

*Josef Sudbrack SJ*

## Mystik

Christliche Tradition und christliche Erfahrung

Noch vor zehn Jahren galt Mystik in der breiten deutschen Öffentlichkeit als etwas Absonderliches; man lächelte darüber, ordnete Mystik unter Aberglaube oder Weltflucht ein. Die Generaloberin einer großen Schwesterngemeinschaft schrieb damals zu einer Exerzitieneinladung: „Aber bitte keine Mystik!“ Diese Einschätzung hat sich anscheinend – hoffentlich! – völlig geändert. Das Anliegen der Mystik ist zu einem drängenden Anliegen der Gegenwart geworden. Mystik nämlich geht es um den Daseinssinn von Mensch und Welt und darüber hinaus um die Erfahrung dieser Sinnhaftigkeit.

### Zum Wort Mystik

Doch diese Behauptung scheint leicht hingeworfen zu sein. Denn schon als Wort macht Mystik Schwierigkeiten. Wer ist nicht überrascht, zu erfahren, daß man erst seit dem 17. Jahrhundert von Mystik und Mystikern spricht? Es ist eine typisch abendländisch-christliche Bildung. Mit Recht führen die beiden prominenten deutschen Lexika über fernöstliche, indische Religiosität das Wort nicht einmal im Register. Das beliebte, großspurige Reden über Mystik der Weltreligionen oder gar Mystik als Quelle aller Religionen zeigt schon damit seine Oberflächlichkeit. Man muß die Worte ernst nehmen, ehe man darauf Theorien baut, so mahnt der chinesische Weise Laotse. Fremde Erfahrungswelten dürfen nicht ohne weiteres abendländisch vereinnahmt werden.

Das Beiwort „mystisch“ aber wurde schon in der griechischen Antike benutzt, wenn auch nur selten und im oberflächlichen Sinn für Riten im Mysterienkult. Das frühe Christentum machte aus ihm einen Grundbegriff der eigenen Geistigkeit. „Mystisch“ nannte es die auf Jesus Christus hin ausgerichtete Dynamik der hebräischen Bibel: Jedes Wort des Alten Testaments – so sagt später Martin Luther – beziehe sich geheimnisvoll, „mystisch“ auf Jesus, den Christus: Es hat einen „mystischen Sinn“. In entsprechender Weise die Bibel zu lesen, galt als „mystisch“. Damit wurden bibelkundliche Methoden, die schon der jüdische Philosoph Philo von Alexandrien oder der Apostel Paulus aus Tarsus anwandten, ins Prinzipielle erhoben.

„Mystisch“ nannte man auch das Verhältnis der sakramentalen Zeichen zum Glaubensgehalt – vom Wasser der Taufe zur Heiligung des Getauften, von Brot und Wein im Abendmahl zur Gegenwart Jesu in Brot und Wein und in der Gemeinde. Dann erst – der geheimnisvolle Dionysios, der Areopagite, spielt hierbei eine große Rolle – wurde mit „mystisch“ auch die Erfahrung selbst benannt, die im Überschritt, im Transzendieren zu dieser „mystischen“ Wirklichkeit, zum Mysterium liegt, im Überschritt von der Geschichte zu ihrem tieferen Sinn, vom äußeren sakramentalen Zeichen zu dem, was es innerlich besagt, in der Transzendenz vom Sichtbaren zum inneren Gehalt.

Im 17. Jahrhundert aber teilte die Theologie den christlichen Glauben immer mehr in einzelne Lehr- und Lerngebiete ein: Aszese nannte man das Bemühen des Menschen, diese unsere endliche Welt zu überschreiten hin auf die Begegnung mit dem ewigen unendlichen Gott; Mystik aber hieß die Begegnung mit diesem Gott, und besonders der Höhepunkt dieser Begegnung, der als reines Geschenk erfahren wurde.

Diese schulmäßige Umformung des Adjektivs „mystisch“ zum Substantiv „Mystik“ löste einen einzelnen Aspekt aus dem ganzheitlichen Vollzug heraus. Vergessen wurde der biblische Sinn: der mystische Bezug des Alten Testaments auf das Neue Testament; der sakramentale Sinn der mystischen Gegenwart Jesu im Brot der Eucharistie; und überhaupt die erfahrene Dynamik des „Überschreitens“ auf das „Mysterium“, auf das bleibende Geheimnis Gottes. Einige sehen in dieser Blickverengung einen Fortschritt. Doch die Wortgeschichte läßt das Gegenteil vermuten.

