GRENZÜBERSCHREITUNGEN IN DER MYSTIK? NEUERE THEOLOGISCHE ANSÄTZE IM UMGANG MIT EINEM (INTER)KULTURELLEN PHÄNOMEN

BALÁZS J. NEMES¹

Zusammenfassung. In einem trivialen Verständnis bedeutet Mystik das, was die Religionen der Erde jenseits ihrer institutionell-dogmatischen Ausprägungen miteinander verbindet. Inwieweit ein solch entkontextualisierter Mystik-Begriff wissenschaftlich vertretbar ist, soll im Folgenden genauso diskutiert werden wie die christlichen Voraussetzungen und Möglichkeiten einer sinnvollen Verständigung über fremde mystische Überlieferungen im interreligiösen Dialog. In diesem Zusammenhang sollen zwei theologische Ansätze näher besprochen werden, um zu zeigen, wie die (christliche) Theologie der Religionen über die Rolle und den Stellenwert der Mystik in der interreligiösen Verständigung urteilt. Es wird sich dabei zeigen, dass in der Einstellung außerchristlichen mystischen Überlieferungen gegenüber dieselben Dichotomien obwalten wie in der Beurteilung von nichtchristlichen Religionen: Schroffe Ablehnung des fremden Mystischen bei zeitgleichem Anspruch auf die Exklusivität der eigenen mystischen Tradition ist eher untypisch; inklusivistische und pluralistische Tendenzen sind desto häufiger anzutreffen. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob sich in der eigenen zweitausendjährigen Theologiegeschichte ein Ansatz findet, der nicht nur die zum Dialog erforderliche Offenheit fremden religiösen Überlieferungen gegenüber aufweist, sondern auch ein wissenschaftlich verantwortbares Umgehen mit der eigenen Tradition ermöglicht. Dabei geht es um den Ansatz der Negativen Theologie, dem beim rechten Licht gesehen sowohl das Absolutheitsdenken als auch der religiöse Relativismus fremd sind.

Schlagwörter: Mystik, religiöse Erfahrung, Theologie der Religionen, interreligiöser Dialog, negative Theologie.

1. Einleitung

„Die Botschaft der Mystik besitzt universellen Charakter, allgemeinste Gültigkeit und immerwährenden Bestand, weil sie dem ewigen Urgrund entspringt.“² „Als religiöses Urphänomen überschreitet die Mystik historische

¹ Dr. Balázs J. Nemes, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Deutsches Seminar, Germanistische Mediävistik, Platz der Universität 3, D-79098 Freiburg i. Br., balazs.jozsef.nemes@germanistik.uni-freiburg.de.

² R. BÜTTLER, *Die Mystik der Welt. Quellen und Zeugnisse aus vier Jahrtausenden: ein Lesebuch der mystischen Wahrheiten aus Ost und West*, Darmstadt, 1992, 9.

und geographische, konfessionelle und weltanschauliche Grenzen.³ Angesichts solcher Formulierungen, die man im Vor- oder Geleitwort zahlreicher populärwissenschaftlicher Mystik-Anthologien findet, stellt sich die Frage, ob hier jener „Ruf nach einem Rettungsanker“ laut wird, den Michael von Brück (im Anschluss an Peter L. Berger⁴) auf das „Schwindelgefühl“ einer in ihrem Beliebigkeitspluralismus der Werte und Wahrheitskriterien verstrickten Gesellschaft zurückführt: Diese meint einen Ausweg aus der pluralistischen Vieldeutigkeit in der religiösen Erfahrung bzw. in der Mystik zu finden.⁵ So verstanden wird Mystik nicht nur zu einem interkonfessionellen und -religiösen Phänomen, das „an keine Zeit gebunden ist“⁶, sondern auch zum Indiz für die „Ökumene des Geistes“, die die Gräben geschichtlicher Bedingtheiten und religiöser wie weltanschaulicher Intoleranz konsequent übersteigt⁷, zum „religiöse[n] Quellbereich“, der „hinter aller personalen und sachlichen Festlegung durch die Religionen und Konfessionen liegt.“⁸ Der durch solche Aussagen postulierte religionsübergreifende und grenzüberschreitende Charakter der Mystik bedeutet folglich für die konkreten Religionen, dass sie mit ihren Dogmen, Vorschriften und Riten nur kulturell- und zeitgebundene Interpretationen der behaupteten *einen* mystischen Urerfahrung sind.

Inwieweit ein solches unreflektiertes Mystikverständnis, das geneigt ist, aus phänomenologischen Ähnlichkeiten (wie Bilderanalogien, Gedankenparallelen, terminologische Überschneidungen usw.) vorschnell auf Wesensgemeinschaften zu schließen, wissenschaftlich vertretbar ist, soll in der

³ G. WEHR, *Europäische Mystik zur Einführung*, Hamburg, 1995 (Umschlagstext).

⁴ P. L. BERGER, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1980.

⁵ M. VON BRÜCK, „Mystische Erfahrung, religiöse Tradition und die Wahrheitsfrage“, in R. BERNHARDT (Hg.), *Horizontüberschreitung: die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh, 1991, 81–103, hier 84 (wieder in B. VOGEL (Hg.), *Spuren des Religiösen im Denken der Gegenwart. Publikationen des Nietzsche Forums München*, Sonderband 1, München, 2004, 51–74). Zur Aktualität weisheitlicher Paradigmen s. auch E. J. BAUER, „Von der Wissenschaft zur Weisheit“, in P. GORDAN (Hg.), *Der Christ der Zukunft – ein Mystiker?*, Graz usw., 1992, 47–72.

⁶ M. WERNER, *Mystik im Christentum und in außerchristlichen Religionen*, Tübingen, 1989, 8.

⁷ WEHR, 11.

⁸ So lautet die Zusammenfassung dieses Mystikverständnisses bei J. SUDBRACK, „Mystik – Was ist das?“, in P. GORDAN (Hg.), *Der Christ der Zukunft – ein Mystiker?*, Graz usw., 1992, 23–46, hier 24. Eine kleine Auswahl von konkreten Beispielen für das hier vorgeführte Mystikverständnis bietet J. SUDBRACK, *Mystik im Dialog*, Würzburg, 1992, 12–16.

vorliegenden Arbeit aus theologischer Perspektive näher beleuchtet werden. Unmittelbar an dieses Problem schließt sich die Frage nach den christlichen Voraussetzungen und Möglichkeiten einer sinnvollen Verständigung über fremde mystische Überlieferungen im interreligiösen Dialog an. In diesem Zusammenhang werde ich auf zwei theologische Ansätze zu sprechen kommen, um zu zeigen, wie über die Rolle und den Stellenwert der Mystik in der interreligiösen Verständigung von Seiten der (christlichen) Theologie der Religionen geurteilt wird. Es wird sich dabei zeigen, dass in der Einstellung außerchristlichen mystischen Überlieferungen gegenüber dieselben Dichotomien obwalten wie in der Beurteilung von nichtchristlichen Religionen: Schroffe Ablehnung des fremden Mystischen bei zeitgleichem Anspruch auf die Exklusivität der eigenen mystischen Tradition ist eher untypisch; inklusivistische und pluralistische Tendenzen sind desto häufiger anzutreffen.⁹ Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob sich in der eigenen zweitausendjährigen Theologiegeschichte ein Ansatz findet, der nicht nur die zum Dialog erforderliche Offenheit fremden religiösen Überlieferungen gegenüber aufweist, sondern auch ein wissenschaftlich verantwortbares Umgehen mit der eigenen Tradition ermöglicht. Dabei geht es um den Ansatz der Negativen Theologie, dem beim rechten Licht gesehen sowohl das Absolutheitsdenken als auch der religiöse Relativismus fremd sind.

2. Das Phänomen „Mystik“ im (inter)kulturellen Kontext

Es gehört zum topischen Inventar von Einführungen zum Thema „Mystik“, sich zunächst über die Ungenauigkeit, Verschwommenheit und daher Untauglichkeit dieses Begriffs zu beschweren, um ihn dann in unbesiegbarem Optimismus immer wieder zu gebrauchen. Selbst die vorliegende Arbeit wird keine Ausnahme in dieser Hinsicht darstellen, weil anders über das untersuchte Phänomen gar nicht geredet werden kann.

2.1. Kontextualität der Artikulationsebene

Mit dem Wort „Mystik“ ist meistens die mystische Erfahrung gemeint, die in der christlichen Überlieferung *unio mystica* genannt wird.¹⁰ Dabei stellt

⁹ Neuere Literatur zu den von Exklusivismus, Inklusivismus bzw. Pluralismus geprägten Ansätzen innerhalb der Theologie der Religionen findet man verzeichnet bei R. BERNHARDT, „Literaturbericht ‚Theologie der Religionen‘“, in *Theologische Rundschau* 72, 2007, 1–35 und 127–149. Vgl. ferner auch R. BERNHARDT, „Dialog und Theologie der Religionen“, in *Theologische Rundschau* 75, 2010, 416–441.

