

Carlo Carozzo

Mystik und die Krise der religiösen Institutionen

Dieser Reflexion liegt folgende Hypothese zugrunde: Die mystischen Tendenzen, die sich in den fortschrittlichen industriellen Gesellschaften ausbreiten, sind Ausdruck einer kulturellen Veränderung. Den historischen Religionen wiederum gelingt es nicht, diese zu erfassen, oder sie sind dazu nicht in der Lage. Überdies beschleunigt ihre eigene Krise die Suche nach dem Absoluten außerhalb ihres institutionellen Rahmens.

Die Tragfähigkeit dieser Hypothese, anhand derer ich versuchen werde, einige Konsequenzen im pastoralen Bereich zu ziehen, soll in den folgenden Ausführungen aufgezeigt werden.

1. Der Kontext und die Bedürfnisse

1. Die Postmoderne als kulturelles Klima

Das Ende der dem Fortschritt verfallenen Ideologien, die unter marxistischen, liberalen und auch unter christlichen Vorzeichen standen, brachte im kulturellen Bereich den Einsturz der beiden Säulen, auf denen sich das Vertrauen in die Moderne stützte: die Gewißheit eines immerwährenden *Fortschritts* und der «Glaube» an die *Wissenschaft*, die als die Dimension der Rationalität betrachtet wurde, die dazu befähigt sei, alle auftretenden Probleme immer wieder zu lösen. Vielmehr sind heute gerade der Fortschritt sowie Entwicklung und Wissenschaft problematisch geworden und werfen bedrückende Fragen auf. Die Zukunft steht sogar unter dem Zeichen der Unsicherheit und Sorge.

Mit diesem «Ende» und «Einsturz» wird die

Epoche eröffnet, in die wir eben eintreten: die Postmoderne. Sie ist das Zeitalter der Ernüchterung angesichts der früheren Ambitionen, geprägt durch das Paradigma, das die Gesellschaft durchdringt und der psychologischen und intuitiven Dimension mehr Bedeutung beimißt als der rationalen und materiellen. Wir stehen in der Ära der Fragmente, eines unbestimmten Pluralismus, der die anhaltend einheitlichen Kulturen abgelöst hat, im Zeitalter der «schwachen Ratio»¹: Das Rationale erscheint schwach, manchmal unfähig, geschichtliche Prozesse zu steuern und die Grundlagen der Wirklichkeit und des Lebens zu erfassen. Die «starken» Werte der Moderne lösen sich auf, es entstehen andere, die jedoch fließend sind. Oft handelt es sich mehr um vage Anschauungen als um gut ausgearbeitete und tief verwurzelte Überzeugungen.

Es öffnet sich ein kulturelles Vakuum, das man mit einer pragmatischen Philosophie auszufüllen versucht, in der Problemlösungen in dem Maße gewählt werden, in dem sie funktionieren, um die eigenen Zwecke zu erfüllen. Dazu gehört eine Konsum-Mentalität, in der die Güter das wert sind, was sie im Moment bieten. Diese geht einher mit einem Denken, das von der «Verschmelzung» von Ideen verschiedener Herkunft (bald im Sinne von Dialog, bald als Synkretismus)² gekennzeichnet ist, und mit einer «präsentischen Kultur», in der das Heute, bisweilen nur der Augenblick, zählt, was besonders bei den Jugendlichen zu beobachten ist.

Mit dem Ende der «großen Erzählungen» (Lyotard) strebt der einzelne zurück in die Privatsphäre, taucht noch mehr unter in die Einsamkeit, Anonymität und emotionelle Schaltheit der technologischen Gesellschaft und ist oft beängstigt von einer Zukunft, die ein bedrohliches Antlitz hat. Das Gefühl der Unzufriedenheit greift um sich und wächst an bis zu einem Unbehagen, das das Leben als ausschließlich belastende Mühsal begreift. Im Zeitalter der «schwachen Ratio» entpuppt sich der einzelne als zerbrechlich, begierig nach Glück durch den ständigen Ansporn der Medien und deshalb auf der Suche nach dem augenblicklichen Wohlbefinden und der Entdeckung eines gangbaren Weges aus der Entfremdung. Einer Entfremdung, die ihn ergrif-

fen hat in der großen Verwirrung einer Welt, die ihm zerstückelt, zerstreut und unkontrollierbar erscheint. Nicht aus reinem Zufall versuchen viele Zeitgenossen, existentielles «Wohlbefinden» durch zahlreiche Disziplinen und Praktiken zu erreichen, mit denen sie auf die Katastrophenstimmung im Sinne von Cioran reagieren.

In diesem mobilen, segmentären, individualistischen, hedonistischen und evolutiven Klima, das auf einer «Ontologie des Schwachen» beruht, gibt es verschiedene existentielle Möglichkeiten, der Unzufriedenheit oder dem Unbehagen am Leben zu begegnen und einen Sinn des Daseins zu entdecken³. Darunter befindet sich das Wiederaufleben der Religiosität in der Komplexität und Vielfalt ihrer Gesichter. Sie reichen von der Rückkehr der Traditionen, die zur religiösen Folklore gehören (Feste, Prozessionen, Besuch von Heiligtümern usw.), bis zur Wiederentdeckung des Heiligen, zum Fundamentalismus und zum Wiederauffinden der Mystik, die einer der Wege zu sein scheint, um sich mit sich selbst, den anderen und der Natur zu versöhnen und die Welt als einen auf «poetische» Art bewohnbaren Ort wiederzufinden.