Im Fahrwasser der damaligen Philosophie der Aufklärung und mit der Philosophie des Deutschen Idealismus im 18./19. Jahrhundert wurde diese Verengung systematisiert: Man wollte Einheit und Wahrheit des Seins rein aus der Erfahrung des Subjekts heraus begreifen; und deshalb isolierte man diese subjektive Erfahrung von dem, was erfahren wird, vom Objekt, und damit auch von der „mystischen“ Dynamik. Eine Begeisterung für fernöstliche Spiritualität, wie sie Schopenhauer pflegte, verstärkte diese Verengung; aus dem Reichtum dieser Religiosität wurden nur die Einheitsspekulationen des Vedanta, einer philosophischen Spätblüte im Hinduismus, und des Buddhismus herausgegriffen. Hinzu kam die psychologische Konzentration auf Selbstwerdung, Einswerdung, Identität des Menschen. Und so kann heute ein prominentes „Wörterbuch der Religionen“ subjektivistisch und monistisch definieren: „Mystik ist Aufgehen des Menschen in Gott oder im Göttlichen, ja vielleicht in etwas, das noch hinter Gott liegt, einem ‚Leeren‘ oder ‚Nichtseienden‘.“

Das greift zwar eine Spur des Phänomens auf, isoliert diese aber vom Ganzheitsvollzug, vergißt den Phänomenreichtum und läßt mit der Absolutsetzung der Verengung nur ein Zerrbild von Mystik zurück.

## Mystik als Existential

Nun ist das Substantiv „Mystik“ fester Sprachgebrauch geworden. Doch dieser ist nur legitim, wenn die Wortproblematik nicht vergessen wird. Joachim Seyppel weist auf ein entscheidendes Moment hin. Die Analyse der Quellen zeigt ihm: Mystik ist ein „Existential“. Das bedeutet: Die Mitte der Erfahrung kann nur berühren, wer die Ganzheit seiner Person, seine Weltanschauung und Religion miteinbringt. Die Definition von Mystik als Aufgehen im Nichtseienden hingegen gibt sich den Anschein von Objektivität, als stehe sie im gehörigen Abstand über allen Religionen, bringe deren Eigenerfahrung auf einen gemeinsamen „wissenschaftlichen“ Nenner und könne die Quintessenz aller Mystik definitorisch festlegen.

Es braucht nicht viel Einsicht, um zu sehen, daß auf diesem Weg nur die eigene, verborgene Überzeugung – natürlich verschwiegenermaßen und nicht offen – zum Maßstab erhoben wird. Bestenfalls kommt dabei eine dünne, nichtssagende allgemeine Formel heraus, in der die Fülle des Phänomens untergeht. In den „Studien zur Meditation in kulturübergreifender Perspektive“ zieht Daniel P. Brown das Fazit seiner langwierigen, differenzierten Forschungen, das ihn selbst überraschte: Auch im indischen Subkontinent wird der Gipfel von Seins-, Wahrheits-, Selbst- oder Gotteserfahrung, die sogenannte „peak-experience“, die man „Mystik“ nennen mag, von den verschiedenen hinduistischen, buddhistischen oder anderen Traditionen recht verschieden geschildert – und zwar genau so, wie es der jeweiligen unterschiedlichen Weltanschauung entspricht.

Wer zur Mitte der Mystik gelangen will, muß seine eigene Religiosität (nicht eine aufgepappte, angelernte) mitnehmen auf den Weg dorthin. Das lehren so unterschiedliche philosophische Ansätze wie das „Vorurteil“ von Hans-Georg Gadamer oder das „Interesse“ nach Jürgen Habermas. Das zeigt aber eben auch der Germanist Joachim Seyppel von seiner marxistischen Weltanschauung her. Erst auf diesem persönlichen Boden darf das Hinterfragen des Eigenen und der Dialog mit anderen ansetzen.

