

2023

# Jahrbuch für Biblische Theologie

# Mystik

V&R

Band 38





# Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh)

Herausgegeben von

Jörg Frey, Ottmar Fuchs, Katharina Greschat, Alexandra Grund-Wittenberg, Ralf Koerrenz, Volker Leppin, Ilse Müllner, Tobias Nicklas, Gabrielle Oberhänsli-Widmer, Uta Poplutz, Dorothea Sattler, Konrad Schmid, Andreas Schüle, Günter Thomas, Samuel Vollenweider und Michael Welker

## Band 38 (2023) Mystik

VANDENHOECK & RUPRECHT

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind  
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2024 Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen,  
ein Imprint der Brill-Gruppe (Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc.,  
Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn,  
Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)  
Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schönigh, Brill Fink,  
Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau  
und V&R unipress.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede  
Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen  
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlaggestaltung: SchwabScantechnik, Göttingen  
Satz: le-tex publishing services, Leipzig

**Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | [www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com](http://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com)**

ISSN 2567-9392

ISBN 978-3-647-50061-4

## Inhalt

Editorial .....	9
-----------------	---

### Religionswissenschaftliche Annäherung

<i>Christoph Auffarth</i> Begabt zu außerordentlichen Erfahrungen. Mystik und Religion.....	17
--	----

### Das Alte Testament und seine Rezeptionsgeschichte

<i>Alexandra Grund-Wittenberg</i> Unio liturgica, Gottesschau und Eintreten in Gottes Geheimnisse. Vorstufen des Mystischen in den Psalmen .....	41
<i>Franz Sedlmeier</i> Ezechiel als Mystiker?.....	63
<i>Ludger Schwienhorst-Schönberger</i> Mystik in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur .....	87

### Das Neue Testament und seine Rezeptionsgeschichte

<i>Konrad Schwarz</i> „Das Reich Gottes ist in euch“. Ein Jesuswort bei Lukas und seine frühe Rezeption.....	117
<i>Michael Theobald</i> „An der Brust Jesu“ (Joh 13,23) – Christusbild bei Johannes? Ein rezeptionsgeschichtlicher Zugang.....	139
<i>Samuel Vollenweider</i> „Die Mystik des Apostels Paulus“. Albert Schweitzer und sein Vermächtnis ...	185

*Tobias Nicklas*

Mystische Schriften im frühen Christentum? Johannesapokalypse  
und *Ascensio Isaiae* ..... 213

*Martin Meiser*

Die Himmelsleiter – ein Bild für den geistlichen Aufstieg in der  
antiken christlichen Rezeptionsgeschichte von Gen 28,12..... 231

### Judentum und Islam

*Günter Stemberger*

Von der Engelliturgie zur Merkava und den Hekhalot. Mystik im  
antiken Judentum ..... 251

*Gerold Necker*

Göttliches Leben in den Buchstaben. Die Bibel als kabbalistischer Text..... 267

*Ottmar Fuchs*

Schiitische Trauer- und Leidensmystik ..... 285

### Kirchengeschichte und Systematische Theologie

*Fabian Tilling*

Hinter einer Hülle verborgen. Die Begründung mystischer  
Schriftauslegung bei Origenes ..... 303

*Volker Leppin*

Passionsmystik im Mittelalter. Auslegungen und Aneignung der Bibel..... 319

*Stefan Michels*

„Mache dich, mein Herze, rein“. Johann Sebastian Bach als  
lutherischer Passionsmystiker am Beispiel seiner *Matthäuspassion*  
(BWV 244) ..... 339

*Mirja Kutzer*

Lebendige Allegorie. Das Hohelied in der christlichen Mystik ..... 373

*Jörg Lauster*

Mystik und Transzendenz. Aspekte einer Theorie der religiösen Erfahrung ... 399

*Saskia Wendel*

Mystik – eine Herausforderung für die Theologie..... 417

### Religiöse Gegenwartskultur

*Andreas Odenthal*

„Auf der halbüberschrittenen Schwelle“ (nach Ez 40,3). Mystik und  
Liturgie in der Spur von Henri de Lubac und Michel de Certeau ..... 433

*Anna-Katharina Höpflinger*

Gegensätze im Einklang. Dimensionen jugendlicher Mystik..... 447

*Gregor Hasler, Stéphanie Majerus, Samuel Vollenweider*

Mystik im Labor. Die experimentelle Psychedelika-Forschung  
fordert das Verständnis von Mystik heraus ..... 463

### Register

Bibelstellen (samt parabiblischer Literatur) ..... 489

Begriffe und Personen ..... 495



## Editorial

Mystik als Thema eines Jahrbuches für Biblische Theologie – das ist alles andere als selbstverständlich. Die spannende Phase der Vorbereitung dieses Bandes im Herausgeberkreis hat gezeigt, dass weder Einigkeit darüber besteht, dass Mystik ein biblisches Thema ist, noch darüber, was Mystik denn überhaupt sei. Beide Fragen bedingen einander offenkundig – die erste kann ohne eine Antwort auf die zweite kaum seriös beantwortet werden. Für diese wiederum ist eine allgemein akzeptierte Auskunft nicht zu gewinnen. So arbeitet auch der vorliegende Band nicht mit einer festen Definition von „Mystik“. Den Autorinnen und Autoren standen vielmehr zwei Deutungsangebote zur Verfügung: Der religionswissenschaftliche Beitrag von Christoph Auffarth in diesem Band einerseits, den der Autor dankenswerterweise so rechtzeitig erstellt hat, dass er allen anderen vorab zur Verfügung gestellt werden konnte, und das Einleitungskapitel aus Volker Leppins frömmigkeitsgeschichtlich orientierter Geschichte der christlichen Mystik andererseits. Darin sind acht Gesichtspunkte entfaltet, die nicht als harte Kriterien Mystik definieren, wohl aber wichtige Aspekte benennen, die in mystischen Texten in unterschiedlichen Kombinationen begegnen:

*Erstens* ist mystischen Texten eine Betonung der *geistlichen Wirklichkeit Gottes* eigen. Sie bestreiten nicht, dass Gott physisch im irdischen Jesus präsent war. Leitend ist für sie aber eine Gotteskonzeption, die Verbindungen zwischen der Geistlichkeit Gottes und den geistigen Möglichkeiten des Menschen für möglich hält. So können Grenzen von Zeit und Raum überschritten werden. In dieser Bestimmung ist in der feinen Unterscheidung von ‚Geistlichkeit‘ und ‚geistigen‘ Möglichkeiten schon ein Grundproblem mystischer Texte angesprochen, das zu den Schwierigkeiten ihrer genaueren Erfassung beiträgt: ‚Geistlich‘ ist eine religiöse Kategorie, in welcher es um die Seinsweise Gottes geht, die sich auf besondere Art im Heiligen Geist ausdrückt. ‚Geistig‘ hingegen sind Menschen in einem Teil ihres Daseins schon in einem elementaren Verständnis, insofern sie mehr sind als nur Leib und Materie. Der Geist ermöglicht es Menschen, über sich hinauszugehen, zu denken, zu verstehen und zu imaginieren. Es geht also um eine Seinsweise, die grundsätzlich auch dort gegeben sein kann, wo ein expliziter Bezug auf Gott oder religiöse Phänomene weder beabsichtigt noch auch nur angedeutet ist, und die sich vor allem durch den Unterschied zu bloßer Materialität auszeichnet.

