

HANS-GEORG KEMPER

Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit

Band 3

HANS-GEORG KEMPER

Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit

Band 3
Barock-Mystik



MAX NIEMEYER VERLAG
TÜBINGEN 1988

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Kemper, Hans-Georg: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit / Hans-Georg Kemper. –
Tübingen : Niemeyer
Bd. 3. Barock-Mystik. – 1988.

ISBN 3-484-10568-2 Leinen-Ausgabe
ISBN 3-484-10561-5 kart. Ausgabe

© Max Niemeyer Verlag Tübingen 1988

Alle Rechte vorbehalten. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Buch
oder Teile daraus photomechanisch zu vervielfältigen. Printed in Germany.

Satz: pagina GmbH, Tübingen

Druck: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

Einband: Heinrich Koch, Tübingen

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|------|
| Zur technischen Einrichtung des Bandes | VIII |
| Vorwort | IX |
| Einleitung | 1 |
| a) Forschungsprobleme und Versuch einer Definition von Mystik . . . | 1 |
| b) Zur Besonderheit der frühneuzeitlichen Mystik | 7 |
| c) Der politische Kontext: Die Genese der Habsburgermonarchie . . . | 25 |
| | |
| I. CHRISTUS-MYSTIK UND NATUR-MYSTIK | |
| | |
| 1) Protestantische Häresien der Selbstvergottung (Schwenckfeld, Weigel, Arndt, Arnold–Sudermann, Hoyers, Czepko, Hoburg) | 37 |
| a) Geist-Besitz und Kirchen-Verachtung | 37 |
| b) Weltverlust und Autonomisierung des Subjekts | 53 |
| c) Das »himmlische Fleisch« Christi und die Rechtfertigung als »Wiedergeburt« | 57 |
| d) Spiritualismus als »unio mystica« der Konfessionen (Sudermann) . . | 63 |
| 2) Moses und Hermes – Zur Rezeption nicht-christlicher Mystik . . | 71 |
| a) »Adam Kadmon« und die »trinitarische« Kabbala | 71 |
| b) Das »Systema Theosophorum« (Czepko) | 74 |
| 3) Mystik und Zauberei – Zur magischen Macht der Phantasie . . . | 79 |
| a) Neuplatonische Mystik im Dienst der Magie (Nettesheim) | 79 |
| b) Kosmogonie durch göttliche Imagination | 83 |
| c) Die »unio« durch Augen-Blitz und Herzens-Feuer (Spee, Greiffenberg) | 86 |
| d) Behexung durch den bösen Blick der Einbildungskraft | 92 |
| e) »Fleischliches Weh« – Zur Tabuisierung und Spiritualisierung der sexuellen Phantasie | 95 |
| 4) Vergoldung und Vergottung im »Feuer« der Alchimie | 101 |
| a) Alchimie als Religion der Selbsterlösung | 101 |
| b) Das »Chymische Lustgärtlein« in der »Fäulung« der Zeit (Stoltzius) . | 107 |
| c) Medizin auf der Spur des »Lichts der Natur« (Paracelsus) | 120 |
| d) Die »chymische Hochzeit« als Liebes-Werk der »Rosenkreuzer« (Andrae) | 127 |

VI

| | |
|--|-----|
| 5) Imaginationen – Christus als Natur, Adam als Christus (Böhme) | 136 |
| a) Schuhbank und Prophetentum | 136 |
| b) Der »Gottessohn« als Gebär-Mutter und die Welt als »Leib Gottes« . | 138 |
| c) Der »selbst eigene Macher« und die soteriologische Kraft seiner Imagination | 142 |
| d) Soziale Berührungängste des »neuen Adam« | 147 |
| e) Die Signaturenlehre und das Tönen der Natur-Sprache | 150 |
| f) Aspekte der Rezeption (Franckenberg, Tschesch u. a.) | 152 |

II. POESIE – MAGISCHES MEDIUM DER MYSTIK

| | |
|---|-----|
| 1) Mystik und Magie: Heil-Versuche durch die Einbildungskraft (Spee) | 159 |
| a) Ein »Cholicus« im Dienst an Kirche und Welt | 159 |
| b) Die Versinnlichung der allegoretischen Tradition – Zur Bildlichkeit der geistlichen Lieder | 164 |
| c) Die »Verschmelzung« von Himmel und Erde im »Feuer« der »Trvtz-Nachtigal« | 173 |
| d) Poesie als Organ der »unio mystica« | 176 |
| 2) Pantheismus als Selbstbefreiung des Menschen (Czepko) | 183 |
| a) Mystiker und Hofmann – ein »kontradiktorischer« Lebenslauf | 183 |
| b) »So schließ beyd' Augen zu«: Epigrammatik als Medium der Meditation | 188 |
| c) Leben als Tod und Tod als Leben – Zur mystischen Strategie des Über-Lebens | 191 |
| d) »Alliebende Natur« – »Pan-Christismus« und Liebes-Ethik im Spätwerk | 202 |
| 3) Poesie als Sprachrohr mystischer Häresie (Angelus Silesius) | 208 |
| a) Der Sturz des Engels – Zur Biographie des »Doctor ecstaticus« | 208 |
| b) Häresie und Orthodoxie im »Cherubinischen Wandersmann« | 216 |
| c) »Heilige Seelen-Lust« unter der Tarnkappe der Allegorie | 230 |
| d) Der cherubinische und der seraphinische Weg – Zur Interdependenz der poetischen Werke | 238 |
| 4) Ketzereien aus Rechtgläubigkeit (Greiffenberg) | 245 |
| a) Die Erden-Lasten der »Uranie« | 245 |
| b) Dokerische »Betrachtungen« über den »Gold-Geist« Christus | 252 |
| c) »Das allerliebste JEsulein / Will mit Gewalt ergriffen seyn« – Zur Einverleibung der Himmels-Kraft | 259 |
| d) »Jesus-Frühling«: Anfänge der Naturpoesie | 269 |
| e) »Gott trieb und schrieb durch mich« – Zur Poetik der »Deoglori« | 273 |

| | |
|---|-----|
| 5) Der »Sohn des Sohnes Gottes« als Poet (Kuhlmann) | 279 |
| a) Sendung und Opfergang des »Kühlmonarchs« | 279 |
| b) »Himmlische Libes-Küsse« – ein »Hohelied« auf die Gelehrsamkeit . | 287 |
| c) »Der Köhlsalter« – Schrift-Erfüllung in der Poesie | 290 |
| d) »Hasst euren unterscheid! Seid Brüder allesamt« – im »Kühlreich« der »Jesueliter« | 304 |
| | |
| Verzeichnis der zitierten Literatur | 312 |
| | |
| Personenregister | 338 |
| | |
| Sachregister | 344 |

VIII

Zur technischen Einrichtung des Bandes

Im Darstellungsteil des vorliegenden Bandes werden die im ›Verzeichnis der zitierten Literatur‹ innerhalb von Sachgruppen alphabetisch aufgeführten Publikationen durch die Angabe der römischen Ziffer des Abschnitts der Bibliographie sowie des Verfassernamens, bei mehreren im selben Abschnitt aufgeführten Titeln desselben Autors auch durch das Erscheinungsdatum der Publikation sowie mit der Seitenzahl zitiert. Die Forschungsliteratur aus Abschnitt II des Verzeichnisses wird mit hinzugesetzter arabischer Ziffer aufgeführt, welche auf den jeweiligen historischen Bezugs-Autor verweist. Der Name eines im Satzzusammenhang bereits erwähnten oder eines im betreffenden Kapitel behandelten Autors wird in den Klammern nicht wiederholt. Bei Autoren, denen ein Kapitel oder ein Abschnitt der Darstellung gewidmet sind, entfällt die Repetition der römischen Ziffer nach ihrer ersten Notierung. Darüber hinaus werden entweder die zitierten Ausgaben nach den in der Forschung eingebürgerten Abkürzungen genannt oder die Hauptwerke nach den Titel-Initialen aufgeführt. Die betreffenden Abkürzungen selbst sind im Literaturverzeichnis unter dem jeweiligen Autor zitiert und aufgeschlüsselt.

Vorwort

Vor einem halben Jahrhundert erblickte die Forschung in der Mystik des 17. Jahrhunderts noch die »geistige Mitte des deutschen Barock« (III Vietor, S. 60); als »religiöser Irrationalismus« stand sie danach der »humanistischen Verweltlichung des Menschentums durch rationale Autonomie« wie ein Bollwerk gegenüber (ebda.). Heutzutage indessen spielt die Barock-Mystik in den literarhistorischen Darstellungen zumeist nur noch eine Nebenrolle (vgl. III Szyrocki 1968 und 1979; Wiedemann 1973; IV Herzog 1979; Browning 1980; Meid 1983 und 1986; III Grimm 1984; Steinhagen 1985), und außerhalb Deutschlands ist sie – abgesehen von Angelus Silesius – auch in der Fachwelt kaum bekannt (vgl. III Gorceix 1977, S. 11ff.): Zum einen reklamiert eine vorwiegend geistes- und ideengeschichtliche Forschung den Begriff »deutsche Mystik« bis heute ausschließlich für die »mystische Literatur des Spätmittelalters in der deutschen Volkssprache« (III Haas 1987, S. 234) und wertet von daher die unter diesem Begriff firmierende Frömmigkeitsform des 16. und 17. Jahrhunderts nur als verfälschte, verwässerte oder durch den Konfessionsstreit belastete »Wiederaufnahme« der mittelalterlichen Mystik ab (vgl. III Wentzlaff-Eggebert, S. 186ff.); zum andern erarbeitet eine vorwiegend sozialgeschichtlich interessierte Forschung seit mehr als zwei Jahrzehnten ein an der Gelehrten-Literatur des 17. Jahrhunderts orientiertes säkulares Epochen-Bild, in dem die Mystiker angesichts der mit dem frühmodernen Staat paktierenden Barock-Humanisten ebenfalls nur noch als unzeitgemäße und epigonale Nachfahren einer geschichtlich überholten Frömmigkeitsform und Lebenshaltung erscheinen. – In der vorliegenden Darstellung indessen erhalten diese »Außenseiter« ihr »epochales« Gewicht im Kontext des Konfessionalismus zurück. Dies zunächst in ihrer Funktion als komplementäre Ergänzung zum Humanismus des 17. Jahrhunderts (vgl. dazu die folgende Einleitung b u. c), sodann aber auch mit Blick auf die Genese der frühen Neuzeit insgesamt. Dazu vorab einige Hinweise, die zugleich die Konzeption dieser Lyrik-Darstellung und den Stellenwert des vorliegenden Bandes darin verdeutlichen sollen.

Kulturgeschichtlich nicht weniger bedeutsam und folgenreich als die in Deutschland vergleichsweise späte und uneinheitliche Entwicklung

zum Absolutismus ist die mit der Reformation einsetzende tiefgreifende Konfessionalisierung aller Gebiete des Reiches (vgl. Bd. I). Vor allem in der Epoche des Konfessionalismus (1555/63–1685) versucht eine machtbewußte katholische, lutherische und calvinistische Geistlichkeit im Verbund mit den verschiedenen territorialen Mächten das eigene Kirchentum auch mithilfe der pragmatischen Formen der Lyrik rücksichtslos durchzusetzen und zu festigen (vgl. Bd. II). Deshalb beherrscht die angstbesetzte ›Gretchenfrage‹ nach *der* christlichen Religion bzw. dem richtigen Bekenntnis wie kein anderes Thema diesen Zeitraum. Sie reguliert tiefgreifend das Leben im frühmodernen Staat: Glaubensgrenzen sind in ihm Landesgrenzen, trennen Gläubige von Ketzern, schaffen kollektive – z. T. bis heute nachwirkende – Feindbilder. Das christlich-konfessionelle Dogma ist verbindliche Lehrdoktrin und Lebensmaxime. Die politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Grundlagen der Moderne – insbesondere das neue Weltbild, die Autonomie der Wissenschaften und Künste – können sich in diesem Zeitraum weithin nur gegen die zur Orthodoxie erstarrten Kirchen etablieren.

