

Marvin Döbler

Die Mystik und die Sinne

Eine religionshistorische Untersuchung
am Beispiel Bernhards von Clairvaux



Vandenhoeck & Ruprecht



Beiträge zur Europäischen Religionsgeschichte (BERG)

Herausgegeben von
Christoph Auffarth, Marvin Döbler, Ilinca Tanaseanu-Döbler

Band 2

Vandenhoeck & Ruprecht

Marvin Döbler

Die Mystik und die Sinne

Eine religionshistorische Untersuchung
am Beispiel Bernhards von Clairvaux

Vandenhoeck & Ruprecht

Umschlagabbildung: Bernhard von Clairvaux, *Expositio super Cantica canticorum*, Ms 20, f. 1r (Italien, vermutlich 1. Hälfte d. 15. Jh.), Dom Edmond Obrecht Collection, Eigentum der Abtei Gethsemani, Trappist, Kentucky. Dauerleihgabe an das Center for Cistercian and Monastic Studies, aufbewahrt im Special Collections and Rare Book Department der Western Michigan University, Kalamazoo, Michigan. Dieses Bild und andere dieser Sammlung können angesehen werden unter: <http://luna.library.wmich.edu:8180/luna/servlet/s/l24ld9>
Abdruck mit freundlicher Genehmigung.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-54019-0
ISBN 978-3-647-54019-1 (E-Book)

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Satz: Konrad Triltsch Print und digitale Medien GmbH, Ochsenfurt
Druck und Bindung: Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Vorwort

Dieses Buch ist an den Universitäten Bayreuth und Bremen entstanden. Es ist meine für die Drucklegung überarbeitete, um Literatur ergänzte und in einigen Punkten (zu Ernst Troeltsch, zu Emil Brunner und zur *thick description*) erweiterte Dissertation aus dem Jahr 2010.

Ich möchte mich für vielfältige Unterstützung herzlich bedanken: zuerst bei meinem Doktorvater Herrn Professor Dr. Dr. Christoph Auffarth, er ist ein fachliches und menschliches Vorbild. Dann sogleich bei der zweiten Gutachterin, Frau Professor Dr. E. Rozanne Elder (Western Michigan University, Kalamazoo). Sie hat mich im Jahr 2005 in dem von ihr geleiteten Institute of Cistercian Studies (inzwischen Center for Cistercian and Monastic Studies) das erste Mal herzlich aufgenommen und seither mit Rat begleitet. Meinen ersten und weitere Besuche dort hat großzügig die Heinrich J. Klein Stiftung durch Stipendien finanziert. In Kalamazoo hat die Institutssekretärin Frau Karen McDougall meine Aufenthalte stets so unterstützt, daß ich mich dort zu Hause fühlen durfte. Vom Mai 2006 bis zum März 2009 wurde ich durch ein Bayerisches Elitestipendium (BayEFG) der Universität Bayern e.V. (vormals Hochschulrektorenkonferenz) maßgeblich unterstützt. In meinen Bayreuther Jahren war mir Herr Professor Dr. Ulrich Berner ein geschätzter Gesprächspartner. Danken möchte ich ferner meinem anderen Bayreuther Lehrer, Professor Dr. Christoph Bochsinger, von dessen Seminaren und Klassikerlektüren ich profitieren durfte. Besondere Unterstützung und Anregung habe ich vom Ordenshistoriker † P. Chrysogonus Waddell OCSO erhalten. Seiner Abbey of Gethsemani in Trappist (KY), insbesondere dem Abt P. Elias Dietz OCSO, danke ich für die Gastfreundschaft, die mir bei meinen vielen Arbeitsbesuchen die Zusammenarbeit mit P. Chrysogonus ermöglicht hat. Ferner gilt mein Dank dem Prior P. Dr. Luke Anderson OCist und dem P. Hugh Montague OCist, St. Mary's Priory of New Ringgold (PA), die mich an der Praxis des lateinischen Chorgesangs teilhaben ließen. Für eine Erfahrung ursprünglichen zisterziensischen Lebens, für stimulierende Interaktion und Gastfreundschaft danke ich den Mönchen der Assumption Abbey (MO), stellvertretend ihrem Abt em. P. Cyprian Harrison OCSO. Viele akademische Kolleginnen und Kollegen habe ich im Laufe der Jahre kennenlernen dürfen, denen ich für unsere Gespräche und Freundschaft danken möchte, genannt seien im besonderen Frau Professor Dr. Marsha Dutton (Ohio University), Dr. Christopher Brown (Ohio State University) und Dr. cand. Jamie A. McCandless (Western Michigan University). Die Diskussionen auf der Cistercian Studies Conference anlässlich des International Congress on Medieval Studies in Kalamazoo haben mir über viele Jahre Anregungen gegeben. Danken

möchte ich auch Herrn Professor Dr. Fritz Graf, der mir während meiner Aufenthalte an der Ohio State University, Columbus (OH), großzügige Bibliotheksprivilegien gewährt hat; an der Georgia-Augusta in Göttingen hat dies Herr Professor Dr. Reinhard Feldmeier für mich getan.

Herrn Prof. Dr. Volker Leppin (Eberhard-Karls-Universität Tübingen) möchte ich für die kritische Durchsicht des Manuskriptes, seine vielen hilfreichen Anmerkungen und das Angebot, dieses Buch in eine seiner Reihen aufzunehmen, herzlich danken. Am Ende hat doch das den Herausgebern dieser Reihe gemeinsame Anliegen einer Europäischen Religionsgeschichte für eine Veröffentlichung in den BERG den Ausschlag gegeben.

Osterwald, im Mai 2013

Marvin Döbler

Inhalt

1. Einleitung	11
1.1 Thesen	11
1.2 Zur Bernhardforschung	13
1.3 Christentumsgeschichte als Gegenstand der Religionswissenschaft	18
2. Zur Forschungs- und Begriffsgeschichte von ‚Mystik‘ in der Religionswissenschaft	24
2.1 Einführung: Kategorisierungsversuche der Literatur	24
2.2 Theologische Positionen seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts .	29
2.2.1 Friedrich D. E. Schleiermacher (1768 – 1834)	29
2.2.2 Albrecht Ritschl (1822 – 1889)	30
2.2.3 Adolf von Harnack (1851 – 1930)	32
2.2.4 Ernst Troeltsch (1865 – 1923)	33
2.2.5 Emil Brunner (1889 – 1966)	36
2.2.6 Paul Tillich (1886 – 1965)	38
2.3 Klassische religionswissenschaftliche Positionen	40
2.3.1 Friedrich Max Müller (1823 – 1900)	40
2.3.2 William James (1842 – 1910)	44
2.3.3 Rudolf Otto (1869 – 1937)	53
2.3.4 Friedrich Heiler (1892 – 1967)	59
2.3.5 Gustav Mensching (1901 – 1978)	64
2.4 Neuere Ansätze	69
2.5 Religionswissenschaftliche Fundamentalkritik an der Verwendung des Mystikbegriffes	77
2.6 Konsequenzen für die folgende Untersuchung	81
3. Bernhard als mystischer Theologe – Grundzüge	84
3.1 Einführung	84
3.1.1 Zur Forschungsgeschichte	84
3.1.2 Zu Bernhards Leben und Werk	87
3.2 Bernhards <i>Sermones super cantica</i> als Beitrag zum mystischen Diskurs	90
3.2.1 Vorbemerkung: Bernhard und die Tradition der Hoheliedauslegung	90
3.2.2 Theologische Grundannahmen der Hoheliedpredigten . .	94
3.2.2.1 Vorbemerkung zur Methodik	94

