

**Christian Gremmels**

# **Dietrich Bonhoeffer und die Mystik**

## **Ferdinand Schlingensiepen zum 70. Geburtstag**

Die Aufgabe dieses Vortrags<sup>2</sup> »Mystik« als Auslegungshorizont der Theologie Dietrich Bonhoeffers zu erproben - ist ungewöhnlich aus zwei Gründen, auf die im folgenden unter den Stichworten »Mystik im Protestantismus « und »Mystik bei Dietrich Bonhoeffer« in gebotener Kürze eingegangen werden soll.

### **1. »Mystik« im Protestantismus**

Kaum ernsthaft kann in Zweifel gezogen werden, daß »Mystik« im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts weithin als Paradigma einer verkehrten Theologie gehandelt und verbreitet wurde. Als ein Beispiel kann die Bestimmung der theologischen Herkunft des frühen Luther gelten, bei dem man zwar die Nähe zu mystischen Traditionen nicht gut in Abrede stellen konnte - zu Dionysius Areopagita und Tauler und zu der von ihm selbst herausgegebenen »Theologia Deutsch« - aber: wie es um diese Nähe näherhin bestellt sei, das wollte man dann doch so genau nun auch wieder nicht wissen; noch in dem 1960 erschienenen Band IV. der dritten Auflage des Handwörterbuchs »Die Religion in Geschichte und Gegenwart« ist nachzulesen: »Die Reformation war von Anfang an von einer mystischen Strömung begleitet, deren genaue Erfassung noch intensiver Forschung bedarf«. Als habe der Verfasser seine Klage über ein Forschungsdefizit, kaum beschrieben, schon wieder vergessen, heißt es im übernächsten Satz mit der allergewissesten Bestimmtheit: »Luther hat für sein eigenes Werden nichts Entscheidendes von den mystischen Traditio-

<sup>2</sup> Innerhalb der Reihe "Forum Religion" am 19. 1. 1999 in der Universität Mannheim. Für den hier abgedruckten Auszug wurde die Vortragsfassung beibehalten.

nen empfangen. «<sup>3</sup>

Zu erwähnen ist aus der Geschichte der protestantisch-theologischen Mystik-Zurückhaltung vor allem Albrecht Ritschl, der im 19. Jahrhundert die Mystik als »heilsegoistisch, individualistisch und erotisch«<sup>4</sup> bestimmt und ihr - wenig verwunderlich aufgrund eben dieser Bestimmung - fundamental widersprochen hatte. Ebenso entschieden hat dann im 20. Jahrhundert Emil Brunner einen »Grundgegensatz zwischen Mystik und christlichem Glauben«<sup>5</sup> behauptet. In seinem 1927 erschienenen Buch »Der Mittler«, das Bonhoeffer kannte,<sup>6</sup> wird der Mystik der Vorwurf gemacht, sie leugne die im Begriff der Offenbarung gegebene Unterschiedenheit von Gott und Mensch, indem sie - ausgehend von einem zwischen göttlicher und menschlicher Existenz bestehenden Kontinuum - dem Menschen die Fähigkeit zuschreibe, aufgrund dieses »ungebrochenen Zusammenhangs« von sich aus den »Weg zur göttlichen Wahrheit« finden, den »Weg vom Menschen zu Gott« gehen zu können. Für die Mystik, sagt Brunner, ist der »Christus für uns«, der, »an den man glauben muß, [...] nicht der wahre« Christus, darum ersetzt die Mystik ihn durch den »Christus in uns«, der für sie »der zeitlose, von keinem äußeren Geschehen Abhängige« ist; »der, an den man nicht 'äußerlich glaubt', sondern den man 'innerlich erlebt' oder 'schaut'« - dies ist für die Mystik »der wahre Gott«.<sup>7</sup> Ein später Nachhall des traditionellerweise in theologisch

<sup>3</sup> M. Schmidt, Art. "Mystik VII: Protestantische Mystik", in: RGG, 3. Aufl., Bd. IV, Sp. 1253-1256, 1253. - Bekanntlich gehört es zu den Eigenschaften jeder "scientific community", daß sie von unverwechselbaren Forschungsverböten begleitet wird und daß die damit entstehenden Forschungsdefizite durch eine eigene Logik begründet sind - denn mit einer "genauen Erfassung" der die Reformation begleitenden mystischen Strömungen stände sofort das Verhältnis zum sog. "linken Flügel" der Reformation zur Diskussion, zu Karlstadt und Müntzer und all jenen, die man auch deswegen "Schwärmer" nannte, weil man in ihnen Mystiker zu erkennen glaubte, die das Verhältnis von "Gesetz und Evangelium" durch das von "Gesetz und Geist" ersetzt und sich so in einen "unaufhebbare(n) [...] Unterschied zum reformatorischen Ansatz" gebracht hatten. (M. Schmidt, aaO., Sp. 1256)

<sup>4</sup> M. Schmidt, ebd. Zu A. Ritschls Position vgl.: Ders., Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 1 (1870), 3. Aufl. 1889, § 18, § 45; Ders., Theologie und Metaphysik, Bonn 2. Aufl. 1887, S. 24-32, 40-55; Ders. Zur Wirkungsgeschichte: F.-D. Maaß, Mystik im Gespräch. Materialien zur Mystik-Diskussion in der katholischen und evangelischen Theologie Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg (STGL IV), Würzburg 1972, S. 169-172.