### Was meint Mystik im Christentum?

Wie nun läßt sich in der eigenen, christlich-abendländischen Tradition das umschreiben, was heute mit „Mystik“ gemeint ist, das, was Thomas von Aquin und am Ende des Mittelalters der Pariser Universitätskanzler Johannes Gerson in der wohl ersten Monographie „Erfahrungsweisheit von Gott“ nannten?

#### 1. Vielfalt

Zuerst kann der Reichtum der Phänomene verwirren. Gehören nicht zwei so verschiedene Erfahrungen wie die des Franz von Assisi um 1200 und die Meister

Eckharts 100 Jahre später zur Mystik? Die Erfahrung des hl. Franz war naturseelig und zugleich leidvoll, visionär und charismatisch begeisternd; die Meister Eckharts aber die eines typischen Gelehrten – Meister heißt Magister, also Professor; sein Wissen aber war so eins mit der Erfahrung, daß er in genialer Sprachkraft zum mystischen Seelsorger vieler Zeitgenossen wurde; man nennt dies „intellektuelle Mystik“. Wie läßt sich das Schauen Hildegards von Bingen mit der starken Liebesmystik Mechthilds von Magdeburg und der naiven Mystik der Klosterchroniken, wo Nonnen das Jesuskind auf den Armen wiegten, auf einen Nenner bringen? Selbst das klassische Freundespaar der Mystik, die Kirchenlehrer Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz, schätzten ihre gegenseitige Erfahrung hoch ein, sahen aber zugleich deren wesentliche Unterschiede, die sie sogar kritisierten. Das alles auf die Formel „Aufgehen im Göttlichen“ bringen zu wollen, muß die Wirklichkeit der Geschichte vergewaltigen.

## 2. Begleiterscheinungen

Das mit Mystik Umspannte ist aber zuerst abzugrenzen vom dem, was die Forschung „Begleiterscheinungen der Mystik“ nennt. Das sind Phänomene wie Stigmata, also sichtbare, blutende Wundmale, die in der Geschichte erstmals mit Franz von Assisi auftreten. Das sind Prophezeiungen, in denen sich so gewaltige Mystiker wie Bernhard von Clairvaux bei der Predigt des Zweiten Kreuzzugs gewaltig irrten. Das sind Levitationen, die wohl tatsächlich vorgekommen sind, daß nämlich der Leib sich durch innere Kraft vom Gesetz der Schwerkraft befreit. Das sind Visionen, zu denen Teresa von Avila schreibt, daß die vermeintlich körperliche minder wertvoll, die sogenannte „imaginäre“, also von innen nach außen projizierte wertvoller sei; am höchsten aber stände die „intellektuelle“ Vision, nämlich eine Gewißheit jenseits aller sinnenhaften Greifbarkeit: „Er ist da!“ Das sind Heilungskräfte, die ein Mensch aus natürlicher Veranlagung oder auch von Gott geschenkt haben kann. Das ist die Kardiognosie, die Gabe der Herzenskenntnis, mit der zum Beispiel im letzten Jahrhundert der Pfarrer von Ars ins Innerste seiner Schützlinge schaute. Das sind sensationell berichtete „Wunder“-Taten und wunderbare Phänomene, die sich meist als Irrtum oder gar als Betrug entpuppten. Auch der indische Sanyasin oder der japanische Zen-Meister lehnt solche Erfahrungen als trügerisch ab.

Vieles, wenn nicht das meiste von dem, was heute in esoterischen Kreisen hochgeschätzt wird, gehört hierher. Wo es dabei weder um Irrtum noch Betrug geht, bezeugen solche Phänomene, daß Menschen mit übergroßer leibseelischer Sensibilität innerlich ergriffen sind und sich dieses Ergriffensein psychosomatisch in leibhaften Phänomenen niederschlägt.