3.2.2.1.1	<i>Diversa sed non adversa</i>	94
3.2.2.1.2	Thick Description und Close Reading	100
3.2.2.2	Bemerkungen zum erkenntnistheoretischen Rahmen	104
3.2.2.3	Zur Soteriologie Bernhards in den Hoheliedpredigten	112
3.2.2.4	Zur Gottesvorstellung Bernhards in den Hoheliedpredigten	119
3.2.2.5	Zur Anthropologie Bernhards in den Hoheliedpredigten	124
3.2.2.6	Zur Ekklesiologie Bernhards in den Hoheliedpredigten	130
3.2.3	Die Begegnung der Seele mit Gott in SC 23	137
3.2.3.1	Vom Garten durch den Keller ins Brautgemach	137
3.2.3.2	Die verschiedenen Stufen der Gotteserfahrung	142
3.2.4	„Doch der Bräutigam kommt und geht, wann er will“	146
3.2.5	Metaphern als Beschreibung der Gottesbegegnungen	153
3.2.5.1	Vorbemerkung: Metaphern in der kognitiven Linguistik	153
3.2.5.2	Der Kuß in SC 9: <i>osculum</i>	155
3.2.5.3	Die Umarmung in SC 83: <i>complexus</i>	156
3.2.5.4	Die ungestüme Liebe in SC 79: <i>amor praeceps, vehemens, flagrans, impetuusus</i>	159
3.2.5.5	Fazit	160
4.	Zur ästhetischen Dimension bernhardinischer Mystik	162
4.1	Religionsästhetik als Forschungsfeld der Religionswissenschaft	162
4.1.1	Begriffsbestimmungen	162
4.1.2	Konsequenzen für die Untersuchung	165
4.2	Körperliche Sinneswahrnehmung und natürliche Gotteserkenntnis	165
4.2.1	Die erkenntnisbegründende Funktion der Sinne	165
4.2.2	Die <i>sensus corporis</i> und die <i>sensus animae</i>	170
4.2.2.1	Die fünf Körpersinne des <i>homo exterior</i>	171
4.2.2.2	Die Schöpfung als <i>liber</i> und <i>speculum</i> der Weisheit Gottes	172
4.2.2.3	Die Sinne der Seele	173
4.2.3	Erlösender Glaube durch den <i>auditus</i>	177
4.3	Das monastische Umfeld als sinnlich erfahrbare Welt – Bernhard, Musik und Kunst	181
4.3.1	Zur Aisthesis des Hörens: Musik und Gesang	181
4.3.1.1	Der monastisch-liturgische Alltag und die Hoheliedpredigten	181
4.3.1.1.1	Der Bezug zum Kirchenjahr	181

4.3.1.1.2 Ein direkter Bezug auf die Liturgie in SC 1	182
Exkurs: Zu Liturgie und Feldarbeit – <i>ora et labora</i> zwischen Ideal der Regel und Lebenswirklichkeit	186
4.3.1.2 Bernhard und die zisterziensische Liturgiereform	189
4.3.1.2.1 Die zisterziensische Liturgie im 12. Jahrhundert	189
4.3.1.2.2 Bernhards <i>Prologus in antiphonarium</i>	191
4.3.1.2.3 Der Traktat <i>Cantum quem</i>	193
4.3.1.2.4 Bernhards Brief 398 an Guido von Montiéramey	197
4.3.1.2.5 Fazit	199
4.3.2 Zur Aisthesis des Sehens: Bildende Kunst	201
4.3.2.1 Wilhelm von St. Thierry über Bernhard und die Sinne	201
4.3.2.2 Die Apologie an Abt Wilhelm	203
4.3.3 Fazit	209
5. Schlußbetrachtung	211
Abkürzungen	215
Literatur	217
Quellen	217
Hilfsmittel	219
Sekundärliteratur	219
Index rerum	245
Index personarum	249

1. Einleitung

1.1 Thesen

Diese Arbeit vertritt drei Thesen, die den Gang der Untersuchung strukturieren. (1) Es ist sinnvoll, den Begriff Mystik in der Religionswissenschaft weiterhin zu verwenden, da er befreit von Essentialismus und dem Versuch, ‚die‘ mystische Erfahrung zu rekonstruieren, hermeneutisches Potential birgt: Mystik ist eine Texttradition, die über besondere religiöse Erfahrung reflektiert. Gerade die Topoi vom Mystiker als dem Häretiker, dem Soziophoben, dem Einsamen, der eigene Erfahrungen vorzuweisen hat, die er den religiösen Institutionen entgegenstellt, erklären sich aus der Fachgeschichte der Religionswissenschaft, die somit selbst nicht nur als Beobachter, sondern auch als Akteur in die Religionsgeschichte einzuordnen ist.¹ Löst man sich von diesen Topoi und sieht Mystik als historisches, gewachsenes Textgeflecht an, können etwa die Strategien, Konzepte und Metaphern, die darin am Werke sind, genauer beschrieben werden. Die Auseinandersetzung mit den Schriften Bernhards von Clairvaux – insbesondere den Predigten über das Hohelied – illustriert dieses hermeneutische Potential: (2) Bernhard entwickelt in der Tradition der Hoheliedexegese einen eigenen Beitrag zu diesem Diskurs, der die Bedingungen und den Weg für eine überdiskursive Erkenntnis Gottes ausgehend vom Körper beschreibt. Dies lenkt den Blick auf eine kaum wahrgenommene Verknüpfung von Mystik mit dem konkreten Lebenskontext, speziell dem Körper und seiner Sinne. (3) So ist der in dieser Arbeit entwickelte Begriff von Mystik in der Lage, das Gespräch mit anderen Forschungsfeldern der Religionswissenschaft zu suchen, hier der Religionsästhetik bzw. ihrem Feld der Religionssomatologie. Diese Thesen sind aus folgenden religionswissenschaftlichen Fragestellungen heraus entwickelt worden: (1) Ist eine religionswissenschaftliche Rede von Mystik sinnvoll oder sollte der Begriff aufgegeben werden?² Die Beantwortung dieser Frage hängt eng mit der Erwartung an das begriffliche Instrumentarium der Religionswissenschaft zusammen. (2) Wie könnte sich (eine positive Antwort auf die erste Frage vorausgesetzt) eine Analyse der Quellen mit Hilfe dieses Mystikbegriffes gestalten? (3) Welches zusätzliche Potential bietet ein solcher systematischer Begriff für die Religionswissenschaft, die unter dem Eindruck einer Ausdifferenzierung in Subdisziplinen darum ringen muß, diese untereinander

1 Dazu Gladigow (1988b), bes. 6 – 12; (2005), 40; zur Religionswissenschaft als Akteur im religiösen Feld s. Rüpke (2007), 28.

2 Löhr (2006) fordert, den Begriff aufzugeben und nur noch seine Verwendung zu erforschen.

fortdauernd zum Gespräch zu befähigen, ohne dabei auf der einen Seite in eine ahistorische Betrachtungsweise zu verfallen, die den Kontext ihres Forschungsgegenstandes mißachtet, oder auf der anderen Seite bloß auf einer Mikroebene kleinste Ethnien zu beschreiben oder Kleinstgruppendiskussionen auszuwerten?³

Dieser Dreischritt bringt die Aufgabe mit sich, diese Untersuchung (1) in die Mystikforschung und (2) in die Bernhardforschung einzuordnen, sowie (3) sie innerhalb der Religionsästhetik zu positionieren. Ich habe mich entschieden, zunächst kurz die Position zur Bernhardforschung zu markieren und die Einordnung in die Religionsästhetik erst dann vorzunehmen, wenn deutlich wird, warum die Frage nach Rolle und Funktion der Sinne bei Bernhard sich stellt. Hinsichtlich der Einordnung der Arbeit in den religionswissenschaftlichen Mystikdiskurs liegt die Sache nicht so einfach, da sie in zumindest zwei Problemkreise zerfällt, von denen der offensichtlich zentrale – nämlich die Einordnung in die Mystikforschung – einen (von drei) Teilen der Arbeit bilden wird. Die andere Problematik ist auf den Gegenstand der Untersuchung zurückzuführen. Die Religionswissenschaft hat die Geschichte des Christentums als Gegenstand entdeckt, und man kann mit Recht fragen, was einen religionswissenschaftlichen und einen kirchenhistorischen Zugang unterscheidet. Daß das Christentum als Gegenstand der Religionswissenschaft keine Selbstverständlichkeit war, zeigt schon der Aufsatz ‚Europäische Religionsgeschichte‘ von Burkhard Gladigow.⁴ Ein Beispiel soll diese Beobachtung untermauern: in einem Band ‚Höllen-Fahrten‘ sind es die außereuropäischen Religionen die der Religionswissenschaft *in persona* Hans-Peter Hasenfratz zur Darstellung anvertraut werden.⁵ Die Beantwortung dieser Frage erforderte mehr Raum, als ich ihr hier zumessen mag, und deshalb kann diese Abgrenzung nur mit einigen annähernden Beobachtungen angedeutet werden, die mehr als Anstoß zu einer Diskussion denn als Lösungsvorschlag dienen können (s. 1.3).