<sup>5</sup> E. Brunner, Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben (1927), 2. Aufl. Tübingen 1930, S.86, Anm. 2, vgl. auch S. 85 u.ö.

<sup>6</sup> Siehe D. Bonhoeffers Brief an R. Seeberg vom 20. 7. 1928 (DBW 10, S. 81-85, S. 84 f.).

<sup>7</sup> E. Brunner, Der Mittler, S. 84 f

diskreditierender Absicht verwandten Mystik-Vorwurfs ist übrigens noch spürbar in G. Krauses Bonhoeffer-Artikel in der »Theologischen Realenzyklopädie«, in dem Krause bei Besprechung von Bonhoeffers »Nachfolge«-Buch »Anklänge an Mystik«<sup>8</sup> meint feststellen zu können eine keineswegs freundliche Bemerkung.

## 2. »Mystik« bei Dietrich Bonhoeffer

Bonhoeffer ist kein Freund der Mystik; seine Reserviertheit läßt sich anhand einer einfachen wortstatistischen Erhebung belegen. Eine solche Untersuchung wird durch die jetzt vollständig vorliegenden 16 Bände umfassende Ausgabe der »Dietrich Bonhoeffer Werke« erleichtert; zählt man anhand der Begriffsregister der einzelnen Bände die Belege zu »Mystik«, »mystisch« bzw. »Mystiker« zusammen, so kommen wir auf nur 36 Verweise - ein Befund, der unzweifelhaft erkennen läßt, daß »Mystik« nicht zu den Leitworten der Theologie Bonhoeffers zählt; unter inhaltlichen Gesichtspunkten ergibt sich aus einer Überprüfung dieser 36 Belegstellen ein ebenso klarer Sachverhalt. Bonhoeffer übernimmt den Begriff in seinen protestantisch-traditionellen Bedeutungszuschreibungen, d. h. auch bei ihm ist »Mystik« negativ bestimmt und wird so fast durchgängig zur Kennzeichnung theologischer Positionen verwandt, mit denen er selbst nicht verwechselt werden, mit denen er nichts zu tun haben will. Dazu zwei Beispiele:

### *Erstens: »Mystik« als Religion*

Ein erster Verwendungszusammenhang für »Mystik« ergibt sich aus der Berührung mit der Religionskritik des frühen Karl Barth. Weil »in der Religion [ . . . ] immer die Möglichkeit der religiösen Mystik zugegeben werden (muß)« (DBW 11, 278, Anm. 274), wird der Mystik vorgeworfen, was auch der Religion zum Vorwurf gemacht wird: »Mystik ist das religiöse Unternehmen, in dem der Mensch eine [ . . . ] Einigung mit der Gottheit erstrebt, aufgrund in ihm vorhandener göttlicher Fähigkeiten; [ . . . ] sie ist

<sup>8</sup> G. Krause, Art. »Dietrich Bonhoeffer«, in: TRE, Bd. 7, S. 60

darum unchristlich, weil sie den vom Menschen aus unüberwindbaren Abstand Gottes vom Menschen übersieht, der auch dann noch bestehen bleibt, wenn Gott sich neigt, als der Abstand des Geschöpfes vom Schöpfer. [ . . . ] Die Gottheit [ . . . ] der Mystik ist der Abgott menschlicher Wünsche.« Daher: »Mystik und frohe Botschaft schließen sich radikal aus.« (DBW 10, 318 f)

### *Zweitens: »Mystik« als Verschmelzung*

Die Doktorarbeit »Sanctorum Communio« enthält mit 9 Verweisen ein Viertel der 36 Mystik-Referenzen in den »Dietrich Bonhoeffer Werken«; fast ausnahmslos lassen sich diese Stellen einer *einzig*en Funktion zuordnen; sie dient unter dem Signalwort »mystische Verschmelzung« der Abwehr einer theologischen Gefahr. Worum geht es? Bonhoeffers Interesse in »Sanctorum Communio« gilt einer neuen Bestimmung des Gedankens christlicher »Gemeinschaft«. »Gemeinschaft« beruht - in Abgrenzung zu »Gemeinsamkeit« - auf der »Geschiedenheit der Personen«, »nur auf der inneren Geschiedenheit von Ich und Du« (DBW 1, 53) ist sie möglich. So wie »die Geschöpfe untereinander geschieden (sind)«, so sind sie auch von Gott geschieden. »Schöpfer und Geschöpf bleiben geschieden als Personen.« (S. 197) Wo immer nun gegen diese Differenzbestimmung verstoßen wird - wo die »Geschiedenheit von Ich und Du« verwischt, das »Gegenüber von Gott und Mensch aufgelöst« (DBW 12, 192), das Gegenüber von Christus und Gemeinde (vgl. z.B. DBW 4, 234) ausgeblendet wird, da sieht Bonhoeffer »mystische Verschmelzung« am Werk: Die Verschmelzung der »Seelen der Einzelnen zur 'Allseele'« (DBW 1, 219), die »Verschmelzung unseres göttlichen Wesens mit dem seinen« (S. 197) oder, wie es in der »Nachfolge« heißt, die »mystische Verschmelzung von Gemeinde und Christus« (DBW 4, 234). Gemeinschaft, ob unter den Menschen, ob zwischen Gott und den Menschen oder im Blick auf Christus und die Gemeinde, für alle *drei* Bereiche gilt die grundsätzliche Bestimmung: »Gemeinschaft ist [ . . . ] nie 'Einssein' im Sinne mystischen Verschmelzens« (S. 113). Weil das Bonhoeffer zufolge so ist, lautet sein zusammenfassendes Urteil: »Christliche Mystik scheint mir [ . . . ] höchstens

ein religionsgeschichtlich, nicht aber ein theologisch sinnvoller Begriff zu sein.« (S. 219)

