

## Die mystische Dimension in der gewöhnlichen religiösen Erfahrung

Ignorieren die Theologen die mystische Erfahrung? Sind sie in einem theologischen Rationalismus der Akademien gefesselt? Verlieren sie die Spiritualität aus den Augen? Nehmen sie nicht mehr die Tiefe des göttlichen Geheimnisses wahr?

So lauteten einige Fragen, auf die die Teilnehmer des Symposions der „Studia Patavina“, das am 14. November 2002 am Sitz der „Rivista di Scienze Religiose“ in Padua stattfand, eine Antwort zu geben versuchten.

Das Thema des Symposions könnte in seiner Unbestimmtheit abwegig und sogar anstößig erscheinen. Das vor allem bei Leuten, die beim Gebrauch der Begriffe und Worte sorgfältig und überlegt auf eine Präzisierung Wert legen.

Deshalb ist vielleicht der Hinweis angebracht, dass die Veranstalter bei der Formulierung des Themas keineswegs in einem nur vagen oder synkretistischen Sinn von „Mystik“ und „Erfahrung“ haben sprechen wollen, sondern in einem genau bestimmten, ausgehend von der christlichen Offenbarung und entlang den Bahnen der katholischen Tradition. ...

Die Veröffentlichung der Dokumente \*, ein wenig anmaßend, soll dazu anregen, weiter über das Thema nachzudenken, das nicht nur sehr aktuell, sondern auch Deutungen willkürlicher Art ausgesetzt ist, die ziemlich ungesichert und zuweilen recht verwirrend erscheinen können.

\* \* \* \* \*

### *Hinführung zu den Wurzeln christlichen Lebens*

#### 1. Das Schicksal eines Begriffs

Es ist wohl das Verhängnis einiger Wörter – „Mystik“ ist eines darunter – aus dem spezialisierten Sprachgebrauch, der sie hervorgebracht hat, in einen eher diffusen Umlauf zu geraten, voller verlockender, aber oft unpassender Bedeutungen. Die Geschichte des Denkens, besonders die christliche, liefert dafür zahlreiche Beispiele, vor allem in Bezug zum Thema „Mystik“.

Theoretisch ein Rätsel, ein Vexierspiegel mit vielen Gesichtern, wurde es im Laufe der Zeit ein Wort der Umgangssprache, mit Hinweis auf verschiedene Erfahrungen, ein Durcheinander, das zu entwirren und zu ordnen uns heute aufgegeben ist. Ein weiteres offensichtliches Problem ist sein Verschleiß, der riskiert, ebenso wie bei anderen Schlüsselwörtern wie „Krise“, „Identität“, „Verantwortung“, etc. der Fall, es unermüdlich zu benutzen, bevor seine Bedeutung ausgelotet und von unvermeidbaren Schlacken und semantischen Doppeldeutigkeiten gereinigt worden ist.

Als Schlüsselwort unserer Zeit kommt „Mystik“ tatsächlich in einem Labyrinth von Bedeutungen, Analogien und Anspielungen vor. Der Rückgriff auf die Metapher „Labyrinth“ ist keine Koketterie, denn zahlreich sind die möglichen Zugänge zum Thema: historische, anthropologische, philosophische, theologische und spirituelle ebenso wie die Abzweigungen, denen man nachgehen kann: griechische, hebräische, christliche, orientalische, „New Age“, etc. Deshalb kann man auch aus dem Labyrinth nicht einfach wieder herausfinden, - es gibt

nicht nur einen Ausgang. Wichtig scheint, nicht in Verwirrung zu geraten und das Labyrinth im Bewusstsein seiner vielfältigen Pfade zu betreten.

Persönlich möchte ich einen hervorheben, der mir fundamental erscheint, vor allem in Bezug auf das Problem der „Ideologiekrisis“, das seinerseits wieder auf die „Sinnfrage“ und schließlich auf das so genannte „religiöse Erwachen“ verweist.

Zu schnell hat sich unsere Kulturszene sich dieser Probleme bemächtigt, ihnen Gewalt angetan und sie ihrer Valenzen und Ambivalenzen beraubt. Viel zu schnell sind sie in Bezug zur „Mystik“ gesetzt worden. Zu fragen bleibt deshalb, ob und wie stark die „Ideologiekrisis“ und die folgende „Sinnfrage“ überhaupt etwas mit „religiösem Erwachen“ zu tun haben, z.B. mit dem Entstehen neuer religiöser Sekten und Bewegungen oder mit dem so sehr beschworenen Beforschen der Nachfrage nach „Mystik“.

