

des Staat-Kirche-Verhältnisses obsolet machen würde. Bräuchten wir nicht doch auch auf diesem Gebiet mehr Phantasie?

Robbers: Wenn an einer Stelle nachgewiesen wird, daß eine rechtliche Position der Kirchen sozial inadäquat ist, sollte man die entsprechenden rechtlichen Regelungen ändern. Man sollte aber nicht vorschnell von Privilegien der großen Kirchen im Verhältnis zum Staat sprechen, die nicht mehr zeitgemäß seien und deshalb abgeschafft werden müßten. Das besondere Gewicht der katholischen

und der evangelischen Kirche in Deutschland hat mit ihrer geschichtlich bestimmenden Rolle zu tun; sie haben die religiöse Landschaft in Deutschland über Jahrhunderte hinweg geprägt und sind immer noch die mit Abstand wichtigsten Religionsgemeinschaften. Natürlich darf diese Stellung der christlichen Kirchen in keinem Fall zur rechtlichen Diskriminierung anderer religiöser Gruppen führen. Nach dem deutschen Staatskirchenrecht haben solche Gruppen grundsätzlich die gleichen Rechte wie die großen christlichen Kirchen.

Entscheidend ist die Glaubenserfahrung

Was christliche Mystik ausmacht

Vom diffusen, aber weitgestreuten Interesse am „Religiösen“ profitiert heute auch das Thema Mystik. Mystische Texte der christlichen Tradition werden ebenso wiederentdeckt wie solche aus anderen Religionen; dem antiinstitutionellen Grundzug gegenwärtiger Religiosität kommt das offenbar alle Religionen im tiefsten verbindende „Mystische“ entgegen. Aber läßt sich christliche Mystik einfach in einen Allgemein- oder gar Allerweltsbegriff von Mystik integrieren? Michael Schneider SJ (Frankfurt – Sankt Georgen) zeigt in seiner Standortbestimmung, daß Mystik im Christentum von der christlichen Glaubenserfahrung lebt und immer an sie zurückgebunden sein muß.

Das Unterscheidende christlicher Mystik liegt nicht in irgendeiner Sondererfahrung einer Glaubenselite, sondern in der Grunderfahrung des christlichen Glaubens selber. Auch wenn sich im Vergleich mit außerchristlicher Mystik zahlreiche Gleichheiten in der Struktur aufzeigen lassen, unterscheidet sich die christliche Mystik von jeder anderen dadurch, daß sie immer eine *Christuserfahrung* bleibt. Der damit gegebene Vorrang des Gehaltes vor der Gestalt, der für die christliche Glaubenserfahrung eigentümlich ist, läßt verständlich werden, warum „Mystik“ an sich noch kein genuin christlicher und zur Offenbarung gehöriger Begriff sein kann. An einigen Grundmerkmalen christlicher Glaubenserfahrung soll nun deutlich gemacht werden, was zum Ureigenen und Unterscheidenden christlicher Mystik gehört.

Trotz aller Verwiesenheit auf Welt und Geschichte definiert sich der christliche Glaube nicht von der in ihm möglichen Erfahrung her, denn die Norm christlicher Erfahrung bleibt einzig und allein die Erfahrung, die Christus macht, sie allein stellt die Grunderfahrung des Glaubensweges dar. Gehört es zu einem Propheten oder Religionsgründer, daß er eine besondere Erfahrung des Göttlichen macht und sie anschließend in Worte faßt, so unterscheidet sich Christus gerade dadurch von ihnen, daß er gewissermaßen nichts zu sagen hat, sondern daß er selbst ist, was er zu sagen hat: Christus ist *die* Erfahrung

Gottes. Dies relativiert jede mögliche Erfahrung im Glauben: Der Christ will selber nichts erfahren, sucht er doch Anteil zu bekommen an der Erfahrung Christi, der die Erfahrung Gottes ist. Auf seine eigene Erfahrung legt der Christ deshalb keinen sonderlichen Wert, weil er sich hineingenommen weiß in eine Erfahrung, die alle Grenzen übersteigt; diese Erfahrung läßt jede andere, besonders die einer rein natürlichen Mystik, weit hinter sich.

Glaubenserfahrung führt in die Bewährung

Weil der christliche Erfahrungsweg christologisch grundgelegt ist, unterscheidet er sich wesentlich von jeder außerchristlichen Mystik. Dies zeigt sich zunächst in der Grundfrage jeder Mystik, ob und wie der endliche Mensch von der Fülle des unendlichen Gottes erfüllt werden kann. Das Lateran-Konzil von 1215 greift diese Frage auf und lehrt: „Von Schöpfer und Geschöpf kann keine Ähnlichkeit ausgesagt werden, ohne daß sie eine größere Unähnlichkeit zwischen beiden einschliesse“ (Nr. 174–176). Der Mensch erfährt Gottes Ähnlichkeit, wenn er eintritt in Gottes Unähnlichkeit, in die Menschwerdung des Gottessohnes und seine Erniedrigung bis zum Kreuz; ja, er selbst wird insoweit Gott immer ähnlicher, als er eintritt in die Entäußerung, das heißt in die Offenheit gegenüber dem göttlichen Heilswillen und dem Dienst am Nächsten. Hierin zeigt sich, daß der christliche Glaube nichts gemein hat mit einem Weg zu Gott, der den Menschen aufgrund einer natürlichen Ähnlichkeit und Affinität zum Göttlichen hinführt: Allein Gottes Unähnlichkeit schenkt dem Menschen das Gnadengeschenk der Ähnlichkeit mit Gott.