¹⁰ Man könnte bei der Definition des Mystischen von dem aus philosophiegeschichtlicher Perspektive problematischen Begriff der Erfahrung auch absehen und Mystik mit B. UHDE als „eine unmittelbare Anwesenheit bei Gott“, dem „Ersten Prinzip“ definieren,

sich angesichts der scholastischen, auf Thomas von Aquin zurückgehenden Definition, die nach allgemeiner Überzeugung das, was wir heute „Mystik“ nennen, als eine *cognitio Dei experimentalis*, eine auf Erfahrung gegründete Gotteserkenntnis (vgl. *Summa theologiae* II-II, q. 97, a. 2) charakterisiert,¹¹ jedoch gleich die Frage, ob Mystik nur die Erfahrung, die *experientia* ist oder der kognitive Akt, das Kommunikationsgeschehen, das sich an sie heftet, d.h. deren narrative oder reflektierende Wiedergabe. Diese Frage ist insofern berechtigt, als meistens übersehen wird, dass die in Sprache noch nicht umgesetzte Erfahrung gerade aus ihrer Unartikuliertheit heraus keine Möglichkeit der Verständigung über das Erfahrene zulässt, denn „die mystische Erfahrung begegnet uns, sofern sie uns begegnet, in Form von Sprache, Mystologie.“¹² Diese von Alois M. Haas im Anschluss an Irene Behn¹³ formulierte Unterscheidung zwischen Mystik einerseits und Mystologie bzw. Mystographie andererseits besagt,¹⁴ dass jede mündliche oder schriftliche Form der Reflexion über eine Erfahrung immer „in einem bestimmten Kategorialsystem“¹⁵ stattfindet. Deshalb verdient, so Haas weiter, nicht nur die Sprache, sondern auch das ihr zugrundeliegende „Kategorialsystem“ unser vorrangiges Interesse, womit Kontextualität „als methodisches Postulat“¹⁶

vgl. *West-Östliche Spiritualität – Die inneren Wege der Weltreligionen. Eine Orientierung in 24 Grundbegriffen*. Unter Mitarbeit von M. MÜNCH, Freiburg i. Br., 2011, 67. Wenn ich im Folgenden am Erfahrungsbegriff festhalte, liegt daran, dass zwischen einer mystischen und einer religiösen Erfahrung in dem von mir untersuchten Bereich epistemologisch nicht unterschieden wird.

- ¹¹ P. DINZELBACHER (Hg.), *Wörterbuch der Mystik*, Stuttgart, ²1998, VII gibt als Quelle für diese Formel ein Diktum des Franziskanertheologen Bonaventura an. Eine weitere Mystik-Definition scheint retrospektiv das St. Trudperter Hohelied aus dem 12. Jahrhundert zu liefern, in dem von *minnichlichiu gotes erkennusse* die Rede ist. D. SCHMIDTKE (Hg.), „*Minnichlichiu gotes erkennusse*“ *Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition. Heidelberger Mystiksymposion vom 16. Januar 1989*, Stuttgart, 1990. Doch ist es umstritten, inwiefern das St. Trudperter Hohelied überhaupt als mystisch gelten darf, vgl. C. STRIDDE, *Verbalpräsenz und göttlicher Sprechakt. Zur Pragmatik spiritueller Kommunikation „zwischen“ St. Trudperter Hohelied und Mechthilds von Magdeburg Das Fließende Licht der Gottheit*, Stuttgart, 2009, 177–183.
- ¹² A. M. HAAS, „Was ist Mystik?“, in K. RUH (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart, 1986, 319–341, hier 329.
- ¹³ I. BEHN, *Spanische Mystik. Darstellung und Deutung*, Düsseldorf, 1957.
- ¹⁴ Konstitutiv ist diese Unterscheidung auch für die Mystik-Definition von O. LANGER in K. WEIMAR, H. FRICKE, J.-D. MÜLLER (Hgg.), *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Bd. 2, Berlin, 2000, 653–659, hier 653–654.
- ¹⁵ HAAS, „Was ist Mystik?“, 329.
- ¹⁶ HAAS, „Was ist Mystik?“, 322.

vorgegeben ist. Ins Praktische gewendet besagt dieses Postulat, „dass historische Ausformungen von Mystik in ihrer Individualität in der Mystikforschung den Vorrang haben sollten und dass auch die Wesensfrage prinzipiell nur aufgrund individueller mystischer Systemzusammenhänge beantwortet werden kann.“¹⁷ Daher gilt der Grundsatz, dass es „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. Es gibt nicht Mystik an sich, sondern Mystik *von* etwas, Mystik einer bestimmten religiösen Form.“¹⁸ Will man sich dem von den anfangs zitierten populärwissenschaftlichen Darstellungen vermittelten Fehlschluss entziehen, es gäbe eine mystische ‚Supermitte‘ der Religionen, eine Art mystische *lingua franca*, d.h. eine gemeinsame, von keinerlei religiösen Vorstellungen kompromittierte Sprache, so muss man der kulturellen Bedingtheit des in seinem intuitiven Charakter noch so subversiv-dogmenfrei anmutenden Phänomens wie der Mystik Rechnung tragen. Wie jede Religion hat auch jede mystische Überlieferung ihre eigene Epistemologie, ihre unverwechselbare Sprache.¹⁹ Aus all diesen Überlegungen ergibt sich für eine das Dialogische in der je eigenen mystischen Tradition suchende interreligiöse Verständigung als methodische Konsequenz, dass gerade jene Metaphern und Analogien (Feuer, Licht, Ozean, Liebe, Ruhe usw.), die in den verschiedenen religiösen Traditionen und ihren mystischen Überlieferungen vorkommen, in ihrer Spezifik genauer untersucht werden müssen, denn „wo bei gleichklingender Sprache der unterschiedliche Kontext unbeachtet bleibt, bleiben Missverständnisse nicht aus.“²⁰

2.2. Kontextualität der Erfahrungsebene

Wenn also auf der Ebene der Artikulation, d.h. der Literarisierung bzw. Theologisierung der mystischen Erfahrung nur sehr differenziert über die Möglichkeiten einer interreligiösen Verständigung nachgedacht werden kann,

¹⁷ HAAS, „Was ist Mystik?“, 332–333.

¹⁸ G. SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt am Main, ⁴1991, 6–7.

¹⁹ Es handelt sich dabei um eine Art Fachsprache mit spezifischem Wortschatz, eigener Diktion und Syntax. K. RUH, „Überlegungen und Beobachtungen zur Sprache der Mystik“, in R. HILDEBRANDT, U. KNOOP (Hgg.), *Brüder-Grimm-Symposion zur Historischen Wortforschung. Beiträge zu der Marburger Tagung vom Juni 1985*, Berlin/New York, 1986, 24–39, hier 28.

²⁰ H. WALDENFELS, „Mystik – Mitte aller Religionen?“, in P. GORDAN (Hg.), *Der Christ der Zukunft – ein Mystiker?*, Graz usw., 1992, 173–200, hier 181. Zu dieser Thematik s. grundsätzlich H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn usw., ⁴2005.

sollte man – so könnte man argumentieren – ein Stockwerk tiefer gehen und in der sprachlich-dogmatisch-kulturell noch nicht ‚entstellten‘ religiösen Erfahrung selbst nach dem Gemeinsamen suchen, die allen Menschen aus ihrem Wesen heraus als Ausprägungen des *homo religiosus* gemeinsam sein soll. Diese Position wird in der Forschung von den sog. Perennialisten exemplarisch vertreten. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie

an einer Unterscheidung zwischen Erfahrung und Interpretation dieser Erfahrung im Sinne einer Realdistinktion [festhalten]. [...] Interpretative Elemente sind in diesem Konzept bloße „Superstruktur“ gegenüber einer transkulturellen, homogenen, mit einer kleinen Anzahl von Kernbestimmungen ausgestatteten transzendentalen Erfahrung, die nach der Meinung der Perennialisten ohne Rücksicht auf spezifische, kulturell gebundene mystische Philosophien analysiert werden sollte.²¹

Eine solche, von der jeweiligen Tradition isolierte Betrachtungsweise mystischer Erfahrungen scheint zu einer Art ‚mystischer Universalreligion‘ geführt zu haben, in der die eine Tradition für die andere stehen kann, die eine gegen die andere austauschbar ist: Da sich Gott bzw. das Göttliche nicht nur im Christentum sondern auch in allen anderen Religionen offenbart und deshalb auch außerhalb des Christentums erfahrbar ist, wird das Moment der Erfahrung des Göttlichen als das verbindende Element der Religionen gewertet.²² Hier wird die Sprache gegenüber einer primären Erfahrung als sekundär angesehen. Sie erscheint als ein rationales Instrument, das einen daran hindert, die mystische Erfahrung in ihrer Authentizität zu erfassen.²³ Einer solchen

²¹ A. M. HAAS, „Mystik als Theologie“, in A. M. HAAS, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt am Main, 1996, 28–61, hier 31. Zum perennialistischen Paradigma s. die Beiträge in R. K. C. FORMAN (Hg.), *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy*, New York usw., 1997.

