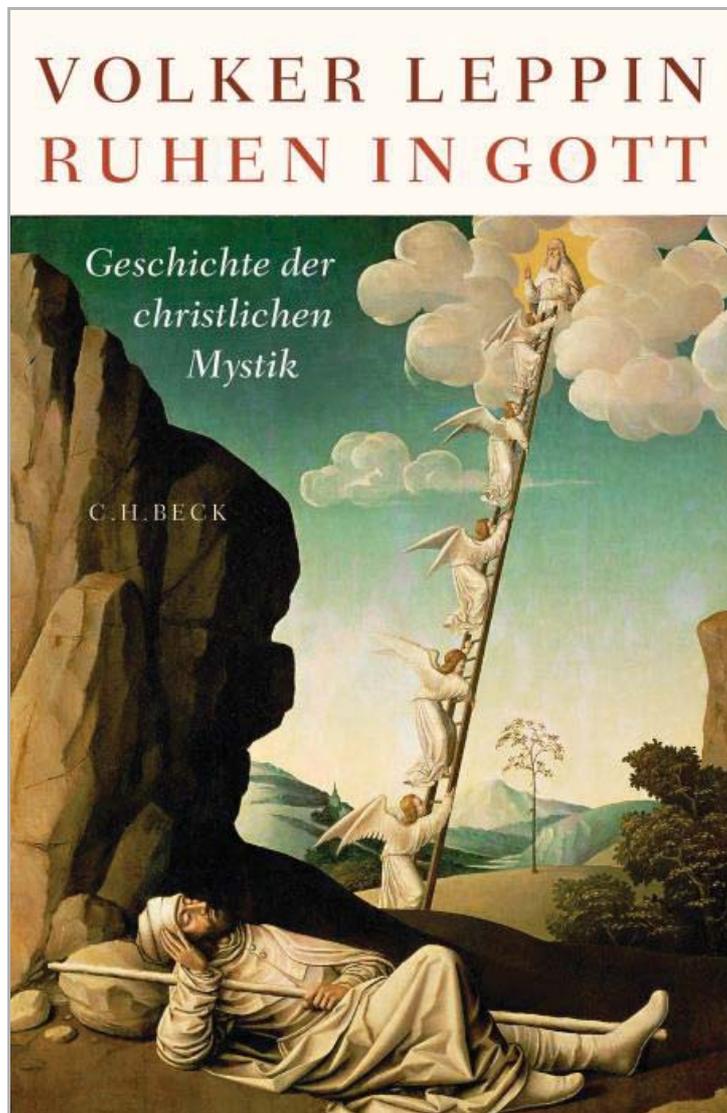


Unverkäufliche Leseprobe



Volker Leppin
Ruhem in Gott

Geschichte der christlichen Mystik

2021. Rund 480 S., mit ca. 16 farbigen Abbildungen
ISBN 978-3-406-77375-4

Weitere Informationen finden Sie hier:
<https://www.chbeck.de/32350856>

© Verlag C.H.Beck oHG, München
Diese Leseprobe ist urheberrechtlich geschützt.
Sie können gerne darauf verlinken.

Volker Leppin

RUHEN IN GOTT

Eine Geschichte der christlichen Mystik

C.H.Beck

Mit 17 farbigen Abbildungen

© Verlag C.H.Beck oHG, München 2021

www.chbeck.de

Umschlaggestaltung: Rothfos & Gabler, Hamburg

Umschlagabbildung: Nicolas Dipre, «Jakobs Traum von
der Himmelsleiter», um 1500, Avignon, Musée du Petit Palais,

© akg-images/Erich Lessing

Satz: Fotosatz Amann, Memmingen

Druck und Bindung: Druckerei C.H.Beck, Nördlingen

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier

Printed in Germany

ISBN 978 3 406 77375 4



klimaneutral produziert

www.chbeck.de/nachhaltig

INHALT

EINLEITUNG: WAS IST CHRISTLICHE MYSTIK?	9
1. «CHRISTUS IN MIR»: DAS VORWEGGENOMMENE ENDE	
Jesus: Zwischen Diesseits und Jenseits	23
Paulus: Endzeit jetzt	25
Die Gemeinde: Gottes Wirklichkeit auf Erden	35
2. GEGENWELTEN	
Mit Paulus und Platon: Das Christentum als philosophische Schule	39
Simon Magus und Valentinus: Eine besondere Nähe zu Gott	45
Erkenntnis ist Erlösung: Die Valentinianer	52
3. DEN GEIST EINFANGEN	
Montanus: Der Geist wandert aus	59
Clemens von Alexandrien und Origenes: Gnosis wandert ein	61
Der Mensch wird Gott	74
Gregor von Nyssa, Plotin und Proklos: Der unvermeidliche Platon	78

Pseudo-Dionysios Areopagita: Ein Apostelschüler im vierten Jahrhundert	82
Himmlische und kirchliche Hierarchien	88
 4. NEUE ELITEN	
Askese und Mystik im Osten	95
Liturgie und Bilderverehrung in der orthodoxen Spiritualität	101
Herzensgebet und Hesychasmus	106
 5. DAS LATEINISCHE MITTELALTER GEWINNT GESTALT	
Aurelius Augustinus: Welterkenntnis und kontemplatives Leben	111
Benedikt von Nursia und Gregor der Große: Klöster als Orte der Kontemplation	115
Pseudo-Dionysios macht Karriere im Westen	122
 6. CHRISTUS MACHT DER SEELE DEN HOF	
Cluny und Cîteaux: Neuer asketischer Ernst	129
Bernhard von Clairvaux: Der verliebte Abt	134
Zisterziensische Etüden: Sich leeren und umarmen lassen	142
Gewalt und Mystik: Bernhards Kampf gegen Muslime und Scholastiker	150
Hildegard von Bingen: Geschmeide und Visionen	155
Die Gebildeten von Paris und die erste gotische Kathedrale	165
 7. GELIEBT AN SEELE UND LEIB	
Die Liebesmystik der Beginen	175
Hadewijch und Mechthild: Dichterinnen der Liebe	184
Der Kreis von Helfta: Mystische Freundinnen	193
Marguerite Porete und die Verurteilung der Beginen	202
Neue Geschlechterrollen und Politik: Die Macht der Mystikerinnen	206

8. MYSTIK UND WISSENSCHAFT: ZWEI WELTEN IN EINER	
Thomas von Aquin und Dietrich von Freiberg:	
Scholastik und Mystik	217
Franziskus von Assisi und Bonaventura: Augustinische	
Erleuchtung	224
Gregor Palamas: Mystik des Ostens, Logik des Westens	236
Nikolaus von Kues: Das Zusammenfallen	
der Gegensätze	241
Johannes Reuchlin: Mit jüdischer Weisheit zum	
christlichen Gott	246
9. GOTTESGEBURT IN DER SEELE	
Meister Eckhart: Am Umkreis der Ewigkeit	253
Johannes Tauler: Gott ruft Schuster und Bauern	261
Heinrich Seuse: Das Leiden Christi spüren	264
Die stille Revolution der Gottesfreunde	268
10. ASKESE IM ALLTAG	
Devotio moderna: Die Popularisierung mystischer Ideen	279
Frömmigkeitstheologie auf Katheder und Kanzel	290
Die monastische Mystik der Kartäuser	296
11. EINE NEUE KIRCHE BAUEN	
Martin Luthers Neuakzentuierung der Mystik	303
Ignatius von Loyola: Übungen zur Klärung der Seele	316
Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz: Klösterliche	
Askese und Mystik	319
12. ORTLOS AM RANDE DER KONFESSIONEN	
Lutherische Orthodoxie und Devianz: Der Geist	
weht weiter, wo er will	325
Witwen, Bischöfe und der Streit um den Quietismus	336
Die amerikanische Freiheit und der Geist	
der Mystik	343

13. GOTTES NÄHE IN ALLEN SINNEN	
Johann Arndt: Das Buch der Natur	345
Von Paul Gerhardt bis Angelus Silesius:	
Gottes Gegenwart in Musik und Dichtung	353
Das Verborgene malen: Jesusbräute und	
Schmerzensmänner	361
14. DIE STILLEN IM LANDE	
Blaise Pascal: Die Vernunft des Herzens	365
Jean de Labadie: Die Frommen versammeln	369
Pietismus und Weltgestaltung	373
Erleuchtete Frauen und die Herrnhuter Brüdergemeine	380
15. ZWISCHEN DEN ZEITEN	
Anschauungen: Idealismus und Romantik	387
Zwischen Antimodernismus und Moderne: Wunder,	
Wissenschaft und Politik	392
Mit Palamas gegen die Moderne und den Westen	398
16. ÜBER ALLE GRENZEN HINAUS	
Der Zeitgeist atmet Mystik: Das frühe zwanzigste	
Jahrhundert	403
Mystik und Meister Eckhart im Dienst des Dritten Reichs	411
Die Neubelebung der Mystik nach dem Zweiten Weltkrieg	414
EPILOG: WAS BLEIBT	419
ANHANG	
Dank	424
Abkürzungen	425
Anmerkungen	427
Literatur	457
Bildnachweis	468
Personenregister	469

EINLEITUNG: WAS IST CHRISTLICHE MYSTIK?

Christen sind Bürger zweier Reiche: Himmel und Erde, Diesseits und Jenseits. Hier sind sie zu Hause, dort gehören sie hin. Niemand weiß das besser als die Mystiker, die das Jenseits schon im Diesseits gegenwärtig machen wollen. So scheinen sie die Christen *par excellence* zu sein.

Und doch wurde den Mystikern das Christsein immer wieder abgesprochen: Verfolgungen und Hinrichtungen ziehen sich durch die Geschichte der christlichen Mystik. Nicht jeder, der mystisch dachte und lehrte, nicht jede, die zu ihren mystischen Überzeugungen stand, wurde gleich verbrannt. Schnell aber war man mit dem Verdacht mangelnden Glaubens bei der Hand. Häresieverfahren sollten ihn seit dem Mittelalter erhärten. Und noch im zwanzigsten Jahrhundert kam der Vorwurf aus prominentem evangelischem Munde, eigentlich sei die Mystik die Schwester des Atheismus.¹

Katholiken und Protestanten sind sich einig, jedenfalls in der westlichen Christenheit: Mystik ist etwas Gefährliches. Gefährlich für das kirchliche Amt, gefährlich für die christliche Lehre, gefährlich für den biblischen Glauben. Gefährlich, weil sie Grenzen überschreitet: soziale Grenzen, metaphysische Grenzen, religiöse Grenzen.

Wer sich der Mystik nähert, erkennt schnell, dass er es hier mit

einer religiösen Haltung zu tun hat, die Gott nicht in der Ferne sieht, im Himmel oder im Jenseits, sondern als den Nahen, der direkt und unmittelbar bei den Glaubenden ist. Für die Mystiker sind das himmlische, göttliche und das irdische, weltliche Reich nicht voneinander getrennt, sondern das Reich Gottes und damit Gott selbst ist für sie hier auf Erden präsent. Auch ohne spezielle mystische Vorstellungen gibt es für Christinnen und Christen immer wieder die Möglichkeit der Nähe Gottes, ja, seiner Gegenwart.² In Jesus Christus ist er sichtbar geworden: Der im Neuen Testament angelegte und in der Theologie des vierten und fünften Jahrhunderts vollends dogmatisch entfaltete Gedanke, dass Gott auf Erden erschien, drückt eine Fasslichkeit Gottes aus, die schon in der Zeit des frühen Christentums nur schwer nachvollziehbar war und doch den Mittelpunkt christlichen Glaubens ausmacht. Himmelfahrt und Auferstehung allerdings markieren ein Ende dieser Präsenz, jedenfalls in ihrer klar fasslichen körperlichen Form. Der Kulturphilosoph Michel de Certeau hat daher Mystik gerade aus dieser Absenzerfahrung erklärt:

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, doktrinale 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.³

Certeau liefert damit eine geniale Erklärung für das Bemühen der Christen darum, die Gegenwart Christi greifbar und spürbar werden zu lassen. Mystik stellt dafür nicht die einzige Möglichkeit dar. Die eucharistische Feier auf dem Altar brachte in jedem Abendmahlsgottesdienst neu die Gegenwart Christi zur Geltung, ja, es waren überhaupt die Sakramente, die die fortdauernde Nähe Gottes sichern sollten. Doch die Mystiker gingen darüber hinaus. Ihnen

wurde Gott auf eine höchst individuelle Weise nahe, in ihnen selbst wurde er neu Wirklichkeit. Das musste nicht in Widerspruch zum Sakrament treten, denn oft diente es sogar der Vertiefung sakramentaler Frömmigkeit. Und doch wurde die Spannung zwischen Jenseits und Diesseits darin stärker spürbar als in den Sakramenten, und die Welt des irdischen Glaubens wurde umso mehr als einengend empfunden. Die Mystik überschreitet in ihrer Unmittelbarkeit übliche Formen der Frömmigkeit, indem sich im Individuum eine exzeptionelle Nähe Gottes ereignet. Das erklärt, warum es immer wieder zu Konflikten mit Vertretern der Mystik kam, obwohl dieses Denken nicht mehr ausdrücken will als die zweifache Zugehörigkeit christlicher Existenz.