*Zum zweiten* ermöglicht eben die geistliche Verfasstheit Gottes die *Erfahrung seiner unmittelbaren Nähe*. [...] [V]on außen [ist] lediglich der Anspruch auf eine solche Erfahrung oder eben ihre Möglichkeit zu greifen. Es geht nicht um die Beschreibung oder Erschließung von Erfahrungen, sondern allein um die Rede von Erfahrungen und den darin

erhobenen Anspruch, dass sowohl diese Erfahrungen als auch ihr Inhalt real waren und sind, sowie um die Reflexion dieser Erfahrungen. Nähe wird in ihrer höchsten Intensitätsform als Einung, *unio*, erfahren. Eine Fixierung mystischer Konzepte auf eine solche *unio*, noch dazu im Sinne einer wesenhaften Einung, würde aber die Vielfalt der Vorstellungen unangemessen reduzieren.

Indem es die Geistlichkeit Gottes ist, die die Erfahrung der Nähe ermöglicht, unterscheidet sich *drittens* diese Erfahrung von üblichen ‚äußeren‘ Begegnungsformen. Sie kann sich auf zwei Weisen ereignen: durch eine *innerliche Erfahrung*, in welcher Gott im mystisch Glaubenden präsent wird, oder, scheinbar im Gegenteil, durch *äußerste Entrückung*, in welcher der oder die Glaubende, meist durch Visionen oder Ähnliches, in die Wirklichkeit Gottes eintritt. Beides sind räumliche Metaphern für ein Geschehen, das Raumgrenzen gerade aufhebt. Ermöglicht wird dies durch den geistig-geistlichen Charakter des Geschehens. Dieser Unterschied ist zunächst wichtig gegenüber äußeren Formen der Heilsmittlung in materiegebundener Form wie den Sakramenten. Er hat aber auch Bedeutung für die Abgrenzung mystischer Literatur von religiöser Literatur zu Grenzüberschreitungen anderer Art: Nicht alle Visionen sind mystisch, sondern allein jene, die auf die Erfahrung der Nähe Gottes hinzielen. Das ist etwa bei apokalyptischen Visionen offenkundig, die von zeitlich Fernem berichten, könnte aber bei sehr scharfer Handhabung dieses Kriteriums unter Umständen auch dazu führen, dass etwa Hildegard von Bingen nicht zum Kreis der Mystikerinnen und Mystiker zählen würde [...].

Die Erfahrung der Nähe Gottes ist *viertens*, *nichtkognitiv*, *vor- oder überbegrifflich*, oftmals nur im Paradox fassbar. Gottes Nähe wird erfahren und hernach auch in Worte gefasst, vielfach aber mit der Versicherung, dass diese Worte und die ihnen zugrundeliegenden Begriffe unzureichend sind, das Geschehnis zu erfassen. Daher erfolgt oft ein Rückgriff auf Bilder, denen als Metapher schon die Differenz zwischen begrifflich Gesagtem und der erfahrenen Realität eigen ist.

Diese Erfahrung der Nähe Gottes ist *fünftens* nur möglich, wenn der glaubende Mensch sich grundlegend verändert. Oft wird das zugespitzt so formuliert, dass seine hiesige irdische Identität aufgehoben wird. Dabei kann man ‚aufheben‘ durchaus in der berühmten Hegel'schen Dialektik in seiner dreifachen Bedeutung verstehen: Die individuelle Identität wird verneint, emporgehoben und eben darin bewahrt. Das bedeutet: Alles Zufällige, Irdische wird abgestreift, weil es von Gott trennt, so wie das Materielle vom Geistigen trennen muss. Das ist das Aufheben im Sinne der Verneinung. Es ermöglicht das Aufgehobenwerden zu Gott – und weil zur Identität nicht allein jene zufälligen Momente gehören, sondern auch und vor allem die Ebenbildlichkeit zu Gott, wird in einem höheren Sinne die Identität gerade da bewahrt, wo ihre zufälligen Momente verneint werden.

Dies ist offenkundig ein prozesshaftes Geschehen. Daher gehört zu den Reflexionen über Mystik *sechstens* oft ein Nachdenken über den Weg, auf dem sich diese dreifache Aufhebung vollzieht. In der Regel setzt er als ersten Schritt eine Reinigung (*purgatio*) voraus, eben jene verneinende Aufhebung des zufälligen Ichs, und schreitet von dieser über die Erleuchtung (*illuminatio*) bis zur Einung (*unio*) voran. Gerade hier ist der Bezug

auf traditionelle Formen des sakramental begleiteten Christentums besonders stark – und heikel –, da sich die Reinigung auch als Buße beschreiben lässt und dann sorgfältig austariert werden muss, ob hier dasselbe gemeint ist wie im Sakrament der Buße. Beides, mystische Reinigung und Reue in der Buße, sind jedenfalls Vorgänge, in denen der Mensch sich bei allem Streben nach einer Einung der tiefen Distanz zu Gott bewusst ist und diese, oft unter Selbstbezeichnungen, für sich annimmt. Sie vollziehen sich immer neu.

Ein *siebtes* wichtiges Element, das mit der Aufhebung der Identität zusammenhängt, ist daher, dass diese nur *momenthaft* geschehen kann und somit auch die Nähe nur momenthaft erfahren wird. Mystikerinnen und Mystiker beanspruchen nicht eine dauerhafte Änderung ihrer selbst, sie kehren immer neu in ihre alte Existenz zurück. Sie bleiben sich dessen bewusst, dass der Normalfall der Gottesbeziehung gerade nicht die Nähe ist, sondern eine große Distanz des Menschen zu Gott. Mystische Frömmigkeit bedeutet daher eine Pendelbewegung zwischen den Momenten der Distanz von Gott und den Momenten äußerster Nähe, welche oft auch paradox aufeinander bezogen sind.

