Mystik bei Hildegard von Bingen.» *Operatio* ist das göttliche Prinzip, zu dem der Mensch im göttähnlichen Wirken wiederhergestellt werden muß. Denn eine in *operatio* befindliche Schöpfung weist auf den Schöpfer als *Deus operans* zurück, so daß die kosmische und ethische Dimension im Wirken verschmolzen werden. Die Bevorzugung des Begriffes der *operatio* gegenüber dem der *actio* deutet die Referentin als Entwurf eines neuen Konzepts in dem Sinne, daß es nicht auf ein äußeres Handeln ankommt, sondern auf ein vom Hl. Geist inspiriertes Tun mit den Tugendkräften als Dynamis. Aus der trinitarischen Wurzel des Handelns vermag jedes menschliche Tun auch jedes andere Geschöpf und die Welt mitzuvollenden.

Der Germanist Otto Langer, Universität Bielefeld, erörtert in subtilen Darlegungen das schwierige Thema «Zu Eckharts Lehre von der Seele» anhand der Begriffe *Grund* und *Seelengrund* und zeigt, daß für Eckhart das Glück des Menschen in der Tätigkeit der Vernunft besteht; sie ist die «oberste, luter geistig bekantnisse», die «unmittelbar» (immediate) unter Gott ist. Die Gott-ebenbildlichkeit versteht Eckhart als *intellectus totus*, das heißt, er muß ganz frei und leer werden. Der Nerv der wissenschaftlichen Kontroverse für das Verständnis des Seelengrundes ist die Frage der Univozität oder Analogie. Nach Langer grenzt Eckhart den Seelengrund von der univoken und analogen Relation ab.

In jeweils methodisch klarem Zugriff wird die sehr eigenständige, wie hermetisch verschlüsselte mystische Sprachform und Aussage der Schwester Hadewijch von dem Bonner Germanisten Wilhelm Breuer: «Philologische Zugänge zur Mystik bei Hadewijch», und dem belgischen Mediävisten für niederländische Sprache und Literatur, Joris Reynaert, Universität Gent: «Mystische Bibelinterpretation bei Hadewijch» gedeutet, wobei Breuer nach glasklarer Textanalyse zur Form und Funktion der Sprache dennoch resigniert feststellt: «Trotz langer Beschäftigung – mit dieser Frau werde in nicht fertig.»

Auf die Frage, ob sich der Mystiker in der verinnerlichten Aneignung seines Glaubens nicht immer hart am Rande der Häresie bewege, und ob es stimme, daß das für die Mystik so wesentliche Verhältnis von *actio* – *contemplatio* in einem seit Augustinus verfestigten Modell verharren würde, das der *contemplatio* eine grundsätzliche Überlegenheit zuspricht, obwohl doch die Bibel lehrt: «Machtet euch die Welt untertan», zeigt Margot Schmidt, Universität Eichstätt, an dem mystischen Handbuch des Rudolf von Biberach: «De septem itineribus aeternitatis» unter dem Stichwort *deiformis operatio* die irrige Auffassung dieser Meinung. Gerade der Mystiker wird aus den ihm zuwachsenden Kräften einer von seraphischer Liebe bestimmten *contemplatio*, wie es die Aufstiegsstufen in den stärksten Begnadungen des *raptus*, der Ekstase und dem Verkosten Gottes vorführen, zu seiner höchsten Vollendung in der *deiformis operatio* getrieben unter Berufung auf die Hl. Schrift wie Mt 5, 28; Jo 8, 38; Apok 14, 13. Als «Mitwirker Gottes» muß der Mensch sein göttliches Ebenbild auch im Tun aufscheinen lassen. Nach dem Vorbild der trinitarisch geordneten Engelchöre soll er im intellektuellen Tun alles zu seinem Ursprung, zu Gott zurückführen. In apostolischer Weise soll er stets die Wahrheit verkünden, und aus Barmherzigkeit alle Werke der Nächstenliebe tun. So wird der Mensch in den göttlichen Schöpfungsprozeß hineingenommen. Das Bild vom Duft nach Sir 24, 23 und Hl 2, 13 symbolisiert in Erweiterung der Tradition die Göttlichkeit der Werke und ihre Reichweite wie eine Beglaubigung der vom *amor ecstaticus* erfüllten *contemplatio*. So sind die Werke eine zwangsläufige Frucht des Innern und kein triebhaftes Handeln. Die Geschichte der Mystik bezeugt zudem, wie von Paulus an begnadete Menschen sich durch eine Steigerung schöpferischer Lebenskraft bis ins äußere Werk hinein auszeichnen.

Sehr eindrucksvoll verdeutlicht die Romanistin Erika Lorenz, Universität Hamburg, «Teresa von Avila in ihrer Auseinandersetzung mit visionärer Erfahrung». Diese kennzeichnen bei Teresa nicht nur ein Ankommen Gottes, sondern auch eine Inspiration zu tätigem Leben, zu einer größeren Annäherung an Christus, das heißt, Teresa löst sich von allem, was ihr «unwert» erscheint, und Visionen lösen bei ihr eine radikale innere Umkehr aus. Den Wahrheitsgehalt ihrer Visionen erkennt sie an dem sich anschließend tiefen, inneren Frieden. Später gehen bei ihr die Visionen zurück und weichen einem gelassenen Bewußtsein. Zur Unterscheidung der Geister zählt für sie weniger das visionäre Phänomen als solches, sondern die aus der Vision resultierenden Wirkungen. Entscheidend ist der Verwandlungsprozeß.

Für die «Gnadenerfahrung bei Teresa von Avila» betont der Dogmatiker Leo Scheffczyk, Universität München, daß der Sinn der Gnadenerfahrung nicht wesentlich ein moralisch-ethisches Ziel hat, sondern ein theologisches, nämlich ein vollkommenes Sich-zur-Verfügung-Stellen für Gott, ein ganz Zur-Disposition-Stehen; dies aber kennzeichnet einen Aspekt der Liebe.

Zum Schluß erhellt Franz Joseph Schweitzer, Universität Eichstätt, die Spannung von Zeit und Ewigkeit bei Angelus Silesius. Der Mensch, der im «Unterschied» zwischen Zeit und Ewigkeit steht, «macht» doch selbst die Zeit. Jeden Augenblick aber steht es ihm frei, sich in die Ewigkeit zu versetzen. Die erfüllte Kürze der Zeit kennzeichnet die Nähe Gottes; die Entfernung von ihm in der Ausdehnung der Zeit wird zur «langen Weile». Die Kostbarkeit der Zeit wird immer bewußter für die Nutzung guter Werke. Schließlich wird im «Cherubinischen Wandersmann VI», die Zeit nur noch zum «Rauch». Die Ewigkeit durchdringt sie nicht mehr; sie gehört dem Jenseits an.

Der bald vorliegende Band soll Aspekte der fächeraufspaltenden Frage nach der Mystik aufzeigen und kann vielleicht auf diese Weise zum heutigen Gespräch über christliche Mystik Anregungen bieten.