Ich fasse die bisherigen Überlegungen wie folgt zusammen: Wer Bonhoeffer einen Mystiker nennt, kann sich dafür auf Bonhoeffer selbst nicht berufen: »Er wollte kein Mystiker sein« (F. Schlingensiepen).<sup>9</sup> Aber vielleicht dürfen wir diesen Befund dazu nutzen, an den Bonhoeffer, der kein Mystiker sein wollte, die Frage zu stellen: Wußte er eigentlich, was er *nicht* sein wollte? Anders formuliert: Wußte Bonhoeffer, was Mystik ist? Ich fürchte, die Frage muß mit einem »nein« beantwortet werden: Er wußte es nicht. Warum auch hätte er es wissen sollen? Die Sache schien doch theologisch längst entschieden zu sein - nicht zuletzt durch ein Diktum Adolf von Harnacks, des verehrten Lehrers: »Ein Mystiker, der nicht katholisch wird, ist ein Dilettant.«<sup>10</sup> Über das Katholischwerden hätte Bonhoeffer gewiß noch mit sich reden lassen, aber als theologischer Dilettant zu gelten, das wäre ihm vermutlich unerträglich gewesen. Ein weiteres kam ab 1933 noch hinzu, als die »Deutschen Christen« damit begannen, die »deutsche Mystik« für sich zu vereinnahmen. Das artgemäß-nordische Christentum erkannte in »der mittelalterlichen Mystik (Eckhart, Tauler, Seuse)«<sup>11</sup> seine Ahnen; zur Verdeutlichung dieses Zusammenhangs hier nur ein Zitat aus den »Religiöse(n) Richtsätze(n) für völkische Deutsche«: »Der deutsche Mensch nordischer Artung erfühlt und erkennt von Natur aus das Göttliche als 'das Ewig-Eine sonder Bestimmtheit und sonder Eigenschaft der Person' (Eckhart), als im All und in ihm wirkend, als das All und ihn selbst mit diesem tragend, als im All und in ihm selbst werdend«<sup>12</sup> - kurzum: »Mystik«, die theologisch erledigte Sache, war auch eine kirchenpolitisch diskreditierte Sache.

## II.

Etwas muß sich verändert haben, wenn wir - vor *diesem* Hintergrund - »Mystik« heute als theologisch positiv bestimmten Erschließungszugang

<sup>9</sup> F. Schlingensiepen, *Mystiker in den Umbrüchen dieses Jahrhunderts* (s. Anm. 13), S. 17

<sup>10</sup> Zit. n. W. Kallen, *In der Gewißheit seiner Gegenwart* (s. Anm. 16), S. 95.

<sup>11</sup> F. Andersen, *Der deutsche Heiland*, 1921, S. 316; zit. n. F.-D. Maaß, *Mystik im Gespräch*, S. 236 f.

<sup>12</sup> Zit. n. K. D. Schmidt, *Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933*, Göttingen 1934, S. 133.

verwenden (so jedenfalls habe ich die Themaformulierung für diesen Vortrag verstanden). Wir haben mit Blick auf die gegenwärtige Lage einen erstaunlichen Bedeutungswandel im Verständnis von Mystik in Rechnung zu stellen. Das alte Unvereinbarkeitspostulat von »Mystik« und »protestantischer Theologie« ist zusammengebrochen, es findet kaum noch Beachtung, die theologische Diskussion hat sich verändert: Die von den »Deutschen Christen« eingetragenen politischen Implikationen spielten nach 1945 keine Rolle mehr und so war - von den Pluralisierungs- und Individualisierungstendenzen der gesellschaftlichen Entwicklung begünstigt - der Weg frei, den als theologisch illegitim geltenden Begriff der »Mystik« neu zu legitimieren. Die »negativen« Begriffskonnotationen wurden durch »positive« Zuschreibungen ersetzt, und zwar innerhalb eines Zeitraums, dessen Anfang sich anhand eines einfachen bibliographischen Sachverhalts ziemlich genau datieren läßt. In der im vergangenen Jahr erschienenen »Internationalen Bibliographie zu Dietrich Bonhoeffer«<sup>13</sup> findet sich innerhalb der gesamten Bonhoeffer-Sekundärliteratur von 1945 bis 1984 kein einziger Eintrag, der »Mystik« als Titelwort einer Veröffentlichung nachweist. Die Situation ändert sich erst, als Ferdinand Schlingensiepen 1985 den Versuch macht, die Einheit von Glaube und Tat bei Dietrich Bonhoeffer im Zusammenhang der »Mystik« auszulegen;<sup>14</sup> es folgt ein Jahr später eine holländische Veröffentlichung zum Verhältnis von »Mystik« und »Ethik«;<sup>15</sup> 1989 veröffentlicht Georg Huntemann sein Buch über den »andere(n) Bonhoeffer«, dessen Untertitel »Die Herausforderung des Modernismus« die Front benennt, gegen die anzukämpfen Huntemann auch Bonhoeffer - als »Christusmystiker« - angetreten sieht;<sup>16</sup> und schließlich ist hier die 1997 erschienene Dissertation des kat-

<sup>13</sup> Internationale Bibliographie zu Dietrich Bonhoeffer / International Bibliography on Dietrich Bonhoeffer, hg. von / edited by Ernst Feil unter Mitarbeit von / assisted by Barbara E. Fink, Gütersloh 1998.