Ferner übersteigt die christliche Glaubenserfahrung jede rein natürliche Mystik insofern, als sie den Menschen in die *Bewährung* und auf den Weg des *Gehorsams* führt (vgl. Röm 5, 3–5; Jak 1, 2f.). Mit Blick auf die Heilige Schrift fällt auf, daß Gott sich nirgends auf den Anruf oder Wunsch eines Menschen offenbart. „Nicht der

Mensch soll Gott erfahren, sondern Gott will erfahren, will durch *Erprobung* erfahrungshaft feststellen (peirazesthai), ob der beauftragte Mensch auf dem von Gott gewiesenen Weg wandelt. Während nirgends in der Bibel von einer Gotteserfahrung (peira) des Menschen die Rede ist, geht das Thema der Menschenerfahrung Gottes durch Erprobung (peirasmos) durch die ganze Heilsgeschichte hindurch . . .“ (vgl. *H. U. von Balthasar*, Gotteserfahrung biblisch und patristisch, in: IKZ 5 [1976] 497–509, hier: 498 f.). Dies gilt für die ganze Heilsgeschichte bis hin zu Christus, der die Urgestalt christlicher Glaubenserfahrung ist: Für ihn, den restlos Gehorsamen, war es nicht entscheidend, eine Erfahrung des Göttlichen ins Wort zu bringen, er hat nichts zu sagen, sondern ist, was er zu sagen hat – und zwar im Gehorsam gegenüber seinem Vater.

Erprobung und Gehorsam werden dort als „Skandalon“ empfunden, wo sie über das reine Erkennen hinausgehen und auf den Weg stellen, der ins Kreuz führt. Wer sich hier auf das Mittun, das ein Mit-Erlösen ist, einläßt, erfährt in sich die objektive Ausprägung des objektiven Heilsereignisses im Leidenden, die als Gleichgestaltung mit dem Lebensschicksal Jesu jede rein subjektive Erfahrung übersteigt. Gerade in der „Objektivität“ seiner Leidenerfahrung weiß der Glaubende auch in der tiefsten Glaubensnacht um die Nähe Gottes; was sich ihm hier als Sicherheit in der Begegnung mit Gott auftut, „kann weder als Tröstung noch als Trockenheit bezeichnet werden, sie ist eine Kontinuität des Fühlens, ein unfehlbarer Kontakt“ (*H. U. von Balthasar*, Christliche „Mystik“ heute, in: *J. Kotschner* [Hrsg.], *Der Weg zum Quell: Teresa von Avila*. Düsseldorf 1982, 43), der um die Erfüllung des göttlichen Heilswillens wissen läßt.

Die christologische Grundlegung des christlichen Erfahrungsweges führt zu einem dritten Unterscheidungsmerkmal christlicher Glaubenserfahrung, nämlich ihrer *Verleiblichung*. Diese konkretisiert sich zunächst im Schöpfungsglauben: Weil sich Gott nicht als welt- und geschichtsferner Geist, sondern als Schöpfergott geoffenbart hat, muß die Schöpfung selbst wie ein Buch Gottes gelesen und auf den ganzen Glaubensweg zu Gott mitgenommen werden.

Eine weitere Dimension der Verleiblichung, die zur christologischen Grundlegung des Glaubensweges gehört, zeigt sich darin, daß die christliche Glaubenserfahrung immer eine *vermittelte Erfahrung* ist, und zwar vermittelt durch Hl. Schrift, Sakramente, Tradition. Diese „Vermittlungen“ sind nicht ersetzbar und austauschbar, denn allein sie führen den Glaubenden „in die ‚Sache‘ hinein, ohne ihm doch schon die volle Gewährung der Schau und des Wissens dessen, was er glaubt, zu vermitteln“ (*A. M. Haas*, *Sermo mysticus*. Studien zu Theologie und Sprache der Deutschen Mystik. Fribourg 1979, 140, Anm. 10). Würde der Glaubende diese Vermittlungen ablehnen, ginge er auf seinem Erfahrungsweg fehl, denn ihnen allein kommt es zu, den Glaubenden unmittelbar in die Begegnung mit dem auferstandenen Herrn zu führen: Wer die

Schrift liest, informiert sich nicht nur über das vergangene Leben Jesu, und wer die Sakramente feiert, weiß um sein gegenwärtiges Leben in der Kirche. So weisen die Heilige Schrift und die Sakramente weiter auf die Kirche, auf die hin jede christliche Erfahrung rückbezogen bleibt. Nicht die Einzelseele ist Braut des Herrn, sondern die Kirche (2 Kor 11, 2), und der einzelne kann nur insoweit „Braut Christi“ sein, als er eine „anima ecclesiastica“ ist, die nichts anderes sein und darstellen will als die Kirche.

