

DIE AUFLÖSUNG DER »MYSTISCHEN THEOLOGIE« UND »DIE CHRISTLICHE MYSTIK« VON GÖRRES

ERICH NAAB
KATHOLISCHE UNIVERSITÄT EICHSTÄTT-INGOLSTADT

Wenige Jahre nach dem Tod des ehemaligen publizistischen Agitators Joseph Görres (1776-1848)¹, der im Straßburger Exil zum katholischen Glauben seiner Kindheit revertiert war, konnte im renommierten Kirchenlexikon über sein unvollendetes Werk »*Die christliche Mystik*«² gelesen werden, er habe bei seiner wissenschaftlichen Erkenntnis der Mystik »alles vor ihm Ge-

¹ Der in Koblenz gebürtige Görres war in seiner Jugend Anhänger der französischen Revolution, gab später im nationalen Befreiungskampf gegen Napoleon den »*Rheinischen Merkur*« heraus, den Napoleon als die gegen ihn gerichtete »fünfte Macht« bezeichnete, trat für eine freiheitliche, ständische Verfassung ein, floh vor der drohenden Verhaftung aus Preußen ins Exil (1819-27), zunächst in die Schweiz, dann nach Straßburg, wandte sich dort wieder voll dem Katholizismus zu und trat in Verbindung mit restaurativen Strömungen, wurde 1827 durch König Ludwig I. als Professor für allgemeine und Litterärsgeschichte an die Münchener Universität berufen, wo er den Mittelpunkt des sogenannten Görreskreises bildete. J. GÖRRES, *Gesammelte Schriften*. Hrsg. im Auftrage der Görres-Gellschaft (Köln 1926ff; seit 1985 Paderborn), noch nicht abgeschlossen - im Folgenden: GGS; J. GÖRRES, *Gesammelte Briefe*, 3 Bde. (Gesammelte Schriften. Hrsg. von Marie Görres, Bde. VII-IX) (München 1858-74). R. MORSEY, "Joseph Görres", in: J. ARETZ-R. MORSEY-A. RAUSCHER (Hrsg.), *Zeitgeschichte in Lebensbildern*, Bd. 3 (Mainz 1979) 1926-35; H. RAAB (Hrsg.), *Joseph Görres (1776-1848). Leben und Werk im Urteil seiner Zeit* (Paderborn 1984); A. PORTMANN-TINGUELY (Bearb.), *Görres-Bibliographie. Verzeichnis der Schriften von und über Johann Joseph Görres (1776-1848) und Görres-Ikonographie* (Paderborn 1993); G. SCHWAIGER, in: *TRE* XIII 550-552; B. WACKER, in: *LThK*³ IV 841f.

² J. GÖRRES, *Die christliche Mystik*, 4 in 5 Bden. (Regensburg 1836-42); Neue Auflage, 5 Bde. (Regensburg 1879-80); unveränderter photomechanischer Nachdruck der Neuen Auflage (Graz 1960); hrsg. von U. Ranke-Heinemann (neugesetzte, orthographisch unveränderte Ausgabe der Neuen Auflage) (Frankfurt 1989); *La Mystique divine, naturelle et diabolique*. Ouvrage traduit de l'allemand par M. Ch. Sainte-Foi, 5 vol. [gekürzte Übersetzung] (Paris 1854-55; Paris ²1861-62). - Ich zitiere nach dem Grazer Nachdruck unter der Sigle *Mystik*.

leistete nicht nur weit übertroffen, sondern fast entbehrlich gemacht³. Görres war in München, vor allem durch seine Streitschrift »*Athanasius*«⁴, zur Symbolfigur des deutschen politischen Katholizismus avanciert und hatte die fünf Bände seines opus magnum von 1836 bis 1842 vorgelegt. Zu Nutzen kamen ihm dabei seine von romantischem Geist durchdrungenen, umfangreichen autodidaktischen Forschungen in vielen Sparten der Wissenschaften, vor allem auf dem Gebiet der Medizin und Naturphilosophie, der Mythologie, der allgemeinen und der Literaturgeschichte.

Görres selbst war im Urteil über seine Vorgänger bei der Erforschung der Mystik nicht zurückhaltender gewesen, als er in der Vorrede zum zweiten Band im Bewußtsein der Neuartigkeit oder Unbekanntheit der Tatsachen, die er vorlegt, und der Prinzipien ihres Verständnisses vermutete, daß es einem Großteil seiner Leser, wenn er einen Blick in diese Wunderwelt der mystischen Phänomene hinüberwerfe, ergehen werde wie den Spaniern, als sie jenseits des Weltmeeres eine neue Welt gefunden. Das Wissen und Verständnis darum sei längst abhanden gekommen. Er will eine Sache zur Sprache bringen, die man seit geraumer Zeit selbst in der katholischen Welt auf sich habe beruhen lassen. Und das sei nicht nur ein unverzeihlich feiges Abwenden von irgendeiner andringenden Idee gewesen, sondern die Mystik gehöre »tief in das ganze Wesen des Glaubens«⁵. Görres' Vergleich scheint trotz dieser Sanktionierung nachvollziehbar, da auch ein heutiger Leser sich bisweilen verwundert die Augen reiben muß, um zu fragen, wo er in diesem Buch gelandet ist.

In der Tat war die Reflexion der Mystik innerhalb der katholischen Theologie seit den Umbrüchen, die sich in der zweiten Hälfte des vorausgehenden Jahrhunderts vollzogen haben, verebbt. Das Wissen darum wurde in den theologischen Studien im deutschen Sprachraum nur noch in der Form der Erinnerung an eine ehemalige Disziplin weitergegeben. Der Benediktinerabt Franz Stephan Rautenstrauch, der den Plan zur Reorganisation der theologischen Studien in den kaiserlichen Erblanden entworfen hatte, kannte in seinem Fächerkanon für die sich auch in den Studienplänen seit dem 17. Jahrhundert etablierte »*Theologia mystica*« keinen Platz mehr. Er zählte sie zwar noch als letzte in der Reihe der theologischen Disziplinen auf; nach

³ MATTES, art. "Mystik", in: *Wetzer-Welte*¹ VI (1851) 436-448, hier 447.

⁴ J. GÖRRES, *Athanasius* (Regensburg 1838); GGS XVII/1 (Paderborn 1998), bearb. von H. Hürten.

⁵ *Mystik* I, Vorrede S. XIII.

seinem Studienplan sollte vor ihr aber nur in einer einleitenden Bücherkunde abgeschreckt werden⁶. Er verwies dafür auf seinen Ordenskollegen Anton Bonifaz Schleichert⁷. Der hatte von ihrem traurigen Geschick in der Neuzeit berichtet, von inhaltsleeren Streitereien, und auf alle Fälle, selbst bei den besseren Schriftstellern zur Vorsicht geraten: Die Einfachheit des Evangeliums der göttlichen Wahrheit nehme Schaden, wenn sich beim Studium dieser Literatur ein Fanatismus einstelle⁸. Mit merklichem Spott werden jene bedacht, die auch in der neueren Zeit in unglaublicher Anzahl die Mühe ihres Scharfsinns damit geweiht hätten, Denkmale ans Licht zu bringen, die mystisch heißen, und die dadurch die Seelen zum Eifer eines gottgefälligen Lebens führen wollten⁹. Von den besseren werden nur wenige ältere Klassiker spiritueller Literatur genannt, von den neueren Werken, den ausgesprochenen Lehrbüchern, findet nur Dominik Schram Erwähnung¹⁰.

Dessen Werk hatte mystische Theologie noch in einem strengeren Sinn als Theologie verstanden, wenn es als ihren Gegenstand Gott ansah, wie er in der Praxis vom Geschöpf durch Intellekt und Wille, durch eine vollkommene Einigung mit ihm in der Liebe erreicht werden könne. Sie war als praktische Wissenschaft darauf ausgerichtet, andere zu lenken und dazu zu bewegen, mehr und mehr Gott zu erkennen und zu lieben, war darin von der Spekulation der Scholastik unterschieden, auch von der Moral, weil sie auch von den Räten zur Vollendung in der Vereinigung des Willens mit Gott handelt¹¹.

⁶ Vgl. F. S. RAUTENSTRAUCH, *Institutum facultatis Theologiae Vindebonensis* (Fulda 1781) 33.

⁷ Vgl. A. B. SCHLEICHERT, *Institutiones historiae litterariae theologiae ad normam vindebonensem usibus academicis accommodatae* (ed. altera Prag 1783) 123-131. 238-242.

⁸ Vgl. SCHLEICHERT, 131: *cauendum modo, ne istiusmodi lectione in entusiasmum subin degenerante, Scripturae etiam divinae simplicitas sordere incipiat.*

⁹ Vgl. SCHLEICHERT, 238: *Fuisse, qui vt in antiquiori, sic recentiori etiam aetate, operam suam iis ingenii monumentis elucubrandis consecrarent, quae mystica appellantur, atque eo tendunt, ut hominum animos ad maioris sanctimoniae studium vel praeparent, vel excitent amplius, sciunt omnes, qui litteris instructi vel mediocri tanguntur suae salutis cura.*

¹⁰ D. SCHRAM, *Institutiones theologiae mysticae ad usum directorum animarum*, 2 Bde. (Augsburg 1777; ed. nova Paris 1868).