Das macht näherungsweise den Kern von Mystik aus. Eine Definition von christlicher Mystik ist damit noch nicht gegeben – und kann auch im Folgenden nicht geboten werden. Es kann nur darum gehen, das Phänomen etwas präziser zu beschreiben. Bis heute tut sich die Forschung mit einer Definition von Mystik schwer, weil sich unterschiedliche Disziplinen – neben der Theologie vor allem Germanistik, Religionswissenschaft und Philosophie – Phänomenen widmen, die als «Mystik» bezeichnet werden. Schon der alltägliche Gebrauch von «Mystik» ist alles andere als spezifisch. Noch einigermaßen positiv wird «mystisch» für Geheimnisvolles gebraucht, schon eher abwertend dann für Unverständliches, Irrationales. Aus fachlicher Sicht wird man hier leicht einwenden können, dass hinter solchen Verwendungen des Begriffes eher das griechische Wort *mysterion*, «Mysterium», steht als «Mystik». Doch das hilft ebenso wenig weiter wie die kaum aussagekräftige Ableitung des Begriffes «Mystik» vom griechischen Verb *myein*, «schließen».⁴ Denn das Substantiv «Mystik» selbst ist erst in den europäischen Sprachen der Moderne, zunächst wohl Anfang des siebzehnten Jahrhunderts in Frankreich, entstanden. Es knüpfte an eine seit der Spätantike, genauer seit Pseudo-Dionysios Areopagita, zu fassende Rede von *theologia mystica*, «mystischer Theologie», an. Und das darin steckende griechische Wort

mystikos wiederum bezeichnet nach gängigen lexikalischen Definitionen dann eben doch Dinge, die Geheimnisvolles betreffen. Der griechische Historiker Thukydides etwa (gest. zwischen 399 und 396 v. Chr.) verwandte in seiner Darstellung des Peloponnesischen Krieges völlig selbstverständlich *ta mystika* als Parallelbegriff zu *ta mysteria*.⁵

Im Christentum kam es allerdings tatsächlich zu einer spezifischen Verwendung des Begriffes *mystikos*. Der alexandrinische Theologe Origenes (gest. 253 n. Chr.) sprach von einer «mystischen» Auslegung der Heiligen Schrift. Dabei ging es darum, den Wörtern einen tieferen Sinn abzugewinnen. Die jenseitige Wirklichkeit Gottes ist nach diesem «mystischen Verständnis» zwar präsent, bleibt aber verborgen, wenn Menschen ihr nicht genug Aufmerksamkeit entgegenbringen. Auch damit ist allerdings noch keine inhaltliche Bestimmung von «Mystik» gegeben.

Zu Recht ist die religionswissenschaftliche Forschung heute vorsichtig gegenüber den phänomenologischen Versuchen aus der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts geworden, eine «Wesensbestimmung» der Mystik zu erarbeiten. Sie sind in der Gefahr, historische Kontexte aus dem Auge zu verlieren⁶ und so ungewollt Vorannahmen und Vereinnahmungen in das Verständnis der Mystik einzutragen. Dies hat zu Abwehrreaktionen und Versuchen der Neudefinition geführt. Die vielleicht provokanteste Reaktion auf die Schwierigkeit, einen unbelasteten Mystikbegriff zu finden, war die These des Philosophiehistorikers Kurt Flasch, letztlich sei selbst Meister Eckhart (gest. 1328) kein Mystiker gewesen.⁷ Das zielte auf einen der bekanntesten Vertreter der Mystik – und damit auf diese selbst. Unterschwellig schob Flasch «Mystik» damit in den Raum diffuser Erfahrung und beanspruchte die wahrhaft denkerische Durchdringung des Phänomens für die Philosophie. Die Grundlage dafür sieht er in der zeitgenössischen Auseinandersetzung mit aristotelischem Denken und dessen neuplatonischer Weiterentwicklung vor allem im arabischen Raum, vor deren Hintergrund sich Eckharts Denken erklären lasse.⁸ Das

spricht allerdings nicht dagegen, dass Meister Eckhart ein Mystiker war, sondern weitet die Perspektiven auf die Mystik – und macht darauf aufmerksam, dass der Begriff bis heute unscharf ist.

Es gibt eine vorthoretische Vorstellung von Mystik, aus der Kurt Ruh eine Lösung entwickelt hat, die von genialer Einfachheit zu sein scheint:⁹ Er macht Rezeptionslinien zum Ausgangspunkt seiner Begriffsbestimmung. Das heißt: Dort, wo Texte rezipiert werden, die man vergleichsweise eindeutig als mystisch einordnen kann, kann man einen Zusammenhang mystischer Literatur identifizieren. Dass diese Lösung unbefriedigend ist,¹⁰ liegt letztlich an der Offenheit von Rezeptionsvorgängen: Wer einen Text rezipiert, tut dies ja nicht unbedingt zur Gänze, ja, vielleicht nur in Nebengedanken oder auch falsch. Vielleicht bezieht sich die Rezeption auf Aspekte des Textes, die man nicht mystisch nennen würde. Letztlich wird man auch mit einem solchen Verfahren nicht umhinkommen, inhaltlich zu sagen, worum es sich bei Mystik handelt.

Eine nähere Bestimmung von Mystik wird zu berücksichtigen haben, dass der Begriff bestimmte Vorstellungen von Gott und vom Menschen enthält und dass Mystiker immer wieder zunehmend seit dem hohen Mittelalter den Anspruch erheben, sich hiermit auf Erfahrungen beziehen zu können. Erfahrung, zumal eine so innerliche Erfahrung, wie sie immer wieder in der Mystik benannt wird, verschließt sich jedoch dem beschreibenden Zugriff von außen. Ja, letztlich kann die Behauptung von Erfahrung für andere stets nur genau das sein: eine Behauptung. In der Welt derer, über die hier zu sprechen ist, ist sie Realität, und als solche mentale Wirklichkeit wird sie auf den folgenden Seiten auch im Wechsel zwischen Analyse und unkommentierter Nacherzählung zum Sprechen gebracht. Wichtig für diese Darstellung ist allein der Anspruch, bestimmte Erfahrungen machen zu können, der offenbar mit Resonanz rechnen konnte. Wer von mystischen Erfahrungen sprach, fiel nicht aus dem Rahmen des sozial Akzeptierten, sondern konnte damit rechnen, dass Zeitgenossen diese Erfah-

rung für authentisch hielten und vielleicht sogar darauf hofften, sie teilen zu können. Auch heute gilt der Modus der Rede aus Erfahrung vielfach noch als eine eigene Form der Beglaubigung. Diese Beglaubigungskraft der Erfahrung wird man als ein Moment historischer Wirksamkeit vieler mystischer Berichte in Rechnung zu stellen haben. Das in die Deutung einzubeziehen, heißt nicht, sich diese Auffassungen zu eigen zu machen. Gegenstand der Darstellung kann nur sein, in welcher Weise von Erfahrungen gesprochen wird und wie diese von Zeitgenossen aufgenommen wurden. Es kann nicht darum gehen, psychologisierend zu unterstellen, dass bestimmte Personen tatsächlich die Erfahrungen gemacht hätten, von denen literarisch stilisiert berichtet wird. Solche Erzählungen zeigen aber, wie der mentale Resonanzraum beschaffen war, in den sie hineinsprachen.

Mystik ist auch nicht ausschließlich Erfahrung und nicht nur in Äußerungen zu greifen, in denen von Erfahrung die Rede ist. Das hat nicht zuletzt der vehemente Einspruch von Kurt Flasch gegen Meister Eckharts Einordnung als Mystiker offengelegt. Gerade wenn man den Begriff der Mystik nicht aufgeben will, wird man ihn also so weit fassen müssen, dass er auch Reflexionsvorgänge einschließt. «Mystik» umfasst in diesem Sinne sowohl eine Frömmigkeit, die eine bestimmte Erfahrung für sich beansprucht, als auch eine mystische Theologie, die Gottes Nähe ohne expliziten Erfahrungsbezug reflektiert. Bernard McGinn, von dem die bisher umfassendste Geschichte christlicher Mystik stammt, hat entschieden davor gewarnt, «Erfahren und Verstehen» auseinanderzureißen:¹¹ Manchmal lässt sich beides nicht genau unterscheiden – jedenfalls wäre es kaum sinnvoll, alles, was von Erfahrung spricht, aus der Theologie auszusondern. Die Stärke und Größe mystischer Theologie kann gerade darin liegen, Reflexion und Erfahrung aufeinander zu beziehen.

Auch damit ist allerdings noch nicht präzise bestimmt, welche Erfahrung zur Mystik zu rechnen ist und welche nicht. Man kann sich dem Begriff und dem damit gemeinten Phänomen allerdings

weiter nähern, wenn man von einer Gruppe von mystischen Texten ausgeht, wie sie Kurt Ruh vor Augen stand. Der literarische Zusammenhang allein reicht allerdings nicht, das Phänomen zu erschließen. Im Folgenden geht es um Texte, die um die Vorstellung einer exzeptionellen Nähe zu Gott kreisen, die durch ihre Unmittelbarkeit die üblichen Frömmigkeitsformen überschreitet und im Individuum realisiert wird. Diese Annäherung hat zu der Auswahl der Autoren und Texte geführt, um die es in diesem Buch gehen soll. Im Wechselspiel zwischen einer immer näheren Begriffsbestimmung und dem immer neuen Blick in die Quellen kann man dann wenigstens Merkmale christlicher mystischer Texte fassen und so das Phänomen eher umschreiben als hart definieren. Als prägend für das, was im Folgenden als «christliche Mystik» beschrieben wird, erscheinen die folgenden acht Merkmale:

Erstens ist mystischen Texten eine Betonung der *geistlichen Wirklichkeit Gottes* eigen. Sie bestreiten nicht, dass Gott physisch im irdischen Jesus präsent war. Leitend ist für sie aber eine Gotteskonzeption, die Verbindungen zwischen der Geistlichkeit Gottes und den geistigen Möglichkeiten des Menschen für möglich hält. So können Grenzen von Zeit und Raum überschritten werden. In dieser Bestimmung ist in der feinen Unterscheidung von «Geistlichkeit» und «geistigen» Möglichkeiten schon ein Grundproblem mystischer Texte angesprochen, das zu den Schwierigkeiten ihrer genaueren Erfassung beiträgt: «Geistlich» ist eine religiöse Kategorie, in welcher es um die Seinsweise Gottes geht, die sich auf besondere Art im Heiligen Geist ausdrückt. «Geistig» hingegen sind Menschen in einem Teil ihres Daseins schon in einem elementaren Verständnis, insofern sie mehr sind als nur Leib und Materie. Der Geist ermöglicht es Menschen, über sich hinauszugehen, zu denken, zu verstehen und zu imaginieren. Es geht also um eine Seinsweise, die grundsätzlich auch dort gegeben sein kann, wo ein expliziter Bezug auf Gott oder religiöse Phänomene weder beabsichtigt noch auch nur angedeutet ist, und die sich vor allem durch den Unterschied zu bloßer Materialität auszeichnet.

Zum Zweiten ermöglicht eben die geistliche Verfasstheit Gottes die *Erfahrung seiner unmittelbaren Nähe*. Wie ausgeführt, ist von außen lediglich der Anspruch auf eine solche Erfahrung oder eben ihre Möglichkeit zu greifen. Es geht nicht um die Beschreibung oder Erschließung von Erfahrungen, sondern allein um die Rede von Erfahrungen und den darin erhobenen Anspruch, dass sowohl diese Erfahrungen als auch ihr Inhalt real waren und sind, sowie um die Reflexion dieser Erfahrungen. Nähe wird in ihrer höchsten Intensitätsform als Einung, *unio*, verstanden. Eine Fixierung mystischer Konzepte auf eine solche *unio*, noch dazu im Sinne einer wesenhaften Einung, würde aber die Vielfalt der Vorstellungen unangemessen reduzieren.