<sup>14</sup> F. Schlingensiepen, Im Augenblick der Wahrheit. Glaube und Tat im Leben Dietrich Bonhoeffers (Kaiser Traktate Bd. 88), München 1985; Ders., Mystiker in den Umbrüchen unseres Jahrhunderts. Dietrich Bonhoeffer, in: Dietrich Bonhoeffer 1986. Erinnerungen, Begegnungen, Vergegenwärtigungen. Texte zum 80. Geburtstag, hg. vom Ev. Bildungswerk Berlin: Dokumentation 52/86, S. 14-33.

<sup>15</sup> Gerard Th. Rothuizen, Ethiek of mystiek? Verzet en geweten bij Dietrich Bonhoeffer, in: Communiqué 5 juni 2 (1986), S. 4-11; zit. n. internationale Bibliographie zu Dietrich Bonhoeffer, S. 189.

<sup>16</sup> G. Huntemann, Der andere Bonhoeffer. Die Herausforderung des Modernismus, Wuppertal und Zürich 1989.

holischen Theologen Werner Kallen<sup>17</sup> zu nennen, in der das Thema umfassend behandelt wird. Kallens Studie ist u. a. auch deswegen wichtig, weil sie auf ein *bestimmtes* Problem aufmerksam macht, das bei allen Versuchen gegeben ist, Bonhoeffer der Mystik zuzuordnen. Zur Identifizierung dieses Problems zitiert Kallen Karl Rahner: »Es gibt keine allgemein rezipierte Theologie der Mystik innerhalb der christlichen [ . . . ] Theologie.«<sup>18</sup>

Setzt man Rahners These als zutreffend voraus, so ergibt sich, daß »Mystik« als auslegungsrelevanter Interpretationsbegriff seinerseits auslegungsbedürftig ist, und dies wiederum bedeutet, daß - ehe von »Mystik« bei Dietrich Bonhoeffer gesprochen werden kann - davon gesprochen werden muß, was denn diejenige Person unter »Mystik« versteht, die sich dieses Begriffs als Auslegungskategorie zum Verständnis der Theologie Bonhoeffers oder auch seines Lebens<sup>19</sup> bedient. Und so in der Tat wird auch bei den genannten Autoren verfahren; sie bedienen sich, methodologisch gesehen, eines Verfahrens, das ich als *rekonstruktives Parallelisierungsverfahren* bezeichnen möchte. Dabei wird in einem ersten Schritt das mit »Mystik« assoziierte christentumsgeschichtliche »Material« - Personen, theologische Programme und Denkfiguren, frömmigkeitsgeschichtliche Profile - auf bestimmte Charakteristika hin durchgesehen, die sodann als für mystisches Denken und Empfinden »typisch« geltend gemacht werden. Zur Satzgestalt solcher rekonstruktiv erstellter »Mystik-Charakteristika« gehört in der Regel, daß diese mit einem beachtlichen Maß an Selbstverständlichkeit vorgebracht werden. Man sagt also beispielsweise: »Bei allen Mystikern finden wir . . .«, oder: »Christliche Mystik hat ihr besonderes Kennzeichen darin, daß . . .«<sup>20</sup> Die derart gewonnenen mystik-relevanten Fundamenteinsichten werden sodann in einem zweiten

<sup>17</sup> W. Kallen, *In der Gewißheit seiner Gegenwart. Dietrich Bonhoeffer und die Spur des vermißten Gottes*, Mainz 1997, vgl. dazu: F. Schlingensiefen, "Du hast mich überredet, und ich habe mich überreden lassen". D. Bonhoeffer und das Geheimnis des Glaubens, in: *Bonhoeffer-Rundbrief* Nr. 56 (1998), S. 36-43.

<sup>18</sup> K. Rahner, *Visionen und Prophezeiungen. Zur Mystik und Transzendenzerfahrung. Um einen Anhang erweiterte, unveränderte Neuauflage der 2., unter Mitarbeit von Th. Baumann ergänzte Aufl.*, hg. v. J. Sudbrack, Freiburg 11989, S. 100, zit. n. W. Kallen, aaO., S. 89.

<sup>19</sup> Vgl. z.B. W. Kallen aaO., S. 199-217: »Dietrich Bonhoeffer. Beispiel einer mystischen Biographie in den Brüchen des 20. Jahrhunderts«.

<sup>20</sup> Auf einen Nachweis solcher in der genannten Literatur häufig vorkommenden "Mystik-Charakteristika" wird hier verzichtet.

Schritt dazu benutzt, auf dem Feld der Theologie Bonhoeffers nach Äquivalenten, Analogia und Entsprechungen Ausschau zu halten, die - nachdem sie dann gefunden wurden - als mystikvergleichbare Parallelen identifiziert werden.