In solchem Machtkampf um die Durchbrechung der Konfessionalisierung und die Durchsetzung der Säkularisierung spielen die protestantischen Mystiker des 17. Jahrhunderts eine gewichtige Rolle. Mit ihrem Streben nach einer nicht mehr durch die Amtskirche vermittelten und an deren Autorität gebundenen, sondern vom einzelnen selbst verantworteten, unmittelbaren Teilhabe am Numinosen stellen sie den Höhe- und zugleich Wendepunkt der mit der Reformation einsetzenden religiösen Reformversuche dar. Sie sprengen die Grenzen ihrer Konfession, treiben die mit der Renaissance einsetzende und auch vom Humanismus angestrebte Neubegründung des Subjekts bis zur ketzerischen Deifizierung und bereiten gerade dadurch – zugleich als Vermächtnis für die Aufklärung – seine Säkularisierung vor. Sie stärken den frühneuzeitlichen Weg von Gott zum Menschen, indem sie die »unio« im Gegensatz zur mittelalterlichen Mystik durch Umdeutung zentraler Dogmen und Rückgriff auf die Magie in die Verfügbarkeit des Menschen transponieren. Ihr Werk gewinnt im Zusammenhang damit auch vielfach bereits einen authentisch-autobiographischen Charakter und weist stärker als die von Rhetorik und Poetik genormte Poesie des Humanismus individuelle Stilmerkmale auf. Mit ihrem Insistieren auf persönlicher Erfahrung und Subjektivität opponieren die Barock-Mystiker – ohnehin zu meist theologische Laien – gegen die scholastischen Systembildungen sowohl orthodox-theologischer wie frühmodern-philosophischer Provenienz (vgl. III Gorceix 1977, S. 323ff.; Sudbrack, S. 143ff.). Zugleich leisten sie dem Pantheismus Vorschub, indem Gott für sie auch in der

Natur anschaubar und erfahrbar wird. Auch dies verstärkt die Tendenz der Barock-Mystik, das »unio«-Erlebnis vom Geist in die Sinne zu verlagern und damit das allegorische Sprechen bereits in ein symbolisches zu überführen (vgl. dazu auch III Gorceix 1978, S. 403ff.). Die der allgemeinen »Schau-Lust« des 17. Jahrhunderts entsprechende Aufwertung der Sinne impliziert die Inthronisation der Phantasie und damit der Poesie als des entscheidenden magischen Mediums zur Herstellung der Gottesgemeinschaft. Damit aber wird das »Allerheiligste« der christlichen Frömmigkeit ästhetisiert und die Poesie – ein wichtiger Schritt auf ihrem Weg zur Autonomie – geheiligt. So hat die Barock-Mystik zentrale Tendenzen der Lyrik des 18. Jahrhunderts – von der Naturpoesie der Frühaufklärung (vgl. Bd. V) bis zur ästhetisierten Religiosität Klopstocks und der mythopoetischen Feier der Selbstermächtigung des Subjekts beim jungen Goethe (vgl. Bd. VI) – mit vorbereitet. – Dies aufzuzeigen, ist die eine Aufgabe des vorliegenden Bandes. Die andere besteht darin, die Besonderheit und Eigenständigkeit der deutschen Mystik des 17. Jahrhunderts aus dem Kontext des Konfessionalismus heraus zu entfalten.

Ines Kharroubi, Martin Röttger, Christine Wand und vor allem Christian Soboth haben sich um die technische Betreuung dieses Bandes verdient gemacht. Dafür sei ihnen auch an dieser Stelle herzlich gedankt.

Bochum, 29. 2. 1988

H.-G. K.

Einleitung

a) Forschungsprobleme und Versuch einer Definition von Mystik

Die Literaturgeschichtsschreibung hat ernstzunehmende Gründe für ihre Zurückhaltung gegenüber dem Phänomen der Barock-Mystik. Bei den Argumenten für deren Marginalisierung werden immer wieder drei Probleme deutlich: unterschiedliche Definitionen von Mystik und daraus resultierende Werturteile, Vorbehalte vor allem gegenüber dem Zusammenhang von ›echter‹ Mystik und Poesie sowie – wie schon angedeutet – die Schwierigkeit einer Einordnung dieser frühneuzeitlichen Frömmigkeitsform in den Epochen-Kontext. Diese Probleme seien deshalb zunächst erörtert; sie eignen sich überdies zur Einführung in das Thema dieses Bandes und vermögen zugleich dessen Konzeption und Darstellungsschwerpunkte zu begründen.

Einige Beispiele sollen zunächst veranschaulichen, in welchem Umfang und Ausmaß die Mystik des 17. Jahrhunderts neuerdings durch das jeweilige Vorverständnis in ihrem Bestand reduziert worden ist. Szyrocki und Meid behandeln den Jesuitenpater Friedrich von Spee (1591–1635), der ohnehin »abseits von der vorherrschenden ›gelehrten‹ Literaturpraxis des (protestantischen) 17. Jahrhunderts« stehe (IV Meid 1986, S. 108), lediglich als katholischen Kirchenlieddichter (ebda., S. 104ff.; III Szyrocki, S. 270ff.), andere nur als engagierten aufklärerischen Bekämpfer des Hexenwahns (vgl. Bd. II, S. 82ff.); ihn als Mystiker zu betrachten, ist für Meid ein »Mißverständnis« (IV 1983, S. 106). Für Werner Milch ist der Diplomat und Hofmann Daniel Czepko von Reigersfeld (1605–1660) schon allein wegen seiner »Diesseitszugewandtheit« kein Mystiker, und Czepkos Versuch einer Kontamination von Poesie und Mystik erscheint Milch als grundsätzlich verfehlt, weil der dichterische Charakter das mystische Anliegen letztlich verfehle und verfälsche (II.7 Milch 1963, S. IXff., XXXII). Für Krause sind zwar die Lieder Catharina Regina von Greiffenbergs (1633–1694) »von mystischem Gedankengut durchdrungen«, doch könne man sie »nicht eigentlich als Mystikerin bezeichnen«, da sie den Abstand zwischen Seele und Gott nicht aufhebe (IV, S. 424). Browning hält die Freifrau für ebenso nicht-mystisch wie Spee oder Quirin Kuhlmann (1651–1689), ja sogar der

berühmteste und insgesamt unangefochtenste Barockmystiker, nämlich Angelus Silesius, muß bei ihm – ebenso wie bei Althaus (vgl. II.58, S. 33f.) – Federn lassen: Mystisch seien nicht dessen ›Geistliche Hirtenlieder der in ihren Jesum verliebten Psyche‹, sondern nur sein ›Cherubinischer Wandersmann‹, und auch von ihm eigentlich nur das erste, zweite und fünfte Buch, und dieses sei inhaltlich vollkommen traditionell (IV Browning 1980, S. 60, 66, 70, 73, 82).

Zunächst spiegeln die zitierten Urteile natürlich auch fachspezifische Grenzen und die bekannten germanistischen Berührungängste gegenüber dem zentralen religiösen Interesse der Mystik (vgl. Bd. I, S. IXf.). »Vom literaturgeschichtlichen Standpunkt aus gesehen«, erklärt beispielsweise Browning, »sind Schefflers formale Leistungen wichtiger als seine philosophische(!) Position«, und doch muß er eingestehen, »daß das eine nicht ohne das andere vollauf gewürdigt werden kann« (IV 1980, S. 61). – Indessen hat auch die Theologie – und zwar gerade die für den Hauptteil der deutschsprachigen Mystik des 17. Jahrhunderts zuständige protestantische – erhebliche Schwierigkeiten und Berührungängste gegenüber der Mystik und ihrem entscheidenden religiösen Anliegen. Denn vom orthodoxen Standpunkt aus war und ist die Mystik häresieverdächtig. »Wo mittels einer ›via mystica‹ das Heil selbst durch menschliche Gefühls-, Erkenntnis- oder Willensakte verfügbar gemacht wird, muß sich der Protestantismus von der Mystik distanzieren«, erklärt z. B. Zeller (III, S. 53), und mit dieser Charakterisierung hat er – wie sich zeigen wird – genau die Intention bedeutender protestantischer Mystiker des 17. Jahrhunderts getroffen. »Erst recht hat das Luthertum jene Formen der Mystik abgelehnt, in denen ein radikaler Spiritualismus Geist und Wort auseinanderriß oder bei denen die Transzendenz der Offenbarung durch eine absolute Immanenz des ›innern Wortes‹ gefährdet wurde« (ebda., S. 54): Auch dies trifft auf bedeutende protestantische Autoren jener Zeit zu (vgl. Kap. I 1). Von daher schwankt das theologische- und kirchengeschichtliche Urteil über die frühneuzeitliche Mystik auf eine für die Germanistik wenig hilfreiche Weise hin und her und überträgt sich auf die Definitions- und Abgrenzungsversuche, etwa im Blick auf Mystik und Spiritualismus. Während z. B. Bornkamm für eine Trennung zwischen ihr und dem Spiritualismus plädiert und als Beweis für den Sinn dieser Unterscheidung »so unmystische Gestalten wie Schwenckfeld und Paracelsus« ins Feld führt (III, S. 11), bezeichnet Martin Schmidt den bedeutenden schlesischen Reformator Kaspar von Schwenckfeld (1489–1561) als »ersten großen Kristallisationspunkt der protestantischen Mystik« (III 1960, S. 1254; ebenso Schoeps, S. 31f.). Unter dem Namen des von Bornkamm als Spiritualisten eingestuftem Va-

lentin Weigel (1533–1588) »verbirgt sich« für Schmidt »im 17. Jahrhundert die protestantische Mystik« (ebda.). Der zu Lebzeiten von der Orthodoxie heftig angefeindete lutherische Theologe Johann Arndt (1555–1621) wiederum, heute auf Grund seiner überragenden Wirkungsgeschichte als »die einflußreichste Gestalt der lutherischen Christenheit seit den Tagen der Reformation« gewertet (II.3 Wallmann, S. 54), jedoch von der Forschung nur wenig beachtet, soll »kein Mystiker, aber ein Liebhaber der Mystik« gewesen sein (ebda., S. 74; ähnlich II.3 Stoeffler, S. 47), während Schmidt ihn und den Haupthäretiker des 17. Jahrhunderts, nämlich den schlesischen Pansophen Jacob Böhme (1575–1624), als »die eigentlichen Leitgestalten der protestantischen Mystik im 17. Jahrhundert« apostrophiert (III 1960, Sp. 1254). Angesichts der Fülle von Wechselbeziehungen und Einflüssen zwischen verschiedenen häretischen Gruppen und Einzelgängern, angesichts der Anverwandlung, Umwandlung oder bloßen Zitation der vorreformatorischen Mystik im Protestantismus der frühen Neuzeit hat sich die Kirchengeschichtsschreibung bis heute auch auf keine klare Unterscheidung von Mystik und Spiritualismus bzw. auf eine brauchbare Definition der »Gottesgemeinschaftskunst« einigen können. Und wenn nun heutzutage von Seiten der katholischen Theologie versucht wird, gerade über diese Frömmigkeitsform die Gemeinsamkeit der Konfessionen in Kernfragen des Glaubens wiederzuentdecken (vgl. III Sudbrack), dann dürfte sich die protestantische Verlegenheit gegenüber der Mystik in der eigenen Konfessionsgeschichte kaum verringern.