Eine weitere Vermittlung, die zum Spezifikum der christlichen Glaubenserfahrung gehört, zeigt sich schließlich darin, daß das Wort „Fleisch“ annehmen will im Leben der *Nachfolge*: Erfahrung allein genügt nicht, hinzukommen muß das Tun des Glaubens! Der Weg der Nachfolge erschöpft sich aber nicht in Gebet und Meditation, sondern zielt, wie die evangelischen Räte zeigen, zunächst und vor allem auf die „Leiblichkeit“ des Menschen: „Der Leib ist das Ende aller Wege Gottes“ (E. Peterson). Während auf dem östlich-asiatischen Erfahrungsweg das Ich wie auch die Leiblichkeit des Menschen in den Hintergrund treten, um der Erleuchtung willen, bedarf der christliche Glaube – wie schon die frühen Mönchsväter betonten – gerade der Konkretheit der Leiblichkeit, um auf dem Weg zu Gott voranzuschreiten. Es bedeutet eine (neuplatonische) Versuchung, zu meinen, Ziel christlichen Lebens sei ein entleiblichter und entsinnlichter Geist (nous, intelligentia). Gewiß müssen die Sinne geläutert und von jeder egoistischen Begierlichkeit gereinigt werden, doch den geläuterten „Sinnen“ allein kommt es dann zu, den menschengewordenen Gott zu erspüren: „Was wir gehört und mit unseren Augen gesehen . . . und mit unseren Händen betastet haben vom Wort des Lebens“ (1 Joh 1, 1 f).

Die Dimension der Verleiblichung, die sich als etwas Unterscheidendes in der Grundlegung christlicher Glaubenserfahrung erweist, gilt in gleicher Weise für die Bestimmung der christlichen Mystik. „Christliche“ Mystik verdankt sich dem „mysterion“, das als die gegenwärtige und zugleich verhüllte Wirklichkeit Christi von der Heiligen Schrift verkündet und von der Kirche in ihren Sakramenten gefeiert wird. Kein christlicher Mystiker kann anderes oder mehr erfahren, als das Wort der Schrift und die Feier der Sakramente enthalten. Weil aber die ganze christliche Erfahrung in der Heiligen Schrift und in den Sakramenten ihren Ausdruck findet, kann die mystische Erfahrung im Christentum keine nur wenigen Menschen vorbehaltene Erfahrung sein. Dies gilt besonders mit Blick auf die *Taufe*, die der Beginn und Ursprung des christlichen Erfahrungsweges ist, der durch keine, auch keine noch so große mystische Erfahrung überholt werden kann: Da aber das Gnadengeschenk, das der Christ mit der Taufe als objektives Mysterium empfängt, für jeden subjektiv einholbar bleibt, ist jeder Getaufte auch zum Mystiker berufen, und selbst wenn ein christlicher Mystiker mit einem besonderen Charisma und damit einem besonderen Auftrag für die kirchliche Gemeinschaft ausgestattet ist, wird der „darüberhinausliegende

Weg“ (1 Kor 12, 31) für alle derselbe sein, nämlich die Liebe.

Kein christliches Leben ohne Askese

Die Frage nach der Verleiblichung christlicher Glaubenserfahrung führt zur Frage nach der Formgestalt, in die die Erfahrung eingekleidet ist. Der Christ erfährt Gott als den nahen wie auch als den fernen; erst beides, Gottes „Nähe“ und Gottes „Ferne“, gibt dem christlichen Leben seine „Gestalt“.

Was sich hier als Grundgestalt jeder christlichen Glaubenserfahrung auftut, hat auch seine spezifische christliche Begründung. Bernhard von Clairvaux führt hierzu aus: Gottes Gegenwart gleicht einem Antlitz, das keine Gestalt hat, aber Gestalt gibt (Cant. 31, 6 [PL 183, 943 C]). Gott prägt sich im Menschen so aus, daß er ihn zu seinen Brüdern sendet. Gott erfahren bedeutet mehr als ihn sehen, es heißt, ihn versichtbaren und sehbar machen, also das werden, was erfahrbar ist. „Der Mitmensch, zu dem ich entsendet bin, ist also nicht eine Ergänzung meiner Gotteserfahrung, er ist ebensowenig ein Ersatz dafür. Die Sendung zu ihm hin ist die Erfahrung Gottes, wenn es sich wirklich um eine Sendung handelt und nicht um bloße Sympathie oder menschliche Begierde, um eine Sendung, die in uns die Sendung des Sohnes vom Vater weg wiederholt“ (R. Bague, Was heißt christliche Erfahrung?, in: IKZ 5 [1976] 495 f.). So bedarf die christologische Grundlegung des christlichen Erfahrungsweges ihrer inkarnatorischen Ausweitung im Dienst am Bruder, die in gleicher Weise auch die Erfahrung des Mystikers bestimmt: Was immer er erfährt, hat dem Bruder und dem „Aufbau“ der Gemeinde zu dienen. Doch dieser Dienst verliert sich nicht auf der Horizontalen, bleibt er doch rückgebunden an den, der allen Menschen gleich geworden ist.