Darüber hinaus darf man wohl untersuchen, ob und inwieweit eine solche Fragestellung schließlich von Seiten konsolidierter Institutionen, wie es Religionen oder Kirchen sind, in authentische Glaubenserfahrungen überführbar ist, die christliches Leben oder freie und verantwortbare Religiosität zu alimentieren in der Lage sind.

Einerseits vernachlässigt der ganze Aufwand um den mystischen Befund der Sinnfrage ein wenig die Erforschung der Veränderungen, die im täglichen Leben, in dessen Struktur, in der Welt der Symbole sowie in den verschiedenen Formen persönlicher und gesellschaftlicher Beziehungen vorgehen. Diese sind nämlich dabei, die westliche Welt neuen Umbrüchen in ihrer Erfahrung auszusetzen.

Andererseits hat der Befund von Studien über Mystik und deren Erfahrungen bislang wenig dazu beigetragen, wie jeder feststellen kann, überzeugende Antworten auf jene Sinnfrage, von der die westliche Welt geplagt ist, zu geben. Sie bleibt nach wie vor zu bedenken und zu beantworten. Oft genug ist sie dabei auch von mehr oder weniger bewussten Ausprägungen von Fundamentalismus oder eines religiösen Integralismus zu befreien.

## 2. Die Herausforderung der Unterschiede

Schon das 2. Vatikanische Konzil, indem es Moderne, Ideologiekrisis und christlichen Glauben zusammen durchkonjugierte, hat zu diesen Verflechtungen und um das Thema „Mystik“ herum bereits Aussagen gemacht, die über deren sie ermöglichende Bedingungen hinausgehen. Um diese aber als Symptom erkennen und verstehen zu wollen, statt sie nur getrennt von all dem zu tolerieren, wie es wohl den meisten sehr gefallen hätte, zeugte das Interesse an „Mystik“ schon damals von Brüchen im traditionellen Rollenverständnis und deutete auf eine Ausweitung der Horizonte christlichen Lebens hin. Man sprach schon damals vor allem über neue Lebensentwürfe mit einem Überdenken des Glaubens im Hinblick auf eine innere, freie und verantwortbare Wahl und nicht nur als Gewohnheit, Tradition oder soziales „Schicksal“. Nicht zufällig machte *Armando Rizzi* in seinem einleitenden Referat die Beobachtung, dass das Interesse an der Mystik, als theologisches Problem Gestalt annehmend und von der Moderne ausgehend, eigentlich auf einen Prozess der Modernisierung des Christentums hinauslaufe. Innerhalb der traditionellen Welt, die von Bindungen und Zugehörigkeiten und von einem Konformismus an kollektiv garantierte Sicherheiten dominiert ist, fand mystische Erfahrung nur im privaten Bereich statt und wurde oft vom Schatten des Argwohns begleitet.

In der Unsicherheit der modernen und säkularen Welt dagegen, in der es nahezu unendliche Wahlmöglichkeiten gibt, wo das Individuum nicht mehr an ein einziges soziales Umfeld gebunden ist und zwischen tausenden Sinnerfahrungen steht, wird es möglich, die mystische Erfahrung auch theologisch neu zu bedenken. Es wäre die Geburtsstunde einer mystischen Theologie, einer neuen theologischen Disziplin, die schließlich in theoretisch und methodolo-

gisch klaren Termini das Problem der Funktion der mystischen Erfahrung im christlichen Leben aufgreift und behandelt.

Sie muss, und dessen sind wir uns heute sehr bewusst, die Frage nach dem Fundament der mystischen Erfahrung in Relation zu den großen Themen wie Sinn und Wahrheit stellen: Was bedeutet es also, eine mystische Erfahrung zu machen? Den Seufzer der leidenden und unterdrückten Kreatur zu vernehmen, wie Karl Marx schrieb, oder doch mit einem inneren Code den Sinn einer letzten Realität aufzuschließen und neu zu beschreiben, deren Spuren man aus den Augen zu verlieren droht?