¹¹ SCHRAM, I 1f.: *Theologia mystica est scientia ex divinitus revelatis procedens, de Deo, ut practice a creatura per intellectum et voluntatem, per perfectam cum eo amoris unionem, assequibili, Deo supernaturaliter concurrente. [...] si procedat non praecise speculando, sed dirigendo, et movendo, conformiter ad principia practica revelata, per omne genus moralis perfectionis, ad magis ac magis cognoscendum et amandum Deum, dicitur Theologia Mystica; quae differt a scholastica in eo quia materia ejus est tota practica; a morali vero, quia practica est in ordine ad*

Schram gibt also eine Anleitung zum geistlichen Leben, dessen inneres, die Seele informierendes Prinzip die heiligmachende Gnade ist, die sich nun auswirkt, und das sich in den Schritten der Reinigung, Erleuchtung und Einigung vollzieht. Die eigentliche Spannung besteht dabei zwischen den Prinzipien, aus denen mystische Theologie ihre Regeln nimmt: der Schrift, der Tradition und der Kirche¹², und dem tatsächlichen Umgang mit dem, was äußerlich gelehrt wird, in einer inneren Erfahrung¹³, in einer Vergegenwärtigung durch eine Umgestaltung des Menschen, in der die Lehre ihre eigene Evidenz gewinnt, weil sich ihr Gehalt ausgewirkt hat und mitvollzogen wird.

Dabei war, um noch eine weitere Stellungnahme zu nennen, beim späteren Fürstabt von St. Blasien Martin Gerbert mystische Theologie bereits in die allgemeine Gnadenlehre transformiert oder reduziert worden. Was bei Ps. Dionysius seinen Anfang genommen hatte, wurde schlichtweg verworfen. Nicht durch müßige Spekulation oder sich verlierende Betrachtung, sondern durch mühevollen Askese wird mit Hilfe der Gnade der Geist erneuert. Vorbild dieser »Mystik« ist demnach nicht Paulus, weil er, zum dritten Himmel entrückt, verborgene Worte hörte, sondern weil er sich um ihr Verständnis mühte und ein mit Christus verborgenes Leben suchte¹⁴. Die innere Umgestaltung der durch die Sünde beschädigten Natur und die Wiederherstellung des göttlichen Bildes ist das ursprüngliche Ziel mystischer Theologie. In Gerberts Systematik kommt ihr innerhalb der praktischen Theologie der überleitende Platz von der theoretischen her zu. Sie betrachtete gleichsam die Innenseite menschlichen Handelns in seiner übernatürlichen Ausrichtung auf die »unio cum Deo«. Urstand und Fall mit seinen Folgen sowie die göttliche Gnade waren die grundlegenden Themen dieser mystischen Theologie, oder sagen wir besser der sich an klassischem Aufbau orientierenden Gnadenlehre, die er in eine Erörterung der Tugenden weiterführte. Die Akzente setzt er durch

perfectionem, et non sistit in peccatis solummodo vitandis, sed ulterius procedit ad mores per consilia perficiendos usque ad unionem voluntatis creatae cum divina per summos apices.

¹² SCHRAM, I 4.

¹³ Vgl. SCHRAM, I 2f.: *Haec non ab hominibus et verbis, uti aliae Theologiae, sed per experientiam, et internis sensationibus addiscitur, et a Deo solo edocetur.*

¹⁴ M. GERBERT, *Principia theologiae mysticae ad renovationem interiorem et sanctificationem christiani hominis* (St. Blasien 1758) 8f.: *Paulus, qui raptus usque ad tertium coelum audivit arcana verba Dei; nihilominus se nondum perfectum esse agnovit; cucurrit autem ut comprehenderet, ac vitam cum Christo absconditam in Deo quaesivit. Ita veri mystici semper agendum sibi duxerunt; non theoreticam tantum disciplinam effinxerunt, qualem primus Dionysius ille producit, ac in systema redigere coepit theologiam mysticam.*

seine Methode, nicht scholastisch-spekulativ, sondern positiv auf der Grundlage der Schrift, der Väter und Konzilien. Als Aufgabe und Ziel war festgehalten, »daß wir nach der Erkenntnis der Verkehrtheit unserer Natur sowie der Notwendigkeit und Natur der Gnade durch den Glauben Gott erkennen, durch die Hoffnung aber aufgerichtet werden, damit wir ihm durch die Liebe geeint werden«¹⁵. Damit hatte der als »Mabillon Deutschlands« gerühmte Benediktiner nur den Namen »mystische Theologie« beibehalten, aber die spekulativen Formen mit ihrem transformierenden Anspruch ebenso verworfen wie besondere Arten der Ausgestaltung des Gnadenlebens in ungewöhnlichen Zuständen, ja selbst die »contemplatio infusa« beiseite geschoben. Die Hinführung zur Erneuerung des Geistes und des Lebens war die Einführung in die Tugenden. Durch die Gnade war der Christ als solcher zum Mystiker erklärt. Der selbst mit Rautenstrauch-Schleichert gemeinsame Gehalt der mystischen Theologie waren nicht arkane Inhalte, nicht Erfahrungen aufgrund besonderer Gnaden, nicht die außergewöhnlich zutage tretende »scientia sanctorum«, sondern die Ausrichtung auf die Veränderung bzw. Gottesverbindung des Menschen, zu der allerdings der Sünder von sich aus keinen Zugang hatte; mystische Theologie beanspruchte, zum Übernatürlichen zu führen. Diese Intention entsprach, wenn auch nicht in der Ausführung und den Mitteln, so doch im Kern dem Selbstverständnis der ehemaligen Disziplin¹⁶. In der durchaus problematischen Entgegensetzung zur Scholastik war - wenn ich recht sehe - der hohe Anspruch der Theologie als Glaubensdenken Vollzug des Inhaltes, des Gehaltes des christlichen, geoffenbarten Glaubens im Modus eines den ganzen Menschen, seinen Verstand und sein Herz bewegenden Denkens zu sein und darin dessen Umbruch, dessen Mitvollzug der göttlichen Wirklichkeit, nur für die mystische Theologie anerkannt worden. Weil sie als Theologie die »wahre Weisheit« empfehlen und zur Ei-

¹⁵ GERBERT, Praefatio, S.III: *ut naturae nostrae cognita pravitate, necessitateque et natura gratiae, per fidem Deum cognoscamus, per spem autem erigamur, ut ei per charitatem uniamur*. Vgl. A. DEISSLER, *Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien und die theologische Methode. Eine Studie zur Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts* (München 1940) 122-125.

¹⁶ Vgl. P. ADNÈS, "II. Théories de la mystique chrétienne. B. XVI^e - XX^e siècles" (in: art. "Mystique"), in: *DSAM X* (1980) 1919-1939, hier 1926: »Techniquement, ›théologie mystique‹ sert maintenant à désigner l'étude spécifique, doctrinale et scientifique de l'itinéraire qui conduit l'âme à l'union avec Dieu par la contemplation à travers les diverses étapes de la vie spirituelle, conçues comme une préparation à cette union«. D. A. SS. TRINITATE betrachtete die »theologia mystica« als Krönung der Theologie. Sie sei der Teil der Theologie, der direkt zu Gott führt, nicht allein mit dem Verstand, sondern »dirigendo vel provocando affectum in Deum« (vgl. ebd. 1928).

nung mit Gott gelangen wollte¹⁷, ist ihr gegenüber die spätere Unterscheidung zwischen Mystik und Erkenntnis der Mystik eine entstellende Vereinfachung.

Der Einfluß der sich in Gerberts Reform ausdrückenden Umstellung war nicht gering, und auf die Moralthologie bemerkenswert. Sie mußte sich, auch gegen einen eindringenden Rationalismus, um Ort und Methode bemühen, um die sittliche Botschaft des Neuen Testaments zur Geltung zu bringen. Aus diesem Anliegen heraus finden sich in einer größeren Anzahl von Moralthologien bis weit ins 19. Jahrhundert hinein Überlegungen zu einer »mystischen Methode«, durch welche die Dynamik und genetische Entwicklung im Verständnis christlicher Sittlichkeit zum Ausdruck gebracht werden sollte und mit deren Hilfe insbesondere Verständnis und Hinführung zu den Tugenden erreicht werden wollte. »Moral« war das aktuelle Verweissichwort für die Mystik¹⁸, während die *mystikè hermeneía* ihre seit den Anfängen in Alexandrien prägende Kraft für die christliche Theologie in der Auslegung der Heiligen Schrift an dem durch literarische Methoden offenen Sinn verliert und begriffliche Vertiefungen der »Mystik« in den Schulen kaum zu vermelden sind¹⁹. Vom spirituellen oder mystischen Sinn der in der Schrift niedergelegten Lehre, der nach traditionellem Gebrauch dreifach unterschieden war in den allegorischen, moralischen und anagogischen²⁰, hatte sich der moralische mit seiner Anleitung zum Handeln bewahrt. Eine genauere Kennzeichnung oder eine konsequente Ausbildung oder Anwendung dieser Methode läßt sich allerdings nirgends feststellen²¹.