Schon in den hier verwendeten Begriffen zeigt sich der spezifisch christliche Charakter der so beschriebenen Mystik, der sich schließlich auch darin äußert, dass, *achtens*, diese momenthaften Erfahrungen einer unmittelbaren Nähe Gottes in einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang gestellt werden, der sie als Vorwegnahme des Eschatons, der letzten Verwirklichung des Heils, erscheinen lässt. Der Mensch, der die Nähe Gottes erfährt, erlebt darin Gott in einer Weise, die den Glaubenden insgesamt erst am Ende der Zeiten geschenkt werden wird.<sup>1</sup>

Schon die Alternative beider Ansätze, des Religionswissenschaftlers und des Theologen, ermöglicht Vielfalt, und die Autorinnen und Autoren haben jeweils in ihren Beiträgen kenntlich gemacht, wo sie ihr eigenes Verständnis in dem breiten Feld der Mystikdefinitionen verorten. So ist der Gebrauch des Terminus in diesem Band nicht einheitlich, aber doch durch die Bezüge auf gemeinsame Referenzquellen bis zu einem gewissen Grade kohärent und transparent. Mehr und anderes wäre in der gegebenen Forschungslage bei einem Feld von Autorinnen und Autoren sehr unterschiedlicher Provenienz nicht redlich, und umgekehrt entsteht gerade auch aus den Unterschieden eine kreative Spannung, die dazu helfen kann, das Thema weiter zu bedenken.

Selbst mit einer einhelligen Definition wäre jene erste Frage noch lange nicht beantwortet: ob es denn überhaupt legitim ist, im Zusammenhang mit der Bibel – oder wenigstens der Biblischen Theologie – von „Mystik“ zu sprechen. Die Vorbehalte, die auch im Kreise der Herausgeberinnen und Herausgeber nicht nur grundsätzlich gegenüber der Entscheidung für die Gestaltung eines Bandes „Mystik“, sondern

---

1 V. Leppin, *Ruhen in Gott. Eine Geschichte der christlichen Mystik*, München 2021, 15–18.

während dessen Entstehung auch immer wieder gegenüber Einzelaspekten, geäußert wurden, sind nicht allein als allgemeine Skepsis gegenüber der Anwendung eines sekundären Interpretationsbegriffs auf die Bibel zu verstehen. Biblische Theologie fragt immer auch aus gegenwärtigen Horizonten nach dem biblischen Befund und benutzt dabei auch Begriffe der je eigenen Vorstellungswelt. Im Falle der *Mystik* sind die Vorbehalte spezifischer. Sie zielen darauf, ob die Bibel überhaupt Frömmigkeitsformen oder deren Grundlagen enthält, die als „mystisch“ qualifiziert werden können, oder ob ein solcher Begriff nicht in die Bibel sachlich Fremdes einträgt, möglicherweise gar das, was für Karl Barth die bloße Schwester des Atheismus war.<sup>2</sup> Die Debatten im Herausgeberkreis hierüber waren bereichernd, die Haltung, mit der wir als Herausgeber schließlich ermuntert wurden, dieses Feld auszuloten, erleichternd. Wegweiser in unbekanntes Gelände mögen manche Ungewissheit hervorrufen – sie sind wissenschaftlich produktiver als Stoppschilder.

So sind die Beiträge des vorliegenden Bandes ein Versuch, Pfade in unwegsamem und auch noch nicht reichlich begangenen Gelände zu finden. Deutlicher als in vielen anderen Bänden des Jahrbuchs schwingt hier das Pendel zwischen exegetischem Befund und innerbiblischer wie nachbiblischer Rezeptionsgeschichte. Dass von *Mystik* in der Bibel bevorzugt im Fragemodus gesprochen werden kann, wird immer wieder explizit gemacht. Gerade so wird deutlich, dass sich nicht nur wer diese Frage rasch bejaht, zu leicht tut, sondern auch wer sie schlankweg verneint. Die vielfältigen Rezeptionen von Bibeltexten in Gestalten der mystischen Theologie, der Liturgie und der Frömmigkeit im abendländischen wie im orientalischen Raum, sowohl im Christentum wie im Judentum und Islam, sind herausfordernd und vielleicht sogar ermutigend. Es handelt sich bei ihnen um Lektüren, die Potenziale der biblischen Texte erheben. Vielleicht zeigt sich eine besondere Horizontenerweiterung auch darin, dass diese mystischen Formen biblischer Theologie nicht nur interreligiös die Grenzen des Christentums überschreiten, sondern auch kulturell weitreichende Dimensionen in Musik und Liturgie öffnen können. Wer von Potenzialen spricht, fordert, wie es in diesem Band auch verschiedentlich angesprochen wird, Theologie in ihrem traditionellen Selbstverständnis heraus, begibt sich aber unter Umständen auch in irrlichternde Gefilde. Die Grenzen zur Esoterik können verschwimmen, und aus psychologischer Sicht kann sich gar die Frage stellen, ob die Phänomene, die traditionell als „mystisch“ eingeordnet werden, nicht auch durch Drogen herbeigeführt werden können.

Solche Sondierungen führen gewiss an die Grenzen dessen, was im Rahmen einer Biblischen Theologie geleistet werden kann. Sie zeigen an, dass deren Verbindung mit *Mystik* durch einen solchen Band keineswegs selbstverständlicher wird, als es zuvor erschien. Die Fragen, die vor der Abfassung gestellt wurden, bleiben gewiss

---

2 K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*. Bd. I: Die Lehre vom Wort Gottes: 2, Zollikon 1938, 344.

auch nach der Lektüre. Eine Theologie allerdings, die das Risiko nicht einginge, auch ihrer Grenzen gewahr zu werden, hätte ihre Aufgabe wohl verfehlt. So lädt dieses Jahrbuch ein, sich von seinen unterschiedlichen Überlegungen kritisch und konstruktiv inspirieren zu lassen, um weiter nach dem Ort und dem Potential von Mystik im Horizont einer in der Gegenwart verantworteten Biblischen Theologie zu suchen. Es ist damit selbst ein Teilstück eben jener Rezeptionsgeschichte, die in ihren Beiträgen behandelt wird. Wir haben es gemeinsam mit viel Freude an der Zusammenarbeit vorbereitet, hätten dies aber nicht tun können ohne die großartige Hilfe von Yannick Selke (Münster), der die Redaktionsarbeiten rasch, unprätentiös und außerordentlich präzise durchgeführt hat. Ihm gilt unser großer Dank, in den wir auch Izaak de Hulster, der uns von Seiten des Verlages stets Geduld und Unterstützung hat zukommen lassen, sowie Brach Jennings (Tübingen), der für korrekte englischsprachige Abstracts gesorgt hat, einschließen.