Die Herausforderung ist in jedem Fall, wie *Carlo Scilironi* meint, die gleiche wie schon immer: die eigenen „Unterschiede“ in der Komplexität und Heterogenität der uns umgebenden Welt aufs Spiel zu setzen. An diesem Spieltisch sitzen nicht alle gern, auch weil der zu zahlende Einsatz sehr hoch ist: das Eingeständnis der eigenen Beschränktheit und Unsicherheit und folglich der dauernde Druck, sich selbst in Frage zu stellen, sich auseinanderzusetzen, sich zu transzendieren. Über die getroffene Wahl in Konformismus und Anpassung, die doch eine der vielfältigen „Chancen“ der Moderne ist, selbst gut nachzudenken, impliziert Verunsicherung, Anspannung und die Fähigkeit, die eigene Identität in einem dauernden Prozess der Identifizierung mit verschiedenen Modellen und Perspektiven aufs Spiel zu setzen. Begleitet, wie wir es von jetzt an sind, vom klaren Bewusstsein der Nichtrückführbarkeit des Denkens und der Bewusstheit auf irgendwelche ontische Bestimmung, und wäre es auch jene der Gnade, spüren wir einerseits stark unsere Begrenzung, andererseits nehmen wir aber auch wahr, dass diese Begrenzung keine Barriere ist, sondern nur eine Grenze darstellt, jenseits derer man das Unbegrenzte erahnt. Man könnte in diesem Sinn von einer Mystik der Vernunft an der Seite der Mystik des Glaubens sprechen, deren Eigenart übrigens weder auf die Untranszendierbarkeit des Denkens noch auf die „Ekstase“ des Bewusstseins zurückgeführt wird, nicht einmal auf die Erfahrung eines Geschenks, seiner Gratuität, sondern auf die Sichtbarkeit des Geheimnisses, das sich im Angesicht Christi widerspiegelt. Das ist, wenn man so will, ihre Eigenart, das „Skandalon“, was den Unterschied ausmacht.

Ein Unterschied, der in der Perspektive der *Brunilde Neroni* Gestalt annimmt, geht von der einfachen und alltäglichen Mystik der Glaubenden aus, soweit diese das Antlitz Christi im anderen „sehen“. Das Risiko aber, dass der Glaube keine Auswirkung mehr auf das Leben hat und am Ende schließlich verarmt, sich absondert, und dies auch sprachlich, in Territorien und Reservate einer gelenksteifen oder rein ideologischen Tradition, ist auch von ihr nicht übersehen worden.

Auf seine Weise hat der Theologe *Ermanno Roberto Tura* noch einmal die Relevanz unterstrichen, welche das Thema Mystik für eine permanente Reform der Kirche hat oder haben könnte, sei es im Hinblick auf ihr Selbstbewusstsein wie auch bezüglich eines neuen Verständnisses ihrer Mission in der Welt, die allerdings sehr schwierig zu ermitteln und vor allem nicht leicht zu gestalten und zu verwirklichen ist.

Was wir demnach kennen, und das liegt vor aller Augen, sind unterschiedliche Erfahrungen historischer, kultureller und religiöser Art, auch innerhalb der katholischen Kirche, die gegenwärtig ein Mosaik bilden. Es leitet sich ab aus einer gegenseitigen Identitätszuweisung und Anordnung, denen eine enorme Glaubensspannweite zugrunde liegt. Die Herstellung einer religiösen Vorstellungswelt, die seit jeher Sammelbecken individueller wie auch gemeinschaftlicher Erfahrungen ist, befindet sich offensichtlich in einer Krise. Allgemein gehaltene Parolen, selbst wenn sie sich „programmatisch“ geben oder verstärkt werden durch Aufrufe wie „für den Frieden“, überzeugen nicht und versammeln auch keine Zustimmung mehr unter

den Schiffbrüchigen der Moderne, falls Statistiken und Umfragen zur konfessionellen Zugehörigkeit oder zur religiösen Praxis überhaupt noch etwas dazu aussagen können.

Erst dann, wenn in dieser pluralen und globalen Gesellschaft auch für die Religionen der typisch moderne Imperativ Gültigkeit hätte, sich dem Risiko des „Denkens“ nicht zu entziehen und damit dem der „Wahl“, der „Verantwortbarkeit“, der „Entwerfbarkeit“, könnte man von einem wahrhaften und eigentlichen „religiösen Erwachen“ reden. M.a.W., nur ausgehend von den Erfahrungen und Verifizierungen dieses Vermögens seitens der einzelnen Religionen gelänge es, die eigene Tradition zu analysieren und, sie überdenkend, einen Beitrag zur Reflexion über den Sinn einer letzten Realität zu leisten, auf die hin es möglich ist, die eigenen Erwartungen und Hoffnungen auszurichten.