Die Rede von der Mystik – was immer man jeweils darunter verstehen mag – erlebt heute eine unerwartete Aufwertung, dabei ist jedoch eine *wesentliche Verkürzung* nicht zu übersehen. Mit Blick auf die heutige geistliche Literatur und die verschiedenen Meditations- und Versenkungstechniken schreibt H. Bacht: „Daß dabei in praxi die entsprechenden Bemühungen oft nur kurzlebige Strohfeder sind, liegt daran, daß zumeist eine der grundlegenden Einsichten im Umgang mit den höheren Weisen des religiösen Erlebens, d. h. der Mystik, nicht ‚realisiert‘ wird – nämlich die, daß es nirgend in der Welt echte mystische Erfahrung gibt ohne eine vorgängige ernsthafte und mühsame asketische Anstrengung“ (H. Bacht, Euagrios Pontikos, in: G. Rubbach / J. Sudbrack [Hrsg.], Große Mystiker. Leben und Wirken. München 1984, 42). Für den Christen kann es, wie Evagrios betont, keine „Beschauung“ ohne vorherige „Praktiké“ geben.

Was hier von der Mystik gesagt ist, gilt zunächst grundlegend für jedes christliche Leben: ohne Askese wird es kaum überzeugend gelingen. Die Hervorhebung der Askese plädiert für keine bloße Selbstabtötung bzw. masochistische Unterdrückung der eigenen Triebwelt,

vielmehr geht es um die theologische Grundhaltung der Entsagung, die ihren markantesten Ausdruck findet in den *evangelischen Räten*. Die theologische Deutung der Räte als Grundform christlicher Entsagung hat sich im Lauf der Glaubensgeschichte wesentlich gewandelt: Bis zum Zweiten Vatikanum wurden die Räte vor allem unter monastischen Vorzeichen interpretiert, nämlich als Mittel zur persönlichen Vollkommenheit. Hauptzweck des Räteversprechens war der bessere Weg zur Vollkommenheit, und diese Vollkommenheit wurde primär in der Gottesliebe und Kontemplation gesehen und sekundär in Nächstenliebe und Aktion.

Nur eine einzige Berufung

Gegen zähen Widerspruch hat das Konzil hier korrigiert und Klarheit geschaffen: Die Räte sind nicht nur ein Weg zu persönlicher Vervollkommnung, sondern auch eine Berufung für andere, eine Gabe zum Dienst. Ferner fällt besonders die Tatsache ins Gewicht, daß die evangelischen Räte im V. Kapitel von „Lumen gentium“ behandelt werden („Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche“) und nicht erst im VI. Kapitel, in dem sich das Konzil der Theologie des Ordenslebens zuwendet. Das bedeutet für die beiden Wege der „Gebote“ und der „Räte“, daß sie nicht so voneinander zu scheiden sind, daß der zweite Weg der vollkommeneren ist (vgl. LG 41). Es gibt nur eine einzige Berufung, der alle Glaubenden – auch der Mystiker – zu entsprechen haben. Innerhalb dieser Berufung bilden die evangelischen Räte ein unaufgebares Wesensmoment christlichen Lebens: Benennt der Begriff „Gebot“ eher die inhaltlich verbindliche Forderung, so der Begriff „Rat“ mehr den Geist, in dem sich Leben nach dem Evangelium gestaltet. Mit Blick auf Gottes werbende Liebe und die Freiheit, die Gott dem Menschen läßt, könnten alle Gebote auch Rat genannt werden; und im Blick auf die Ernsthaftigkeit und Heilsbedeutung müßten alle Räte auch Gebote heißen. Indem die Räte die Grundform christlicher Entsagung und darin Maßstab christlichen Lebens sind, bleiben sie es auch für den Weg christlicher Mystik: Keine christliche Mystik ohne Entsagung.

Wenn gefragt wird, warum Gott will, daß die Liebe durch Entsagung zum Ausdruck kommt, findet sich eine Antwort im Hinweis auf den *eschatologischen Aspekt* jeder christlichen Entsagung. Die quasi-sakramentale Greifbarkeit der eschatologischen Gegenwart des göttlichen Heils in der Welt ist die Kirche; ihr ist aufgetragen, die eschatologische Transzendenz der Liebe, die das innerliche Leben der Welt ausmacht, auf wahrnehmbare Weise kundzutun. Sakramental geschieht das vor allem in der Taufe und Eucharistie, existentiell hingegen in der christlichen Entsagung: In den „evangelischen Räten“ wird die Entsagung zur expliziten und dauernden Lebensform der Kirche.