¹⁷ Vgl. J. SCOTUS ERIUGENA, *In mysticam theologiam S. Dionysii* (PL 122, 269B).

¹⁸ Vgl. MATTES, 448. - Vgl. dazu FUCHS, art. "Moral", in: *Wetzer-Welte*¹ VI (1851) 282-309, hier 309: »Auch die Theorie der Mystik fand ihre Pflege. Frühere Bearbeitungen dieses wichtigen Feldes, unter welchen wir nur die jüngsten von Gerbert, Schramm und Waibel erwähnen wollen, sind durch die herrliche Leistung des genialen Görres weit überboten worden«.

¹⁹ Vgl. auch P. HEIDRICH, art. "Mystik, mystisch", in: *HWPPh* VI (1984) 268-273.

²⁰ *Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*. Vgl. T. V. AQUIN, *STh* I 1 a.9: *Illa vero significatio qua res significatae per voces iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis; qui super litteralem fundetur, et eum supponit. Hic autem sensus spiritualis trifariam dividitur*. Vgl. auch H. DE LUBAC, *Der geistige Sinn der Schrift* (Einsiedeln 1952) 79-87, sowie den Hinweis bei M. DE CERTEAU, "»Mystique« au XVII^e siècle. Le problème du langage »mystique«", in: *L'homme devant Dieu. Mélanges Henri de Lubac* (Paris 1964) 267-291, hier 290: »Ou bien encore, reprenant la conception aristotélicienne de la science, ils montrèrent dans la mystique une application pratique de la doctrine«.

²¹ Vgl. R. HOFMANN, *Moralthologische Erkenntnis- und Methodenlehre* (München 1963) 199.

Zu dieser Unklarheit dürfte der Umstand beigetragen haben, daß sich die Methodenfrage aus einer neuen Konzeption des Gegenstandsbereiches der Moralthologie entwickelt hatte. Die Mystiker hätten, so Johann Baptist Hirscher, Moralthologie »als Lehre vom inneren sittlichen Leben« behandelt. Hier wäre die geordnete Erkenntnis nicht auf sich beruhend geblieben, sondern es sei Aufgabe gewesen, »dieses Leben in seiner Wesenheit und Tiefe zu ergreifen, wie es sich anlegt, fortbildet, und endlich zur Vollkommenheit aufschwingt, darzulegen, und dasselbe in dem Reichthume seiner Richtungen und Bewegungen zu erforschen, und zu zeichnen«. Gegenüber dem eiteln Spiel mit Verstandesformen wird auf die Tiefen eines Lebens hingewiesen, das den Sinnen verborgen und dem Verstande als solchem unerforschbar sei, aber im Innern der Seele aufgehen soll²². Aus den verschiedenen Auffassungsweisen des Ganzen der Moral, die sich selbst in der Geschichte als Einheit darbiete, werden zusammengehörige und sich ergänzende Zugangsweisen. In dieser Form konnte die nach Rautenstrauchs Intentionen zu verdrängende ehemalige »Krönung der Theologie«²³ sich einen bescheidenen Platz bewahren.

Eine doppelte Absetzbewegung der Moral von bloßer Kasuistik und glaubensfreiem Verständnis der Sittlichkeit ist zu beachten, wenn der scholastische und mystische Zugang sich in den zeitgenössischen moraltheologischen Werken untereinander so wenig präzise unterscheiden und faktisch auch nicht als partielle Methoden auftreten, die bestimmten inhaltlich umschriebenen Gebieten der Moral in eigener Weise angemessen wären. Nicht in unterschiedlichen Techniken, auch nicht in einer mehr positiv oder spekulativ geprägten Systematik wirken sich scholastische und mystische Methode aus. Der Gegenstandsbereich wird in einer Weite zu erfassen und zu erfahren gesucht, der die Geschöpflichkeit nicht Ziel noch Grenze ist. Da der Mensch, sich übersteigend, sein Ziel in Begegnung und Einung findet, hat die entsprechende theologische Methode diese Ausrichtung zu reflektieren und ihr zu dienen. In einer gewissen Verengung wird dieser Vollzug des Menschen in der Beziehung auf seine Sittlichkeit beachtet.

²² Vgl. J. BAPTIST V. HIRSCHER, *Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit I* (Tübingen 1836) Paragraph 19 S.63-71. Zur moraltheologischen Methodenlehre bei Johann Evangelist Pruner vgl. E. NAAB, *Die Gegenwart Gottes in der Gnade* (Regensburg 2002) 123-161.

²³ Vgl. ADNÈS, 1928.

Gewiß bleibt die Frage berechtigt, wie mit diesen Restformen der ehemaligen Disziplin ein Werk wie Görres' ›*Christliche Mystik*‹ verglichen werden könne, dessen systematische Konstruktion nach der Angabe seines Autors von Überlegungen naturphilosophischer Art bedingt ist²⁴. Den Naturgrund vor Augen stellend, kann Görres die Formen, Verhältnisse und Beziehungen der Wunderwelt der von ihm berichteten Erscheinungen oder Fakten organisch ordnen. Was die physische und psychische Grundlage dieser Phänomene angeht, findet sein besonderes Interesse: Das Unglaubliche soll glaublich gemacht werden. Naturwissenschaft und Geschichte sollen die Mystik erklären. Sie könne sich zur Deutung und Erklärung der Zustände, die ihre Übung hervorrufe, ohne Bedenken auf die Physik berufen. Auf ihrem Gebiete herrsche eine ganz entsprechende Gesetzmäßigkeit²⁵. Der Rezipient im Kirchenlexikon war sogar der Auffassung, die großen, selbst mystisch begabten Theologen des Mittelalters hätten aus Unkenntnis dieser Grundlagen nur eine mangelhafte Theorie der Mystik vorlegen können: Sie hätten »nicht diejenigen anthropologischen Kenntnisse besessen, welche die Grundlage und erste Bedingung aller Erkenntnis der Mystik deshalb sind, weil, wie Görres sehr gut sagt, der Mensch das Subject der Mystik d.h. der Träger des mystischen Lebens ist«²⁶.

Görres wird nicht - wie selbst noch Gerbert - die zur Natur hinzukommende Gnade in dem, was theologisch als ihr Wesen verstanden wurde, in ihrer Notwendigkeit und ihrem Verhältnis zur menschlichen Freiheit, sondern in ihrer angeblichen Auswirkung in dem aus romantischer Sicht beschriebenen Träger, die er als Historiker zu erfassen sucht, wahrnehmen, ordnen und von gnadenlosen Zuständen unterscheiden müssen. Die naturphilosophische Grundlegung des ersten Buches der ›*Christlichen Mystik*‹ positioniert äußerlich, aber formiert nicht das Verständnis der Mystik²⁷.

²⁴ Vgl. *Mystik I*, Vorrede S.XVI. G. BÜRKE, *Vom Mythos zur Mystik. Joseph von Görres' mystische Lehre und die romantische Naturphilosophie* (Einsiedeln 1958).

²⁵ Vgl. J. GÖRRES, *Einleitung zu: Heinrich Suso's, genannt Amandus, Leben und Schriften*, hrsg. von M. Diepenbrock (Regensburg 1829), in: GGS XV 161-230, hier 192, 36f; 193, 4-6; 198, 30-39.

²⁶ MATTES, 446. Vgl. *Mystik I* 21.

²⁷ Vgl. *Görres an Giovanelli* (8. Jänner 1837), in: *Gesammelte Schriften IX* (= Gesammelte Briefe, 3. Bd.) (München 1874) nr. 400 S.457-462, hier 460: »Das Gebäude hat freilich sein eigentliches Fundament nach oben; da es aber andererseits doch aus irdischem Material erbaut ist, kann es auch eines irdischen Grundes nicht entbehren, und den habe ich ihm dort (sc. im