So spielen im Werk der Mystikerin des Münsterlands Anna Katharina Emmerick zuerst einmal die Phantasie und die dichterische Gestaltungskraft ihres Berichterstatters, des romantischen Dichters Clemens von Brentano, eine große

Rolle. Manchmal kehrt bei ihr etwas vor kurzem Gehörtes in einer Vision als eben Geschautes wieder. Doch vor allem war diese Frau überaus sensibel und parapsychologisch begabt. Und so schlug die innere Berührung durch Gott wie ein ins Wasser gefallener Stein Wellen in der psychosomatischen Ganzheit der Mystikerin; je nach leib-seelischer Disposition wurden aus der Erfahrung Gottes eine Vision, aus dem mitfühlenden Leiden Nagelwunden an Händen und Füßen; parapsychologische Erfahrungen verdichteten sich zum intuitiven Urteil über das Innenleben eines Besuchers. Daß natürliche Veranlagung diese „Begleiterscheinungen der Mystik“ mitbestimmt, mindert die religiöse Größe des Mystikers keineswegs. Auch dies zeigt die liebenswerte Gestalt Anna Katharinas. Uns aber warnt das natürliche Bedingtheit solcher Phänomene davor, das eigentlich Mystische mit ihnen zu verwechseln.

### 3. Bewußtseinsphänomene

Viele nun sehen in Erfahrungen wie Erweiterung oder Leerwerden des Bewußtseins das Herz der Mystik. Auch der normale Mensch kennt entsprechende Erlebnisse: so das Eingebettetsein in eine Landschaft; man fühlt sich in Harmonie mit der Bergwelt oder erlebt sich beim Schwimmen wie einen Wellenschlag im See – und ahnt dabei, daß diese Empathie, dieses Ein-Fühlen in die umgebende Natur sich steigern kann bis zur verzückten Einheitserfahrung mit der Natur. Oder man fühlt, wie man in sich selbst ruht, nicht mehr im unruhigen, hin-und-her-getriebenen Wollen oder Nichtwollen des Ich lebt; man ist in einer Tiefe zu Hause, in der man ganz selbst und alle andere Wirklichkeit bedeutungslos oder doch für diese Ruhe belanglos geworden ist. Auch diese Erfahrung kann zu einem „mystischen“ Höhepunkt heranwachsen.

Ist das aber schon Gottesmystik? Nach dem 1984 verstorbenen Theologen Karl Rahner kann man solche Erfahrungen Mystik nennen; denn sie transzendieren, erweitern das Normalbewußtsein. Die „transpersonale“, personüberschreitende Psychologie beschäftigt sich mit ihnen. Aber Rahner meint weiter, daß solche Erfahrungen aus sich nur den Weg zu Gott öffnen können, ihn selbst aber noch nicht berühren.

Der flämische Mystiker Jan van Ruusbroec, neben Eckhart, dem Intellektuellen, Tauler, dem Seelsorger, und Seuse, dem ritterlich Liebenden, der Weise aus der mittelalterlichen deutschen Mystik, grenzt die Gottesmystik scharf von der natürlichen Mystik ab; sie könne, absolut gesetzt, sogar zur Sünde werden.

„Wenn der Mensch bloß und unverbildet ist nach den Sinnen und leer ohne Tätigkeit nach den höchsten Kräften, so kommt er aus bloßer Natur zur Ruhe. Und diese Ruhe können alle Menschen finden und in sich selbst besitzen in bloßer Natur ohne die Gnade Gottes, falls sie sich entledigen können aller Bilder und aller Tätigkeit. Doch vernehmt nun die Manier, auf welche man diese natürliche Ruhe pflegt. Es ist ein stilles Sitzen, ohne innere und äußere Übung, in Leerheit, auf daß die Ruhe gefunden werde und ungehindert bleibe... Diese Ruhe ist entgegengesetzt der übernatürlichen Ruhe, die man in Gott besitzt, denn das ist ein minneerfülltes Entströmtsein, begleitet von einfältiger

Einschau in unbegreiflicher Klarheit. Diese Ruhe in Gott, die immerfort mit innigem Begehren tätig gesucht wird und in genußvoller Zuneigung gefunden wird und im Entströmte sein der Minne ewiglich besessen wird, und wenn sie besessen wird, dennoch gesucht wird, diese Ruhe ist so hoch erhaben über der Ruhe aus Natur, wie Gott erhaben ist über allen Kreaturen... Die Ruhe (aus Natur) ist keine Sünde an sich, denn sie ist in allen Menschen von Natur aus, wofern sie sich entledigen können. Aber wenn man sie ausüben und besitzen will ohne Werke der Tugend, dann verfällt der Mensch in geistigen Hochmut und in ein Selbstbegehren.“

