

CHRISTOPH KRUCK

## Der Beitrag der Mystik zum christlich-islamischen Dialog oder was wir von Annemarie Schimmel hierzu lernen können

Die Grundlagen für ein friedliches Zusammenleben der Völker zu schaffen ist eine der wichtigsten Aufgaben sowohl von Politik als auch von Religionsgemeinschaften. Insbesondere dort, wo Fundamentalismen religiöser Natur das Zusammenleben der Menschen erschweren oder behindern, kommt daher dem interreligiösen Dialog eine essentielle Bedeutung zu. Papst Franziskus hat bereits im ersten Jahr seines Pontifikats die Bedeutung des interreligiösen Dialogs als Bedingung für den Frieden in der Welt in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* (EG) vom 24. November 2013 thematisiert. Konkret benennt er in diesem Schreiben den Dialog als Pflicht für Christen ebenso wie für Angehörige anderer Religionen, wobei er den Schwerpunkt auf die Dialoge des Lebens und Handelns legt.

Im **Dialog des Lebens** teilen Menschen unterschiedlicher Religion ihre Freude, aber auch ihr Leid, indem sie in einer offenen und nachbarschaftlich geprägten Atmosphäre zusammen leben. Der **Dialog des Handelns** ist dadurch gekennzeichnet, dass sich Christen und Nichtchristen aktiv gemeinsam engagieren, beispielsweise in sozial-karitativen Projekten.

Durch zahlreiche Auslandsreisen hat Papst Franziskus die Bedeutung des interreligiösen Dialogs in das Zentrum seines Pontifikats gestellt: Auf seiner Apostolischen Reise nach Amman, Bethlehem und Jerusalem im Mai 2014 sprach er eine Einladung an Mahmud Abbas und Shimon Peres zum Friedensgebet aus, welches am 8. Juni 2014 im Vatikan stattfand. 2016 reiste er nach Georgien und Aserbaidschan, wo es in Baku zu einem interreligiösen Treffen kam, und im April 2017 schloss sich eine Reise nach Ägypten an. Dort begegnete er in Kairo dem sunnitischen Großimam und geistlichen Leiter der Al-Azhar-Universität, Ahmed al-Tayeb. Mit diesem zusammen unterzeichnete Papst Franziskus im Februar 2019 das „Dokument von Abu Dhabi“, welches aus seinem Besuch in den Vereinigten Arabischen Emiraten hervorging. Dieses

Dokument ruft die Menschen zur Brüderlichkeit, zur Verständigung untereinander und zur Verbreitung einer Kultur der Toleranz auf.

Neben seinen Begegnungen mit Vertretern des sunnitischen Islams kam es im März 2021 auf seiner Reise in den Irak zu einer Unterredung mit dem schiitischen Großajatollah Ali al-Sistani ebenso wie zu einem interreligiösen Friedentreffen in der südirakischen Stadt Ur, der Heimat Abrahams. Weitere Reisen folgten im Jahr 2022 nach Kasachstan und Bahrain. Auf seiner Reise nach Ägypten hat Papst Franziskus am 28. April 2017 in Kairo drei grundlegende Prinzipien für den interreligiösen Dialog formuliert, und zwar Identitätspflicht, Alteritätsmut sowie die Ernsthaftigkeit der Absichten.<sup>1</sup>

**Identitätspflicht** bedeutet, im Dialog die eigene religiöse und kulturelle Identität zu wahren und sich zu ihr zu bekennen. Die Aufgabe des eigenen Standpunktes oder eine falsch verstandene Gleichmacherei, welche die kulturellen oder religiösen Unterschiede untereinander auszulöschen versucht, verhindert dagegen einen fruchtbaren Dialog als Folge der Preisgabe der eigenen Identität.

**Alteritätsmut** bezeichnet den Mut, den Dialogpartner in seiner kulturellen und religiösen Andersheit als Weggefährten anzunehmen und sich nicht den fremden Werten gegenüber fundamentalistisch zu verschließen.

Der Mut zur Andersheit geht eng einher mit der **Aufrichtigkeit der Absichten**, indem der gemeinsame Dialog Offenheit, Ehrlichkeit sowie Geduld im Hinhören aufeinander und auf die (zunächst) fremden Positionen erfordert.

Diese drei grundlegenden Prinzipien lassen sich durch zwei weitere Punkte ergänzen, die Papst Franziskus in seinem Schreiben *Evangelii Gaudium* insbesondere mit Blick auf den Dialog mit dem Islam hervorhebt, nämlich den Aspekt der Bildung der Gesprächspartner (vgl. EG 253), der auf (vertiefte) **Kenntnisse der anderen Religion und Kultur** verweist. Ebenfalls benennt der Papst in EG 250 den Punkt **Offenheit in der Wahrheit und der Liebe**, der sich inhaltlich eng an die Aufrichtigkeit der Absichten anschließt.

---

<sup>1</sup> Vgl. PAPT FRANZISKUS: Ansprache des Heiligen Vaters an die Teilnehmer an der internationalen Friedenskonferenz. Kairo, 28. April 2017. Online abrufbar unter: [https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2017/april/documents/papa-francesco\\_20170428\\_egitto-conferenza-pace.html](https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2017/april/documents/papa-francesco_20170428_egitto-conferenza-pace.html) (letzter Abruf: 9. Dezember 2023).

Auf Basis der genannten Punkte und Prinzipien lässt sich ein konstruktives und fruchtbringendes Religionsgespräch führen, das in der Lage ist, ein besseres Verständnis untereinander als Voraussetzung für ein friedliche(re)s Miteinander zu bewirken.

Gleichwohl ist es möglich, den interreligiösen Dialog noch über die sachlich-konstruktive Ebene hinaus um eine spirituelle Dimension zu vertiefen. Neben den bereits angeführten Dialogen des Lebens und Handelns existiert mit dem **Dialog der religiösen Erfahrung** nämlich eine weitere Unterform des Dialogs, in der Christen und Nichtchristen aufgefordert sind, ihren spirituellen Reichtum miteinander zu teilen.<sup>2</sup>

Mit diesem Dialog wird zugleich das Phänomen der Mystik berührt, so dass ein näherer Blick hierauf lohnt, um das Potenzial des Dialogs der religiösen Erfahrung konkret identifizieren zu können. Exemplarisch soll die Mystik der beiden größten in Deutschland vertretenen Religionen, also von Christentum und Islam, betrachtet werden. Mit Blick auf die islamische Mystik, den sogenannten Sufismus, kommt dabei an dieser Stelle die Person Annemarie Schimmels ins Spiel.

### **Annemarie Schimmel (1922–2003)<sup>3</sup>**

Annemarie Schimmel, geboren am 7. April 1922 in Erfurt, begeisterte sich schon in jungen Jahren für Literatur und Poesie und begann nach ihrem Abitur im Jahr 1939 an der Berliner Universität Islamwissenschaften und islamische Kunstgeschichte zu studieren. Mit nur 19 Jahren schloss sie im Jahr 1941 bereits ihr Studium mit einer Dissertation ab und reichte vier Jahre später ihre Habilitation an der Universität Marburg ein. Der Titel der zugehörigen und am 12. Januar 1946 gehaltenen Antrittsvorlesung: „Hauptgestalten der islamischen Mystik“ ebenso wie der Titel ihrer 1951 abgeschlossenen zweiten Dissertation im Fach

---

<sup>2</sup> Vgl. zu den Unterformen des interreligiösen Dialogs auch: PÄPSTLICHER RAT FÜR DEN INTERRELIGIÖSEN DIALOG UND KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER: Dialog und Verkündigung: Überlegungen und Instruktionen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi. Bonn 1991, Art. 42 sowie SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.): Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Weltkirche. Bonn 2004, S. 51.

<sup>3</sup> Für eine umfassende Darstellung Ihres Lebens wird verwiesen auf ihre Autobiographie: SCHIMMEL, Annemarie: Morgenland und Abendland. Mein west-östliches Leben. München 2003. Eine kompakte Darstellung ihres Lebens und Beitrags zum interreligiösen Dialog findet sich in: KRUCK, Christoph: Annemarie Schimmel (1922 – 2003) – Ihr Leben und Beitrag zum interreligiösen Dialog. In: CIBEDO-Beiträge 36(2022) Heft 3, S. 106-111.

Religionswissenschaften zum Thema „Studien zum Begriff der mystischen Liebe in der früh-islamischen Mystik“ umreißen prägnant Annemarie Schimmels Arbeits- und Forschungsthemen, mit denen sie sich über Jahrzehnte hinweg intensiv auseinandergesetzt hat.

Während sie im Deutschland der Nachkriegsjahre keine ihrer Qualifikation entsprechende Position im Universitätsbetrieb erlangen konnte, bot man ihr 1954 den Lehrstuhl für Religionsgeschichte an der Islamisch-Theologischen Fakultät in Ankara an. Dort lehrte sie u.a. Geschichte und Phänomenologie der Religionen und genoss die Jahre in der Türkei, wozu auch wiederholte Besuche in Konya, der Stadt Ğalāl ad-Dīn Rūmīs (gest. 1273), gehörten. Zurück in Deutschland, lehrte sie ab 1961 für einige Jahre als Wissenschaftlicher Rat an der Universität Bonn, bis sie 1967 an die Harvard University in Boston, Massachusetts, berufen wurde und dort 25 Jahre lang als Professorin den Lehrstuhl für indo-muslimische Kultur inne hatte, wobei sie in ihrer Forschung vor allem einen religionsphänomenologisch geprägten Arbeitsansatz verfolgte.

Annemarie Schimmel, die auch als „Grande Dame der Orientalistik“<sup>4</sup> bezeichnet wurde, gilt als Expertin für die mystische Dimension des Islams. Durch ihr Leben, ihre zahlreichen Reisen in muslimisch geprägte Länder sowie den Kontakt mit den Menschen und ihrer Kultur hat sie den Dialog zwischen Muslimen und Nichtmuslimen nachhaltig gefördert. Von ihren in viele Sprachen übersetzten Werken zählen einige bis heute zu Standardwerken zur islamischen Mystik. Hierzu gehört u.a. ihre umfassende Darstellung *Mystical Dimensions of Islam* aus dem Jahr 1975, die 1985 auch als deutsche Fassung unter dem Titel *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus* erschien, und worin Schimmel ausführlich die Entwicklung des Sufismus und die Grundlagen des mystischen Pfads beschreibt.

Ihr mit zahlreichen Ehrendoktorwürden (u.a. der Universitäten Sind, Islamabad, Peshawar, Konya und Teheran) ausgezeichnetes Lebenswerk spiegelt überdies die große Wertschätzung wider, mit der ihr in vielen Ländern der islamisch geprägten Welt begegnet wurde und bis zum heutigen Tage immer noch wird. 1995 erhielt sie den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels – als Anerkennung ihres Lebenswerks und als

---

<sup>4</sup> Annemarie Schimmel wird mit diesem Titel u.a. in: SCHIMMEL, Annemarie: Spiegelungen des Islam. Die Grande Dame der Orientalistik im Gespräch mit Felizitas von Schönborn. Berlin 2002 bezeichnet.