Ein derartiges Verfahren arbeitet selbstverständlich mit »idealtypischen« Generalisierungen, bei denen freilich - um Parallelisierungen zu ermöglichen - vor allem auf dem Gebiet historischer Differenzierung nicht selten diejenigen Elemente weggearbeitet oder vernachlässigt werden, die die intendierten Entsprechungen erschweren bzw. weniger plausibel erscheinen lassen als man sie haben möchte. Einer sorgfältigen Beachtung dieses Verfahrens widerspricht es im übrigen nicht, wenn man die beiden rekonstruktiven Teile miteinander vertauscht, d. h. man muß keineswegs mit der Herstellung von »Mystik-Charakteristika« beginnen, um diese dann für die Suche nach Bonhoeffer-Parallelen gleichsam als Blickstrahl - als Scheinwerfer - in den Dienst zu nehmen, es geht durchaus auch umgekehrt in der Weise, daß wir bei Bonhoeffer einsetzen und uns von ihm eine für ihn relevante Frage vorgeben lassen, z. B. die im Tegeler Gedicht »Wer bin ich?« (DBW 8, 513 f) enthaltene Frage: »Bin ich denn heute dieser und morgen ein anderer?«, um uns sodann diese Frage durch die Mystik theologisch beantworten zu lassen. In diesem Sinn heißt es bei Ferdinand Schlingensiepen: »Die Mystik beantwortet diese Frage mit einem eindeutigen Ja. [ . . . ] die Leidenschaft des Mystikers gehört dem Augenblick, nicht der Kontinuität.«<sup>21</sup>

### III.

Bei meinem Versuch, der möglichen Beziehung von »Mystik« und »Widerstand« bei Bonhoeffer nachzugehen, werde ich mich ebenfalls darum bemühen, diejenigen »Mystik-Charakteristika« zu benennen, die nach meiner Überzeugung als erschließender Auslegungshorizont herangezogen werden können; ebenso wichtig erscheint es mir jedoch, auch noch einen weiteren Gesichtspunkt zu berücksichtigen: Warum eigentlich hat Bonhoeffer, der sich doch in einer Vielzahl von Hinsichten vom theologischen

<sup>21</sup> F. Schlingensiepen, Im Augenblick der Wahrheit, S. 37

main-stream seiner Zeit zu distanzieren wußte, ausgerechnet zum Thema »Mystik« sich so konventionell verhalten? Sollten die theologischen Mystik-Verdächtigungen und die deutsch-christlichen Mystik-Inanspruchnahmen seiner Zeit für ihn ein ausreichender Grund gewesen sein, einer eigenen Beschäftigung mit diesem Thema aus dem Wege zu gehen? Noch einmal anders gefragt: Kann es nicht *auch* sein, daß gegen Mystik sich zu wehren, gerade zur Eigenart des mystischen Denkens gehört?<sup>22</sup> Und wenn eben dies nicht ausgeschlossen werden kann, muß man dann nicht, um das Thema »Bonhoeffer und die Mystik« zureichend zu erfassen, über die explizit zur Mystik Stellung nehmenden Texte Bonhoeffers hinausgehen, um so bei ihm unter Umständen implizit vorhandene Elemente der Mystik aufspüren zu können? Unter Berücksichtigung dieser beiden Gesichtspunkte habe ich im folgenden vor, mich dem Thema in *zwei Annäherungsversuchen* zuzuwenden.

### *Erste Annäherung: Der Augenblick - oder »jetzt« und »heute«*

»Die Leidenschaft des Mystikers gehört dem Augenblick, nicht der Kontinuität«, so hatten wir Ferdinand Schlingensiepen zitiert, der mit dem Begriff des »Augenblicks« ein zwischen der Mystik und Bonhoeffers Theologie gegebenes gemeinsames Moment benannt hat, dessen erschließende Kraft sich nachweisen läßt. Der »Augenblick«, das ist in der Sprache der deutschen Mystik - vor allem bei Meister Eckhart - das »nu«, in dem »alle Zeit niuwe« wird »ane unterlaz«<sup>23</sup>, das »ewige nu«, in dem »die Geburt Gottes im Menschen als ein Vorgang dynamisch-bewegten Einswerdens mit Gott aktuell wird«;<sup>24</sup> denn für Eckhart ist die Ewigkeit ein Ereignis, das das Kontinuum der Zeit aufreißt und in der Zeit - eben in diesem »nu« ihrer selbst - wirksam wird. Ein solches, das Kontinuum des historischen Verlaufs immer wieder und immer wieder neu unterbrechendes Moment kennt auch Bonhoeffer; es ist der »Augenblick«, der bei-

<sup>22</sup> So die Vermutung von F.-D. Maaß, *Mystik im Gespräch*, S. 201; mit Verweis auf A. Oepke, *Karl Barth und die Mystik*, Leipzig 1928, S. 82.

<sup>23</sup> Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, hg. im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft, 1936ff, Deutsche Werke, Bd. 1, S. 35, zit. n. A. M. Haas, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik* (stw 1196), Frankfurt am Main 1996, S. 344.