²² Eine solche Argumentation findet man beispielsweise bei E. BOCK, *Meine Augen haben dich geschaut. Mystik in den Religionen der Welt*, Zürich, 1991, 17–19. G. SCHMID, *Die Mystik der Weltreligionen. Eine Einführung*, Stuttgart, 1990, 56 bezeichnet gar die Mystiker als die „Ökumeniker der Religionsgeschichte“ und zwar als „Ökumeniker in ihrer Unmittelbarkeit.“

²³ In diesem Sinne sollte auch die von D. T. SUZUKI, *Der westliche und der östliche Weg. Über christliche und buddhistische Mystik*, Frankfurt am Main/Berlin, 1995, 22 vertretene Ansicht vom „Zusammenhang der metaphysischen Überlieferung der ganzen Welt und aller Zeiten“ kritisch hinterfragt werden. Unter Berufung auf die Gemeinsamkeiten, die die Mystik Meister Eckharts mit buddhistischen Vorstellungen teilt, stellt er fest: „immer wenn ich auf solche Übereinstimmungen stoße, wächst meine Überzeugung, dass die christlichen religiösen Erfahrungen sich im Grunde von den buddhistischen nicht unterscheiden. Alles, was uns trennt, ist die Terminologie [...]“ (S. 17). Eine ähnliche Auffassung aus dem ostasiatischen Raum referiert H. M. ENOMIYA-

Auffassung gegenüber hebt Walter Haug aus einer systematischen Perspektive Folgendes hervor:

die Sprache ist nicht primär Instrument gegenüber einer nichtsprachlichen Erfahrung – bei dieser Auffassung hat eine gewisse moderne Sprachskepsis Pate gestanden –, sondern die Sprache ist selbst Medium der Erfahrung und als solche funktional in den Ich-Welt-Bezug eingebunden.²⁴

Das bedeutet aber, dass die von Alois M. Haas geforderte Kontextualität als methodisches Postulat (siehe oben) in der Bewertung mystischer Zeugnisse selbst auf die ihnen zugrunde liegende Erfahrung angewandt werden muss.²⁵ Deshalb ist Bernhard Grom grundsätzlich zuzustimmen, dass jene oft zu begegnende Ansicht,

die „Lehren und Dogmen“ der verschiedenen Religionen seien für Ekstatiker und Mystiker nur zweitrangige „Overbeliefs“, die sie nur berücksichtigen, wenn sie die Erfahrung nachträglich sich und ihrer Umgebung verständlich machen wollen, unhaltbar ist. Denn es gibt keine „reine“, von einer Deutung unabhängige Erfahrung, vielmehr wird die Aufmerksamkeit und damit das Erleben selber von der Ansicht und Erwartung bestimmt, mit denen man in die Erfahrung eintritt.²⁶

Angesichts dieser „Pluriformität mystischer Erfahrungen“²⁷ ist es von vornherein zwar nicht auszuschließen, dass „die Einwirkung der Verschiedenheit im

LASSALLE, „Gedanken zu Zen und christlicher Mystik“, in H. WALDENFELS, T. IMMOOS (Hgg.), *Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube. Festschrift für Heinrich Dumoulin*, Mainz, 1985, 79–90, hier 83.

²⁴ W. HAUG, „Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens“, in W. HAUG, *Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters*, Tübingen, 1995, 531–544, hier 532–533.

²⁵ S. dazu grundlegend G. A. LINDBECK, *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*, Gütersloh, 1994; SUDBRACK, *Mystik im Dialog*, 19–25; J. SUDBRACK, *Mystik. Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung*, Mainz/Stuttgart, ³1992, 25–26.

²⁶ B. GROM, „Mystik in der Vielfalt gesunden und gestörten Erlebens“, in P. GORDAN (Hg.), *Der Christ der Zukunft – ein Mystiker?*, Graz usw., 1992, 73–95, hier 88; H. H. PENNER, „The Mystical Illusion“, in S. T. KATZ (Hg.), *Mysticism and Religious Traditions*, New York usw., 1983, 89–116 und die Beiträge in S. T. KATZ (Hg.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, London, 1978. Eine Überblicksdarstellung zu der vor allem im angelsächsischen Raum geführten mystiktheoretischen Debatte um die Kontextualität religiöser Erfahrung s. P. WIDMER, „Die angelsächsische Mystikdebatte“, in K. BAIER (Hg.), *Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse*, Darmstadt, 2006, 49–71.

²⁷ VON BRÜCK, „Mystische Erfahrung“, 85.

Kontext auch da zur Unterscheidung führen [kann], wo vielleicht in der Sache dasselbe gemeint und angestrebt ist.²⁸ Doch sollte die von Sybille Fritsch-Oppermann gestellte Frage, „wie – selbst oder gerade auf der Ebene mystischer Erfahrung oder Weisheit – Kommunikation oder hermeneutische Erklärung über die jeweils einer anderen religiösen Tradition entstammende Erfahrung überhaupt möglich ist“, immer beachtet werden, wenn „ein wissenschaftlicher Anspruch erhoben wird, interreligiöse Übereinstimmungen aufzuzeigen bzw. das spezifisch Dialogische des Mystischen zu zeigen.“²⁹

Angesichts der hier skizzierten hermeneutischen Probleme in der Beurteilung fremder religiöser Zeugnisse wird es einem sogar fragwürdig erscheinen, ob es überhaupt berechtigt ist, die vorschnell „mystisch“ genannten Traditionen und Erfahrungen der Weltreligionen unter dem platonisch-christlich geprägten Stichwort „Mystik“ bzw. *unio mystica* zu subsumieren.³⁰ Als Fazit soll demzufolge festgehalten werden, dass sich der Rekurs auf die

²⁸ WALDENFELS, „Mystik – Mitte aller Religionen?“, 181.

²⁹ S. FRITSCH-OPPERMANN, „Das dialogische Potenzial des Mystischen – die mystische Kraft des Dialogischen“, in R. KIRSTE, P. SCHWARZENAU, U. TWORUSCHKA (Hgg.), *Die dialogische Kraft des Mystischen*, Balve, 1998, 449–461, hier 451. Wenig Interesse an Fragen der Kontextualität (im Sinne einer historisch-philologischen Fundierung) zeigt E. WALZ-GOTTWALD bei seinem Versuch, das dialogische Potenzial des Mystischen auf der Ebene der Lebenspraxis zu verorten und die Frage nach der „wahren Mystik“ ans Kriterium eines „authentischen Lebens“ zurückzubinden, s. „Die Frage nach der wahren Mystik im Dialog der Religionen. Ein Versuch zur ‚Unterscheidung der Geister‘“, in D. LANGNER, M. A. SORACE, P. ZIMMERLING (Hgg.), *Gottesfreundschaft. Christliche Mystik im Zeitgespräch*, Freiburg/Schweiz, 2008, 335–346.

³⁰ S. LISY, „Preliminary Remarks for the Comparative Study of Mysticism: Mysticism is what unio mystica is ...“, in *Communio Viatorum* (erscheint demnächst). Bekanntlich hat SUZUKI später bereit, in seinem Buch über den westlichen und östlichen Weg (SUZUKI, *Der westliche und der östliche Weg*) von „buddhistischer Mystik“ geredet zu haben, vgl. H. WALDENFELS, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg i. Br. usw., 1976, 161–162. Nichtsdestotrotz ist es üblich, von Mystik in Buddhismus, Taoismus oder gar in den traditionellen afrikanischen Religionen bzw. bei den nordamerikanischen Indianern zu sprechen, vgl. H. KOSCHANEK (Hg.), *Die Botschaft der Mystik in den Religionen der Welt*, München, 1998 und E. BOCK, *Die Mystik in den Religionen der Welt*, Münster, 2009. Dieser *communis opinio* folgt auch die vorliegende Studie, doch wird hier „Mystik“ lediglich als heuristisches Mittel begriffen, um Phänomene vergleichbaren Zuschnitts zu erfassen, ohne sie gleich zu nivellieren. Zur Wortgeschichte der Termini „Mystik“ bzw. *unio mystica* s. HAAS, „Was ist Mystik?“, 323–328 und A. M. HAAS, „Unio mystica. Hinweise zur Geschichte des Begriffs“, in W. FRÜHWALD, D. PEIL, M. SCHILLING (Hgg.), *Erkennen und Erinnern in Kunst und Literatur. Kolloquium Reisingen 4.-7. Januar 1996*, Tübingen, 1998, 1–17.

mystischen Überlieferungen im interreligiösen Dialog als genauso schwierig erweist wie die Verständigung auf ‚traditionelleren‘ Ebenen. Daraus ergibt sich als methodische Konsequenz, dass die Vereinheitlichung unterschiedlicher mystischer Wege als wissenschaftlich unseriös und spirituell konfus anzusehen ist.