Würdigung ihres Einsatzes als Brückenbauerin zwischen Orient und Okzident. So heißt es in der zugehörigen Urkunde: „Ihr Lebenswerk gilt der Kenntnis und dem Verständnis des Islam, seinem inneren Leben und seiner kulturgenerierenden Begegnung mit dem Okzident. Ihr Denken spürt jener für den Frieden unter den Völkern heute entscheidenden Möglichkeit der Synthese von Islam und Moderne nach, welche die Differenzierung der Werte aus dem Innern des Islam selbst zu gewinnen sucht. Inmitten erschreckender Signale des religiösen Fanatismus versteht der Börsenverein die Auszeichnung Annemarie Schimmels als ein Zeichen für die Begegnung, nicht für die Konfrontation der Kulturen, als ein Zeichen für Duldung, Poesie und Denkkultur, welche die Formen des Andersseins achtet.“<sup>5</sup>

In ihrer Dankesrede am 15. Oktober 1995 in Frankfurt hob sie die für sie entscheidenden Punkte im Dialog mit dem Islam wie folgt hervor: „Damit berühren wir einen Punkt, der mir immer wichtiger erscheint, nämlich das Problem des liebevollen Verstehens fremder Kulturen, wengleich das Wort ‚Verstehen‘ heute mit dem Makel behaftet zu sein scheint, dass es einem kritiklosen Verzeihen gleichgesetzt wird. Echtes Verstehen erwächst aber aus der Kenntnis historischer Tatsachen und Entwicklungen; doch solche Kenntnis fehlt heute vielen. [...] Mein Bild vom Islam ist entstanden nicht nur durch jahrzehntelange Beschäftigung mit den Erzeugnissen islamischer Literatur und Kunst, sondern mehr noch durch den Umgang mit muslimischen Freunden in aller Welt und aus allen Bevölkerungsschichten, die mich liebevoll in ihre Familien aufnahmen und mich mit ihrer Kultur vertraut machten.“<sup>6</sup>

Auf den Vorwurf, hierbei den Islam zu romantisieren, hat sie in ihrer Autobiographie erwidert: „Wenn man mir immer wieder vorwirft, den Islam zu romantisch zu sehen, kann ich nur mit dem Heiligen Augustinus ant-

---

<sup>5</sup> BÖRSENVEREIN DES DEUTSCHEN BUCHHANDELS E.V.: Urkunde zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an Annemarie Schimmel. Frankfurt, 15. Oktober 1995. Online abrufbar unter: <https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/alle-preistraeger-seit-1950/1990-1999/annemarie-schimmel> (letzter Abruf: 9. Dezember 2023).

<sup>6</sup> SCHIMMEL, Annemarie: Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an Annemarie Schimmel. Frankfurt, 15. Oktober 1995. Online abrufbar unter: <https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/alle-preistraeger-seit-1950/1990-1999/annemarie-schimmel> (letzter Abruf: 9. Dezember 2023).

worten: *res tantum cognoscitur quantum diligitur* – man kann etwas nur so weit verstehen, wie man es liebt.“<sup>7</sup>

Ihren Ausführungen lassen sich drei wesentliche Punkte als Voraussetzung für das Gelingen des interreligiösen Dialogs entnehmen: Erstens fundierte Kenntnisse historischer Entwicklungen ebenso wie islamischer Literatur und Kunst, zweitens der konkrete Umgang und Austausch mit Muslimen sowie drittens ein „liebevolles Verstehen“ der fremden Kultur. Mit dem Aspekt des „liebevollen Verstehens“ gerät hierbei ein neuer Punkt in den Fokus, der deutlich über die o.a. und von Papst Franziskus formulierten grundlegenden Prinzipien des Dialogs hinausgeht und der – wie sich im Folgenden zeigen wird – in enger Beziehung zur Mystik steht. Aus diesem Grund wird die Entwicklung der christlichen ebenso wie der islamischen Mystik nachfolgend kurz umrissen, um eine Grundlage für den Vergleich bereitzustellen.

## Mystik im Christentum

Der christliche Glaube, der im trinitarischen Gottesbild wurzelt und Jesus als den Christus und Sohn Gottes bekennt, bildet das Fundament jeder christlichen Mystik, weshalb der mystische Weg auch keine – wie bisweilen unterstellt oder angenommen – Alternative zum (normativen) Glauben darstellt. Kennzeichnend für die mystische Erfahrung ist ihr personaler Charakter, ihr Wesen als Geschenk und Gnade und ihre Offenheit für die Bedürfnisse der Mitmenschen. Außerordentliche Phänomene oder Begleiterscheinungen sind dagegen der mystischen Erfahrung nicht wesenseigen, wodurch sich die Mystik auch deutlich von Mystizismus abgrenzt.<sup>8</sup>

Der christliche Mystiker römisch-katholischer Prägung sehnt sich nach Gott-Einung, und zwar im Sinne einer *unitas spiritus* bzw. *unitas distinctionis*, verstanden als Begegnungseinheit. Eine solche Erfahrung der Gott-Einung ist klar zu unterscheiden von einer Verschmelzungseinheit oder auch der Theosis, wie sie beispielsweise in den orthodoxen

---

<sup>7</sup> SCHIMMEL, Annemarie: Morgenland und Abendland. Mein west-östliches Leben. München 42003, S. 327.

<sup>8</sup> Vgl. SCHUMACHER, Joseph: Die Mystik im Christentum und in den nichtchristlichen Religionen. Mainz 2016, S. 315ff.

Kirchen angestrebt wird.<sup>9</sup> In ihrem Kern ist die christliche Mystik durch drei Ursprungslinien geprägt: Den biblischen Ursprung, den philosophischen Ursprung und die asketische Übungspraxis.<sup>10</sup>

Die biblische Ursprungslinie wird von den Heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments gebildet, wobei insbesondere den johanneischen als auch paulinischen Schriften diesbezüglich eine große Bedeutung zukommt. In beiden nimmt die gegenseitige Einwohnung (reziproke Immanenz), die sich zwischen Glaubendem und Christus ereignet, eine zentrale Rolle ein. Eugen Biser spricht mit Blick auf Gal 2,20: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ gar von dem „Urwort aller christlichen Mystik“<sup>11</sup>.

Der philosophische Ursprung nimmt vor allem auf Platon (gest. 347 v. Chr.), Plotin (gest. 270 n.Chr.) und Proklos (gest. 485 n.Chr.) Bezug. Plotin hat u.a. den Hl. Augustinus (gest. 430 n.Chr.) beeinflusst, Proklos hat Einfluss ausgeübt auf Pseudo-Dyonisius Areopagita im 6. Jh., der wiederum über seine apophatische oder negative Theologie viele spätere Mystiker wie zum Beispiel Meister Eckhart (gest. 1328) oder Johannes vom Kreuz (gest. 1591) geprägt hat. Pseudo-Dyonisius Areopagita selbst blieb dabei „Rätsel und Problem. Allerdings ein solches, das von einzigartiger Bedeutung für die Geschichte der christlichen Mystik ist.“<sup>12</sup>

Die asketische Übungspraxis schließlich ist eng mit der Entwicklung des Mönchtums verbunden. Ab dem 3. Jh. zogen verstärkt Eremiten in die Wüste, darunter der Hl. Antonius (gest. um 350 n.Chr.), auf den das Anachoretentum zurückgeht, oder Pachomius (gest. 347 n.Chr.), auf den sich das koinobitische Leben in Gemeinschaft zurückführen lässt. Das Leben in der Wüste bzw. im Kloster war von Askese, Fasten und Enthaltbarkeit geprägt, jedoch nicht als Selbstzweck, sondern als „Wandel von der äußeren Übung zur inneren Haltung“<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> Vgl. SUDBRACK, Josef: Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext. Würzburg 1999, S. 45.

<sup>10</sup> Vgl. WOLZ-GOTTWALD, Eckard: Die Mystik in den Weltreligionen. Spirituelle Wege und Übungsformen. Petersberg 2011, S. 16ff.

<sup>11</sup> BISER, Eugen: Der unbekannt Paulus. Düsseldorf 2003, S. 95.

<sup>12</sup> MCGINN, Bernard: Die Mystik im Abendland. Band 1: Ursprünge. Freiburg 1994, S. 236.

<sup>13</sup> WOLZ-GOTTWALD, Eckard: Die Mystik in den Weltreligionen. Spirituelle Wege und Übungsformen. Petersberg 2011, S. 28.

Abb. 1 veranschaulicht in vereinfachter Form die drei skizzierten Ursprungslinien und zeigt exemplarisch einige Verbindungslinien untereinander auf.

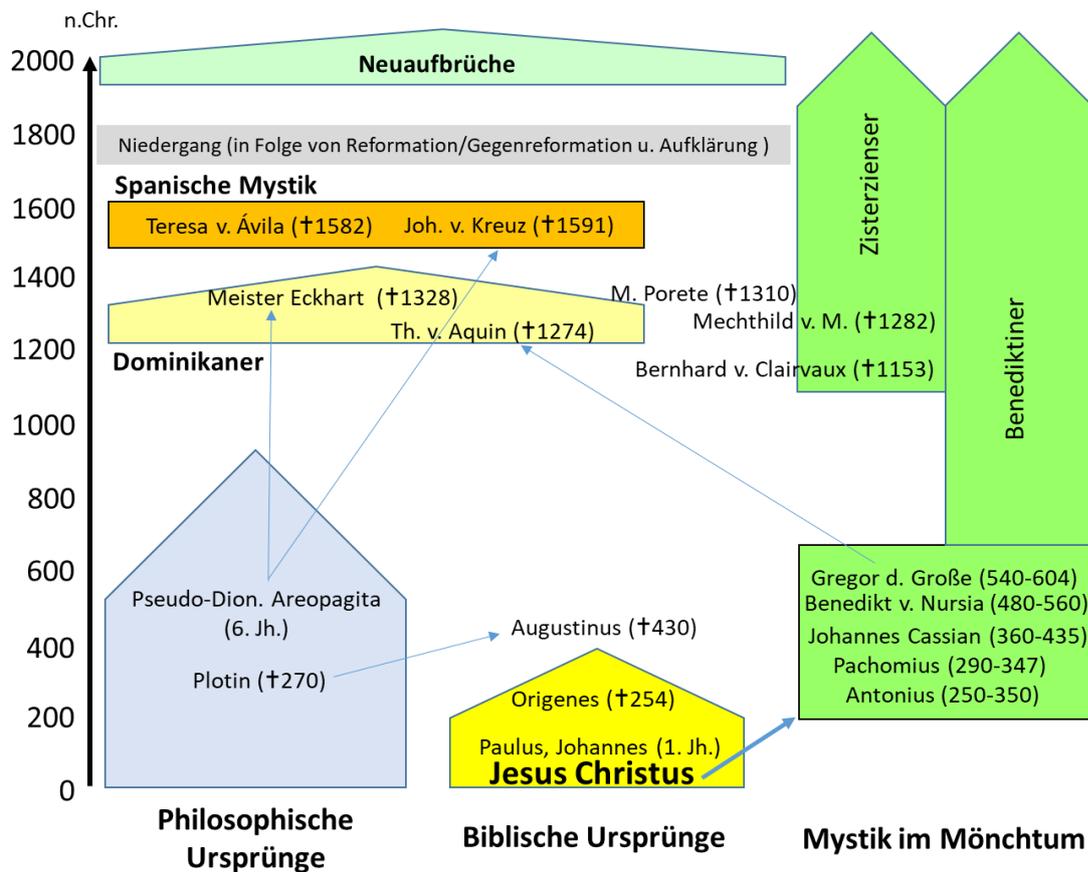


Abb. 1 Ursprungslinien der abendländischen Mystik

Aus der asketischen Ursprungslinie ging das Mönchtum hervor, wie es bis zum heutigen Tag besteht, beispielsweise in Form der auf Benedikt von Nursia (gest. 560) zurückgehenden Benediktiner. Deren Ordensregel (*Regula Benedicti*) ist darüber hinaus auch für das Leben des um das Jahr 1100 entstandenen Zisterzienserordens maßgeblich. Mit dem Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, d.h. mit Reformation und Gegenreformation sowie dem Zeitalter der Aufklärung setzte ein Niedergang der Mystik ein, ohne dass jedoch der „mystische Strom“ gänzlich zum Versiegen gekommen wäre. Erst im 20. Jahrhundert erfolgten in größerem Umfang verschiedene Neuaufbrüche.<sup>14</sup> Von großer Bedeutung

<sup>14</sup> Ohne Anspruch auf Vollständigkeit lassen sich mit Blick auf das 20. Jh. u.a. die Bedeutung der Beiträge von Charles de Foucauld (1858-1916), Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), Romano

war im Nachlauf zum Zweiten Vatikanum die Erhebung Teresas von Ávila zur Kirchenlehrerin im Jahr 1970 durch Papst Paul VI. mit der Wiederentdeckung der Tradition des inneren Betens in der katholischen Kirche.