September 2023

Volker Leppin und Samuel Vollenweider



# Religionswissenschaftliche Annäherung



Christoph Auffarth

## Begabt zu außerordentlichen Erfahrungen

Mystik und Religion

### 1. Ein relationaler Begriff

„Mystik“ kultur- und zeitübergreifend zu definieren ist nicht möglich, weil der Begriff zunächst einmal bedeutet, (1) dass er eine Frömmigkeit bezeichnen soll, die ‚anders als‘ die ‚normale‘ Religion und Praxis gelebt wird. Der Begriff ist also relational zu einem Komplementärbegriff, einem Gegenüber. (2) Zugleich hat das Wort einen hohen Attraktionswert für die einen, der für andere in gleichem Maße Widerstand hervorruft. Die Ablehnung rationalen Denkens zugunsten eines Erlebens, das nicht von einem Ich hervorgerufen werden kann, also letztlich passiv erfahren wird, bedeutet für andere das *sacrificium intellectus*, Irrationalität.<sup>1</sup> (3) Dieses Erleben ist aber wiederum nur vermittelbar, indem es erzählt wird. Das verlangt nach einem Kapitel Rhetorik der Mystik. (4) Für manche Liebhaber der Mystik ist diese das ‚Eigentliche‘ der Religion, das über allen religiösen aktiven Handlungen der jeweiligen Religionskultur steht. Der amerikanische Psychologe Abraham Maslow sprach 1966 von *peak experiences* als einer Form von Bewusstseinerweiterung (*altered states of consciousness*). Vielleicht gibt es eine Verbundenheit der Mystik in jeder Religion und damit über alle Religionen hinweg und das könnte dann (5) die Ur- oder Zukunftsreligion der (Post-) Moderne sein nach dem Ende der institutionalisierten Religionen.

#### 1.1 Das Wort und die Mystik:

Apodiktisches nach der Ur-Katastrophe des Ersten Weltkriegs

Der Erste Weltkrieg veränderte das Weltgefühl zweier Generationen. Der Optimismus einer Höherentwicklung der Menschheit in der technischnaturwissenschaftlichen Moderne im Verbund mit einer religiösen Moral im Kulturstaat zerstob in den Stahlgewittern. Wie konnte man die Urkatastrophe

---

1 Zum Kampfbegriff „Die Aufklärung aufklären!“ und der Gegenpolemik von ‚mystischer‘ ‚Irrationalität‘ läuft beispielsweise eine wütende Debatte in der Kunstwissenschaft zum *iconic turn* bei M. Büchsel, Bildmacht und Deutungsmacht. Bildwissenschaft zwischen Mythologie und Aufklärung, München 2019, 7 und K. Krüger, Zur Eigensinnlichkeit der Bilder, München 2017. Zu *sacrificium intellectus* Chr. Auffarth, Opfer, Göttingen 2023, 201.

des Ersten Weltkriegs und die „Welt von Gestern“ anders verarbeiten als durch radikale Widerworte? In Büchern wie Oswald Spenglers *Der Untergang des Abendlands*, Moeller van den Brucks *Das Dritte Reich*, Sigmund Freuds *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, später aufgenommen in *Das Unbehagen an der Kultur*, Rudolf Ottos *Das Heilige*, Karl Barths *Römerbrief* suchten Menschen Auswege aus dem torpedierten Fortschrittsglauben. Auch in der Bedeutung der Religion in der Moderne hatte sich der alte Optimismus und Konsens als falsch erwiesen. Die Dialektische Theologie inszenierte sich als schroffe Abwendung der Jungen gegen ‚die alten Herren‘ des Kulturprotestantismus. 1924 und in zweiter, stark veränderter Auflage 1928 schrieb einer der ihren, der Zürcher Systematiker Emil Brunner (1889–1966), ein Buch *Die Mystik und das Wort*. Auf den ersten Blick eine Schleiermacher-Untersuchung macht schon der Untertitel deutlich, dass es sich um eine Abrechnung mit der gesamten Theologie des 19. Jahrhunderts handelt: *Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers*.<sup>2</sup> Sogleich ruft er eine militärische Metapher auf: „Jetzt, wo die Irrationalität des Gefühls mit dem Paradox des Glaubens verwechselt wird, muss es zum Entscheidungskampf kommen.“ (5). „Mystik gedeiht nur im ‚mystischen Halbdunkel‘. [...] Wo Wort ist, ist taghelle Klarheit.“ (5). Die Dialektik von Gott als ‚dem ganz Anderen‘ und Mensch kann nicht vermittelt werden. Menschen in dieser Welt müssen sich unter Gott und sein offenbartes Wort stellen und in Gehorsam tätig werden. Unter dieser Oberfläche der wissenschaftlichen Abhandlung mit Schleiermacher-Zitaten und -Fußnoten, vor allem aus den *Reden* (1799), richtete sich die Kampfschrift fast ungenannt,<sup>3</sup> aber in zahlreichen Anspielungen und Verwendung der Hauptbegriffe gegen *Das Heilige* (1917) von

2 E. Brunner, *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers*, Tübingen [1924] <sup>2</sup>1928. Dazu K. Nowak, *Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung*, Göttingen 2002, 476: „In souveräner Mißachtung der kirchen- und theologiegeschichtlichen Konnotationen benutzte Brunner den Begriff ‚Mystik‘, um Schleiermachers Theologie als moderne Immanenzreligion zu brandmarken. ‚Mystik – das ist unsere Antithese – ist die feinste, sublimste Form der Naturvergötterung, des Heidentums, der Geistverdinglichung.‘ [S. 2] Das war maßlos.“ Barth war da deutlich anderer Meinung und differenzierter, wie Nowak nachweist. Ausführlich F. Jehle, *Emil Brunner. Theologe im 20. Jahrhundert*, Zürich 2006, 191–201. B. Weyh, *Die Mystik und das Wort. Emil Brunners Schleiermacher-Interpretation auf dem Hintergrund der Schleiermacher-Renaissance und Mystik-Begeisterung der Jahrhundertwende. Eine historisch-genetische Untersuchung*, München 2010. M. Döbler, *Die Mystik und die Sinne: Eine religionshistorische Untersuchung am Beispiel Bernhards von Clairvaux*. (Beiträge zur Europäischen Religionsgeschichte BERG 2), Göttingen 2013, 36–38.