Indem es die Geistlichkeit Gottes ist, die die Erfahrung der Nähe ermöglicht, unterscheidet sich *drittens* diese Erfahrung von üblichen «äußeren» Begegnungsformen. Sie kann sich auf zwei Weisen ereignen: durch eine *innerliche Erfahrung*, in welcher Gott im mystisch Glaubenden präsent wird, oder, scheinbar im Gegenteil, durch *äußerste Entrückung*, in welcher der oder die Glaubende, meist durch Visionen oder Ähnliches, in die Wirklichkeit Gottes eintritt. Beides sind räumliche Metaphern für ein Geschehen, das Raumgrenzen gerade aufhebt. Ermöglicht wird dies durch den geistig-geistlichen Charakter des Geschehens. Dieser Unterschied ist zunächst wichtig gegenüber äußeren Formen der Heilsvermittlung in materiegebundener Form wie den Sakramenten. Er hat aber auch Bedeutung für die Abgrenzung mystischer Literatur von religiöser Literatur zu Grenzüberschreitungen anderer Art: Nicht alle Visionen sind mystisch, sondern allein jene, die auf die Erfahrung der Nähe Gottes hinzielen. Das ist etwa bei apokalyptischen Visionen offenkundig, die von zeitlich Fernem berichten, könnte aber bei sehr scharfer Handhabung dieses Kriteriums unter Umständen auch dazu führen, dass etwa Hildegard von Bingen nicht zum Kreis der Mystikerinnen und Mystiker zählen würde – warum sie dieser Tradition in diesem Buch dennoch zugeschlagen wird, wird weiter unten (*siehe Seite 159–161*) erläutert.

Die Erfahrung der Nähe Gottes ist *viertens nichtkognitiv, voroder überbegrifflich*, oftmals nur im Paradox fassbar. Gottes Nähe wird erfahren und hernach auch in Worte gefasst, vielfach aber mit der Versicherung, dass diese Worte und die ihnen zugrundeliegenden Begriffe unzureichend sind, das Geschehnis zu erfassen. Daher erfolgt oft ein Rückgriff auf Bilder, denen als Metapher schon die Differenz zwischen begrifflich Gesagtem und der erfahrenen Realität eigen ist.

Diese Erfahrung der Nähe Gottes ist *fünftens* nur möglich, wenn der glaubende Mensch sich grundlegend verändert. Oft wird das zugespitzt so formuliert, dass seine hiesige irdische Identität aufgehoben wird. Dabei kann man «aufheben» durchaus in der berühmten Hegel'schen Dialektik in seiner dreifachen Bedeutung verstehen: Die individuelle Identität wird verneint, emporgehoben und eben darin bewahrt. Das bedeutet: Alles Zufällige, Irdische wird abgestreift, weil es von Gott trennt, so wie das Materielle vom Geistigen trennen muss. Das ist das Aufheben im Sinne der Verneinung. Es ermöglicht das Aufgehobenwerden zu Gott – und weil zur Identität nicht allein jene zufälligen Momente gehören, sondern auch und vor allem die Ebenbildlichkeit zu Gott, wird in einem höheren Sinne die Identität gerade da bewahrt, wo ihre zufälligen Momente verneint werden.

Dies ist offenkundig ein prozesshaftes Geschehen. Daher gehört zu den Reflexionen über Mystik *sechstens* oft ein Nachdenken über den Weg, auf dem sich diese dreifache Aufhebung vollzieht. In der Regel setzt er als ersten Schritt eine Reinigung (*purgatio*) voraus, eben jene verneinende Aufhebung des zufälligen Ichs, und schreitet von dieser über die Erleuchtung (*illuminatio*) bis zur Einung (*unio*) voran. Gerade hier ist der Bezug auf traditionelle Formen des sakramental begleiteten Christentums besonders stark – und heikel –, da sich die Reinigung auch als Buße beschreiben lässt und dann sorgfältig austariert werden muss, ob hier dasselbe gemeint ist wie im Sakrament der Buße. Beides, mystische Reinigung und Reue in der Buße, sind jedenfalls Vor-

gänge, in denen der Mensch sich bei allem Streben nach einer Einigung der tiefen Distanz zu Gott bewusst ist und diese, oft unter Selbstbeichtigungen, für sich annimmt. Sie vollziehen sich immer neu.

Ein *siebtes* wichtiges Element, das mit der Aufhebung der Identität zusammenhängt, ist daher, dass diese nur *momenthaft* geschehen kann und somit auch die Nähe nur momenthaft erfahren wird. Mystikerinnen und Mystiker beanspruchen nicht eine dauerhafte Änderung ihrer selbst, sie kehren immer neu in ihre alte Existenz zurück. Sie bleiben sich dessen bewusst, dass der Normalfall der Gottesbeziehung gerade nicht die Nähe ist, sondern eine große Distanz des Menschen von Gott. Mystische Frömmigkeit bedeutet daher eine Pendelbewegung zwischen den Momenten der Distanz von Gott und den Momenten äußerster Nähe, welche oft auch paradox aufeinander bezogen sind.

Schon in den hier verwendeten Begriffen zeigt sich der spezifisch christliche Charakter der so beschriebenen Mystik, der sich schließlich auch darin äußert, dass, *achtens*, diese momenthaften Erfahrungen einer unmittelbaren Nähe Gottes in einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang gestellt werden, der sie als Vorwegnahme des Eschatons, der letzten Verwirklichung des Heils, erscheinen lässt. Der Mensch, der die Nähe Gottes erfährt, erlebt darin Gott in einer Weise, die den Glaubenden insgesamt erst am Ende der Zeiten geschenkt werden wird.

Mit diesen acht Gesichtspunkten soll christliche Mystik umschrieben werden. Eine harte Definition ist dies nicht. Schon gar nicht ist sie so zu verstehen, dass nur das als mystisch gelten könne, was alle acht Kriterien erfüllt. Es ist hier mit einem Mehr und Weniger zu rechnen, bei dem, wie am Beispiel Hildegards angedeutet, manche Gestalt je nach Gewichtung aus dem Rahmen der Mystik fallen oder in ihn hineingehören kann. Eine trennschärfere Definition zu versprechen, wäre kaum angemessen.

Wem dies unbefriedigend erscheint, mag dieses Buch getrost beiseite legen – denn dann würde er die folgenden Ausführungen

über ein spannungsvolles In- und Gegeneinander in der Geschichte des Christentums, die gerade auch davon leben, dass manches in ihnen unbestimmt bleiben muss, wohl kaum mit Gewinn verfolgen können. Diese Spannung resultiert daraus, dass die Überschreitung der Grenze zwischen glaubendem Individuum und Gott zu sozialen und religiösen Grenzüberschreitungen führt. Diese haben die Mystik immer wieder verdächtig gemacht. Heute sind vielleicht gerade die Überschreitungen von konfessionellen und religiösen Bindungen Ausdruck der dauerhaften Potenziale von Mystik. Sie resultieren unmittelbar aus den beschriebenen Merkmalen christlicher Mystik im engeren Sinne. Ihnen ist gemeinsam, dass sie letztlich die Vorstellung von einem personalen, handelnden Gottes, wie er für die biblische Überlieferung grundlegend ist, nicht zwingend brauchen. Selbst Jesus Christus kommt zwar in vielen Ausprägungen der Mystik, besonders der Passionsmystik des späten Mittelalters, an zentraler Stelle vor – es geht aber immer wieder auch ohne ihn. Wo die Grenzen überschritten werden, drohen die Unterschiede zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen gleichgültig zu werden. «Pantheismus» lautet ein häufiger Vorwurf an die Mystik: eine Auffassung zu vertreten, die alles als Gott und Gott als bloßes Sein sieht. Manche Mystiker haben dem Vorwurf Nahrung gegeben, am prominentesten Meister Eckhart, der den weithin akzeptablen Satz «Gott ist Sein» umkehrte in: «Das Sein ist Gott.»¹² Wie soll man von einem Gott, der mit dieser Welt selbst eins wird, noch die Lenkung aller Geschehnisse in der Welt erwarten? Und: Wie soll man noch zu ihm beten? Das Problem wird nicht kleiner, wenn man den Pantheismus zu einem Panentheismus abschwächt: Gott sei in allem Seienden und gehe doch nicht in ihm auf. Das Gegenüber, mit dem sich Macht und Hilfe, Schutz und Drohung durch den christlichen Gott verbinden, scheint auch dann zu schwinden.

In der Mystik wird immer wieder betont, dass kein Begriff geeignet ist, Gott zu fassen. Je unbegrifflicher Gott verstanden wird, desto weniger plausibel werden die Unterschiede zwischen begriff-

lich bestimmten religiösen Systemen. Konfessionen und Religionen scheinen sich näher zu kommen. In einer zusammenwachsenden Welt, in der die Religionen mehr voneinander lernen sollten als sich voneinander abzugrenzen, klingt dies hochattraktiv. Allerdings ist zu bedenken, dass in der christlichen Mystik die Unterschiede immer nur momenthaft aufgehoben werden. Wer aus dem Raum mystischer Erfahrungen wieder heraustritt, findet sich in der Welt des Begrifflichen und damit auch der Unterschiede zwischen den Religionen wieder. Letztlich liegt eines der wichtigsten Probleme der christlichen Mystik genau darin: In ihren grundlegenden Texten wird etwas begrifflich beschrieben, was in einer Sphäre jenseits der Begriffe seinen Ort hat. Mystische Texte teilen die Schwierigkeit von Liebesgedichten. Sie wollen etwas mitteilen, was im Letzten gerade nicht mitteilbar ist, weil es hochgradig individuell ist. So haben sie dann doch Anteil an der Sprache der Dogmen, der Konfessionen und der religiösen Systeme. Letztlich sind es immer die kultischen und liturgischen Vollzüge einer konkreten Religion, die mystische Erfahrungen und Reflexionen darüber ermöglichen, auch wenn sie in dieser Erfahrung transzendiert werden. Eine reine Mystik unabhängig von einem begrifflichen und praktischen religiösen Kontext gibt es nicht. Mystik ist immer die konkrete Äußerungsform einer bestimmten Religion. Deswegen wird im Folgenden eine Geschichte der christlichen Mystik geboten, keine allgemeine, mehrere Religionen umfassende Geschichte der Mystik.

Neben der auf das Christentum begrenzten Kompetenz des Verfassers ist in diesem Zusammenhang ein Problem der Forschungsgeschichte zu benennen: Heutiges freudiges Erstaunen darüber, dass es «Mystik» in vielen Religionen gibt, ist zumindest auch ein Resultat der Weise, wie in den Anfängen der modernen Religionswissenschaft, die zu guten Teilen von vormaligen christlichen Theologen betrieben wurde, Begriffe aus dem Christentum auf andere Religionen übertragen wurden.¹³ Die Vorstellung von «Mystik» ist auf dem Boden des Christentums entwickelt worden. Das schließt nicht aus, ähnliche Phänomene in anderen Religionen zu

finden und ebenfalls «Mystik» zu nennen. Aber die Sicherheit, dass es sich im Grunde um das Gleiche handelt, die es in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhundert noch gab, ist einer größeren Vorsicht gewichen. So kam es auch in der Religionswissenschaft zu einer «Fundamentalkritik an der Verwendung des Mystikbegriffes», wie Marvin Döbler formuliert.¹⁴ Von einer nichtchristlichen Mystik zu sprechen, kann auch etwas Vereinnahmendes haben. Jedenfalls wäre im Einzelnen genau zu überprüfen, ob der Begriff den beschriebenen Phänomenen ihrem Selbstverständnis nach gerecht wird oder nicht – solche Überlegungen könnten dann irgendwann zu einem Blick auf die Verschränkung von Religionen untereinander geweitet werden, die neben anderem auch mystische Frömmigkeit betrifft.

Die wissenschaftliche Vorsicht bei der Übertragung des Mystikbegriffs auf andere Religionen schließt nicht aus, dass Mystiker selbst religiöse Grenzüberschreitungen erfahren. Nach diesen religiösen Grenzüberschreitungen wird im Folgenden zu fragen sein, aber auch nach den sozialen: Mystiker haben sich immer wieder von der Welt abgesondert, haben sie nicht selten verachtet. Die «Welt» schloss dabei oft die Kirche ein, zu der viele Mystikerinnen und Mystiker ein schwieriges Verhältnis entwickelten. Und die Kirche hat diese potentiellen oder tatsächlichen Kritiker ihrerseits immer aufs Neue ausgeschlossen, in die Ecke der Häresie gedrängt, verurteilt und verbrannt.

So könnte man eine Geschichte der Mystik als die Geschichte von Sonderlingen verstehen, am Rande der Kirche und der Gesellschaft, mehr auf der Flucht aus der Welt als in ihr wirksam. Doch Mystikerinnen und Mystiker blieben als Bürger zweier Reiche auch Teil dieser Welt und ihrer Kultur. In allen Konflikten waren sie doch von ihrer Kirche geprägt. Wie diese lernten sie von der Philosophie, sie nahmen die Bilder auf, die die Literatur ihrer Zeit ihnen vermittelte, sie meditierten vor den Gemälden der Künstler und prägten wiederum deren Motive.