Damit ist eine weitere Vorbemerkung zur Darstellung eingeleitet. Die Arbeit versteht sich als These zur Diskussion und als Versuch, in der Darstellung dafür notwendige Argumente zu liefern, auf der anderen Seite aber – an vielen Stellen durchaus mögliche – verbreiternde Ausführungen, Exkurse oder Vertiefungen zu vermeiden. Aus der zitierten Literatur dürfte deutlich werden, daß ich versucht habe, in der Breite die Auseinandersetzung mit den verschiedensten Disziplinen zu suchen, die durch Methode oder Gegenstand Gesprächspartner der Religionswissenschaft sein können. Um möglichst eine

3 So verstehe ich auch Auffarth (2001), bes. 237, der die Bildung von Idealtypen fordert: „Die Aufgabe einer neuen systematischen Zugriffsweise von Religionswissenschaft ist es zu definieren, wie mit dem Instrument der differenzierten Idealtypen die Fragen an die jeweilige Religion gestellt werden können. Damit nicht jede Diskussion im Fach auf die Aporie hinausläuft: ‚In meiner Ethnie ist das aber ganz anders.‘“

4 Gladigow (2005), 289 – 301.

5 Herzog (2006), der Beitrag von Hans-Peter Hasenfratz dort 25 – 36.

Vielzahl von Anknüpfungspunkten darzustellen oder zu liefern, habe ich deshalb häufig komplexe Auseinandersetzungen über Einzelfragen knapp oder in den Anmerkungen dargestellt.

Dieser Dissertation liegt als Vorarbeit meine unveröffentlichte Masterarbeit zu Grunde.⁶ Die Frage, die mir damals gestellt wurde, ließ es zu, Bernhard entweder als Mystiker oder als Politiker oder als Mystiker und Politiker zu beschreiben. Doch keine dieser drei Antworten kann richtig sein, da bereits die Frage nicht sachgerecht war. Somit habe ich die Frage nach Politik aufgegeben und mich auf Mystik und Ästhetik konzentriert. Dazu war es notwendig, zunächst wesentlich umfangreicher die komplexe Begriffsgeschichte in der Religionswissenschaft und darüber hinaus auch ihre theologischen Wurzeln zu behandeln, um Problembewußtsein für die impliziten Prämissen der klassischen Religionswissenschaft zu schaffen. Sodann ist nach Klärung der theologischen Voraussetzungen im Denken Bernhards ein Blick auf seine Konzeption religiöser Praxis notwendig: welche Rolle und welche Bedeutung hat der Körper, hat die monastische Praxis im Denken Bernhards? Dabei ist es entscheidend, die bernhardinische Theologie der Hoheliedpredigten von ihrer erkenntnistheoretischen Grundlegung her zu lesen. In diesem mittleren Teil der Dissertation greife ich neben Überlegungen zur Methodik auf Paraphrasen von Texten Bernhards zurück, die ich seinerzeit für meine Masterarbeit angefertigt habe, allerdings nun in einem anderen, nämlich erkenntnistheoretischen, Rahmen interpretiere; die Übersetzungen – sofern sie in der Masterarbeit enthalten waren – habe ich vollständig überarbeitet und umfangreich neue Literatur eingefügt. Zudem greife ich auf Ausführungen zu William James und Rudolf Otto zurück (2.3.2 u. 2.3.3).

Zur Übersetzung der lateinischen Texte muß gesagt werden, daß sie sich lediglich als Verständnishilfe versteht und auf keinen Fall literarische Brillanz beansprucht. Selbstverständlich habe ich meine Übersetzungen noch einmal mit der deutschen Werkausgabe⁷ verglichen. Ich habe darüber hinaus von allen zitierten Übersetzungen der Werke Bernhards profitiert, aber die Übersetzungen sind die meinen; in wenigen Fällen habe ich andere Übersetzungen bemüht, dies ist dann auch ausgewiesen.

1.2 Zur Bernhardsforschung

Wie steht nun diese Arbeit zur Bernhardsforschung, die kaum noch übersehbar ist?⁸ Fast ist man versucht, grundsätzliche Überlegungen zu Funktion und Umgang mit Historiographie angesichts der enormen Literaturproduktion

6 Döbler (2004).

7 Bernhard Werke deutsch.

8 Dazu Dinzelbacher (1998), bes. 363–370.

anzustellen.⁹ Ich hoffe, zumindest das Einschlägige berücksichtigt zu haben. Doch dazu muß aus methodischer Sicht noch Grundsätzliches gesagt werden. Die in allen geisteswissenschaftlichen Gebieten ausufernde Literatur, u. a. mit ihrem neuen Trend, dem *companion*,¹⁰ darf nicht den frischen Blick auf die Quellen versperren; deshalb wendet sich diese Untersuchung ihnen zunächst zu und versucht, mit ihnen ins Gespräch zu kommen.¹¹ Gerade die Sekundärliteratur wird dann dazu dienen, zu zeigen, daß Bernhard noch aus weiteren Gründen einen frischen interpretatorischen Ansatz verlangt, der nicht bloß Anthologie von Bernhardtexten jeglicher Provenienz unter Lemmata eines Handbuchs systematischer Theologie bieten will, sondern Bernhard bei der Entwicklung systematischer Gedanken folgt, ihn „bei der Arbeit beobachtet“¹². Dies illustriere ich in meinem weiter unten (3.2.2.1) ausführlich begründeten methodischen Ansatz.

Nun kurz zur bisherigen Forschung: allein Versuche, Bernhards Biographie zu erstellen, gab und gibt es reichlich;¹³ um seine historische Bewertung wird seit jeher gerungen.¹⁴ Bernhards Werk ist hervorragend ediert.¹⁵ Als Theologe ist Bernhard Gegenstand einer großen Zahl von Monographien¹⁶ und neuerdings eines Handbuchs¹⁷. Sein Einfluß auf andere Autoren wurde umfangreich beleuchtet.¹⁸ Zu seinem 800. Todestag und seinem 900. Geburtstag gesellten sich erwartungsgemäß zahlreiche Kongreßbände hinzu.¹⁹ Auf zwei Dissertationen, die zu Bernhards 900. Geburtstag erschienen, muß besonders eingegangen werden.

Regine Hummel hat in einer vergleichenden Arbeit das „St. Trudperter

9 Wie Ankersmit (1998).

10 Man mag fast von einem „Age of Companions“ sprechen, wie Auffarth (2009) es tut.

11 So verfährt etwa auch – mit anderen Quellen – Schrimpf (2000). Den Zugang zum Werk ihres Vaters verdanke ich meiner Kollegin Monika Schrimpf.

12 Eine Formulierung von Berner (1981), 99–102, der dies allerdings insbesondere wegen der Probleme einer Rekonstruktion von *De Principiis* für Origenes vorschlägt.

13 Um nur folgende zu nennen: grundlegend Vacandard (1895), ordensgeschichtlich Luddy (1927), erbaulich Leclercq (1990), knapp Wendelborn (1993), materialreich Dinzelbacher (1998), so ebenfalls Aubé (2003), ferner McGuire (2009). Zu den biographischen Quellen, bes. der *Vita Ia*, siehe kumuliert Bredero (1996). Zu Bernhards Kinder- und Jugendjahren siehe Gastaldelli (1987).