3 Otto ist auch in Kapitel 5 *Die Mystik: Religion ist Gefühl* nicht mit Namen genannt, aber etwa die Formel „Erregungen des religiösen Gefühls“ (E. Brunner, *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers*, Tübingen 1928, 62) bezieht sich klar auf Ottos *Das Heilige* 1917, 8. Nur 51 A. 2 nennt er einmal Otto bei Namen: „Ich glaube vielmehr Otto (westöstliche Mystik, S. 341) recht geben

Rudolf Otto. Im Schlusskapitel der überarbeiteten Monographie setzt Brunner sich dann mit dessen *west-östlicher Mystik* auseinander, die in der Zwischenzeit 1926 erschienen war.<sup>4</sup> Otto hatte sein Buch seinerseits schon als Gegenprogramm gegen die Theologie des 19. Jahrhunderts geschrieben. Denn im Untertitel richtete sich das schlanke Buch gegen die kognitive, rationale Wissenschaft der Theologie (die er ja selbst an der Universität unterrichtete, allerdings 17 Jahre lang vergeblich auf einen Lehrstuhl wartend): *Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Darin hatte Otto Religion als etwas beschrieben, das man nur durch die Erfahrung eines bestimmten Gefühls an sich selbst spüren kann. Deshalb setzte er ein Eintrittsverbot über sein Buch: „Wir fordern auf, sich auf einen Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit zu besinnen. Wer das nicht kann oder wer solche Momente überhaupt nicht hat, ist gebeten nicht weiter zu lesen.“ (8). Er nahm von Schleiermacher, dessen *Reden* er zum hundertsten Jubiläum wieder herausgegeben und kommentiert hatte, die Formel der ‚schlechthinnigen Abhängigkeit‘ auf als das ‚Kreaturgefühl‘. Doch welcher Unterschied zu Schleiermachers beglückender ‚Anschauung des Unendlichen im Endlichen!‘<sup>5</sup> Zunächst lässt Otto den Gottesbegriff beiseite, vielmehr sei der auslösende Impuls für das Gefühl ein Neutrum, das er aus dem Lateinischen nimmt, das *numen*, deutsch das Heilige.<sup>6</sup> Das Heilige ruft zwei Gefühle hervor, die nicht eigentlich ambivalent sind, sondern in einer Sequenz stehen: das *mysterium tremendum* einerseits, das *mysterium fascinans* andererseits: das Zittern (lat. *tremere*) und die Angst stehen am Anfang,<sup>7</sup> erst dann kann sich die Faszination einstellen. Auch wenn Otto als einer der bedeutendsten Religionswissenschaftler gilt und er selbst den Anspruch erhob, ‚Religionskunde‘ zu betreiben,<sup>8</sup> ist sein Religionsbegriff viel zu eng, wenn er nur Spitzengefühle gelten lässt, nicht

---

zu müssen, der sowohl Anschauungsmystik als auch Innerlichkeitsmystik in den Reden sieht.“ Dieses Buch Ottos erschien 1926, also zwischen Brunners erster und zweiter Auflage.

4 Brunner, *Mystik*, 366–399. Die erste Auflage konnte ich nicht einsehen.

5 B. Gladigow, Friedrich Schleiermacher (1768–1834), in: A. Michaels (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft*, München 1997, 17–27, hier: 20–24.

6 Grundlegend zu *numen* und römischen Gottesbegriffen war die Abhandlung von H. Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1896.

7 P. Schütz, *Mysterium tremendum. Zum Verhältnis von Angst und Religion nach Rudolf Otto*, Tübingen 2016.

8 Das Zitat auf S. 8 geht weiter „mit dem ist es schwer, Religionskunde zu treiben.“ In den ersten Auflagen stand noch „Religionspsychologie zu treiben“, wiederholt ganz am Schluss auf S. 200. Vgl. Chr. Auffarth, Sind heilige Stätten transportabel? Axis Mundi und soziales Gedächtnis, in: A. Michaels/D. Pezzoli-Olgiati/F. Stolz (Hg.), *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* (Jahrbuch Studia Helvetica Religiosa 5, 2000/2001) Bern 2001, 235–257, 236. K. Stäblein, *Rudolf Otto: ‚Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.‘ Kritische Edition mit einem Modell zur textgenetischen Variantenverzeichnung prosaischer Texte*. Diss. Wuppertal 2019.

aber alltägliche Frömmigkeit, nicht das Gebet oder der Gottesdienst, nicht die Wissenschaft Theologie, nicht das Orgelspiel Bachs (das sei nur Ästhetik), nicht die Predigt, nicht gesellschaftliche Diskurse über selbstbestimmtes Sterben o. ä.<sup>9</sup> Zudem fehlt die Eschatologie, denn, wie Brunner (62) bemerkt, sei diese Religion als Gefühl „unwandelbare Gegenwärtigkeit und Unlebendigkeit“. Und Brunner bemerkt, dass in dem Modell des Numinosen keine Sünde denkbar ist. Mystik als moderne Religionsauffassung sei das Gegenteil zum christlichen Glauben.

Für beide ist Luther eine wichtige Bezugsperson: Brunner reduziert Luther auf den *sola scriptura*-Begriff und schreibt ihm den Satz zu *verbum est principium primum*.<sup>10</sup> Er zeichnet ihn als Vorläufer der Dialektischen Theologie. Otto dagegen versteht Luthers Wurzeln in der Mystik,<sup>11</sup> was Brunner geflissentlich übersieht.<sup>12</sup> Denn Otto sieht am Schluss „die Erfüllung“ der mystischen Vereinigung von Gott und Mensch in der Christologie: Das „mystischste Problem des alten Bundes“ steigert sich „in Jesu Leben Leid und Tod [...] zum Absoluten“ (199). „Das Kreuz wird zum *speculum aeterni patris* schlechthin.“<sup>13</sup>

Spezieller mit Mystik beschäftigt sich Otto in seinem 1926 erschienenen Buch *West-östliche Mystik*.<sup>14</sup> Dort vergleicht Otto die Mystik des Meister Eckhart, des deutschen Dominikaners (etwa 1260–1328), mit der des Hindus Śankara (etwa

9 Zu einer kulturwissenschaftlichen Definition in Dimensionen s. Chr. Auffarth/H. Mohr, Religion, in: MLR 3 (2000), 160–172 und das ganze Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien, hg. v. Chr. Auffarth, J. Bernard und H. Mohr. 4 Bände. Stuttgart/Weimar 1999–2002.