Ein solcher Forschungsstand stimmt skeptisch gegenüber der an sich plausiblen These, »daß wir, um auch nur im Ansatz fassen zu können, was Mystik ist oder sein soll, am Ort ihrer historischen Verwirklichung ansetzen müssen« (III Haas 1986, S. 323), oder gegenüber der Empfehlung, sie »als ein umfassendes historisches Phänomen zu verstehen und demgemäß in den Begriff der Mystik all das einzubeziehen, was aus mystischen Traditionen stammt oder zu eigenständigen Formen mystischer Frömmigkeit beigetragen hat«, anstatt vorab »durch eine begriffliche Festlegung die Thematik zu verengen« (III Zeller, S. 35). Solcher Pragmatismus enthält eine zirkuläre Argumentation, weil er doch immer schon ein Vorverständnis dessen voraussetzt, was als historische Erscheinungsform von Mystik überhaupt aufgesucht werden könnte. Da die mystische Erfahrung von den Quellen auch noch »in verschiedener Weise expliziert werden« kann (II.40 Hägglund, S. 88; vgl. auch II.40 Oberman 1967, S. 20ff.) und da – wie illustriert – mehrere am Untersuchungsgegenstand beteiligten Disziplinen und Erkenntnisinteressen bei dem vorgeschlagenen pragmatischen Verfahren einen definatorischen

Konsens auch schon im Blick auf *eine* Epoche kaum zu erzielen vermögen, ist die Voranstellung einer Mystik-Definition vorteilhaft und sinnvoll: zur Verdeutlichung des Vorverständnisses, damit auch zur besseren Überprüfbarkeit durch andere Forschungsrichtungen, sowie zu heuristischen Zwecken. Eine solche Begriffsbestimmung sollte so spezifisch sein, daß sie Mystik von anderen Formen der Frömmigkeit unterscheidet. Wenn Zimmermann sie z.B. als »eine religiöse Deutungsaktivität« charakterisiert, »die bestimmte bewegende Erfahrungen, Informationen oder Wahrnehmungen aus unterschiedlichen Bereichen (z.B. der eigenen Seelenregungen, der physischen Welt, des historischen Lebensgeschehens) mit dem konfessionell-dogmatischen Vorwissen vom Göttlichen verbindet und dadurch erst klärt und entfaltet« (III, S. 14), dann wird das Unbefriedigende dieser Definition daran deutlich, daß man sie zugleich auf die Gegnerin der Mystik, nämlich die lutherische Orthodoxie, applizieren könnte. Bei aller richtigen Betonung des die mystische Erfahrung begleitenden Reflexionscharakters darf doch das eigentliche Anliegen, um dessentwillen der Mystiker zu Deutung und Systembildung neigt, nicht ungenannt bleiben (vgl. dazu auch III Haas 1986, S. 333; IV Dinzelbacher, S. 53ff.). Zugleich sollte die Definition aber auch so allgemein sein, daß sich Frömmigkeitsformen verschiedener Epochen gegebenenfalls als historische Ausprägungen ›der‹ Mystik erkennen lassen; insofern weicht eine typologische Begriffsbestimmung auch der Gefahr eines an *einer* historischen Epoche gewonnenen Mystik-Verständnisses aus, welches – wie bereits gezeigt – dazu neigt, die spezifische Form dieser Epoche dann auch zum alleinigen Maßstab ›echter‹ Mystik zu verabsolutieren. – *Mystik*, so sei das Phänomen hier beschrieben, *ist die von persönlichem Bekenntnis und von Begründung begleitete Suche nach und Erfahrung von dem Einswerden des Menschen mit dem Numinosen (»unio«) und schließt die Übung der Gottesliebe im Dienst an der Welt mit ein (»contemplatio et actio«).*

Diese Definition als Arbeitsbegriff ermöglicht uns zunächst, die zuvor genannten historischen Autoren sowie verwandte Begriffe wie Spirituallismus, Pan- oder Theosophie unter den Ober-Begriff der Mystik zu subsumieren und ihre Modifikationen des »mystischen Weges« später im einzelnen herauszuarbeiten. Ferner läßt sich von dieser Definition her in einem ersten Schritt die historische, traditionsbildende Kohärenz der Frömmigkeitsform im Blick auf strukturell identische Merkmale in spätmittelalterlicher wie frühneuzeitlicher Mystik aufzeigen: Wegen der überwältigenden, aber nur punktuell gewährten bzw. gelingenden Gotteserfahrung neigen die Mystiker in autobiographischen Zeugnissen zu (Selbst-)Aussprache und Zwiegespräch (mit Gott). »O du mein Herr und

Gott!« ruft z. B. Teresa von Avila (1515–1582) aus. »Man kann sich mit dir einfach über alles unterhalten« (zit. in III Böhme, S. 38). Die Überfülle des Erlebens drängt den Mystiker zugleich zur Selbstmitteilung. »Were hie nieman gewesen,« erklärt z. B. Meister Eckhart (um 1260–1328) am Schluß einer Predigt, »ich müeste si (= die Predigt) disem stocke geprediet han« (II, S. 181). Oder Johannes vom Kreuz (1542–1591) betont in der Vorrede zu den Erläuterungen seines ›Geistlichen Gesangs‹: »Da nun diese Kanzonen aus überströmender mystischer Einsicht entsprungen sind, können sie nicht angemessen erklärt werden« (zit. in III Sudbrack, S. 146). Damit verweist er zugleich auf das mystische Sprachproblem, nämlich das Erlebte nicht adäquat artikulieren zu können (vgl. III Quint, S. 53) oder auch – wie im Taoismus und Zen-Buddhismus (vgl. III Massa, S. 22f.) – um des weiteren Suchens Gottes oder der Wahrheit willen nicht genau benennen zu wollen. – Als besonders ›Begnadete‹ waren die Mystiker häufig religiöse Außenseiter – etwa Laien wie die Beginen oder die sog. »Gottesfreunde« im Spätmittelalter, deren »mystische Agitation« auf die »Herausstellung einer Laienherrschaft im Religiösen gegenüber einer Priesterschaft« zielte, »die weder geistlich noch lebensmäßig mehr vorbildlich war« (III Haas 1987, S. 303) –, und nicht selten wurden sie von Anhängern verehrt und von der Kirche oder der Ordensgemeinschaft verfolgt wie z. B. Meister Eckhart oder Heinrich Seuse (ca. 1295–1366; vgl. II, S. 75ff.), Teresa von Avila oder Johannes vom Kreuz, Jacob Böhme oder Quirinus Kuhlmann (vgl. Kap. I 5 f u. II 5 a). Die Adepten nötigten sie, den »mystischen Weg« der Frömmigkeit zu offenbaren, zu erklären und zu verteidigen, gelegentlich aber auch zu verdunkeln. Die Notwendigkeit von »Bekenntnis und Begründung« der »Gottesgemeinschaftskunst« erfolgte auch aus Gründen der Selbstlegitimation oder eines prophetischen (wie bei Böhme) bzw. missionarischen Selbstbewußtseins (wie in der Jesuitenmystik; vgl. III Sudbrack, S. 154ff.). In diesen Begründungen wird immer wieder die Neigung erkennbar, aus der spezifischen Gotteserfahrung die zentralen Aspekte des religiösen Weltbildes neu und anders zu beantworten als die orthodoxen religiösen Systeme. Vor allem mit dem von ihm selbst ausgehenden Streben nach der »unio« mit dem Numinosen kehrt der Mystiker den von den Kirchen verwalteten »Gnadenweg« um, wonach Gott selbst – durch die »gratia praeveniens« und die sakramentalen Mittel in der Katholischen Kirche oder durch die Verkündigung des »Wortes« im Luthertum – den Menschen begegnet und sie zum Heil beruft, »wo und wann *er* will« (»ubi et quando visum est Deo«); diese Tendenz zeigt sich sogar in der Mystik des besonders kirchentreuen Ignatius von Loyola (1491–1556; vgl. ebda.). Die einmal erlebte »unio mystica« führt

zur immer erneuten Bemühung um sie, auch wenn letztere nur in einer passiven ethisch-asketischen Vorbereitung (als einer Stufe der Heiligung) besteht. – Der Wechsel von »Suche und Erfahrung« verweist auf eine tendenziell »antinomische« Struktur der Gottesbeziehung, auf Gottferne und Gottnähe, Liebe und »Genuß« einerseits sowie Entbehnung, Fremde und Abwesenheit Gottes andererseits, und auf die häufig daraus abgeleiteten gnostisch-dualistischen Kosmogonien und Weltanschauungen; Erfahrung *und* Überwindung des ›Risses‹ zwischen Gott und Welt charakterisieren den mystischen Denk- und Erlebnishorizont, Erniedrigung und Erhöhung des Ich, Weltabkehr und Weltzuwendung sind jeweils mit der Ferne und Nähe verbundene Stadien der mystischen Erfahrung. –

»Einswerden« meint die Erfahrung vom tatsächlichen Eingehen des Göttlichen in den Menschen, nicht nur in seine Seele, sondern gegebenenfalls – wenn Gott nicht nur als »Geist«, sondern z. B. als »Kraft« wie bei den Pansophen gedacht und erlebt oder als leibhaftiges Mysterium im Sakrament genossen wird (Sakramentsmystik) – auch in seinen Körper. Die neutestamentliche Verheißung, »daß ihr teilhaftig werdet der göttlichen Natur« (2. Petr. 1,4), sowie das Bekenntnis des Apostels Paulus: »Ich lebe aber; doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir« (Gal. 2,20), verweisen auf die beiden Möglichkeiten des mystischen Gottesbegriffs: einerseits das tendenziell A-Personale der apophatischen, neuplatonischen und theosophischen Richtungen, andererseits die konkrete »Sinnlichkeit« der an der Person Christi orientierten Brautmystik. Keineswegs selten begegnen beide Vorstellungen nebeneinander oder gehen – vor allem im Umkreis des Luthertums und bedingt durch dessen eigentümliche Christologie – ineinander über. Wenn Gott pansophisch oder pantheistisch gedacht und von daher die Natur als »Leib Gottes« begriffen wird, sind Epiphanien des Göttlichen in (naturhaften oder geschichtlichen) Ereignissen sowie ein Gotteserleben aus der »Betrachtung« der Natur möglich (Natur-Mystik). – Der Schluß der Definition verweist darauf, daß »Weltabgewandtheit« kein Echtheitskriterium für mystische Daseins- und Frömmigkeitshaltung ist. Im Gegenteil. Daß christliche Mystik »nicht allein auf innerer Erfahrung« gründet, »keine reine Innerlichkeit« darstelle, betonen vor allem die Theologen (III Böhme, S. 12). Die »wahre Mystik«, so definiert Massa im Blick auf westliche und östliche Mystik, »ringt« »um die aus der Einheit mit dem göttlichen Willen zu vollziehende Gestaltung der Welt« (III, S. 17). So haben sich auch die spätmittelalterlichen Mystiker keineswegs nur »völlig mit ihrem religiösen Innenleben befaßt«, sondern (u. a. durch seelsorgerliche Tätigkeit) intensiv »mit öffentlichen Aufgaben im Leben der Kirche

abgegeben« (III Haas 1979, S. 17; vgl. Haas 1987, S. 244f., 260ff., 274, 288f.). Analoges gilt – wie später noch illustriert wird – auch für die katholische und protestantische Mystik der frühen Neuzeit.

b) Zur Besonderheit der frühneuzeitlichen Mystik

Nach diesen ersten – die Definition erläuternden – Hinweisen auf die historische Konstanz wichtiger mystischer Phänomene in Mittelalter und früher Neuzeit gelangt mit dem zweiten Problem, dem Zusammenhang von Mystik und Poesie bereits eine bedeutsame Unterscheidung innerhalb der Gottesgemeinschaft beider Epochen in den Blick. Im Zusammenhang mit seiner ›Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens‹ fordert Walter Haug, »Alltagssprache und poetische Sprache seien . . . grundsätzlich zu unterscheiden von mystischer Sprache, und zwar genau dann, wenn man berücksichtige, daß in der mystischen Sprachstruktur der Sprechende angewiesen sei auf ein Entgegenkommen von jenseits des ihm sprachlich Faßbaren, was sein menschliches Sprechen wiederum aufhebe« (III Küper, S. 532). Aus der Perspektive des Menschen gebe es keinen prinzipiellen Unterschied zwischen der Sprache des Alltags, der Poesie und der Mystik, vielmehr seien die von Quint so sehr betonten Stilphänomene mystischen Sprechens wie Negationen, Übersteigerungen, Reihungen, Hyperbeln, antithetische Formulierungen (insbesondere Oxymoron und Paradoxie) sowie die Metapher auch in Poesie und Umgangssprache anzutreffen (vgl. III Haug, S. 494; vgl. auch III Seyppel, S. 178ff.). Von Gott her betrachtet sei dieser Sprach-Unterschied dagegen fundamental, weil Gottes vorausgehendes und antwortendes Sprechen immer zugleich ein Schaffen sei und damit in absoluter Differenz, im Widerspruch der »unähnlichen Ähnlichkeit« zum Sprechen des Mystikers stehe; denn dessen sprachlichem Akt fehle diese Identität von Sprechen und Sein gerade und er erfahre deshalb in der erstrebten Kommunikation mit Gott immer auch die »radikale Unähnlichkeit« und damit zugleich den Verlust der Identität (vgl. III Haug, S. 495f.). Haugs generell formulierte These ist erhellend für die (spät-)mittelalterliche, keineswegs aber für die frühneuzeitliche Mystik. Vielmehr kann an seiner Theorie das entscheidend Neue des barockmystischen Sprechens verdeutlicht werden, wie es von Böhme auf Czepko, Scheffler und Kuhlmann wirkt: Für Böhme ist die Adam von Gott mitgeteilte ursprünglich-paradiesische Natursprache als wesenhaftes namengebendes Nachschaffen des göttlichen Sprechens ein »Spiegel der Theogonie des göttlichen Worts« (III Rusterholz, S. 189), und mit der von Böhme propagierten Rückkehr zur Natursprache partizipiert der Mensch auch

wiederum an diesem wesentlichen, schöpferischen, mit dem Benennen zugleich Sein setzenden Vermögen Adams: »Also hat nun der Mensch den Gewalt von dem unsichtbaren Worte GOTTES empfangen zum Wiederaussprechen, daß er das verborgene Wort der Göttlichen Scientz wieder in Formungen und Schiedlichkeit ausspricht, auf Art der zeitlichen Creaturen« (II MM, Vorrede S. 2; vgl. dazu III Rusterholz, S. 190). Gerade im »Leib«, in der Sinnlichkeit der Sprache liegt ihr Kraft-Quell und hebt die Vielheit der Erkenntnis zugleich in die Einheit des »Empfindens« als Koinzidenzpunkt der Gotteserfahrung auf. Indem Gott in die Immanenz geholt und hier wesenhaft erfahrbar wird, vermag auch die Sprache vom bloß uneigentlich-allegorischen zum symbolischen Bezeichnen überzugehen und damit das begehrte »Objekt« wesenhaft in der Evokation zu erfassen, ja geradezu zu bannen. Durch das Herabholen Gottes in die Immanenz und die Deifizierung der menschlichen Sprache wird die Differenz zwischen Gott und Mensch so entscheidend relativiert.