Die drei Ursprungslinien sind – das sei abschließend betont und lässt sich ebenso dem Schaubild entnehmen – nicht getrennt voneinander zu verstehen, sondern durchdringen einander, wie schon das Beispiel der ersten Anachoreten oder Koinobiten zeigt, die ihre asketische Übungspraxis biblisch begründeten.

### Islamische Mystik (Sufismus)

Die islamische Mystik sunnitischer Ausprägung gründet – analog zum Fall der christlichen Mystik – auf ihrem zugehörigen Glaubensfundament in Form der von Koran und Sunna gebildeten Scharia als Richtschnur für das Handeln sowie dem an Bedeutung kaum zu überschätzenden Glaubensbekenntnis des Islam, der *šahāda*.

Der Begriff Sufismus (als Übersetzung von *taṣawwuf*) für die islamische Mystik leitet sich nach verbreiteter Überzeugung vom Begriff *ṣūf* für Wolle ab, womit auf das grobe Wollgewand der frühen Asketen angespielt wird.<sup>15</sup> Der bedeutende französische Orientalist und Islamwissenschaftler Louis Massignon (gest. 1962) konnte nachweisen, „dass das Sufitum auf dem Boden des Islam gewachsen ist, Geist von seinem Geist und Wort von seinem Wort [ist]. Das mystische Erlebnis ist emporgewachsen und hat seinen Weg unter dem unablässigen Studium des Koran gefunden.“<sup>16</sup>

Charakteristisch für den mystischen Pfad im Sufismus sind verschiedene Stationen. Zwar gibt es bzgl. deren Abfolge und Einteilung keine strenge

---

Guardini (1885-1968), Edith Stein (1891-1942), Madeleine Delbrêl (1904-1964), Karl Rahner (1904-1984), Hans Urs von Balthasar (1905-1988), Simone Weil (1909-1943), Thomas Merton (1915-1968) sowie Henri J.M. Nouwen (1932-1996) zur Mystik nennen. Vgl. hierzu auch PLATTIG, Michael: Kanon der spirituellen Literatur. Münsterschwarzach 2010 sowie WOLZ-GOTTWALD, Eckard: Die Mystik in den Weltreligionen. Spirituelle Wege und Übungsformen. Petersberg 2011, S. 80-83.

<sup>15</sup> Vgl. SCHIMMEL, Annemarie: Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus. Frankfurt am Main und Leipzig 1995, S. 31. Für weitere denkbare Ableitungen des Begriffs vgl. SCHIMMEL, Annemarie: Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik. München 2018, S. 17.

<sup>16</sup> Vgl. ANDRAE, Tor: Islamische Mystik. Stuttgart 1980, S. 13. Das schließt mit Verweis auf SCHIMMEL, Annemarie: Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus. Frankfurt am Main und Leipzig 1995, S. 24ff nicht aus, dass es nicht auch neuplatonische, christliche, buddhistische oder turkestanische Einflüsse auf die Entwicklung des Sufismus gab.

Ordnung,<sup>17</sup> doch lassen sich als fundamentale Stationen Reue, Gottvertrauen und Armut benennen ebenso wie Geduld, Dankbarkeit, Zufriedenheit und Gottesliebe, vereint mit Gotteserkenntnis (vgl. Abb. 2). Unter diesen bildet die Reue jeweils die erste Stufe: Sie umfasst „das Abbrechen der Beziehungen zum früheren Leben und die volle Konzentration auf den neuen Weg“<sup>18</sup>.



Abb. 2 Stationen auf dem mystischen Pfad im Sufismus

Den Zielhorizont des mystischen Pfads bildet das Entwerden (*fanā*) in Gott. Dieses kann vom Mystiker nicht „erzungen“ werden, sondern ist einer göttlichen Gnadengabe vergleichbar. Die Sufis verstehen darunter die „Rückkehr zu dem Augenblick, da Gott war und nichts außer ihm“<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Vgl. hierzu auch AL-DAGHISTANI, Raid: Epistemologie des Herzens. Erkenntnisaspekte der islamischen Mystik. Köln 2017, S. 31f.

<sup>18</sup> SCHIMMEL, Annemarie: Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik. München 2018, S. 24.

<sup>19</sup> SCHIMMEL, Annemarie: Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus. Frankfurt am Main und Leipzig 1995, S. 208.

Das Entwerden (*fanā*) ist eng verbunden mit dem Bleiben (*baqā*) in Gott.<sup>20</sup> Ebenso charakteristisch für den Sufismus ist der sogenannte *taḥīd*, d.h. der für den Islam charakteristische Ein-Gott-Glaube, denn es gilt: „Die edelste Gabe, die Gott den Menschen verliehen hat, ist der Glaube, der den Einen Gott bekennt (*taḥīd*).“<sup>21</sup>

In der Entwicklung der islamischen Mystik lassen sich drei Phasen unterscheiden: Eine Frühzeit, eine Zeit der Konsolidierung und eine Zeit der Bruderschaften und Orden.

Die Frühzeit ist geprägt durch Asketen wie Ḥasan al-Baṣrī (gest. 728) oder al-Ġunaid von Bagdad (gest. 910) mit einem Schwerpunkt auf der asketischen Übungspraxis. Daneben steht mit Rābi‘a aus Basra (gest. 801) jedoch auch eine Mystikerin, die den Fokus auf die mystische Gottesliebe gelegt hat. Ihr wird die Aussage zugesprochen: „Ich will Feuer ans Paradies legen und Wasser in die Hölle gießen, damit diese beiden Schleier verschwinden und es deutlich wird, wer Gott aus Liebe und nicht aus Höllenfurcht oder Hoffnung aufs Paradies anbetet.“<sup>22</sup> Das Ende der Frühzeit der islamischen Mystik wird in der Regel auf den Tod des „Märtyrers der Gottesliebe“ Ḥusain ibn Mansūr al-Ḥallāġ (gest. 922) datiert.<sup>23</sup>

In der Zeit der Konsolidierung der islamischen Mystik bildeten sich größere, über den bisherigen Meister-Schüler-Kreis hinausgehende, Zirkel und der Sufismus entwickelte sich zu einer „kulturbestimmenden Macht von paradigmatischer Bedeutung“<sup>24</sup>. Zu den bedeutenden Mystikern dieser Zeit zählen u.a. Abū-Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī (gest. 1111) und Muḥyī‘d-dīn Ibn ‘Arabī (gest. 1240).

---

<sup>20</sup> Raid Al-Daghistani erklärt den Zusammenhang zwischen *fanā* und *baqā* wie folgt: „Wenn *fanā*‘ die Endstation des mystischen Aufstiegs in die Sphäre des Göttlichen ist, so ist *baqā*‘ das Fortbestehen in der Nähe Gottes, wo der Sufi trotz seiner Einbettung in Raum und Zeit von einem Bewusstsein durchdrungen bleibt, das Zeit und Raum transzendiert. [...] Im Akt des Entwerdens „entwird“ der Mystiker dem Schein der Welt und bleibt nur noch *im* Sein des Göttlichen „bestehen“.“ AL-DAGHISTANI, Raid: Epistemologie des Herzens. Erkenntnisaspekte der islamischen Mystik. Köln 2017, S. 62.

<sup>21</sup> GRAMLICH, Richard: Der eine Gott. Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus. Wiesbaden 1998, S. 11.

<sup>22</sup> SMITH, Margaret: Rābi‘a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam. Cambridge 21984, S. 98. Zitiert nach: SCHIMMEL, Annemarie: Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus. Frankfurt am Main und Leipzig 1995, S. 66.

<sup>23</sup> Vgl. SCHIMMEL, Annemarie: Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik. München 62018, S. 36.

<sup>24</sup> KÜNG, Hans: Der Islam – Geschichte, Gegenwart, Zukunft, München 42010, S. 412.

Ab dem 13. Jh. begann die Zeit der Bruderschaften und Orden, und der Sufismus öffnete sich für eine größere Schicht, indem er zugleich Elemente der Volksfrömmigkeit integrierte oder sich für die Verwendung der Volkssprache anstelle des Arabischen öffnete. Zu den bekanntesten Bruderschaften zählen die auf Ġalāl ad-Dīn Rūmī (gest. 1273) zurückgehende Maulawiyya-Bruderschaft (türkisch: Mevleviyya), auch bekannt unter dem Namen der „Tanzenden Derwische“, sowie die einen nüchternen Stil pflegende und auf Bahā ad-Dīn Naqshband (gest. 1389) zurückgehende Naqshbandiyya-Bruderschaft. Die beiden genannten Sufi-Orden sind neben einer Vielzahl weiterer Bruderschaften bis zum heutigen Tag aktiv und pflegen die für den jeweiligen Ordenszweig typischen Rituale in Form von Gebet und teilweise Musik bzw. Tanz.

### Ausprägung mystischer Wege in Christentum und Islam

Die Mystik in Christentum und Islam weist eine große Zahl von Gemeinsamkeiten auf, die sich bereits darin zeigen, dass die Mystik in beiden Religionen jeweils auf dem zugehörigen normativen Glauben aufbaut und diesen keineswegs im Sinne einer „Abkürzung“ ersetzt (vgl. Abb. 3). So ist für christliche Mystiker der Glaube an Jesus als den Christus ebenso fundamental wie für islamische Mystiker das Glaubensbekenntnis in Form der *šahāda*.

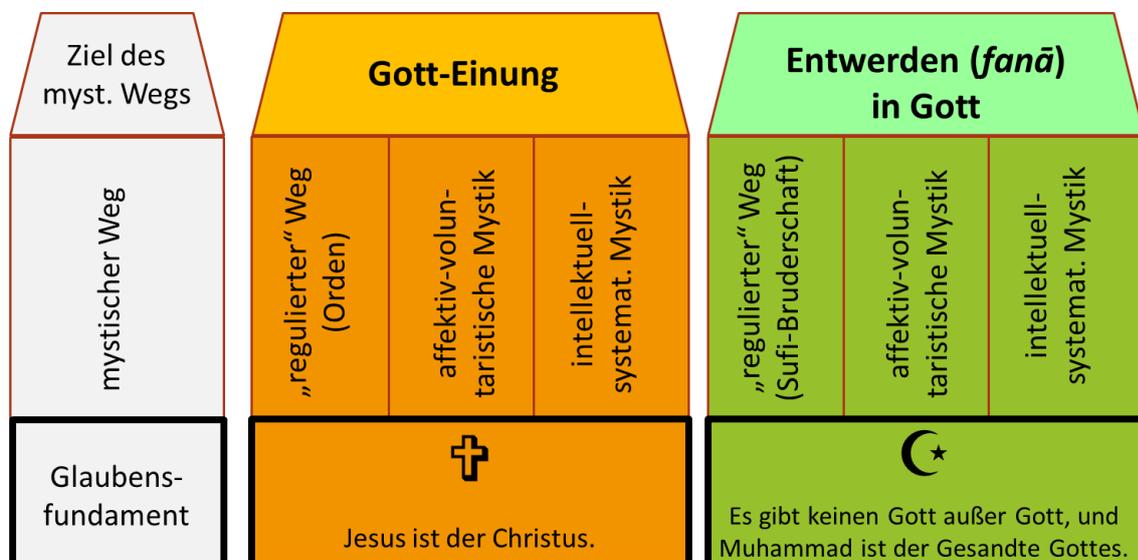


Abb. 3 Mystischer Weg und (normativer) Glaube als Fundament in Christentum und Islam

Beide Religionen kennen zudem unterschiedliche mystische Wege, von denen im Folgenden exemplarisch drei Wege kurz vorgestellt und miteinander verglichen werden sollen:

- der „regulierte“ Weg in einem Orden bzw. einer Sufi-Bruderschaft,
- die affektiv-voluntaristisch geformte Mystik und
- der intellektuell-systematisch geprägte Zugang.