Ruusbroec anerkennt die Erfahrung des In-sich-Ruhens, der Leere, des stillen Sitzens, der Gegenstandslosigkeit, wie man es heute nennt. Aber er warnt vor deren Absolutsetzung; das führe den Menschen zu geistigem Hochmut. Die andere, Gott berührende Ruheerfahrung aber bleibe dynamisch; sie strebe in der Ruhe zugleich über sich hinaus, bleibe im Besitz dennoch unterwegs und suchend. Nur dies sei Gottesmystik. Am Schluß des Abschnitts beschreibt er sie als Teilhabe am göttlichen Leben; denn auch Gottes Leben sei in eins Ruhe und unendliche Dynamik:

„Und so werden wir ausfließend und wieder einfließend in gerechter tätiger Liebe und bestärkt und fest innebleibend in einfältigem Frieden und in der Ähnlichkeit Gottes. Und durch diese Ähnlichkeit und genußvolle Minne und göttliche Klarheit entfließen wir uns selbst in Einigkeit und begegnen Gott mit Gott unmittelbar in genußvoller Ruhe.“

#### 4. *Erfahrung von Liebe*

Gottesmystik ist für Ruusbroec also eine Erfahrung, die sich übersteigt; er nennt dies Liebe. Sie kann nicht nochmals eingeordnet werden in eine umfassendere Begrifflichkeit; sie ist Letztes, sie ist Gottes Leben selbst.

In unserem Jahrhundert erkannte der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber nach seiner, wie er sie nannte, „Bekehrung“ in dieser sich übersteigenden Erfahrung, in der Ich-Du-Begegnung das Urdatum des Seins. Er weigerte sich daher, sein berühmtes Buch der „Ekstatischen Konfessionen“, das Mystik pantheisierend, deutschtümelnd definierte, neu herauszugeben. Nun aber zeigte er, daß mit dem gemeinhin Mystik Genannten „zweierlei Geschehnisse“ verbunden sein können, „darin man keiner Zweiheit mehr gewahr wird“. „Das eine ist das Einswerden der Seele. Die Kräfte sammeln sich in den Kern ein, alles, was sie abziehen will, wird einbewältigt. Das ist der entscheidende Augenblick des Menschen. Ohne ihn ist er zum Werk des Geistes nicht fähig.“ Das ist Ruusbroecs natürliche Ruhe.

„Das andere Geschehnis ist jene unausforschliche Art des Beziehungsaktes selbst, darin man zwei zu eins werden wähnt. Was der Ekstater Eining nennt, ist die verzückende Dynamik der Beziehung; nicht eine in diesem Augenblick der Weltzeit entstandene Einheit, die Ich und Du verschmilzt, sondern die Dynamik der Beziehung selbst, die sich vor deren einander unverrückbar gegenüberstehenden Träger stellen und sie dem Gefühl des Verzückten verdecken kann.“

Das ist Ruusbroecs Gottesmystik, eine Begegnungs- und erst deshalb Einheitserfahrung. Die Dynamik des Von-sich-weg- und Auf-den-anderen-hin-Blickens überwältigt so sehr, daß alles Unterschiedensein belanglos ist, ver-

schwindet. Doch in Wahrheit werden Liebende gerade in dieser Erfahrung zur Persönlichkeit, Buber sagt, bleiben „unverrückbar gegenüber stehen“.

Unser messendes, wägendes Denken und Sprechen mit seinen vermeintlich klaren Kategorien von „Entweder-Eins-oder-Zwei“ ist auf eine höhere Ebene hin überstiegen: Dort werden zwei gerade durch ihr Einswerden in ihrer Zweihheit gefestigt. Teilhard de Chardin hat dies in immer neuen Ansätzen als Grundgesetz der Evolution herausgestellt: „Einigung differenziert“, statt zu verschmelzen. Das war ihm der Schlüssel zur Harmonie zwischen moderner Wissenschaft und mystischer Erfahrung.