14 Siehe nur Borst (1958), auch McGuire (1991) oder Diers (1991), die insbesondere Bernhards Wirken im Spannungsfeld von *vita activa* und *vita contemplativa* beschreibt.

15 S. Bernardi Opera 1–8. Ed. J. Leclercq; H.M. Rochais, Rom 1957–77.

16 Erstmals Bernhard als Theologen würdigend Gilson (1934), grundlegend Leclercq (1962–92), knapp Stange (1954), ausführlicher wieder Hiss (1964). Aus neuerer Zeit Köpf (1980), Sommerfeldt (1985), (1991), (2004a) u. (2004b), Hummel (1989), Heller (1990a), Benke (1991), Diers (1991), Stickelbroeck (1994).

17 McGuire (2011).

18 Auf Gottfried von Straßburg s. Allgaier (1983), auf Calvin s. Lane (1996), auf Luther und den Protestantismus Köpf (2002b); ein vergleichender Ansatz zu Bernhard, Wilhelm von St. Thierry und den St. Trudperter Hoheliedkommentar ist Hummel (1989).

19 Etwa Spörl (1953), Post (1953), S. Bernardo (1954), Lortz (1955), Sommerfeldt (1992), Arabeyre/Berlioz/Poirrier (1993), Bauer/Fuchs (1996).

Hohelied“, Bernhard von Clairvaux und Wilhelm von St. Thierry untersucht.²⁰ Ihr Interesse gilt ausgehend von Alois M. Haas und Walter Haug einer *unio mystica* und deren sprachlichem Ausdruck.²¹ Ihre Vorgehensweise ist kleinschrittig und quellennah, allerdings sehr von der Suche nach der *unio* bestimmt.²² Dieser Arbeit liegt ein anderer Mystikbegriff zugrunde; zudem versuche ich, Bernhards Rede über religiöse Erfahrung und seine Konzeption der Liturgie als Ort der Begegnung mit dem *verbum* im Zusammenhang zu betrachten und religionsästhetisch zu beschreiben.

Abzugrenzen ist diese Arbeit auch von der Untersuchung Dagmar Hellers „Schriftauslegung und geistliche Erfahrung bei Bernhard von Clairvaux“.²³ Die Fragestellung, von der Heller ausgeht, ist genuin protestantisch-theologisch: das Verhältnis von „Theologie als Wissenschaft und Erfahrung als Glaubenserfahrung“ soll bestimmt, in der Frage nach der „Heilige[n] Schrift und ihre[r] Auslegung“ zusammengeführt und durch die Analyse Bernhards der mittelalterliche Hintergrund Martin Luthers bestimmt werden.²⁴ Zu einer Vorentscheidung Hellers sind einige Bemerkungen notwendig; sie schreibt: „Es soll ein Zugang zu Bernhard gewonnen werden, der nicht von einem Denksystem ausgeht, das es damals noch gar nicht gab.“²⁵ Dies ist sicher richtig im Hinblick auf die von Heller geäußerte Kritik an Begriffsanalysen in den bernhardinischen Schriften, die Konzepte hinter Begriffen vermuten, die von letzteren womöglich gar nicht definitiv umfaßt werden.²⁶ Das ist sicher auch richtig, wenn damit gemeint ist, daß Bernhards Theologie von der scholastischen Theologie zu unterscheiden ist – Heller tut das mit Jean Leclercq, diese Arbeit mit der darauf aufbauenden Formulierung Ulrich Köpfs (s. u. S. 152 f.).²⁷ Heller hat allerdings neben der Tradition der Schriftauslegung und der Exegese Bernhards auch die monastische Praxis im Blick, etwa die Liturgie oder Askese.²⁸ Wichtig ist in diesem Kontext eine ihrer Schlußfolgerungen:

Während der Durchgang durch Bernhards Werk gezeigt hat, daß seine Schriftauslegung nicht ohne den monastischen Kontext verstanden werden kann, so zeigt die Untersuchung der Traditionsgeschichte, daß er gleichermaßen auf dem Hintergrund der altkirchlichen Tradition verstanden werden muß. Und drittens muß seine Exegese im Zusammenspiel der geistigen Kräfte seiner eigenen Zeit gesehen werden. Die

20 Hummel (1989).

21 Hummel (1989), bes. 14.

22 So liest Hummel (1989), 129–134, Bernhards SC 23 auf eine solche *unio* hin.

23 Heller (1990a).

24 Heller (1990a), 1 f.

25 Heller (1990a), 7.

26 So verstehe ich die Kritik an O. Castrén bei Heller (1990a), 7.

27 Heller (1990a), 6 f.

28 Überlegungen zur zisterziensischen Liturgie – allerdings auf Grundlage der RB – Heller (1990a), 93–96; zum Zusammenhang von Schriftziten in der Liturgie und ihrer Auslegung dort 120–123.

Rolle und Betonung der Erfahrung bei der Auslegung der Schrift ist sicher im Zusammenhang der Zeit eines beginnenden Subjektivismus zu verstehen, aber die Ausprägung im klösterlichen Rahmen ist auf Bernhards Eigenart und seinen Eifer für die zisterziensische Lebensweise zurückzuführen. So tritt bei ihm die Übertragung der Schrift in das geistliche Leben in einer Konkretheit hervor, wie sie in der Tradition noch nicht vorkam.²⁹

An dieser Stelle unterscheidet sich der hier gewählte Ansatz von Hellers Zugang deutlich: es wird hier zunächst versucht, Bernhard theologische Grundlagen herauszuarbeiten, die ihrerseits den Rahmen für sein Schriftverständnis bilden. Weiter geht es dann darum, zu zeigen, auf der Grundlage welches Körper- und Sinneskonzeptes welche ästhetische Strategie von Bernhard verfolgt wird, um das monastische Umfeld so zu gestalten, daß das Erleben der biblischen Schriften möglich wird.

Eine Reihe neuerer Arbeiten versucht, Bernhards Texte in ihrem liturgischen Kontext bzw. unter kompositionellen Gesichtspunkten zu lesen. Während es Wim Verbaal darauf ankommt, den Zusammenhang der Predigten zum liturgischen Jahr mit diesem zu untersuchen – mit dem Ergebnis, daß es sich um ein eigenständiges, durchkomponiertes literarisches Werk für eine *textual community* handele –,³⁰ setzt sich Mette Bruun explizit von einer Kontextualisierung ab und analysiert Bernhards Texte ausschließlich als zeitlose literarische Produkte:

I am concerned with the Bernardine texts as self-contained entities. The readings focus on textual structures and dynamics, and thus generally leave aside the function of the texts as evidence of something else; be that their historical Sitz-im-Leben, Bernard of Clairvaux the man, contemporary applicability, or a systematic theology.³¹

Gerade auf den Ort im historischen Kontext kommt es ihr dabei nicht an:

I base myself on the hermeneutic assumption that these [Bernard's] texts imply both a register by which they are embedded in their contemporaneous situation and one by which they transcend it. Much and fecund work has been done within the first field; this is an essay within the latter.³²

Während Mette Bruun sich von einer Kontextualisierung der Texte verabschiedet, gibt sie gleichsam die Richtung ihrer Untersuchung vor:

A direction which is first and foremost concerned with the textual strategies through which Bernard addresses the question of the post-lapsarian condition of man – and the means by which he seeks to answer it.³³

29 Heller (1990a), 190. In eine ähnliche Richtung argumentiert Hummel (1989), 175–180.

30 Verbaal (2004), (2007).

31 Bruun (2007), 5.

32 Bruun (2007), 6.

33 Bruun (2007), 7.

An anderer Stelle versucht sie hingegen, eine Verbindung zwischen Text und Ritual herzustellen, wobei letzteres anhand normativer Texte zeitlos bestimmt wird.³⁴ Ähnlich verfährt auch M. B. Pranger:

For the same reason that I concentrate on the text rather than on theory, I shall not attempt to situate Bernard in the historical context of the twelfth century. That is not to say that I want my reading of Bernard's text to be a-historical. Portraying Bernard as a 'sophisticated intellectual' I intend to give him a more integrated place in twelfth-century culture than his 'conservative' reputation has hitherto permitted.³⁵

Ganz im Gegensatz dazu stehen die Teile der Bernhardforschung, die ausschließlich noch um den historischen Kontext ringen, Bernhard und seine Wirkungsgeschichte im Spiegel der Zeiten betrachten und sich von einer eigentlichen Textanalyse von Bernhards Schriften entfernen.³⁶

Während hier zunächst gezeigt wird, wie ein hermeneutisch ertragreicher Zugang zur Mystik durch Abkehr von Essentialismus und Erfahrungszentrismus eröffnet werden kann, geht es in einem zweiten Schritt darum, Bernhards Predigten über das Hohelied als Beitrag zu einem über die Jahrhunderte gewachsenen mystischen Diskurs zu verstehen und im monastischen – insbesondere liturgischen – Umfeld zu analysieren. Milieustudien und Rekonstruktionen des zisterziensischen monastischen Alltags im 12. Jahrhundert liegen zahlreich vor.³⁷ Mir kommt es darauf an, zu zeigen, wie Bernhard die Predigten über das Hohelied vor dem Hintergrund seines monastischen Umfeldes für dasselbe konstruiert und seine Idealvorstellung davon konzipiert. Da es nicht um den realen Alltag geht, ist es hier gar nicht nötig, die Frage nach der Differenz von Idealen und Realität des zisterziensischen Lebens im 12. Jahrhundert zu vertiefen.³⁸ Die Frage lautet vielmehr, wie Bernhard seinen Beitrag zum mystischen Diskurs in eine gewünschte oder tatsächliche Lebenswelt einordnet, insbesondere welche Rolle und Wertung er Körperlichkeit und Sinnen zukommen lässt. Die Predigten über das Hohelied sind ein komponierter, später von Bernhard in seiner Gesamtheit redigierter Text; ob sie in der uns vorliegenden Form je gepredigt worden sind ist fraglich.³⁹ Dieser Text

34 Bruun (2004).

35 Pranger (1994), 17.

36 Eine Zusammenfassung dieser Richtung ist Goetz (2005).

37 Etwa Lekai (1977); der Klassiker Leclercq (1982); im Hinblick auf Kunst Rudolph (1990); Newman (1996); auch Berman (2000), (2002) kann man als Milieustudie lesen, wenn man auf die Fluidität der zisterziensischen Reformbewegung im 12. Jh. abstellt – die These, es gebe keinen eigentlichen Zisterzienserorden vor 1150 ist jedoch so wohl nicht haltbar, dazu Freeman (2002); McGuire (2000), (2002); Waddell (2000), (2002).

38 Obgleich Lekais Titel „Ideal and Reality“ (1977) dies zunächst nahelegt, wird man doch immer nur im Einzelfalle darstellen können, was Ideal, was Realität und was in der historischen Konstruktion Legende ist; letzteres tut anhand des Konzeptes Zentrum vs. Peripherie etwa Freeman (2005) in ihrer vergleichenden Analyse männlicher und weiblicher Monasterien.

39 Leclercq (1962–92), I:206 f, bes. I:212, nimmt eine Orientierung am oralen Stil Bernhards an, falls sie so nicht vorgetragen worden seien; dazu auch Holdsworth (1998).

eignet sich, gerade weil er so sorgfältig komponiert ist, als Ausgangspunkt für die Analyse dieser Zusammenhänge. Dazu gehört zunächst die Beschäftigung mit ihrer theologischen Dimension, dann aber gleich die Frage, wie diese in Bezug zum monastischen Umfeld gesetzt wird. Am Beispiel Bernhards können wir zeigen, wie der Mystiker – der Teilnehmer am Diskurs Mystik – gerade nicht der „Stille im Lande, dieser Beter und Schweiger“⁴⁰ sein muß, sondern sich in seinem Diskursbeitrag mit seiner Umwelt auseinander und mit ihr in Beziehung setzt.

1.3 Christentumsgeschichte als Gegenstand der Religionswissenschaft

Bernhard von Clairvaux und die Mystik – mit diesen beiden Gegenständen betreten wir den Kernbereich der Europäischen Religionsgeschichte. Denn obgleich man angesichts der neueren Forschung wohl nicht mehr vom „ungekrönten König im Abendland“⁴¹ oder vom „ungekrönten Papst und Kaiser seines Jahrhunderts“⁴² sprechen können wird, spielt Bernhard eine so grundlegend bedeutsame Rolle im Abendland des 12. Jahrhunderts, daß man an ihm für eine Europäische (Religions-)geschichte des 12. Jahrhunderts nicht vorbeikommt.⁴³ Mystik als Terminus zum anderen entwickelt sich von einer ursprünglichen Verbindung mit den antiken Mysterienkulten zu einem christlich-westlichen Konstrukt.⁴⁴ Doch wie müßte eine Religionsgeschichte des Christentums aussehen? Fällt sie nicht in den Zuständigkeitsbereich der Kirchengeschichte? Das hängt vom historisch bedingten, veränderlichen Selbstverständnis der Disziplinen ab:⁴⁵ Adolf Harnack hatte – übrigens wie F. Max Müller⁴⁶ – darauf hingewiesen, daß ohne die Kenntnis anderer Religionen ein Verständnis einer Religion nicht möglich wäre:

Endlich aber – wir verlangen das Studium der allgemeinen Religionsgeschichte nicht nur deshalb, weil die Kirchengeschichte in fast allen ihren Stadien auf andere Religionen eingewirkt hat und von ihnen affiziert worden ist, sondern auch deshalb, weil man ein vollkommenes Verständnis einer Religion überhaupt nicht gewinnen kann ohne die Kenntnis anderer.⁴⁷

40 Heiler (1919), 3.

41 Jordan (1989), 83.

42 Wehr (1995), 99.

43 Sommerfeldt (2004b), 1–3.

44 Dazu etwa Löhr (2006), 116–127.

45 Dazu etwa Freiburger (2000), Kippenberg (2003).

46 Müller (1874), 14

47 Harnack (1911), II:53.

Harnack sieht den Kirchenhistoriker dabei lediglich ob der Vielgestaltigkeit der Christentumsgeschichte im Vorteil. Wenn Harnack das „Verhältnis von Kirchen- und Universalgeschichte“ näher bestimmt, dann zeichnet er einen detailreichen Entwurf einer Kirchengeschichte, die essentielle Züge einer Religionswissenschaft trägt, die wir heute als Kulturwissenschaft verstehen wollen.⁴⁸ Natürlich ist eine Übersetzungsleistung notwendig. So liest man bei Harnack:

Ist die Kirchengeschichte aber ein Teil der allgemeinen Geschichte, so ist sie auf innigste – nicht wie etwas Fremdes, sondern wie etwas Verwandtes – mit anderen Faktoren und Entwicklungen verknüpft, ja sie ist nur mit ihnen vereint vorhanden. Man wird sie also um so besser verstehen, je mehr man auf diese Verknüpfungen achtet.⁴⁹

Verstanden werden muß diese Aussage als Ruf nach einer Kontextualisierung, die in ihrer Konsequenz sicher sogar das von modernen Religionswissenschaftlern wie etwa Bruce Lincoln geforderte ideologiekritische Potential aufweist.⁵⁰ Wir lesen weiter bei Harnack: „Vier große Gebiete kommen hier vor allem in Betracht: 1. die politische Geschichte, 2. die allgemeine Religionsgeschichte, 3. die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte, und 4. die Wirtschaftsgeschichte.“⁵¹ Nicht abschließend aufgezählt sind es also – in moderne Wissenschaftssprache übersetzt – die Bereiche Institutionen und Macht (*institutions, power*), die Geschichte der verschiedenen religiösen Traditionen (*religions, traditions*), die Philosophiegeschichte, die Wissenschaftsgeschichte und die Wirtschaftsgeschichte (inklusive *everyday life*) die Harnack als zunächst bedenkenswerte Dimensionen einer Kontextualisierung angibt.⁵² Doch wieso spricht Harnack dann nicht von einer Kulturgeschich-