Wer in Distanz zur «Welt» tritt, gewinnt auch einen anderen

Blick auf sie. Dieser Blick war von der Überzeugung geprägt, Gott und damit der Wahrheit näher zu sein als die anderen. Mystiker erhoben den Anspruch, dass das, was sie vertraten, eigentlich für alle gelte, nur dass die anderen es noch nicht erkannt hätten. So sahen sie sich immer wieder als die eigentlichen Christen oder Christinnen, oft auch als die eigentlichen Philosophen und Welterklärer. Je deutlicher sie sich als solche gaben, desto stärker wurde, oft durch Abwehr und Verteidigung hindurch, ihre Wirkung in der Kirche und manchmal auch darüber hinaus. Weltflucht war nur die eine Seite ihres Handelns, die andere Seite war der Ruf nach Überwindung «dieser Welt» – und wo diese nicht gleich überwunden werden konnte, sollte sie sich doch verändern, sollte sich messen lassen an dem hohen, letzten Ziel christlicher Existenz: dem Ruhen in Gott. Mit dieser Mahnung blieben die mystisch Frommen bei aller Weltflucht für ihre Kirche doch stets ein Stachel im Fleisch.

1.

«CHRISTUS IN MIR»: DAS VORWEGGENOMMENE ENDE

JESUS: ZWISCHEN DIESSEITS UND JENSEITS

Schnell scheint sich die Skepsis neuzeitlicher Theologen, ob es christliche Mystik überhaupt geben könne oder dürfe, zu erledigen, wenn man in die alte Lutherbibel schaut. «Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch», heißt es in der 1912 gedruckten Fassung in Lukas 17,21. Jesus selbst, so scheint es, wird zum Zeugen dafür, dass alles Heil und alle Verheißungen ihren Ort im Innern des Menschen haben, dass hier eine unmittelbare Nähe Gottes Wirklichkeit wird, die ihresgleichen sucht. Doch es hat seine guten Gründe, dass sich genau diese Formulierung in den neueren Übersetzungen, sei es nun die revidierte Lutherbibel oder die katholisch getragene Einheitsübersetzung, nicht findet. In beiden heißt es stattdessen «mitten unter euch». Den Hintergrund hierfür bildet das stärker gewordene Bewusstsein der Forschung dafür, dass man Jesus nur recht verstehen kann, wenn man ihn im Kontext der Religion versteht, in der er aufgewachsen ist. Jesus von Nazareth war Jude, genauer: Er führte eine innerjüdische Erneuerungsbewegung an. Mit dieser Einbettung der Botschaft Jesu in seine frühjüdische Umwelt wurde immer klarer, dass das griechische

entos hymon an dieser Stelle nicht «inwendig in euch» bedeutet, sondern «mitten unter euch».

Jesus brachte damit zum Ausdruck, was man als präsentische Eschatologie bezeichnet, eine Vorwegnahme der Endzeit im Hier und Jetzt, wie sie später auch für mystische Theologien prägend werden sollte. Bei Jesus aber lag der Akzent stärker auf dem zukünftigen Element. Seine Botschaft trug klar die Züge apokalyptischer Prediger seiner Zeit: Das Ende ist nahe und wird gewaltsam und erschreckend in diese Welt einbrechen. Wer heute das Vaterunser spricht, kann dies in der Zeile «Dein Reich komme» noch erahnen, die der Hoffnung Ausdruck gibt, dass die Welt vergeht und sich die göttliche Herrschaft an ihre Stelle setzt. Wie dies geschehen wird, hat Jesus gleichfalls wort- und bildreich ausgedrückt: Die Sonne wird sich verfinstern, der Mond wird seinen Schein verlieren, so heißt es in Markus 13,24, und gleich darauf wird der Menschensohn in den Wolken kommen. Diese Welt stand vor einer gewaltigen Umkehrung aller Verhältnisse, und das künftige Geschick, auch das drückte Jesus deutlich aus, entschied sich für jede und jeden Einzelnen daran, wie er sich zu Jesus verhalten werde: Wer sich zu ihm bekenne, so verkündete er, zu dem werde sich auch der Menschensohn bekennen (Mt 10,32). Mit ihm war also eine Entscheidungssituation in die Welt gekommen, die der Botschaft Johannes' des Täufers, dass das Gericht nahe sei, neue Dringlichkeit gab: Die Entscheidung, ob man in die künftige Herrlichkeit kommen werde, fiel hier und jetzt.

Schon das machte das Eschaton, das Ende der Zeit, für die Gegenwart der Zeitgenossen Jesu bedeutsam. Die präsentische Eschatologie aber hing noch an anderem: «Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz» (Lk 10,18), sagte Jesus, als seine zweiundsiebzig Boten zurückkehrten. Der Sieg über den Satan also war durch die Verkündigung des Gottesreiches eigentlich bereits errungen. Der letzte Kampf war schon siegreich geschlagen. Und es gab sichtbare Zeichen hierfür: «Wenn ich aber durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes zu euch gekom-

men» (Lk 11,20). Auch hier klingt der Kampf gegen die bösen Mächte an, vor allem aber die machtvolle Durchsetzungskraft Gottes. Die ersten Anhänger Jesu standen durch solche Worte in der Spannung von «schon» und «noch nicht»: Das Reich Gottes ist schon Wirklichkeit geworden, aber noch hat es sich nicht ganz und für alle sicht- und spürbar durchgesetzt. Noch leben Christinnen und Christen in einer Welt, der die Gegenwart des Reiches Gottes nicht anzumerken ist.

Das ist nicht Mystik. Aber es erzeugt eben jene Spannung, von der die Mystik später leben sollte: das Bewusstsein, dass in dieser Welt gegen allen äußeren Anschein das Reich Gottes schon da ist. Wenn irgendwo, dann lässt sich hier nachvollziehen, dass Mystiker Christen par excellence sind: Der Einbruch der Wirklichkeit Gottes in diese Welt, den Jesus verkündigt hat, bleibt für sie spürbar. Das Wissen darum ist nicht auf die Vermittlung durch heilige Schriften und kirchliche Amtsträger angewiesen, sondern bleibt unmittelbar. Man könnte auch sagen: Christliche Mystik ist eine Frömmigkeitsform, die die von Jesus Christus verkündigte und gelebte präsentische Eschatologie auf Dauer stellt. Das geht aber nur auf eine Weise, die nicht, wie alles Materielle, endlich ist. Sie muss geistig sein. Genauer: geistlich.

PAULUS: ENDZEIT JETZT

«Jesus war Begründer einer innerjüdischen Erneuerungsbewegung, die erst nach seinem Tod zu einer neuen Religion wurde», so fasst der Neutestamentler Gerd Theißen zusammen, was man hierzu sagen kann.¹ Die entstehende Religion machte Jesu Kreuzigung und Auferstehung zu Grunddaten ihres Glaubens und teilte mit Jesus die Überzeugung von der überwältigenden Gnade Gottes. Von ihr erzählte Jesus etwa in dem Gleichnis vom «Schalksknecht», dem sein Herr eine Unmenge von Schulden erließ – und der sich

nur deswegen Strafe zuzog, weil er diese Freigebigkeit nicht weiterreichte, sondern einen Mitknecht, der ihm Weniges schuldete, in den Schuldturm werfen ließ (Mt 28,23–35).

Die begriffliche Ausgestaltung dieser Botschaft verdankt das Christentum maßgeblich Paulus, und er gab auch der christlichen Mystik besondere Impulse. Paulus war wie Jesus als Jude aufgewachsen, freilich in einem anderen Milieu. Um sich selbst zu legitimieren, berichtete er von seiner Beschneidung als Säugling und von seiner Ausbildung in der Religionsschule der Pharisäer (Phil 3,5). Zeitweilig verfolgte er sogar die Christen. Doch dann bekannte er sich, wie er wiederum selbst erzählte, durch eine Offenbarung zu Jesus (Gal 1,16). Viel vom Christentum wusste er da wohl noch nicht – eigentlich nur, dass es aus Sicht des Judentums abzulehnen war. Erst im Laufe einer langen Entwicklung ist bei ihm die Überzeugung von Gottes Gnade zu dem geronnen, was in die Dogmatik als «Rechtfertigungslehre» eingegangen ist: die Lehre, dass der Mensch nicht dadurch vor Gott gerecht wird, dass er die vom Gesetz vorgeschriebenen Werke erfüllt, sondern durch den Glauben an Jesus Christus (Röm 3,28).

Diese Lehre begleitete die folgenden Jahrhunderte vor allem der westlichen Christenheit und stand im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen in der Reformationszeit. Dabei bildete sie nach den Worten Albert Schweitzers (1875–1965), der weiter unten selbst noch als Vertreter christlicher Mystik erscheinen wird (*siehe Seite 415*), nur einen «Nebenkrater» in der Theologie des Apostels.² Sicher wollte Schweitzer seine evangelischen Kollegen, für die die Rechtfertigungslehre gut lutherisch im Mittelpunkt der Theologie des Paulus stand, mit dieser Formulierung provozieren, aber sie verweist doch auf eine Einsicht, die in jüngerer Zeit immer mehr Raum gewinnt: dass klassische Bilder von Paulus und dem Judentum seiner Zeit revidiert werden müssen. Dazu gehören nicht allein die Hinweise der sogenannten «New Perspective on Paul», dass die Fixierung auf die Vorstellung vom Gesetz, wie sie die traditionelle Paulus-Auslegung bestimmte, das historische Frühjuden-

tum der Zeit des Paulus wie auch diesen selbst kaum trifft.³ Noch bedeutsamer ist die Einsicht, dass Paulus nicht der rastlose Begründer des Christentums unter den Völkern war, als der er in der Apostelgeschichte und in seinen Briefen erscheint. In ihnen wirkt er wie der, der permanent zu entscheiden und andere zu maßregeln hat. Der sich nicht einmal von Petrus etwas sagen lässt, einem der ersten Jünger, und schon gar nicht von irgendwelchen Vertretern der Gemeinden. Es scheint hier so, als sei es allein sein Werk, dass aus der innerjüdischen Erneuerungsbewegung am fernen Rand des römischen Imperiums eine Bewegung geworden ist, die am Ende die Kraft hatte, das ganze Reich zu verändern. Doch heute wissen wir – gerade auch durch Hinweise im Neuen Testament selbst –, dass Paulus alles andere als konkurrenzlos war. Er selbst erwähnt immer wieder feindlich gesinnte christliche Missionare in seinen Briefen. Aus der Gemeinde von Korinth berichtet er ausdrücklich, dass es dort zu Parteiungen gekommen sei: Manche hätten sich auf ihn, Paulus, berufen, manche aber auf Petrus, wieder andere auf den sonst wenig bekannten Apollos (vgl. Apg 18,24–28), obwohl es doch, so die wahrscheinlichste Deutung des Verses, die einzig richtige Behauptung eines Christen sei, zu Christus zu gehören (1 Kor 1,12). Dass bis heute Paulus als übermächtige Gründerfigur erscheint, hat vor allem damit zu tun, dass die im zweiten christlichen Jahrhundert beginnenden Kanonisierungsprozesse ihm besonders viel Platz eingeräumt haben: Dreizehn Paulus-Briefe, größtenteils von ihm selbst, zum Teil auch von Späteren unter seinem Namen verfasst, wurden in das Neue Testament aufgenommen, und die Apostelgeschichte ist selbst Ausdruck dieser überwältigenden Wertschätzung. So war Paulus für die Entstehung des Christentums wohl weit weniger bedeutend, als Freunde wie Feinde meinen. Richtig ist aber, dass die dogmatische Normierung des Christentums in der Antike allein schon aufgrund seiner hohen Präsenz im Neuen Testament nicht an ihm vorbeikam.

Es ist bemerkenswert, dass Albert Schweitzer seinen Hinweis

auf die Rechtfertigungslehre als «Nebenkrater» ausgerechnet in einem Buch gibt, in dem er sich der *Mystik des Apostels Paulus* widmet. Er wollte fort von dogmatischen Festlegungen, die in das frühe Christentum projiziert wurden, hin zu einem Verständnis, das dem Impetus der frühen Christenheit besser gerecht wurde. Und der lag nach seiner Wahrnehmung bei Paulus vor allem in dem Bewusstsein der Erlösung durch Jesus Christus und der daraus resultierenden neuen Haltung zum Sein und zum Leben.

In diesem Bewusstsein teilte Paulus die Überzeugung, die die Verkündigung Jesu geprägt hatte: dass das Ende nahe sei. So eindringlich war diese Botschaft, dass unter den Christen in Thessaloniki Sorge aufkam, als einige aus ihrer Gemeinde starben, noch ehe Christus wiedergekommen war. Paulus konnte sie beruhigen: Die Verstorbenen würden genauso mit Christus die Auferstehung erleben, wie die Lebenden ihm in der Entrückung entgegenkommen würden. Paulus ließ keinen Zweifel daran, dass er sich selbst zu denen rechnete, die noch zu ihren Lebzeiten das Kommen Christi erfahren würden (1 Thess 4,13–17).