3. Mystik im Gespräch. Theologische Modelle

Selbst wenn die Vorstellung von „mystischen Universalien“ im interreligiösen Diskussionszusammenhang nur bedingt operationalisierbar ist, ist der Aspekt einer unmittelbaren Erfahrungsqualität, die sich über alle Religions- und Epochengrenzen hinweg findet, der Mystik wohl doch nicht abzusprechen. Einschränkend muss allerdings festgestellt werden, dass die Erfahrung sowohl im Erleben selbst, als auch in der darauf folgenden Reflexion kontextgebundenen Interpretationsmustern unterworfen ist: Mystik gibt es – wie die Religionen selbst – nur im Plural. Damit gerät sie ins Blickfeld einer Theologie der Religionen. Dieselben Ansätze, mit denen das Verhältnis der Weltreligionen zum Christentum theologisch reflektiert wird und für deren Bezeichnung sich die Termini „Inklusivismus“ bzw. „Pluralismus“ eingebürgert haben, scheinen mir auch auf die Beurteilung fremder mystischer Überlieferungen appliziert zu werden. Die Beobachtung von Klaus Harms, die Überzeugung von einem hinter allem Götterwirken wirkenden Gott stehe in allen Versuchen einer Theologie der Religionen an entscheidender Stelle,³¹ trifft auch auf die hier zu besprechenden Ansätze einer ‚Theologie der Mystiken‘ zu: die der jeweiligen Position zugrundeliegende Gotteskonzeption bestimmt die Beurteilung der von ihr untersuchten mystischen Zeugnisse.

3.1. Echte Mystik – Gottesmystik (Josef Sudbrack)

Eine eher vom Inklusivismus, genauer: einem „dialogischen Inklusivismus“³², bestimmte Auffassung von Stellenwert und Bedeutung fremder Mystiken in ihrem Verhältnis zur christlichen Mystik lässt sich anhand der theologischen Position von Josef Sudbrack exemplarisch darstellen. Sudbrack argumentiert gegen ein Mystikverständnis, das alle Erfahrungen „über den einen pantheistisch-monistisch eingefärbten Kamm schert“³³ und besagt, dass „der Glaube mit einer Erfahrungsmitte, die Jesus oder anders heißt, nur eine

³¹ K. HARMS, *Prinzip Dialog. Entwicklung und Inhalt interreligiösen Lernens im Kontext religions theologischer und religionskundlicher Orientierung. Ein Handbuch zum Verstehen eigenen und fremden Glaubens*, Darmstadt, 1997, 102.

³² Zum Begriff s. BERNHARDT, „Literaturbericht ‚Theologie der Religionen‘“, 24.

³³ J. SUDBRACK, *Mystische Spuren. Auf der Suche nach der christlichen Lebensgestalt*, Würzburg, 1990, 28.

von vielen kulturell bedingten Ausprägungen dieser tieferen, namenslosen Mystik des All-Einen [sei], in der alle Religionen, soweit sie auf echter Erfahrung beruhen, eins sind.³⁴ Sudbrack ist sich der Kontextualität jeder religiös-mystischen Erfahrung zwar bewusst, behauptet aber, eine solche These sei nur möglich,

wenn die personale Polarität der Erfahrung von Mystik und Mysterium überspielt wird; wenn also die personale Prägung des erfahrenden Mystikers auf eine allgemein bleibende Abstraktion, und wenn das Du des begegnenden Gottes zu einer kulturell bedingten Maske einer tieferen Seinswirklichkeit reduziert wird.³⁵

Er wendet sich hier nicht nur gegen eine populär-esoterische Konzeption von Mystik sondern auch gegen eine ganz bestimmte theologische Denkrichtung, von welcher im weiteren Verlauf dieser Studie noch die Rede sein wird.³⁶ In Abgrenzung zu dieser Position wird das Proprium christlicher Mystik in ihrem Begegnungscharakter bzw. ihrer Geschichtlichkeit gesehen.³⁷ Die von Sudbrack bezogene theologische Position wird in dem Moment deutlich, als er nach der Kriteriologie ‚echter‘ Mystik sucht, die er dann in einer Gottesmystik findet: Er versteht den Höhepunkt „wahrer Mystik“ „nicht als Auflösung in der Einheit, sondern als Begegnung mit dem Du.“³⁸ Dieser personal-dialogische Zug führt ins „Herz der Mystik“³⁹ und findet in der christlichen Jesus-Mystik als „Gipfel aller Mystik“ seine endgültige Vollendung.⁴⁰ Es ist hier das

³⁴ SUDBRACK *Mystik im Dialog*, 14; J. SUDBRACK, *Wege zur Gottesmystik*, Einsiedeln, 1980, 15.

³⁵ SUDBRACK, *Mystische Spuren*, 314; J. SUDBRACK, „Mystik im Religionsdialog“, in H. KOSCHANEK (Hg.), *Die Botschaft der Mystik in den Religionen der Welt*, München, 1998, 337–355.

³⁶ SUDBRACK ebd. bezieht sich in diesem Zusammenhang auf den Artikel „Mystik“ in K. GOLDAMMER (Hg.), *Wörterbuch der Religionen*, Stuttgart, 1989, Sp. 411 bzw. auf M. VON BRÜCK, *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, München, 1986 und M. VON BRÜCK, „Christliche Mystik und Zen-Buddhismus. Synkretistische Zugänge“, in W. GREIVE, R. NIEMANN (Hgg.), *Neu glauben? Religionsvielfalt und neue religiöse Strömungen als Herausforderung an das Christentum*, Gütersloh, 1990, 146–166.

³⁷ SUDBRACK, „Mystik – Was ist das?“, 27–28.

³⁸ SUDBRACK, „Mystik – Was ist das?“, 30.

³⁹ SUDBRACK, *Mystik im Dialog*, 101.

⁴⁰ SUDBRACK, „Mystik – Was ist das?“, 35. Dieses Postulat versucht SUDBRACK sowohl mit religionsgeschichtlichen (SUDBRACK, „Mystik – Was ist das?“, 30–31 und *Mystik im Dialog*, 40) als auch poetologischen Argumenten (SUDBRACK, *Mystische Spuren*, 28 und *Auf Gott hin gespannt. Der Weg des Meditierens*, Freiburg i. Br., 1983, 82) zu

christliche Gottesbild, das zum Maßstab gesetzt fremde Formen von „wahrer“ Mystik als solche kennzeichnet:

Worin also trifft christliche Mystik sich phänomenologisch mit wahrer Mystik außerhalb des Christentums? Woran erkennt man echte Gottesmystik, selbst wenn sie das fremde Sprachgewand [!] einer nicht-theistischen Kultur trägt? Denn darüber besteht heute im christlichen Raum wohl kein Zweifel mehr: Es gibt außerhalb des christlichen Glaubensbekenntnisses, außerhalb einer personalen Gottesvorstellung wahre Mystik, die – von der Erfahrungswirklichkeit [!], wenn auch nicht von der Sprachgestalt her gesehen – den Gott berührt, an den ich als Christ glaube.⁴¹

Diese sprachlich-kulturell zwar unterschiedlich artikulierte, in ihrem Vollzug jedoch allgemein verbindende Erfahrungswirklichkeit wird im Anschluss an Karl Rahners Theologoumenon vom „anonymen Christen“⁴² als „anonyme christliche Erfahrung“ der fremden Mystik aufgefasst:

Wie immer man über diese Begrifflichkeit denken mag, sie bringt zum Ausdruck, dass es von einer explizit christlichen Mystik Verstehensbrücken zu jeder echten Mystik gibt, wie auch umgekehrt, dass jede wahre Mystik Züge trägt, die ins Christentum führen.⁴³

Ein solcher theologischer Ansatz ermöglicht laut Sudbrack die zu einem Mystik-Gespräch unbedingt erforderliche Offenheit in dem Sinne, dass sich wahre Gottesmystik auch außerhalb des Christentums findet, und verbindet sie mit einer entschiedenen Christlichkeit, dass echte Mystik bewusst oder unbewusst immer von Jesus Christus geprägt ist.⁴⁴ Diese in Gott begründete Einheit der mystischen Überlieferungen wird erst im Überschreiten des Kontingent-Phänomenalen manifest, in der mystischen Erfahrung selbst, die zu Gott führt: „erst in der Öffnung auf Größeres, auf das Geheimnis, das Mysterium, auf den oder das Ganz-Andere der negativen Spiritualität hin finden die religiösen Traditionen

untermauern, ohne jedoch auf einschlägige religionswissenschaftliche und philologische Untersuchungen zu verweisen.