48 Zur ‚Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft‘ s. Gladigow (2005).

49 Harnack (1911), II:45.

50 Dazu Lincoln (2005).

51 Harnack (1911), II:45.

52 Eine klare Trennung von Text und Kult – so kritisiert im Hinblick auf Harnacks Rektoratsrede Gladigow (1992), 16 – wird hier nicht deutlich. Aber auch dort (Harnack 1906, 167) heißt es: „[...] in der Sprachgeschichte spiegelt sich die Religionsgeschichte. Nur wer jene in all ihren Nuancen kennt, kann versuchen, die Religion zu entziffern. Weiter aber, die wirtschaftlichen Zustände und die politischen Erlebnisse und Institutionen eines Volkes sind für die Ausgestaltungen seiner religiösen Ideen und seines Kultus maßgeblich.“ Weiter ist eben nicht nur von den Philologien, sondern von „alle[n] diesen Studien, d.h. nicht weniger als die gesamte Sprachwissenschaft und Geschichte“, die Rede. Dann sogar: „Dennoch würde sich die Wissenschaft der Religion ihres wichtigsten Hilfsmittels selbst berauben, wollte sie sich auf das tote Material beschränken.“ Dann kommt eine methodologische Kritik – man mag sie wohl zu Recht auf William James (1901/02) beziehen – die in gleicher Weise noch heute formuliert wird (s. u.): „Zurzeit ist sie [die Religionswissenschaft] hier noch sehr zurückhaltend – nicht ohne Grund, denn sie sieht, wie manche Neuerer in wunderlicher Einseitigkeit nur gewisse Exzentrizitäten einer echauffierten Frömmigkeit für Religion zu halten scheinen –; indessen langsam und sicher nähert sie sich der neuen Aufgabe.“

te?⁵³ Wir lesen weiter: „Absichtlich spreche ich nicht von der ‚Kulturgeschichte‘ besonders; denn Kulturgeschichte kann wissenschaftlich nur in einer Zerlegung behandelt werden.“⁵⁴ Harnack ist sich bewußt, daß diese Kulturgeschichte – wie auch die Kulturwissenschaft – nicht von einer Person allein geleistet werden kann, sondern sich nur in der Grundannahme von Wissenschaft als Paradoxon spiegelt, das Wissenschaft sowohl als stete Einzelleistung, aber auch als kollektive Anstrengung aus notwendiger Arbeitsteilung heraus begreift.

In der Religionswissenschaft ist Harnack in der Regel mit seiner Rektoratsrede⁵⁵ von 1901 zitiert worden,⁵⁶ selten jedoch so ausgewogen wie von Carsten Colpe.⁵⁷ Zwar heißt es dort bei Harnack: „Wer diese Religion [das Christentum] nicht kennt, kennt keine, und wer sie samt ihrer Geschichte kennt, kennt alle“, später sogar, daß „[...] dessen Studium das Studium der übrigen Religionen nahezu ersetzt [...]“.⁵⁸ Aber hier geht es ja zunächst gar nicht um die Religionsgeschichte, sondern um die Identität der theologischen Fakultät und ihre Stellung innerhalb der Universität. Im Ringen um die Bestimmung der theologischen Fakultät deklariert er das Christentum als „höchstes Gut, welches die Menschheit besitzt“ und weist der theologischen Fakultät die Rolle einer „Hüterin dieses geistigen Guts“ zu.⁵⁹ Dieser Aufgabe wegen solle sich die theologische Fakultät nicht mit dem Studium der anderen Religionen befassen, und zwar deshalb – so fährt Harnack fort – weil sie eine Ausbildungsfunktion für den kirchlichen Dienst erfülle.⁶⁰ Genau dort setzte innertheologische Kritik an Harnack an: gerade die Ausbildung von Missionaren, gerade eine Apologetik erfordere die Kenntnisse anderer Religionen.⁶¹ Doch dieser will die Theologie als Wissenschaft frei wissen,⁶² die Religionsgeschichte der nicht-christlichen Religionen aber ebenso nicht als Anhängsel einer anderweitig gebundenen theologischen Fakultät, sondern als produktive selbstständige Disziplin.⁶³ Denn wenn man Religionsgeschichte von Sprachwissenschaft und Geschichtswissenschaft trenne, indem man sie in die theologische Fakultät eingliedert, „so verurteilt man sie zu einem heillosen

53 Für eine Verortung Harnacks in der wissenschaftstheoretischen Debatte um Kulturgeschichte siehe Scheliha (2003), 171 – 179; Rendtorff (2003), 261 f.

54 Harnack (1911), I:10 f.

55 Zuerst erschienen als Harnack (1901), im folgenden nach Harnack (1906) zitiert. Die Ausgabe Harnack (1996) gibt mit Parallelzählung die hier verwendete Ausgabe Harnack (1906) wieder.

56 Diese hat wohl auch Rüpkke (2007), 19, im Sinn, wenn er Harnack (1911), II:53 gegen den Kontext und seine Intention verwendet.

57 Colpe (1980).

58 Harnack (1906), 168.

59 Harnack (1906), 173 f. Rendtorff (2003), 269, spricht von „klaren theologiepolitischen Zielen“.

60 Harnack (1906), 174. Dazu Scheliha (2003), bes. 167 – 169.

61 Foster (1903), bes. 335.

62 Harnack (1906), 174 – 176.

63 Harnack (1906), 176 – 177.

Dilettantismus“.⁶⁴ Ganz ehrlich ist also Harnacks Forderung zum Abschluß seiner Rede gemeint:

Aber indem wir bei der alten Aufgabe unserer Fakultät verharren, geschieht dies in der doppelten Voraussetzung, daß ihrer Freiheit keine Schranken gezogen werden, und daß sich über die äußeren Zäune hinweg Vertreter verwandter Fächer – wie zur Zeit der Anfänge unserer Universität – die Hand reichen zu gemeinsamer Forschung. Vielleicht kommen wir so nach langer, langer Arbeit zu einer vergleichenden Religionswissenschaft.⁶⁵

In einem im gleichen Jahre veröffentlichten Nachwort⁶⁶ faßt Harnack seine These noch einmal zusammen: es handele sich um eine rein praktische Entscheidung im Hinblick auf das theologische Studium,⁶⁷ es ginge darüber hinaus um die Wahrung der Identität der theologischen Fakultät,⁶⁸ und eine in der theologischen Fakultät angesiedelte universale Religionsgeschichte, die lediglich Überblicke böte, setze sich der Gefahr des Feuilletonismus aus.⁶⁹

Die Grenzen zwischen Kirchengeschichte und der Religionsgeschichte des Christentums aus religionswissenschaftlicher Perspektive verlaufen also fließend und sind oft weniger inhaltlich als vielmehr pragmatisch bestimmt, wie die Skizze der oft als Gegensatz zu Müller zitierten Position Harnacks zeigt. Während sich für Harnack aber die Geschichte des Christentums in ihren Wechselwirkungen mit der Geschichte anderer religiöser Traditionen erhellt, betont die Europäische Religionsgeschichte die Heterogenität des Christentums selbst und untersucht seine Geschichte gleichrangig neben der anderer

64 Harnack (1906), 167.

65 Harnack (1906), 177. Zu dieser wissenschaftspolitischen Vision auch Rendtorff (2003), 272, der allerdings Harnacks Anspielung auf die Religionswissenschaft übergeht.

66 Harnack (1906), 179 – 187.

67 Harnack (1906), 179, spricht von „praktisch-organisatorischer oder schultechnischer“ Frage. Die Frage nach Ausbildung der Theologiestudenten wird ebd., 181, aufgeworfen, die Inhalte werden ebd., 183ff, konkretisiert.