Von daher besteht für die frühneuzeitlichen Anhänger der »Gottesgemeinschaftskunst« aber auch kein Gegensatz mehr zwischen dieser und der Poesie. Daß dies für den Katholizismus gilt, kann Johannes vom Kreuz, dessen größere Prosawerke als Kommentare zu seinen Gedichten entstehen (vgl. II.34 Boldt, S. 36ff.), ebenso bestätigen wie die Jesuitenpoesie Spees (vgl. Kap. II 1) oder seines lateinisch dichtenden Ordensbruders Jacob Balde (1603/4–1668), des mystisch inspirierten »deutschen Horaz« (vgl. II.5 Galle, S. 9ff.). Und im häretischen Umkreis des Luthertums erhebt nur der in den Niederlanden tätige Adept Böhmes und erste Herausgeber seiner Schriften Johann Georg Gichtel (1638–1710) briefliche Vorbehalte gegenüber einer künstlerischen Gestaltung der mystischen Erfahrung (vgl. III Gorceix 1977, S. 314). – Im Mittelalter freilich hatte sich ein solches Gegenüber von Theologie und Dichtung als »zweier sich immer nur notdürftig vertragender Erbfeinde« entwickelt, deren Träger unterschiedliche Stände – Mönch und Priester auf der einen, der ritterliche Laie auf der anderen Seite – waren (vgl. III Haas 1979, S. 69f.). Bezeichnenderweise hat sich denn auch die vom geistlichen Stand, von Theologen, Nonnen und Beginen getragene spätmittelalterliche deutsche Mystik der Prosa – und zwar hauptsächlich in den Gattungen der Predigt und des Traktats – und nur selten (vor allem bei Mechthild von Magdeburg) der Poesie bedient (ebda., S. 14, 67ff.; vgl. II Mechthild; I Kemp, S. 41ff.; Lanczkowski, S. 100ff.; II.43 Mohr; III Kemper 1979). Mit der Renaissance trat dann – wie gezeigt (vgl. Bd. I, S. 65, 84ff.) – der Typ des humanistisch gebildeten »poeta-theologus« neben den Priester und in Konkurrenz zu ihm und reaktivierte den

altehrwürdigen, auch von Opitz zu Beginn seines ›Buchs von der Deutschen Poeterey‹ zitierten poetologischen Topos von der Dichtung als einer »verborgenen Theologie / vnd vnterricht von Göttlichen sachen« als Rechtfertigung für seine geistliche Schriftstellerei (II, S. 7). Umgekehrt hielt die Theologie den Topos von der Dichtung als Lüge und damit auch den »Verdacht uneigentlicher Erfahrung der Theophanie« aufrecht (vgl. III Haas 1979, S. 69) und fand in der Literaturwissenschaft dafür – bis heute – sogar Schützenhilfe. Indessen wurde von der hermetischen Sprachauffassung Böhmes her mit dem Postulat einer Rückkehr zur Natursprache und deren Wiederherstellung die Form – und insbesondere auch die »Schallform« – der Sprache von solch fundamentaler Bedeutung, daß sich die Poesie als angemessenes Medium mystischen Sprechens geradezu aufdrängen mußte, und dies nicht nur als herausgeputzter Rahmen und Spiegel des göttlichen Sprechens in seiner Schöpfung, sondern als sinnlich-geistiges Instrument zur Herstellung der »unio mystica« selbst (vgl. dazu Teil II). Der frühneuzeitliche Verweis auf das poetische Sprechen der Bibel gerade im Hohenlied als dem mystischsten ihrer Bücher, aber auch in den Liedern der Psalmen vermochte die Poesie als Form der Mystik zusätzlich zu legitimieren und kulminierte schließlich in Quirinus Kuhlmann, dem Propheten Gottes, der die Offenbarung als Dichtung fortzuschreiben suchte und sie damit vollständig poetisierte (vgl. Kap. II 5).

Als immanente Entwicklung betrachtet war die Kontamination von Mystik und Poesie durchaus konsequent und verbürgte im Kontext theologischer sowie pansophischer Theorie auch echte, authentische mystische Erfahrung. Von Seiten der Theologie war sie freilich illegitim, weil sich die Mystik im Medium der Poesie aus der kirchlichen Vormundschaft zum eigenständigen Kommunikationsorgan mit dem Numinosen, ja zum Instrument der individuellen Selbsterlösung erhob. Dabei ermöglichten die rhetorischen und poetischen Mittel ein hohes Maß an affektiver Vergewärtigung des Göttlichen, und das poetische Formeninventar – vor allem die emblematische und allegorische Bildlichkeit – eröffnete Spielräume für die Entfaltung heterodoxer Ideen, die freilich im »sensus literalis« des Textes nicht ohne weiteres dingfest zu machen waren und deshalb die konfessionelle Zensur zu täuschen vermochten (vgl. Kap. II 3). Funktionsgeschichtlich und damit von außen betrachtet, stellt sich die Poetisierung der Mystik als bedeutsame Phase im Säkularisierungsprozeß dar: Die Poesie usurpierte »von innen« die christliche Heilsaneignung, und indem sie sich zu deren entscheidendem Organ erhob, ersetzte sie ästhetisierend die Funktion der Kirche und heiligte sich selbst. Hier schon, in der theologischen Ästhetik poetischer Barock-My-

stik, erreichte die frühneuzeitliche Poesie ihre höchste Dignität, – aber es bedurfte noch des Durchgangs durch die Aufklärung, bis aus der gläubigen Heteronomie eines – wenn auch ästhetischen – Bezuges zum Numinosen die prätendierte Autonomie des prometheischen Selbstgefühls zu werden vermochte: »Hast du's nicht alles selbst vollendet, / Heilig glühend Herz?« (II Goethe GUE, S. 45).

Vier weitere Characteristica sollen im folgenden summarisch die sowohl konfessionsübergreifende als auch -spezifische Stellung und Bedeutung der Barock-Mystik im Epochenkontext des Konfessionalismus skizzieren.

1) Durch die Rezeption der (spät-)mittelalterlichen Mystik im Bereich der katholischen und der deutsch-lutherischen Frömmigkeit trug die Mystik der frühen Neuzeit in einigen Aspekten *überkonfessionelle Züge*. Der Einfluß Bernhards von Clairvaux (1090–1153) mit seiner asketisch strukturierten, gefühlhaften und zugleich auf die Lebenspraxis gerichteten Christumystik reichte über Heinrich Seuse und Thomas von Kempen (d. i. Thomas Hemerken ca. 1379–1471) einerseits bis zu Johann Arndts ›Wahrem Christentum‹ und führte dort zusammen mit dem starken Einfluß Johannes Taulers (ca. 1300–1361) zu einem an der »imitatio Christi« orientierten Frömmigkeitsideal (vgl. Bd. II, S. 250ff.), andererseits zur individualistisch-psychologischen spanischen Christumystik der Teresa von Avila, die Johannes vom Kreuz und Miguel de Molinos (ca. 1628–ca. 1697) beeinflusste und vor allem durch letzteren wiederum auf den Pietismus in Deutschland zurückwirkte (vgl. dazu auch III M.A. Schmidt). – Neben der seraphisch-gefühlhaften, durch nacherlebende Adaption der Bildwelt des Hohenliedes erotisch inspirierten (Braut-)Mystik wirkte die cherubinisch-intellektuelle Form der Dominikaner-Mystik des Meister Eckhart auf die frühe Neuzeit weiter und gewann namentlich auch in schlesischen Kreisen Einfluß. Johannes Scheffler hat die Komplementarität beider Ausprägungen exemplarisch in seinem intellektuell-meditativen ›Cherubinischen Wandersmann‹ und seinen brautmystisch-affektiven ›Geistlichen Hirtenliedern‹ gestaltet (vgl. Kap. II 3).

Die Krisen, Katastrophen und die unentwegten Lehrstreitigkeiten in der Epoche des Konfessionalismus führten seit etwa 1600 zu einer Neubesinnung im Luthertum, zu einer von einem umfangreichen Erbauungsschrifttum getragenen Frömmigkeitsreform (vgl. Bd. II, S. 227ff.). In diesem Zusammenhang rezipierte die Reformorthodoxie intensiv die mystischen Quellen des Mittelalters, insbesondere im Rahmen

der lutherischen Gebetsfrömmigkeit (vgl. vor allem Martin Mollers ›Meditationes sanctorum patrum‹ 1584/91). In der auf das kirchenorientierte geistliche Lied übergreifenden »andächtigen Betrachtung« schloß man sich in der Form des »Herzensgebets« »an die Innigkeit und Innerlichkeit der christlichen Mystik« an (III Zeller, S. 43; vgl. als Beispiele dazu die Gebete von Arndt und Paul Gerhardt in Bd. II, S. 273ff.). Neben Moller (1547–1606) gewährten vor allem Philipp Nicolai (1556–1608) und Johann Arndt der Mystik Einlaß in das Luthertum (vgl. III Zeller, S. 42ff.; Kemper 1985, S. 165ff.; Bd. II, S. 241ff.). »Die Wiederentdeckung der Mystik«, konstatiert Zeller, »führt im Luthertum zur Überwindung jener Frömmigkeitskrise, die sich in der dritten nachreformatorischen Generation bemerkbar macht und die zugleich Teil einer allgemeinen geistigen Krise ist« (III, S. 43). Und er betrachtet es als einen »hohen Gewinn, daß auf dem Felde der Erbauungsliteratur durch den Austausch des besten und tiefsten Gebetsgutes vielfach eine gesamtchristliche Gemeinsamkeit erreicht wurde« (ebda., S. 44). Indessen verbleibt diese dogmatisch stark abgesicherte Mystik mit Ausnahme Arndts noch ganz in den Bahnen des orthodoxen Lehrgebäudes und unterscheidet sich damit wesentlich von den im vorliegenden Band zu besprechenden Autoren und Werken.