Der wesentliche Unterschied dieser Wege in Christentum und Islam liegt vor allem in ihrem Ziel: Sehnt sich der christliche Mystiker zuletzt nach Gott-Einung, so strebt der islamische Mystiker, wie bereits ausgeführt, nach dem Entwerden (*fanā*) in Gott. Die drei ausgewählten Zugänge erschöpfen das Spektrum der mystischen Wege keineswegs, allerdings bieten sie m.E. eine repräsentative Auswahl für den Vergleich. Dabei bleibt zu beachten, dass sich die vorgestellten Wege nicht ausschließen, sondern einander ergänzen können.<sup>25</sup>

Mit Blick auf die Strukturierung des jeweiligen mystischen Wegs findet sich eine weitere interessante Parallele zwischen den beiden Religionen, denn sowohl das Christentum als auch der Islam kennen eine Gliederung des Wegs in drei Stufen (vgl. Abb. 4): So wie in der christlichen Mystik der Weg des Mystikers oftmals in die Stufen *via purgativa*, *via illuminativa* und *via unitiva* (Reinigungsweg, Erleuchtungsweg, Einigungsweg) eingeteilt wird, so lässt sich auch der mystische Weg des Islams in drei Stufen gliedern, und zwar in *šari‘a*, *ṭarīqa* und *ḥaqīqa* (breite Straße, Pfad, Wahrheit).

---

<sup>25</sup> Mit Blick auf die christliche Mystik lassen sich diesbezüglich u.a. Bernhard von Clairvaux (gest. 1153) sowie insbesondere Vertreterinnen der hochmittelalterlichen Frauenmystik als Beispiele für die Kombination aus „reguliertem“ Weg und affektiv-voluntaristischer Mystik anführen.

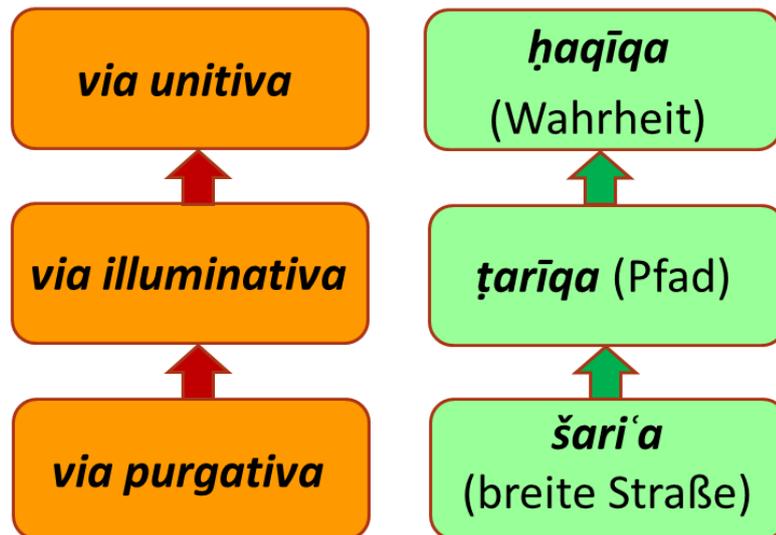


Abb. 4 Strukturierung des mystischen Wegs in Christentum und Islam in jeweils drei Stufen

Die *ḥaqīqa* am Ende des Pfads steht für die Wirklichkeit oder Wahrheit, die mit dem Entwerden (*fanā*) in Gott zusammenfällt. Christlicherseits entspricht dieser Stufe die *via unitiva*, wobei nochmals angemerkt wird, dass die Mystiker römisch-katholischer Prägung diese Gott-Einung als Begegnungseinheit verstehen.

### Vergleich der mystischen Wege und Schlussfolgerungen für den interreligiösen Dialog

Im Folgenden werden die drei Wege, die sowohl für die christliche als auch die islamische Mystik charakteristisch sind, kurz vorgestellt und miteinander verglichen, um daraus Schlussfolgerungen für den interreligiösen Dialog abzuleiten. Der Schwerpunkt wird hierbei auf den Weg der intellektuell-systematischen Mystik gelegt, weil die hieraus gewonnene Gesprächshaltung des liebevollen Verstehens in besonderer Weise, und wie bereits dargelegt, für Annemarie Schimmels Zugang charakteristisch ist.<sup>26</sup> Zudem fällt der 750. Todestag des Hl. Thomas von Aquin, der christlicherseits Repräsentant dieses mystischen Wegs ist, auf den 7. März

<sup>26</sup> Für die ausführliche Darstellung der verschiedenen vergleichenden Analysen wird verwiesen auf: KRUCK, Christoph: Christliche und islamische Mystik. Ein Vergleich unter besonderer Berücksichtigung des Werks von Annemarie Schimmel. Hamburg 2023.

2024, was ebenfalls Anlass bietet, diesen Zugang exemplarisch vertieft vorzustellen.

Jeder der drei vorgestellten Wege zeichnet sich durch eine bestimmte Schwerpunktsetzung aus, so dass ausgehend hiervon für jeden Weg eine spezifische (Gesprächs-)Haltung identifiziert und abgeleitet werden kann, die das Potenzial hat, den interreligiösen Dialog auf je eigene Weise zu vertiefen und ihm eine zusätzliche spirituelle Dimension zu verleihen.

### 1. Der „regulierte“ Weg im Orden

Neben dem Christentum mit seinem reichen Ordenswesen, wie es sich verstärkt ab dem 6. Jh. mit den Benediktinern auszubilden begann, kennt auch der Islam, wie bereits o.a., ein Ordenswesen in Form sogenannter Sufi-Bruderschaften, die sich ab dem 12./13. Jh. zu formieren begannen und denen vor allem bei der Tradierung des mystischen Wegs eine große Bedeutung zukam.

Unter den verschiedenen christlichen Ordensregeln spielt insbesondere die auf Benedikt von Nursia (ca. 480–560 n.Chr.) zurückgehende *Regula Benedicti* eine herausragende Rolle, indem sie das Leben einiger Orden (Benediktiner, Zisterzienser,...) bis zum heutigen Tag prägt.<sup>27</sup> Der Schwerpunkt der Regel liegt auf dem rechten Maß im klösterlichen Leben anstelle einer übertriebenen Askese. Des Weiteren schreibt sie einen klösterlichen Lebenswandel (*conversatio morum*) vor, wozu Armut und Ehelosigkeit gehören. Auf islamischer Seite gibt es zwar keine dem Rang der *Regula Benedicti* vergleichbare Ordensregel, doch besteht eine erhebliche Schnittmenge zu den das Leben in den einzelnen Bruderschaften prägenden Regularien.

Christliches Ordenswesen und islamische Sufi-Bruderschaften besitzen zahlreiche Gemeinsamkeiten, angefangen bei den strengen Voraussetzungen zur Aufnahme in den Orden und dem konkreten Verlauf der Probezeit bis hin zu großen Parallelen in der Gestaltung des Gebetslebens. Dieses besteht jeweils aus zwei tragenden Säulen, nämlich dem gemeinschaftlichen Gebet (Stundengebet versus Ritualgebet) und dem

---

<sup>27</sup> Bernhard McGinn führt zur Bedeutung dieser Regel aus: „Die Benediktregel ist das herausragende Dokument der Geschichte der abendländischen Mystik und wahrscheinlich der bedeutendste Text der gesamten Spätantike.“ Quelle: MCGINN, Bernard: Die Mystik im Abendland. Band 2: Entfaltung. Freiburg 1996, S. 54f.

privaten Gebet (*lectio divina* gemäß *Regula Benedicti* versus Gottgedenken [*dikr*] in den Sufi-Bruderschaften).

Ferner kommt in beiden Traditionen der Tugend des Gehorsams eine fundamentale Bedeutung zu, jedoch nicht im Sinne einer passiven oder gar blinden Unterwerfung, sondern als Mittel zur Bekämpfung selbstsüchtigen Verhaltens.<sup>28</sup>

Mit dem eingeübten Gehorsam geht, sowohl im christlichen Orden als auch in der Sufi-Bruderschaft, eine **Haltung des Hörens** einher, die – richtig verstanden – auf ein Hören mit dem „Ohr des Herzens“ zielt.<sup>29</sup> Hierbei geht es um ein ganzheitliches, Verstand und Herz umfassendes Hören. Ebenso verbindet sich mit diesem Weg die **Haltung der Beständigkeit auf dem Weg**. Diese kommt für die Schüler bzw. Mönche darin zum Ausdruck, den eingeschlagenen Weg nach bewusst erfolgter dauerhafter Bindung an den Orden entschieden fortzusetzen.

Beide Haltungen sind imstande, auch den interreligiösen Dialog maßgeblich zu bereichern, indem der rational-konstruktive Austausch um die Haltung des inneren, empathischen Hörens ergänzt wird, und der Weg des Dialogs beharrlich fortgesetzt wird, auch in schwierigen Zeiten.

## 2. Die affektiv-voluntaristische Mystik

Auf diesem mystischen Weg ist die Gottesliebe von zentraler Bedeutung, wobei die Repräsentanten beider Religionen und Kulturen in der Regel durch einen stärker emotional geprägten Charakter gekennzeichnet sind. Typische christliche Vertreter dieses Typs sind beispielsweise Augustinus (gest. 430), Bernhard von Clairvaux (gest. 1153) sowie Vertreterinnen der hochmittelalterlichen Beginen- und Frauenmystik wie u.a. Mechthild von Magdeburg (gest. 1282) und Marguerite Porete (gest. 1310). Auch

---

<sup>28</sup> Zum Aspekt des Gehorsams in der Regel des Hl. Benedikt führt Michael Casey aus: „Warum betont der heilige Benedikt so stark den Verzicht auf den Eigenwillen? Was meint er damit? Aus der Untersuchung der Regel als Ganzer ergibt sich klar, dass, wenn Benedikt vom Eigenwillen spricht, er damit nicht reife Entscheidungen eines Erwachsenen meint, die dieser in voller Freiheit trifft. Er denkt dabei an etwas ganz anderes: an jene Regungen tief aus unserem Inneren, die die Quelle alles selbstsüchtigen Verhaltens, der Ichbezogenheit und der Selbsterhöhung sind. CASEY, Michael: Der Weg zum ewigen Leben. Gedanken zum Prolog der Benediktusregel (Aus dem Englischen übersetzt von Bernardin Schellenberger). St. Ottilien 2013, S. 29.

<sup>29</sup> Eine solche Haltung klingt bereits im Prolog der *Regula Benedicti* an, denn diese beginnt mit den Worten „*Obsculta, o fili, praecepta magistri et inclina aurem cordis tui...*“ (Höre, mein Sohn auf die Weisung des Meisters, neige das Ohr deines Herzens,...). Quelle: SALZBURGER ÄBTEKONFERENZ (Hrsg.): Die Benediktusregel. Lateinisch/Deutsch. Beuron <sup>5</sup>2011, S. 245.

Teresa von Ávila (gest. 1582) und Johannes vom Kreuz (gest. 1591) als Vertreter der Spanischen Mystik gehören hierzu. Islamischerseits lassen sich u.a. die beiden Mystiker Ḥusain ibn Mansūr al-Ḥallāğ (gest. 922) und Ğalāl ad-Dīn Rūmī (gest. 1273) anführen.

Sämtlichen der genannten Mystiker gemeinsam ist ihr Schwerpunkt auf der eigenen offenbarungsbezogenen Erfahrung, worin sie sich von primär monastisch geprägten Mystikern deutlich unterscheiden. Gleichwohl gibt es, wie die Liste der exemplarisch genannten Vertreter zeigt, auch eine deutliche Schnittmenge zwischen diesem Zugang und der stärker monastisch geprägten Mystik.

Die Repräsentanten einer affektiv-voluntaristisch geprägten Mystik zeichnen sich sowohl im Christentum als auch im Islam durch eine große, teils grenzenlose Sehnsucht nach Gott aus. Sie fühlen sich zugleich dazu gerufen, die erfahrene Gottesliebe ihren Mitmenschen kundzutun, und greifen dabei oftmals auf Gedichte und Lieder zurück, um ihre Sehnsucht in Worte zu fassen. Exemplarisch hierfür stehen u.a. Rūmī sowie Johannes vom Kreuz mit ihren Werken. Mystikerinnen und Mystiker dieses Wegs streben danach, ihren eigenen Willen dem Willen Gottes anzugleichen und Gott gleichgestaltet zu werden. Während die islamische Mystik letztlich das Entwerden in Gott sucht, geht es in der christlichen Mystik um Gott-Einung im Sinne einer Einheit im Geiste (*unitas spiritus*).