Die Allgemeingültigkeit der Räte als Ausdrucksform christlicher Entsagung gilt auch für die *Jungfräulichkeit*,

die ein Grundexistential christlicher Glaubenserfahrung darstellt. Unter „Jungfräulichkeit“ ist jene eschatologische Grundhaltung zu verstehen, die sich „unbefleckt“ hält von dieser Welt; das Leben der Jungfräulichkeit fällt darin mit der Nachfolge Christi und ihren Grundvollzügen (Trauern, Fasten, ohne Zufluchtsstätte sein) zusammen. Mit einem Wort: die ganze spezifische Situation des Christen kristallisiert sich im Begriff der Jungfräulichkeit. Über die Jungfräulichkeit als Grundexistential christlichen Lebens ist noch mehr zu sagen, wenn der Bericht über die Taufe Jesu herangezogen wird, wo es heißt: „Du bist mein geliebter Sohn.“ Gegenüber Josef, der auf Adam zurückgeführt wird, ist Jesus unmittelbar zu Gott und unmittelbar von Gott. In gleicher Weise definiert sich auch der Glaubende nicht mehr durch seinen Vater: „Alle, die ihn aufnehmen, sind Kinder Gottes: nicht aus dem Fleisch, sondern von Gott geboren“ (Joh 1, 12 ff.). Für die Heilige Schrift stellt Jungfräulichkeit keine genitale und geschlechtliche Kategorie dar, sie drückt vielmehr die Unmittelbarkeit des einzelnen zu Gott aus, die als solche vor allem in den *Sakramenten*, aber auch in den evangelischen Räten vollzogen wird. Deshalb wird der Weg mystischer Glaubenserfahrung künftig alle rein in der Innerlichkeit versinkenden Dimensionen ablegen und seine sakramentalen Grunddimensionen darin zurückgewinnen, daß das, was in den Sakramenten vollzogen wird, seinen konkreten Ausdruck findet in einem Leben nach den evangelischen Räten.

Gebet und Arbeit als Brennpunkte einer Ellipse

In der mehrere hundert Bände umfassenden Patrologie Mignes, die fast alle Werke der bedeutenden christlichen Autoren bis ins 13. Jahrhundert umfaßt, findet der Leser keine Hinweise auf bestimmte *Meditationstechniken*, wie sie im asiatischen Raum im Zen, beim Yoga oder in der Transzendentalen Meditation gang und gäbe sind. Es fällt auf, daß die christliche Tradition des ersten Jahrtausends kaum an bestimmten Gebetsanleitungen und Entspannungsübungen interessiert ist; auch der Hinweis auf genügend Muße und Stille bleibt eher am Rande christlicher Hinführung zu Gebet und Kontemplation. Nicht Entspannung und Versenkung sind für die geistlichen Autoren des ersten Jahrtausends die unerläßliche Voraussetzung für ein Leben in der Gegenwart Gottes, sondern – ein wenig pointiert gesagt – daß man genügend arbeitet! Gerade der Mönchstradition kommt es besonders darauf an, daß der, der ein geistliches Leben führen will, sich hinreichend der Arbeit hingibt; denn selbst die Arbeit soll für ihn ein Weg zum Gebet werden. Die Arbeit ist kein äußeres Tun, das mit dem geistlichen Leben nichts zu tun hat, sondern ein inneres Tun, das zu Gott hinführt. Dieser Ansicht sind nicht nur die frühen Mönchsväter, in gleicher Weise heißt es in der Regel von Taizé: „Damit dein Gebet wahrhaftig sei, mußt du in harter Arbeit stehen. Begnügtest du dich mit dilettantischer Lässigkeit, so wärest du unfähig, wirklich Fürbitte zu tun. Dein Gebet

findet zur Ganzheit, wenn es eins ist mit deiner Arbeit“ (R. Schutz, Die Regel von Taizé. Gütersloh 1963, 31).

Im christlichen Leben geht es in Gebet und Arbeit nicht um zwei Pole, die unvermittelt nebeneinanderstehen. Sie durchdringen sich vielmehr gegenseitig und stellen die beiden Brennpunkte der einen Ellipse dar. Aktion und Kontemplation durchdringen sich gegenseitig insoweit, als sie den ganzen Weg christlicher Glaubenserfahrung umfassen. Franziskus betont dies dadurch, daß für ihn die Zelle kein räumlicher Ort ist, sondern ein Lebensprinzip: Überall muß der Mensch seine Zelle mit sich herumtragen und bei sich haben, sonst findet er sie auch im Kloster nicht. Damit ändert Franziskus die traditionelle geistliche Praxis (speziell der Dominikaner) in einem wesentlichen Punkt: Er will nicht das Betrachtete den anderen weitergeben („contemplata aliis tradere“), sondern betrachtend sich selbst hingeben („contemplando se tradere“); die kontemplative Hingabe an Gott führt in die kontemplative Hingabe an die Menschen. So wächst die Sendung in die Welt gleich der kontemplativen Kraft eines Menschen, und beides geht verloren, wenn eines vernachlässigt wird: Christentum ist nicht „kontemplativ“, sondern missionarisch, nicht Innerlichkeit, sondern Praxis. Deshalb geht es auf dem künftigen Weg christlicher Mystik nicht bloß um persönliche Selbstheiligung, sondern um die Sendung in die Welt.