68 Das zeigt bes. Harnack (1906), 180: „Die Erforschung und Darstellung der christlichen Religion soll aus sachlichen und aus praktischen Gründen die eigentliche Aufgabe der theologischen Fakultäten bleiben; diese sollen nicht in Fakultäten für allgemeine Religionsgeschichte verwandelt werden.“

69 Harnack (1906), 186: „Eine besondere Spezies von Religionshistorikern aber zu schaffen, die sich nur in den theologischen Fakultäten sehen lassen dürfen, dafür danken wir.“ Ebd., 182: „Mit der allgemeinen Religionsgeschichte steht es aber noch anders. Sie umfaßt Sprache, Mythos, Sitte, Kultur, Wissenschaft, kurz die Geschichte der Völker und ist von ihnen nicht zu trennen. Oder soll aus den verschiedenen Religionen der Völker je ein ‚Prinzip‘ gemacht und dann lustig mit diesen ‚Prinzipien‘ gebaut werden? Die Zeiten sind vorüber. Aber es gibt doch auch ‚Allgemeine Weltgeschichte‘, und man liest darüber sogar Vorlesungen? Gewiß, aber man hat sich längst verständigt, was man unter diesem Titel versteht – politische Geschichte. Die, welche den Begriff erweitern und eine wirkliche Universalgeschichte aus ihm machen wollen, markieren entweder nur die unendliche Aufgabe, an der wir alle arbeiten, oder treiben allerlei feuilletonistischen Unfug.“ Ebd., 182 f: „Eine allgemeine Religionsgeschichte gibt es auch nur als unendliche Aufgabe vieler Disziplinen, und dafür richtet man keine Lehrstühle ein, weder bei der theologischen noch bei der philosophischen Fakultät.“

Traditionen.⁷⁰ Insofern ist sie von kirchenhistorischen Entwürfen wie dem Harnacks zu unterscheiden, steht aber nicht im Gegensatz dazu. Man kann überlegen, ob ein religionswissenschaftlicher Ansatz sein Profil gegenüber zeitgenössischen Ansätzen in der Kirchengeschichte behauptet, da diese eben ihre Kirchengeschichte als Theologie und nicht als rein historische Disziplin verstehen wollen; aber auch das ist im Alltagsgeschäft nicht so einfach, wie die programmatische Ausführung von Christoph Marksches andeutet:

Daran, dass die Dimension spezifischen Wirkens Gottes ungeachtet aller Schwierigkeiten, sie im konkreten Alltag historischer Arbeit konsensfähig zu identifizieren, nicht einfach aufgegeben wird, hängt der Charakter der Kirchengeschichte als einer theologischen Disziplin und ihre Identifizierbarkeit im interdisziplinären Gespräch mit Religionshistorikern.⁷¹

Oliver Freiburger hat in seinem Eröffnungsvortrag der DVRW-Tagung 2011 in Heidelberg versucht, Kriterien der Fachabgrenzung zu finden, die aus der soziologischen Disziplinaritätsforschung stammen und viel pragmatischer auf institutioneller und fachdiskursiver Ebene zu finden sind; Freiburgers Ziel – und zugleich seine erste von vier Thesen – ist es, die Religionswissenschaft als „transnationale akademische Disziplin“ zu beschreiben:

Einige Disziplinaritätsforscher stellen als Kriterien für Disziplinarität nicht den Gegenstand oder die Methode eines Faches in den Mittelpunkt, sondern nennen als konstituierende Merkmale das Vorhandensein historisch gewachsener Institutionen und einer rhetorischen Konstruktion der Disziplin. Beides ist m.E. für die Religionswissenschaft gegeben.⁷²

70 Auffarth (2003) spricht von Christentümern als einer heterogenen Traditionslinie neben anderen.

71 Marksches (2004), 62.

72 Freiburger (2013), hier 4. Institutionen, so Freiburger weiter, sind dabei: „Fachverbände wie die DVRW, eigene Institute, Seminare und Lehrstühle, Promotionsstudiengänge, die den wissenschaftlichen Nachwuchs in diesem Fach produzieren, Fachzeitschriften und Buchreihen, die einem Peer-Review-System unterworfen sind, eigene Fachgutachter in Wissenschaftsorganisationen wie der DFG usw. Mit ‚rhetorischer Konstruktion der Disziplin‘ (dem zweiten Kriterium) ist gemeint, dass die Disziplin im Fachdiskurs bewusst als solche bestimmt wird. Dies geschieht durch Fachgeschichtsschreibung (inklusive Legendenbildung und Heldenverehrung), aber insbesondere dadurch, dass man die Grenzen zu anderen Disziplinen festlegt – was in der deutschen Religionswissenschaft gegenüber der Theologie seit Jahrzehnten unermüdlich praktiziert wird. Diese Abgrenzungsaktivität wird in der Disziplinaritätsforschung ‚boundary-work‘ genannt. Solches ‚boundary-work‘ findet aber nicht nur in programmatischen Manifesten von Fachvertretern statt, sondern auch an anderen Stellen – etwa wenn eine Fachzeitschrift einen Aufsatz ablehnt, weil er nach Auffassung der Herausgeber nicht ins Fach gehört; wenn ein DFG-Antrag abgelehnt wird, weil die Gutachter erklären, dass das Projekt nicht religionswissenschaftlich, sondern theologisch sei; oder wenn eine Professorin einem Studenten rät, das geplante Promotionsprojekt in einem anderen Fach durchzuführen. Es ist unbestreitbar, dass mit solchen Formen von ‚boundary-work‘ Macht ausgeübt wird; die Herausgeber einer Zeitschrift, die Fachgutachter, die Professoren bestimmen nicht nur, was gute und schlechte Reli-

Diesem Vorschlag ist zuzustimmen, weil er zunächst eine Metaebene in die Betrachtung der Disziplingrenzen einzieht, die von den Interessenlagen der im Fach betriebenen Abgrenzungsprozesse wegführt, obgleich er ja selbst wieder Teil eines solchen Abgrenzungsprozesses ist, da ein Religionswissenschaftler hier versucht, seine Disziplin abzugrenzen. Ausschlaggebend ist für mich, daß Freiburger sich entschieden um Deskription und nicht um Programmatik bemüht. Freibergers weitere Thesen allerdings kritisieren einen von ihm konstatierten Trend in der deutschen Religionswissenschaft, sich auf die Erforschung Europas und der Gegenwart zu konzentrieren und dabei nur wenig am transnationalen Fachdiskurs teilzunehmen; zwischen beiden Beobachtungen – Verengung des Gegenstands und geringe Teilnahme am transnationalen Diskurs – existiere ein Kausalzusammenhang.⁷³ Dies ist aber nicht notwendig der Fall. Obwohl ich mich hier auf einen Gegenstand der Europäischen Religionsgeschichte konzentriere, habe ich mich dennoch bemüht, den internationalen Fachdiskurs aufzugreifen. Etwas anderes aber ist meiner Ansicht nach für die Religionswissenschaft ebenfalls wichtig: sie muß mit anderen Disziplinen im Gespräch bleiben und deren Ansätze und Erkenntnisse aufgreifen, ebenfalls transnational. Auch darum habe ich mich hier bemüht.

gionswissenschaft ist, sondern auch, was *nicht* Religionswissenschaft ist. Als institutionalisierte Funktionsträger schützen sie so die Grenze der Disziplin.“ Hervorhebung im Original.

