

**Mystik als Kern der
Weltreligionen?
Eine protestantische
Perspektive**

**Studien zur christlichen
Religions- und Kulturgeschichte**

Herausgegeben von
Mariano Delgado | Universität Freiburg Schweiz
und Volker Leppin | Universität Tübingen

Band 23



Mystik als Kern der Weltreligionen?

Eine protestantische Perspektive

Herausgegeben von
Wolfgang Achtner



Academic Press Fribourg
W. Kohlhammer Verlag GmbH Stuttgart

Bibliografische Information
der Deutschen Bibliothek

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

Veröffentlicht mit Unterstützung von

- ♦ Hessische Staatskanzlei
- ♦ Evangelische Kirche in Hessen und Nassau
- ♦ Gießener Hochschulgesellschaft
- ♦ Zur-Nieden-Stiftung

© 2017 by
Academic Press Fribourg Suisse /
Paulus Verlag Freiburg Schweiz
W. Kohlhammer Verlag GmbH Stuttgart

Abb. Umschlag
Alexej von Jawlensky
»Abstrakter Kopf (Abend)« | 1931
Museum Wiesbaden
(Autorenrechte bleiben vorbehalten)

Umschlag | Layout | Satz
GraphicDesign Sievernich & Rose

ISBN 978-3-7278-1809-7
Academic Press Fribourg
ISBN 978-3-17-033946-0
Kohlhammer

Inhaltsverzeichnis

9 **Vorwort**

12 **Einführung**

I

Mystik in interdisziplinärer Perspektive

Psychologie **Harald Walach**
19 Phänomenologie mystischer Erfahrungen
aus psychologischer Sicht

Neurowissenschaft **Ulrich Ott**
43 Phänomenologie mystischer Erfahrungen
aus neurowissenschaftlicher Sicht

Kulturwissenschaft **Joachim Faulstich**
58 Phänomenologie der mystischen Erfahrung
aus kulturphilosophischer Sicht

Evolutionsbiologie **Michael Blume**
76 Spiritualität neben Religiosität in der
interdisziplinären Evolutionsforschung

Philosophie **Christian Jung**
83 Meister Eckharts Mystik im Spannungsfeld
von Rhetorik, Philosophie und Spiritualität

Philosophie **Stefan Kunz**
108 Phänomenologie der Mystik bei Plotin

Mathematik **Mark van Atten und Robert Tragesser**
124 Mystik und Mathematik: Brouwer, Gödel
und die Common Core These

II
Mystik in interreligiöser Perspektive

- Ontologie* **Michael von Brück**
143 Mystik – gemeinsamer Kern der Weltreligionen?
- Hermeneutik* **Mariano Delgado**
160 Gesagtes und Gemeintes unterscheiden.
Zur interreligiösen Hermeneutik mystischer Texte
- Christentum* **Norbert Fischer**
175 Phänomenologie der ›mystischen Erfahrung‹
bei Augustinus und ihre Deutung
- Judentum* **Karl E. Grözinger**
188 Phänomenologie der Mystik im Judentum –
und ihre theologische Deutung
- Islam* **Erdal Toprakyan**
210 Sufismus zwischen Essentialität und Universalität.
Das Beispiel Maulana Dschalaluddin Rumis
(gest.1273)
- Buddhismus* **Steffen Döll**
232 Mystische Erfahrung im Buddhismus:
Vorüberlegungen und Diskursmomente
- Hinduismus* **Eckard Wolz-Gottwald**
251 Phänomenologie der mystischen Erfahrung
im Hinduismus

III Mystik in protestantischer Perspektive

- Neuprotestantismus* **Roderich Barth**
267 Ernst Tugendhats philosophisches
Mystikkonzept. Eine kritische Würdigung
aus neuprotestantischer Sicht
- Protestantismus* **Reinhold Bernhardt**
Kulturalismus Mystische Erfahrung als Weg der interreligiösen
Perennialismus Verständigung? Mystik in Bezug auf
284 Glaube, Religion und interreligiösen Dialog
- Mystik und Rechtfertigung* **Sven Grosse**
302 Martin Luther: Rechtfertigung und Mystik
- Mystik und Rechtfertigung* **Wolfgang Achtner**
318 Protestantismus und Mystik in interreligiöser
Perspektive.
Eine neue dogmatische Begründung für die
Akzeptanz der Mystik im Protestantismus
- Anhang**
350 Verzeichnis der Autoren

Gesagtes und Gemeintes unterscheiden

Zur interreligiösen Hermeneutik
mystischer Texte

von Mariano Delgado

Die Mystik ist ein privilegierter Ort des interreligiösen Vergleichs. Die alte Religionsphänomenologie, für die Friedrich Heiler repräsentativ ist, betrachtete die Mystik als gemeinsamen Kern aller Religionen, auch wenn sie zwischen eher mystischen Religionen wie dem Buddhismus und eher prophetischen wie den Offenbarungsreligionen unterschied.¹ Diese Wertschätzung der Mystik ist in das allgemeine Bewusstsein eingegangen. Wir erleben sie heute, etwa wenn Navid Kermani, der Friedenspreisträger des Deutschen Buchhandels 2015, meint, dass sich Islam und Christentum »in der Mystik«, der ekstatischen Gotteserfahrung, am nächsten kommen.² Die heutige Forschung sieht die phänomenologische Wesenssuche ein wenig kritisch und geht eher induktiv oder empirisch vor. Der Vergleich setzt vor allem bei der Sprache, der Textur mystischer Texte an. Nicht zuletzt aus diesem Grund erlebt die »philologische« Mystikforschung einen gewissen Aufschwung.

Alois Maria Haas spricht von der Konvertibilität der sprachlichen Strukturen zwischen Poesie und Mystik, um Folgendes festzuhalten: »Dieser Sachverhalt hat zur Folge, dass die Philologie – bleibt sie intellektuell elastisch genug und vermeidet allzu dogmatische religionsphilosophische oder glaubensmäßig präparierte Mystikbegriffe – mit einem gewissen Recht die Mystik auch als ihren legitimen Forschungsgegenstand ansehen darf. Gerade die Philologie hat meines Erachtens den Vorteil, ihr Objekt ohne größere ideologische Voreingenommenheit, d. h. in seiner sprachlichen Struktur und Vorgegebenheit in den Blick zu fassen. Der philologische Standpunkt in der Mystikforschung scheint mir zudem gerade für die vergleichende Betrachtung von mystischen

1 Vgl. dazu *Friedrich Heiler*, Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen, München 1919; *ders.*, Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart ²1979 (Die Religionen der Menschheit 1).