In der sogenannten »Kleinen Mystik«, das ist in der 1829 erschienenen Einleitung zu Diepenbrocks Ausgabe des Heinrich Seuse²⁸, schien die Unterscheidung und Zuordnung der Gnade von einer bloßen Anlage noch recht einfach: Sie wird einmal dargestellt an einer hellseherisch begabten Frau aus dem württembergischen Prevorst, der Friederike Hauffe (1801-1829), mit der vom Weinsberger Oberamtsarzt Justinus Kerner, bekannt als romantischer Dichter, allerhand Experimente durchgeführt und in der Schrift ›*Die Seherin von Prevorst*‹ in ihrem Todesjahr beschrieben worden waren. Bei diesen Versuchen wurden Grenzen des Hellsehens erreicht, hinter denen anderes noch bemerkt, aber nicht erreicht wurde. In Görres' Darstellung liest sich das so: »Aber wo das Gebiet der Hellsehenden, eben in ihrem tiefsten Augenpunkte, seine Gränze findet, dort beginnt ein Höheres, und das ist eben das der Heiligen. Jener Seherin war der Zugang zu allen Kreisen offen; aber in jene Tiefe, die sie die Gnaden-Sonne nennt, kam sie nie; sie durfte nur hineinschauen«²⁹. Es wird ein Schauen bemerkt, das nur den Heiligen zukomme. Der Grund dafür liege nicht in irgendwelchen inneren oder Natureinflüssen, sondern es sei »die ernste, strenge, freiwillig übernommene Ascese«, die die natürlich Begabten dorthin führt. Görres wußte anzugeben, wohin ein Seher unweigerlich gelangte, würde er nur diese Askese üben: »nicht der Natur und ihren Einwirkungen hat der fromm Begeisterte nothgedrungen sich hingegeben, aus freiem Willensentschluß ist er in sich selbst bis zur tiefsten Tiefe seines innern Lebens hinabgestiegen, und nachdem er zuvor durch jene Ascese die Kraft der widerspenstigen Natur gebrochen, demüthigt er sich vor Gott und öffnet sich in unbedingter Hingebung seinen Einwirkungen. Und nun ist es auch nicht die Natur, die sich, wie dort, mit ihm in Rapport versetzt; es ist die Gottheit selber; sie ist es, die in ihm jene ewigen Pole in Licht und Liebe hervorrufet, die ohne Unterlaß auf ihr tiefstes und innerstes Wesen deuten [...]«³⁰. Diese Verbindung mit Gott werde mehr und mehr gesteigert und

ersten Buch) zu geben versucht. Das ganze Buch ist also nichts als ein Rost aus nebeneinander eingerammten Bäumen erbaut, auf dem die unteren Grundsteine ruhen; er gehört zum Ganzen und ist doch nicht von ihm, soll nur gut tragen und sich bedecken lassen«.

²⁸ GGS XV 161-230.

²⁹ GGS XV 199, 11-15. Die Zusammenfassung und Deutung des Geschehens durch Görres war so eigenständig erschienen, daß Kerner nicht Abstand nahm, sie den späteren Ausgaben einzufügen: GGS XV 196, 29 - 200, 16 findet sich wieder in J. KERNER, *Die Seherin von Prevorst. Erster Teil: Eröffnungen über das innere Leben des Menschen*, in: *Kerners Werke*, hrsg. v. R. Pissin, 4. Teil (Berlin o.J.; Nachdr. Hildesheim 1974) 252, 31 - 258, 11.

³⁰ GGS XV 199, 31f. 32-40.

»schnell« werde die Seele über sich selbst hinausgehoben in je höhere Mitten, in einen tieferen Himmel, »bis endlich die Seele im engsten Verkehre, dessen sie empfänglich ist, nur Gott allein noch erkennt«³¹. Von der Seherin her war nur die Übung der Askese für diese sich zeigenden Übergänge gefordert, in denen sich das innere Leben in selbstverständlicher Spontaneität und Geradlinigkeit aufschließt. Allein zur Verhinderung der Vorstellung einer Transsubstantiation in Gott wird auch für die größere, sicherere Gottesnähe in der ›*Einleitung*‹ die Möglichkeit der Auseinandersetzung und Gefahr erwähnt³². Nicht als Bedingung, sondern als Folge dieser Verinnerung wird eine Verkirchlichung behauptet: »Alles wird zugleich kirchlich, was zuvor profan gewesen, und erhält kirchliche Weihe und Gewähr; ein anderes Heil als das Leibliche wird Gegenstand der Sorge; [...] es ist esoterische Mystik, die sich hier begründet, im Gegensatze der exoterischen, die im Hellsehen sich gestaltet«³³. Die Mystiker kommen nicht aus der Kirche, sondern finden in ihr ihren eingeschlossenen Platz. Das galt 1829 bei Görres auch für die Mystiker des Mittelalters. Auch sie sind aus den Wirren ihrer Zeit ins Heiligtum der Kirche geflüchtet³⁴.

Diese Deutung stellt innerhalb der ›*Einleitung*‹ zu Seuse den Übergang der natürlichen Grundlagen zu jenem Schauen und Erkennen unter Vermittlung eines höheren Lichtes³⁵ anschaulich dar. Görres wird aber dieses Beispiel der Friederike Hauffe in seiner ›*Mystik*‹ später ganz anders auswerten. Die Prevorsterin, deren Arzt von 1831 bis 1839 auch ›*Originalien und Lesefrüchte für Freunde des inneren Lebens*‹ mitteilte³⁶, begegnet in der

³¹ GGS XV 200, 4f. Vgl. auch GGS XV 182, 45 - 183, 7: Die Seele wird auf Fittichen höher und höher getragen.

³² Vgl. GGS XV 189.

³³ GGS XV 200, 11-16.

³⁴ Vgl. GGS XV 168, 22-27: »Alle insgesamt und mit ihnen jene Zeitgenossen, die, von ihrer Lehre ergriffen, sich zu ihr gehalten, haben sich ins Heiligthum der Kirche geflüchtet, als wilde Leidenschaften in Vorhalle und Schiff eingebrochen; sie sind die Säulen, durch die die Vorsehung damals das Wankende gestützt, ja sie sind in dieser Zeit das Heiligthum selbst gewesen, wenn es wahr ist, daß der Geist von oben nicht in Steinen, sondern in Menschenherzen seine Kirche baut«.

³⁵ Vgl. *Mystik* I 1.

³⁶ J. KERNER, *Blätter aus Prevorst. Originalien und Lesefrüchte für Freunde des inneren Lebens*, mitgeteilt vom Herausgeber der Seherin von Prevorst, 1-12 (1831-1839). Görres hatte auf die Einladung zur Mitarbeit ausweichend geantwortet; vgl. *Görres an Kerner* (16. Febr. 1832),

›*Mystik*‹ ausschließlich im dritten Band: Die Mitteilung der Grenzerfahrung aus der bloßen Anlage heraus fehlt. Genauer wird nach Kerners Versuchen der Einfluß chemischer Substanzen und Verbindungen auf ihre Psyche umschrieben³⁷. Aber das findet sich nun im Kapitel über die »physischen Grundlagen aller dämonischen Mystik«. Es muß also ein neues Kriterium zur Unterscheidung und Wertung aufgenommen worden sein³⁸.

Die Anlage des Menschen erscheint nun neutral. Die in den Grundlagen sorgfältig aufgebauten Spannungen und der Ausgleich der Gegensätze scheinen nirgendwohin mehr zu tendieren und ohne Ausrichtung ins Leere zu verlaufen. Die Steigerung der höchsten geistigen Kräfte führt von sich aus nicht zu höherer Erkenntnis und Gottesvereinigung³⁹. Der Mensch steht am Scheideweg. Gute und böse Mächte ziehen ihn in verschiedene Richtungen⁴⁰. In den formellen naturphilosophischen Bedingungen unterscheiden

in: T. KERNER (Hrsg.), *Justinus Kerners Briefwechsel mit seinen Freunden II* (Stuttgart - Leipzig 1897) nr. 388 S.25-27.

³⁷ Vgl. *Mystik* III 190-208. 244-247, an letzter Stelle auch die »dankenswerthen Versuche[n], die Kerner mit verschiedenen Arten von Weintrauben [...] an der Prevorsterin angestellt«: Muskatteler betäubt im Kopfe, Riesling weckt das Gefühl von Kälte in allen Gliedern, Traminer allgemeine Hitze, Gutedel Herzklopfen etc. Vgl. *Kerners Werke*, 4.Tl., 63-100.

³⁸ Freiherr Giovanelli hatte Görres Deutung bestritten und eine differenziertere Betrachtung angemahnt: *Giovanelli an Görres* (25. Okt. 1830), in: *Gesammelte Schriften IX* nr. 367 S.387-390, hier 389: »Ich bin nemlich der Meinung, daß man den erwähnten Erscheinungen alle objective Wahrheit absprechen, oder daß man trocken und ohne Umschweife annehmen müsse, daß der Teufel dabei im Spiele sei. Bei den über diesen Gegenstand sehr getheilten Ansichten wäre es wohl gut, wenn Sie in einem Ihrer folgenden Werke sich etwas deutlicher erklären, und der Lösung des Räthsels näher rücken wollten, as es bisher geschehen ist«. Nach Erscheinen des ersten Bandes der *Mystik* hatte Görres dem Südtiroler Freund ein erschreckend deutliches Unterscheidungs- und Ordnungskriterium genannt; *Görres an Giovanelli* (8. Jänner 1837), in: ebd. nr.400 S.457-462, hier 462: Den Gegnern werde »durch die Mehrung der Ecstatischen im Katholischen und der Besessenen und Gespenster im Protestantischen [...] übrigens der Glauben greifbar näher gelegt«. Das sechste Buch der *Mystik* wird - in Entsprechung zum zweiten - den historischen Grund aller dämonischen Mystik in einer Häresiengeschichte darstellen.

³⁹ Insofern trifft die Bemerkung von H. JAEGER, art. "Goerres", in: *DSAM VI* (1967) 572-578, 575: »Elle (sc. ›La mystique chrétienne‹) représente un phénomène essentiellement naturel qui apparaît comme un excès de vitalité et dans lequel la nature trouve son plein essor«, eher für die Seuse-Einleitung als das Hauptwerk zu.