Eine entscheidende Wende innerhalb der Theologiegeschichte ergab sich mit der Trennung von sitzender und kniender Theologie. Während die wissenschaftliche Theologie im Laufe der christlichen Glaubensgeschichte immer gebetsfremder und abstrakter wurde, verfiel die „spirituelle Theologie“ zunehmend salbungsvoller Frömmigkeit. Nicht nur die Erfahrungen der Heiligen, auch die der Mystiker erscheinen für die Theologie nicht mehr als relevant: Man läßt sie zwar schildern, auf welche Weise sie Gott erfahren, aber über Gottes Wesen urteilt der Fachmann für Dogmatik. Zugleich lebt der Mystiker in einer Art Entfremdung zur offiziellen Theologie, er weiß nicht nur mehr, wie er sie befruchten kann, er kann auch seine eigene Erfahrung kaum noch aus theologischem Erkennen und Wissen nähren.

Dies war in der Frühzeit der Kirche anders (vgl. z. B. Gregor von Nyssa oder Pseudo-Dionysios) und blieb bis auf den heutigen Tag in den Kirchen und Theologien des Ostens erhalten. Die ostkirchliche Tradition hat niemals scharf zwischen persönlicher Erfahrung der göttlichen Mysterien und dem von der Kirche verkündeten Dogma unterschieden. Metropolit Philaret von Moskau sagt: „Kein einziges der Mysterien der geheimsten Weisheit Gottes darf uns fremd oder völlig transzendent erscheinen, sondern wir sollen in aller Demut unseren Geist an die Kontemplation der göttlichen Dinge gewöhnen“ (Predigten und Ansprachen von Bischof Philaret, II. Teil. Moskau 1844, 87). Das Dogma, das eine geoffenbarte Wahrheit ausdrückt, die wie ein unerforschliches Mysterium erscheint, muß vom Glaubenden durch einen inneren Prozeß so erlebt werden, daß er nicht das Mysterium

seiner Erkenntnisweise anpaßt, sondern selbst eine tiefgreifende Umgestaltung erfährt, die ihn zur mystischen Erfahrung befähigt. Es entspricht daher dem Charakter der Dogmen, daß der Mensch in einer ständigen inneren Transformation sein Denken und Leben ihrer Wahrheit anpaßt, und nicht umgekehrt die Dogmen seinem Denkvermögen und seiner Fassungskraft anzupassen versucht. Die Dogmen der Kirche haben einen eminent praktischen Sinn, insofern sie dem Menschen auf seinen Weg zur Gottesvereinigung verhelfen. Deswegen kennt die orthodoxe Kirche keine Trennung zwischen Dogma und Glaubenserfahrung, zwischen theologischer Lehre und kirchlicher Frömmigkeit, zwischen Theologie und Mystik. Eine Neubesinnung auf die mystische Erfahrungsdimension christlichen Glaubens müßte künftig davon ausgehen, daß es keine christliche Mystik ohne Theologie gibt, schließlich auch keine wahre Theologie ohne Mystik.

Solidarität des Glaubenden mit dem Unglauben

Mit dem Ausgang des Mittelalters verlor sich die christliche Frömmigkeit zunehmend in den Bereich privater Innerlichkeit: Gott und die Seele, allein das schien zu genügen. Und wenn heute das Wort Meditation gebraucht wird, ist darunter meist ein Tun von einzelnen verstanden; tun mehrere es gemeinsam, bleibt es doch so, daß mehrere einzelne zusammen meditieren; schließlich gibt es Gruppen, die sich um der Gemeinschaft willen treffen, ohne dabei überhaupt zu meditieren.

Es gehört jedoch zum unterscheidenden Spezifikum christlicher Meditation, daß sie vor allem „liturgisch“ geprägt ist, also eine Meditation im Wir ist und „nur“ sekundär als Ich; als „liturgische“ Meditation vollzieht sie sich nicht in der Privatkammer des einzelnen, sondern in der Gemeinschaft der Kirche und im Mitvollzug ihrer Sakramente. Dieser Mitvollzug wird nur dann – wie die Kirchenväter und ihre (mystagogischen) Weisungen zeigen – wieder zu einem mystagogischen Weg, wenn die Sakramente nicht primär verstanden werden als sinnbildliche Medien, die die göttliche Gnade vermitteln, sondern vor allem als Handlungen der Kirche, die die Gläubigen zur Teilnahme am göttlichen Leben führen; in der Mitfeier der Sakramente vollzieht sich die eucharistische Realisation der Kirche im Leben der einzelnen Gläubigen.

Was zur ältesten Tradition der Kirche gehört und heute noch für alle drei großen Kirchen des Ostens gilt, nämlich für die Assyrer, die Altorientalen und die Orthodoxen, sollte auch die westliche Mystik künftig stärker bestimmen: Der mystische Erfahrungsweg müßte neu seine sakramentalen Dimensionen wiedergewinnen; dies setzt voraus, daß künftig die Liturgie auch „meditativ“ gefeiert wird.