Einige Vertreter dieser Mystik haben in ihrem Leben großes Leid erfahren bzw. mussten sogar ihr großes Verlangen und den Freimut, von ihrer Liebe zu Gott zu sprechen, mit dem Tod bezahlen. So wurde der „Märtyrer der Gottesliebe“ al-Ḥallāğ hingerichtet ebenso wie auch die Begine Marguerite Porete, und Johannes vom Kreuz wurde von seinen eigenen Ordensbrüdern etliche Monate lang eingekerkert und seiner Ämter enthoben. Gleichwohl waren es oft gerade diese bitteren Erfahrungen – Johannes vom Kreuz spricht beispielsweise vom Phänomen der dunklen Nacht –, durch die jene Mystiker einen „Durchbruch“ hin zur Gott-Einung erfahren haben.

Aus der großen Sehnsucht nach Gott und der oftmals überschwänglichen Gottesliebe, die für die Mystiker des affektiv-voluntaristischen Wegs konstitutiv ist, lässt sich als dialogförderliche Einstellung eine grundlegende **Haltung der Sehnsucht** ableiten. Diese Haltung kann dabei helfen, den Prozesscharakter des interreligiösen Dialogs besser zu ver-

stehen und anzunehmen. So wie die Mystiker des affektiv-voluntaristischen Wegs neben Zeiten der Gottesnähe auch immer wieder die Erfahrung der Gottesferne gemacht haben, so gilt mit Blick auf den interreligiösen Dialog Vergleichbares. Auf Fortschritte und Höhepunkte folgen immer wieder Phasen der Dürre oder gar Tiefpunkte. Diese gilt es durchzustehen, wozu auch die im Rahmen des Vergleichs des „regulierten“ Wegs abgeleitete Haltung der Beständigkeit auf dem Weg ermutigt.

### 3. Die intellektuell-systematische Mystik

Der dritte mystische Zugang, der im Folgenden in größerer Breite vorgestellt wird, zeichnet sich durch eine stärker ausgeprägte Systematik aus, indem hierbei – im Vergleich zum zweiten Weg – der kognitiv-intellektuelle Zugang in Form einer intensiven Suche nach Gotteserkenntnis dominiert.

Typische Repräsentanten für diesen Weg sind auf Seiten des Islams Abū-Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī (gest. 1111) und auf Seiten des Christentums Thomas von Aquin (gest. 1274).

**Abū-Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī**, 1058/59 in Ṭūs in Khorassan geboren, studierte Rechtswissenschaften und Theologie in Nischapur und lehrte ab 1091 in Bagdad an der Niḏāmīyaschule. Im Jahr 1095 geriet er – auf der Suche nach Wahrheit und Erkenntnis – in eine innere Krise und verließ Bagdad unter dem Vorwand der Pilgerfahrt nach Mekka. Bevor er diese vollzog, führte ihn seine Reise zunächst nach Damaskus und Jerusalem, wo er mit dem Verfassen seines Hauptwerks *Ḥyā' 'ulūm ad-dīn* (Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften) begann. Nach seiner Rückkehr aus Mekka lebte al-Ġazālī einige Jahre zurückgezogen in Ṭūs, bevor er seine Lehrtätigkeit wieder aufnahm, um an der Niḏāmīyaschule in Nischapur zu unterrichten. Wenige Jahre später gründete er in Ṭūs neben einer Schule ein Gästehaus für Pilger und Mystiker. Al-Ġazālī starb am 18. Dezember des Jahres 1111 mit den Worten: „Ich höre und gehorche, zum Eintritt beim König“.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Vgl. AL-GHAZĀLĪ, Abū-Ḥāmid Muḥammad: Der Erretter aus dem Irrtum (*al-Munqid min ad-ḏalāl*). Aus dem Arabischen übersetzt, mit einer Einleitung, mit Anmerkungen und Indices herausgegeben von 'Abd-Elšamad 'Abd-Elḥamīd Elschazlī. Hamburg 1988, Einleitung XI-XV und vgl. ebenso KÜNG, Hans: Der Islam – Geschichte, Gegenwart, Zukunft. München<sup>4</sup>2010, S. 427-435.

Al-Ġazālīs Hauptwerk *ḥyā' 'ulūm ad-dīn* gliedert sich in 40 Kapitel, bestehend aus vier Pfeilern à jeweils zehn Kapitel. Der erste Pfeiler behandelt Dinge, die sich auf den Gottesdienst beziehen (z.B. Gebet, Almosen, Fasten, Wallfahrt), der zweite Pfeiler die Sitten des tätigen Lebens (z.B. Ehe, Freundschaft, Handel, Reisen). Im Zentrum des dritten Pfeilers stehen die zum Verderben führenden Dinge (z.B. Zorn, Hass, Ehrsucht, Hochmut) und im Mittelpunkt des letzten Pfeilers die rettenden Dinge, zu denen u.a. auch die Stationen auf dem mystischen Pfad zählen, also beispielsweise Geduld, Dankbarkeit, Hoffnung und Gottvertrauen.

Nach Annemarie Schimmel gilt: „Das gesamte *ḥyā'* könnte als eine Vorbereitung auf den Tod bezeichnet werden. Sein letztes Kapitel ist dem Tod in seinen schreckensvollen und lieblichen Aspekten gewidmet – schrecklich, weil er den Menschen in die Gegenwart des strengen Richters am Jüngsten Tag bringt, wo seine ewige Verdammnis beginnen könnte; lieblich, weil er den Liebenden in die Gegenwart des ewigen Geliebten bringt und damit das Sehnen der Seele erfüllt, die nun endlich den ewigen Frieden gefunden hat.“<sup>31</sup>

In persischer Sprache hat al-Ġazālī mit dem „Elixier der Glückseligkeit“ eine Art Kurzfassung seines Hauptwerks verfasst, wobei sich der Kern dieses Werks mit Annemarie Schimmels Worten wie folgt zusammenfassen lässt: „Was ist Glückseligkeit? Erkenntnis Gottes, die gleichbedeutend mit Liebe Gottes ist; Liebe Gottes, die sich in der Liebe zum Mitmenschen manifestiert.“<sup>32</sup>

Neben al-Ġazālīs Hauptwerk kommt auch seinem autobiographisch gefärbten Werk *al-Munqid min ad-ḍalāl* (Der Erretter aus dem Irrtum) eine besondere Bedeutung zu, beschreibt er hierin doch näher seine Krise, die ihn dazu bewog, Bagdad zu verlassen, ebenso wie seinen Weg der Suche nach Wahrheit und Erkenntnis. Bezeichnend hierfür schreibt er: „Mein Durst nach der Erfassung der Wahrheiten der Dinge war seit Anfang und während der Blüte meiner Jugend Eigenschaft und Gewohnheit, Instinkt und natürliche Veranlagung, die meinem Wesen von Gott ohne meine Wahl und mein Zutun verliehen wurden, so dass die Fessel

---

<sup>31</sup> SCHIMMEL, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*. Frankfurt am Main und Leipzig 1995, S. 144.

<sup>32</sup> AL-GHAZĀLĪ: *Das Elixier der Glückseligkeit*. Aus dem Persischen und Arabischen übertragen von Hellmut Ritter. Vorwort von Annemarie Schimmel. Kreuzlingen/München 2008, S. 7 (Vorwort).

der blinden Nachahmung sich schon in der frühen Jugend löste und die überlieferten Glaubensgrundsätze in mir zerbrachen.“<sup>33</sup>

Die ersehnte Ruhe bzw. sichere Erkenntnis fand al-Ġazālī erst auf dem sufischen Weg: „Ich wusste mit Gewissheit, dass die Ṣūfī diejenigen sind, die auf dem Wege des erhabenen Gottes voranschreiten, besonders weil ihre Lebensweise die beste aller Lebensweisen, ihr Weg der richtigste aller Wege und ihre Gesinnung die reinste aller Gesinnungen ist.“<sup>34</sup>

Entscheidend auf diesem Weg sind die Reinigung des eigenen Herzens sowie das Gottgedenken (*dikr*), um schließlich das Ziel des Weges in Form des Entwerdens (*fanā*) zu erreichen, und so führt al-Ġazālī aus: „Seine Reinheit ist die erste Bedingung, nämlich die gänzliche Reinigung des Herzens von allem, was außer dem erhabenen Gott ist. Der Schlüssel zu dieser Reinigung, welcher sich zu ihr verhält wie die Gebetseröffnung zum Gebet selbst, ist das gänzliche Versinken des Herzens in der Anrufung Gottes. Ihr letztes Ziel ist das völlige Aufgehen in Gott.“<sup>35</sup>

Nach Annemarie Schimmel ist al-Ġazālī mit seinem Werk eine „Hochzeit von Mystik und Gesetz“<sup>36</sup> gelungen, und nach Hans Küng machte al-Ġazālī „Synthese [...] die Nichtsufis toleranter gegenüber den Sufis, wehrte zugleich einem Sufismus jenseits der Scharia und setzte sich so in der neuen Konstellation für die sunnitische Mehrheit der Muslime als die für lange Jahrhunderte weiterhin normative Theologie durch“<sup>37</sup>.

**Thomas von Aquin** wurde im Jahr 1225 in Roccasecca zwischen Rom und Neapel geboren. Er studierte von 1239 bis 1244 an der Universität in Neapel und trat 1244 in den Orden der Dominikaner ein. Zu seiner Begegnung mit Albert dem Großen im Jahr 1245 in Paris notiert Josef Pieper: „Man hätte, wenn man im ganzen Abendland gesucht hätte, keinen bedeutenderen und keinen moderneren Lehrer für Thomas ausfindig machen können.“<sup>38</sup> Albertus Magnus erkannte früh das große Talent seines Schülers. „Auf die Spötteleien der Studenten erwiderte er: ‚Ihr

---

<sup>33</sup> AL-GHAZĀLĪ, Abū-Ḥāmid Muḥammad: Der Erretter aus dem Irrtum (*al-Munqid min ad-ḡalāl*). Aus dem Arabischen übersetzt, mit einer Einleitung, mit Anmerkungen und Indices herausgegeben von ‘Abd-Elšamad ‘Abd-Elḥamīd Elschazlī. Hamburg 1988, S. 5.

<sup>34</sup> Ebd. S. 46.

<sup>35</sup> Ebd., S. 46.

<sup>36</sup> SCHIMMEL, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*. Frankfurt am Main und Leipzig 1995, S. 144.

<sup>37</sup> KÜNG, Hans: *Der Islam – Geschichte, Gegenwart, Zukunft*. München<sup>4</sup>2010, S. 446f.

<sup>38</sup> PIEPER, Josef: *Hinführung zu Thomas von Aquin. Zwölf Vorlesungen*. München 1958, S. 25.

nennt ihn den stummen Ochs; ich aber sage euch, das Brüllen dieses stummen Ochs wird so laut werden, dass es die ganze Welt erfüllt.“<sup>39</sup>

Während der Jahre 1252–1259 und 1268–1272 lehrte Thomas jeweils an der Pariser Universität. Zwischen diesen beiden Lehrperioden war er von 1261 bis 1265 als Lektor im Dominikanerkonvent in Orvieto tätig, wo er u.a. an seiner *Summa Contra Gentiles* schrieb. Ab dem Jahr 1265 begann er mit seinem Hauptwerk, der *Summa Theologiae*, woran er etappenweise in Rom, Paris und Neapel arbeitete.