⁴⁰ Vgl. *Mystik* III 494f.: »Gleichwie in dem physischen Dasein fördernde und nachtheilige Naturkräfte in das Leben einwirken, so greifen auch aus den unsichtbaren Reichen gute und böse Mächte, unter gewissen Umständen an das ihnen Harmonische in Anlage, Temperament, Stimmung und dem moralischen Seelenzustande sich hängend, in dasselbe ein, und die letzten sind es, an die sich die ganze Folge der fraglichen Erscheinungen knüpft. Dies Resultat halten

sich bei Görres christliche und dämonische Mystik nicht⁴¹. Ihre tatsächliche Übung muß von außen kommende, unterschiedliche Prinzipien haben. Der Sünde, die den Menschen affiziert hat und ihn nach unten zieht, steht die vollbrachte Erlösung am Ganzen gegenüber, die am einzelnen zu vollziehen die Kirche zurückgelassen wurde⁴². Zwei Kirchen, die des Lichtes und die der Finsternis, streiten sich, und nur mit Mühe gelingt es Görres, aus der detaillierten Parallelisierung nicht in Dualismus zu fallen. Das Haupt der einen ist Christus, sichtbar in seiner Menschheit, sowie durch alle Unsichtbarkeit in seiner Gottheit; die andere Kirche - von Görres bisweilen auch Synagoge tituliert, ihre Liturgie Sabbath genannt - ist in der Sichtbarkeit ihres Hauptes noch gegenwärtig⁴³. Gott selbst muß aus dem Streit herausgehalten werden, so daß die Intention einer starken Unterscheidung zwischen einer einfallenden Gnade Christi und der weiten Gnade Gottes aufscheint⁴⁴.

Die christliche Mystik erwächst nun aus der Verbindung mit Christus, die sich durch die Zeit hindurch erhält. Vorläufe werden kaum beachtet⁴⁵, haben auch keinen wirklichen Platz, denn zum Zeichen der in Christus geschehenen Erlösung wurde die Mystik im menschlichen Geschlecht wiederangepflanzt; die Inkarnation ist nicht nur Vorbild all dieser Mystik, sondern als geschehenes Ereignis auch ihre Bedingung, ihr Grund und ihr Gewähr; über der Zustimmung der Menschen zu ihr, personifiziert in der jungfräulichen Mutter,

wir als die Ergebnis der ganzen in diesem Theile des sechsten Buches geführten Untersuchung einstweilen fest«.

⁴¹ Vgl. MATTES, 444. Vgl. auch JAEGER, 575f.: »Notons aussi que sont les mêmes lois psycho-physiologiques qui régissent toute la mystique, qu'elle soit divine, naturelle ou diabolique«. BÜRKE, 82.

⁴² Vgl. *Mystik* III 505. 16.

⁴³ Vgl. *Mystik* III 507. BÜRKE, 142-151.

⁴⁴ Vgl. *Mystik* III 506: »Über dem Kampfe aber, den beide Reiche also unablässig miteinander führen, schwebt die Gottheit, von ihm selber unberührt, ihrerseits aber ihn beherrschend, den guten Streit durchgeistigend, bekräftigend und ernährend, den bösen aber bindend und begränzend, überall die böse Absicht zur guten Wirkung wendend, und so unbeschadet der Geisterfreiheit ihren Willen vollbringend, und ihr Reich ausbreitend«. *Mystik* I 21. Vgl. auch die Trennung transzendenter und einigender Mystik, unten Anm. 66.

⁴⁵ Mythen und Mythos gewinnen erst wieder in der dämonischen Mystik gestaltende Kraft; vgl. BÜRKE, 224. In deren historischer Entwicklung kommt nachträglich auch der alte biblische Bund in den Blick; *Mystik* III 22: »Da aber eine solche Führung, im Reiche freier Geister nur der Minderzahl direct zugewendet, und die Mehrzahl nur näher oder ferner indirect berührend, nicht zum Ziele möglicher Befreiung Aller führte [...]«.

erbaut sich die ganze Mystik⁴⁶. »Aller Mystik Anfang, Mitte und Ende geht also ins innerste Geheimnis des Christentums zurück«⁴⁷, aller Mystik, was wir wohl verstehen müssen als alle mystische Verbindung mit der Gottheit durch Christus, der die in der Sünde verlorene ursprüngliche Freiheit wiederhergestellt hat, so daß durch ihn nun andererseits auch die volle Möglichkeit gegeben ist, »in klarer Besinnung aus eigenem Antriebe zu thun, wie die Geister gethan, und als der Sünde selbsteigener Urheber mit ganzer Überlegung ihrem Aufruhr sich anzuschließen«⁴⁸. Das Licht erst vollendet die Finsternis.

Der Fortgang der Mystik erscheint gebunden an die Gabe des Geistes, die den Aposteln gegeben wurde: Ihnen zeugt sich »die Form des neuen Stammvaters« ein⁴⁹. Ihnen wird seine Macht anvertraut, durch sie weitergegeben: »Die Mystik, deren überhistorischer Ursprung in die Incarnation gefallen, hatte jetzt, in die Zeitlichkeit eingetreten, ihre rechte historische Bewurzelung erlangt, und konnte, fortan ausgehend von denen, die die Gabe zuerst empfangen, als Fideicommiß von Geschlecht zu Geschlecht sich hinüberleiten. Jeder, der, Kindespflicht ühend, damit sich Kindesrecht gewann, konnte sie sich aneignen; wie Jedem der Aether angehört, den er athmend in sich aufgenommen, und was er sich, so lange das Himmelreich Gewalt gelitten, genommen hatte, bildete seinen Besitz und seinen Kindestheil«⁵⁰. Daher ist die Geschichte der Kirche mehr als bloße Imitation des mystischen Vorbildes,

⁴⁶ Vgl. *Mystik* I 168f.

⁴⁷ *Mystik* I 173.

⁴⁸ *Mystik* III 505.

⁴⁹ *Mystik* I 174. Die »eindeutige Prädominanz« des Charismatischen vor dem Amtlichen, von der BÜRKE, 227 im Verweis auf *Mystik* IV 329 spricht, steht bei Görres kaum in Gegensatz oder nur Spannung zum vermittelnden Amt in der Kirche: Die Heiligen als die »von Oben herab geweihten Priester[n] der Kirchenordnung [...] weil sie göttlichen Geistes voll sind« gebrauchen das mächtigste Lösungsmittel, das »an die Priesterweihe geknüpft erscheint« (IV 328f.); vgl. auch *Mystik* III 18: Der Kirche sind Hilfsmittel gegen die Besessenheit anvertraut »und durch die Vermittlung der Apostel auf sie gelangt«. Zur spirituellen Begründung des Amtes schließlich, auch seiner Ordnung und Einheit, vgl. den seltenen Text: *Mystik* I 256f.: »Beide (sc. die streitende und triumphierende Kirche) aber werden in stetem Verkehre verbunden und verknüpft durch den heiligen Geist, der gesendet von dem, der die Mitte der triumphierenden Kirche hält (sc. Christus), niederkommt und (lies: in?) die streitende, und von dem, der ihr Centrum ist, in alle Glieder sich verbreitet und von diesen wieder auch zu ihm sich sammelt.« Zu ähnlichen Vorstellungen im 19. Jahrhundert vgl. E. NAAB, *Das eine große Sakrament des Lebens* (Regensburg 1985) 156-205.

⁵⁰ *Mystik* I 175.

sondern dessen geistvermitteltes Fortleben⁵¹, die Mystik aber eine Spiegelung und Vergegenwärtigung des Evangeliums in den Heiligen.

Jetzt also ist die Kirchlichkeit nicht mehr Konsequenz, sondern Bedingung der Mystik, und zugleich wird sich die Christusbeziehung notwendigerweise in der Mystik realisieren. Gestaltete sich 1829 noch die Mystik und konnte zum Christentum hinzukommen⁵², so wird sie nun in der Menschwerdung begründet und durch sichtbare, kirchliche Vermittlungen weitergegeben. Sie gehört jetzt, weil sie die Begnadung der Menschen ist, als unveräußerliches und unteilbares Erbgut zum Wesen des Christentums⁵³. Sie hätte kein rechtes Leben, »wurzelte sie nicht im Herzen des Christentums, ja wäre sie nicht selbst Christentum«⁵⁴. Im Verständnis der Mystik ist folglich mehr als nur der Beweis für die Möglichkeit des Wunders zu erbringen, sondern auf ihr sieht sich auch die Beweislast für die Gnade der Erlösung gelegen.

Auch wenn wir in der »*Einleitung*«, von den engeren Bezügen auf Seuse abgesehen, ohne weiteres einen Vorentwurf des großen Werkes, seiner Bücher 2-5 finden können, läßt sich doch dort eine andere Beziehung der Mystik zur Kirche und damit eine markante Entwicklung im Verständnis der Kirche durch den Revertiten nicht übersehen⁵⁵. Sie war ehemals nicht deren

⁵¹ MATTES, 440, glaubt das Verhältnis bestimmter zu fassen als Görres' Vermittlung durch den Hl. Geist, wenn er darauf hinweist, die Kirche sei der fortlebende und fortwirkende Christus. Den Gott-Menschen hatte er, sich auf Görres berufend, als die »verwirklichte Mystik« bezeichnet. Gerade dem Verständnis dieser Identifikation hingegen konnte Görres' sinnvoller Verweis auf den Geist den Weg weisen.