⁴¹ SUDBRACK *Mystik im Dialog*, 100; SUDBRACK, „Mystik – Was ist das?“, 44; SUDBRACK, *Wege zur Gottesmystik*, 30.

⁴² K. RAHNER, „Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen“, in K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Bd. 5, Einsiedeln usw., 1962, 136–158, hier 154–155.

⁴³ SUDBRACK, *Mystik im Dialog*, 139–140.

⁴⁴ SUDBRACK, *Mystische Spuren*, 70–71; J. SUDBRACK, „Der Christ von Morgen – ein Mystiker? Karl Rahners Wort als Mahnung, Aufgabe und Prophezeiung“, in W. BÖHME, J. SUDBRACK (Hgg.), *Der Christ von Morgen – ein Mystiker?*, Würzburg/Stuttgart, 1989, 99–136, hier 125–127.

einer wahren Gottesmystik zur Einheit.“⁴⁵ Den Hinweis auf „das Ganz-Andere“ der negativen Theologie versteht Sudbrack keinesfalls so, als ob das christliche Gottesbild nur eine kulturell bedingte Realisation des Göttlichen wäre: Er meint damit nur „die Dynamik, die Sehnsucht nach ‚Mehr‘ [...], die Offenheit, die nie in Besitz übergeht und dort ausruht, sondern stets weiterführt in das stets noch tiefere Geheimnis“, das Gott ist.⁴⁶

Die Gotteskonzeption, die Sudbrack auch anderen „echten“ mystischen Überlieferungen unterstellt, ist durch und durch christlich geprägt. Da er bewusst als christlicher Theologe argumentiert und keinen Hehl aus der Überzeugung vom „personalen Charakter des Herzens der Mystik“⁴⁷ macht, vermag Sudbrack nicht in komplementären Strukturen zu denken. Bereits die am Anfang formulierte Frage nach Stellenwert und Bedeutung fremder Mystiken in ihrem Verhältnis zur christlichen Mystik lässt erahnen, wie die Antwort auf diese Frage lautet: Das Nebeneinander gleichwertiger Wege erscheint dem von einem festen Standpunkt heraus Fragenden und Argumentierenden unannehmbar, weil dadurch notwendigerweise auch eine Selbstrelativierung vollzogen werden muss. Stattdessen wird versucht, hierarchisch zu denken, d.h. den Anderen einzuschließen, ohne seinen positiven Gehalt zu verstümmeln.⁴⁸

3.2. Religiöse Erfahrung – Mystische Erfahrung (John Hick)

Die von Sudbrack geäußerte Kritik an einer Konzeption, die das „Du“ Gottes zu einer kulturell bedingten Maske einer tieferen Seinswirklichkeit degradiert, richtet sich implizit gegen die Vertreter einer bestimmten theologischen Denkrichtung, Pluralismus oder Pluralistische Theologie der Religionen genannt. Welche Divergenzen sich aus einem so verstandenen Gottesbegriff für die Beurteilung mystischer Traditionen unterschiedlicher Herkunft ergeben, versuche ich anhand des pluralistischen Ansatzes von John Hick, einem der profiliertesten Vertreter dieser Richtung, deutlich zu machen.⁴⁹ Da sich bei Hick epistemologisch gesehen kein wesentlicher Unterschied zwischen einer genuin mystischen und einer allgemein religiösen Erfahrung

⁴⁵ SUDBRACK, *Mystische Spuren*, 315.

⁴⁶ SUDBRACK, *Mystik im Dialog*, 102–103.

⁴⁷ SUDBRACK, *Mystik. Selbsterfahrung*, 29.

⁴⁸ Zu dieser methodischen Vorgehensweise vgl. auch die Arbeit von J. A. CUTTAT, „Die Spiritualität Asiens“, in *Hochland* 59, 1966, 97–110, hier 100.

⁴⁹ Neuere Veröffentlichungen zur Pluralistischen Religionstheologie, die auch die Literatur von und über Hick bzw. andere Vertreter dieser Richtung umfasst, findet man bei BERNHARDT, „Literaturbericht ‚Theologie der Religionen‘“, 7–23.

ausmachen lässt, scheint es mir angemessen zu sein, von seinem Verständnis religiöser Erfahrung auszugehen: Hick meint damit nicht nur ein Phänomen, das religionsübergreifend religionsstiftend wirkt, sondern auch eine „transitive Erfahrung“, eine „Erfahrung von etwas“⁵⁰. Wenn es feststeht, dass „Grundlage aller Religionen die lebendige religiöse Transzendenzerfahrung“⁵¹ ist, stellt sich die Frage nach der dieser Denkrichtung zugrundeliegenden Gotteskonzeption.

3.2.1. Religiöse Erfahrung als „experiencing-as“

Zwar scheint Hick das inklusivistische Paradigma von dem alle Religionen umfassenden Welthandeln Gottes zum Ausgangspunkt des von ihm entwickelten Modells genommen zu haben,⁵² er weigert sich jedoch, dessen soteriologische Implikationen und die Identifikation des ihm zugrundeliegenden Gottesbildes mit dem biblischen Schöpfergott zu akzeptieren. In Anlehnung an Kants erkenntnistheoretische Unterscheidung zwischen dem Noumenon, dem „Ding an sich“, und den Phänomena geht Hick von einem weitgefassten, konfessionell nicht gebundenen Gottesbegriff aus, der die Gottesbilder unterschiedlicher Traditionen zu kulturell bedingten Manifestationen des „Real an sich“ erklärt.⁵³ Diese Unterscheidung ist für Hicks Ansatz einer pluralistischen Religions-theologie von fundamentaler Bedeutung, denn nur dadurch „vermag er die Pluralität religiöser Wahrheitsansprüche nicht mehr als deren unerbittliche

⁵⁰ J. HICK, „Entwurf einer globalen Theorie religiöser Erkenntnis“, in J. HICK, *Gott und seine vielen Namen*, Frankfurt am Main, 2001, 87–96, hier 87. Zum Ansatz von HICK s. die kritischen Studien von C. HELLER, *John Hicks Projekt einer religiösen Interpretation der Religionen. Darstellung und Analyse – Diskussion – Rezeption*, Münster, 2001; R. BERNHARDT, *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich, 2005 und W. NEUER, *Heil in allen Weltreligionen? Das Verständnis von Offenbarung und Heil in der pluralistischen Religionstheologie John Hicks*, Gießen, 2009.

⁵¹ R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh, 1990, 204.

⁵² P. SCHMIDT-LEUKEL, „Skizze einer Theologie der Religionen“, in R. KIRSTE, P. SCHWARZENAU, U. TWORUSCHKA (Hgg.), *Die dialogische Kraft des Mystischen*, Balve, 1998, 135–150, hier 137–138. Zum biblisch-schöpfungstheologischen Zugang s. RAHNER, „Das Christentum“, 144–145; A. GANOCZY, „Die Bedeutung des christlichen Schöpfungsglaubens für die Einheit der Menschheit“, in W. STROLZ, H. WALDENFELS (Hgg.), *Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen*, Freiburg i. Br. usw., 1983, 127–150 und HARMS, 128–129.

⁵³ J. HICK, „Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen“, in R. BERNHARDT (Hg.), *Horizontüberschreitung: die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh, 1991, 60–80, hier 63–69.