Mit Beginn der Neuzeit kommt immer deutlicher ein unterscheidend christlicher Wesenszug zum Vorschein, der unverlierbar auch für den künftigen Weg christlicher Mystik bezeichnend sein wird. Es fällt nämlich auf, daß

gerade der neuzeitliche Mystiker nicht mehr als einer erscheint, der aufgrund besonderer Begnadigung durch Gott aller Glaubensnöte vieler Zeitgenossen enthoben ist, sondern gerade in Solidarität mit ihnen auch ihre Erfahrungen und Glaubenszweifel durchmacht. Dies wird im Leben zahlreicher Glaubenszeugen der Neuzeit deutlich. Vor allem bei *Therese von Lisieux*, die auf ihrem eigenen Glaubensweg die größten Versuchungen der Atheisten ihrer Zeit erfährt; ihnen schenkte sie ihre Nacht, damit für sie „die Fackel des Glaubens“ aufleuchten kann. Weiterhin *Simone Weil*: Aus Solidarität mit ihrer Zeit, in der ein großer Teil der Menschheit im Materialismus versunken ist, bleibt sie außerhalb der Kirche, denn es ist ihr unmöglich, „mich von der ungeheuren und unglücklichen Masse der Ungläubigen zu trennen“ (*S. Weil*, Zeugnis für das Gute. Traktate, Briefe, Aufzeichnungen. Olten-Freiburg 1976, 89). Nicht anders *Reinhold Schneider*, der sich ausdrücklich auf Simone Weil beruft: Wer die Ungläubigen nicht so liebt, wie sie sind, dem sind nicht sie es, die er liebt, und seine Liebe ist nicht wahrhaftig; doch die Anfechtung des Glaubenden geschieht für Reinhold Schneider nicht mehr außerhalb der Kirchenmauern, sondern in der Kirche selber, da sich Gottes Gegenwart und die Gestalt seiner Liebe verdunkelt haben und untergegangen sind im Sturz der Kirche. Der Glaube des Christen scheitert an der Welt, er überwindet sie nicht mehr, vielmehr wird der Christ, nach dem Vorbild Christi, als ein „Sterbender“ in der Welt untergehen. Das Dunkel der Welt bleibt: Gott hat sich endgültig verborgen, als „deus semper minor“.

Was diese neuzeitlichen Glaubenszeugnisse klar erkennen lassen, ist die Solidarität des Glaubenden mit dem Unglauben seiner Zeit. Darin wird ein unterscheidend christlicher Grundzug mystischer Glaubenserfahrung deutlich: Wer den Weg des Glaubens betritt, geht ihn nicht allein, in persönlicher Versenkung auf dem Meditationshocker, sondern findet sein Heil einzig auf Gemeinschaft hin. Dies ist ein Grundgesetz der ganzen Heilsgeschichte, in der sich jedes Heilshandeln Gottes verbindet mit der Erwählung bestimmter Menschen. Adam und Eva, Abraham, Noah, Mose, David, Propheten, Maria – sie alle bezeugen, daß Gott in seinem Tun einzelne beruft, um durch sie und in ihnen den Menschen sein Heil zu erschließen. Dies gilt im gleichen Maß für die Kirche, die auf das Fundament der Apostel gegründet ist, wie auch beispielsweise für die Orden, deren Gründung aufs engste eins ist mit dem Leben und Wirken ihrer Gründer: Benedikt, Dominikus, Franziskus, Ignatius von Loyola u. a. m. Keiner findet allein sein Heil.

In der Gemeinschaft des Glaubens gilt sogar das Gesetz, daß einer aus den Gütern und Vollkommenheiten des anderen nehmen und für sich in Anspruch nehmen darf, wie ein Wort Martin Luthers aus dem Jahr 1520 bezeugt: „Meine Last tragen somit andere, ihre Kraft ist die meine. Der Glaube der Kirche kommt meinem Bangen zu Hilfe, die Keuschheit anderer erträgt das Versuchtwerden meiner Lüsterheit, anderer Fasten wird mir zum Gewinn,

eines andern Gebet bemüht sich um mich. Und so kann ich mich wahrhaft in den Gütern anderer rühmen wie in meinen eigenen; und meine eigenen sind sie in Wahrheit, wenn ich mich an ihnen ergötze und mitfreue.“

Hoffnung auf das Heil aller

Der Dienst für- und aneinander im Glauben konkretisiert sich im Gebet: Wie Jesus für alle anderen bittet (Mk 10, 35–45; Lk 13, 6–9; 23, 34; Joh 14, 14 f; 15, 16; 16, 23 f.26 f) und der Apostel für seine Gemeinde betet (Röm 1, 9 f; Phil 1, 3–5), so hat auch jeder Glaubende im Gebet vor Gott für die anderen einzutreten: „Niemand wird allein gerettet: Wer gerettet wird, wird gerettet in der Kirche, als ihr Glied in Einheit mit den anderen Gliedern. Glaubst jemand? – Er ist in der Gemeinschaft des Glaubens. Liebt jemand? – Er ist in der Gemeinschaft der Liebe. Betet jemand? – Er ist in der Gemeinschaft des Gebets“ (A. St.