2 Vgl. *Navid Kermani*, Ungläubiges Staunen. Über das Christentum, München 2015; vgl. dazu: <http://www.welt.de/kultur/literarischewelt/article145983288/ar-der-Islam-Folge-einer-christlichen-Verirrung.html> (15.3.2016).

3 *Alois Maria Haas*, Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter, Frankfurt am Main 1989, 41f.

4 Bei der Erhebung zum Kirchenlehrer der katholischen Kirche am 24.8.1926 bekam Johannes vom Kreuz diesen Titel.

5 *Gabriela Mistral*, Spürst Du meine Zärtlichkeit?, Zürich ³1981, 58f.

Systemen verschiedener religiöser Herkunft der gegebene zu sein. Nicht etwa weil hier in Richtung auf Unterschiedslosigkeit verglichen würde, sondern im Gegenteil, weil philologisch gesehen die Unterschiede zwischen verschiedenen mystischen Systemen besonders eklatant hervortreten, sofern das Moment der sich in Sprache niederschlagenden Tradition nicht vernachlässigt wird.³ Der letzte Satz scheint mir im Rahmen dieses Beitrags besonders wichtig zu sein.

1 Eigenart mystischer Texte

Eine der ersten Forschungsschwierigkeiten besteht in der Eingrenzung des zu vergleichenden Materials, d. h. in der Bestimmung dessen, was »mystische Texte« sind. Denn bis heute fehlt so etwas wie ein »mystischer Kanon«. Gehören dazu z. B. die Gedichte Hölderlins oder Rilkes genauso wie die des *doctor mysticus* Johannes vom Kreuz?⁴ War Petrarca's Aufstieg auf den Mont Ventoux auch so etwas wie der Aufstieg auf den Berg Karmel des genannten Mystikers? Gewiss, wir finden in der Weltliteratur viele eindrucksvolle Texte mit mystischer Metaphorik, wie etwa die Erzählung *Die Harfe Gottes* der chilenischen Nobelpreisträgerin Gabriela Mistral:

»Der David den »ersten Musiker« nannte, hat wie er eine Harfe: seine Harfe ist gewaltig. Ihre Saiten sind die Därme der Menschen. Keinen Augenblick der Stille kennt diese Harfe, keine Ruhe die Hand des glutvollen Harfenschlägers. *Von Sonne zur Sonne läßt Gott auf seine Geschöpfe Melodien herabströmen.*

Die Därme des Sinnlichen klingen matt, die Därme des Wollüstigen dumpf wie das Stöhnen des Viehs, die Därme des Geizigen entziehen sich fast dem Gehör, die des Gerechten klingen klar wie Kristall und die des Schmerzbeladenen sind reich an Modulationen wie der Wind über dem Meer vom Schluchzen bis zum brüllenden Geheul. Die Hand des Spielers verweilt ein wenig auf ihnen. Singt die Seele Kains, dann zerspringen die Himmel wie Glas, singt Boas, so erinnert eine Sanftmut an hohe Garben, singt Hiob, dann erzittern die Sterne wie ein menschlicher Leib. Und Hiob lauscht verzückt dem Strome seines Schmerzes, der sich in Schönheit wandelte.

Der göttliche Spieler hört die Seelen, die er schuf und wird bald mutlos, bald begeistert. Gleitet seine Hand von den dünnen zu den vollklingenden, so lächelt er, oder es tropft seine Träne auf die Saite. *Und niemals schweigt die Harfe, und niemals ruht die Hand des Spielers, noch die Himmel, die lauschen.*

Der Mann, der im Schweiß seines Angesichts den Acker aufreißt, weiß nicht, daß der Herr, den er manchmal leugnet, sein Gedärm schlägt. Die Mutter, die das Kind zur Welt bringt, weiß auch nicht, daß ihr Schrei das Blau des Himmels zerreißt, und in diesem Augenblicke ihre Saite blutend wird. *Nur der Mystiker wußte es: kaum hörte er diese Harfe, da riß er seine Wunden auf, um mehr zu geben, um bis in alle Ewigkeit in den himmlischen Gefilden zu singen.*⁵

Der Mystiker wird hier als ein bewusster Hörer der himmlischen Musik (des Wortes in der klassischen Sprache der Theologie) beschrieben, der immer wieder bereit ist, sich mit seinem menschlichen Gesang in die göttliche Melodie einzuklingen – ein schönes Bild für die Begegnungs- und Vereinigungserfahrung, um die es in der christlichen Mystik geht! Es handelt sich um einen eindrucksvollen Text vor dem Hintergrund des biblischen Sprachspiels. Ist er aber auch ein »mystischer Text«, d. h. einer, der mystische Erfahrung der Autorin versprachlicht? Ich möchte dafür plädieren, und das wäre *die erste Unterscheidung*, dass wir als »mystische Texte« nur solche in den Vergleich einbeziehen, deren Autoren die drei »Gnaden« empfangen haben, von denen Teresa von Ávila, die *doctora mystica*,⁶ spricht: »Denn ein Gnadengeschenk ist es, wenn der Herr die Gnade schenkt, ein weiteres, zu verstehen, was für eine Gnade und welcher Segen das ist, und noch ein weiteres, sie beschreiben und verständlich machen zu können, von welcher Art sie ist.«⁷ Teresa wusste, dass im mystischen Geschehen *Erfahren, Verstehen und Beschreiben* zusammenhängen. Eine solche Bestimmung »mystischer Texte« wäre für die Forschung m. E. hilfreicher als das Ringen um eine Definition dessen, was »Mystik« oder »mystische Erfahrung« ist. Denn hierzu hat ja so gut wie jeder Mystikforscher einen eigenen Vorschlag.