Mit demselben griechischen Wort – *harpazein* –, das er hier für die nahe Endzeit verwandte, beschrieb Paulus auch eine eigene Entrückungserfahrung:

Ich kenne einen Menschen in Christus; vor vierzehn Jahren – ist er im Leib gewesen? Ich weiß es nicht; oder ist er außer dem Leib gewesen? Ich weiß es nicht; Gott weiß es –, da wurde derselbe entrückt bis in den dritten Himmel. Und ich kenne denselben Menschen – ob er im Leib oder außer dem Leib gewesen ist, weiß er nicht; Gott weiß es –, der wurde entrückt in das Paradies und hörte unaussprechliche Worte, die kein Mensch sagen kann. Für denselben will ich mich rühmen; für mich selbst aber will ich mich nicht rühmen, außer meiner Schwachheit. (2 Kor 12,2–5)

Es besteht weitgehend Einigkeit darüber, dass der Mensch, von dem Paulus hier spricht, er selbst ist, aber eben, wie er zugleich

betont, doch nicht er selbst, sondern er in einer anderen Existenzweise. Und genau darin zeichnet sich eine Struktur ab, die nicht fern von einigen der Merkmale ist, die oben als charakteristisch für Mystik beschrieben wurden.

Auffällig ist schon die doppelte Rede von Identität. Der Paulus, der sich hier gegen manche verteidigt, die ihm seine Autorität streitig machen, rühmt sich ganz offenkundig für etwas, das ihm widerfahren ist – und unterscheidet den, der etwas erfahren hat, doch zugleich von sich selbst. Die Identität mit dem Entrückten ist also eine gebrochene, wie sie für spätere Mystiker charakteristisch sein wird. Und wie diese muss Paulus zurückkehren in eine Identität fern von jener besonderen Erfahrung, derer er sich rühmt. Vierzehn Jahre liegt das Berichtete zurück. Angesichts der Schwierigkeiten, den Zweiten Korintherbrief genau zu datieren, und angesichts der Möglichkeit, dass er aus Briefen mit unterschiedlichen Entstehungskontexten zusammengesetzt ist,⁴ hilft diese Angabe für eine Datierung nicht viel weiter. Man kommt wohl in die frühen vierziger Jahre des ersten Jahrhunderts, rund ein Jahrzehnt, nachdem Paulus sich vom Christenverfolger zum Anhänger Christi gewandelt hatte. Was diese Zeitspanne aber eigentlich aussagt, ist: Dies ist ein Geschehen, das für den schreibenden Paulus nur noch erinnerbar ist und sich offenbar nicht wiederholt hat. Der Besonderheit folgte der Rückfall in die normale Existenz.

Was das Besondere genau ausmachte, lässt sich aus den Andeutungen nur erahnen, da Paulus hier gemeinsames kulturelles Wissen voraussetzt. Möglicherweise hat er das Schema von sieben Himmeln im Hinterkopf, wie es ungefähr zur gleichen Zeit⁵ das sogenannte slawische Henochbuch entfaltet hat.⁶ Zu den Vorstellungen von Paulus passt, dass hier im dritten Himmel der Ort des Paradieses ist,⁷ wie es im Zweiten Korintherbrief ja auch anklingt. Paulus wäre dann vom Thron Gottes, den er im siebten Himmel vorgefunden hätte, noch recht weit entfernt gewesen. Liegt Mystik nur dort vor, wo eine Einheit mit Gott behauptet wird, so handelt dieser Text nicht davon. Fasst man unter Mystik auch Berichte und

Reflexionen über Erfahrungen einer exzeptionellen Nähe Gottes, so spricht schon mehr dafür, dass Paulus sagen wollte, dass ihm ein mystisches Erlebnis widerfahren sei – zumal auch ein weiterer Gesichtspunkt dies nahelegt: Die Entrückung ist offenkundig eine Vorwegnahme des Eschatons. Paulus erlebte schon etwas von dem, was er für seine Lebzeiten zwar noch erhoffte, aber eben doch erst für das Ende, wenn Christus wiederkehren würde, erwartete.

Noch ein weiterer Gesichtspunkt lässt in der Schilderung des Paulus eine mystische Grundorientierung anklingen: Die «unaussprechlichen Worte, die kein Mensch sagen kann», weisen eben jene Paradoxie auf, die oben unter die Eigenheiten mystischer Rede gerechnet wurde. Paulus, der entscheidend daran mitwirkte, die Begriffe des Christentums zu prägen, der gerne als erster Theologe des Christentums bezeichnet wird, bekennt sich hier zu einer Grenze der begrifflichen Möglichkeiten, die er wiederum nur im Rekurs auf Erfahrung zu benennen wagt. Das verbindet ihn mit einer Vielzahl späterer Mystikerinnen und Mystiker.

Es ist müßig, darüber zu streiten, ob Paulus hier tatsächlich ein mystisches Erlebnis hatte oder nicht. Für spätere Generationen von Christinnen und Christen war dieser Text jedenfalls ein zentraler Bezugspunkt, wenn sie über die Möglichkeit der Entrückung sprachen. Wie schwierig es ist, von Erfahrung zu sprechen, wurde in der Einleitung schon thematisiert. Erfahrung ist immer schon gedeutete Erfahrung, und in der Geschichte christlicher Mystik erfolgt die Deutung der eigenen Erfahrung durch die Erfahrung vorheriger Generationen hindurch. Was sich als individuelles Erleben gibt, ist vielfach so sehr von biblischen Texten durchtränkt, dass man es eher als Aktualisierung biblischer Tradition zu verstehen hat, ganz gleich, wie man dies nun wendet: Ob eine bestimmte Erfahrung im Nachhinein vor biblischem Horizont gedeutet wurde oder ob die eigene biblische Prägung bestimmte Erfahrungen überhaupt erst ermöglicht oder zugelassen hat, im einen wie im anderen Fall ist die beanspruchte Erfah-

rung Teil einer jahrhundertealten Erfahrungsgeschichte. Das Individuum ist aufgehoben in einer großen Generationengemeinschaft.

Diese Generationengemeinschaft weiß sich durch die Realität der Nähe Christi verbunden. Auch dafür findet Paulus in seinem Entrückungsbericht eine eigene Formulierung: Er redet von einem «Menschen in Christus». Schon in der Einleitung wurde angesprochen, dass sich genau dieses Verhältnis auch umkehren kann. Wer in Gott ist, kann genauso die Erfahrung machen, dass Gott in ihm ist, und so heißt es nun bei Paulus:

Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir. Denn was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich dahingegeben. (Gal 2,20)

Der Identitätswechsel, der sich in der Entrückung andeutete, ist hiernach vollkommen: Die Identität des redenden Ich ist durch Christus ersetzt – und das redende Ich ist nicht einfach das Individuum Paulus von Tarsus, sondern es ist das christliche Ich, das in eine neue Existenz eingetreten ist. Frappierend aber ist hier: Was Paulus beschreibt, ist nicht mehr wie bei seiner Himmelsreise ein Moment, der vergeht, den man auf einen bestimmten Zeitpunkt in der Biographie beziehen kann. Was er beschreibt, ist ganz grundsätzlich das Sein der Christen. Er führt die Sätze hier an, um zu begründen, warum Christen nicht mehr dem kultischen Gesetz des Alten Bundes mit seinen Reinheitsvorschriften unterworfen sind. Wir kommen also in das Zentrum der oben angesprochenen Rechtfertigungslehre, und in das Zentrum von Paulus' Zeit- und Existenzverständnis.

Auch wenn Paulus noch auf die Wiederkehr Christi wartet, ist für ihn mit dessen Auferweckung von den Toten eine neue Wirklichkeit angebrochen. Dieser Glaube konnte daran anknüpfen, dass Jesus selbst in sich und mit sich das Eschaton hatte präsent

werden lassen. So hat für Paulus jene Zeit, in der nach prophetischer Verheißung der Geist Gottes ausgegossen wird (Joel 3,1), schon begonnen. Die Gegenwart Christi in ihm: Das ist nicht nur das Kennzeichen einiger besonderer Glaubender, eben der Mystiker, sondern das Kennzeichen aller, die an Christus glauben. Darin sind die späteren Mystiker nichts anderes als Christen in der intensivsten Bedeutung dieses Wortes. Für sie ist, was Paulus hier für alle Christen beansprucht, nicht vorbei, sondern es wird, wenn auch nur für einzelne Momente, immer neu.

Indem die Mystiker allerdings nur für wenige Menschen und für kurze Momente beanspruchen, was Paulus hier unumwunden allen Christinnen und Christen zuspricht, ändern sich bei ihnen die Voraussetzungen für die Einwohnung Christi im Innern des Menschen. Wie dies bei den späteren Mystikern im Einzelnen aussieht, muss hier noch nicht Thema sein. Für Paulus ist klar: Während die Entrückung in den dritten Himmel ein besonderer Moment unter besonderen Bedingungen war, gilt für den Eintritt in die Existenz «in Christus» und den Eintritt Christi in ihn die Taufe als entscheidende Voraussetzung. Sie schafft eine Identitätsbeziehung zwischen Getauftem und Christus:

Oder wisst ihr nicht, dass alle, die wir auf Christus Jesus getauft sind, die sind in seinen Tod getauft? So sind wir ja mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, auf dass, wie Christus auf-erweckt ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in einem neuen Leben wandeln. (Röm 6,3–4)

Die Kreuzigung Jesu ist für Paulus ein zentrales Geschehen des Neubeginns, das durch die Auferstehung vollendet wird – und das ist es, weil es kein individuelles Ereignis im Leben und Sterben des Jesus von Nazareth bleibt, sondern die, die an ihn glauben, in einer identitätsstiftenden Weise mit hineinnimmt in das «neue Leben», das mit der Taufe beginnt (Röm 6,4). Man kann über die Begeisterung des Völkerapostels staunen, der offenbar meinte,

dass die Christen tatsächlich unter ganz anderen Bedingungen lebten als andere Menschen. Dass sich das so nicht realisieren ließ, haben künftige Generationen rasch erkannt und Regelungen dafür finden müssen, wie man mit Menschen umging, die trotz ihrer Taufe Sünden begingen. Im Laufe des zweiten Jahrhunderts etablierte sich die Buße, um solchen Menschen noch einmal die Chance zu geben, aus dem Christentum nicht ganz herauszufallen. Auch Paulus wusste, dass für Christen mit der Taufe nicht gleich alles anders war. Er wusste von Konflikten unter ihnen und riet in diesen Fällen dazu, mit Rechtsstreitigkeiten wenigstens nicht vor römische Richter zu ziehen (1 Kor 6,1–11). Aber noch in diesem Ratschlag hallt nach, dass er die christliche Gemeinde als etwas Besonderes gegenüber der nichtchristlichen Umwelt empfand.

Paulus schrieb eine neue Topographie, die die in der Antike übliche Einteilung in sakrale und profane Sphären aufgriff und personalisierte. So wie die großen Städte ihren Tempelbezirk hatten, sollte nun jeder Christ (1 Kor 6,19), ja, die ganze Gemeinde zum Tempel des Heiligen Geistes werden (1 Kor 3,16–17). Solche Metaphern kehren in der Geschichte christlicher Mystik immer wieder – und müssen sich doch ändern, wenn die umgebende Welt nicht mehr die des heidnischen Unglaubens ist, sondern die eines Christentums, das im Grundsatz wenigstens die Ideale der Mystiker teilt.

Wenn die Umgebung als unrein und sündig empfunden wird, stellt sich die Frage, ob hieraus eher Weltflucht folgt oder der Drang zur Weltveränderung. Es liegt auf der Hand, dass Paulus an einer Veränderung der Welt nicht viel liegen konnte. Wer darauf hoffte, das baldige Ende der Welt zu erleben, mochte an deren aktueller Gestaltung wenig Interesse haben. Und vieles bei Paulus klingt auch verdächtig nach Rückzug: Wer die Frage, ob man Fleisch isst, das von Opfern für Götter stammt, nicht für eine wesentliche Streitfrage hält (Röm 14), wer Sklaven rät, sich widerstandslos in ihr Sklavendasein zu schicken (1 Kor 7,21–24), wer mit großer,

jahrhundertelanger Wirkung dazu mahnt, der Obrigkeit untertan zu sein, da es keine Obrigkeit gebe, die nicht von Gott eingesetzt sei (Röm 13,1–7), der neigt nicht zu revolutionärer Weltveränderung und Widerstand. Das ist Paulus oft genug vorgehalten worden. Dabei ist jedoch vergessen worden, dass für ihn die christliche Gemeinde ein Ort ist, der so etwas wie eine Gegenwelt schafft: Dass der Sklave nicht frei werden muss, bringt es auch mit sich, dass zu denen, die sich in der Gemeinde als Brüder und Schwestern sehen, auch Sklaven gehören dürfen und so wenigstens in der Gemeinde die Standesgrenzen überwunden werden. Denn der Christus, dessen Gegenwart Paulus so intensiv beschreibt, hat alle zwischenmenschlichen Statusunterschiede innerhalb der Gemeinde aufgehoben:

Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus. (Gal 3,28)

Die mystische Botschaft der Einheit ist es, durch die die Gemeinde in dieser Welt zur Gegenwelt wird. Paulus hat dies nicht zum Anlass genommen, auch jenseits der Grenzen der Gemeinde nach Änderungen zu suchen. Dazu war seine Erwartung des nahen Weltendes zu stark. Aber er lässt erkennen, wie mystische Erfahrung neue soziale Bilder wachsen lässt, und mit ihnen auch die Möglichkeit zu neuen sozialen Forderungen.