Natürlich sind solche Erfahrungen auch getragen von der jüdisch-christlichen Weltanschauung. Doch wir befinden uns hier in der mystischen Tiefe, die nur als Existential, also persönlich vollzogen, nicht mehr in Distanz als Wissensobjekt ins Gespräch gebracht werden darf. Das Gedicht eines der größten Mystiker der Weltgeschichte sei als weiteres Zeugnis zitiert. Der Sufit und Gründer der tanzenden Derwische, Dschalaluddin Rumi, besingt eine Gotteserfahrung, in deren Liebe alles eins geworden ist; dies aber nicht, weil die Zweihheit der Liebenden aufgelöst ist, sondern weil Erfahrung und Sprache der Liebe sich auf einer höheren Ebene bewegen:

In meinem Herzen sind die Dinge,  
Außen und Innen, alles Er!  
In meinem Körper Blut und Adern,  
und Geist und Sinnen, alles Er!  
Unglaub und Glauben, ihre Grenzen  
zerrinnen, wo kein Raum mehr ist  
In einem Dasein, dessen Ende  
wie sein Beginnen: Alles Er!

### Vermittelte Unmittelbarkeit

Nur Dichter können solche Erfahrungen lebendig weitergeben; distanziert-philosophische Analysen versagen, können höchstens darauf hinweisen. Das nun versuchten um die Jahrhundertwende besonders französische Theologen. Eine Gruppe meinte: Der Mystiker begegne Gott „unmittelbar“. Die meisten anderen hingegen zeigten: Auch die mystische Gotteserfahrung bleibe „vermittelt“ durch die Natur als Geschöpf Gottes, durch die Erfahrung des Selbst in seiner Abhängigkeit von Gott, durch den Menschen Jesus, in dem Gott sich offenbart. Und dennoch erfährt der Mystiker in den „Vermittlungen“ „unmittelbar“ Gott; denn Gott als Schöpfer ist Grund allen Seins; und die Kraft seiner Erlösungstat durchzieht alles Lebendige.

Das denkerische Paradox von „vermittelter Unmittelbarkeit“ ermöglicht nun ein weiteres Verständnis der Gottesmystik. Geschieht nämlich nicht in jeder Lie-

be, jeder personalen Begegnung ähnliches? Man kennt den anderen nur über seine Gesichtszüge, seine Sprache, sein Verhalten; das bleibt äußerlich, ist „Vermittlung“. Und dennoch begegnet man ihm persönlich, „unmittelbar“. Erst beide sich widersprechenden Glieder bringen das Phänomen der Liebe in den Blick: Nur „Unmittelbarkeit“ wäre Versklavung, gäbe einem den anderen in die Hand, löste seine Freiheit auf. Nur „Mittelbarkeit“ wäre sachlich-gegenständlich-wissenschaftlich, aber nicht mehr wie wahre Begegnung personal-liebend.

Ähnlich nun erfährt der Mystiker Gott, erfährt jeder Mensch Gott; wir sind nämlich hierin alle „kleine Mystiker“. Man versteht – Buber macht darauf aufmerksam –, wie leicht diese Erfahrung sich im sprachlichen und philosophischen Ausdruck einseitig und damit falsch darstellen kann.

Natürlich sind solche Vergleiche nur Versuche, eine Erfahrung verständlich zu machen. Gottesmystik ist größer, umfassender, als menschliche Begegnung sein kann, und oft auch schrecklich. Doch der christliche Mystiker weiß und erfährt, daß die Züge der Liebe zwischen Menschen sich in der Begegnung mit Gott vollenden und erhöhen, mögen auch Sprache und Philosophie sie nicht mehr adäquat fassen können.

Mit der Entfaltung dieser Phänomenologie christlicher Mystik stößt man auf Themen wie Kreuz und Leid, Leben in Gott und Dynamik der Liebe; stößt man auf die Frage von Weltimmanenz Gottes, verbunden mit seiner schöpferischen Transzendenz, daß nämlich Gott zugleich im Grund der Welt lebt wie ihr frei gegenübersteht. So betet Augustinus: „Du Gott – bist innerlicher als mein Innerstes und höher als mein Höchstes.“ Viele verstümmeln das Gebet zu nur „innerster Innerlichkeit“. Doch in ihm schwingt ein Rhythmus, den das christliche Dogma als dreifaltig ausformuliert: „Du“ personal ansprechbarer Gott, „bist mir innerlich“ bis zur tiefsten, pantheistisch klingenden Immanenz, bist zugleich „höher“, größer als alles Denk- und Erfahrbare in schöpferischer, ewiger, lebendiger Transzendenz. Gott ist nur „mehrdimensional“ zu verstehen.