Mystischen Texten liegt eine besondere Erfahrung zugrunde, die vom Autor als solche verstanden und versprachlicht, also beschrieben wird – im Bewusstsein dessen, dass sie letztlich unaussprechlich ist. Und das heißt auch, dass wir in den mystischen Texten nicht die Erfahrung als solche haben, sondern nur eine Beschreibung nach dem Verstehenshorizont des Autors, d. h. der »sich in Sprache niederschlagenden Tradition«, wie A. M. Haas oben sagte. Das führt zu einigen Fragen, die Hans Waldenfels deutlich gestellt hat:

»Sind sprachliche Formulierungen nur gleichsam Verpackungen desselben Inhalts? Oder sind sie selbst Beweis für unterschiedliche Inhalte? Gibt es gleichsam einen unaussprechlichen Kern, eine Mitte, die sich der vollständigen Versprachlichung entzieht, so dass das Gesagte immer hinter dem, was »eigentlich« zu sagen wäre, zurückbleibt? Oder haben wir es mit unterschiedlichen und in sich unvermittelten »Mittelpunkten« zu tun? Im Hinblick auf die mystischen Erfahrungen des Unsagbaren gesagt: Gibt es eine mystische Mitte, die allen Erfahrenden letztlich gemeinsam ist, die sie aber aufgrund ihrer unterschiedlichen kulturellen und religiösen

6 Bei der Erhebung zur Kirchenlehrerin der katholischen Kirche am 27.9.1970 bekam Teresa von Ávila diesen Titel.

7 Die Werke Teresas werden nach dieser Ausgabe zitiert: *Teresa von Ávila, Werke und Briefe*. Gesamtausgabe. 2 Bde., hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters, Freiburg i. Br. 2015. Für den spanischen Originaltext vgl. *Santa Teresa de Jesús, Obras completas*, hg. v. Efrén de la Madre de Dios / Otger Steggink, Madrid 1997. Teresas Werke wer-

den in der üblichen Weise abgekürzt mit dem ersten Buchstaben des spanischen Originals: V (Libro de la vida / Buch meines Lebens), M (Moradas del Castillo interior / Wohnungen der Inneren Burg), CE (Camino de perfección: El Escorial / Weg der Vollkommenheit), CV (Camino de perfección: Valladolid / Weg der Vollkommenheit), F (Libro de las Fundaciones / Buch der Klostergründungen), Ct (Cartas / Briefe), P (Poesías / Gedichte); hier V 17,5.

Verankerungen sprachlich unterschiedlich artikulieren, so dass die absolute Mitte eine und eine unausgesprochene bleibt, die sprachlichen Ausdrucksformen aber ganz allgemein als relativ und unvollkommen zu bezeichnen sind? Oder lassen wir die verschiedenen Positionen einfach – wie es die Pluralistische Religionsphilosophie letztlich tut – faktisch in ihrer Pluralität nebeneinander stehen?«⁸

Die Frage nach der gemeinsamen Mitte lässt sich letztlich nicht beantworten – jenseits der Feststellung, dass die Mystiker sich oft einer paradoxalen Sprache und einer gemeinsamen, quasi-archetypischen Metaphorik (Licht und Dunkel, Feuer und Wärme, Friede und Mitleid, Ruhe und Gelassenheit, Einheit der Geliebten, Weite und Enge, Wissen im Nicht-Wissen, nicht-begriffliches Verstehen) bedienen. Hingegen lässt sich mit Gershom Scholem deutlich sagen, »dass es ja Mystik als solche, als ein Phänomen oder eine Anschauung, die unabhängig von anderem in sich selber besteht, in der Religionsgeschichte im Grunde gar nicht gibt.«⁹ Anschließend hält Scholem fest, was ich hier *die zweite Unterscheidung* nennen möchte:

»Es gibt nicht Mystik an sich, sondern Mystik *von* etwas, Mystik einer bestimmten religiösen Form: Mystik des Christentums, Mystik des Islams, Mystik des Judentums und dergleichen. Gewiss, es steckt etwas Einheitliches in diesen mannigfachen historischen Phänomenen. Dies Einheitliche, dies ›Objekt‹ aller Mystik, zeigt sich eben in der Analyse der persönlichen Erfahrung der Mystiker. Aber es ist der modernen Zeit vorbehalten geblieben, so etwas wie eine abstrakte Religion der Mystik überhaupt zu erfinden.«¹⁰

Man muss also bedenken, dass auch in der Mystik das Sein das Bewusstsein bestimmt, also dass das religiöse Vorverständnis das Verstehen und das Beschreiben bedingt. Denn religiöse Erfahrung ist immer »interpretierte Erfahrung« vor dem Hintergrund der eigenen Religionslogik, des Verstehenshorizonts oder des Wirklichkeitsmodells: »Heil erfahren ist Erfahrung und Interpretation zusammen«¹¹ und zwar in einem dialektischen Geschehen: »Die Erfahrung beeinflusst dabei die Interpretation und ruft sie hervor, aber auch die Interpretation beeinflusst die Erfahrung [...] Wir erfahren interpretierend, ohne dass wir dabei das Moment der Erfahrung und das Moment der Interpretation säuberlich voneinander trennen können.«¹² Die moderne Erfahrungstheorie bestätigt im Grunde die oben zitierte Rede der Teresa von Ávila von den drei

8 Hans Waldenfels, *Mystik und interreligiöser Dialog. Fragen, Themen, Perspektiven*, in: ZMR 97 (2013) 167-180, hier 170.

9 Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt am Main 1980, 6.

10 Ebd., 6f.

11 Edward Schillebeeckx, *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg i. Br. 1977, 25.

12 Ebd., 26-27. Vgl. dazu auch *ders.*, *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung (Quaestiones disputatae 78)*, Freiburg 1979, 19-28; *ders.*, *Erfahrung und Glaube*, in: Karl Rahner (Hg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 25, Freiburg i. Br. 1980, 71-116.

»Gnaden« (Erfahren, Verstehen, Beschreiben) der Autoren mystischer Texte. Das will aber auch heißen, dass die philologische Mystikforschung kombiniert sein müsste mit der (mystischen) Theologie der jeweiligen Religionen – wenn sie in die Tiefe vordringen möchte.

Nach diesen zwei Unterscheidungen – über die Textur mystischer Sprache und deren Interpretation – möchte ich exemplarisch aufzeigen, wie mystische Texte verschiedener religiöser Traditionen auf den ersten Blick dasselbe sagen mögen, aber doch aufgrund des Verstehenshorizonts der Autoren Verschiedenes dabei meinen (müssen).