⁵² Vgl. GGS XV 172, 33.37.

⁵³ Zur Zuordnung von »Christentum« und »Kirche« ist zu beachten die etwas unbestimmt bleibende attributive Verhältnisähnlichkeit beider zur hypostatischen Union der beiden Naturen in der Person Christi, die Görres - weiter als Möhler - in die *universitas christiana* hinein fließen läßt; vgl. B. WACKER, *Revolution und Offenbarung. Das Spätwerk (1824-1848) von Joseph Görres - eine politische Theologie* (Mainz 1990) 180-183.

⁵⁴ *Mystik* I 167. Oder *Mystik* I, Vorrede S. XIV, voll Pathos: »Hebt die Mystik auf, und die Heiligen schwinden euch dahin«. Dieses Zitat fährt weiter: »die Wolke von Zeugen, die ihre wunderbaren Wirkungen bezeugt, zieht wie ein Rauch davon, alle Wahrheit in der kirchlichen Tradition untergrabend; aller historisch gesicherte Grund ist euch dann unter den Füßen weggezogen [...]«. Vgl. auch *Mystik* I 173: »Die mithin, welche das Christentum gelten lassen, aber die Mystik läugnen, mögen zusehen, wie sie diesen Widerspruch mit sich selbst ausgleichen und beseitigen«. *Mystik* I 181: Weitergabe, Entwicklung und Ausbildung der Mystik ist nichts weniger als »Fortbildung des Christentums«.

⁵⁵ Die Beobachtung des Herausgebers ERNST DEUERLEIN, in: GGS XV 31, 28f., in diesem Vorentwurf seien alle Elemente des späteren Werkes vorgegeben, ist deutlich zu modifizieren. Vgl. *Mystik* IV, Vorrede S. XXIV.

innerer Vollzug, sondern gab ähnlich wie die Natur, nun aber durch die Geschichte nur Zeugnis und stand zu ihr in einem spannungsreich umgekehrten und äußerlich bloß vorbedingenden Verhältnis: »Ist ja doch die Thatsache, worauf dies Christenthum als seinem untersten Fundamente ruht, bis zu einem gewissen Grade das Umgekehrte von der, worauf sich die Mystik gründet. Dort hat nämlich Gott die Leiblichkeit angenommen, um sich mit der Menschheit in näheren Rapport zu setzen; hier aber soll der Mensch, so viel thunlich und rätlich ist, der Leiblichkeit entkleidet werden, um mit Gott in näheren Verkehr zu treten, und jenes Erste ist die nothwendige Vorbedingung zur Möglichkeit des Letzteren gewesen«⁵⁶. Das Christenthum leistete nur den nötigen Beistand, damit sich das mystische Geschehen in Gang setzen konnte⁵⁷. Es gab allenfalls eine gewisse Parallelität zwischen beiden Größen, die beide durch Wunder bekräftigt waren, deren Verlässlichkeit durch die Kirche garantiert worden war⁵⁸. Görres schrieb damals nicht, daß die wundersamen mystischen Ereignisse den Anspruch der Kirche, ihrer Wunder und Lehren bestätigten, sondern umgekehrt⁵⁹. Das apologetische Interesse am Aufweiß einer *demonstratio catholica* und einer Rechtfertigung des Glaubens durch die Gegenwärtigkeit des Wundersamen in der Mystik war also nicht ursprünglich.

Erinnern wir uns an die letzten Entwicklungsphasen der alten Disziplin mystischer Theologie, so ist Görres in seiner ›*Mystik*‹ wieder zu den theologischen Voraussetzungen gelangt, welche Gerberts Rettungsversuch im Nivellierungsprozeß vorbereitet hatte. Das mystische Geschehen ist, auch wenn es sich ganz anders darstellt als damals, Vollzug der Gnadenwirklichkeit durch Askese. Lassen sich in der Theorie christlicher Mystik grob zwei Richtungen unterscheiden, deren eine, eher deskriptiv ausgerichtet, einen wesentlichen Unterschied zwischen dem mystischen und dem einfachen

⁵⁶ GGS XV 200, 19-25.

⁵⁷ Vgl. GGS XV 214, 42-44.

⁵⁸ Vgl. GGS XV 218, 3-7: »es (sc. das übernatürliche Moment des Mystizismus) ist wie das Christenthum durch Wunder bekräftigt, durch die allergütigsten Zeugen erhärtet, und die Zulässigkeit dieser Zeugen ist durch die Kirche garantiert, und hat also dieselbe historische Sicherheit, wie diese Lehre selber; seine Glaubwürdigkeit steht und fällt mit der Ihrigen, und beider werden mit einander anerkannt und angefochten«.

⁵⁹ Vgl. WACKER, *Revolution* 151.

christlichen Leben und besondere Berufungen annimmt, während die andere, meist spekulativer ausgerichtet, das mystische Leben als die nicht artmäßig, sondern nur graduell unterschiedene Krönung des allen Christen geschenkten Gnadenstandes versteht⁶⁰, so wäre Görres der letzteren zuzuordnen, die er - methodisch als Außenseiter - durch sein Interesse an Zuständen desavouiert, die durch die romantische Anthropologie zwar nicht mehr als paranormal gelten sollen, aber auch in unendlicher Anhäufung zum gewöhnlichen Gnadenleben querstehen. Das hat zur Folge, daß Görres neben den traditionellen Differenzierungen purgativer und illuminativer Mystik, die sein Werk bzw. die Mystik in ihrem Vollzug gliedern, eine andere, grundlegendere Unterscheidung einführen muß, wenn weniger exaltierte Personen nicht aus der Kirche katapultiert werden sollen. Wenn der historische Ursprung der Mystik im Neuen Testament, in der Person Jesu und in der Begabung der Apostel festgemacht ist, müssen diese Unterscheidungen dort auch gesucht werden können. Görres ordnet in den entsprechenden Passagen die nach außen tretenden, historisch nachzuweisenden und für apologetisches Interesse gebrauchten, kurzum wenn nicht ein jedes, so doch fast alle von ihm beschriebenen und geordneten Phänomene und Zustände als exoterische Mystik einer innerlichen vorausgehenden esoterischen Mystik zu⁶¹. Diese kontradiktorisch bzw. reduplikativ klingende Terminologie ist nicht nur verwirrend für den heute üblichen Sprachgebrauch, wenn Esoterik etwas allgemein für die okkulten Geheimnisse steht, zu denen die Allgemeinheit keinen Zugang hat, selbst wenn ihre Notwendigkeit nachgewiesen wäre, sondern kehrt auch den in der ›*Einleitung*‹ gebrauchten Sinn in etwa um: Die Exoterik ging dort⁶² in die Esoterik über, das natürlich zu erklärende Hellsehen verwies auf und berührte das tiefere Sehen im Kreis der Gnade. Jetzt aber - im 2. Buch der ›*Mystik*‹ - liegen beide im Bereich der Gnade, die esoterische Mystik aber soll in der exoterischen zur Offenbarung kommen. Das Zugrundeliegende selbst bleibt scheu umhüllt. Selbst wenn Görres in seinen Überlegungen an die einigende Mystik heranreicht, bei der tiefsinnigen Erörterung der »mystischen

⁶⁰ Vgl. etwa A. STOLZ, *Theologie der Mystik* (Regensburg 1936) 16f.

⁶¹ Vgl. *Mystik* I 177.

⁶² Vgl. oben zu Anm. 33. Entsprechend auch noch in *Mystik* I 13 die Unterscheidung von Mystik und Naturalism.

Erhebung der höchsten geistigen Facultäten«, kehrt er diese doch nach Außen⁶³.

All die verschiedenen Gaben, die der Apostel im Charismenkatalog des 1 Korintherbriefes aufzählt, sind »sämtlich der Mittheilung und dem äußeren Verkehr bestimmt, bilden deswegen auch den Grund der äußerlichen oder *exoterischen* Mystik, in denen die andere, die innerlich *esoterische* Mystik mit ihren Gaben anderer Art, den heiligenden nämlich, zum Wohle der ganzen Kirchengemeinschaft zur Offenbarung kommt. Diese esoterische Mystik hat in dem Acte der Ausgießung des göttlichen Geistes über die im Worte des Heilands Erstversammelten sich begründet; in der *mystischen* Ehe, die damals zwischen diesem Geiste und den Patriarchen des neuen Geschlechtes sich abgeschlossen, und in deren Vollführung, wie in der vorbildlichen das Haupt, so der große Organismus der Kirche historisch sich ausgeboren, und in seinen Gliederungen, geistlich wie leiblich, sich gefügt«⁶⁴.