Ferner kam es durch die Einführung des – als menschliche »Vorleistung« für die Stufen der »confirmatio« und »unio« erforderlichen – Ideals der »imitatio Christi« in die lutherische Frömmigkeit durch Arndt im Bereich der Ethik und im Blick auf die ansonsten zwischen den Konfessionen heftig umstrittene Bedeutung der »guten Werke« für die Heilsgewinnung zu einer pragmatischen Annäherung und zu Formen der Toleranz (vgl. Bd. I, S. 205ff.; Bd. II, S. 263ff.). Zugleich führte das intensive, affektive Interesse am Leben Jesu, vor allem an seinem Leidensweg (»Passionsmystik«), zur Gefährdung der Christologie selbst im Blick auf die Einheit der beiden Naturen in der Person des Erlösers. Für Johann Arndt war Christus einerseits der nachzuahmende irdische Jesus, andererseits das erhöhte Schöpfungs-»Wort« Gottes, das freilich in Gefahr stand, als »Kraft«-Prinzip der Natur selbst zu fungieren. Indem Arndt im vierten Buch des ›Wahren Christentums‹ diese als Lehrerin des Menschen auf dem Weg zu Gott beanspruchte, knüpfte er u. a. auch wieder an eine mittelalterliche Tradition der Mystik an, die durch Anselm von Canterbury (ca. 1033–1109) und Bonaventura (d. i. Johannes Fidanza 1221–1274) einen »Weg des Geistes zu Gott« (›Itinerarium mentis in Deum‹) durch die Spuren der Schöpfung suchte (vgl. IV Kemper I, S. 147ff.). Diese Tradition führte in der Zeit des Konfessionalismus kein Geringerer als Robert Bellarmin (1542–1621) – etwa zur selben Zeit

wie Arndt – fort (›Ascensio mentis in Deum‹), und Ende des 17. Jahrhunderts leitete Fénelon (d. i. François de Salignac de la Mothe 1651–1715) diese erbauliche Naturbetrachtung in die für die Aufklärung typische Richtung der Physikotheologie über (ebda., S. 163ff.). Auch in Deutschland zeigten sich katholische wie lutherische Mystik von diesem Weg der Gottesbegegnung durch das »Buch der Natur« beeinflusst (Spee, Czepko, Scheffler, Greiffenberg). Indem hier aber die Schöpfung selbst soteriologische Funktion erhielt, drohte sie Christus als Medium oder Ziel der »unio mystica« zu ersetzen: Nicht zufällig finden sich die Anfänge der deutschsprachigen Naturlyrik im Bereich der Mystik des 17. Jahrhunderts (vgl. Kap. II 2 d, 3 c, 4 d). – Und gerade die Natur-Mystik besaß ebenfalls ein die konfessionellen Grenzen überschreitendes Frömmigkeitspotential; in ihr erwies das »Buch der Natur« bereits im 17. Jahrhundert seine einigende Kraft, während das »Buch der Bücher« nur für heillosen Un-Frieden sorgte.

2) Dem Welt- und Menschenbild der *Renaissance* verdankte die Mystik der frühen Neuzeit nicht weniger entscheidende Anregungen als den innerchristlichen Traditionen. In der Renaissance war das heidnische Altertum durch Rezeption und Edition der Quellen in seiner ursprünglichen, von christlicher Adaption und Überformung freien Gestalt wiederentdeckt worden. Dabei gelangten auch bislang nur unzulänglich bekannte Traditionen nichtchristlichen Ursprungs an das »Licht« gelehrten Interesses, so vor allem durch das Wirken der Akademie von Florenz – und hier insbesondere Marsilio Ficinos (1433–1499) – Platonismus und Neuplatonismus sowie das spätbyzantinisch-naturmystische ›Corpus hermeticum‹ (vgl. Bd. II, S. 57ff.; Kap. I 2). Diese Entdeckungen führten zu einer Relativierung des Absolutheitsanspruches der christlichen Religion und Weltanschauung. So erklärte Pico della Mirandola in seiner berühmten ›Oratio‹ ›De dignitate hominis‹, der göttliche Geist habe sich – entsprechend der stoischen Lehre vom ›logos spermatikos‹ – zu allen Zeiten in verschiedenen weltanschaulichen Systemen und in der Natur offenbart, die also alle einen Wahrheits-›Funken‹ in sich trügen (vgl. Bd. I, S. 67). Die christliche Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen wurde – im Zusammenhang mit der Neubelebung der Mikrokosmos-Makrokosmos-Spekulationen – zu der Auffassung radikalisiert, der Mensch sei – vom Geist Gottes erfüllt und als dessen Repräsentant – ein »Gott auf Erden«, dazu berufen, zu erkennen, »was ringsum in der Welt ist«, und er agiere in dieser philosophischen Funktion als »erhabener göttlicher Geist in der Hülle menschlichen Fleisches« (vgl. II Pico, S. 33; III Trinkaus). Die Faszination dieser Ideen wirkte sich in einer langanhaltenden Rezeptionsgeschichte aus, und zwar sowohl im Bereich

der humanistischen wie der mystischen Literatur. Die Aufwertung des Menschen im Zeichen der »imago Dei« erhöhte das Selbstbewußtsein des Mystikers und schuf mit der Verringerung der ontologischen Differenz zwischen »Urbild« und »Abbild« die entscheidende Voraussetzung zu der vom Menschen im Medium der Poesie initiierten Begegnung mit Gott. Vor allem das hermetische Schrifttum blieb bis in die Romantik hinein lebendiger Denkanstoß (vgl. II.18 Zimmermann; III Faivre/Zimmermann; IV Kemper), es strahlte aus auf verschiedene Bereiche der Naturkunde und -wissenschaft, so auf Magie und Astrologie (vgl. Bd. II, S. 66ff.), auf Alchimie und Medizin, und förderte gleichermaßen rückschrittlich-abergläubische wie fortschrittliche Entdeckungen. Alle diese von hermetischem Gedankengut inspirierten Disziplinen hielten an der Aufwertung des Bildes vom Menschen fest: Dieser trat der Natur nun – in Deutschland besonders eindrucksvoll bei Agrippa von Nettesheim (vgl. Bd. II, S. 66ff.) und Paracelsus (vgl. Kap. I 4 c) – als geisterfüllter Forscher und Gestalter gegenüber, die Versenkung in die Natur war nicht mehr nur Mittel mystischer Begegnung mit dem Göttlichen, sondern auch rationales Mittel der Naturerkenntnis zum Zwecke ihrer Beherrschung. Insofern gehört es ebenfalls zum Kennzeichen frühneuzeitlicher Mystik, daß sie – wie Paracelsus, auf den sich das folgende Zitat bezieht – »im Dienste eines neuen Empirismus. . . die mystischen Elemente mehr und mehr rationalisierte« (III Schmidt 1960, Sp. 1254). Auch hierin zeigt sich eine enge Beziehung zu den zeitgleichen humanistischen Intentionen.

3) Die *Mystik* der frühen Neuzeit war eng *verschwistert mit der Magie* (zum Verhältnis von Magie und Religion allgemein vgl. III Petzoldt), auch dies zunächst als Erbe von Renaissance und Humanismus. Deren »verworrene Mischung aus rationaler Neugier und irrationaler Gläubigkeit« hatte eine »Flut okkultur Studien jeglicher Art« zur Folge: »Astralmagie, Zauberei und Mystik waren ein wesentlicher Teil des platonischen Kultes, und der ernsthafte Glaube . . . an esoterische Offenbarung brachte einen weitverbreiteten Enthusiasmus für andere alte Mysterien mit sich: die ägyptischen Orakel des Hermes Trismegistos, Zarathustra, Orpheus, die Sibyllen, ja selbst die jüdischen Arcana der Kabbala, deren Verbreitung eine Folge der tieferen Einsicht in das Hebräische als der Sprache der protestantischen Theologen war.« (III Evans, S. 42f.) Die These, »daß es keinen klaren Unterschied zwischen Humanisten und Okkultisten gab« (ebda.) und infolgedessen eine »Überlappung von Humanismus und Magie im Europa des späten 16. Jahrhunderts« festzustellen sei (ebda., S. 44), faßt Magie in einem sehr weiten Sinne als Okkultismus und begreift von daher Mystik als »Teildisziplin« dieses all-

gemeinen Phänomens. Seinerseits hat aber auch der Mystikbegriff »immer schon – gewissermaßen auf seiner tiefsten semantischen Ebene – auch jenen Bereich des Okkulten, Magischen, Mantischen und Astrologischen . . . mitabdecken müssen«, also das, was man heute als »Mystizismus« von der Mystik zu unterscheiden sucht (III Haas 1986, S. 320). In der frühen Neuzeit haben die Humanisten aller Konfessionen ein weitgefaßtes Magieverständnis gehabt, wie es aus dem Titel von Kaspar Schotts (1608–1688) »*Magia Universalis Naturae et Artis*« spricht: die »universale Magie« war für Schott »eine Dimension aller anderen Wissenszweige«, die »den Kontakt des Menschen mit der zugrundeliegenden göttlichen Weisheit« lehrte und deshalb mit dem Ziel einer »Kontemplation Gottes« »leicht mystisch gefärbt werden« konnte (ebda., S. 245). Deshalb war die von Agrippa von Nettesheim systematisch zusammengefaßte Lehre der »*Magia naturalis*« von den im Kosmos wirkenden geheimen Kräften, den Analogien und Sympathien, an denen der Mensch partizipierte und die er sich zunutze machen konnte (vgl. Bd. II, S. 66ff.), auch Bestandteil der humanistischen Weltanschauung im 17. Jahrhundert (vgl. ebda., S.67ff.; III Emrich, S. 57ff.; Evans, S. 245). – Als entscheidendes Vermächtnis der Renaissance hebt Jacob Burckhardt jene Idee der Akademie von Florenz hervor, »daß die sichtbare Welt von Gott aus Liebe geschaffen, daß sie ein Abbild des in ihm präexistenten Vorbildes sei und daß er ihr dauernder Beweger und Fortschöpfer bleiben werde. Die Seele des einzelnen kann zunächst durch das Erkennen Gottes *ihn* in ihre engen Schranken zusammenziehen, aber auch durch Liebe zu ihm *sich* ins Unendliche ausdehnen, und dies ist dann die Seligkeit auf Erden.« (III, S. 560f.) Sich an das Numinose hinzugeben, ist nur die Kehrseite des Vermögens, das Göttliche – im klassischen Sinne der Magie – auch zu sich herabzuziehen. In beiden Fällen war es das »Ich«, war es sein Wille, der – je nach Bedürfnis – das Göttliche »attrahierte« oder zu diesem hin »expandierte«. Daß die »*unio mystica*« vom Menschen ausgeht, war – u. a. legitimiert durch die Lehre des Paulus, »daß sie den Herrn suchen sollten, ob sie doch ihn fühlen und finden möchten« (Apg. 17, 27) – ein genuin mystisches Motiv, mit dem auch die – im Blick auf das Mittelalter einflußreichste – Mystik des (Pseudo-)Dionysius Areopagita einsetzte (vgl. III Haas 1986, S. 326).

Die Suche nach dem Numinosen und dessen »Zusammenziehen« im »Ich« sowie die willentliche Hingabe ans Unendliche in der frühneuzeitlichen Mystik besaßen unverkennbar einen magischen Charakter, weil der Mensch die »*unio*« auf Grund seines geheimen Wissens und mit zauberischen Mitteln glaubte herstellen zu können, weil er wie der Magier über das Göttliche verfügte und weil die Vorstellung von der

»unio« nicht ein lediglich innerpsychisches, entsinnlicht-weiseloses »Entwerden« in der – Eckhartschen – »Abgeschiedenheit« als einem völligen »Freiwerden von allen Formen und Weisen auch des frommen Verfügens über Gott und seine Gnade« meinte (III Haas 1987, S. 260), sondern umgekehrt und nach dem Exempel der Alchimie die Erwartung einer realen Partizipation an der göttlichen Kraft im Sinne einer vitalen – auch lebensverlängernden – Seele *und* Leib veredelnden oder verklärenden geistigen Substanz (»Lebenselixier«) implizierte. Die hohe Bedeutung der Sakramentsmystik auch im Protestantismus gründete in der Überzeugung, durch Einnahme des verklärten Leibs Christi sich diesem substantiell anverwandeln zu können. Nicht zufällig nannte deshalb auch der Spiritualist Christian Hoburg (1607–1675) die *Theologia mystica* eine »geheime Krafft-Theologia der Alten«, und noch im 18. Jahrhundert bezeichnete Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700–1760) »die unmittelbare Wirkung der Person des Heilandes als etwas Magnetisches und Sympathetisches« (zit. in III Zeller, S. 50). Die Legierung mit der Magie und Phantasie (s. u.) ermöglichte den jederzeitigen Zutritt zum Numinosen und ließ die mystische Erfahrung früherer Epochen von einem sich versagenden Gott weitgehend zurücktreten. Man wird dies im Kontext der Katastrophenzeit des Konfessionalismus als Ausdruck eines äußersten Strebens nach Sicherheit des Gottes-Besitzes interpretieren müssen. Deshalb erscheint mir eine – wenn nicht gar die – Hauptthese Gorceixs nicht haltbar, neben der Entwicklung zum Subjektivismus (s. u.) sei als zweite thematische Konstante in der Mystik des 17. Jahrhunderts die »tragische Vision« und der Verzicht auf ein geschlossenes philosophisches System auszumachen, worin die unsichere Suche nach einem Echo, Angst und der Wunsch nach Befreiung zum Ausdruck gelangten (III 1977, S. 327ff.). Die Mystik ist gewiß Ausdruck der Epochen-Angst, aber vor allem insofern sie kompensatorisch deren in der »unio« gipfelnde Überwindung darstellt und tatsächlich auch intentional vollzieht. Denn alle bedeutenden Mystiker des 17. Jahrhunderts von Böhme bis Kuhlmann und von Czepko bis zur Greiffenberg verfügen – wie sich zeigen wird – über ein »geschlossenes philosophisches System«, und sie greifen nicht aus (moderner) Skepsis gegenüber der Sicherheit des systematischen Traktates zur »offenen Form« der Poesie, sondern weil – wie gezeigt – auf Grund der platonischen Auffassung von der Sprache als einer nicht-arbiträren, »physischen« Beziehung zwischen Wort und Sache die Poesie für sie zum magischen Mittel der Attraktion des »wesentlich« benannten und durch sinnlich-suggestive Sprachmagie ins Wort gebannten Göttlichen wird.