73 Freiburger (2013), 7: „These 2: Die deutsche Religionswissenschaft beschäftigt sich zunehmend mit Europa und insbesondere mit dem ‚Hier-und-Jetzt‘.“; ebd., 16: „These 3: Die Beteiligung der deutschen Religionswissenschaft am transnationalen Fachdiskurs ist gering, und sie nimmt weiter ab.“; ebd., 23: „These 4: Es besteht ein Zusammenhang zwischen der thematischen Fokussierung der deutschen Religionswissenschaft und ihrer geringen Beteiligung am transnationalen Fachdiskurs.“

2. Zur Forschungs- und Begriffsgeschichte von ‚Mystik‘ in der Religionswissenschaft

2.1 Einführung: Kategorisierungsversuche der Literatur

Seit dem neunzehnten Jahrhundert ist die Fülle der unter dem Schlagwort ‚Mystik‘ zu findenden Literatur zu einem unüberschaubaren Berg herangewachsen,¹ bereits 1899 zählte William Ralph Inge 26 Definitionen von Mystik auf.² Abgesehen davon, daß allein die Trennung von akademischem und erbaulichem Schrifttum eine im Hinblick auf die Quantität kaum zu unterschätzende Leistung wäre, muß man natürlich überlegen, wie das vorhandene wissenschaftliche Korpus am besten zu kategorisieren sei, wenn man sich nicht Einzelstudien³ widmen will. Bernard McGinn etwa unterscheidet (a) theologische, (b) philosophische sowie (c) komparative und psychologische Ansätze; dabei bemerkt er jedoch gleich selbst sich einschränkend, daß diese Klassifizierung nicht gänzlich in die Irre führe, allerdings eine eindeutige Zuordnung nicht immer möglich sei.⁴ Eine solche Problematik birgt wohl etwa das Werk Rudolf Ottos: ist es ein theologisches, wie die religionswissenschaftliche Kritik sagen würde, ein philosophisches oder, wie McGinn feststellt, ein komparatives bzw. psychologisches Werk?⁵ Otto selbst würde wohl zwischen Beiträgen zu verschiedenen Diskursen, dem „theologischen“ und dem „religionskundlichen“, differenzieren, wie sein Aufsatz „Religionskundliche und theologische Aussagen“ nahelegt.⁶ Dagegen unterscheidet Jeffrey Kripal (a) erfahrungsorientierte, (b) essentialistische und (c) epistemologische Ansätze.⁷ Dieser Einteilung ist hier der Vorzug zu gewähren, weil sie doch – anders als die McGinns – den ideengeschichtlichen Hintergrund hervorhebt: sie hält nicht an Disziplinengrenzen fest, sondern läßt über diese hinaus eine thematische Analyse der verschiedenen Diskurse im Feld Mystik zu. In der deutschsprachigen Religionswissenschaft hat, wovon weiter unten noch die Rede sein wird, der erfahrungsorientierte Ansatz bis in die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts hinein dominiert, man könnte wohl sogar von

1 Es existiert keine umfassende Bibliographie. Die beste Sammlung bietet wohl immer noch McGinn (1992), 265 – 343.

2 Inge (1899), bes. Appendix A. Die Bekanntschaft mit Inge verdanke ich Bernard McGinn (1994), 393 f.

3 Wie etwa Widmer (2004) zu William James und Evelyn Underhill.

4 McGinn (1992), 267. In der deutschen Übersetzung McGinn (1994), 384 f.

5 Zum Problemaufriß siehe Alles (1997).

6 Otto (1932).

7 Kripal (2006), 323 – 325, spricht im Engl. von „experience“, „essentialism“ und „epistemology“.

einem ‚Erfahrungszentrismus‘ sprechen. Wichtige Vertreter der ‚History of Religions‘ – so etwa Mircea Eliade, Gershom Scholem und Henry Corbin – entwickeln ihr Verständnis von Religion gleichfalls um eine mystische Erfahrung („mystical experience“) im Zentrum herum, so Steven Wasserstrom,⁸ und damit stehen sie bis heute keinesfalls alleine da.⁹ Im Hinblick auf die Religionsphänomenologie muß man eine essentialistische Herangehensweise annehmen, die aber, wie sich zeigen wird, nicht ungetrennt von einer erfahrungsorientierten ist. Beispiele für epistemologische Erwägungen sind etwa im religionsphilosophischen Diskurs zu lokalisieren. So versucht z. B. Grace Jantzen ausgehend von William James’ Definition von Mystik (s. u.) zu zeigen, daß James’ Fokus auf subjektive Erfahrung und Bewußtseinszustand irreführend sei.¹⁰ Die Untersuchung zielt darauf ab, zu zeigen, daß sich James’ Definition nicht mit dem Befund in den Schriften Bernhards von Clairvaux und Julians of Norwich decke, welche ihr als Paradigmen der Mystik gelten. Liege James nun falsch, bedeute dies, daß die gesamte Forschung, die auf ihm aufbauend einen subjektivistischen Zugang zur Mystik gepflegt habe, fehlgeleitet sei. Das Ergebnis ihrer Betrachtung der Texte ist, daß Erfahrung nicht Ziel und Zentrum der Religiosität Bernhards und Julians sei, sondern vielmehr eine *unio*. Ferner, daß die Erfahrung von Stimmen, Visionen, subjektiver Ekstase und Einung eben nicht gleich dieser *unio* mit Gott sei. Daran schließt sich die Überlegung an, daß das Verständnis des religiösen Subjekts bestimmend für die Definitionsbildung auf der metasprachlichen Ebene sei. Jantzens Intention jedoch scheint darüber hinaus jedoch eine andere zu sein: der mystischen *unio* soll offenbar ein erkenntnistheoretischer Wert beigemessen werden, wie sich zum Ende der Schlußbetrachtung andeutet. Diese Frage, wie Jantzen selbst bekennt, führt jedoch in ihrer epistemologischen und ontologischen Dimension vor die Aufklärung, namentlich vor Immanuel Kant, zurück.¹¹ Eine solche Position findet sich in der Religionswissenschaft in ihrer frühen vom Neukantianismus und der Romantik beeinflussten Phase, etwa bei

8 Wasserstrom (1999), 5; kritisch zu diesem Ansatz dann 239–241.

9 S. nur etwa ältere Beiträge Hopkinson (1946), Zaehner (1957), Smart (1966) u.v.a. Neuer: Stoeber (1994), Borchert (1994), Bishop (1995), weniger akademisch Abhayananda (2002), (2007). Die Debatte zwischen (maßgeblich) Katz (1978), (1982), (1983), (1992), (2000a), (2000b), (2004) und Forman (1990), (1998), (1999) bzw. Andresen/Forman (2000) kreist ebenfalls um das Problem von ‚experience‘ im engeren Kern, um die *perennial philosophy* (zum Begriff Huxley 1946) vs. Konstruktivismus im weiteren. Auch der neurobiologische Ansatz versucht im Grunde nur, mystische Erfahrung empirisch zu belegen, etwa Newberg/d’Aquili (1999), (2000); Newberg (2001), (2003); Newberg/d’Aquili/Rause (2001). Ebenso der psychologische Ansatz, etwa Merkur (1999), Kroll/Bachrach (2005).

10 Jantzen (1989).

11 Jantzen (1989), 315: „Again, it could be argued that doing so provides us with an alternative anthropology to those views current in post-Kantian philosophy, a view of human personhood which correlates with an epistemology and ontology opposed to much post-Enlightenment thought and able to provide insight into contemporary problems, both philosophical and practical.“

Mystik hat Religionswissenschaftler seit den Anfängen der Disziplin fasziniert. Doch wie kann sich eine post-phänomenologische Religionswissenschaft angesichts der häufig konstatierten Begriffsverwirrung Mystik nähern? Marvin Döbler widmet sich dem Zisterzienser Bernhard von Clairvaux (1090–1153), dem charismatischen Abt. Methoden und Beschreibungstiefe der Religionswissenschaft zeigt Döbler in der dichten Beschreibung der Mystik in Bernhards Predigten über das Hohelied exemplarisch auf und kontextualisiert diese vor dem Hintergrund der modernen Mystikdiskurse und der Religionsästhetik.

Der Autor

Marvin Döbler ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Religionswissenschaft der Universität Bremen.

ISBN: 978-3-525-54019-0



9 783525 540190

www.v-r.de