10 Jehle, Emil Brunner, 193 schreibt: „So nicht nachweisbar“.

11 V. Leppin, Ruhen in Gott. Eine Geschichte der christlichen Mystik, München 2021, 303–315; ders., Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln, München 2016. Mystische Elemente Luthers bei Troeltsch s. A. Molendijk, Zwischen Theologie und Soziologie. Ernst Troeltschs Typen der christlichen Gemeinschaftsbildung: Kirche, Sekte, Mystik. (Troeltsch-Studien 9), Gütersloh 1996, 87–94.

12 Dass der Reformierte Brunner sich so auf Luther bezieht und nicht wie Karl Barth eher auf Calvin, lässt sich mit der Lutherrenaissance (Karl Holl und Schüler) einerseits, Friedrich Gogarten andererseits begründen, der Luther ebenso zum Gewährsmann seiner Dialektischen Theologie machte.

13 „Ein Spiegel des ewigen Vaters“. Wie immer übersetzt Otto das nicht. Von Fremdwörtern gespickt, teils neu erfundenen (wie das Numinöse), ohne Auseinandersetzung mit anderen Forschungsmeinungen, die er pauschal verwirft („Kritiken oder Widerlegungen von solcher Seite von vornherein hinfällig“ 200) ist das Buch selber nach Art einer Heiligen Schrift der Abteilung Weisheit gestaltet. Im Anhang gibt er Numinöse Dichtungen: aus der Bhagavad-Gita (hinduistisch), Joost van den Vondels (christlich), *Melek eljon* (mittelalterliches Judentum). In den Zusätzen zitiert er (nur) auf Griechisch einen Hymnus von Gregor von Nyssa (S. Vollenweider weist mich darauf hin, dass Otto, 218, hier zwei Personen verwechselt. Es ist Gregor von Nazianz, der „Theologe“, dem der Hymnus anonymer Herkunft zugeschrieben wird). Erst später gab es einen Anhang, in dem die Fremdwörter übersetzt wurden. In der Orthographie (etwa Philosophie) und einem eigenen Zeichen \$ für den Laut -sch- und Zeichensetzung geht Otto eigenwillige Wege (die in meinen Zitaten beibehalten sind).

14 Döbler, Die Mystik und die Sinne, 53–59.

788–820) und kommt zu dem Ergebnis: „Die Mystik Śankaras allerdings ist ‚kühl‘, unleidenschaftlich und stille Ruhe aller Affekte“ (176). Ihr stellt er gegenüber: „Die Mystik eines Al Hallaj ist glühend, die Mystik eines Dschelal ed-din Rumi ist taumelnd trunken. [...] Die Mystik Plotins ist bis in die Tiefe ihres irrationalen Einheitserlebnisses durchsättigt von wonnigem Genuß des Eros. Die Mystik Eckharts ist gemüt-durchsättigt.“ Wie schon in *Das Heilige* ist die christliche Form allen anderen überlegen. Die Bewertung der Religionswissenschaftlerin Annette Wilke widerspricht dem bei Otto aufscheinenden Orientalismus deutlich. Ottos Differenzierung „Mystik ist eben nicht = Mystik“<sup>15</sup> „bezweckt nicht eine objektive Darstellung zweier Denksysteme, sondern wird apologetisch instrumentalisiert.“<sup>16</sup>

## 1.2 Mystik als Zentralbegriff für Religion an der Kulturschwelle der Moderne, der Jahrhundertwende 1900

Karl Rahner bewertete einmal: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein.“<sup>17</sup> Mit diesem Ausspruch in der historischen Situation der Modernisierung der katholischen Religion im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) bezog sich der katholische Dogmatiker auf die Unterscheidung, die der liberal-protestantische Ernst Troeltsch einführte, um die Strömungen in der christlichen Religion begrifflich zu fassen. Troeltsch unterschied drei Typen christlicher Gemeinschaftsbildung: die Kirche, die Sekte und die Mystik.<sup>18</sup> Unter Mystik reihte er auch den (nicht nur) religiösen Aufbruch der Jahrhundertwende 1900 ein, die ‚Kulturschwelle‘ der ‚Klassischen Moderne‘ mit ihren Reformbewegungen, die für die Moderne eine Religion des Individuums erstrebte. Nicht mehr eine vorgeschriebene und in der ‚Anstaltskirche‘ institutionalisierte Religion und von einer Urkunde aus längst vergangenen und völlig anderen Zeiten abhängige Religiosität, sondern eine, die ohne Mittler und Vermittlung direkten Zugang zu ‚dem Heiligen‘ (also nicht dem konkreten, personalen Gott) suchte.<sup>19</sup> Schon für Troeltsch war die Mystik die einzige Religionsform, die der Moderne angemessen sei. Aus einem Begriff, der katholische

15 R. Otto, *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*. [Gotha 1926. <sup>2</sup>1929. München <sup>3</sup>1971 bearbeitet von Gustav Mensching]. Gütersloh 1926, 191–195. Auch schon in der Einleitung S. 2.

16 A. Wilke, *Ein Sein – Ein Erkennen. Meister Eckharts Christologie und Śankaras Lehre vom Ātman: Zur (Un-)Vergleichbarkeit zweier Einheitslehren*, Bern 1995, 305.

17 K. Rahner, *Frömmigkeit heute und morgen*, in: *Geist und Leben* 39 (1966), 326 – 342, hier 335; auch in *ders.*, *Schriften zur Theologie*, Band 7, Einsiedeln 1966, 11–31.

18 Molendijk, *Zwischen Theologie und Soziologie*, zu Mystik 117–172; 182–188.

19 In der protestantisch-liberalen Tradition diskutierte man das über die ‚Jesulogie‘ (statt Christologie), Klassiker ist *Das Wesen des Christentums* von Adolf Harnack 1900.