Als Folge einer ihm 1273 zuteil gewordenen mystischen Erfahrung beendete Thomas seine Schreibtätigkeit, indem er bekannte: „Alles, was ich geschrieben habe, erscheint mir wie Spreu, verglichen mit dem, was ich geschaut habe und was mir offenbart worden ist.“<sup>40</sup> Wenige Monate nach seiner Erfahrung starb Thomas am 7. März 1274 auf dem Weg zum Konzil von Lyon. Als er sein Ende kommen spürte und die Eucharistie empfing, „kniete er lange vor dem Leib des Herrn, dem er seine Hymnen gesungen hatte, und betete: ‚Ich empfang dich, Lösepreis meiner Seele; ich empfang dich, Brot meiner Wanderschaft. Deinetwillen habe ich geforscht, gewacht und mich gemüht, deinetwillen gepredigt und gelehrt. Nie habe ich dir entgegen ein Wort gesprochen. Wenn es aber unbewusst geschehen wäre, so verharre ich nicht auf meinem Sinn.“<sup>41</sup>

Seine Worte zeigen – insbesondere vor dem Hintergrund seines gewaltigen Werks, das er bis zu diesem Zeitpunkt verfasst hatte –, dass „Thomas nicht nur ein philosophischer und theologischer Denker, nicht nur ein Universitätsprofessor gewesen ist, sondern auch ein mystisch Schauender, ein Heiliger“<sup>42</sup>. Thomas von Aquin war in seinem Denken und Werk zutiefst geprägt durch die Suche und das Streben nach Wahrheit: „Einen Menschen vom Irrtum zur Wahrheit zu führen, sei, so sagt Thomas in seinem Kommentar zu Dionysius Areopagita Über die Namen Gottes, die größte Wohltat, die einer dem andern überhaupt erweisen

---

<sup>39</sup> WEISCHEDEL, Wilhelm: Die philosophische Hintertreppe. Die großen Philosophen in Alltag und Denken. München <sup>37</sup>2008, S. 92.

<sup>40</sup> PIEPER, Josef: Werke, Bd. 8,1: Miscellen (zu den Bänden 1 bis 5), Register und Gesamtbibliographie (=Werke in acht Bänden), hrsg. von B. Wald. Hamburg 2005, S. 41.

<sup>41</sup> THOMAS VON AQUIN: Summe der Theologie. Zusammengefasst, eingeleitet und erläutert von Joseph Bernhart. Erster Band: Gott und Schöpfung. Stuttgart <sup>2</sup>1938, Einleitung XLV-XLVI.

<sup>42</sup> PIEPER, Josef: Hinführung zu Thomas von Aquin. Zwölf Vorlesungen. München 1958, S. 30.

könne.“<sup>43</sup> Sein theozentrisch aufgebautes Hauptwerk, die *Summa Theologiae*, behandelt alles *sub ratione Dei* und ist in drei Teile gegliedert. Thomas beschreibt den Aufbau wie folgt: „Zuerst werden wir handeln von Gott, dann von der Hinbewegung der geistbegabten Geschöpfe auf Gott hin, drittens von Christus, der in seiner Menschheit für uns der Weg ist, zu Gott zu gelangen.“<sup>44</sup>

Josef Pieper verortet die Besonderheit der *Summa Theologiae* darin „Geschichte und System zu verknüpfen, die Erfassung des Geschehenscharakters der Wirklichkeit im Ordnungsgefüge der Gedanken zu vollziehen. Will man den Aufbau der *Summa* adäquat wiedergeben, dann kann man eigentlich nicht, wie in einer Disposition, die Titel ihrer drei Teile untereinander schreiben; man müsste sie in Gestalt einer Kreislinie anordnen, eines in sich zurücklaufenden Ringes. Das Hervorströmen der Wirklichkeit aus dem göttlichen Ursprung, das schon mit der allerersten Regung natürlicherweise auf dem Wege der Rückkehr zu dem gleichen Ursprung ist, wobei der mit der Schöpfung in Christus eins gewordene Schöpfer selbst als der Weg dieser Rückkehr sich zeigt.“<sup>45</sup>

Während sein Hauptwerk mit rund 3.000 Artikeln den Hl. Thomas vor allem als systematischen und analytischen Denker auszeichnet, darf er doch nicht hierauf reduziert werden. Wie es bereits die mystische Erfahrung kurz vor seinem Tod bzw. seine Reaktion darauf angedeutet hat, gilt speziell mit Blick auf seine Hymnen: „Seine Gebete sind Zeugnisse einer leidenschaftlichen, maßlosen Gottesliebe. Die Hymnen, die Thomas von Aquin verfasst hat, sind die schönsten Lieder der katholischen Kirche: ‚Adoro te – Verborgene Gottheit, ich bete dich an‘.“<sup>46</sup>

Nachfolgend werden sowohl Parallelen im Leben als auch im Werk der beiden Theologen herausgearbeitet, um auf dieser Basis das Gemeinsame und Verbindende zu identifizieren.

---

<sup>43</sup> PIEPER, Josef: Werke, Bd. 8,1: Miscellen (zu den Bänden 1 bis 5), Register und Gesamtbibliographie (=Werke in acht Bänden), hrsg. von B. Wald. Hamburg 2005, S. 33 (mit Verweis auf Commentaria in Dionysii (Pseudo-Areopagitae) De divinis nominibus, cap. 4, lect. 4).

<sup>44</sup> THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologiae* I q 2 prol: „...primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum...“

<sup>45</sup> PIEPER, Josef: Hinführung zu Thomas von Aquin. Zwölf Vorlesungen. München 1958, S. 143.

<sup>46</sup> ZANDER, Hans Conrad: „Dummheit ist Sünde“. Thomas von Aquin im Interview mit Hans Conrad Zander. Düsseldorf 2009, S. 40f.

## Parallelen im Leben der beiden Theologen

Abū-Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī und Thomas von Aquin sind beide „tief religiöse Menschen und haben schon früh eine intensive geistliche Ausbildung durchlaufen“<sup>47</sup>. Beide verbindet überdies ein stark ausgeprägter Wunsch bzw. die Suche nach Wahrheit und Erkenntnis. Auf al-Ġazālīs „Durst nach der Erfassung der Wahrheiten“ wurde bereits eingegangen ebenso wie auf sein Ziel der Glückseligkeit, die sich in Form von Erkenntnis Gottes als auch Liebe Gottes ausdrückt. Für Thomas von Aquin gilt Vergleichbares: Nach ihm und gemäß seiner *Summa Contra Gentiles* besteht das Ziel des Menschen darin, zur Betrachtung der Wahrheit zu gelangen,<sup>48</sup> wobei Gott selbst laut *Summa Theologiae* die *summa et prima veritas* (die höchste und erste Wahrheit) ist.<sup>49</sup> Ferner führt Thomas aus, dass die Betrachtung (oder Kontemplation) das Ziel des gesamten menschlichen Lebens sei,<sup>50</sup> ebenso wie auch die Glückseligkeit das höchste Ziel des menschlichen Lebens darstelle.<sup>51</sup>

Sowohl Thomas von Aquin als auch Abū-Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī unterrichteten als Lehrer an den jeweiligen (akademischen) Zentren ihrer Welt: Thomas lehrte an der Universität in Paris und al-Ġazālī in Bagdad. Ihr Antrieb war die Suche nach Wahrheit und die Vermittlung der gewonnenen Erkenntnisse an ihre Schüler, nicht aber das Verlangen nach Prestige oder Ehre. Beide Theologen fühlten sich zudem „angezogen vom einfach-mönchischen Leben und verwirklichten eine andere Lebensform in einer anderen Lebenswelt: Der eine – Sprössling einer Adelsdynastie mit Großgrundbesitz – tritt gegen den Widerstand seiner Familie in den Bettelorden der Dominikaner ein. Der andere entschließt sich als bereits bestens etablierter Hoftheologe zum Sufi-Weg der Demut und Armut und gründet am Ende seines Lebens einen eigenen Konvent.“<sup>52</sup>

---

<sup>47</sup> KÜNG, Hans: *Der Islam – Geschichte, Gegenwart, Zukunft*. München<sup>4</sup>2010, S. 438.

<sup>48</sup> THOMAS VON AQUIN: *Summa Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 83 n. 26: „...Finis igitur hominis est pervenire ad contemplationem veritatis...“

<sup>49</sup> THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologiae* I q 16 a 5 corp: „...Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas.“

<sup>50</sup> THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologiae* II II q 180 a 4 corp: „...contemplatio est finis totius humanae vitae...“

<sup>51</sup> THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologiae* I II q 69 a 1 corp: „...beatitudo est ultimus finis humanae vitae...“

<sup>52</sup> KÜNG, Hans: *Der Islam – Geschichte, Gegenwart, Zukunft*. München<sup>4</sup>2010, S. 438f.

Das Lehren und Unterrichten vereint nach Josef Pieper, Thomas rezipierend, sowohl das aktive, systematisch-theologische Element als auch das betrachtende Moment, denn im Lehren sind, „die beiden Grundgestalten menschlichen Daseins, die *vita contemplativa* und die *vita activa*, miteinander verknüpft [...] Der Lehrende blickt hin auf die Wahrheit der Dinge – das ist der *kontemplative* Aspekt des Lehrens; es ist der Aspekt des Schweigens, des schweigenden Hörens, ohne welches das Wort des Lehrenden herkunftslos wäre, Gerede, Getue, Geschwätz, Betrug. – Der Lehrende blickt aber auch auf die hörenden Menschen (*nicht allein* auf die Wahrheit der Dinge); er unterzieht sich der methodisch disziplinierten, mühevollen Arbeit des Verdeutlichens, des Aufweisens, der Vermittlung – dies ist das Element von *vita activa* im Lehren; es ist der Aspekt der Fruchtbarkeit, welche der Kontemplation in sich *nicht* schon eigen ist. [...] Es ist einer also um so mehr Lehrer, je intensiver und leidenschaftlicher diese *beiden* Bezüge gelebt werden: das Wahrheitsverhältnis; die Kraft schweigenden Vernehmens von Wirklichkeit, *einerseits*; der liebende Hinblick auf die Hörenden *andererseits*, die durch den Lehrenden dahin geführt werden sollen, der Wahrheit der Dinge auch ihrerseits ansichtig zu werden.“<sup>53</sup>

Das hier mit Blick auf Thomas von Aquin Ausgesagte gilt analog für Abū-Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī, denn als er im Jahr 1106 seine Lehrtätigkeit wieder aufnahm, war dies nicht zuletzt der „geradezu apokalyptische[n] Angst vieler Muslime vor dem islamischen Jahr 500 (beginnend am 2. September 1106 n.Chr.)“<sup>54</sup> geschuldet und seiner an sich selbst gerichteten Frage: „Denn was nützt dir die Einsamkeit und die Zurückgezogenheit, während sich diese Krankheit verbreitet, ja sogar die Ärzte krank werden und die Menschen an den Rand des Verderbens gelangen?“<sup>55</sup>

Blickt man auf das Ende des Lebens der beiden Theologen, so findet sich abschließend noch eine weitere Parallele, die sie miteinander verbindet, insofern beide „einen physisch-psychischen Zusammenbruch [erleben], der eine als Lebenskrise mit Redehemmungen bis zu seiner Hinwendung

<sup>53</sup> PIEPER, Josef: Werke, Bd. 8,1: Miscellen (zu den Bänden 1 bis 5), Register und Gesamtbibliographie (=Werke in acht Bänden), hrsg. von B. Wald. Hamburg 2005, S. 29f.

<sup>54</sup> KÜNG, Hans: Der Islam – Geschichte, Gegenwart, Zukunft. München<sup>4</sup> 2010, S. 435.