### 3.. Das christliche Denken

Offensichtlich verweist im Christentum das sogenannte „religiöse Erwachen“ auf eine Tradition und eine Lebenserfahrung, nämlich auf eine erlöste und versöhnte, die schon immer der Ort ist, an welchem die Christen und die christlichen Gemeinschaften leben und den Sinn des eigenen Lebens überdenken. An ihren Lebens- und Denkkonzepten könnte ein erster oberflächlicher Blick, und zwar auch innerhalb der christlichen Tradition, vor allem die Gegensätzlichkeit wahrnehmen. In Wirklichkeit jedoch stehen sie in einer starken inneren und engen Beziehung zueinander. Der Versuch, das Leben in konzeptuellen Zusammenhängen einzufangen, ist im Prinzip doch nichts anderes als ein Denken, ein Versuch, das Leben in den Gedanken und den Gedanken ins Leben zu überführen.

Mit dieser Charakterisierung bleibt die fundamentale Bewegung, durch die hindurch das christliche Denken sich konstituiert hat und sich permanent konstituiert, aber nach wie vor die Unzufriedenheit der Gläubigen mit den Erfahrungen und den Konzeptionen der Welt, seien sie theoretischer oder ästhetischer Art, bestehen. Diese bildet sich ein, die Wirklichkeit in autonome und gegensätzliche Sphären spalten zu können, nämlich in Gott und Welt, in Achtsamkeit und Moral, in Natur und Kultur, u.s.w., ohne zu bemerken, dass sie auf diese Weise unfreiwillig doch eine Verknüpfung komplementärer Art zwischen dem, was man gern teilen und trennen möchte, herstellt.

Das abstrakte Universale, sei es der Gott ohne Bilder der hebräischen und der islamischen Religion oder der moralische kategorische Imperativ Kants oder die gegenwärtige Suche nach einer natürlichen Grammatik, ist, soweit es Produkt einer Abspaltung ist, nichts anderes als eine Verabsolutierung einer Verkrustung. Sich ihr zu unterwerfen führt zu einer Selbstentfremdung, in welcher der Mensch im so genannten Theozentrismus sich einer ihm äußeren Wesenheit preisgibt, im so genannten Anthropozentrismus Sklave eines Teils von sich selbst wird, und im Naturalismus die eigene Identität in den Fluss der Evolution auflöst.

Die Umkehrung ins Gegenteil der isolierten Bestimmungen ist ein Prozess, der gleichzeitig logisch wie historisch-sozialer Art ist und den wir auch nur zu gut kennen. Die Widersprüchlichkeiten in den Interpretationen der Welt berücksichtigen Widersprüche in den Lebensformen, von denen ausgehend man einen Prozess ihrer endlichen und definitiven Überwindung als immer möglich erklären kann und will.

Die erste Verwirklichung dieser Überwindung, insoweit sie das Christentum betrifft, kann man im Übergang von einer Gesetzesreligion zu einer Religion der Herzen ausmachen. Der heteronomen Gesetzesreligiosität setzt das Christentum das Prinzip der Agape, der Caritas, der Liebe entgegen, das offensichtlich aus der Schöpfungsordnung, des Bundes, der Barmher-

zigkeit Gottes zu deuten ist, als einem Versuch, die Spaltungen zwischen Gott und Welt, Achtsamkeit und Moral, Natur und Kultur zu überwinden. In der Hervorhebung der christlichen Vergebung blitzt für einen Augenblick die Möglichkeit einer totalen und definitiven Versöhnung zwischen beiden auf. Der Position einer positivistischen Matrix von Opfer und Verfolgung setzt die christliche das Wiedererkennen der tiefen Einheit eines Lebens, das sowohl im Beleidigten wie auch im Beleidiger identisch ist und die wieder gewonnen werden kann über alle Brüche, über den Schmerz, über das Leid hinweg, die das Bewusstsein auf Grund der Verletzungen und der Widersprüche des Lebens quälen und belasten.

In dieser Lebensauffassung, die sich in allen Widersprüchen der Existenz durchhält und die im Christentum als Bewusstsein eines „neuen Lebens“ zur Erkenntnis gelangt, wie verborgen und keimhaft es auch immer sein mag, lässt sich die mystische Wurzel des christlichen Lebens ausmachen. Von ihr aus haben sich tatsächlich zwei Strömungen im Christentum verfestigt: die eine sieht in der Dialektik zwischen Glauben und Vernunft, um wieviel entfernter sie von einem genauen und formalen Konzept der Theologie noch immer ist; die andere sieht in der Dialektik ein unverzichtbares und nicht zu beseitigendes Instrument, um die Theologie aus der gegenwärtigen existenziellen und historischen Bedeutungslosigkeit zu retten. Es mangelt offensichtlich nicht an Schwierigkeiten und Aporien in der Theologie: Das sich Verkriechen in den Glauben eines theologischen Denkens, insoweit auch das ein Abstrahieren von der Fülle der sozialen Beziehungen ist und von deren unausweichlich mit ihnen einhergehenden Interessen, wird entweder sogleich vom Keim der Selbstaflösung befallen oder versinkt in die reine Innerlichkeit, so dass sie folglich in der Unbestimmtheit der Erfahrung ertrinkt, deren Ambivalenzen die Theologie nach wie vor zu denunzieren nicht versäumt. Oder aber sie entscheidet sich, mit der Zivilgesellschaft übereinzukommen und in ihr eine Bestimmung zu suchen, so dass sie wählen muss zwischen der Mediation, dem „Kompromiss“, und dem Versuch, ihr die Exklusivität ihrer Prinzipien auf integralistische Weise aufzuerlegen: zwei Möglichkeiten, welche die Geschichte des Christentums sehr wohl gekannt hat und noch immer kennt.