Das letzte Ziel der ganzen mystischen Bewegung, die Einigung mit Gott, deren Rand allenfalls in der höchsten Stufe der Erleuchtung berührt wird, ist als Anfang im Einzelnen wirkend vorausgegeben in einer »mystischen Ehe«, aus der heraus sich Kirche gestaltet. Mystik ist ihr Vollzug. Einigende Mystik gilt im Ansatz des Werkes als Anfang und Endziel der Bewegung⁶⁵. Görres wird, wenn er die Beendigung - oder den Abbruch - seines Werkes begründet, ohne den gemäß den eingefahrenen Bahnen mystischer Theologie zu erwartenden und in der ›Einleitung‹ zu Seuse projektierten, in der Übersicht über das Werk auch versprochenen Gipfel und die Mitte aller Mystik dargestellt zu haben⁶⁶, allein den Hinweis geben, sie, die höchste Form der Mystik - und

⁶³ *Mystik* II 181: »Während das redende Wort sie durchtönt, und die höhere Sapienz sich ihr zu schmecken, die höhere Substanz sich ihr zu fühlen gibt, wird die Fülle der höheren Gaben überfließend, auch in die nach Außen gekehrten Wirksamkeiten dieser creatürlichen Mächte überströmen«.

⁶⁴ *Mystik* I 177.

⁶⁵ Vgl. *Mystik* I 21.

⁶⁶ Es ist eine zunehmende Separierung im Verlauf des Werkes zu beobachten. War er in der ›Einleitung‹ im schnellen Überfluge zur sublimsten Höhe, der Einigung, gelangt, so steht sie am Ende des Werkes, *Mystik* IV, Vorrede S. XXIII, »in abgesonderter Einsamkeit für sich«. Die frühere Mitte, in der nach *Mystik* I 21 »die getheilten Radian aller vorbereitenden Strebungen zusammengehen, und sich wie in ihrem gemeinsamen Knotenpunkte verbinden«, wird in *Mystik* II 238 scharf unterschieden von der »transzendenten Mystik« in ihrer erklärenden oder verfinsterten Form, von der sie sich abhebt wie diese von der »irdisch immanenten Mystik«. In ihr wird keine Auseinandersetzung wie in der »unteren Mystik der Heiligen« (*Mystik* Vorrede III, S. II) geführt, in der die Heiligen mit den Dämonen streiten. Sie eignet sich nicht für die Extraversion.

damit die Einigung selbst - sei »eben durch den Logos schon in« der Vorform⁶⁷.

Das Bild der Ehe aufnehmend, ist die exoterische Mystik zusätzliche Gabe, Aussteuer gewissermaßen, variabel nach der natürlichen Anlage und insofern von dieser jeweils bestimmt, und wird so wenig wie Ehe und Erbgut selbst zurückgenommen. Was zu vermuten steht, wenn diese Gaben aus Charismen abgeleitet werden, macht Görres zur Gewißheit, wenn er sie ausdrücklich auch die »umsonst erteilten« Gaben nennt, die zu den heiligenden Gaben des Geistes hinzukommen⁶⁸. »Sanctificans« und »gratis data« ist die kaum verhüllte schulmäßige Terminologie, für die sich Görres selbst - nicht erst spätere Kritiker - ausdrücklich an Thomas orientiert und deren Sinn aber doch merklich verschoben wird⁶⁹. Die Charismen oder umsonst gegebenen Gaben heiligten nicht, formell betrachtet setzten sie nicht einmal die Heiligung voraus, sondern waren lediglich dazu gegeben, andere zu Gott zu führen und nur in dieser äußeren Weise, zu der die innere, heiligende Wirklichkeit sakramental hinzutreten mußte, Kirche aufzubauen. Damit mußte die heiligende Gnade die andere, die gratia gratis data, in einem allgemeinen und unspektakulären Sinn einschließen, nicht aber umgekehrt. Besondere Gaben teilte der Geist nach seinem Maß zu, und keinesfalls konnte ihr Nichterscheinen als »naturwidrig«⁷⁰ angesehen werden. Weil Görres hier Notwendigkeiten behauptet, kommt in seiner Konzeption gerade diesem Schluß von feststellbar äußerlichen, den sinnvollerweise aus der Kraft des Geistes zu erklärenden Tatsachen oder Charismen auf die innere Wirklichkeit, die sich darin offenbare, entscheidende Bedeutung zu. Das Zeichen nach außen bezeichnet nach ihm nicht nur, sondern setzt gegenwärtig - nicht wie der Rauch das Feuer, sondern wie der Funken die Glut.⁷¹ Durch ihre Wirkungen wird die Gnade unfehlbar veräußerlicht, auch wenn diese Charismen als Zusätze gewährt werden. Was von der heiligenden Gnade selbst zu sagen ist, wird ohne wei-

⁶⁷ *Mystik* IV, Vorrede S.XXIII.

⁶⁸ Vgl. *Mystik* I 197: »Ein Leben, in solcher Gesinnung und dabei unter Uebung der strengsten Ascese hingebacht, ist an sich schon ein mystisches, und da ihm die heiligenden Gaben des Geistes von Oben, die wichtigeren vor den anderen, gegeben sind, werden ihm die minderen, umsonst erteilten, nicht fehlen; und so müssen alle, die in jenem Uebertrage an die früheren Jünger gekommen, auch in diesen späteren sich der Reihe nach kund geben«.

⁶⁹ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *STh* I-II 111 a.1.

⁷⁰ Vgl. *Mystik* I, Vorrede S.XV.

⁷¹ Vgl. WACKER, *Revolution* 176.

teres ihren Veräußerungen zugeeignet⁷². Hier aber war Vorsicht angebracht, weil wir den Grund der Gnade und umso mehr auch ihre Wirkungen nicht wirklich kennen. Wollte man kein spezielles Privileg annehmen, so kam diesem Schluß nur die Wahrscheinlichkeit einer Mutmaßung zu⁷³. Denn es könnte jemand Berge versetzen und aus lauter Askese seinen Leib dem Feuer hingeben, aber die Liebe nicht haben⁷⁴. Als konjekturale Zeichen der Begnadung werden gewöhnlich schlichtere, sensiblere Verhaltensweisen genannt: Freude an Gott, Verachtung der Welt, demütiges Hören seines Wortes, die Geneigtheit, gut zu handeln, Vorsatz und Reue. Aber für dieses normale Leben des Glaubens interessiert sich Görres' Buch recht wenig. Die »hagioskopischen Apparate«⁷⁵ sind doch anders als die physikalischen zu bedienen. Die aus der Weisheit des Glaubens kommende »experimentalis quaedam notitia« richtete sich - zumindest nach Thomas von Aquin - nicht auf Wirkungen, nicht einmal auf die Gnade, sondern war eine ursprüngliche »Erfahrung« Gottes selbst in der Gleichgestaltung mit dem Sohn⁷⁶.

Es braucht daher nicht als Repristination alter Kontroversen abgetan zu werden, sondern stimmt mit Görres' eigenem, in seiner überschwenglichen Aufnahme aber übersehenem Verständnis überein, wenn er das Band zwischen Gott und Mensch in den äußeren Phänomenen beschreibt⁷⁷. Daß aber

⁷² Ein Beispiel: *Mystik I* 176f.: »Weil aber jede höhere Einsicht eines äußeren Zeichens bedarf, an das sie sich knüpft, und in dem sie sich ausspricht, so wird auch die auf dem Wege jenes höheren Uebertrags gewonnene eine mystische Sprache haben, in der sie sich offenbart. Und wie nun jede höhere Einsicht, weil principienhaft, einigend ist für jede niedere, und ihre getheilte Vielheit immer in wurzelhafter Einheit fußt, darum wird auch die mystische Sprache einigend wirken gegen alle irdische«. Allerdings kommentiert irdische Sprache mit Apg 2, 13, außer das Verständnis kommt vom Geist, und nicht bloß vom Zeichen.

⁷³ Vgl. THOMAS, *STh I-II* 112 a.5. Vgl. auch WACKER, *Revolution* 173-176.

⁷⁴ Vgl. 1 Kor 13, 1-3.

⁷⁵ GGS XV 190, 41f.

⁷⁶ Vgl. THOMAS, *STh I* 43 a.5 ad 2. E. NAAB, "Experiencia de la gracia, gracia de la experiencia. La misión del Hijo y su conocimiento experimental según Tomás de Aquino", in: *Rev. Cat. Internac. Communio* II 18 (1996) 350-362. Die nachträglichen, technischen, an Thomas übrigens orientierten Präzisierungen (vgl. *Mystik II* 187-245) heben, soweit ich sehe, die erwähnte Grundlegung nicht auf. Auch die heiligende Gabe wird nicht in der Formalität des Gnadenstandes oder in der Kindschaft betrachtet, sondern in ihren siebenförmigen Ausfaltungen, die in der konkreten narrativen Darstellung von den anderen Gaben kaum unterscheidbar sind.

⁷⁷ Vgl. K. ROSENKRANZ, Rez., in: *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* n. 96 (1837) 761-781; aufgenommen in: DERS., *Studien*. Fünfter Theil (Leipzig 1848) 100-126, hier 120: »[...] sehen wir hier die Schaale zur Substanz werden«. JAEGER, 577.

Offenbarungen, Visionen, Hören von Worten, Leidensmale etc. nicht zum Wesen mystischen Lebens gehören und oft von zweifelhaftem Wert sind, dürfte wieder und noch zu den wenigen Einsichten gehören, über die bei der Wesensbestimmung des Mystischen unter den Theologen eine gewisse Einigkeit besteht⁷⁸.

