
Mystik und interreligiöser Dialog

In »Dialog und Verkündigung«, einem Text vom 19. Mai 1991, den der Päpstliche Rat für den interreligiösen Dialog und die Kongregation für die Evangelisierung der Völker gemeinsam verlautbart, wird unterstrichen, dass es »verschiedene Arten des interreligiösen Dialogs« gibt. Unter Bezug auf ein früheres Dokument des genannten Päpstlichen Rates von 1984 werden dann »vier Arten des Dialogs« erwähnt: »a) Der Dialog des Lebens, in dem Menschen in einer offenen und nachbarschaftlichen Atmosphäre zusammenleben wollen, indem sie Freud und Leid, ihre menschlichen Probleme und Beschwerden miteinander teilen. b) Der Dialog des Handelns, in dem Christen und Nichtchristen für eine umfassende Entwicklung und Befreiung der Menschen zusammenarbeiten. c) Der Dialog des theologischen Austausches, in dem Spezialisten ihr Verständnis ihres jeweiligen religiösen Erbes vertiefen und die gegenseitigen Werte zu schätzen lernen. d) Der Dialog der religiösen Erfahrung, in dem Menschen, die in ihrer eigenen religiösen Tradition verwurzelt sind, ihren spirituellen Reichtum teilen, z. B. was Gebet und Betrachtung, Glaube und Suche nach Gott oder dem Absoluten angeht.« (DV 42)

In den ersten Beiträgen dieses Heftes geht es vor allem um die vierte Art, aber im Bewusstsein dessen, dass sie alle miteinander verknüpft sind: »Kontakte im täglichen Leben oder angesichts gemeinsamer Handlungsfelder werden normalerweise die Tür zur Zusammenarbeit in der Förderung menschlicher und geistlicher Werte öffnen; sie mögen unter Umständen auch zu einem Dialog der religiösen Erfahrung in Beantwortung der großen Fragen, die die Lebensumstände den Menschen aufgeben, führen (vgl. NA 2). Der Austausch auf der Ebene religiöser Erfahrung kann die theologische Diskussion beleben. Diese wiederum kann Erfahrungen beleuchten und zu engeren Kontakten ermutigen.« (DV 43)

Und es darf auch nicht vergessen werden, dass alle Arten des interreligiösen Dialogs schließlich die »Befreiung des Menschen« und den interkulturellen Austausch betreffen, d. h. den Einsatz für die Menschenrechte und die Menschenwürde sowie die Auseinandersetzung mit der Frage nach der Universalität und kultureller Relativität der Werte. Ausgewogenheit, religiöse Überzeugung, Offenheit für die Wahrheit, d. h. also der Wille, »gemeinsam zur Wahrheitsfindung beizutragen, und die Bereitschaft, sich selbst durch die Begegnung verwandeln zu lassen« (DV 47), werden als erforderliche Voraussetzungen für den interreligiösen Dialog genannt. Von den Christen wird erwartet, dass sie »weiterhin von ihrem Glauben, daß in Jesus Christus, dem einzigen Mittler zwischen Gott und dem Menschen (vgl. 1 Tim 2,4-6), die Offenbarung erfüllt ist, überzeugt bleiben«, und sich zugleich daran erinnern, »daß sich Gott in gewisser Weise auch den Anhängern anderer religiöser Traditionen gezeigt hat. Folglich haben sie sich den Überzeugungen und Werten anderer Menschen mit aufnahmebereitem Sinn zu nähern.« (DV 48) Diese Haltung wäre sicherlich auch von den Anhängern anderer Religionen zu erwarten.

Der interreligiöse Dialog auf der Grundlage der mystischen Erfahrung hat aber auch zu bedenken, dass der Charakter dieser Erfahrung selbst dem Dialog gewisse Grenzen setzt. Denn die mystische Erfahrung als solche ist uns nicht zugänglich, sondern nur

deren Versprachlichung vor dem Hintergrund der Glaubenstradition bzw. des religiösen Kontextes der jeweiligen Mystiker. (Religiöse) Erfahrung ist immer auch »interpretierte Erfahrung« (Edward Schillebeeckx). Daher gilt, was der jüdische Religionsphilosoph und Mystikforscher Gershom Scholem geschrieben hat: »Es gibt nicht Mystik an sich, sondern Mystik von etwas, Mystik einer bestimmten religiösen Form« (hier zitiert nach: Alois M. HAAS, *Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Frankfurt a. M. 1989, 26).

Mit sprachlichen Paradoxien wie Licht und Finsternis, Verstehen im Nichtverstehen und Wissen im Nichtwissen versuchen die Mystiker das Erfahrene in kognitiven Kategorien auszudrücken; und sie geben damit zugleich zu verstehen, dass die Sprache nicht dazu ausreicht. Große Mystiker waren sich der Unzulänglichkeit der Sprache zur Mitteilung des Erfahrenen stets sehr bewusst. So verweist Johannes vom Kreuz immer wieder darauf, dass alles, »was gesagt werden mag, hinter dem, was es dort gibt, um so vieles zurückbleibt, wie das Gemalte hinter dem Lebendigen« (*Lebendige Liebesflamme* B, Vorwort 1). »Denn wer könnte niederschreiben«, fragt er rhetorisch, »was er (Gott) den verliebten Menschen, in denen er wohnt, zu verstehen gibt? Und wer könnte mit Worten darlegen, was er sie ersehnen lässt? Sicher, das vermag niemand; ja, sicher vermögen es nicht einmal diejenigen, die dies durchmachen; das ist ja der Grund, weshalb sie eher in Bildern, Vergleichen und Gleichnissen etwas von dem, was sie fühlen, überströmen lassen und aus der Überfülle des Geistes eher geheimnisvolle oder verborgene Dinge erahnen lassen, als dass sie es mit Vernunftgründen erklären« (*Geistlicher Gesang* A, Vorwort 1).