Konkurrenz um die Wahrheit zu begreifen.⁵⁴ Dass es nach Hick zu keiner solchen Konkurrenzsituation kommen kann, hängt mit der epistemologischen Grundstruktur der religiösen Erfahrung zusammen: Sie setzt einen „informationalen Input“ von Seiten der noumenalen Wirklichkeit voraus, der „vom Verstand mittels seines eigenen kategorialen Schemas interpretiert wird und so als sinnvolle phänomenale Erfahrung zu Bewusstsein kommt.“⁵⁵ Religiöse Erfahrung wird Hick zufolge immer in einem bestimmten kulturellen Rahmen konzeptualisiert, wobei die raumzeitlichen Koordinaten nicht nur für die Konzeptualisierung der Erfahrung sondern auch für deren Qualität selbst konstitutiv sind: Unser Erfahren ist immer ein „Erfahren-Als-Etwas“ („experiencing-as“), das heißt, es ist immer strukturiert von einem begrifflich-interpretativen Element, so dass das Zurückgehen hinter den Interpretationsrahmen auf eine ‚reine‘ Gotteserfahrung grundsätzlich unmöglich erscheint.⁵⁶ Dies gilt in besonderem Maße für die Erfahrung der Mystiker, die keineswegs außerhalb des jeweiligen religiös-kulturellen Kontextes anzusiedeln sind. Vor diesem Hintergrund ist es

ganz und gar nicht der Fall, dass sie alle dieselbe Erfahrung machen und diese lediglich in unterschiedlicher religiöser Sprache ausdrücken. Vielmehr scheint es sehr viel wahrscheinlicher, dass sie Einheitserfahrungen machen, die sich (trotz bedeutender Gemeinsamkeiten) auf charakteristische Weise voneinander unterscheiden, wobei die Unterschiede aus den begrifflichen Rastern und meditativen Disziplinen ihrer jeweiligen religiösen Traditionen resultieren.⁵⁷

3.2.2. Die religiöse Erfahrung und die *personae/impersonae*

Aber nicht nur die Wahrnehmungsbedingungen und Artikulationsmöglichkeiten variieren je nach dem historischen Kontext, sondern auch das Verständnis vom Erfahrungsobjekt selbst. In den monotheistischen Traditionen und deren Mystik wird das Reale personal, in den nicht-theistischen Religionen dagegen apersonal aufgefasst und erfahren: „der Buddhist urteilt, dass der

⁵⁴ G. GÄDE, *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh, 1998, 70.

⁵⁵ HICK, „Gotteserkenntnis“, 66.

⁵⁶ Daher ist es unzutreffend, dem Ansatz von J. Hick „eine einheitliche Grunderfahrung in allen Religionen“ (BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, 210) oder „rohe und offenbar rätselhafte Einwirkung der Transzendenz auf die menschliche Seele“ (GÄDE, 47) zu unterstellen. S. dazu auch P. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried, 1997, 402–403.

⁵⁷ HICK, „Entwurf einer globalen Theorie“, 95.

Christ auf seinem Weg noch nicht bis zu Ende gekommen ist, solange er Gott noch als Person erfährt. Der Christ sagt dagegen, dass der Buddhist noch einen Schritt weitergehen müsse, um zum Letzten, nämlich dem persönlichen Gott zu kommen.⁵⁸ Diese *personae* bzw. *impersonae* stellen aber für Hick keine miteinander konkurrierenden Gotteskonzeptionen dar, sondern sind phänomenale Manifestationen, kulturell kontingente Konzeptualisierungen des „Real *an sich*“: Die großen Weltreligionen werden dementsprechend als „Verkörperung verschiedener Formen der Wahrnehmung, der Erfahrung und damit der Lebensausrichtung der unendlichen Realität“ verstanden, die christlich „Gott“ genannt wird.⁵⁹ Erfahren wird demzufolge nicht das „Real *an sich*“ sondern ‚nur‘ dessen kontextuell bedingte Erscheinungsformen: „das ‚Real‘ nur als Erfahrenes erfahren zu können heißt, es immer nur in einem spezifischen Modus, im Modus des ‚experiencing-as‘, zu erfahren, also mittels interpretativer Akte.“⁶⁰ Hick versichert uns allerdings, dass das Noumenale im phänomenalen Bereich authentisch erfahren werden kann.⁶¹ Danach besteht zwischen der Tradition und der konkreten religiösen (mystischen) Erfahrung ein reziprokes Abhängigkeitsverhältnis in dem Sinn, dass der traditionelle Gottesbegriff einerseits „zur kognitiven Vergegenwärtigung des mystischen Geschehens [dient], das wiederum durch diesen Begriff als gestaltet-konkrete Erfahrung erscheint.“⁶² Wenn die Erfahrung der Transzendenz immer eine „bedingte Erfahrung“⁶³ ist, entpuppen sich sowohl die personalen, als auch die apersonalen Gottesbilder als spezifisch kulturelle, ja menschliche Vorstellungen

⁵⁸ H. M. ENOMIYA-LASSALLE, *Meditation als Weg zur Gotteserfahrung*, Mainz, 1980, 94–95; WALDENFELS, *Absolutes Nichts*, 180.

⁵⁹ J. HICK, „Ist das Christentum die einzig wahre Religion?“, in H. GREWEL, R. KIRSTE (Hgg.), *„Alle Wasser fließen ins Meer ...“ Die grenzüberschreitende Kraft der Religionen. Festschrift Paul Schwarzenau*, Köln usw., 1998, 114–119, hier 116–118; J. HICK, „Kardinal Ratzinger über die religionspluralistische Theologie. Eine Antwort“, in R. KIRSTE, P. SCHWARZENAU, U. TWORUSCHKA (Hgg.), *Die dialogische Kraft des Mystischen*, Balve, 1998, 493–496, hier 495; H. WALDENFELS, „Der eine Gott und die vielen Religionen“, in E. KLINGER (Hg.), *Gott im Spiegel der Weltreligionen. Christliche Identität und interreligiöser Dialog*, Regensburg, 1997, 76–96.

⁶⁰ SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 418. Manche Interpretieren von Hick meinen allerdings, er kenne auch einen unmittelbaren Einfluss der letzten Wirklichkeit in der mystischen Erfahrung, s. GÄDE, 47–48, 73 und R. BERNHARDT, „Einleitung“, in R. BERNHARDT (Hg.), *Horizontüberschreitung: die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh, 1991, 9–29, hier 19–20.

⁶¹ SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 363 bzw. 415–416.

⁶² VON BRÜCK, „Christliche Mystik und Zen-Buddhismus“, 149.

⁶³ GÄDE, 68.

von der letzten Realität: sie dürften in der Beurteilung fremder Erfahrungsqualitäten demzufolge weder zum Maßstab gesetzt noch in ihrem Eigenwert verabsolutisiert, d.h. weder inklusivistisch noch exklusivistisch instrumentalisiert werden. Damit vermag selbst der Verweis auf religiöse (mystische) Erfahrung den Pluralismus des Erkennens nicht aufzuheben.⁶⁴

3.2.3. Die Grenze der religiösen Erfahrung: das „Real an sich“

Um der Gefahr bipolaren Denkens zu entgehen, postuliert Hick eine „nonpersonale“ Wirklichkeit, die weder „personal“ noch „impersonal“ bzw. sowohl „non-personal“ als auch „non-impersonal“ ist.⁶⁵ Da jede Rede in einem bestimmten Kategoriensystem erfolgt und deshalb begrenzt ist, kann keiner der konzipierten *personae* und *impersonae* absolut gesetzt werden: es lässt sich aber die Existenz eines „Real an sich“ postulieren, das alle diese der Wandlung unterworfenen Formen transzendiert und über dem ein Größeres nicht gedacht werden kann.⁶⁶ Von diesem ultimativen Horizont, der jede Konzeptualisierungs- und Beschreibbarkeit konsequent übersteigt, sinnvoll zu reden, ist nur in Negativkategorien möglich: Gerade durch die Negation aller Konzepte kann die infinite Transzendenz der göttlichen Wirklichkeit affirmiert werden.⁶⁷ Um dieses Postulat zu begründen, kann sich Hick auf die Theologie- und Religionsgeschichte berufen: Es besteht nicht nur im christlichen Bereich eine lange Tradition „für die theologische Affirmation einer letzten Unbegreif- und Unsagbarkeit Gottes“ (negative Theologie und Mystik) sondern auch außerhalb des Christentums.⁶⁸ Die *via negationis*, die die Verabsolutisierung des eigentlich Manifesten verhindern und die Ineffabilität der letzten Wirklichkeit wahren soll, meint „keine Entleerung der Transzendenzvorstellung mit reduktionistischer Tendenz“, sondern „argumentiert zugunsten einer apophatischen Überbietung aller Vorstellungen zugunsten der Überfülle der transzendenten Wirklichkeit.“⁶⁹ Dieses *ineffabile* lässt weder positive noch

⁶⁴ Zu dieser Schlussfolgerung kommt auch VON BRÜCK, „Mystische Erfahrung“, 94. S. dazu zusammenfassend R. BERNHARDT, „Die Gegenüberstellung von ‚Mystik‘ und ‚Wort‘ in der evangelischen Theologie“, in E.-M. GLASBRENNER, C. HACKBARTH-JOHNSON (Hg.), *Einheit der Wirklichkeiten. Festschrift anlässlich des 60. Geburtstags von Michael von Brück*, München, 2009, 138–156.

⁶⁵ SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 358.

⁶⁶ HICK, „Gotteserkenntnis“, 70. Zum Theologumenon *nihil deo melius* s. das „Proslogion“ des Anselm von Canterbury.

⁶⁷ SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 372.

⁶⁸ S. dazu auch SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 369.