Ein für Görres wichtiger Text möchte noch erwähnt werden, die Ausführungen über »das mystische Kreuz«⁷⁹, die den Vergleich mit parallelen Texten in der mystischen Tradition geradezu herausfordern und dadurch die Veräußerlichung des Ansatzes vor Augen führen. Görres deutet das Kreuzeszeichen auf ein Abbildverhältnis, in dem sich Äußeres und Inneres in der Schöpfung im Menschen zueinander verhalten entsprechend einem urbildlichen Verhältnis in Gott und der Schöpfung: auf eine frei vorgegebene Gesetzmäßigkeit also, in der es den anscheinend unproblematischen Rückgang zum Ursprung gibt, als ob sich nicht gerade in diesem Verhältnis die Erlösung erst noch verwirklichen müßte⁸⁰. Die Bewegungen des Kreuzzeichens werden zum symbolischen Ausdruck dafür, daß Natur und Mensch, wie sie wissenschaftlich begriffen werden, auch in ihrer kirchlichen Form, in ihren gnadenhaften Beziehungen erfaßt werden, in der so ein eindeutiges Verhältnis von Innen und Außen bestimmend ist⁸¹. Daher konnte gerade dieser Text über das Zeichen, in dem die menschlichen Gewißheiten zerbrochen sind, als charakteristisch für die Intention des Autors angesehen werden: christliche Mystik unter zunehmend exteriorisierenden Formen zu rehabilitieren⁸².

Während nach seiner Anschauungsweise das Kreuz »nun eben Nichts als die erste Grundachse von Innen zu Außen, und die ihr zunächst verbundene

⁷⁸ Vgl. STOLZ, 14.

⁷⁹ *Mystik* I 36-42. Vgl. *Mystik* I, Vorrede S. XVIII.

⁸⁰ Vgl. *Mystik* I 41: »Die drei Regionen des inneren Menschen und die drei entsprechenden des äußeren [...] werden also zueinander sich verhalten, wieder (lies: wie der) Antheil, den jede der drei göttlichen Persönlichkeiten an jenem Doppelgedanken (sc. in dem die Gottheit bewußtlose und bewußte Welt hervorgerufen) genommen, und dadurch wird ihre gegenseitige Stellung bestimmt, aus der sodann die übrigen untergeordneten Beziehungen sich ableiten«.

⁸¹ *Mystik* I 38: »Wie aber nun im Kreuze diese Typen (sc. nach denen sich die gesamte Natur erbaut) nur in die kirchliche Form sich übertragen, und aus ihr dann mit gleicher Leichtigkeit in die wissenschaftliche Auffassungsweise zurückübersetzt werden mögen, so bietet sich in ihm eine ausdrucksvolle und geschmeidige Formel dar, an der auch unsere Betrachtung diese Verhältnisse zu leichter Ueberschaulichkeit zu ordnen und zu gliedern versuchen will«.

⁸² Vgl. JAEGER, 575.

von Oben zu Unten sein« wird⁸³, hatte der Text, mit dem Augustin auf die nachfolgende Mystik im Westen vor allem Einfluß nahm, sein ›*Buch über die Gottesschau*‹, und den wir deswegen verdeutlichend heranziehen können, das Kreuz nicht auf eigenständige proportionale und formale, das heißt das Dämonische wie das Heilige gleichermaßen beschreibende Verhältnisse im Menschen ausgelegt, sondern das »Sakrament des Kreuzes« auf unmittelbar auf Gott gerichtete Bezüge des Menschen gedeutet, die sein moralisches Verhalten bestimmen, auf die Werke der Liebe, die Standhaftigkeit im Glauben und die Hoffnung auf Ewiges, die alle im verborgenen Willen Gottes wurzeln⁸⁴. Die Tugenden überführen die innere, heiligende Gnade nach außen und zeigen ihre auch sozial greifbare Wirkkraft auf⁸⁵. In der anfangs erwähnten Entwicklung zur Moralthologie war dieser Gedanke noch greifbar geworden⁸⁶. Man wird - nebenbei bemerkt - den überzeugenderen Weg für die Vergegenwärtigung des Glaubens und die Gestaltung der Wirklichkeit durch das Übernatürliche in der Tugend als Folge der Begegnung mit dem Göttlichen eher als in nicht zu bestreitenden, aufrüttelnden, aber allein ins Leere laufenden Wundern sehen können.

Wir werden ohne Zweifel die apologetischen Intentionen des Buches zu berücksichtigen haben, um der von ihm beschriebenen äußerlichen Mystik annähernd gerecht zu werden, die in dem übergehängten, eher verschleiern-

⁸³ *Mystik* I 38.

⁸⁴ Vgl. AUGUSTINUS, *Über die Gottesschau* 34, in: *Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes*. Texte mit Einführung und Übersetzung von E. Naab (Stuttgart 1998) 160; *Epistula* 147, 34, in: *Aurelii Augustini Epistulae*, ed. A. Goldbacher (CSEL 44; Wien 1904) 274-331, hier 307f.

⁸⁵ Vgl. L. SCHEFFCZYK, »Gratia interna« und »gratia externa«. Zur Integrierung des Gnadenverständnisses, in: *Für euch Bischof - mit euch Christ. Festschrift Friedrich Kardinal Wetter* (St. Ottilien 1998) 511-527. Vgl. die knappen Ausführungen Görres' zu den Tugenden: *Mystik* II 183-187.

⁸⁶ Der überschwengliche Rezensent in: *Katholik* 67 (1838) 59-83. 179-204. 306-323, der Görres' *Mystik* als Antidosis gegen rohe Sinnlichkeit und krassen Rationalismus verstand, hatte damit im allgemeinen wenigstens auf die moralische Komponente hingewiesen und sich mit einem etwaigen Mißbrauch, durch ein Übermaß, durch eingebilddete Visionen etc., auseinandergesetzt. Bei allem Wohlwollen war damit eingestanden, daß eine Hinführung zur Tugend überdeckt sein konnte. Mögliche Schäden werden relativiert und - man darf wohl sagen: zynisch - umgangen: »Endlich aber dürfen wir nicht vergessen daß, wenn auch wirklich hie und da Einer zu Extremen durch solche oder ähnliche Lectüre geführt würde, und dadurch irgendwie sich verirrete, er doch (falls immer nur Sünde überhaupt von ihm fern blieb) nur für die Welt, nicht aber für Gott verloren geht [...]«.

den Gewand des Wunders auftritt, vielleicht zum Beweis der Möglichkeit und Gegenwärtigkeit des Wunders, kaum zum Vollzug des Geheimnisses höherer Erkenntnis und höherer Freiheit. Wenn die »spezifische Rationalität« der ›Christlichen Mystik‹ mit dieser Fragestellung zu würdigen wäre⁸⁷, würde das Buch als »Fachwerk«⁸⁸ gerade zur Mystik allerdings uninteressant, sofern diese die Einung mit dem Göttlichen und nicht deren zusätzliche Auswirkungen in den physischen und psychischen Bereichen zum Ziel hat. Die Position »zwischen Fideismus und Neuscholastik« dürfte angefragt werden, ob sie, wenn auch in »hermeneutisch moderierter Fassung«, mit stupendem Fleiß, in weiter systematisierender Organisation und großer sprachlicher Kraft mehr bietet als Glaubwürdigkeitsargumente für Glaubwürdigkeitsargumente. Denn selbst wenn einer von den Toten auferstünde, wer würde sich überzeugen lassen, wenn er nicht auf Mose und die Propheten hörte?⁸⁹.

Resumen.- Tras la caída de la disciplina "Teología mística" y su trasvase a la doctrina de la gracia y la teología moral, después de la Ilustración y bajo los augurios del Romanticismo, Joseph Görres intentó con su obra inacabada *La mística cristiana* situar el obrar admirable de Dios en el mundo sobre fundamentos naturales, mostrarlo históricamente y comprenderlo teológicamente, para de este modo rehabilitar la mística bajo formas crecientemente externas. Encuentra en la Encarnación (a diferencia de sus enclaustramientos anteriores) el fundamento de la mística cristiana, que permanece unido al don del Espíritu en la Iglesia. Sin embargo, se verá inevitablemente impulsado a enajenaciones en la relación sensible entre la gracia y los carismas.

Summary.- After the decline of the discipline of Mystic Theology and its transposition in the Theology of grace and in Moral Theology, after the enlightenment, and under the omens of romanticism, Joseph Görres tried in his unfinished work "*Die christliche Mystik*" to position the wonderful acting of God on natural bases. He looked to demonstrate it historically and to understand it theologically, in order to rehabilitate mystics in increasingly exteriorising forms. Different from earlier positions, now he finds the basis of Christian mysticism in the Incarnation, which remains tied up to the giving of the Spirit within the Church. However, he is pressed invariably to exteriorisations in the delicate relationship between grace and charisms.

⁸⁷ Vgl. WACKER, *Revolution* 138-178.

⁸⁸ ROSENKRANZ, 103; KARL WERNER, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie* (1861-1867; Neudr. Osnabrück 1966) V 517-532, 528.

⁸⁹ Vgl. Lk 16, 31.