Auch Themen der Erfahrungsebene kämen zur Sprache. Besagt nicht das Wort „vermittelt“, daß Gottesmystik stets in eine Art Bildhaftigkeit eingebunden bleibt? Selbst das „Nichts“, in dem sich nach Eckhart Gottesmystik einbergen kann, ist eine Art „Vermittlung“, trägt „Bildhaftigkeit“ an sich – so wie alle Einzelheiten beim Blick in die Meeresweite verschwinden, so scheint Gott „Nichts“ zu sein. Doch als Gottesmystik ist auch diese Todo-Nada, Alles-Nichts-Erfahrung, wie es Johannes vom Kreuz formuliert, getragen von der Dynamik: Gott ist je anders.

### Im Religionsdialog

„Gott ist je größer“ lautet auch die Maxime des Ignatius von Loyola, des Gründers der Jesuiten. Sie lenkt den Blick auf die Anfangsfrage zurück: Mystik im in-

terreligiösen Dialog, Mystik als Urreligion, als Urgrund aller konkreten Religionen. Wie schwierig das Thema ist und wie wenig das eigene weltanschauliche Engagement dabei auszuschalten ist, muß nicht nochmals betont werden. Von der bisher beschriebenen Phänomenologie der Mystik aus läßt sich dieser Bereich mit der Frage angehen: Kann ein Christ in einer fremden, pantheistisch oder nihilistisch ausgesprochenen Seins- und Sinnerfahrung die Mystik entdecken, die nach christlichem Glauben Gott berührt?

Wir sahen schon: Das sprachliche Gewand kann täuschen, kann im Wortkleid von Einheit Liebesbegegnung aussagen. Doch der persönliche Verständnisansatz hilft weiter: Wo in einer Mystik Offenheit auf größeres (auf das Mysterium), bleibende Dynamik (Gott ist je anders), Demut vor der Wirklichkeit (was Liebe begründet) zu finden ist, darf man vermuten: Dieser Mystiker erfährt den gleichen Gott, an den ein Christ glaubt. Wo dies fehlt, handelt es sich eher um die von Buber und Ruusbroec beschriebene Selbst-Mystik. Doch in das Herz des anderen Menschen kann auch hierbei niemand hineinschauen.

Der 1950 gestorbene Hindu-Mystiker Ramana Maharshi bietet ein großes Beispiel für die Offenheit, in der Gottesmystik lebt. Er schreibt:

„Völlige Hingabe ist nur möglich, wenn man keinerlei eigene Wünsche mehr hat. Sie müssen mit allem zufrieden sein, was Gott ihnen schickt. Hingabe ist vollkommen, wenn sie die Stufe erreichen: ‚Du bist alles‘ und ‚Dein Wille geschehe‘.“

In solchen Worten spiegelt sich eine mystische Erfahrung, die – wenn auch in anderem sprachlichen Gewand – den Gott berührt, zu dem uns Jesus Christus führen will.

*Literatur:* L. Bouyer, „Mystisch“. Zur Geschichte eines Wortes, in: J. Sudbrack, Das Mysterium und die Mystik (Würzburg 1974) 57–75; P. Dinzelbacher, Wörterbuch der Mystik (Stuttgart 1989); A. M. Haas, Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter (Frankfurt 1989); G. Ruhbach, J. Sudbrack, Große Mystiker. Leben und Wirken (München 1984); dies., Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden (München 1989); K. Ruh, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts (München 1990); A. Schimmel, Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus (Stuttgart 1985); J. Sudbrack, Mystik. Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung (Mainz 1992); ders., Mystik im Dialog. Christliche Tradition, Ostasiatische Tradition, Vergessene Traditionen (Würzburg 1992).