Folglich doch Mystizismus der Dialektik. Auch da, wo man sie beschuldigt, den Glauben in ein irrationales Abdriften zu manövrieren, erweist sich die Dialektik als ein Instrument und ein eminent kritisches und rationales Verfahren, das fähig ist, unter den Erscheinungen, auch den mystischen, Unterschiede und Widersprüche ausfindig zu machen, welche jede Form eines gespaltenen, nicht miteinander versöhnten Lebens bedrohen. Der gesunde christliche Sensus braucht sich vielleicht um dieses Instrument weniger zu kümmern. Anders die Theologie, die im Gegenteil großen Nutzen daraus ziehen könnte.

Dass man heute meinen kann, die mystischen Erfahrungen zu preisen, indem man einen Vorhang des Schweigens über das ausbreitet, was das theologische Denken, wenn auch nur auf informelle Weise, solchen Erfahrungen schuldet, ist ein klares Indiz für die Reformnotwendigkeit eines in die Defensive gezwungenen Christentums. Es ist aber auch ein Zeichen für die beklagenswerte und trostlose kulturelle Situation, in der die Kirche sich befindet, weil sie nicht auf korrekte und genaue Weise die Dialektik erfasst, welche zwischen Leben und Denken, mystischen Erfahrungen und theologischer Reflexion besteht.

Jeder sollte wissen, dass die Rekonstruktion einer realen Verbindungsstrecke über die Differenzen und die Widersprüche des Lebens hinweg nur möglich ist, wenn und insoweit die Reflexion ihnen nicht unterliegt und es ihr gelingt, sie als Momente einer Entwicklung, die sie, logisch wie historisch, generiert und wieder zusammenfügt, zu verstehen. Die Theologie kann diese Dialektik nur aufnehmen, wenn sie die Widersprüche transzendiert und damit zu einem Wissenskonzept, wie paradox es auch erscheinen mag, gelangt, das seine Wurzeln im Leben selbst hat. Dieses Konzept aber, – das muss klar sein –, bringt niemals totale Befriedung oder gar definitive Wiederversöhnung. Es ist eben keineswegs ein Nachgeben oder Anpassen an

die Historie, sondern ein Prozess durch Konflikte und Unterschiede hindurch, zuweilen offenkundige, manchmal auch verborgene, welche die Theologie aufzugreifen hat und in einem Überwindungsprozess, der in der christlichen Offenbarung ein Fundament, aber auch ein Unterscheidungskriterium mit genauer Überprüfbarkeit besitzt, wieder zusammenfügen muss.

Die der Dialektik gegenüber, als wäre sie Schrott der Historie, vorgebrachten Widerstände rechtfertigen nicht ihre heute so sehr in Mode befindliche Liquidierung. Die Gläubigen sollten vor allem wissen, dass hinter jeder anscheinend vollendeten Rekonstruktion stets die Pflicht und die Notwendigkeit eines Nachdenkens steht, das nicht das reine Produkt eines unbeeinflussbaren Laufs der Historie ist, sondern sich selbst in Reflexion über den Fortschritt der eigenen Verfassung stellt, und dies durch die Vermittlungen der Erfahrung und der Sprache! Es ist zwar richtig, dass in der Dialektik hegelianischer Form die Selbst-Evidenz, so sie verwirklicht ist, unberechtigterweise dazu tendiert, sich als ein geschlossener Kreis zu präsentieren. Aber das ist kein Grund zu vergessen, dass der Anspruch der Selbst-Evidenz des Denkens, auch der des christlichen, darin besteht, das Salz eines Glaubens zu sein, der denkt und es sich anders überlegt, d.h. seine Meinung über sich selbst ändert, und dies in einem Entwurf und einem Zeugnis der Freiheit! Denn nur insoweit es Einheit von Glauben und Freiheit ist, hat das Christentum der Menschheit von heute noch etwas zu sagen. Andernfalls ist seine von vielen schon praktizierte Reduzierung auf eine ideologische Perspektive neben anderen unvermeidlich, die alle mehr oder weniger gut und nützlich, aber auf Grund ihrer Natur gleichermaßen ebenso unfähig und ungeeignet sind, die Last jenes Bedürfnisses nach Sinn und Verantwortung auf sich zu nehmen und auszuhalten, das unsere Epoche fortführt, mittels der tausend Widersprüche und durch sie hindurch zum Ausdruck zu bringen, nicht zuletzt durch jene Widersprüche, welche zwischen Mystik und Theologie bestehen und sie einander entgegensetzen.