<sup>55</sup> AL-GHAZĀLĪ, Abū-Ḥāmid Muḥammad: Der Erretter aus dem Irrtum (*al-Munqid min ad-ḡalāl*). Aus dem Arabischen übersetzt, mit einer Einleitung, mit Anmerkungen und Indices herausgegeben von 'Abd-Elšamad 'Abd-Elḥamīd Elschazlī. Hamburg 1988, S. 60.

zum Sufismus, der andere in der Endperiode seines Lebens mit Schreibhemmungen, die er bis zum Tod nicht überwindet.“<sup>56</sup>

### Parallelen im Werk der beiden Theologen

Auf ihrer Suche nach Wahrheit und Gewissheit knüpfen beide Theologen bewusst an die aristotelische Philosophie an und räumen der Vernunft einen überaus hohen Rang in ihrem Denken ein. Aristoteles bildet sowohl für al-Ġazālī als auch für Thomas von Aquin einen Zeugen der Wahrheit, der für ein Denken steht, das um Erkenntnis ringt. „Für beide Theologen verfügt Aristoteles über eine ungewöhnliche Autorität: Wiewohl ein gefährlicher Gegner in manchen Glaubensfragen, erscheint ‚der Philosoph‘ doch unter anderen Aspekten als ein starker Bundesgenosse. Doch nicht das Studium des Aristoteles – auch darin könnten sich beide Theologen finden – sondern die Nachfolge Christi oder die vertiefte Orientierung am Koran bildet die geistige Basis ihrer Theologenexistenz.“<sup>57</sup>

Die Hauptwerke beider Theologen, also die *Summa Theologiae* des Hl. Thomas einerseits und al-Ġazālīs *Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn* (Wiederbelebung der Religionswissenschaften) andererseits, stellen eine Art Resümee ihres Denkens dar. Beide Werke sind systematisch aufgebaut und verknüpfen jeweils dogmatische und ethische Positionen miteinander. Dies zeigt sich u.a. bei al-Ġazālī an der Behandlung der ins Verderben stürzenden Dinge sowie der rettenden Dinge im dritten sowie vierten Pfeiler seines Werks; ebenso kommt es in den Ausführungen des Aquinaten zu den Tugenden und Lastern in der *Secunda Secundae* seiner *Summa Theologiae* zum Ausdruck.

Sowohl Abū-Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī als auch Thomas von Aquin loten in ihrem Denken des Weiteren intensiv das Zusammenspiel von Gotteserkenntnis und Gottesliebe aus. Dabei räumt al-Ġazālī der Gotteserkenntnis den Vorrang ein, wenn er ausführt: „Zuerst nun ist zu sagen, dass Liebe nur denkbar ist nach einer Erkenntnis und Wahrnehmung, denn der Mensch kann nur das lieben, wovon er eine Kenntnis hat.“<sup>58</sup> Als essentielle Grundlage für Gotteserkenntnis und in der Folge Gottesliebe

---

<sup>56</sup> KÜNG, Hans: Der Islam – Geschichte, Gegenwart, Zukunft. München<sup>4</sup> 2010, S. 439.

<sup>57</sup> Ebd., S. 440.

<sup>58</sup> AL-GHAZĀLĪ: Das Elixier der Glückseligkeit. Aus dem Persischen und Arabischen übertragen von Hellmut Ritter. Vorwort von Annemarie Schimmel. Kreuzlingen/München 2008, S. 176.

dient dazu – wie bereits o.a. – die Reinigung des Herzens. Die Erkenntnis, zu der al-Ġazālī auf seinem Weg der Suche nach Wahrheit und Erkenntnis gelangt ist, war nicht von rein kognitivem oder intellektuellem Charakter, sondern vielmehr gekennzeichnet als eine „mystische, intuitive oder auch unmittelbare Erfahrung“<sup>59</sup>.

Im Gegensatz zu der Rangfolge al-Ġazālīs gibt Thomas von Aquin der Gottesliebe (*caritas*) den Vorrang, kommt für ihn doch die Kontemplation einem von der Gottesliebe entfachten Erkennen gleich. So legt er dar, dass der Mensch durch die Gottesliebe zum kontemplativen Leben entzündet werde,<sup>60</sup> und dass die Gottesliebe den Menschen zur Betrachtung bewege.<sup>61</sup> Auch für Thomas besteht die höchste Form der Erkenntnis nicht in einem rationalen oder vernunftgemäßen Erkenntnisakt, sondern vielmehr in einem schauenden Erkennen, welches durch eine Unmittelbarkeit geprägt ist. „In der Kontemplation kommt ein *mirandum* zu Gesicht, das heißt, eine Realität, die Staunen hervorruft, indem sie, obwohl unmittelbar geschaut, unser Begreifen übersteigt.“<sup>62</sup>

Als Quintessenz lässt sich festhalten, dass bei beiden Theologen Gottesliebe und Gotteserkenntnis einen dynamischen Kreislauf bilden, indem aus dem Zuwachs an Gottesliebe eine Zunahme an Gotteserkenntnis und umgekehrt erwächst. Wenngleich sich beide in der Bestimmung des Ausgangspunkts für diesen Kreislauf unterscheiden, so wird doch nach Eintreten in diese Dynamik die Frage nach dem ursprünglichen Antrieb letztlich zweitrangig.

## Fazit

Abū-Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī als auch Thomas von Aquin sind beide primär systematische Theologen, die in ihrem Denken und in ihrem Werk der Vernunft als auch der aristotelischen Philosophie einen hohen Rang einräumen. Sie lassen sich jedoch in gleicher Weise – wie dargelegt –

---

<sup>59</sup> AL-GHAZĀLĪ, Abū-Ḥāmid Muḥammad: Der Erretter aus dem Irrtum (*al-Munqid min ad-ḍalāl*). Aus dem Arabischen übersetzt, mit einer Einleitung, mit Anmerkungen und Indices herausgegeben von 'Abd-Elšamad 'Abd-Elḥamīd Elschazlī. Hamburg 1988, Einleitung XXV.

<sup>60</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN: Summa Theologiae q 180 a 1 corp: „Et propter hoc Gregorius constituit vitam contemplativam in caritate Dei, in quantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem conspiciendam.“

<sup>61</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN: Summa Theologiae II q 180 a 7 corp: „...Quia ergo vita contemplativa praecipue consistit in contemplatione Dei, ad quam movet caritas, ut dictum est.“

<sup>62</sup> PIEPER, Josef: Glück und Kontemplation. Kevelaer 2015, S. 58.

ebenso als Mystiker einordnen und bezeichnen, auch wenn sich ihre Form des intellektuell-systematischen Zugangs deutlich von der Mystik eines Johannes vom Kreuz christlicherseits oder eines Ğalāl ad-Dīn Rūmī islamischerseits unterscheidet.

Die höchste Form der Erkenntnis ist für beide Theologen von intuitivem, unmittelbarem Charakter und kommt eher einem schauenden Erkennen gleich als einem an die *ratio* gebundenen Denk- oder Erkenntnisprozess. Zur Vorbereitung hierauf dient vor allem im Sufismus die Reinigung des Herzens, wobei jedoch auch Thomas von Aquin dem reinen Herzen eine große Bedeutung beimisst. So führt er beispielsweise aus, dass die Reinheit des Herzens (*munditia cordis*) mit Blick auf die göttliche Schau vollendenden Charakter habe.<sup>63</sup>

Der für den intellektuell-systematischen Zugang charakteristische Kreislauf von Gottesliebe und Gotteserkenntnis resultiert in einer **Haltung des liebevollen Verstehens**, die sich aus dem Vergleich dieses mystischen Wegs in Christentum und Islam gewinnen lässt. Die beschriebene wechselseitige Dynamik zwischen einem Zuwachs an Gottesliebe und -erkenntnis kann nämlich problemlos auf Dialogprozesse ausgedehnt werden, denn auch diese erfahren eine spürbare Vertiefung, je stärker sie von einem gegenseitigen liebevollen Verstehen bestimmt sind.

Dabei lässt sich der für einige möglicherweise zu diffus klingende Begriff des liebevollen Verstehens konkretisieren in eine Gesprächshaltung, die von tiefer Wertschätzung, echtem Interesse am Gesprächspartner und seiner Religion sowie vorurteilsfreier Offenheit geprägt ist. Für eine solche Gesprächshaltung stand exemplarisch Annemarie Schimmel, woran in der abschließenden Zusammenfassung noch einmal angeknüpft wird.

Abb. 5 zeigt zunächst die aus dem Vergleich der drei mystischen Wege abgeleiteten Haltungen im Überblick.

---

<sup>63</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologiae* II II q 8 a 7 corp: „...Alia vero munditia cordis est quae est quasi completiva respectu visionis divinae...“

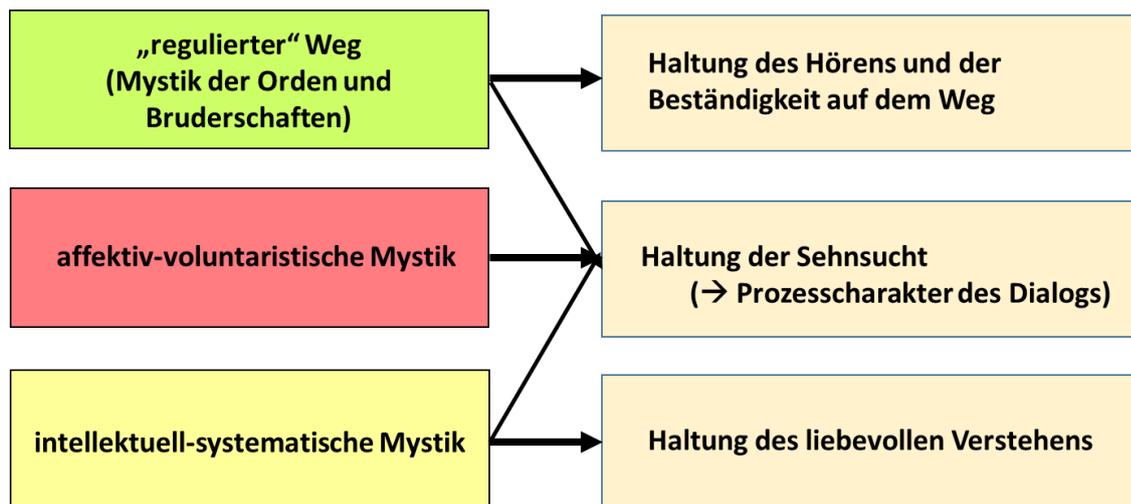


Abb. 5 Abgeleitete Haltungen aus dem Vergleich der drei mystischen Wege

Dem Schaubild lässt sich entnehmen, dass die Haltung der Sehnsucht, wenngleich sie in besonderem Maß der affektiv-voluntaristischen Mystik eigen ist, zugleich auch für die beiden anderen mystischen Zugänge von großer Bedeutung ist, denn letztlich ist es stets eine ausgeprägte Sehnsucht nach Gott, die den Menschen auf den mystischen Weg ruft.<sup>64</sup>

Ihren (inneren) Ausdruck findet die Haltung der Sehnsucht vor allem im Gebet, wie es ein algerischer Muslim einmal im Gespräch mit dem Prior des Trappistenklosters von Tibhirine im Atlasgebirge, Christian de Chergé, treffend formuliert hat: „Wenn man nur gemeinsam im Ziehbrunnen des Gebets genügend tief gräbt, stößt man auf das Wasser Gottes.“<sup>65</sup>

#### Anmerkung

Die Ableitung der verschiedenen Haltungen resultiert jeweils aus dem theoretischen Vergleich der ausgewählten mystischen Wege und erhebt nicht den Anspruch auf Vollständigkeit.<sup>66</sup>

<sup>64</sup> Mit Blick auf den „regulierten“ Weg verortet der Hl. Benedikt das entscheidende Kriterium zur Aufnahme eines Anwärters in den Orden beispielsweise darin, ob dieser wirklich Gott sucht („*si revera deum quaerit*“, RB 58,7).

<sup>65</sup> BAUMER, Iso: Die Mönche von Tibhirine: Die algerischen Glaubenszeugen - Hintergründe und Hoffnungen. München 2010, S. 87.

<sup>66</sup> Der zu Grunde gelegte phänomenologische Vergleich lässt grundsätzlich auch die Ableitung weiterer Haltungen zu, doch erfolgte die Identifikation der konkret abgeleiteten Haltungen vor dem Hintergrund ihrer Förderlichkeit für Gesprächsprozesse.