2 Die *unio mystica* als Einheit zwischen dem Geliebten und der Geliebten in Christentum und Islam

Im Christentum wie im Islam finden wir die Rede von der *unio mystica* als Einheitserfahrung zwischen dem Geliebten und der Geliebten. Und bei interreligiösen Gesprächen sagen einige Teilnehmer manchmal, dass damit in beiden Mystiktraditionen letztlich dasselbe gemeint sei. Wenn religiöse Erfahrung aber, wie wir sahen, immer »interpretierte Erfahrung« vor dem Hintergrund der eigenen Religion ist, ist dies geradezu unmöglich. Denn die *Heilsdramatik* von Christentum und Islam (Dreifaltigkeit und kenotische Menschwerdung Gottes im Christentum, radikaler Monotheismus ohne theandrische Theologie im Islam) ist doch sehr verschieden.

Für christliche Mystik ist der Gedanke der »Vergöttlichung« (*théosis*) des Menschen durch Teilhabe an Gottes Sein grundlegend. Mag dieser zentrale Gedanke der Vätertheologie (Athanasios, Gregor von Nyssa, Pseudo-Dionysius Areopagit) formell durch die Aufstiegsmythik des Neuplatonismus beeinflusst worden sein:¹³ Durch die »kenosis« der Menschwerdung und die Lehre von der hypostatischen Union der zwei Naturen in Jesus Christus hat die *théosis* eine genuin christliche Prägung erhalten, die für die christliche Mystik von zentraler Bedeutung ist. So verweist Johannes vom Kreuz ausdrücklich auf die Korrelation zwischen der hypostatischen Union »der menschlichen Natur

13 Vgl. dazu *Werner Beierwaltes*, *Platonismus im Christentum* (Philosophische Abhandlungen 73), Frankfurt am Main 2001; *Signe Schneider*, *Die drei Stufen: Plotin, Dionysius und Meister Eckhart. Der Neuplatonismus als Wegbereiter christlicher Mystik*, Saarbrücken 2013; *Christian Werner Zschaler*, *Neuplatonismus und Islam. Die Rezeption der Enneaden Plotins in der islamischen Mystik* (Magisterarbeiten/Hochschule für Philosophie 726), München 2008.

14 Die Werke des Johannes vom Kreuz werden nach folgender Ausgabe zitiert: *Johannes vom Kreuz*, *Gesammelte Werke*. Vollständige Neuübertragung, 5 Bde., hg. und übersetzt von *Ulrich Dobhan/Elisabeth Hense/Elisabeth Peeters*, Freiburg 1995ff. Werke wie CB oder LA, die darin noch nicht ediert wurden, werden entweder vom Verfasser selbst übersetzt oder folgen dieser Ausgabe: *Johannes vom Kreuz*, *Gesammelte Werke*. 5 Bde., übersetzt von *Aloysius ab Immaculata Conceptione* und *Ambrosius a S. Theresia*, München 1924-1929. Für den spanischen Originaltext vgl.

mit dem göttlichen Wort« und der »Vereinigung der Menschen in Gott«. ¹⁴ Johannes vom Kreuz ist davon überzeugt, dass diese Gleichgestaltung mit Gott die Berufung des Menschen ist: »Was Gott beansprucht, ist, uns zu Göttern durch Teilhabe zu machen, wie er es von Natur aus ist, so wie das Feuer alle Dinge in Feuer verwandelt«. ¹⁵

Im christlichen Verständnis der *théosis* geht es um eine Vergöttlichung des Menschen, die erst durch die Menschwerdung Gottes möglich wird. Die Menschwerdung ist eine Neuschöpfung, mit der der Sohn Gottes den Menschen als seine gefallene Braut zur ursprünglichen Würde wieder erhebt: Er macht sich uns ähnlich, damit wir ihn noch besser lieben können: Er »vereinigt« sich mit uns im »wunderbaren Tausch« der Nacht zu Bethlehem. Das Zweite Vatikanische Konzil hat es in *Gaudium et spes* 22 betont: »Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt«. Vor diesem theandrischen und christologischen Hintergrund sind die Verse in der 5. Strophe des Gedichtes *Die dunkle Nacht* des Johannes vom Kreuz verständlich:

»O Nacht, die du geführt hast,
o Nacht, voll Liebreiz mehr als Morgenröte!
O Nacht, die du verbunden
Geliebten und Geliebte,
Geliebte dem Geliebten gleichgestaltet!« ¹⁶

Johannes vom Kreuz hat die *unio mystica* als Liebesvereinigung mit Gott erfahren (und muslimische Mystiker mögen etwas Ähnliches erfahren), aber er beschreibt dies, wie es dem christlichen Sprachspiel entspricht: Indem sich der Geliebte in der Menschwerdung der Nacht zu Bethlehem mit der Geliebten vereinigte, ermöglichte er die Gleichgestaltung dieser mit dem Geliebten! Das ist also, wie schon angemerkt, die Bedingung der Möglichkeit für die christliche *théosis*, für den »wunderbaren Tausch«, den Johannes vom Kreuz mit dem Stilmittel des Chiasmus poetisch ausdrückt, wie dies auch im Hohelied der Fall ist (»Ich bin meines Geliebten / mein Geliebter ist mein«, Hld 6,3) – ihn aber vor dem Hintergrund des Geheimnisses der Menschwerdung Gottes versteht.

San Juan de la Cruz, Obras completas, ed. José Vicente Rodríguez/Federico Ruiz Salvador, Madrid ⁵1993. Die Gedichte des Johannes vom Kreuz werden nach meiner eigenen Übertragung zitiert. Die Werke werden in der üblichen Weise abgekürzt mit dem ersten Buchstaben des spanischen Originals: CA (Cántico espiritual; Geistlicher Gesang, 1. Fassung), CB (Cántico espiritual; Geistlicher Gesang, 2. Fassung), D (Dichos de luz y amor; Worte von Licht und Liebe), Ep (Epistolario; Briefe); LA (Llama de amor viva; Liebesflamme, 1. Fassung), LB (Llama de amor viva; Liebes-

flamme, 2. Fassung), N (Noche oscura; Dunkle Nacht), P (Poesías; Gedichte), S (Subida del Monte Carmelo; Aufstieg auf den Berg Karmel). Hier CB 37,3.

¹⁵ *Johannes vom Kreuz*, D 106; vgl. u. a. auch CB 39,6 und 2 N 20,5.

¹⁶ Hier in der Übersetzung von mir und Günter Stachel, erstmals publiziert in: *Günter Stachel*, In einer Nacht ganz dunkel. Die mystischen Gedichte des Johannes vom Kreuz – neu übersetzt, in: *Christ in der Gegenwart* 48 (8/1996) 61–62, hier 61.