#### 4. Die Sprache des Glaubens

Der erwähnte Gegensatz ist nichts anderes als die direkte Folge jenes Dualismus, der im Grunde das menschliche Denken kennzeichnet, und das gewissermaßen zwangsläufig. Indem man allem, was sich aufs Objektive bezieht, den Primat einräumt, endet man unausweichlich damit, dass man das Subjekt in die Intimsphäre, ins Private, verbannt, aus dem es keine Öffnung oder gar einen Anspruch geschichtlicher Emanzipation gibt. Indem man andererseits die Perspektive umkehrt, aber sich damit immer noch innerhalb desselben Horizonts bewegt, sieht man am Ende im Subjekt die Flagge der Emanzipation auf jeder Ebene wehen, nämlich auf der religiösen, der gesellschaftlichen oder sogar der politischen. Im einen wie im anderen Fall ist der Bruch zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Erfahrung und Reflexion so tief, dass er von sich aus auch die Sprache des Glaubens kennzeichnet.

Das, was vielen entgeht, ist eigentlich die Dialektik, welche Narration und Reflexion durchzieht. In ihren Aussagen und Schriften geben die Mystiker offenkundig der Narration ihrer Erfahrung gegenüber der Reflexion den Vorrang, denn sie ziehen den Bericht dem Nachdenken vor. Aber dadurch verlassen sie doch nicht den Boden des Verstandes, auch nicht den der theologischen Ratio. Im Gegenteil, sie bedienen sich ihres Verstandes, um einer neuen Rationalität, von der üblichen abweichend, Leben einzuhauchen, indem sie Erzählungen, Poesien, Romanzen, Lieder, Aphorismen, Paradoxe, widersinnige Rätsel, ja sogar Anakoluthe einflechten, und zwar vor allem dann, wenn sie aufgerufen sind, ihrer Erfahrung Ausdruck zu verleihen. Sie ringen geradezu sprachlich mit ihren Glaubenserfahrungen beim Versuch, das

„Unausdrückbare“ auszudrücken, das „Unsagbare“ zu sagen. Sie erschaffen dann Worte und sprachliche Formulierungen, die eher Blitzstrahlen und Geistesblitzen ähneln als Spekulationen oder logisch strikten Gedankengängen.

Man halte sich vor Augen, was Paulus an die Galater schreibt: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20); oder auch an die Korinther: „Einer allein ist Gott, der alles in allen wirkt“ (Kor 12,6). Wie soll man derartige Aussagen auf der Basis von logisch strikten Kriterien denken und beurteilen? Andererseits kann man nicht leugnen, dass Paulus von Christus und über Gott spricht. Und er spricht nicht rein rhetorisch, sondern wahr, aus der Tiefe des göttlichen Geheimnisses schöpfend. Wie also soll man nun die Worte des Paulus deuten? Befinden wir uns im Bereich der Formen, der literarischen Genera, oder nicht doch eher gegenüber einer theologischen Wahrheit, insoweit sie prägnant und nahezu elliptisch ausformuliert ist? Und warum sie nicht vor diesem Hintergrund auf dieselbe Weise und in der Spur der andern biblischen Meisterwerke interpretieren wie das Hohelied oder den Prolog des Johannes? Desgleichen die Bekenntnisse des Augustinus, den Schöpfungshymnus des Franz von Assisi, die Briefe der Katharina von Siena, die Aphorismen des Angelus Silesius, die Predigten des Meister Eckhart, die Romanzen der Theresa von Avila, das Memoriale Pascals, die Poesien einer Theresia von Lisieux?