<sup>24</sup> A. M. Haas, *Mystik als Aussage*, S. 344

spielsweise in »Sanctorum Communio« als ethische Herausforderung begriffen wird: »Im Augenblick des Angesprochenwerdens steht die Person im Stande der Verantwortung oder anders gesagt, der Entscheidung; [...] sie ist im Stande der Verantwortung mitten in der Zeit, und nicht in deren kontinuierlichem Verlauf, sondern im wertbezogenen [...] Augenblick.« Der »Augenblick« ist »nicht ein kürzester Teil der Zeit, gleichsam ein mechanisch gedachtes Atom; der 'Augenblick' ist die Zeit der Verantwortung, der Wertbezogenheit - sagen wir Gottbezogenheit -, und was das Wesentliche ist, er ist konkrete Zeit, und nur in konkreter Zeit vollzieht sich der reale Anspruch der Ethik.« (DBW 1, 28)

Der Zusammenhang mit der mystischen Grundfigur des »nu« wird noch deutlicher, wenn Bonhoeffer im Fortgang seiner Überlegungen den Versuch macht, den Begriff der »Zeit« und den der »Person« zusammenzudenken: »Person entsteht und vergeht immer wieder in der Zeit. Sie ist nicht ein zeitlos Bestehendes, sie hat nicht statischen, sondern dynamischen Charakter, sie besteht immer nur, wenn der Mensch in ethischer Verantwortung steht; immer neu wird sie erzeugt, im ewigen Wechsel des Lebendigen.« (Ebd.) Oder, an anderer Stelle: »Es gibt für den Christen keine ethischen Prinzipien, anhand derer er sich etwa versittlichen könnte. Es gibt immer nur den entscheidenden Augenblick [...].« (DBW 10, 329 f)<sup>25</sup>

Freilich, die Sache, um die es hier geht, wird bei Bonhoeffer weniger durch den von Kierkegaard besetzten Begriff des »Augenblicks« benannt, hier kommt ein anderer Begriff ins Spiel, dessen Unauffälligkeit leicht dazu verführt, ihn in seiner Bedeutsamkeit zu verkennen - das ist das Wörtchen »jetzt« (bzw. »hier und jetzt«), das zusammen mit seiner Variante »heute« dazu angetan ist, auf eine für Bonhoeffers theologisches und ethisches Denken kennzeichnende Besonderheit aufmerksam zu machen. Zu diesem Bonhoefferschen »heute« ein Beispiel aus dem Jahr 1932: »Das Wort der Kirche an die Welt muß [...] aus der tiefsten Kenntnis der Welt dieselbe in ihrer ganzen gegenwärtigen Wirklichkeit betreffen, wenn es vollmächtig sein will. Die Kirche muß *hier und jetzt* aus der Kenntnis

<sup>25</sup> Vgl. hierzu: K.-M.Kodalle, Dietrich Bonhoeffer. Zur Kritik seiner Theologie, Gütersloh 1991, S. 176.

der Sache heraus in konkretester Weise das Wort Gottes [ . . . ] sagen können, oder sie sagt etwas anderes, Menschliches, ein Wort der Ohnmacht. Die Kirche darf also keine Prinzipien verkündigen, die immer wahr sind, sondern nur Gebote, die *heute* wahr sind. Denn, was 'immer' wahr ist, ist gerade 'heute' nicht wahr. Gott ist uns 'immer' gerade 'heute' Gott.« (DBW 11, 332; HdV)<sup>26</sup>

Weil »Gott [ . . . ] 'immer' gerade 'heute' Gott (ist)«, lautet auch die in Tegel gestellte Frage entsprechend: »Was mich unablässig bewegt, ist die Frage, was das Christentum oder auch wer Christus *heute* für uns eigentlich ist.« (DBW 8, 402, HdV) Und weil diese Frage nicht ohne genauere Kenntnis und Bestimmung der Menschen beantwortet werden kann, *für die Christus heute Christus ist*, richtet Bonhoeffer in Tegel seinen Blick auf die Situation der Menschen, die seine Mitgefangenen sind; er beobachtet sie in ihrem Verhalten bei Bombenalarmen, er notiert ihre Reaktionen, er vergewissert sich bei dem Freund E. Bethge, ob dieser nicht auch ähnliche Beobachtungen mache, und faßt dann seine Erfahrungen in einem Schlüsselsatz zusammen, der als zeitdiagnostische Basisannahme zur Grundlage aller weiteren Ausführungen gemacht wird: »Die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein.« (DBW 8, 403) Auch wenn in diesem Satz das »heute« nicht ausdrücklich genannt ist, so ist es der Sache nach in dieser Annahme doch enthalten: Als diejenigen, die die Menschen *geworden* sind, können *sie* nicht mehr, wovon in einer *darum* vergangenen »1900 jährigen christlichen Verkündigung und Theologie« (ebd.) niemals die Rede sein mußte: sie können *heute* nicht mehr religiös sein; nicht daß sie es nicht *wollten* (das wäre ein anderer Fall), heute *können* sie es nicht mehr.

Die im »jetzt« und »heute« qualifizierte Zeit fällt in ethischer Hinsicht in der Regel mit problematischen Situationen zusammen, in denen entschie-

<sup>26</sup> In diesem Sinn bedeutet Bonhoeffers gern als »radikal« eingestufte Pazifismus eben nicht, Pazifismus als allgemeines christliches Prinzip radikal durchzusetzen (so gewiß es auch Äußerungen gibt, die so verstanden werden können), vgl. dazu das »jetzt und hier« im Brief vom 25. März 1939 an George Bell, den Bischof von Chichester: »Aber im Augenblick, so wie die Dinge liegen, müßte ich meiner christlichen Überzeugung Gewalt antun, wenn ich 'jetzt und hier' zu den Waffen griffe.« (DBW 15, 625; HdV)

den werden muß. Bonhoeffers Signalwort zur Kennzeichnung des konkreten Gebotes Gottes in solchen Entscheidungssituationen ist das Wörtchen »nur«, das bei ihm in einer mit »jetzt« und »heute« vergleichbar signifikanten Häufigkeit vorkommt.<sup>27</sup>