Ein zweiter wichtiger Faktor für die Verschwisterung von Mystik und Magie ging vor allem von der *Katholischen*, in abgeschwächter Form auch von der *Lutherischen Kirche* aus. Dies macht schon die Herkunft des Begriffs »mystikos« aus den griechischen Mysterien und seine Applikation auf die Kirche als »Corpus Christi mysticum« deutlich (vgl. I Neuner-Roos, S. 254 u. ö.). Im Zuge der kirchlichen Erneuerung seit dem Konzil von Trient (1545–1563) und der erfolgreich verlaufenden »Gegenreformation« (vgl. Bd. II, S. 133ff.) nutzte die »ecclesia triumphans« die auch in der Volksfrömmigkeit verbreitete Sehnsucht nach direktem Umgang mit den himmlischen Mächten, indem sie ihr Selbstverständnis als »mystischer Leib Christi« vor allem durch Ausgestaltung der Liturgie und durch Verstärkung des sakramentalen Charakters der Messe betonte und in ihr mit der häufig architektonisch zentralen »Komposition des barocken baldachingekrönten Altars« das »eucharistische Element« und damit die Sakramentsmystik stark hervorkehrte (III Lenhart, Sp. 1259). Das Tridentinum hatte den Mysteriencharakter der Messe ausführlich begründet: »Weil in diesem göttlichen Opfer . . . derselbe Christus enthalten ist und unblutig geopfert wird, der sich selbst am Kreuzaltar einmal blutig dargebracht hat«, war das Meßopfer »ein wirkliches Sühneopfer, und es bewirkt, daß wir ›Barmherzigkeit erlangen und Gnade finden zu rechtzeitiger Hilfe‹ (Hebr. 4, 16)« (I Neuner-Roos, S. 394f.). Damit entsprach dieses »heiligste Sakrament der Eucharistie« als zugleich wichtigstes unter den sieben katholischen Sakramenten intentional und strukturell den Mysterienkulten, in denen es wie in der Gnosis auch »um eine Vergottung des Menschen durch den Empfang der Mysterien« ging (V Diem, S. 89): Durch das genau eingehaltene kultische Ritual vermochte der – selbst durch das Sakrament der Weihe noch eigens mit einem »charakter indelebilis« ausgestattete, in das Mysterium »eingeweihte« – Priester das göttliche Geschehen – wenn auch »unblutig« – zu wiederholen, zu »repräsentieren« und die göttlichen Wirkungskräfte an die daran Teilnehmenden zu vermitteln (vgl. ebda., S. 94). Was war es anderes als Glaube an priesterliche Magie, wenn Spee den Geistlichen die »gewalt, vnd gleichsam allmacht« zusprach, »durch die wort der verwandlung den lebendigen Christum warhaftig verursachen, her für bringen, vnd darstellen« zu können (II GTB, S. 476; vgl. dazu II.62 Heinz, S. 234f.; TN, S. 290ff.)? Insofern war die Sakramentsmystik eher eine Sakramentsmagie. Dieser Charakter wurde unterstützt durch den im Tridentinum nachdrücklich bestätigten Glauben an eine – durch das Nachsprechen der Einsetzungsworte automatisch erfolgende – »Wesensverwandlung« (»transsubstantiatio«): »Durch die Weihe von Brot und Wein vollzieht sich die Wandlung der ganzen Brotsubstanz in die

Substanz des Leibes Christi, unsers Herrn, und der ganzen Weinsubstanz in die Substanz seines Blutes« (I Neuner-Roos, S. 386). *Kein* Wunder von daher, daß selbst eine so sehr auf psychologisierende Verinnerlichung der »unio« bedachte Mystikerin wie Teresa von Avila die Realpräsenz Christi sogar als magisch-medizinische Arznei verstand: »Meint ihr, daß dieses heiligste Sakrament keine Speise für unsern Leib wäre, kein ganz wirksames Heilmittel auch für körperliche Leiden?« (II, S. 135)

Um dieses zentrale Mysterium einer übernatürlichen – reinen, also »weißen« – Magie entwickelte bzw. reaktivierte der nachtridentinische Katholizismus vor allem unter der Regie der Jesuiten (vgl. Bd. II, S. 127ff., 163ff.) einen reichen Kult öffentlich-repräsentativer Frömmigkeit (eucharistische Andachten, Maiandachten, Marienkult, Heiligen- und Reliquienverehrungen usw.) und profilierte sich insbesondere durch die Verbreitung immer neu entstehender Wunder als Alleinbesitzer und -verwalter der übernatürlichen Gnadenkräfte: Die weiße Magie erwies sich dabei unentwegt als unfehlbar überlegenes Heilmittel gegenüber den teuflischen Machinationen der »bösen«, deshalb »schwarzen« Magie (vgl. Bd. II, S. 74ff., 167f.). Bei Friedrich von Spee offenbart sich das Bedingungsverhältnis exemplarisch: Seine Mystik war weiße Magie im Kampf gegen die schwarze, die rastlos tätige Vergottungssehnsucht war die Komplementär- und Kompensationsbewegung, das Heilmittel gegen die Hingabe (der Hexen und Hexer) an den Geist des Bösen (vgl. Bd. II, S. 82ff.; Kap. II 1). Überdies verfügte die Kirche noch über das magische, auch im Luthertum sehr beliebte (vgl. Bd. II, S. 189) und im Zusammenhang mit Taufe und Teufelsglaube ausgeübte Ritual des Exorzismus (vgl. II Sprenger/Institoris II, S. 3ff., 243ff.; III Beyer, S. 53ff.).

Damit gelangen das sozialpolitische Interesse und die historische Funktion des magischen Selbstverständnisses der Katholischen Kirche in den Blick: Der durch die Renaissance und sie selbst nachhaltig geförderte Glaube an die Magie festigte auch bei den Gelehrten, die im allgemeinen relativ ungehinderten Zugang zum okkulten Schrifttum hatten (vgl. III Evans, S. 250), die fragwürdig gewordene soziale und politische Bedeutung der Kirche: Sie war die von Gott eingesetzte, mit Christus »mystisch« verbundene und an seinen Kräften magisch partizipierende Institution, welche – darin auch den weltlichen Potentaten überlegen – die okkulten Kräfte der Welt beherrschte. Und zweifellos hat die Kirche mit der frühneuzeitlichen Forcierung des Teufels-, Dämonen- und Hexenglaubens »die Menschen getrieben«, »auf ihrer Hut zu sein« und »Christi Leiden und die Gebräuche der Kirche zu verehren« (II Sprenger/Institoris II, S. 8), sie hat damit auch und gerade den gemeinen Mann diszipliniert und an sich gebunden, insgesamt also mit

ihrer Nachsicht gegenüber den traditionellen und individuellen Formen mystischer Heilsaneignung und ihrer Propagierung eines magischen Selbst- und Weltverständnisses die eigene Position innerhalb von Staat und Gesellschaft in der Epoche des Konfessionalismus beträchtlich gestärkt (vgl. Bd. II, S. 76; III Evans, S. 245ff., 271ff.).

Während die *calvinistischen* Kirchen-Formen gegen ein solch magisch-mystisches Selbstverständnis weitgehend gefeit waren, weil sie sich auf Grund des Prädestinationsglaubens nicht als Heilmittler verstehen und auch die Eucharistie nur als schlichtes Gedächtnismahl begehen konnten (vgl. Bd. II, S. 185ff., 207ff.), nahm das *Luthertum* eine Mittelstellung ein. Martin Luther (1483–1546) stand der Mystik ambivalent gegenüber. Zunächst hatte er sie als »klösterliche Pflichtlektüre« kennengelernt (II.40 Haas, S. 180) und dann auf dem Wege zum »reformatorischen Durchbruch« intensiv rezipiert (vgl. III Zeller, S. 36ff.). Vor allem die Predigten Taulers, dem er »lebenslang unverminderte Hochschätzung« entgegenbrachte (II.40 Benrath, S. 51) und dessen Werk er bezeichnenderweise als »sapientia experimentalis et non doctrinalis« – also als Erfahrungsweisheit anstelle von Schulwissen – lobte (vgl. III Sudbrack, S. 145), bestärkten ihn in der hohen Einschätzung der Menschheit Christi für die Erlösung (vgl. Bd. I, S. 184; dasselbe gilt für die Position der Teresa von Avila; vgl. dazu III Sudbrack, S. 152f.). Mit der Evidenz der persönlichen Erfahrung öffnete sich für Luther ein Weg zur Emanzipation aus der Scholastik, zugleich ein Weg zu Gott durch das volkssprachliche Hören des »Wortes« (vgl. II.40 Haas, S. 185ff., 195ff.; III Zeller, S. 38ff.). Der frühe Luther edierte einen spätmittelalterlichen mystischen Traktat, die von ihm so genannte »Theologia Deutsch« (1516 als Teildruck, vollständig 1518) und verschaffte ihr damit eine außerordentliche Publizität im spiritualistischen und pietistischen Luthertum (vgl. III Haas 1987, S. 303). Bezeichnenderweise hat Calvin diese Schrift scharf abgelehnt (vgl. II.3 Wallmann, S. 64).

Andererseits scheint Luther gerade durch seine Anthropologie und Rechtfertigungslehre aller mystischen Intention den Boden entzogen zu haben: Seine radikale Auffassung vom Sündenfall ließ keinen Platz mehr für ein neuplatonisch-eckhartisches »Seelenfünklein«, und der selbstbewußte »uomo universale« der Renaissance sowie des erasmischen Humanismus wurde unter soteriologischem Aspekt zur ohnmächtigen Materie des ausschließlich an ihm handelnden Gottes abgewertet (vgl. Bd. I, S. 100f.). Luthers häufiger Gebrauch des brautmystischen Vokabulars betonte vor allem seit der Reformation nicht den Vereinigungs-, sondern den Treue-Aspekt im Umgang Christi mit der Gemeinschaft der Gläubigen, wobei er diese Partnerschaft häufig mit Bildern

des Hausstands illustrierte (vgl. II.40 Schwarz, S. 133ff., 137). Indem der Reformator jegliche Mitwirkung des Menschen am Heilserwerb ausschloß, entzog er auch dem mystischen »itinerarium« hin zu Gott den theologischen Boden.