Fast keiner der zitierten Mystiker war professioneller Schriftsteller. Er wird es erst nach und nach wie von einer inneren Kraft gedrängt, die einer dichterischen Inspiration ähnelt. Nicht nur zufällig sehen oder finden viele Dichter in den Worten vieler Mystiker eine Art natürlicher Vollendung ihrer eigenen Poesie. Und umgekehrt gibt es nicht wenige Mystiker, die dazu neigen, sich spontan und fast natürlich in dichterischen Formen auszudrücken. Man braucht nicht in die Geheimnisse der Sprache eingeweiht zu sein, um zu verstehen oder wenigstens zu ahnen, dass es sich um einen Fragenkomplex handelt, der auch für die Theologen von Wichtigkeit ist. Und das ist er nicht nur in formaler Hinsicht, sondern vielmehr, was die Inhalte betrifft. Im Sprechen und in den Schriften der Mystiker wird tatsächlich eine sichere und gewisse Erkenntnis des Gottes des Glaubens, wenigstens des Glaubens an Gott, offenbar, die eigentlich doch Gegenstand der Theologie ist. Sie mit diesem Fragenkomplex zu befassen, bringt uns an einen entscheidenden Punkt, den man so formulieren könnte: Wie soll man die Worte, die Sprache des Glaubens deuten? Handelt es sich um gefühlsbetonte, performative Akte oder um intellektuell rationale? Noch radikaler gefragt: Existiert in der Sprache aller Gläubigen, nicht nur der Mystiker, ein Glaubenswissen, eine theologische Übereinstimmung, insoweit sie in Formen einer Intuition in narrativer Gestalt, zuweilen sogar paradox, zum Ausdruck kommt?

Ziehen wir einen weiteren Text des Neuen Testamentes heran, der diesmal das Denken des Johannes wiedergibt: „Wer liebt, ist von Gott gezeugt und kennt Gott. Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt, denn Gott ist Liebe“ (1 Joh 4, 7-8). Gleichermaßen wie Paulus und mehr oder weniger wie alle biblischen Autoren spricht Johannes über Gott und von der Gotteserkenntnis. Wer könnte nun abstreiten, dass es sich dabei um eine theologische Feststellung, um eine Reflexion, mag sie noch so knapp und flüchtig sein, handelt, die sich auf die Wahrheit selbst des Mysteriums des Gottes bezieht, der sich als Gott-Liebe offenbarend über alle Maßen im Überfluss schenkt?

Dasselbe „Sprechen“ des Johannes ist das Resultat der Wirkung dieses Übermaßes an Hingabe, insoweit es sie aufnehmend, sie anerkennend, versteht und in Worten weitergibt, selbst wenn er sich im Ausdruck ziemlich paradoxer Formulierungen bedient.

Auf der Basis des scholastischen Axioms „nil volitum quin praecognitum“ kann man nicht lieben, was man nicht kennt oder nicht zuvor erkannt hat. Johannes dreht diesen Gedanken-

gang um und stellt fest: Man kann nicht erkennen, wenn man nicht liebt. Nicht allein das, sondern er behauptet auch: „Wer liebt, ist von Gott gezeugt und erkennt Gott.“ So stellt er die Liebe als Anfang der Erkenntnis dieser gleich.

Diese Feststellung wird allerdings im Kontext des Briefes und des Evangeliums des Johannes getroffen und gedeutet, worin diese Liebe sich auf die Offenbarung des Jesus gründet, dem „Verbum incarnatum“, dem Wort und Geschenk des Vaters im Heiligen Geist. Diese Tatsache unterdrückt jedoch keinesfalls, wenn überhaupt, sondern unterstützt und bekräftigt die dem Text eingewobene und mehr noch allen johanneischen Schriften eigene Dialektik, mit der die Erkenntnis ihre Wurzeln ins Leben senkt, in die Erfahrung, und das Leben, die Erfahrung über die Sprache, über Worte, zum Ausdruck gelangt. Das heißt gleichfalls, dass es eine Kreisbewegung zwischen Leben und Denken gibt, zwischen Sprache und Denken, zwischen Narration und Reflexion. Es heißt aber auch, dass der Glaube sich einer Erfassung durch eine totalisierende ideologische Reflexion entzieht, weshalb es nötig ist, sich dem Verstehen einer Wahrheit zu öffnen, die ihre Wurzeln im Leben hat und die nur in dem Maße, in welchem die Reflexion die Sprache des Glaubens, seine Worte, annimmt und aufnimmt, überhaupt erst verstehbar und mitteilbar ist.

An diesem Punkt könnte man versuchen, die Sprache, die Worte des Glaubens als theologische Akte ersten Grades zu definieren und zu klassifizieren, oder, wenn man das lieber mag, als Akte „aus erster Hand“, insofern sie in ihrem Mutterboden die Spuren eines Mysteriums tragen, das sich offenbarend dem Erkennen nur so erreichbar und zugänglich ist.