Historisch betrachtet, beschränkten sich diese Haltungen oftmals ausschließlich auf die je eigene Tradition und Religion. Somit gilt es redlicherweise festzuhalten, dass vor dem Hintergrund ihrer jeweiligen Zeit weder Thomas von Aquin noch Abū-Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī ein bewusstes „liebevolles Verständnis“ der anderen Religion angestrebt haben. Gleichwohl spricht dieses geschichtliche Faktum jedoch nicht gegen die Ableitung der dialogförderlichen Haltungen, zumal die katholische Kirche ihr Dialogverständnis insbesondere seit der Konzilserklärung *Nostra Aetate* (1965) grundlegend verändert hat und zumal Mystiker der Gegenwart bewusst den Dialog mit der anderen Religion suchen, wofür exemplarisch – und neben vielen anderen – Thomas Merton (gest. 1968), Pater Paolo Dell’Oglio oder der 1996 ermordete Prior der Trappisten von Tibhirine, Christian de Chergé, stehen.

### Zusammenfassung

Die drei abgeleiteten Haltungen ergänzen, wie in Abb. 6 dargestellt, die von Papst Franziskus formulierten und o.a. grundlegenden Prinzipien des interreligiösen Dialogs zu einem Spektrum an dialogförderlichen Haltungen. Das Fundament bzw. die Grundhaltung für den interreligiösen Dialog bildet hierbei die Identitätspflicht, denn die feste Verankerung in der eigenen Religion stellt ebenso wie die Verpflichtung zur Wahrung der eigenen religiösen Identität die Basis für jeden ernsthaften und aufrichtigen Dialog dar.



Abb. 6 Dialogförderliche Haltungen mit spezifischem Beitrag der Mystik

Dem Fundament gegenüber steht die Haltung der Sehnsucht als Schluss- oder Eckstein im Gebäude der dialogförderlichen Haltungen. Diese Haltung verbindet die einzelnen mystischen Zugänge, und so bildet das Verlangen, wahrhaft Gott zu suchen, den Hintergrund, ohne den ein interreligiöser Dialog – und werde er noch so professionell geführt – stets Gefahr läuft, an der Oberfläche zu verbleiben.<sup>67</sup>

Auf die Bedeutung des „liebvollen Verstehens“ hatte bereits Annemarie Schimmel hingewiesen und hierfür – wie eingangs angeführt – den Hl. Augustinus zitiert: *res tantum cognoscitur quantum diligitur*. Mit ihrem Leben und ihrem Einsatz als Brückenbauerin zwischen Morgenland und Abendland hat sie zudem eindrucksvoll diese „Erkenntnis des Herzens“ bezeugt, was Roman Herzog in seiner Laudatio zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an Annemarie Schimmel prägnant zusammenfasste: „Sie liebt die Geisteswelt des Islam und wird von vielen Muslimen dafür wiedergeliebt.“<sup>68</sup>

Zwar kann die Liebe zur fremden Religion und Kultur nicht „verordnet“ werden, sondern stellt eher einen Charakterzug dar, aber im Sinne einer von Offenheit, Wertschätzung und echtem Interesse geprägten Einstellung lässt sich diese Haltung durchaus aneignen, um so eine gute Voraussetzung für das umfassende Gelingen des interreligiösen Dialogs zu schaffen. In der Konsequenz ermöglichen damit die drei aus dem Vergleich der mystischen Wege abgeleiteten Haltungen eine Vertiefung des interreligiösen Dialogs um eine spirituelle Dimension, die in der Lage ist, den sachlich-konstruktiven Austausch gewinnbringend zu ergänzen.

Dass die aus dem Vergleich der mystischen Wege abgeleiteten Haltungen nicht rein kognitiv-intellektuell erworben werden können, sollte nicht dazu verleiten, sie als lediglich optional zu betrachten oder gar geringzuschätzen, denn mit Blick auf die Friedensaufgabe des interreligiösen Dialogs gilt es, jede nur mögliche Vertiefung auszuloten. Wo es nämlich den Dialogpartnern auf Basis ihrer eigenen spirituellen Erfahrungen gelingt, diese Haltungen im Gespräch miteinander zu verwirklichen, erwächst

---

<sup>67</sup> Hiermit wird keinesfalls die Bedeutung des rational-konstruktiven Austauschs bestritten, um beispielsweise pragmatische Lösungen zu erarbeiten. Vielmehr geht es um das Aufzeigen einer weiteren Gesprächsdimension mit Blick auf das Potenzial des Dialogs der religiösen Erfahrung.

<sup>68</sup> HERZOG, Roman: Laudatio zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an Annemarie Schimmel, Frankfurt, 15. Oktober 1995. Online abrufbar unter: <https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/alle-preistraeger-seit-1950/1990-1999/annemarie-schimmel> (letzter Abruf: 9. Dezember 2023).

hieraus ein tiefes Verstehen als Grundlage für echten und dauerhaften Frieden untereinander. Ein solcher im Kleinen errungene Friede aber kann Kreise ziehen und damit die Keimzelle für ein friedliches Zusammenleben der Völker bilden.

Der Weg zum Frieden ist lang und verläuft nicht ohne Rückschläge und Enttäuschungen. Darum und um die stete Gefährdung des Dialogs wusste auch Annemarie Schimmel, die persönlich vor allem durch die Anschläge vom 11. September 2001, zwei Jahre vor ihrem Tod, tief erschüttert wurde. Gleichwohl hat sie hierüber und trotz allem die Hoffnung nicht verloren, sondern schreibt zum Schluss ihrer Autobiographie: „Was wird die Zukunft bringen? Ich weiß es nicht, ich kann nur auf Frieden, bessere Verständigung und Ehrfurcht vor dem anderen hoffen. Und ich folge dem alten Seemannsspruch, den ich von meiner Mutter lernte: ‚Das Beste hoffen und aufs Schlimmste gefasst sein.‘ Sie lehrte mich auch, unnötiges Sorgen zu vermeiden, wie es in der von ihr so geliebten orientalischen Geschichte heißt: ‚Hundert sind an der Pest gestorben, aber tausend an der Angst vor der Pest.‘ Das erscheint mir ein weiser Rat für unsere Gesellschaft, die täglich mit neuen Warnungen, neuen verwirrenden Nachrichten berieselt wird.“<sup>69</sup>

Kraft und Hoffnung hat sie dabei stets aus der intensiven Beschäftigung mit der islamischen Mystik und Poesie geschöpft, heißt es doch bei Ġalāl ad-Dīn Rūmī: „Was ist Sufismus?“ Er sprach: „Freude finden im Herzen, wenn die Zeit des Kummers kommt.“<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> SCHIMMEL, Annemarie: Morgenland und Abendland. Mein west-östliches Leben. München <sup>4</sup>2003, S. 328.

<sup>70</sup> SCHIMMEL, Annemarie: Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik. München <sup>6</sup>2018, S. 108.

## Literaturverzeichnis

ANDRAE, Tor: Islamische Mystik. Stuttgart 21980.

BAUMER, Iso: Die Mönche von Tibhirine: Die algerischen Glaubenszeugen – Hintergründe und Hoffnungen. München 2010.

BISER, Eugen: Der unbekannte Paulus. Düsseldorf 2003.

BÖRSENVEREIN DES DEUTSCHEN BUCHHANDELS E.V.: Urkunde zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an Annemarie Schimmel. Frankfurt, 15. Oktober 1995. Online abrufbar unter: <https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/alle-preistraeger-seit-1950/1990-1999/annemarie-schimmel> (letzter Abruf: 9. Dezember 2023).

CASEY, Michael: Der Weg zum ewigen Leben. Gedanken zum Prolog der Benediktusregel (Aus dem Englischen übersetzt von Bernardin Schellenberger). St. Ottilien 2013.

AL-DAGHISTANI, Raid: Epistemologie des Herzens. Erkenntnisaspekte der islamischen Mystik. Köln 2017.

AL-GHAZĀLĪ, Abū-Ḥāmid Muḥammad: Der Erretter aus dem Irrtum (*al-Munqid min ad-dalāl*). Aus dem Arabischen übersetzt, mit einer Einleitung, mit Anmerkungen und Indices herausgegeben von 'Abd-Elṣamad 'Abd-Elḥamīd Elschazlī. Hamburg 1988.

AL-GHAZĀLĪ: Das Elixier der Glückseligkeit. Aus dem Persischen und Arabischen übertragen von Hellmut Ritter. Vorwort von Annemarie Schimmel. Kreuzlingen/München 2008.

GRAMLICH, Richard: Der eine Gott. Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus. Wiesbaden 1998.

HERZOG, Roman: Laudatio zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an Annemarie Schimmel. Frankfurt, 15. Oktober 1995.

KRUCK, Christoph: Annemarie Schimmel (1922 – 2003) – Ihr Leben und Beitrag zum interreligiösen Dialog. In: CIBEDO-Beiträge 36 (2022) Heft 3, S. 106-111.

KRUCK, Christoph: Christliche und islamische Mystik. Ein Vergleich unter besonderer Berücksichtigung des Werks von Annemarie Schimmel. Hamburg 2023.

KÜNG, Hans: Der Islam – Geschichte, Gegenwart, Zukunft. München 2010.

MCGINN, Bernard: Die Mystik im Abendland. Band 1: Ursprünge. Freiburg 1994.

MCGINN, Bernard: Die Mystik im Abendland. Band 2: Entfaltung. Freiburg 1996.

PÄPSTLICHER RAT FÜR DEN INTERRELIGIÖSEN DIALOG UND KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER: Dialog und Verkündigung: Überlegungen und Instruktionen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi. Bonn 1991.

PAPST FRANZISKUS: Ansprache des Heiligen Vaters an die Teilnehmer an der internationalen Friedenskonferenz. Kairo, 28. April 2017. Online abrufbar unter:

[https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2017/april/documents/papa-francesco\\_20170428\\_egitto-conferenza-pace.html](https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2017/april/documents/papa-francesco_20170428_egitto-conferenza-pace.html) (letzter Abruf: 9. Dezember 2023).

PIEPER, Josef: Hinführung zu Thomas von Aquin. Zwölf Vorlesungen. München 1958.

PIEPER, Josef: Werke, Bd. 8,1: Miscellen (zu den Bänden 1 bis 5), Register und Gesamtbibliographie (=Werke in acht Bänden), hrsg. von B. Wald. Hamburg 2005.

PIEPER, Josef: Glück und Kontemplation. Kevelaer 2015.

PLATTIG, Michael: Kanon der spirituellen Literatur. Münsterschwarzach 2010.

Salzburger Äbtekonzferenz (Hrsg.): Die Benediktusregel. Lateinisch/Deutsch. Beuron 2011.

SCHIMMEL, Annemarie: Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an Annemarie Schimmel. Frankfurt, 15. Oktober 1995.

SCHIMMEL, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*. Frankfurt am Main und Leipzig 1995.

SCHIMMEL, Annemarie: *Spiegelungen des Islam. Die Grande Dame der Orientalistik im Gespräch mit Felizitas von Schönborn*. Berlin 2002.

SCHIMMEL, Annemarie: *Morgenland und Abendland. Mein west-östliches Leben*. München <sup>4</sup>2003.

SCHIMMEL, Annemarie: *Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik*. München <sup>6</sup>2018.

SCHUMACHER, Joseph: *Die Mystik im Christentum und in den nichtchristlichen Religionen*. Mainz 2016.

SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.): *Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Weltkirche*. Bonn 2004.

SUDBRACK, Josef: *Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext*. Würzburg 1999.

THOMAS VON AQUIN: *Summe der Theologie*. Zusammengefasst, eingeleitet und erläutert von Joseph Bernhart. Erster Band: *Gott und Schöpfung*. Stuttgart <sup>2</sup>1938.

THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologiae*. Online abrufbar unter: <https://www.corpusthomicum.org/> (letzter Abruf: 9. Dezember 2023).

WEISCHEDEL, Wilhelm: *Die philosophische Hintertreppe. Die großen Philosophen in Alltag und Denken*. München <sup>37</sup>2008.

WOLZ-GOTTWALD, Eckard: *Die Mystik in den Weltreligionen. Spirituelle Wege und Übungsformen*. Petersberg 2011.

ZANDER, Hans Conrad: *„Dummheit ist Sünde“*. Thomas von Aquin im Interview mit Hans Conrad Zander. Düsseldorf 2009.