Identität ausdrückte, als Joseph Görres in fünf Bänden 1836–1842 *Die christliche Mystik* in Reaktion auf die Revolutionen schrieb und Albrecht Ritschl diese 1880 schroff als „prononcierte Stufe der katholischen Frömmigkeit“ abwies, war ein vielerlei umfassender Begriff von nichtkirchlicher Religiosität der Moderne geworden. Während der Katholizismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit Syllabus (1864), Unfehlbarkeit (1870) und Antimodernisten-Eid (1910) gerade die Moderne bekämpfte durch eine Zuspitzung auf die hierarchische Priester- und Papst-Kirche,<sup>20</sup> betonten sowohl liberale Protestanten wie viele Gottsucher die individuelle Erfahrung des Heiligen:<sup>21</sup> In vielen Fällen ging es nicht mehr um Gott oder Jesus, sondern um eine religiöse Erfahrung, wie ihr Rudolf Otto eine Sprache gab. Fritz Mauthner fasste das in einem Kapitel seiner großen *Geschichte des Atheismus* sogar als ‚gottlose Mystik‘.<sup>22</sup> Auf seinem Grabstein steht ‚Vom Menschsein erlöst‘, ein Zitat aus seinem Buch *Der letzte Tod des Gautama Buddha* (1912), also eine Umschreibung des Nirvana. Auch das gehörte zu den religiösen Aufbrüchen der Kulturschwelle 1900, dass man in die individuelle Religion Ideen anderer Religionen integrieren konnte.<sup>23</sup> Für den Pantheismus bei Schleiermacher konnte Romain Rolland jetzt den Begriff ‚Ozeanisches Gefühl‘ verwenden: wie der einzelne Regentropfen Teil eines großen Ganzen wird; dazu bedürfe es weder Glauben noch die Illusion der Religion. Sigmund Freud hatte *Die Zukunft einer Illusion* (1927) seinem Freund Rolland geschickt; dieser antwortete ihm mit seinem neuen Begriff, aber Freud konnte ‚dies ozeanische Gefühl nicht in mir entdecken‘.<sup>24</sup> Freud sah darin eher eine infantile Unfähigkeit: ‚Der Säugling sondert noch nicht sein Ich von einer Außenwelt als Quelle der auf ihn einströmenden Empfindungen.‘ (199). Eine trotzig Analyse von Regression in der Aufgabe des Ichs, die nicht nur in der Religion, sondern ganz besonders in der Mystik eine zentrale Rolle spielt! Der wenden wir uns nun zu.

20 Zu der Erfindung der Tradition, die diesen antimodernen Katholizismus als Wesen des Katholischen behauptete, in Wirklichkeit aber die Tradition verbog, s. H. Wolf, *Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert*, München 2020.

21 M. Baßler/H. Chatelier (Hg.), *Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900*, Strasbourg 1998.

22 F. Mauthner, *Der Friede in gottloser Mystik*, in: *ders.*, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Band 4, Stuttgart 1923, 372–447.

23 Thomas Nipperdey erkannte die Bedeutung der nicht in evangelischer oder katholischer Kirche gebundenen Religiosität Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts und prägte den Begriff der vagierenden Religiosität. *Th. Nipperdey*, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918*, München 1988, 124–153. Das weiterführend L. Hölscher, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland. [I: 1500–1914]*, München 2005.

24 S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien 1930; *ders.*, *Studienausgabe*, Band 9, Frankfurt am Main 1974, 197f, vgl. 137f.

## 2. Kenosis – Plerosis: Aufgeben des Ichs, Einströmen Lassen des Göttlichen

Die Religionswissenschaft versuchte – im Paradigmenwechsel von der Religionsphänomenologie zur Kulturwissenschaft in den Siebzigerjahren des 20. Jahrhunderts –, Mystik unter dem Oberbegriff der Bewusstseinsveränderung im Zusammenhang mit Rausch und Ekstase zu begreifen.<sup>25</sup> Neben den drogeninduzierten Möglichkeiten (Alkohol, Rauchen, LSD etc.) können auch körpereigene Hormone zu außergewöhnlichen Bewusstseinswahrnehmungen führen. Dies lässt sich durch Rituale erreichen, die Herzschlag, Hirnströme, Hormone beeinflussen. Da sind zum einen die Steigerung, zum anderen Dämpfung möglich. Der wilde Tanz in der Diskothek, das Einhämmern der Rhythmen mit Pfiffen, Schreien oder tiefen Bässen, Trommeln, sexuelle Aktivität, Sport, also gesteigerte Aktivitäten bis zu Reizüberflutung, führen zu Erschöpfung und Verlust der Eigenkontrolle, etwa in der griechischen Antike der stampfende Tanz der Mänaden, der „Frauen, die verrückt werden“. Oder umgekehrt erreichen Schweigen, Stille, monotone Rhythmen oder niedrig-frequente Musik, Träume ein Verlangsamen der Körperaktivitäten (wie Autogenes Training, Meditation, Schamanen-Trommel etc.).<sup>26</sup> In beiden Fällen führt das zur Ausschüttung von Hormonen, bes. Endorphinen, die wie Morphin Schmerzen nicht mehr wahrnehmen lassen und in Glückseligkeit umschlagen lassen. Die Deutung von sinnlichen Wahrnehmungen der externen Stimuli auf die fünf Sinne Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Berühren und der Selbstorientierung durch Bewegungskoordination, Gleichgewicht, Raumposition und Körperlage bzw. -bewegung sowie Schmerzempfinden, Nahrungsaufnahme und Ausscheidungen ist kulturell kodiert durch das Erlernen von anderen Menschen, was dieses Perzept zu bedeuten habe, und zunehmend durch den Vergleich des gerade Erlebten mit früheren Sinneseindrücken. Mit der Deutung wird auch die sprachliche Bezeichnung mit erlernt (dazu der folgende Abschnitt 3).

Eine der kulturellen Deutungen ist die religiöse Bedeutung, die im Ritual eingeübt wird als Passion und Faszination, Trauer und Jubel, Knien in Demut und die Herzen zum Himmel erheben. Die symbolischen Deutungen stehen im Vordergrund. Wenn der Gottesdienst als *Sobria ebrietas* ‚nüchterne Trunkenheit‘ bezeichnet wird, das Essen auf eine Oblate, Sexualität auf den Friedenskuss reduziert, Applaus und Tanzen verboten sind und während der Predigt und dem Gebet der kultische

25 H. Cancik (Hg.), Rausch, Ekstase, Mystik. Grenzformen religiöser Erfahrung, Düsseldorf 1978; zum Paradigmenwechsel ders., Das Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, in: Chr. Auffarth/A. Grieser/A. Koch (Hg.), Religion in der Kultur – Kultur in der Religion. Burkhard Gladigows Beitrag zum Paradigmenwechsel, Tübingen 2021, 89–117.

26 Umfassende Typologie bei H. Mohr, Wahrnehmung/Sinnessystem, in: MLR 3 (2000), 620–633.

Reizausschluss die Sinne auf das Hören konzentriert,<sup>27</sup> betont man die Differenz der sakralen zu anderen Wahrnehmungen. Sie beruhen jedoch auf dem gleichen Wahrnehmungs-, ‚Apparat‘, werden nur in einem spezifischen Zeichensystem kodiert.