So ist bei Paulus alles, was für die Mystik entscheidend werden sollte, schon angelegt: der Rückzug ebenso wie das Potenzial zur Weltveränderung. Er hat die eschatologische Existenz, die Jesus für sich beanspruchte, in eine eschatologische Mystik der Gemeinde transformiert. Das Ende, mit dem er so fest rechnete, kam nicht. Seine Schriften aber blieben. Und sie legten das offen, womit folgende Jahrhunderte zurechtkommen mussten: die Spannung zwischen dem Glauben an die Gegenwart Christi und einer Welt, die ihren eigenen Regeln zu folgen scheint. So wie für Jesus galt: Das

Ende ist mit dem Sturz des Satans schon angebrochen, so galt für Paulus: Christliche Existenz kann keine andere sein als mystische Existenz.

DIE GEMEINDE: GOTTES WIRKLICHKEIT AUF ERDEN

Was sich mit Albert Schweitzer als eine «Mystik des Apostels Paulus» beschreiben lässt, drängt nicht unbedingt zur Vereinzelung der Menschen. Während die Charakteristik der christlichen Mystik in ihrer späteren Entwicklung gerade darin liegt, dass es der Einzelne ist, der individuell die Nähe Christi erfährt, gehören für Paulus der Einzelne und die Gemeinde zusammen. Wie die Taufe jeden Christen in ein Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus hineinnimmt, wird die ganze Gemeinde zum Leib Christi (1 Kor 12,27). So ist Christus, der Auferstandene, wieder ganz auf Erden. Er ist in denen, die an ihn glauben, und durch sie in seiner Gemeinde. Diese unterscheidet sich hierdurch grundlegend von der «Welt»:

Was hat das Licht für Gemeinschaft mit der Finsternis? Wie stimmt Christus überein mit Beliar? Oder was für ein Teil hat der Gläubige mit dem Ungläubigen? Was hat der Tempel Gottes gemein mit den Götzen? Wir aber sind der Tempel des lebendigen Gottes.
(2 Kor 6,14–16)

Damit wird die Gemeinde als besonderer Ort in der «Welt» gesehen, abgeschirmt von dieser und doch auch kreativ und befruchtend, besonders in ihrer inneren Struktur.

Paulus konnte von den vielen unterschiedlichen Gaben schwärmen, die der Geist den Christinnen und Christen geschenkt hat, Gaben, die daraus resultierten, dass sie alle letztlich eine Einheit bildeten. In der Antike war das Bild vom Gemeinwesen als einem Körper gut vertraut: Schon 494 v. Chr. soll Menenius Agrippa die

aufständischen Plebejer in Rom wieder mit dem Patriziat versöhnt haben, indem er ihnen das Gleichnis von den Körperteilen erzählte, die nicht mehr den Magen ernähren wollten und sich dadurch am Ende selbst schaden. Jedes Teil hat seine Aufgabe, so die Botschaft dieses politischen Gleichnisses, von dem Livius (gest. ca. 17 n. Chr.) erzählt.⁸ Weniger hierarchisch brachte Paulus den Korinthern die Vorstellung von der Gemeinschaft als einem Leib nahe. Er betonte die gegenseitige Abhängigkeit aller Glieder voneinander, um die Christinnen und Christen zur Einheit zu bewegen: «Das Auge kann nicht sagen zu der Hand: Ich brauche dich nicht; oder wiederum das Haupt zu den Füßen: Ich brauche euch nicht.» (1 Kor 12,21) Das können sie nicht, weil ihnen eine Einheit zugrunde liegt: «Ihr aber seid der Leib Christi und jeder Einzelne ein Glied» (1 Kor 12,27).

Die vorgezogene Präsenz Christi ist nicht nur etwas, das man genießen kann; sie begründet auch einen sozialen Auftrag und damit das Miteinander in der Gemeinde. Das erhöht die Spannung zwischen der Gegenwart Christi schon jetzt und seiner erhofften Wiederkunft in absehbarer Zeit. Paulus redet nicht nur wie in anderen Zusammenhängen davon, man solle leben, als lebte man gar nicht in den realen sozialen Bezügen, als habe man keine Frau oder keinen Mann, auch wenn man verheiratet ist, als behielte man nicht, was man kauft (1 Kor 7,29–31). Das Leben wendet sich in der Gemeinde zu einer sozial fassbaren Realität, wenn auch als Ausnahme innerhalb der sonst unveränderten Gesellschaft. Christen grenzen sich, so ist hier zu lesen, von ihrer Umwelt ab, und sie tun dies, weil sie individuell und als Gruppe eine neue Identität haben, die nicht nur die je eigene ist, sondern die gemeinsame: der Leib Christi zu sein.

In einer frühchristlichen Gemeinde irgendwo in Kleinasien oder Syrien war zwei Generationen nach Paulus, im ausgehenden ersten oder im beginnenden zweiten Jahrhundert, das Bewusstsein, dass die Einheit der Gruppe allein in Christus begründet ist, weiter gewachsen. Das Bewusstsein, damit etwas Besonderes zu sein,

bezog eine Gruppe von Christen, die sich von anderen abgrenzen wollte, exklusiv auf sich. In einer Vielzahl von Bildern umspielte der Autor des in diesem Milieu entstandenen Johannesevangeliums ein Ineinander von Nachfolge und Identität. Christus erscheint als Hirte, die Gemeindeglieder als seine umsorgten Schafe (Joh 10,14; 27–28), aber er ist eben auch der nährnde Weinstock, und seine Anhänger sind die Reben: «Wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viel Frucht» (Joh 15,5). Dieses Bleiben in Christus ist eine Erfahrung, die alle Zukunft schon hier und heute beginnen lässt. Wer an Christus glaubt, hat schon jetzt das ewige Leben (Joh 3,16; 5,24), das doch eigentlich eine Verheißung für die Zukunft darstellt. Wer glaubt, braucht ein Gegenüber, das oder dem er glaubt, doch im Johannesevangelium hebt der Glaube selbst die Schranken zu diesem Gegenüber auf, indem der Glaubende Christus in sich selbst findet.

So wie Paulus die Gemeinde als Leib Christi sah, formen auch hier die Glaubenden gemeinsam eine eigene Existenzweise Christi. Das individuelle Moment tritt im Johannesevangelium noch weiter zurück als bei Paulus. Zugleich steigert sich der Zuspruch: Christus wird hier so sehr als Sohn Gottes gesehen, dass nicht nur die Glaubenden als Weinreben in ihm sind, sondern er selbst im Vater und dieser in ihm (Joh 14,11). Jenseits und Diesseits sind durchbrochen, Christus bildet als Weg und Wahrheit und Leben (Joh 14,6) den direkten Zugang zu Gott selbst – und verändert damit fundamental die Ordnung dieser Welt. Denn, so der berühmte Prolog dieses Evangeliums: Dieses Leben, das Christus ist, ist das Licht, das in die Finsternis der Welt hineinscheint (Joh 1,4).

Spätere Generationen von Mystikern haben nicht genug davon kriegen können, von dem Licht zu sprechen, das sie erleuchtete und durch das sie zu Gott kamen. Das Johannesevangelium bot ihnen reichlich Nahrung. Und es bot seinen ersten Adressaten das süße Gefühl der Besonderheit. Ob nur in Abgrenzung von Juden und Römern oder auch von anderen Christen, ist dabei nicht ganz eindeutig. Bedeutsam blieb das exklusive Bewusstsein, Christus

so eng verbunden zu sein, dass bei denen, die von diesem Evangelium hörten und sich an ihm orientierten, Christus gegenwärtig war, ja, dass in ihnen und durch sie Gott selbst hier auf Erden Wirklichkeit wurde. Wer so dachte und fühlte, wer sich selbst so verstand, hatte wenig Gründe, sich weiter auf diese Welt einzulassen, war schon längst in eine andere Wirklichkeit eingetreten. Er oder sie hatte an der einzigen Wirklichkeit Anteil, angesichts derer alles, was hier auf Erden begegnet, zu einem Schattenspiel verblasst. So drängend, so dicht war dieses Bewusstsein der Nähe zu Christus noch in der zweiten oder dritten Generation nach Jesu Tod, dass man sich wundern kann, wie Christen später diese mystischen Grundlagen vergessen konnten. Vielleicht lag es an den sozialen Folgerungen daraus, der Begründung einer Gruppe, die sich in einer Sonderwelt fühlte und darin «in Christus» und «auf Christus hin» lebte. Das schien eine Option für wenige zu sein.

2.

GEGENWELTEN

MIT PAULUS UND PLATON: DAS CHRISTENTUM ALS PHILOSOPHISCHE SCHULE

Die Weiterentwicklung mystischer Konzepte ist ohne die intensive Verbindung des Christentums mit der paganen Umwelt nicht denkbar. Paulus hat seine Mission wohl kaum so regelmäßig in den Synagogen begonnen, wie es die Apostelgeschichte erscheinen lässt. Lukas, von dem dieses biblische Buch stammen soll, wollte durch die immer gleichbleibende Erzählung von Synagogenauftritten deutlich machen, dass es nicht die Schuld des Apostels gewesen sei, dass das Christentum sich vom Judentum löste. Lukas selbst lässt auch ganz andere Szenarien aufblitzen: In Apostelgeschichte 17 erzählt er, wie er sich den Auftritt des Apostels in Athen vorstellt. Zornig sei er geworden über all die Götterbilder in der Stadt – «Götzenbilder» übersetzt Luther hier. Damals muss noch die gewaltige Bronzestatue aus der Werkstatt des Phidias auf der Akropolis gestanden haben, die Athena Promachos. Und die Agora, über die Paulus gelaufen sein könnte, war voll von Tempeln und Skulpturen der Götter. So ziemlich alles, was seit der Renaissance als beeindruckendes Zeugnis der antiken Kultur be-

wundert wird, war in der Hebräischen Bibel Gegenstand der Polemik gegen fremde Götter. Nur der eine wahre Gott allein sollte verehrt werden. Für die Christen hatte er sich ein für alle Mal in seinem Sohn Jesus Christus offenbart.

Das zu denken und zu praktizieren war in Palästina nicht schwer. Auch unter römischer Besatzung genoss das Judentum, zumal in Jerusalem, bis zum Jahr 70 einen gewissen Schutz. Die römischen Behörden ließen Vorsicht walten, um die Gefühle von Juden nicht zu verletzen. Entfernten sich Missionare wie Paulus weiter von der Ursprungsregion des Christentums, mussten sie die Erfahrung machen, dass der biblische Glaube an den einen Gott nur eine Möglichkeit unter vielen war. Das Christentum wurde zu einem Angebot neben Mysterienkulten und philosophischen Schulen, und es legte nicht nur auf die Unterschiede Wert, sondern nahm auch Gemeinsames auf. Diese Aufnahmen konnten zu allgemein akzeptierten christlichen Dogmen werden – oder zu mystischer Sonderlehre.

So soll Paulus in Athen in Streit mit unterschiedlichen Philosophenschulen geraten sein: mit den Stoikern, die davon sprachen, dass die Vernunft die ganze Welt durchwalte, und mit den Epikureern, denen zufolge der Mensch den höchsten Glückszustand erreichen kann, wenn er sich von seinen Begierden löst. Sie haben Paulus wie einen der ihren wahrgenommen, der selbst, als er das Evangelium von Jesus verkündete, eine neue Lehre vertrat – und sie waren sogar neugierig auf ihn, führten ihn, so die literarisch zugespitzte Schilderung des Lukas, auf den Areopag. Das war der Felsen für Rats- und Gerichtsversammlungen oberhalb der Agora, des antiken Verwaltungszentrums. Hier soll Paulus eine Rede an die «Männer von Athen» gehalten haben (Apg 17,22). Er ging dabei von einem «dem unbekanntem Gott» geweihten Altar aus, den er gesehen habe. Diesen unbekanntem Gott identifizierte er als den Schöpfergott, der die Welt erhält und allen Menschen nahe ist. «In ihm leben, weben und sind wir», ja, wir sind sogar «göttlichen Geschlechts» (Apg 17,28). All dies ist schon voll von Abwertungen

der Götterbilder. Dann geht die Predigt über zur Verkündigung des nahen Gerichts und der Auferstehung der Toten. All das ist gewiss keine wörtliche Rede des Apostels, sondern eine gelungene Komposition des Lukas, der hier vorführt, wie eine Predigt, die sich an die gebildeten Vertreter der paganen Philosophie richtete, ausgesehen haben könnte. So ganz fern von Paulus lag er damit auch nicht, hatte dieser doch neben der jüdischen offenkundig auch eine pagan-philosophische Ausbildung erfahren und machte Gebrauch von deren rhetorischen Möglichkeiten. In Athen selbst hatte er wohl nicht so viel Erfolg damit, aber ein Mitglied des Rates soll bekehrt worden sein: *Dionysios ho Areopagites* wird er im griechischen Text genannt: Dionysios, der Areopagit (Apg 17,34). Der Name verschwindet in der Bibel rasch wieder – einige Jahrhunderte später aber sollte er in der Geschichte der Mystik folgenreich wieder auftreten.