Und da es keinen theologischen Akt gibt ohne einen Theologen, taucht aus den Worten und aus der Sprache des Glaubens eine Wahrheit auf, die riskiert, manchmal vergessen zu werden. Man wird nicht Theologe nur insoweit man ein spekulatives Wissen über Gott produziert, sondern auch insoweit man lebt und sich in den Kern eines Glaubens versenkt, in welchem das theologische Wissen seine Wurzeln hat. Es ist in dieser Dynamik, die zusammen Gnade und Wahrheit, Geschenk und verantwortete Herausforderung ist, dass die Theologen aufgerufen sind, sich in jene „Weisheit des Herzens“, die sie trägt oder sie tragen sollte, zu versenken und zu ersehnen, ihr zu begegnen und darin schließlich jenen Gott zu verkosten, der sich offenbart hat, offenbart und nicht aufhört, sich weiter in der Geschichte zu offenbaren.

In einer Zeit, in welcher der Glaube sich anscheinend nicht mehr ins Leben auswirkt, wäre es doch von Nutzen, nach den Ursachen einer solchen Situation zu fragen. Vielleicht liegt die Erklärung dafür im allgemeinen gegenwärtigen Zustand der westlichen Welt. Dennoch darf man einige Faktoren nicht ignorieren, die der Kirche und im besonderen der Theologie selbst zuzurechnen sind, in erster Linie jener Dualismus, von dem die Rede war und der dazu tendiert, die mystische Erfahrung, gerade auch in ihrer einfachsten und alltäglichen Dimension, von der großen theologischen Spekulation zu trennen. Nicht, dass es an Theologen fehlte, die sich anschickten, diesen Dualismus zu überwinden, indem sie die Kirchen oder Konfessionen ermunterten, sich diesem Problem zu stellen. Ohne allzu weit in die Zeit zurückzublicken, - wie könnte man im katholischen Bereich De Lubac, Rahner, Congar, Häring, von Balthasar vergessen? Und bei den Protestanten Barth, Brunner, Bultmann? Oder bei den Orthodoxen Bulgakov, Berdjajev und noch früher Solowjew? Wir haben es mit Wissenschaftlern zu tun, welche die Theologie der Kirchen und Konfessionen stark geprägt haben, jedoch, wie es scheint, nicht ebenso das Leben, die Kultur und die Praxis der Christen, für die sie noch immer illustre Unbekannte bleiben.

Wenn man mit vielen katholischen Wissenschaftlern von Dupont bis Bouyer dem Begriff „Gnosis“ wieder den Sinn unterlegen könnte, den er bei Paulus und bei Origenes hat (der dann „intellectus fidei“ des Augustinus ist), müssen wir sagen, dass der Theologie heute vielleicht etwas abgeht: Eben diese „Gnosis“, jene „Erkenntnis“, die sie dazu bringen könnte, zur Mitte zurückzukehren, zum Zentrum, um in ihrer systematischen Reflexion die mystische Dimension eines Glaubens wieder zu gewinnen und einzubringen, welche heute die religiöse

tägliche und allgemeine Erfahrung der Christen durchwirkt und ihr Vitalität und Festigkeit verleiht. Andererseits könnte sie den Christen helfen, nicht nur ihren Glauben zu leben, sondern auch theologisch zu reflektieren, und zwar dergestalt, dass sie lernen, ihn nur noch in glaubwürdigen und überzeugenden Formen auszudrücken. Nur so werden sie den Menschen unserer Zeit dazu verhelfen können, mystischer, ohne Vermischungen, aber auch ohne Trennungen die Welt in Gott und Gott in der Welt zu schauen. „In Ihm nämlich, - wie der Autor der Apostelgeschichte schreibt - , leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ (Apg 17,28).

GIUSEPPE TRENTIN

Direktor der „Studia Patavina“  
Professor der Moraltheologie  
Theol. Fakultät von Norditalien  
in Padua

\* Anm.: In der vorliegenden Übersetzung aus dem Italienischen ist die Einleitung geringfügig gekürzt worden und die im Artikel eingeflochtenen Kurzwiedergaben bzw. Kommentare des Autors zu den Beiträgen der namentlich erwähnten Referenten ebenfalls.

Alle Beiträge zum Symposium können in der Ausgabe der „Studia Patavina“ Anno L – n. 1 Gennaio-Aprile 2003 nachgelesen werden, desgleichen einige weitere beachtenswerte Artikel zu verwandten Themen.

Der Übersetzer

11.08.2011