*Zweite Annäherung: »es gibt [...] doch auch ein Ich und Christus«*

Im Tegeler Brief vom 18. 12. 1943 findet sich die Passage, die nicht nur die einzige inhaltliche Mystik-Referenz aller Gefängnisbriefe enthält, es ist zugleich die *einzig* positive Erwähnung von Mystik in allen Bonhoeffer-texten überhaupt. Die Stelle selbst steht in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Lektüre der »Imitatio Christi«, jenes von Thomas von Kempen zusammengestellten oder verfaßten Buches, das den »Geist der Mystik weltweit bekannt gemacht und durch die Jahrhunderte lebendig erhalten« hat.<sup>28</sup> Zu der in diesem Brief erwähnten »Lehre von der Wiedergeburt aller Dinge« fallen Bonhoeffer zwei Paul Gerhardt-Lieder ein:

*Zunächst* wird aus »Fröhlich soll mein Herze springen« (EG 36) die dem theologischen Thema entsprechende Wendung aus dem 5. Vers zitiert: »ich bring alles wieder«; der Gesamtvers lautet: »Nun er liegt in seiner Krippen, / ruft zu sich mich und dich, / spricht mit süßen Lippen: /'Lasset fahrn, o liebe Brüder, / was euch quält, was euch fehlt; / ich bring alles wieder.'« Paul Gerhardt erinnert mit diesem »Lasset fahrn« an den mystisch-theologischen Begriff des »Lassens«, nicht nur in dem allgemeinen Sinn, daß man die Welt, die man läßt, gerade dadurch gewinnt, daß man sie läßt, mehr noch: Auf der höchsten Stufe ist dieses »Lassen«

<sup>27</sup> Wenige Beispiele sollen hier genügen: »Nur der Glaubende ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt« (DBW 4, 52); »Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen« (vgl. dazu: E. Bethge, *Erstes Gebot und Zeitgeschichte: Aufsätze und Reden. 1980-1990*, München 1991, S. 100 f); »Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist« (DBW 8, 560); »Erfahrung [. . .] darin, daß Jesus nur 'für andere da ist'« (DBW 8, 558; das hs. Original des Briefes zeigt, daß »nur« nachträglich hinzugefügt wurde) - oder die Schlußzeile des 2. Verses von »Stationen auf dem Wege zur Freiheit«: »nur von Gottes Gebot und deinem Glauben getragen« (DBW 8, 571).

<sup>28</sup> J. Lanczkowski, Art. »Thomas von Kempen«, in: *Wörterbuch der Mystik* (s. Anm. 1), S. 496. Vgl. auch: Ders., Art. »Imitatio Christi«, aaO., S. 250: »Die Imitatio Christi des Thomas v. Kempen hat bis in die Neuzeit gewirkt; in jüngster Vergangenheit hat sie durch P. Maximilian Kolbe, Dietrich Bonhoeffer, Edith Stein u. a. wieder beinahe frühchristlichen Charakter erlangt.«

bei Meister Eckhart ein »Lassen Gottes«, es ist die Preisgabe Gottes.<sup>29</sup> Das »Lassen Gottes« nicht als Trennung von Gott, sondern als »Preisgabe eines letzten sublimes Habenwollens«, als Preisgabe »der transzendentalen, als Frömmigkeit getarnten Habgier, die sich auf Gott selbst richtet.« Für Eckhart ist aber der »Gott, der sich als Gott gibt und als Gott empfangen wird, nicht Gott, wie er in sich selbst ist. Erst wenn der Mensch diesen Gott aufgibt, bleibt ihm Gott in seiner Seinsheit, isticheit.«<sup>30</sup>

Sodann wird das Paul-Gerhardt-Lied »Ich steh an deiner Krippe hier« (EG 37) erwähnt und mit folgendem Kommentar versehen: »Ich hatte mir bisher nicht viel daraus gemacht. Man muß wohl lange allein sein und es meditierend lesen, um es aufnehmen zu können. Es ist in jedem Wort ganz außerordentlich gefüllt und schön. Ein klein wenig mönchisch-mystisch ist es, aber doch gerade nur so viel, wie es berechtigt ist; *es gibt eben neben dem Wir doch auch ein Ich und Christus*, und was das bedeutet kann gar nicht besser gesagt werden als in diesem Lied, nur noch einige Stellen aus der Imitatio Christi, die ich jetzt in der lateinischen Ausgabe hin und wieder lese (sie ist übrigens lateinisch doch unendlich viel schöner noch als deutsch), gehören noch hierhin.« (DBW 8, 246 f, HdV)

Das Lied »Ich steh an deiner Krippe hier« sei »ein klein wenig mönchisch-mystisch«? Dies dürfte mit Blick auf den 4. Vers eine ziemliche Untertreibung sein: »O daß mein Sinn ein Abgrund wär / und meine Seel ein weites Meer, / daß ich dich möchte fassen!« Die Trias »Abgrund«, »Seele« und »Meer« ist das begriffliche Zentralgestirn der deutschen Mystik. »Gott« kann im »Meer seiner Grundlosigkeit« nicht begriffen werden (Meister Eckhart), daher bedarf es einer Offenbarung des »Abgrundes Gottes«, welcher sich im Grund der Seele - dem *castellum animae*, der »Burg« oder dem »Fünklein der Seele« vollzieht. Die eigentliche Entdeckung ist freilich Bonhoeffers Bemerkung: »es gibt eben neben dem Wir doch auch

<sup>29</sup> Vgl. z. B. Eckharts Predigt »Qui audit me«: »er liez allez, daz er von gote nehmen mohte und liez allez, daz im got geben mohte, und allez, daz er von got emphähen mohte.« (Meister Eckhart, Deutsche Schriften, Bd. 1, S. 196 [s. Anm. 22], zit. n. O. Langer, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie*, München und Zürich 1987, S.286).