Indessen hat man von theologischer Seite auch wiederum sein Verständnis des Glaubens als einziger menschlicher Bedingung des Heilsempfangs der obersten - passiven - Stufe des mystischen Weges vor der Einstrahlung des Numinosen analogisiert und als eine Art Lutherischer »Demokratisierung« der »Hochmystik« interpretiert (II.40 Oberman, S. 54), und zugleich geschah seine Abwertung des Menschen zur bloßen »Larve« Gottes letztlich doch nur um der Gewißheit willen, daß Gott selbst am und im Menschen das Heil wirkt, daß der ohnmächtige Mensch also - in deutlicher Analogie zu Meister Eckharts Lehre vom Leersein, um Gottes voll sein zu können (vgl. III Haas 1987, S. 261) - an der göttlichen »Form« wirklich »teilhat« (vgl. IV Kemper I, S. 189ff.). Von diesem zentralen Interesse her waren auch sein Glaubensbegriff im Sinne eines Geist- und Christus-Besitzes und seine frühe Lehre von der Vereinigung der Seele mit Christus mystisch ausdeutbar, und tatsächlich hat letztere zum Einzug der Christus-Mystik in das lutherische Frömmigkeitslied geführt (vgl. Bd. II, S. 236ff.). Von magischen Vorstellungen geprägt ist seine Christologie, und hier vor allem die Ubiquitätslehre (vgl. Bd. I, S. 185ff.). Sie verlockte die Spiritualisten zu Spekulationen über die Beschaffenheit des »himmlischen Fleisches« Christi (vgl. Kap. I 1 c) und seiner Wesensgemeinschaft mit den Gläubigen (vgl. III Bornkamm, S. 5; II.40 Iserloh, S. 72). In dieser Lehre zeigten sich beim Reformator Neigungen zu einem möglichst sinnlichen Verständnis der Gegenwart des »Retters«, wie es auch in seiner in der Ubiquität begründeten Lehre von der Realpräsenz Christi im Abendmahl zum Ausdruck gelangt. Die Betonung der Sakramente bei Kaspar von Schwenckfeld (1489-1561), Böhme oder bei der Greiffenberg ist diesem magischen Kern des Lutherschen Bedürfnisses nach greifbarer Heilsversicherung nahe verwandt. In der Auseinandersetzung mit Karlstadt, Müntzer, Schwenckfeld und dann mit Weigel und Arndt eliminierte die lutherische Orthodoxie mehr und mehr ein mystisches Verständnis der Lutherschen Position, während die Spiritualisten tatsächlich Grund hatten, sich vor allem auf den frühen Reformator zu berufen (vgl. Kap. I 1). Die Position der Freifrau von Greiffenberg zeigt exemplarisch, wie auch eine konsequente gedankliche Durchdringung und Anwendung der orthodoxen lutherischen Position zu mystisch-magischen Konsequenzen zu führen vermochte (vgl. Kap. II 4).

Eine besondere frühneuzeitliche Gemeinsamkeit katholischer und lutherischer Mystik resultierte aus deren Sinnlichkeit und Affekthaftigkeit. Gewiß lebte in beiden Konfessionen auch die Wege- und Aufstiegs-mystik fort, in welcher die Sinne und die Phantasie immer nur eine erste - vordergründige - Phase der Meditation darstellten, die dann in der Kontemplation durch »die Reinigung des sinnlichen Verlangens« und die »Nacht der Sinne« abgelöst werden sollte (II Johannes vom Kreuz, S. 146f.). Indessen entwickelte und pflegte gerade der Jesuitenorden eine stark am Willen und an der Phantasie orientierte Mystik (vgl. Bd. II, S. 82ff., 163ff.; Kap. II 1), in welche zugleich die Visionsliteratur als spätmittelalterliche Modegattung breiten Eingang fand (Verbildlichung visionärer Räume wie Hölle und Fegefeuer, Paradies und Himmel sowie abstrakter Heils-Sachverhalte; vgl. IV Dinzelbacher, S. 53ff., 90ff.; vgl. dazu auch Bd. I, S. 271f.; Bd. II, S. 163ff.). Im Gegensatz zur ursprünglichen Wortbedeutung (gr. *myein* = die Augen schließen) hat vor allem die katholische Kirchenmystik einen stark an sinnlicher Vergegenwärtigung des Göttlichen orientierten, gefühlsbetonten Charakter, der mit der »Schaulust« des 17. Jahrhunderts konvenierte und sich besonders in der bildenden Kunst und Architektur der Zeit ein Denkmal gesetzt hat. Gerade in diesem Punkt also stimmt ein beachtlicher Teil der Mystik des 17. Jahrhunderts mit den Implikationen des kunsthistorischen »Barock«-Begriffs überein (vgl. Bd. I, S. 35), aber auch mit der psychoanalytischen Definition des Barock als »Regulierung der Seele durch die Körperschau« (V Lacan, S. 125). - Solche - in der Literatur und zum Teil auch in der »Gottesgemeinschaftskunst« zusätzlich emblematisch fundierte - »Sinnlichkeit« markiert ein weiteres Mal den magischen Untergrund frühneuzeitlicher Mystik in katholischer wie lutherischer Frömmigkeit: in der willens- und gefühlshaften Adaption des »imitatio Christi«-Ideals, in der hohen Bedeutung der für die Stimulation der Affekte verantwortlichen Imagination und der mit ihrer Hilfe vergegenwärtigten Lebensstationen Jesu (Passionsmystik), in der Projizierung des »Wortes« Gottes in einzelne, sinnlich erfahrbare Naturphänomene, in der starken Berücksichtigung der Natur selbst als Ort und Medium mystischer Erfahrung. Die hohe Bedeutung der Imagination für die Dirigierung des Willens und die Evokation der guten Affekte in der Mystik ließ die Poesie als ein besonders geeignetes Medium für die »exercitia pietatis« und für den Vollzug der inneren »Schau« erscheinen.

4) Von daher kommt die *Homologie zwischen mystischer und weltlich-humanistischer Barock-Poesie* in den Blick. Alle in Teil II behandelten Poeten haben eine intensive humanistische Bildung erfahren und ihre Literatur zur Unterstützung ihrer Konfessionen und damit der re-

ligiösen Erziehung verfaßt. Von daher konvenierten sie mit dem Opitzschen Programm, insofern dieses die Poesie funktional in den Dienst der Tugend-Erziehung zu stellen und damit bei »Thron und Altar« interessant zu machen versuchte (vgl. III Kemper 1985, S. 170f.), und sie übernahmen auch dessen poetologische Reformgesetze – Spee offerierte mit seiner ›Trvtz-Nachtigal‹ sogar ein eigenes ehrgeiziges Kunst-Programm (vgl. Kap. II 1 b). Das hermetische Welt- und Menschenbild der Renaissance war eine gemeinsame Grundlage beider Richtungen (vgl. Bd. II, S. 66ff.). Und weil sie an dessen Fortbestand und Weiterentwicklung interessiert waren, bedienten sie sich nicht nur einer formenreichen Poesie, sondern unabhängig von der Stilhöhe auch einer vieldeutigen Sprechweise. So lautete ein Hauptvorwurf der Orthodoxie gegenüber Johann Arndt, dieser »rede auf solchen Schlag«, »das . . . es auff alle Sättel gerecht / Vnd ein Rechtgläubiger auff die seine / ein Schwenckfelder / Widertäuffer vnd Wigelianer aber / gar wol auch auff seine verkehrte Meinung ziehen kann« (II Osiander, S. 4): In der Epoche des Konfessionalismus verrät uneindeutig-polyvalentes Sprechen häufig das Interesse an der Einbeziehung nicht-orthodoxer Ideen und ist tendenziell eine *Sprache der Toleranz*, deren Mehrdeutigkeit unter den orthodoxen Textsignalen allerdings oft nicht leicht zu erkennen ist. Darüberhinaus lag auch die magische Sprachauffassung manchen humanistischen Werken – etwa der Poesie der Nürnberger Pegnitz-Schäfer – zugrunde (vgl. Bd. IV), und umgekehrt übernahmen die Mystiker kontrafazierend Bilder und Motive aus der ›weltlichen‹ Poesie, speziell aus der Bukolik und Liebespoesie. Auch darin wird eine Übereinstimmung erkennbar: Im Angesicht der Zerstörungen in der Epoche des Konfessionalismus beschwor weltliche wie geistliche Poesie eine »heile« Welt, aber nicht primär als Ausdruck von Jenseitssehnsucht und zur Ablenkung vom Elend der bestehenden Verhältnisse (obgleich sich dieser Effekt immer wieder eingestellt haben mag), sondern als Seelenmedizin im Sinne der hippokratisch-galenischen Arzneikunst, daß das Entgegengesetzte *Heilmittel* für das Entgegengesetzte sei (vgl. Bd. II, S. 96), als Gegen-Bild, das in der Katastrophen-Zeit den »Riß« zwischen Schöpfer und Schöpfung zu kiten und das Böse – durch imaginativ-affektive Beeinflussung des Willens zum Guten – aus der Welt zu verdrängen und Kräfte für deren Restitution zu entbinden suchte. Darin wird das gemeinsame Interesse von Barock-Mystik und Barock-Humanismus an einer befriedeten Schöpfung und an der Verantwortung für sie deutlich. Dies gilt auch für die monastisch orientierte Mystik Spaniens. Für Teresa von Avila ist »das Verhalten zum Mitmenschen« »der Prüfstein für die Echtheit der Gottesliebe und überhaupt der gesamten Frömmigkeit« (II Teresa, S. 169;

vgl. ebda., S. 172ff.), und auch für Johannes vom Kreuz dient die mystische Erfahrung »dem Aufbau des Leibes Christi, der Kirche« (II, S. 193). »Die wunderbare Erfahrung Gottes in der mystischen Liebesvereinigung«, so faßt Boldt diese Lehre des Johannes zusammen, »entzieht nämlich den Menschen nur für Augenblicke der Welt, in denen er in die Gottesliebe und Umarmung hineingenommen wird, um danach, durchtränkt und gestärkt durch diese, um so leichter, besser und Gottes Willen entsprechender für die Menschen da sein zu können« (ebda.; vgl. dazu auch Bd. II, S. 256f.). Deshalb auch kehren die mystischen Werke – exemplarisch Spees ›Trvtz-Nachtigal‹ (vgl. Kap. II 1 c) und Schefflers ›Cherubinischer Wandersmann‹ (vgl. Kap. II 3 b) – nach einem zunächst welt-verachtenden Aufstieg der Seele zu Gott am Ende vom »Himmelsflug« auf die Erde zurück, um die Erfahrung der Gottesgemeinschaft im tugendhaften Dienst an der Welt wirksam werden zu lassen. Und nicht zuletzt deshalb auch führten die bedeutenden Mystiker im Luthertum (denen freilich ohnehin keine Klosterexistenz mehr offenstand) und im Katholizismus innerhalb oder außerhalb ihres Bekenntnisses ein aktiv auf die Gesellschaft bezogenes Leben: nicht nur als Geistliche (Weigel und Spee), sondern auch als Ärzte (Paracelsus und seine Anhänger, Scheffler), als Juristen und Diplomaten (Tschesch und Czepko), als Handwerker (Böhme und ein Teil seiner Anhänger) oder als missionarisch gesinnte Ketzerbekehrer (Spee, Scheffler, Greiffenberg, Kuhlmann).

Dennoch dürfen die Unterschiede zwischen Barock-Mystik und Barock-Humanismus nicht verwischt werden. Im Gegensatz zu den Hauptvertretern einer weltlich-gelehrten Barockpoesie, die sich und ihre Feder überwiegend in den Dienst des sich etablierenden Absolutismus stellten, gehörten die wichtigsten Repräsentanten der Mystik jenen Schichten an, die im Gefolge der Herausbildung des modernen Fürstenstaates »sowohl Macht als auch Wohlstand verlieren« (vgl. III Gorceix 1985, S. 210ff.; Gorceix 1977, S. 33ff.). So entstammten dem (ländlichen) Kleinadel: Friedrich Spee von Langenfeld, Abraham von Franckenberg (1593–1652), Johann Theodor von Tschesch (1595–1649), Daniel Czepko von Reigersfeld, Johann Scheffler (geb. »als Sohn eines ›Herrn zu Borwicze‹ oder ›von und auf Koberschin‹«; vgl. III Gorceix 1985, S. 211), Catharina Regina von Greiffenberg (1633–1694). Der zweiten Gruppe, der »städtischen ›unteren Mittelschicht‹« der Handwerker und kleinen Kaufleute, gehörten u. a. Jacob Böhme und viele seiner Anhänger an. Da die für die deutsche Literaturgeschichte besonders wichtige Mystik aus dem Umfeld des Luthertums von dessen Orthodoxie im allgemeinen unterdrückt und verfolgt wurde (vgl. zur Ausnahme Bd. II, S. 240ff.),

tendierten die Mystiker aus dem lutherischen Amtsbereich im Gegensatz zu den Repräsentanten katholischer Mystik und der weltlich-humanistischen Poesie – zur Separation, Zirkelbildung und Geheimhaltung ihrer Neigungen. Unter den Proselyten Böhmies ist vor allem der schlesische Zirkel um Abraham von Franckenberg wichtig, dem auch Daniel von Czepko und – vor seiner Konversion – Johann Scheffler angehörten. Dieser Gruppe empfahl Franckenberg folgendes Verhalten:

»Ich halte, man bleibe in der Einfalt, im Gebete, in der Liebe, halte sich eingezogen, richte sich selber, lese fleißig in der Bibel, sonderlich das neue Testament mit kindlichem Geiste, lasse die Glossen und Streitbücher fahren, dringe zu Gott ein durch den Glauben ins Verborgene, binde sich nicht an die Zeremonien, ärgere aber auch nicht die Einfältigen; halte sich zu Gott, lasse die Welt zürnen, sei still und verschwiegen, betrachte die göttlichen Reden, Wunder, Werke und Geheimnisse« (zit. in: III Vietor 1928, S. 39).