Dies führt uns zur Frage: Gibt es im Islam und in der von ihm geprägten Mystik den hier erläuterten Gedanken der *théosis* in derselben Form wie im Christentum als Gleichgestaltung mit Gott in Liebe, die möglich wird, weil Gott selbst sich in seiner Menschwerdung uns ähnlich gemacht hat? Oder ist es vielmehr so, dass dieser Grundgedanke im Islam, der die Transzendenz Gottes betont und die Zeugung bzw. Menschwerdung seines Sohnes als undenkbar ablehnt, anders konnotiert ist? Wenn in der islamischen Mystik von der Liebesvereinigung mit Gott die Rede ist (und die Sufismus-Forscher Richard Gramlich und Annemarie Schimmel haben viele schöne Texte in deutscher Übersetzung dazu gesammelt): Haben wir es dabei mit einem genuin islamischem Sprachspiel oder eher mit heterodoxen, vom Christentum und Neuplatonismus beeinflussten Denkformen zu tun? Es fällt auf, dass der Sufismus im Islam immer wieder der Heterodoxie verdächtigt wird. Gilt nicht für den Islam nach wie vor das Urteil Friedrich Heilers, wonach die mystisch-ekstatische Gotteserfahrung der Sufi »in schreiendem Widerspruch zum Gottesbegriff der rechtläubigen Muslime« steht und ihnen dieses ekstatische Gebet »als die frevelhafteste Blasphemie« dünkt, da nach orthodox-islamischer wie nach israelitischer Auffassung den Menschen von dem gewaltigen, furchtbaren Gott eine unüberbrückbare Kluft trennt, nämlich dass Gott im Himmel und der Mensch auf Erden ist?¹⁷ Die sufistische Mystik konnte sich im Islam nur durch die Umdeutung des Koran im Rahmen einer kunstvollen Allegorese behaupten, die »die heilige Offenbarungs-urkunde [...] in ein farbenprächtiges Anschauungsbuch mystischer Erlebnisse verwandelt«.¹⁸

Miguel Asín Palacios spricht von einem zweifachen Sufismus, einem orthodoxen und einem heterodoxen. Beide wurden vom Neuplatonismus und christlichen Mönchtum geprägt, aber sie sind hinsichtlich der Möglichkeiten einer ekstatischen Vereinigung mit Gott grundverschieden. Der orthodoxe Sufismus, für den der persische Theologe, Philosoph und Mystiker Abū Hāmid Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazālī (1058-1111) steht, ist sehr zurückhaltend gegenüber der Möglichkeit einer solchen Erfahrung, die man vielleicht »schmecken«, aber nicht zur Sprache bringen könne, denn sie sei vom Wesen her »unaussprechlich«. Der im spanischen Murcia geborene Muhyī d-Dīn Ibn ʿArabī (1165-1240), einer der prominentesten Vertreter des

17 Heiler, Bedeutung (Anm. 1), 18.

18 Ebd., 19.

19 Vgl. Miguel Asín Palacios, *El Islam cristianizado. Estudio del »sufismo« a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid 1931 (unv. Neudruck: Madrid 1981, 1990), 13-15.

20 Vgl. ebd., 241-273, hier 257f., 266f.

21 Ebd., 269. Vgl. dazu Mariano Delgado, *Islamische Spuren bei Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz? – Diskussionsstand und kritische Anmerkungen* (in Druck).

22 *San Juan de la Cruz, Obras completas* (Anm. 14), 191-195 (verschiedene Varianten der Zeichnung), deutsche Version in: *Johannes vom Kreuz, Gesammelte Werke*, Bd. 4, 42.

23 *Johannes vom Kreuz, Gesammelte Werke*, Bd. 4, 117.

heterodoxen Sufismus (man müsste u. a. dazu auch den 922 in Bagdad hingerichteten Al-Halladsch rechnen, der sagte: »Ich bin Gott«, wohl wie Paulus sagte, »Christus lebt in mir«), versuchte hingegen, das trinitarische und das theandrische Dogma des Christentums der islamischen Theologie anzupassen.¹⁹ Aus diesem Grund finden wir bei ihm eine christlich klingende Rede von Gott als dem Geliebten, der nach der Geliebten sucht und in ihrer Seele präsent ist; auch spricht er von Gott und Mensch als Aspekten oder Erscheinungen des »Einzigigen« und versteht – in Abwandlung der christlichen hypostatischen Union der zwei Naturen in Christus, bei der es zu keiner »Verschmelzung« kommt – die ekstatische Vereinigung als Vernichtung und Nichtswerdung der Seele durch deren Aufnahme in Gott.²⁰ Aber nochmals: Ist das genuin »islamisch« – oder sollten wir eher mit Miguel Asín Palacios von einem »grundlegend christlichen Charakter der Spiritualität von Ibn 'Arabī« sprechen, also von einem »verchristlichten Islam«?²¹

3 Das »Nichts« als Ziel der mystischen Erfahrung

Das nächste Beispiel führt uns in den Dialog mit dem Buddhismus. Pseudo-Dyonisius, Meister Eckhart und Johannes vom Kreuz gehören zu den Autoren, die von Zen-Buddhisten, besonders von denen aus der so genannten Kyoto-Schule gerne und intensiv gelesen werden. Darin finden sie eine apophatische Sprache, die ihnen sehr verwandt ist – und trotzdem verweisen sie auf die Unterschiede zum Zen-Buddhismus.

In einer bildlichen Darstellung des Aufstiegs auf den Berg Karmel schreibt Johannes vom Kreuz über den schmalen Weg oder die enge Pforte: »Nichts, nichts, nichts, nichts, nichts, nichts«. Und auf dem Gipfel vermerkt er: »auf dem Gipfel nichts«.²² Gemeint ist, dass wir den Weg der Entleerung und der spirituellen Nacktheit gehen sollten, dass wir bei keinem Ding dieser Welt, auch nicht bei unserem Ich, stehen bleiben sollten, denn solange wir unsere Ichbezogenheit nicht überwinden oder unser Herz an Etwas haftet, können wir nicht in Gott allein unseren Schatz haben, wie Johannes vom Kreuz in einem anderen – literarisch weniger gelungenen – Text zu verstehen gibt:

»Wenn du bei etwas stehenbleibst,
unterlässt du es, dich auf (den) ›Alles‹ zu werfen.
Um ganz zu(m) ›Alles/m‹ zu kommen,
musst du dich in allem ganz zurücknehmen.
Und wenn du dazu kommst, es/ihn ganz zu haben,
musst du es/ihn haben, ohne etwas zu wollen.
Denn wenn du etwas im/n Allem/s willst,
hast du nicht lauter in Gott deinen Schatz«.²³

Das Nichts auf dem Gipfel des Berges ist eine apophatische Chiffre für den gesuchten *Deus absconditus*, um den der Mystiker weiß, weil er von ihm »berührt« und »verwundet« wurde. Deswegen beginnt der *Geistliche Gesang* des Johannes vom Kreuz mit dieser Strophe:

»Wo hältst Du Dich verborgen,
Geliebter, mich in tiefem Kummer lassend?
Als Hirsch bist Du geflüchtet,
nachdem Du mich verwundet;
ich lief und rief nach Dir, als Du gegangen.«²⁴

Der christliche Mystiker weiß, dass hinter dem apophatischen NICHTS, nicht das absolute NICHTS oder die LEERE steht, sondern ER, das Ziel seines Verlangens. Denn christliche Mystiker fragen bei der mystischen Erfahrung nicht nur »was ist es?«, sondern auch »wo ist ER«? Deswegen wäre in diesem Zusammenhang zu bedenken: lässt sich die Frage »in den unterschiedlichen religiösen Kontexten in gleicher Weise« stellen? Oder ist sie vielleicht bereits »Ausdruck einer christlichen, vielleicht einer jüdisch-christlichen Annäherung« an die mystische Erfahrung?²⁵

Zen-Buddhisten, die das christliche Sprachspiel sehr gut verstanden haben, reagieren auf die darin enthaltene Apophatie jedenfalls mit Bedenken, wie dies etwa Masao Abe getan hat: »Bei Pseudo-Dionysius bedeutet Identifikation oder *Vereinigung* mit Gott, dass der Mensch in die Gottheit eingeht, indem er von dem frei wird, was Mensch ist – ein Prozess, der *Theosis*, d. h. Vergöttlichung genannt wird. Dieser Standpunkt des Pseudo-Dionysius wurde die Basis der nachfolgenden christlichen Mystik. Es mag nicht falsch sein zu sagen, dass für ihn die Gottheit, in der man eins ist, die ›Leere‹ oder das undefinierbare Eine ist. Die Worte ›nichts, nichts, nichts‹ füllen Seiten der *Dunklen Nacht der Seele* des hl. Johannes vom Kreuz. Für ihn bedeutete Nichts, ›ein Hinwegwerfen der Bilder und Gedanken von Gott, um ihm in der Dunkelheit und Finsternis des reinen Glaubens zu begegnen, der über alle Begriffe hinausgeht.‹

Trotz der großen Ähnlichkeit zwischen Zen und Mystik sollten wir nicht einen wesentlichen Unterschied zwischen ihnen übersehen. In dem zuvor zitierten Satz nennt Pseudo-Dionysius das, was jenseits aller Bejahung und aller Verneinung ist, ›ihn‹. Viele christliche Mystiker nennen Gott ›Du‹. Im Zen

24 Hier in meiner eigenen Übersetzung, erstmals publiziert in: *Mariano Delgado*, *Dasein für Gott. Johannes vom Kreuz* ›Vierzig Lieder zwischen der Braut und dem Bräutigam‹ – neu übersetzt, in: *Christ in der Gegenwart* 49 (22/1997) 181-182, hier 181.

25 *Waldenfels*, *Mystik und interreligiöser Dialog* (Anm. 8), 178.

26 Hier zitiert nach *Hans Waldenfels*, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum* (Begegnung 19), Paderborn 2013, 195f.

27 Ebd., 239f.

28 *Santa Teresa de Jesús*, *Obras completas* (Anm. 7), 670. Das Gedicht wird Teresa zugeschrieben. Auch wenn die Authentizität umstritten ist, entspricht es ganz Teresas Denken.

jedoch sollte das, was jenseits aller Bejahung und aller Verneinung ist, – d. h. die letzte Wirklichkeit –, nicht ›Er‹ oder ›Du‹, sondern ›Selbst‹ oder das eigene ›Wahre Selbst‹ sein.

Mir geht es hier nicht um verbale Ausdrücke, sondern um die Wirklichkeit hinter den Worten. Wenn die letzte Wirklichkeit, wo sie doch als Nichts oder Leere genommen wird, ›Er‹ oder ›Du‹ genannt werden sollte, ist sie vom Zen-Standpunkt aus nicht mehr die letzte.«²⁶

Dennoch: Die Ähnlichkeiten zwischen der christlichen und der buddhistischen Versprachlichung des Ekstatischen sind manchmal so groß, dass ein Zen-Buddhist wie Keiji Nishitani von sich selber sagen konnte: »Ich bin mit keiner Religion, wie sie ist, zufrieden, und ich spüre auch die Grenzen der Philosophie. So habe ich mich nach langem Zögern entschieden und bin heute ein werdender Christ geworden. Einer der Hauptgründe für diese Entscheidung war – so merkwürdig es klingen mag –, dass ich den Glauben des Christentums nicht annehmen konnte und doch auch nicht in der Lage war, ihn abzulehnen«. Nishitani bleibt dann, wie er sagt, ein »werdender Christ«, aber ein gewordener Buddhist: »Insofern als ich Buddhist bin, kann ich kein gewordener Christ sein.«²⁷

4 Die Sprechweise der Teresa von Ávila: auch islamisch oder buddhistisch verständlich?

Ganz kurz möchte ich noch zwei Beispiele aus der Sprechweise Teresas von Ávila anführen. Sie hat bekanntlich die schönste und vielleicht auch die internationalste Sentenz spanischer Sprache geprägt: »Sólo Dios basta – Nur Gott genügt«. Nun, es fehlt nicht an Autoren, die darin eine Wesensverwandtschaft mit der islamischen Mystik konstruieren, weil auch islamische Mystiker immer wieder von »Sólo Dios basta« sprechen. Es konnte auch nicht anders sein, denn dieses Prinzip ist eine immanente zentrale Aussage aller Monotheismen. Übersehen wird dabei allerdings, dass die teresianische Mystik sehr christologisch, ja jesulogisch ist, weil sie immer wieder beim historischen Jesus, beim »für uns« Menschgewordenen ansetzt. Ihr »Solus Deus« schließt also das »solus Jesus (Christus)« ein. Auf ihn, den sie als guten Hirten und Herrn der inneren Burg erfahren hatte, der uns mit seinem »zarten Pfeifen« (4M 3,2) mitten im Alltag zum inneren Beten einlädt, richtete sich ihre brennende Sehnsucht. Im Verstehenshorizont ihrer Glaubenstradition wusste sie, dass diese Sehnsucht nur nach Überschreiten der letzten Schwelle in Erfüllung gehen kann: »Du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben« (Ex 33,20). Daher machte sie sich dieses Lied zu eigen: »Dich mögen meine Augen sehen / süßen, guten Jesus / Dich mögen meine Augen sehen / ich mag alsbald sterben.«²⁸