⁶⁹ SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 424.

negative Aussagen zu, übersteigt jede Dialektik des Denkens. Über die phänomenalen Manifestationen des Realen innerhalb der menschlichen Erfahrung, über seine diversen *personae* und *impersonae* lässt sich ohne weiteres sprechen und zwar in einem wörtlichen Sinne. Im Hinblick auf ihren noumenalen Grund ist diese Rede Schmidt-Leukel zufolge jedoch „mythologisch“ zu verstehen: sie kann im strengen wörtlichen Sinne nicht wahr sein, weil die Infinitheit des „Real *an sich*“ eine grundsätzliche Komplementarität vielfältiger Erfahrungen und Versprachlichungen erlaubt. Sie vermag trotzdem, eine, dem jeweiligen kulturell-religiösen Kontext und Gottesbild angemessene Haltung hervorzurufen.⁷⁰

Zwar lässt sich in den von Hick vorgetragenen Ausführungen wenig Interesse für eine Mystik im engeren Sinn des Wortes nachweisen,⁷¹ die Art und Weise jedoch, wie er Erfahrbarkeit und Transzendenz des „Real *an sich*“ miteinander zu vereinbaren versucht – ein Grundpfeiler seiner Position, wovon auch deren Plausibilität abhängt⁷² –, zeigt strukturelle Ähnlichkeiten aber auch schwerwiegende Divergenzen zu den Erkenntnissen der *theologia negativa*, auf deren vermittelnde Funktion im Dialog mystischer Überlieferungen des öfteren hingewiesen wurde.⁷³

4. Negative Theologie. Der christliche Ansatz

Mit der sog. Negativen Theologie, deren erster christlicher Systematiker Dionysios Areopagita war, ist in erster Linie eine Methode gemeint, die zum wissenden Nichtwissen, Erkennenden des Nicht-Erkennens Gottes, des für den menschlichen Verstand völlig unzugänglichen Geheimnisses führen soll. Es geht um den Vollzug eines Erkenntnisweges, der bei den positiven Gottesnamen und -prädikaten ansetzt, wie sie von der Hl. Schrift gebraucht

⁷⁰ SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 374–375.

⁷¹ Ein Defizit, das FRITSCH-OPPERMANN, 457 überall bei den Begründungen der Pluralistischen Theologie diagnostiziert. Zwar verweist Hick in einem Aufsatz auf transkulturelle Analogien, die die englische Mystikerin Juliana of Norwich mit Mystikern anderer Traditionen verbinden soll, er unterlässt es aber, diese Annahme systematisch zu begründen: Sein vorrangiges Interesse gilt dem Vorsatz, Juliana als eine „anonyme Pluralistin“ herauszustellen, vgl. J. HICK, „Julian(a) von Norwich - Mystik und Heterodoxie“, in R. KIRSTE, P. SCHWARZENAU, U. TWORUSCHKA (Hgg.), *Die dialogische Kraft des Mystischen*, Balve, 1998, 311–327, hier 326–327.

⁷² GÄDE, 49.

⁷³ Ansatzpunkte zu einem Dialog ergeben sich hier sowohl auf philosophischer Ebene mit der Kyōto-Schule (WALDENFELS, *Absolutes Nichts*, 177–178) als auch in den Auseinandersetzungen mit buddhistischen Traditionen (H. DUMOULIN: *Östliche Meditation und christliche Mystik*, Freiburg i. Br./München, 1966, 98–125).

werden: sie beziehen sich immer „auf Gottes Hervortreten und sein Wirken nach außen“⁷⁴, beschreiben seine Eigenschaften, die durch die Wirkung in der Schöpfung wahrnehmbar werden und qualifizieren damit allein das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, nicht aber das Wesen Gottes.⁷⁵ Es handelt sich um eine kataphatische Theologie,⁷⁶ deren Prädikationen und Affirmationen in Hinsicht auf „Gott in sich selbst“⁷⁷ jedoch als inadäquat empfunden werden: durch die Beschreitung der *via negationis* werden alle in der philosophischen und theologischen Tradition etablierten Gottesnamen und -Vorstellungen abgelegt⁷⁸ und da selbst in einer solchen konsequent durchgeführten Negation noch eine Art Affirmation steckt, muss auch sie letzten Endes aufgehoben werden.⁷⁹ Die die Kataphase ablösende apophatische Theologie erprobt ein Denkmodell, das durch das ständige Aufheben des Endlichen auf das Unendliche, das Überwesentliche abzielt. Dabei handelt es sich nicht um „ein dialektisches Modell, die Gegenpositionen meinen nicht den schlichten Gegensatz, sondern sie stehen stets für das radikal Andere.“⁸⁰ Bei dieser Denkbewegung gerät die Apophase in immer größere Wortarmut, bis sie in der Negation der Negation in die völlige Wortlosigkeit, ins Schweigen und Nichtwissen mündet. Dass Gott die auf Dialektik angelegten menschlichen Denk- und Sprachstrukturen übersteigt, wird nicht nur postuliert, sondern als Erfahrungsmöglichkeit auch anvisiert.⁸¹

Auch wenn Versuche wie die von Bernhard Welte, der in den konkreten Gottes-Gestalten „Epiphanien“ des „unendlichen Geheimnisses“ sieht und in

⁷⁴ M.-J. KRAHE, *Von der Wesensart negativer Theologie. Ein Beitrag zur Erhellung ihrer Struktur*, masch. Diss. München, 1976, 166.

⁷⁵ R. STOLINA, *Niemand hat Gott je gesehen. Traktat über negative Theologie*, Berlin/New York, 2000, 24.

⁷⁶ Auf derselben Ebene ist die „symbolische Theologie“ des Areopagiten anzusiedeln: während die kataphatische Theologie die göttlichen Namen als abstrakte Begriffe (Gott als das Gute, die Weisheit usw.) zu ihrem Gegenstand hat, beinhaltet die symbolische solche, die konkrete, ja anstößige Dinge darstellen und einer Auslegung bedürfen. H. THEILL-WUNDER, *Die archaische Verborgenheit. Die philosophischen Wurzeln der negativen Theologie*, München, 1970, 154–159.

⁷⁷ KRAHE, 166.

⁷⁸ THEILL-WUNDER, 148–154.

⁷⁹ STOLINA, 15.

⁸⁰ HAUG, 535.

⁸¹ Ob Dionysius von einer erlebten oder zu erlebenden Erfahrung referiert, muss hierbei allerdings offen bleiben, vgl. E. MÜHLENBERG, „Die Sprache der religiösen Erfahrung bei Pseudo-Dionysius Areopagita“, in L. R. WICKHAM, C. P. BAMMEL (Hgg.), *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*, Leiden usw., 1993, 129–147, hier 130.

der Nichts-Erfahrung der Negativen Theologie Anknüpfungspunkte an die Erfahrungswelt östlicher Religiosität, ja zum Nihilismus entdeckt,⁸² oder jene der pluralistischen Theologie Gefahr laufen, von der christlichen Perspektive her agnostisch und relativistisch,⁸³ vom Verständnis anderer Religionen her jedoch inklusivistisch, kolonialistisch empfunden zu werden,⁸⁴ haben sie in der interreligiösen Verständigung doch einen Vorteil: Sie stimmen in der Annahme überein, dass „alle Theologien und alle Philosophien mit dem Einen – nur unter verschiedenem Aspekt – [eigentlich] das Gleiche meinten“, so dass dieses zum „Wesensmerkmal aller wahren Religion – sofern den wirklichen Religionen das Wesentliche die Wirklichkeit, die erfassbare Gegenwart wirklicher Götter ist“ – erklärt werden kann.⁸⁵ Offenbar liegt in der *theologia negativa*, in der Unterscheidung zwischen einem kataphatischen und einem apophatischen Weg der Gotteserkenntnis, wobei selbst diese in der mystischen Ineffabilitäts-erfahrung aufzuheben ist, ein Denkpotezial, das den Vertretern einer pluralistischen Position ermöglicht, sie auch auf die Hermeneutik anderer religiöser Systeme zu übertragen. Während aber für die Pluralisten das allumfassende „Real *an sich*“, die nicht mehr hinterfragbare „letzte Wirklichkeit“, nur ein notwendiges und systemimmanentes *Postulat* darstellt, ist das „letzte Geheimnis“ in der negativen Theologie eine *Evidenz*.⁸⁶ Die Feststellung von

⁸² B. WELTE, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Düsseldorf, 1980, 57–58 und *Was ist Glauben? Gedanken zur Religionsphilosophie*, Freiburg i. Br., 1982.

⁸³ S. dazu beispielsweise die von J. RATZINGER, „Zur Lage von Glaube und Theologie heute“, in *Communio* 25, 1996, 359–372 vorgetragene Kritik an der Position von J. Hick.