Ganz in diesem Sinne verfuhr Daniel von Czepko, wenn er seine mystischen Schriften nicht zum Druck gab und seine als Buch publizierten geistlichen Gedichte (»Sieben-Gestirn königlicher Buße«, Brieg 1671) von allem heterodoxen Gedankengut freihielt (ebda.). Auch Johannes Scheffler konnte, solange er dem Luthertum angehörte, seine mystischen Werke nicht veröffentlichen (vgl. Kap. II 3 a). So führte der häufig verinnerlichte Zwang zur kryptischen Existenz nicht selten zu besonders phantasievollen, aber auch zu sprachlich und gedanklich vertrackten, abstrakten, epigrammatische Kürze anstrebenden Formen mystischer Mitteilung und Meditation. Indessen gab es – u. a. als Folge der Unterdrückung – bei den protestantischen Mystikern auch eine heftige Opposition gegen die »fleischlich« gesinnte, unfrome, in Lehrstreitigkeiten verwickelte und der guten Werke entbehrende Amtskirche und deren Repräsentanten, zugleich vehemente Kritik an den gesellschaftlichen Zuständen, in welche der »Altar« durch seine Allianz mit dem »Thron« verwickelt war, so daß bei ihnen »Zeitkritik und Gottesschau« »gut miteinander auskamen« (III Gorceix 1985, S. 216). Ja gerade aus lutherischem Schriftverständnis heraus entwickelten Mystiker wie Böhme, Christian Hoberg (1607–1675), Gichtel oder Kuhlmann auch als Kompensation ihres Außenseitertums und als eine Art von Selbstschutz (vgl. V Fingert, S. 182) ein beachtliches Sendungsbewußtsein und verstanden sich – die Hagiographien z. B. Böhmies verstärkten dies Bild – als Propheten Gottes, die dessen unbotmäßigem Volk die Leviten lasen (vgl. Kap. I 1 u. 5, II 3–5).

In dem aus dieser Rolle resultierenden Prozeß präntendierter Selbstvergottung entwickelten die – vor allem im vorliegenden Band ausführlicher behandelten – Mystiker eine Ich-Stärke und individuelle Substanz,

die auch in der autobiographischen Relevanz ihrer Werke sichtbar wird und deren Ausbildung ein bedeutendes Kennzeichen der frühneuzeitlichen als einer frühbürgerlichen Geschichte ist. Gewiß weist auch die durch Augustins ›Confessiones‹ nachhaltig beeinflusste spätmittelalterliche Nonnen-, Beginen- und Dominikanermystik autobiographische Bezüge auf und beschreibt bzw. reflektiert die je eigene Gotteserfahrung. Jedoch war das Erleben – das gilt selbst für Mechthild von Magdeburg – noch stark an den typologischen Nachvollzug biblischer Schriften und heiliger Formen gebunden: Die eigene Erfahrung war Resultat der spirituellen Adaption der ›objektiv‹ vorgegebenen Tradition. »Erst seit dem 16. Jahrhundert« aber kam Erfahrung »nicht mehr aus dem objektiven Wissen und Glauben auf den Menschen zu,« sondern wurde »in sich selbst wahrgenommen, analysiert und bewertet« (III Sudbrack, S. 144f.), und dies läßt sich durchaus mit der frühneuzeitlichen Entwicklung vor allem der Naturwissenschaften zu »Experimental-Erfahrungswissenschaften« in Beziehung setzen (ebda.; vgl. III Gorceix 1977, S. 327ff.). Gerade weil die primäre und entscheidende Krise in der Epoche des Konfessionalismus die der christlichen Religion selbst war, weil der Wahrheitsgehalt der theologischen Überlieferung und Lehre zutiefst infragegestellt erschien und dem Lebensvollzug des Gläubigen im Luthertum keine heilsentscheidende Bedeutung zukam, sahen sich die Mystiker auf die Evidenz der eigenen Erfahrung verwiesen. Und diese prägte auch ihr literarisches Werk, dessen poetischer Teil für sie zum Ausdruck und Instrument der »unio« wurde. Insofern lag die Wahrheit nicht mehr außerhalb der Poesie, sondern in ihr und wurde nur durch sie selbst erfahrbar, und daher ist die These Gorceixs nicht zu gewagt, daß in der spirituellen und poetischen Erfahrungskonstitution der lyrischen Mystik des 17. Jahrhunderts »möglicherweise die moderne Literatur geboren« wurde (III 1977, S. 329).

Aus der Perspektive frühneuzeitlicher Säkularisierung ergänzen sich Barock-Mystik und Barock-Humanismus komplementär: Während erstere im magisch inszenierten poetischen Vergottungsprozeß die christliche Heilsaneignung »von innen« ästhetisierte und damit entkirchlichte, stellte letzterer mit seinem weltanschaulichen Synkretismus, seiner Überkonfessionalität, seinem Einsatz für den Staat als weltliche Ordnungsmacht auch gegenüber der Kirche und mit seiner poetischen Aufwertung des Diesseits den Geltungs- und Machtanspruch der Orthodoxien »von außen« infrage. Mystik und Humanismus bereiteten so gleichermaßen der Aufklärung den Boden.

c) Der politische Kontext: Die Genese der Habsburgermonarchie

Mit Ausnahme des Rheinländers Spee stammten die bedeutenden deutschsprachigen Mystiker des 17. Jahrhunderts aus *Schlesien* (so Böhme, Franckenberg, Czepko, Scheffler und Kuhlmann) bzw. aus *Österreich* (Greiffenberg); ihr Lebensraum war daher eng mit dem politik-, sozial- und kulturgeschichtlichen ›*Werden der Habsburgermonarchie 1550–1700*‹ verbunden (III Evans; zum folgenden vgl. Abb. 1 aus dessen Werk; ebda., S. 418). Die Habsburger, die wegen ihrer starken Hausmacht Österreich, Steiermark und Krain sowie der luxemburgischen Besitzungen Böhmen und Mähren 1452 die Kaiserkrone erhielten und diese auch fast ohne Unterbrechung bis zum Ende des deutschen Reiches (1806) für sich bewahren konnten, teilten sich unter Karl V. (1519–1559) in eine spanische und eine österreichische Linie. Nachdem die Lehns- hoheit über das deutsch besiedelte Schlesien im 14. Jahrhundert bereits von Polen an Böhmen übergegangen war, fiel Schlesien 1526 – zeitgleich mit der Einführung der Reformation – an das österreichische Habsburg (vgl. III Sante, S. 597ff.). Als ›Nebenland‹ Böhmens hatte Schlesien aber eine nicht eindeutig geklärte reichsrechtliche Stellung und wurde deshalb nur indirekt in die Abmachungen des Augsburger Friedensvertrages von 1555 aufgenommen (vgl. dazu Bd. II, S. 1ff.). »So konnte späterhin die schwerwiegende Frage entstehen, ob Schlesien vom Religionsfrieden überhaupt miterfaßt worden sei, oder ob es außerhalb geblieben sei, da ihm ja die Reichsstandschaft fehle« (III Schöffler, S. 7; vgl. III Garber 1987, S. 333). – »Um die Mitte des 16. Jahrhunderts« waren die Habsburgerländer »ihrem Wesen nach protestantisch« (III Evans, S. 25), und zwar zunächst fast ausschließlich *lutherisch*. Dabei kam auch der Position Philipp Melanchthons (d. i. Schwarzerd 1497–1560) eine zentrale Stellung zu, und dies wiederum »in Breslau und anderen schlesischen Städten« (ebda., S. 33; zu Melanchthon und den durch ihn ausgelösten »kryptocalvinistischen Streitigkeiten« vgl. Bd. I, S. 129ff.; Bd. II, S. 185ff.). Der *Calvinismus* hatte dann in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts große Erfolge in Ungarn sowie im böhmischen, österreichischen und schlesischen Adel. »Wie zahlreiche Territorien, große und kleine, in Westdeutschland bis fast zu den Toren von Wittenberg (Anhalt 1596) sich der radikaleren westlichen Form des Protestantismus erschlossen, so fielen selbst am östlichen Rande des Deutschtums, eben in Schlesien, zahlreiche einflußreiche Herrn diesem Glauben anheim, vor allem die selbständigen evangelischen Herzöge Nieder- und Mittelschlesiens, d. h. die von Münsterberg-Oels und die von Liegnitz-Brieg-Wohlau, dazu eine Anzahl Adliger, wie die Herren von Carolath-

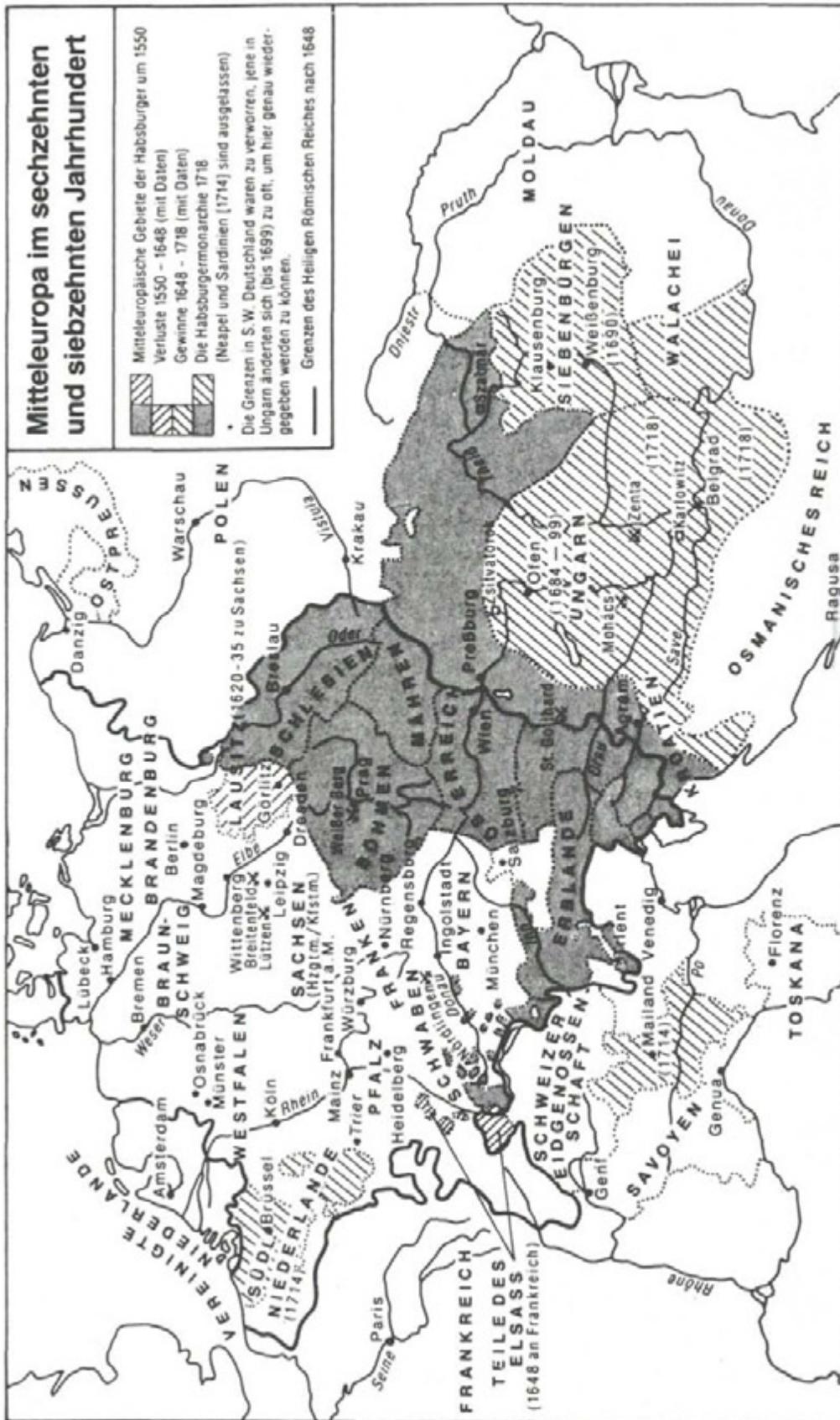


Abb. 1