Eine andere Sprechweise Teresas klingt, wenn man so will, »buddhistisch«. So etwa, wenn sie in der siebten Wohnung der inneren Burg zur Beschreibung der Einheitserfahrung auf das Wasser- und Lichtmotiv zurückgreift und damit quasi eine »Verschmelzungserfahrung« nahe legt: »Hier ist es aber, wie wenn Wasser vom Himmel in einen Fluss oder eine Quelle fällt, wo alles zu einem Wasser wird, so dass man es nicht wieder aufteilen oder voneinander trennen kann, was nun Flusswasser ist oder vom Himmel fiel; oder wie wenn ein kleines Rinnsal ins Meer fließt: Da gibt es keine Möglichkeit mehr, um sie zu trennen; oder wie wenn ein Raum zwei Fenster hätte, durch die ein starkes Licht einfällt; auch wenn es getrennt einfällt, wird doch alles zu einem Licht« (7M 2,4).

Aber zugleich kommentiert Teresa diese Metaphorik vor dem Hintergrund ihrer christlichen Religionslogik: »Vielleicht ist es das, was der heilige Paulus sagt: ›Wer sich an Gott festmacht und sich ihm nähert, wird ein Geist mit ihm‹ (1 Kor 6,17), womit er auf diese erhabene Vermählung anspielt, die voraussetzt, dass Seine Majestät durch Aneignung zur Seele gekommen ist« (7M 2,4). Das heißt, es geht Teresa letztlich um die »Christusförmigkeit«: »Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20).

Der Theologen-Papst Benedikt XVI. hat in seiner ersten Enzyklika *Deus caritas est* die christliche Sicht in Analogie zur hypostatischen Union der zwei Naturen in Jesus Christus nochmals betont und dabei dieselbe Paulusstelle wie damals Teresa zitiert: »Ja, es gibt Vereinigung des Menschen mit Gott – der Urtraum des Menschen –, aber diese Vereinigung ist nicht Verschmelzen, Untergehen im namenlosen Ozean des Göttlichen, sondern ist Einheit, die Liebe schafft, in der beide – Gott und der Mensch – sie selbst bleiben und doch ganz eins werden: ›Wer dem Herrn anhangt, wird ein Geist mit ihm‹, sagt der heilige Paulus (1 Kor 6,17).«²⁹

29 Papst *Benedikt XVI.*, *Deus caritas est* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171), Bonn 2005, Nr. 10.

30 Vgl. *William James*, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature* (Being the Gifford Lectures on Natural Religion delivered at Edinburgh in 1901-1902), New York 1902 (dt.: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, Frankfurt am Main 2005), hier zitiert nach *Marvin Döbler*, *Die Mystik und die Sinne. Eine religionshistorische Untersuchung am Beispiel Bernhards von Clairvaux* (BERG 2), Göttingen 2013, 48.

31 *Ludwig Wittgenstein*, *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen* (Werkausgabe 1), Frankfurt am Main 1999, 85, Sätze 7 und 6.522.

32 Zum Motiv der finsternen Wolke in der mystischen Tradition vgl. auch: *Wolke des Nichtwissens und Brief persönlicher Führung. Der Klassiker der Kontemplation*, übers. von Willi Massa, mit einer spirituellen Hinführung hg. von *Willigis Jäger*, Nachwort von *Bernhard Uhde*, Freiburg i. Br. 2012.

5 »Alles Wissen überschreitend« – ein »interreligiöses«
Gedicht des Johannes vom Kreuz?

Die mystische Erfahrung ist oft auch eine »ekstatische«, d. h. es geht um einen Bewusstseinszustand, in dem der Mystiker etwas »außer sich« erfahren bzw. »empfangen« hat. Wie William James geschrieben hat, gehören dazu »Unaussprechlichkeit« (ineffability) und »noetische Qualität« (noetic quality), d. h. das Bewusstsein von einer neuen, »apophatischen« Erkenntnisdimension jenseits des Gebrauchs des diskursiven Verstandes. Meistens kommen dazu auch »Flüchtigkeit« (transiency), d. h. eine temporal sehr begrenzte Dauer dieses Bewusstseinszustandes, und »Passivität« (passivity), da man von einer höheren Macht ergriffen werde, die von uns nur die Bereitschaft zum Empfangen erwartet.³⁰ Diese Merkmale sind im Gedicht »Alles Wissen überschreitend« enthalten, mit dem Johannes vom Kreuz eine Ekstase beschreibt. Auf den ersten Blick finden wir darin eine transversale-noetische Sprache, die von Mystikern anderer Religionen, ja, auch von Philosophen wie Ludwig Wittgenstein, die um die Grenzen der Sprache und des diskursiven, begrifflichen Erkennens wussten und für eine andere Erkenntnisdimension offen waren, auf Antrieb verstanden werden kann. So heißt es am Ende seines *Tractatus logico-philosophicus*: »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen«. Doch kurz davor hatte er vermerkt: »Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische«.³¹ Solche Texte philosophischer und mystischer Traditionen sollten im interreligiösen Dialog aufgrund ihrer »noetischen Qualität« bevorzugt behandelt werden. Doch auch hier finden wir bei genauerem Hinsehen sprachliche Konnotationen (z. B. das Wissen in der 5. Strophe um die »finstere Wolke«, die die Nacht erleuchtete, was eine deutliche Anspielung auf Ex 14,19-20 ist: »Die Wolke war da und Finsternis, und Blitze erhellten die Nacht«),³² die auf das Sprachspiel oder den Verstehenshorizont des Mystikers verweisen – vom hermeneutischen Sprung der letzten Strophe ganz zu schweigen, in der Johannes vom Kreuz ausdrücklich von seinem Gott als dem handelnden Subjekt der ekstatischen Erfahrung redet.