⁸⁴ Y. MATSUDO, „Moderne Akkulturation des Buddhismus als Chance und Risiko“, in H. GREWEL, R. KIRSTE (Hgg.), *„Alle Wasser fließen ins Meer ...“ Die grenzüberschreitende Kraft der Religionen. Festschrift Paul Schwarzenau*, Köln usw., 1998, 148–153, hier 153. Bereits BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, 221 hat darauf hingewiesen, dass hinter jeder Vorstellung von einem göttlichen Transzendenzgrund – trotz behutsam verwendeter Abstrakta – letzten Endes doch eine personal-theistische Gotteskonzeption liegt. Es gibt allerdings auch eine, dem von MATSUDO vorgetragenen Einwand entgegenkommende theologische Denkrichtung (vertreten durch PANNIKAR, KAUFMANN und GILKEY), die die Partikularität einzelner religiöser Bezugsrahmen für nicht hintergebar hält. BERNHARDT, „Einleitung“, 22.

⁸⁵ E. BRUNNER, „Religionsphilosophie protestantischer Theologie“, in A. BAEUMLER, M. SCHRÖTER (Hgg.), *Handbuch der Philosophie. Abteilung II. Natur/Geist/Gott. [Teil] F*, München/Berlin, 1927, 3–99, hier 52.

⁸⁶ K. RIESENHUBER, „Reine Erfahrung. Im Gespräch zwischen Aristoteles, Nishida und Pseudo-Dionysios“, in H. WALDENFELS, T. IMMOOS (Hgg.), *Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube. Festschrift für Heinrich Dumoulin*, Mainz, 1985, 106–118, hier 113 spricht in diesem Zusammenhang gar von einer „reine[n] Erfahrung des Göttlichen“, die

Hella Theill-Wunder, dass sich „aufgrund der areopagitischen Schriften zwischen der kataphatischen und der apophatischen Theologie keine Unterscheidung unter dem Aspekt eines höheren Anspruchs auf Wahrheit treffen“⁸⁷ lässt, hat für die gesamte christliche Tradition der negativen Theologie ihre Gültigkeit: zwar wird in diesem theologischen Denkmodell eine Selbstrelativierung aus der Binnenperspektive heraus vollzogen, sie geht aber nicht so weit, „die jeweils eigene religiöse Theorie und Praxis in eine Reihe mit den verschiedensten anderen religiösen Wegen einzuordnen und von einer prinzipiellen Gleichberechtigung aller Wege zu sprechen.“⁸⁸ Wenn im Hinblick auf das „Ganz-Andere“ (Josef Sudbrack) alle traditionellen Gottesnamen und etablierten Gottesvorstellungen negiert werden, so werden sie dadurch weder verworfen noch in einem indifferenten oder verstummenden Schweigen aufgehoben: es handelt sich vielmehr um die Wahrung der richtigen Relation gegenüber Gott.⁸⁹ Es ist immer die Sprache – sei sie affirmativ oder negativ formuliert – die zur Erfahrung führt und sich anschließend im mystischen Schweigen aufhebt, damit es „erfahrbar wird, wovon und warum geschwiegen wird.“⁹⁰ Der nach dieser Erfahrung einsetzende Prozess der Verbalisierung bleibt traditions- oder (christlich gewendet) Logos-gebunden,⁹¹ einem Repertorium von Gottesprädikationen verpflichtet, das durch die Selbstoffenbarung Gottes dem Menschen zur Verfügung gestellt wurde. Dabei geht es nicht mehr

sich nach den bisherigen Ausführungen zwar als problematisch erweist, in ihrer Grundaussage jedoch richtig ist.

⁸⁷ THEILL-WUNDER, 163.

⁸⁸ J. WERBICK, „Heil durch Jesus Christus allein? Die Pluralistische Theologie und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege“, in M. VON BRÜCK, J. WERBICK (Hgg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien*, Freiburg i. Br. usw. 1993, 11–61, hier 37–38.

⁸⁹ C. SCHWÖBEL, „Interreligiöse Begegnung und fragmentarische Gotteserfahrung“, in *Concilium* 37/1, 2001, 92–104, hier 97.

⁹⁰ E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen, ⁶1992, 348. Es ist damit kein passives Schweigen gemeint, sondern das „kategoriale Korrelat von Rede in der Transzendenz“, eine *locutio ineffabilis*, s. K. RUH, „Das mystische Schweigen und die mystische Rede“, in P. K. STEIN u.a. (Hgg.), *Festschrift für Ingo Reiffenstein zum 60. Geburtstag*, Göppingen, 1988, 463–472, hier 466. Im Buddhismus geht es H. WALDENFELS, *An der Grenze des Denkbaren. Meditation – Ost und West*, München, 1988, 103 zufolge um ein ähnliches Schweigen.

⁹¹ J. WEISMAYER, „Was ist Mystik? Zum Verständnis von Glaube und religiöser Erfahrung“, in *Geist und Leben. Zeitschrift für Askese und Mystik* 61, 1988, 348–358, hier 357 bzw. HAAS, „Mystik als Theologie“, 36–37.

um eine bloß „mythologische Rede“ (John Hick) sondern einzig und allein um das Diaphan-Werden der menschlichen Sprache auf die Transzendenz Gottes hin. Diese Erfahrungsdimension der Mystik muss in jeder authentischen Theologie spürbar gemacht werden. Hier in der mystischen Erfahrung, in der Überwindung der auf Dialektik ausgelegten menschlichen Sprache – die dazu neigt, Gott zu einer definierbaren und operationalisierbaren Wirklichkeit zu erklären und sich selbst als Schlüssel zu dieser Wirklichkeit zu präsentieren – und der gleichzeitigen Rückkehr zu der überlieferten Sprache, die die göttliche Wirklichkeit in einem der jeweiligen Tradition adäquaten Maße transparent machen kann, liegt m.E. das „dialogische Potential des Mystischen“⁹² und nicht in seiner grenzsprengenden Kraft auf eine andere Tradition hin.⁹³ Vor diesem Hintergrund kann Ralf Stolina behaupten,

die negative Theologie im hier geklärten Sinne ist Rede von Gott auf der Grundlage seiner Offenbarung und Mitteilung und unter dem Gesichtspunkt der Verborgenheit Gottes in seiner Offenbarung und Mitteilung, die die Verborgenheit nicht aufhebt, sondern konkretisiert als Gottes Verborgenheit.⁹⁴

Die Negative Theologie scheint damit einen verantwortbaren Umgang mit dem in der christlichen Tradition fest verankerten Glaubensgut zu garantieren, ohne dieses zu verabsolutisieren.⁹⁵ Bereits Karl Rahner hat auf die Notwendigkeit einer systematisch begründeten mystischen Theologie bzw. Theologie der Mystik hingewiesen, damit die von der Erfahrung abgekoppelte Theologie

⁹² FRITSCH-OPPERMANN, 456.

⁹³ Zu dieser Auffassung s. etwa den Aufsatz von E. ROZETT, „Angela di Foligno (1248/49–1309) und Dölpapa Sherab Gyaltzen (1292–1361) Beispiele religiöser Grenzüberschreitung“, in R. KIRSTE, P. SCHWARZENAU, U. TWORUSCHKA (Hgg.), *Die dialogische Kraft des Mystischen*, Balve, 1998, 197–210, in dem der Versuch unternommen wird, zu zeigen, dass „die Christin buddhistischer klingt als der Buddhist und er, der offizielle Atheist, klingt theistischer als sie, die doch an Gott glaubte“ (S. 198).

⁹⁴ STOLINA, 179.

⁹⁵ Einen vergleichbaren Vorschlag, wie man den „dritten“ Weg eines auf mystischer Spiritualität gegründeten religiösen Dialogs jenseits von Absolutismus und Relativismus einschlagen kann, präsentiert E. WOLZ-GOTTWALD auf der Basis der Drei-Augen-Lehre des Hugo von St. Viktor, s. „Mystik – Hoffnung für den religiösen Dialog?“, in *Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen* 3, 1995, 50–66. Vgl. in diesem Zusammenhang auch M. ENDERS, „Das Unübertreffliche im Verständnis der monotheistischen Religionen – zur interreligiösen Relevanz des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘“, in E. BIDESE, A. FIDORA, P. RENNER (Hg.), *Philosophische Gotteslehre heute. Der Dialog der Religionen*, Darmstadt, 2008, 71–99.

einerseits wieder mystagogisch werden kann,⁹⁶ andererseits damit „wir verständnisvoll und kritisch zugleich in einen Dialog mit der ‚mystischen‘ Theologie und den mystischen Erscheinungen des Ostens eintreten können.“⁹⁷

⁹⁶ K. RAHNER, „Frömmigkeit früher und heute“, in K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Bd. 5, Einsiedeln usw., 1962, 11–31, hier 22 formuliert folgendes Axiom: „der Fromme (Christ) von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein.“

⁹⁷ K. RAHNER, „Mystische Erfahrung und mystische Theologie“, in K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Bd. 12, Einsiedeln usw., 1975, 428–438, hier 438.