Wer sich die christliche Verkündigung der ersten Jahrhunderte vorstellen will, muss Bilder des einundzwanzigsten Jahrhunderts weit hinter sich lassen. Es gab weder eine feste Gottesdienstordnung noch reguläre Versammlungsräume. Meist traf man sich in Privaträumen von Gemeindegliedern, um gemeinsam das «Herrenmahl» zu feiern. Aber es konnte auch Predigten im Freien geben, und dann unterschieden sich Christen äußerlich nicht sehr von griechischen Philosophenschulen. Sie boten ihre Welterklärungen an – oft mit der gelassenen Haltung, dass doch zu ihnen kommen möge, wer sich interessiere. Als er wegen seiner christlichen Lehren verhört wurde, soll Justin (gest. 165), den seine intellektuell durchreflektierten christlichen Überzeugungen schließlich ins Martyrium führten, angegeben haben:

Ich halte mich oberhalb des Bades des Myrtilinos auf während der ganzen Zeit meines Aufenthaltes in Rom, wo ich zum zweiten Mal bin. Ich kenne keinen anderen Ort der Zusammenkunft als diesen. Jedem, der zu mir kommt, gebe ich Anteil an den Lehren der Wahrheit.¹

Justin, der sogar im Philosophenmantel auftrat, deutet an: Der christliche Lehrer verhalte sich nicht anders als der Philosoph. Er bot an, was er anbieten konnte: Wissen über die Wahrheit. Nur dass diese eben bei jedem Lehrer etwas anders aussah.

Darin lagen Risiko und Reiz dieser Situation: Schon Philosophen dürften in der Regel davon ausgegangen sein, die eine Wahrheit erfasst zu haben. Für die christliche Lehre galt dies erst recht. Wenn Jesus Christus tatsächlich «der Weg und die Wahrheit und das Leben» war (Joh 14,6), konnte es neben ihm keine anderen Wahrheiten geben. So sagt es ja auch Justin. Andere *Wahrheitsansprüche* gab es gleichwohl, und die Christen mussten damit umgehen.

Die eine Wahrheit von dem Auferstandenen also musste sich auf einen Markt intellektueller Möglichkeiten einlassen, auch wenn sie diese anderen Möglichkeiten kategorisch abwies. In der Areopag-Rede des Paulus ist beides angelegt: Wenn die Götter nur Götzen sind, wird ihnen jegliche Relevanz, ja Existenz abgesprochen. Und doch lässt der Paulus der Apostelgeschichte sich auf Gedanken, Sprach- und Begriffsmuster ein, die seiner paganen Umwelt vertraut waren.

Letzteres taten viele unter den Autoren, die nun als Verteidiger des Christentums auftraten, als Apologeten. Justin, der oberhalb der Myrtilos-Thermen wohnte und lehrte, war der denkerrisch Kreativste unter ihnen. Er entwickelte umfassende Konzepte vom Umgang Gottes mit der Welt, in welche er die Hebräische Bibel beziehungsweise ihre griechische Übersetzung, die Septuaginta, genauso integrieren konnte wie die pagane Philosophiegeschichte. Beides war nicht selbstverständlich. Die Hebräische Bibel war das Heilige Buch des Judentums, das sich nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels 70 n. Chr. durch die Truppen des Feldherrn und späteren Kaisers (79–81) Titus selbst erst neu formierte. Die christlichen Schriften bauten unverkennbar hierauf auf, und Christen gebrauchten die jüdische Bibel zunehmend als ihr eigenes Altes Testament, das in einem allmählichen

Prozess durch den Kanon des Neuen Testaments ergänzt wurde. Wie aber beides einander zuzuordnen war, war nicht ganz klar. Justin blieb nicht dabei stehen, Christus als Erfüllung der Weissagungen des Alten Testaments zu verstehen, sondern sah im Alten Testament schon Christus selbst in den Gotteserscheinungen präsent.

Kaum anders ging er mit der paganen Geschichte des Denkens um: Im Einklang mit den Stoikern sah er hier überall die Vernunft, den *logos*, walten, freilich als *logos spermatikos*, als samenartig angelegter *logos*. Seine Entfaltung hatte dieser erst in Jesus Christus erfahren, den das Johannesevangelium bereits als *logos* bezeichnet hatte. Das war eine geniale Umarmungsstrategie: Was gut an der Antike war, führte eigentlich schon auf das Christentum zu. Wer aber umarmt, kommt dem anderen nahe – und so führten diese Überlegungen Justins auch zu einer Verschiebung dessen, was christlich genannt werden konnte. Die Inhalte wurden philosophisch formulierbar und dadurch selbst philosophischer. Das war das Einfallstor, durch das die Betonung des Zusammenhangs von Geistigem und Geistlichem, der die mystischen Theologien prägen sollte, in das Christentum gelangte. Wenn in Christus der *logos* betont wurde, lag es nahe, von der Vernunft auf Christus zu schließen. So konnte das Christentum in der Form, die Justin ihm gab, für die philosophisch belehrte Welt der Antike annehmbar und ein Teil von ihr werden – und damit das, was nach dem Bericht des Lukas manche in Paulus gesehen hatten: eine philosophische Schule.

Das Besondere und Einzigartige zu bewahren und sich doch in die Vielfalt einzureihen – das war die Herausforderung, der sich frühchristliche Vordenker stellen mussten. Dazu musste es in Konkurrenz zu den vielfältigen Angeboten zeigen, dass es deren Anliegen und Wünsche eigentlich noch viel besser vertrat als diese selbst. So war eine der zentralen Missionsstrategien des Christentums die Amalgamierung mit den wichtigsten philosophischen Lehren der Antike. Nicht nur die schon erwähnten Epikureer und

die sehr verbreitete Stoa zählten hierzu, sondern auch unterschiedliche Bemühungen um das Erbe Platons (gest. 348/47 v. Chr.).

Platon sollte für die weitere Entwicklung der Mystik zum entscheidenden philosophischen Gewährsmann werden. Bei ihm konnte man den Vorrang der geistigen Erkenntnis vor der bloß sinnlichen lernen, vor allem in dem berühmten Höhlengleichnis: Im siebten Buch seiner *Politeia* (1–3; 513e – 518c) legt Platon der leitenden und lehrenden Figur seiner Dialoge, Sokrates, den Vergleich der menschlichen Erkenntnis mit Gefangenen in den Mund, die sich in einer Höhle befinden. Der Höhlenausgang befindet sich hinter ihnen, sie schauen nur auf eine Wand, auf der schemenhaft Schatten von Gegenständen erscheinen, die vor dem Eingang hin und her getragen werden. Natürlich halten sie dies für die eigentliche Realität, und nur mit Mühe lassen sie sich zu der Einsicht zwingen, dass das Licht der blendenden Sonne selbst viel mehr an Wirklichkeit erkennen lässt als jene Schatten. Dem entsprechen, so erläutert Sokrates seinem Gesprächspartner Glaukon, die Wahrnehmungsweisen der Menschen. Die Welt, in der diese sich bewegen, entspricht jener Höhle und den Schatten in ihr. Wahre Erkenntnis muss sich in die Welt der Ideen hinaufbewegen, die die Urbilder alles Materiellen darstellen, letztlich bis hin zu der Idee des Guten.

In vielen unterschiedlichen Varianten wurde diese Betonung des Geistigen von den sogenannten Mittelplatonikern aufgenommen, die im zweiten Jahrhundert wirkten. Insbesondere musste von Gott aller Gedanke des Materialisierten ferngehalten werden, und das hieß auch: jeder Gedanke der Individuation. Gott sollte so allgemein und so geistig wie nur möglich verstanden werden. Ziel des Menschen war es, in einem Lernprozess zu dieser eigentlichen, geistigen Wirklichkeit hingezogen zu werden. Das Eigentliche am Menschen war, wie das Eigentliche der Welt überhaupt: sein Geist. Solche Überlegungen waren mit einem Mensch gewordenen Gott, der in der Krippe gelegen und an einem Kreuz gestorben war, nicht leicht zu vereinbaren. Aber sie waren hochattraktiv, wenn

man deutlich machen wollte, dass dem Christentum eine allgemeine Bedeutung für alle Menschen zukam. Die Aufgabe bestand darin, den Grad zu finden, bis zu welchem sich beides vertrug. Die schroffen Urteile der Zeitgenossen und der folgenden Generationen unterschieden scharf eine legitime Rezeption der platonischen Ideen in der werdenden Großkirche, die ihre Dogmen gar nicht anders formulieren konnte als unter Rückgriff auf platonische Gedanken, von den gleichfalls platonisierenden Gedanken derer, die als Ketzer ausgegrenzt wurden.² Eine Formulierung aus dem Paulus zugeschriebenen ersten Brief an Timotheus aufgreifend, brandmarkte Irenäus von Lyon (gest. um 200) diese als «fälschlich so genannte Gnosis» (1 Tim 6,20) und prägte damit den Begriff, der bis heute, ohne das abwertende Attribut «fälschlich», für diese frühe Form einer mystischen Betonung der Nähe Gottes verwendet wird: Gnosis. Ihre Bedeutung für die Mystik liegt vor allem darin, dass sie in vielen Experimenten den Weg dafür ebnete, Gott und Christus auf den Bahnen platonisierenden Denkens zu deuten. Die höchste Wirklichkeit, Gott, ist eigentlich geistig, so lehrten sie, und machten so verstehbar, wie der Schöpfer aller Dinge im einzelnen Menschen gegenwärtig sein kann.

SIMON MAGUS UND VALENTINUS: EINE BESONDERE NÄHE ZU GOTT

Irenäus sah den Ursprung der von ihm im ausgehenden zweiten Jahrhundert heftig bekämpften Gnosis schon bei den Anhängern einer biblischen Gestalt: den Simonianern.³ Deren Name rührt von Simon Magus her, mit dem sich eine der eigenartigsten Geschichten des Neuen Testaments verbindet: Lukas erzählt in der Apostelgeschichte (8,9–24), dass in Samarien ein Zauberer gelebt habe, Simon Magus, der aufgrund seiner Wundertaten zahlreiche Verehrer um sich sammelte und als «die große Kraft Gottes» bezeichnet

wurde. Dieser sei Christ geworden und habe sich taufen lassen – wurde dann aber zum Beispiel eines Christen, der das Wirken Gottes nicht recht verstand. Denn als Petrus und Johannes nach Samarien kamen, um denen, die getauft waren, durch Handauflegung auch noch den Heiligen Geist zu übertragen, bot Simon ihnen Geld an, damit auch er die Fähigkeit erhalte, durch Handauflegung den Geist zu übertragen. Die Apostel wiesen dies ab, und am Ende bat Simon sie um ihre Fürbitte. Historisch ist diese Episode nicht ganz einfach einzuordnen, nicht zuletzt weil sich die Unterscheidung zwischen Taufe und Gabe des Geistes merkwürdig ausnimmt.⁴ Vor allem aber lässt sich nicht ganz klären, warum Simon Magus Christ sein konnte und doch gleichzeitig selbst verehrt wurde.

Von Justin ist eine kurze Notiz über Simon überliefert. Er stammte wahrscheinlich wie Simon aus dem samaritanischen Raum und befand sich später in Rom, wohin auch Simon oder seine Anhänger gegangen sein sollen. Trotz dieser räumlichen Nähe bietet sein Bericht nur ein dürres Faktengerüst über Simon Magus und sagt nichts über dessen Lehre.⁵ Hiernach habe er zur Zeit des Kaisers Claudius (41–54) in Rom gelebt und sei als Gott, ja, von vielen sogar als höchster Gott verehrt worden. Er wanderte angeblich – ähnlich wie die Apostel und noch Justin selbst – durch die Lande und wurde dabei von einer Frau namens Helena begleitet, die zuvor in einem Bordell gelebt haben soll, nun aber als sein «erster Gedanke», *he ennoia prote*, verehrt wurde. Auch wenn wir es noch nicht mit Mystik zu tun haben, deutet sich der Vorrang des Geistigen hier bereits an.