»Ich kam hin, wo ich nicht(s) wusste,
und verharrte dort nichts wissend,
alles Wissen überschreitend.

- 1 Nicht wusst' ich, wo hingekommen;
als ich dort mich wahrgenommen
und nicht wusste, wo ich weilte,
Großes habe ich verstanden;
nicht erzähl' ich, was erfahren,
da nichts wissend ich verharrte,
alles Wissen überschreitend.

- 2 Dort von Frieden und auch Mitleid
war das Wissen ganz vollkommen,
in der tiefsten Einsamkeit
(auf direktem Weg) verstanden;
so geheim war, was erfahren,
dass ich stammelnd dort verharrte,
alles Wissen überschreitend.
- 3 So versunken ich gewesen,
so versonnen und verwandelt,
dass die Sinne mir verblieben
der Wahrnehmung ganz enthoben,
der Geist aber ausgestattet
mit Verstehen, nicht-begrifflich,
alles Wissen überschreitend.
- 4 Wer dort wirklich hingekommen,
wird des ›ich‹ gänzlich verlustig;
was er früher sicher wusste,
ihm sehr niedrig wird vorkommen;
doch sein Wissen wird so wachsen,
dass nichts wissend er wird harren,
alles Wissen überschreitend.
- 5 Und je höher aufgestiegen,
desto weniger begriffen;
sie ist finster diese Wolke,
doch die Nacht hat sie erleuchtet;
wer nun also um sie wusste,
wird nichts wissend immer harren,
alles Wissen überschreitend.
- 6 Dieses Wissen im Nichtwissen
ist von einer solchen Größe,
das der Weisen Argumente
es nie widerlegen werden;
denn ihr Wissen wird nie können
nicht-begrifflich doch verstehen,
alles Wissen überschreitend.

- 7 Es ist auch von solcher Größe
dieses höchste allen Wissens,
dass der Wissenschaften keine
es erreichen jemals könnte;
wer sich lässt derart bezwingen
durch ein Wissen im Nichtwissen
wird dann immer überschreitend.
- 8 Und wenn ihr es nun wollt hören:
dieses höchste allen Wissens
ist erhabenes Erfahren
Gottes Wesenheit und Größe;
es ist Werk seines Erbarmens
nicht-begrifflich zu verharren,
alles Wissen überschreitend.«³³

6 Ausblick

Ich möchte zum Schluss die eingangs gemachten Unterscheidungen bekräftigen: die Eingrenzung mystischer Texte auf solche, in denen *Erfahren*, *Verstehen* und *Beschreiben* zusammenhängen. Das von den Mystikern letztlich Erfahrene ist uns nicht zugänglich, sondern nur das von ihnen Verstandene und Beschriebene vor dem Hintergrund ihrer Erfahrungstradition. Wenn wir das bedenken, so müssten wir im interreligiösen Dialog auf der Grundlage mystischer Texte immer auch zwischen dem Gesagten und dem Gemeinten genau unterscheiden und die Karl Kraus zugeschriebene Sentenz über die Deutschen und die Österreicher beachten: Wir sind im interreligiösen Dialog manchmal getrennt durch die vermeintlich Ähnliches sagende, aber doch Verschiedenes meinende Versprachlichung mystischer Texte – und dennoch ist es möglich, Brücken der Verständigung zueinander zu schlagen, wenn wir das in diesem Beitrag Dargelegte berücksichtigen. Denn aus den mystischen Texten aller Erfahrungstraditionen lassen sich Metaphern, Typologien, Morphologien oder »Variationen« (William James) der religiösen Erfahrung ablesen, die für den interreligiösen Vergleich nützlich sind und uns den letzten Grund mystischer Erfahrung ahnen lassen.

33 Original auf Spanisch in: *San Juan de la Cruz*, *Obras completas* (Anm. 14), 80f., hier in meiner eigenen Übersetzung, erstmals publiziert in: *Mariano Delgado*, *Wie Leuchter und Leuchte – Verstand / Vernunft und Glaube nach Johannes vom Kreuz*, in: *Mariano Delgado/Guido*

Vergauwen (Hgg.), *Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart* (Ökumenische Beihefte 44), Freiburg Schweiz 2003, 85-103, hier 102f.

Zusammenfassung

Der Beitrag geht von einigen wichtigen Klarstellungen aus: (1) Die Frage nach der gemeinsamen Mitte mystischer Erfahrung lässt sich letztlich nicht beantworten – jenseits der Feststellung, dass die Mystiker sich oft einer paradoxalen Sprache und einer gemeinsamen, quasi-archetypischen Metaphorik (Licht und Dunkel, Feuer und Wärme, Friede und Mitleid, Ruhe und Gelassenheit, Einheit der Geliebten, Weite und Enge, Wissen im Nicht-Wissen, nicht-begriffliches Verstehen) bedienen. (2) Hingegen lässt sich mit Gershom Scholem deutlich sagen: »Es gibt nicht Mystik an sich, sondern Mystik *von* etwas, Mystik einer bestimmten religiösen Form: Mystik des Christentums, Mystik des Islams, Mystik des Judentums und dergleichen«. (3) Man muss bedenken, dass auch in der Mystik das Sein das Bewusstsein bestimmt, also dass das religiöse Vorverständnis das Verstehen und das Beschreiben bedingen. Denn religiöse Erfahrung ist immer »interpretierte Erfahrung« vor dem Hintergrund der eigenen Religionslogik, des Verstehenshorizonts oder des Wirklichkeitsmodells.

Abstract

The contribution takes certain important clarifications as its starting point. (1) In the final analysis, the question about the common center of mystical experience cannot be answered – beyond the ascertainment that the mystics often employ a paradoxical language and a common, quasi-archetypal imagery (light and darkness, fire and warmth, peace and compassion, tranquility and serenity, oneness of the loved ones, expanse and narrowness, knowledge in non-knowledge, non-conceptual understanding). (2) On the other hand, with Gershom Scholem one can clearly say that »there is no mysticism as such, there is only the mysticism of a particular religious system, Christian, Islamic, Jewish mysticism and so on.« (3) One must bear in mind that in mysticism, being also determines consciousness, thus that the religious preconception conditions understanding and describing. This is true because religious experience is always »interpreted experience« against the background of one's own religious logic, of the horizon of understanding or of the model of reality.