Mit der mystischen Erfahrung verhält es sich ähnlich wie mit der dichterischen oder künstlerischen Eingebung: man versucht in Worten oder Kunstwerken zu fassen, was sich einem gezeigt hat, ohne ein vollkommenes Abbild desselben wiedergeben zu können. Deswegen ist die Poesie bzw. die paradoxe und metaphorische Redeweise die der Mystik eigene Sprache. Die darin vorkommenden Symbole und Bilder können im Grunde nur unter Wahrung des Paradox von Verbergen und Enthüllen verstanden werden, das Paul Ricœur der Metapher zuschreibt und der Kern der scholastischen Analogie-Lehre ist: »Es war so, und es war nicht so.«

Der interreligiöse Dialog aus dem Geist der Mystik ist schwierig und vielversprechend zugleich. Eine wesentliche Aufgabe besteht darin, eine Morphologie der Versprachlichung mystischer Erfahrung zu erheben – und von dort ausgehend die alte Frage nach der »una religio in rituum varietate« (eine Religion in verschiedenen Riten) neu zu stellen. Wichtig ist aber auch zu bedenken, dass aufgrund der untrennbaren Verknüpfung der mystischen Erfahrung mit deren Interpretation die Suche nach dem Gemeinsamen uns nicht von der Wahrnehmung des Unterscheidenden dispensiert: wenn die Versprachlichung vor dem Hintergrund der jeweiligen Erfahrungs- und Glaubenstradition geschieht, muss in den mystischen Texten neben dem Gemeinsamen auch die Spur der eigenen Tradition durchschimmern. Schließlich gehören die mystischen Texte nicht allein den Theologen der jeweiligen Religionen, sondern stehen – wie die Dichtung – allen (Religions- und Literaturwissenschaftlern, Philosophen, Lesern und Leserinnen) allgemein offen, weil das darin Enthaltene gleich dem Symbol nach Immanuel Kant und Paul Ricœur allen »zu denken gibt«. Diese drei Ebenen miteinander in Verbindung zu setzen ist das Gebot der Stunde im interreligiösen Dialog aus dem Geist der Mystik.

Als Beispiel für einen mystischen Text, der uns im erwähnten Sinne zu denken gibt und dabei Fragen nach den Gemeinsamkeiten, den Unterschieden und dem epistemologischen Wert mystischer Erfahrung weckt, sei hier auf das Gedicht »Alles Wissen überschreitend« des Johannes vom Kreuz verwiesen, das in meiner eigenen Übersetzung folgt:

*Ich kam hin, wo ich nichts 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 tiefen 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 erscheinen;
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 von ihr wusste,
wird nichts wissend immer harren,
alles Wissen überschreitend.

6

Dieses Wissen im Nichtwissen
ist von einer solchen Größe,
dass der Weisen Argumente
es nie können widerlegen;
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.

Das Gedicht erlaubt verschiedene Zugänge. Eine christlich-theologische Interpretation wird zunächst danach fragen, ob darin das christliche Sprachspiel bzw. die christliche Erfahrungstradition erkennbar ist, denn Mystik ist – wie gesagt – stets konkret und die Versprachlichung des Erfahrenen setzt ein Vorverständnis voraus. Der Religions- und Literaturwissenschaftler wird eher den Blick auf ähnliche semantische Konnotationen in den mystischen Erfahrungen anderer Religionen lenken oder in Texten der Weltliteratur und Vergleiche anstellen, um die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zutage treten zu lassen: meint Johannes vom Kreuz mit der Erfahrung des »Nichtwissens« dasselbe wie der Sufi oder der Zen-Buddhist oder Rainer Maria Rilke? Wo sind die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dem »Nichts« des Johannes vom Kreuz und dem »absoluten Nichts« der Buddhisten? Aber die eigentliche Frage, ob sich die Unterschiede ausschließlich auf die Kontext- und Vorverständnisdivergenz reduzieren lassen oder ob sie nicht auch die

Erfahrung selbst betreffen, wird kein Forscher beantworten können. Die Religionstheologie wird allerdings der Frage nachgehen können, ob die Mystik einen Einheitsgrund der Religionen erreichen kann, der kognitiv erfassbar und kommunizierbar wäre, um jenseits des Pluralismus religiöser Erscheinungen eine gemeinsame Basis für die Begegnung der Religionen zu ermöglichen. Und insofern die Mystik in den Grenzbereich des Denkbaren und Sagbaren führt, ist sie bis heute auch ein Thema der Philosophie. Eine philosophische Interpretation wird angesichts dieses Gedichtes nicht nur an das Kant'sche Problem des Verhältnisses von Wahrnehmung und Begriff denken, sondern sich auch die Frage stellen, ob ein »Wissen im Nichtwissen« oder ein »nicht-begriffliches Verstehen« möglich ist, ob es also etwas gibt, das sich dem Verstand »zeigt«, ohne dass wir es adäquat zur Sprache bringen können (Ludwig Wittgenstein).

Mariano Delgado