Für die Mystik sind typisch die Abfolge von *Kenosis*: Leerwerden, Aufgabe des Selbst, und *Plerosis* Vollwerden, Aufgehen im Göttlichen. Für das Leerwerden gibt es Rituale, die durch Dauer und Wiederholung andere Sinneswahrnehmungen ausschließen, besonders auch das Kreisen der Gedanken einfangen: So dämpfen nieder- bis tieffrequente Töne und Schwingungen die Herzfrequenz, Puls, Atmen. Eine Stunde eine Schamanen-Trommel auf sich wirken zu lassen, sich auf die Schwere einzelner Körperteile zu konzentrieren, den Bauchnabel zum Mittelpunkt des Körpers zu machen, weg von Auge und Gehirn, und dabei ständig das *kyrie eleison* zu stammeln, oder die Meditation, während man ein Symbol wie die Kerze, das Mandala betrachtet. Oder die Abgeschiedenheit in einem kahlen Raum, einer lichtarmen Höhle. Das Rezitieren von immer gleichen Koran-Surenanfängen oder dem unablässigen Glaubensbekenntnis *la ilaha illa, Llah* („Es gibt keinen Gott außer Gott Allah“) lässt keinen anderen Gedanken Raum und bereitet den Körper und Geist vor für das Einströmen-Lassen von außeralltäglichen Empfindungen. Wenn Rudolf Otto in der schmutzigen Synagoge in Tunesien der dreimalige Ruf *qadosh* übermannte als ‚eigentümlich religiöses Gefühl‘,<sup>28</sup> dann fühlte er die glühende Kohle auf den Lippen, das Stammeln und in-den-Boden-Versinken des kleinen Menschleins angesichts der riesigen Gottheit, deren Gewandsaum schon den ganzen großen Tempel von Jerusalem füllt. Er erfährt es als Ambivalenz von Zittern und Faszination, dabei sitzt er doch auf einer harten Bank in einem dämmrigen, schmutzigen, bescheiden großen Raum, hörte die brüchige Stimme eines Kantors. Er befand sich nicht etwa in der Sainte Chapelle mit ihrem Glasfarbenspiel und der Dornenkrone oder dem Petersdom oder dem Felsendom von Jerusalem oder den Stupas von Angkor, hörte nicht den Soul von Leonard Cohen, die *Missa solmenis*, atmete nicht den Duft der Räucherstäbchen oder den Weihrauch. Gerade der kultische Reizausschluss ermöglicht das Momentum, den Kairos für sein überwältigendes Erlebnis, das er sechs Jahre später in sein Buch fasst vom *numen tremendum* zum *numen fascinosum*. – Überwältigt werden ganz anders die Sufis durch den Schwindel beim rasend schnellen Drehtanz, in dem man sich

27 Chr. Auffarth, Bilder und Ritual im calvinistischen Stadt-Bild Bremens, in: J. van de Kamp/ders. (Hg.), Die „andere“ Reformation im Alten Reich. Bremen und der Nordwesten Europas (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 53), Leipzig 2020, 277–306.

28 P. Schütz, Die Entdeckung des Heiligen im Alten Testament, in: W. Gantke/Vladislav Serikov (Hg.), 100 Jahre „Das Heilige“. Beiträge zu Rudolf Ottos Grundlagenwerk. (Theion 32), Frankfurt 2017, 59–77 – ohne den folgenden Kontrast der Gefühle.

ganz auf den Gleichgewichtssinn konzentrieren muss, nachdem man zuvor wenig geschlafen, wenig gegessen, wenig geredet hat.<sup>29</sup> In der Vorbereitung sollen die Sufis die Technik des *dhikr* anwenden, den Namen Allahs immer und immer wiederholen, „bis sein ganzes Sein so von diesem Namen durchdrungen ist, daß selbst die Blutropfen, die aus seinen Adern fallen, das Wort Allah auf die Erde schreiben.“ Man beachte, dass hier nicht von der Verschmelzung mit Gott die Rede ist, sondern mit (einem seiner 99) Namen. Das Durchdringen des Namens kann aber nicht jeder, man muss es in der Gemeinschaft einüben, angeleitet von einem Meister. Der schickt seine Schüler auch einmal in die vierzigtägige Klausur in einem dämmrigen Raum (also kultischem Reizausschluss), nur besucht vom Meister, der das Reinigen der Seele erfragt. Und diese Reinigung wird für jede Station des tiefer Eindringens in die Mystik erneut durchlaufen, je auf einer höheren Ebene. Mystik ist ein Lernprozess unter Anleitung, den nur ganz wenige Menschen von Station zu Station, von einer Leiterstufe zur nächsten tastend und mit hoher Anstrengung (und Vernachlässigung anderer Ziele) erklimmen: Weg oder Leiter. Das führt von den Körpertechniken zu den Metaphern und Beschreibungen, was erst als Anstrengung und Verzicht beginnt, dann plötzlich im ‚Überschwang‘ in mystische Faszination angezogen wird: aus dem Aktiv des sich Leerens wird das Passiv des erfüllt-Werdens, des angezogen-, eingesaugt-Werdens.

### 3. Stammeln, Verstummen, Überschwang: Rhetorik der Mystik

#### 3.1 Aussprechen des Unsagbaren

Immer wird betont, dass es bei Mystik um „Erfahrung“ gehe. Erfahrung lässt sich nicht an andere vermitteln (wie Freud das ozeanische Gefühl bei sich nicht nachvollziehen kann), zumal es ja um unerhörte Erfahrungen gehen soll. So bedarf es der Sprachspiele, die das entweder umschreiben oder paradoxe Aussagen treffen. Die *coincidentia oppositorum*, dass Gegensätze sich wieder treffen, ist ein Prinzip der mystischen Rede.<sup>30</sup> Aber das ist schon ein Schritt weiter, wenn man das mystische Erleben anderen kommunizieren möchte. In der mystischen Erfahrung, so behaupten die Betroffenen, werde keine menschliche Sprache gesprochen, sondern laut Paulus hört einer bei seiner Entführung in den Himmel (ἀρπαγή *raptus*) Engelsprache: ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι.<sup>31</sup> Zungenreden ist

29 Diese Grundregel des Sufismus nennt A. Schimmel, Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik, München<sup>5</sup> 2014, 18. Auch das folgende Zitat S. 19.

30 Leppin, *Ruhen in Gott*, 241–246 zu Nikolaus von Kues.

31 2Kor 12,4. Unaussprechliche Worte, die ein Mensch unmöglich aussprechen kann. Vgl. 1Kor 13,1. Zu Paulus' *raptus* Leppin, *Ruhen in Gott*, 25–38.