Chomjakov, Gesammelte Werke, in: Östliches Christentum. Hrsg. von H. Ehrenberg, Bd. II [1925], 18 ff.).

Die hier angesprochene Grunddimension christlicher Glaubenserfahrung besagt, daß der Mystiker von morgen seinen (ungläubigen) Schwestern und Brüdern helfen wird, das Vollmaß Christi und seiner Liebe zu gewinnen; hier bleibt jedes Leben in Christo für alle göltig vor Gott. Die Glaubenshaltung der Solidarität gilt bis zur Hoffnung auf das Heil am Ende aller Zeiten: Der Christ hofft auf das Heil aller Menschen, „und nur in dem Maße, als ich zu diesen gehöre, bezieht sie sich auch auf mich“¹ (J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*. Paris 1953, 340).

Gerade das Wissen um die Solidarität im Glauben wird die christliche Mystik künftig vor aller privatistischen Heilssuche bewahren: Je mehr ein Glaubender in Gottes Heilsplan hineingenommen wird, desto größer wird sein Dienst am Heil aller sein. *Michael Schneider*

Was tut sich in der neutestamentlichen Exegese?

Ein Überblick zu Themen, Methoden und Problemstellungen

Um den Ruf der wissenschaftlichen Theologie steht es derzeit nicht zum besten. Vielfach gilt sie als überspezialisiert und abgehoben von den Glaubens- und Orientierungsproblemen heutiger Christen. Gerade deshalb ist es wichtig, daß Fachtheologen einem breiteren Publikum verständlich machen, was sie tun und welchen unverzichtbaren, aber auch begrenzten Stellenwert ihre Arbeit für Glauben und Kirche hat. Wir möchten in einer Reihe von Beiträgen zum gegenwärtigen Stand verschiedener theologischer Disziplinen dabei mithelfen, die Kluft zwischen theologischer Wissenschaft und kirchlichem Leben bzw. religiöser Interessenlage zu überbrücken. Den Anfang macht ein Beitrag über die neutestamentliche Exegese. Thomas Söding, Anfang des Jahres in Münster mit einer Arbeit über das Liebesgebot bei Paulus im Fach NT habilitiert, ist derzeit Dozent für Exegese am Priesterseminar in Hildesheim.

Das Bild, das die historisch-kritische Exegese derzeit im theologischen und kirchlichen Panorama abgibt, ist widersprüchlich. Der Wissenschaftsbetrieb floriert. Die Flut der Publikationen steigt unaufhaltsam an. Immer neue Kommentare zu den biblischen Schriften, Einzelwerke und ganze Reihen erblicken das Licht der Welt und finden offenbar ihr Publikum. Die internationale Monopolstellung, die sich die historisch-kritische Exegese an den Universitäten erarbeitet hat, ist unangefochten; sie wird eher noch weiter ausgebaut. Doch dies ist nur die eine Seite der Medaille. Auf der anderen stehen die lauten Klagen über die Exegese: Sie sei nicht in der Lage, die Bot-

schaft des Neuen Testaments für die heutigen Menschen zu erschließen; sie sei viel zu sehr mit sich selbst beschäftigt, um Augen für das zu haben, was sich gegenwärtig in der Kirche und der Gesellschaft ereigne; sie verschließe sich vor neuen methodischen Ansätzen und neuen Fragestellungen; sie sei allen gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz nach wie vor einem rationalistischen und positivistischen Wissenschaftsbegriff hingegeben, der sie theologisch unfruchtbar und folgenlos mache.

Die Aufmerksamkeit nicht nur der Medien, sondern auch vieler Praktiker ziehen *alternative Formen der Bibellektüre* auf sich, die das etablierte Methodenkonzept und Erkenntnisinteresse einer saturierten Universitätsexegese in Zweifel ziehen. An erster Stelle stehen die verschiedenen Versuche einer tiefenpsychologischen Schriftinterpretation und einer feministischen Exegese. Sie sind unkonventionell; sie eröffnen neue Perspektiven; sie scheinen näher an den Fragen der heutigen Menschen. Demgegenüber wirkt die historische Kritik schwerfällig und steril. Das Versprechen, die Bibel jetzt „richtig“ verstehen zu lassen, hat in den Jahren um das Zweite Vatikanische Konzil viele fasziniert; in der letzten Zeit mehren sich die Stimmen, daß es die historisch-kritische Exegese nicht wirklich eingelöst habe. Die scharfe Kritik, die *Joseph Kardinal Ratzinger* zugleich als Dogmatiker und als Präfekt der Römischen Glaubenskongregation jüngst an der historisch-kritischen Exegese geübt hat (in: ders. [Hg.], *Schriftauslegung im Widerstreit* [QD 117], 1989), gibt eine tiefe Skepsis zu erkennen, ob die historisch-kri-