Irenäus bot zu demselben Stoff eine ausführlichere Geschichte.⁶ Die Vorstellung, sie sei ein geistiges Wesen, löst Simons Begleiterin von den üblichen Bindungen an Zeit und Raum. So erklärt Irenäus, dass diese *ennoia*, die sich in Simons Begleiterin verkörperte, am Anfang der gesamten Schöpfung stand. Durch sie vermittelt habe Simon, offenbar als der höchste Gott, die Schöpfung in die Wege geleitet. Die *ennoia* sei dann aber gefangen genommen worden und unter anderem in jener Helena wiedererschie-

nen, deren Entführung einst den trojanischen Krieg ausgelöst habe. Die Aufnahme der Antike umfasst hier also neben der Philosophie auch den Sagenstoff der Ilias. Ähnlich wie bei dem kirchlich anerkannten Justin vollendet das Christentum auch bei Simon Magus – wie ihn seine Gegner schildern – die besten Anlagen der Antike.

Ob er tatsächlich so weit ging, sich selbst als gottgleich auszugeben, und welche Rolle Konflikte innerhalb der frühen Gemeinden (Apg 8) bei der offenkundig polemischen Schilderung des Simon spielten, lässt sich heute nicht mehr entscheiden. Der Anspruch auf exklusive Erkenntnisse hat jedenfalls immer wieder Autoritätskonflikte heraufbeschworen. Solche Konflikte zeigen sich auch darin, dass Irenäus in seinem Handbuch für den Kampf gegen Häresien das Zitat aus dem ersten Timotheusbrief über die fälschlich so genannte Gnosis verwendete. Dieser Brief stammt wahrscheinlich nicht von Paulus selbst, so sehr er sich auch den Anschein geben will, sondern wurde ebenso wie der zweite Timotheusbrief und der Titusbrief im zweiten Jahrhundert unter die Autorität des Apostels gestellt, um gegen Abweichungen vorzugehen, in denen sich Züge einer frühen gnostischen Lehre, der Protognosis, finden. Gemeinsam zeichnen sich diese sogenannten Pastoralbriefe durch eine gestiegene Anpassungsbereitschaft der Christen an ihr Umfeld aus, durch eine Klärung der kirchlichen Hierarchien und eben eine Abgrenzung von allem, was irgendwie als religiöser Wildwuchs wahrgenommen wurde.

Eine Haltung, wie sie im Johannesevangelium beobachtet werden kann, die auf Besonderheit der eigenen Ansprüche und Absonderung von anderen zielt, konnte rasch störend werden. Das geht nicht nur aus den Pastoralbriefen, sondern auch aus den wohl in ähnlicher Zeit entstandenen sieben erhaltenen Briefen des ehrgeizigen Bischofs Ignatius von Antiochien hervor. In ihnen zeichnet sich das Bemühen ab, die Autorität in den Gemeinden ganz an den Bischof zu binden. Das gilt gerade auch gegenüber Menschen, die sich zwar als Christen verstehen, aber Zurück-

haltung gegenüber allen materiellen Aspekten des Glaubens zeigten, sei es die Jungfrauengeburt, Kreuzigung und Auferstehung oder auch die Feier des Abendmahls. Christus, so sollen sie gesagt haben, habe nur zum Schein gelitten. Ob Ignatius' Wort, sie «existierten nur zum Schein»,⁷ auf sie selbst zurückgeht oder nur seine scharfe Polemik darstellt, lässt sich nicht sagen. Selbst aus seiner kritischen Sicht wird jedenfalls deutlich: Es handelte sich um Menschen, die eine besondere Nähe Gottes empfinden und die wir vielleicht als Protognostiker, vielleicht sogar als frühe Mystiker bezeichnen können. Sie waren getragen von dem Bewusstsein, dass Gott bei ihnen und in ihnen ist und dass er sich von der materiellen Welt radikal unterscheidet. Ihnen wurde nun die volle Wucht des entstehenden kirchlichen Amtes entgegengehalten: Mit ihnen sollten die Christen, die sich an die Gemeinden des Ignatius hielten, keinerlei Kontakt haben. Das Sonderbewusstsein der engen Verbindung zwischen Sohn und Vater, das für das Johannesevangelium die enge Bindung an Christus ermöglicht hat, ist für Ignatius ganz durch den Bischof vermittelt:

Wie nun der Herr nichts getan hat ohne den Vater, mit dem er eins ist, weder in eigener Person noch durch die Apostel, so sollt auch ihr ohne den Bischof und die Presbyter nichts tun; und versucht nicht, etwas als verständiger anzusehen, was ihr im privaten Kreis tut.⁸

Der Gedanke, mächtige Bischöfe wie Ignatius und Irenäus hätten diese Protognostiker, die vielleicht frühe Mystiker waren, bloß aus machtpolitischen Gründen aus dem Christentum hinausdefiniert, ist zu einfach, um den komplexen Vorgängen gerecht zu werden. Im Hintergrund standen auch unterschiedliche religiöse Vorstellungswelten: auf der einen Seite das Bewusstsein, dass ein geistiger Gott über den materiellen Bindungen der Welt steht, auf der anderen Seite der Glaube an die materielle Realität des Heilsgeschehens in und durch Jesus Christus. Wenn das Heil an ihm

hing, musste auch gewiss sein, dass Jungfrauengeburt, Kreuzigung und Auferstehung wirklich waren.

Was nun Simon angeht, so ist sicher, dass er schon bei Justin als Häretiker galt und seit Irenäus seinen Status als Erzketzer gefestigt hatte. In dessen Erzählung mag sich seine Tendenz, den gnostischen Gegnern eigene Schöpfungsmythen zuzuschreiben, mit tatsächlichen Erzählungen der Simonianer vermischen. Hier zeichnet sich ab, dass es zumindest Denkmöglichkeiten gab, die beiden sehr handfesten biblischen Schöpfungsberichte – im zweiten wird der Mensch aus Erdenstaub geformt und ihm wird der Lebensodem in die Nase gehaucht (Gen 2,7) – platonisierend zu deuten, und das hieß: unter starker Betonung der geistigen Wirklichkeit. Was im Bericht des Irenäus als eine Wanderung der *ennoia* durch die Zeiten erscheint, nimmt platonische Vorstellungen von der Seelenwanderung auf, lässt aber zugleich eine Wirklichkeitsvorstellung anklingen, die Zeit nicht einfach als Distanz zum göttlichen Ursprung gelten lässt und die damit deutlich auf die späteren mystischen Bahnen hinlenkt. Sieht man Gott als den Schöpfer am Beginn der Welt, so stellt sich die Frage, wie er weiter in ihr präsent bleibt – etwa durch Erscheinungen oder Propheten, oder auch, wie es die spätere Dogmatik entwickelte, durch die Lenkung ihrer Geschicke. Die *ennoia* aber ist als Gedanke etwas, was Gott mit den Menschen unmittelbar verbindet, die ihrerseits gedanklich orientierte Wesen sind. Die Nähe Gottes rückt so in das geistige Zentrum des Menschen hinein. Auch wenn also die Informationen, die wir über Simon Magus haben, nicht ausreichen, um ihn konsequent als Mystiker zu deuten, so finden sich in den Berichten über ihn doch gedankliche Strukturen, die mystische Vorstellungen von der innerlichen Nähe Gottes vorwegzunehmen scheinen.

Es ist schwer zu sagen, wie unser Bild von Simon Magus wohl aussähe, wenn wir Originalschriften aus seiner Feder hätten, oder wenigstens Fragmente, wie sie in der Zeit Kaiser Hadrians (117–138) von dem alexandrinischen Lehrer Basilides und wenig später

von dem ebenfalls aus Alexandrien stammenden, dann aber vor allem in Rom tätigen Valentinus erhalten sind. Die wenigen Bruchstücke ihrer Lehren lassen erkennen, dass es ihnen darum ging, durch Weiterentwicklung platonischer Gedanken das Christentum für gelehrte Kreise attraktiv zu machen. Bei beiden findet sich der platonische Grundgedanke, dass sich die wahre geistige Welt grundsätzlich von der Materie abhebt. Das kann bei Basilides die Gestalt annehmen, dass er zwischen dem Gott der materiellen Welt und dem wahren höchsten Gott unterscheidet, oder es kann sich in einer Lehre vom Menschen äußern, in der dessen wahrhaftige Seele von allem Materiellen, einschließlich der an die äußere Welt kettenden Leidenschaften, unterschieden wird.

Eine solche Distanz gegenüber den Leidenschaften kennt man auch aus anderen philosophischen Ansätzen der Antike, hier aber gewinnt sie ihren besonderen Sinn daraus, dass die menschliche Seele durch die Befreiung von den Leidenschaften enger mit dem geistig gedachten Gott verbunden wird. Nähe zu ihm wird dadurch erreicht, dass der Mensch in seine jenseits des Materiellen liegende eigentliche Wirklichkeit zurückkehrt. Dazu gehört auch die Aufgabe individuellen Bewusstseins, denn Basilides folgt Platon auch darin, dass er von einer Seelenwanderung ausgeht, in der sich das immaterielle Sein immer neue Materialisierungen aneignet, ohne doch je ganz an diese gebunden zu sein. In der Rückschau tut man sich nicht leicht damit, dieses System mit dem Christentum zu verbinden, auch wenn Basilides von einer Verkündigung des Evangeliums spricht. Da der biblische Kanon zu dieser Zeit noch im Werden war, muss mit «Evangelium» hier jedoch nicht das gemeint sein, was wir heute im Neuen Testament finden. Die Botschaft von Christus und platonische Philosophie waren hier gänzlich amalgamiert, um Menschen so das Angebot zu machen, dem Geistigen und damit dem Göttlichen näher zu kommen.

Das war auch das Ziel des Valentinus, soweit wir uns aufgrund von Fragmenten, die mühsam aus den Schriften anderer Autoren zu destillieren sind, ein Bild von ihm machen können. Auch ihm

ging es darum, dass der Mensch in der materiellen Welt verunreinigt ist: Sein Herz sei wie ein Wirtshaus, in dem Dämonen hausen und das nur durch die Wirksamkeit des «allein gute[n] Vater[s]» gereinigt werden kann. Ein Mensch, dem das widerfährt, den preist Valentinus selig, «weil er Gott schauen wird».⁹ In solchen Äußerungen klingen Aussagen des biblischen, insbesondere des johanneischen Jesus an, vor allem aber ein Grundgedanke, der sich in den folgenden Jahrhunderten wieder und wieder in mystischen Texten finden wird, dass es die Unreinheit durch die Bindung an diese Welt ist, die den Menschen daran hindert, Gott wirklich zu erkennen – und dass der von dieser Unreinheit gelöste Mensch zu seinem Eigentlichsten zurückkehrt und eben darin, so die Begrifflichkeit in Fragment 11, gerettet wird. Deutlich wird dies in Fragment 4:

Von Anfang an seid ihr unsterblich und seid Kinder des ewigen Lebens, und ihr wolltet den Tod unter euch aufteilen, damit ihr ihn aufreißt und vernichtet und damit der Tod in euch und durch euch stürbe. Denn wenn ihr den Kosmos auflöst, ihr selbst aber nicht aufgelöst werdet, so seid ihr Herren über die Schöpfung und über die ganze Vergänglichkeit.¹⁰

Versteht man diese Zeilen vor dem Hintergrund der Frömmigkeit des Johannesevangeliums, so scheint Valentinus seinen Anhängern verheißen zu haben, dass der Glaube an Jesus Christus sie von der Bindung an die Vergänglichkeit löst – eben dadurch überwinden sie dann auch den Kosmos, die gesamte Welt, in die sie hineingesetzt sind, ohne ganz zu ihr zu gehören: eine Welt, von der Valentinus in einem anderen Fragment sagen konnte, sie sei nicht mehr als ein Abbild des ewigen Äons, des ewigen Seins. Das geistige Sein des Menschen tritt hier so sehr in Gegensatz zum materiellen Dasein der Welt, dass sich aus der bloßen Beschreibung des Daseins auch eine Verheißung für die Zukunft, konkret: für das ewige Leben, entwickelt. Der Geist steht über dem Fleisch, der

Äon über der Welt, Gott über aller äußeren Wirklichkeit. So formt sich ein Weltbild, in dem Geist und Seele des Menschen zu den Anknüpfungspunkten werden, die sein Wesen ausmachen, ihn in Gottes Nähe rücken und letztlich Rettung verheißen. Valentinus wollte damit offenkundig das Christentum anschlussfähig für philosophische Gelehrsamkeit machen (Fragment 6). Doch innerhalb der Kirche selbst geriet er mehr und mehr ins Abseits, erst recht als unter seinem Namen Lehren entwickelt wurden, die weit über das hinausgingen, was er hatte lehren wollen – und weit über das, was für die meisten Christen mit der Bibel vereinbar war.

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de