<sup>30</sup> O. Langer, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie*, S. 287.

ein Ich und Christus« - eine Einsicht, die einem sehr wohl mystisch zu nennenden Entdeckungszusammenhang (Paul Gerhardt, Thomas von Kempen) sich verdankend - auf eine theologische Rehabilitierung des *individuellen* »Ich und Christus« hinausläuft und die, indem sie dies tut, als eine implizite Stellungnahme zu seiner früher bevorzugten Rede vom Ich als »Kollektivperson«<sup>31</sup> angesehen werden darf.

#### IV.

Was in aller Welt ist denn nun eigentlich »Mystik«? Zur Beantwortung dieser Frage kann vom Begriff der »Offenbarung« ausgegangen werden, der weithin als Gegenbegriff zu »Mystik« verstanden wurde. Im Verzicht auf eine systematisch-theologische Ausdifferenzierung dieses Begriffs läßt sich soviel jedoch sagen: »Offenbarung« hält daran fest, daß das Ereignis, dem sie sich verdankt, nicht nur ein *von außen* kommendes, sondern auch ein *historisches* und damit *einmaliges* Ereignis ist. Insofern die in der Person Jesu Christi zum Abschluß gekommene Offenbarung ein *historisches* Ereignis ist, sind alle auf den Inhalt der Offenbarung bezogenen Lebensäußerungen der christlichen Religion auf ein *vergangenes* Ereignis bezogen, das zudem als einmaliges Ereignis die Idee einer Fortsetzung, Ergänzung oder Wiederholung ausschließt. Vor diesem Hintergrund mag deutlich werden, daß zur Mystik immer auch ein Stück religiöser Rebellion gehört. Indem sie »Offenbarung« auch in der Gegenwart für möglich hält, macht sie aus dem Ereignis von »damals« ein auch »heute« mögliches Ereignis und bestimmt so das »einmalige« Ereignis in seiner Einmaligkeit dadurch, daß es immer wieder zu einem einmaligen Ereignis werden kann. Mystik realisiert die Gleichzeitigkeit mit dem Offenbarer.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> »Bonhoeffers Denken ist durchgehend anti-individualistisch orientiert.« (H. Ott, *Wirklichkeit und Glaube*, Bd. 1: *Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers*, Zürich 1966, S. 55). Vgl. hierzu den Exkurs »Kollektivperson« bei K.-M. Kodalle, *Dietrich Bonhoeffer. Zur Kritik seiner Theologie*, S. 56 f

<sup>32</sup> Vgl. hierzu: P. Sloterdijk, *Der mystische Imperativ. Bemerkungen zum Formwandel des Religiösen in der Neuzeit*, in: Ders. (Hg.), *Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker* gesammelt von Martin Buber (Diederichs Gelbe Reihe Bd. 100), München 1993, S. 32-35.

Für das im letzten Drittel dieses Jahrhunderts zu beobachtende *allgemeine* Interesse an Mystik kommt freilich noch etwas anderes hinzu. Mit dem Verschwinden von Transzendenz geschieht es, daß das »Außen« ortlos wird, genauer: es verläßt seinen jenseitigen Ort und wandert in das Diesseits ein. »Mystik« wird zum Loch im Diesseits, zur Wasserstelle in der Wüste der Diesseitigkeit. Bonhoeffers aus dem Jahr 1928 stammende Beschreibung ist von ungebrochener Aktualität: »Unsere Zeit lechzt wie die römische Kaiserzeit nach einem Letzten, einem Inhalt, der über alles Gewohnte, Banale hinausgeht, lechzt nach Erlösung; davon zeugte die Jugendbewegung, und Erscheinungen wie die Sektiererei, der Mystizismus, die Anthroposophie, die okkulten sogenannten Wissenschaften [ . . . ], es ist ein Durst, der durch Trinken nur immer brennender wird.« (DBW 10, 321)

Nicht zufällig redet Bonhoeffer hier von »Mystizismus« und von den unter *diesen* Begriff fallenden Verhaltensweisen hat er sich selbst niemals bestimmen lassen. Sein Leben und sein Denken läßt sich nicht mit einem emotional aufgeladenen mystizistischen Sonderbewußtsein in Verbindung bringen; was ihn bestimmt, ist: Helle des Verstandes, Nüchternheit und die Fähigkeit, im gegebenen Fall und am gegebenen Ort zu handeln: »Mag sein, daß der Jüngste Tag morgen anbricht, dann wollen wir gern die Arbeit für eine bessere Zukunft aus der Hand legen, vorher aber nicht.« (DBW 8, 36)

Prof. Dr. Christian Gremmels, Villaweg 16 1/2, 34359 Reinhardshagen