2. Züge dieses Mystizismus

1. Der tiefere Drang und das Bedürfnis nach Freiheit in der Suche nach dem Absoluten: Jeder einzelne beabsichtigt, seinen eigenen Weg zu verfolgen, nach seiner Art vorzugehen, ohne vorgegebene Bahnen zu akzeptieren.

2. Eine Suche, die zu einer *Erfahrung* führt, in der das Individuum selbst zum direkten Hauptakteur wird: Dies geschieht beispielsweise im Yoga oder in der Meditation. Der Vorgang soll nicht zum passiven Empfänger einer Lehre machen, sondern ein Wissen über das Leben mit sich bringen.

3. Ebenso, gerade aufgrund der Bedeutung des Erlebten, das *Fühlen*, die Emotion: Es geht um die schwingende, intensive und befriedigende Wahrnehmung des eigenen Eintauchens in einen Strom des Lebens, der den Körper und die Sinne wieder als Organe für die Begegnung mit dem Absoluten rehabilitiert.

4. Dies bedeutet nicht den Ausschluß der

Intelligenz und den Rückfall in einen totalen Irrationalismus, selbst wenn dieser nicht fehlt. Dennoch ist das menschliche Organ für das Empfangen des Göttlichen weder die Vernunft noch die theologische Rationalität, wohl aber die *Intuition*, die als einzige Möglichkeit betrachtet wird, das Göttliche in unmittelbarem Kontakt zu erreichen.

5. Der Zweck, der erfüllt werden soll, ist die Überwindung der Grenzen menschlichen Daseins, insbesondere in der praktischen Beschränkung durch den Großstadt-Alltag, der sich ständig wiederholt und entleerend wirkt. Das Ziel ist die gleichzeitige *Einheit mit dem Kosmos*, der als ein Ganzes, als ein lebendiger Organismus und nicht als kalter Mechanismus im Sinne Newtons wahrgenommen wird, und die *Einheit mit der Tiefe seiner Selbst*, dem «höchsten Selbst», in dem Gott gegenwärtig ist, wenn es nicht selbst von Gott ausgeht.

Diese beiden Züge – das Empfinden der Welt als ein Ganzes und der Abstieg in die Tiefe der eigenen Subjektivität⁴ – charakterisieren die Tendenz sowie das Experiment einer freien Erfahrung kosmisch-mystischer Einheit, die durch die Intuition des Göttlichen erreicht wird, das an der Wurzel des «Selbst» liegt, welches Klarheit, Frieden, Versöhnung, Wohlbefinden und Befreiung von der Angst oder der Realität, vom Unbehagen des Daseins in Einsamkeit und Entfremdung bietet. Es scheint korrekter zu sein, von «Pantheismus»⁵ als von «Pantheismus» zu sprechen: Die Welt ist in Gott und Gott ist in der Welt in einer Art von «Perichorese» (gegenseitiger Durchdringung).

II. Der neue Mystizismus und die Institution

1. Mit der Institution als solcher...

Wie wir aus geschichtlicher Erfahrung wissen, waren die Beziehungen zwischen Mystik und Institution, Charisma und Amt niemals einfach. Meistens wurden Mystiker mit Argwohn beäugt und als potentiell Irrgläubige betrachtet, die nicht zu kontrollieren sind und die institutionelle Ordnung durcheinanderbringen. Das Leben innerhalb der kirchlichen Institution war gerade für Christen, die später

bemerkenswerterweise als Heilige betrachtet wurden, bekanntermaßen schwierig.

Denn die mystische Erfahrung trägt von Natur aus den Drang zum Überspringen der Institution in sich. Diese tendiert ihrerseits dazu, sich als Vermittlerin in der Beziehung mit dem Absoluten zu gebärden oder zumindest in minutiöser Weise die Wahrhaftigkeit, Glaubwürdigkeit und Vereinbarkeit einer Erfahrung mit der offiziellen Doktrin zu kontrollieren. Der Mystiker hingegen erlebt eine Bewegung, die auf eine direkte und unmittelbare Begegnung mit der Gottheit ausgerichtet ist.

Ein Klassiker der Phänomenologie der Religionen wie G. van der Loew schreibt sogar: «Für die Mystik sind jegliche Details, alle Besonderheiten, sämtliche historischen Elemente der Religionen letztlich gleichgültig (...). Die Mystik spricht die Sprache aller Religionen, aber keine Religion ist ihr wesentlich (...). Die Menschwerdung Gottes, die tief im Herzen des Christentums pocht, kann für den Mystiker letztendlich nicht mehr als eine Parabel sein, die das eigene Schicksal, eine *generatio aeterna* im Herzen der Menschen, widerspiegelt»⁶.

2. ...und der Institution in der aktuellen Krise

Die Spannung, die tendenziell bereits besteht, geht über in Ablehnung und vor allem in Entfremdung, wenn sich eine krisener-schütterte Institution und dieser neu auftauchende Mystizismus gegenüberstehen. Er ist nicht mehr nur die Erfahrung von einzelnen, die es immer gab, sondern findet sich heutzutage quantitativ in hoher Dichte verbreitet und ist daher durchaus von sozialer Relevanz.

In der heutigen Situation erzeugt die Wahrnehmung der eigenen Krise in den religiösen Institutionen Alarmstimmung und Angst, welche wiederum *Abwehrmechanismen* auslösen, die verhindern sollen, im Fluß der Geschichte marginalisiert und schließlich irrelevant zu werden. Dabei handelt es sich im Wesentlichen um zwei Erscheinungen: einerseits die *Erstarrung im Inneren*, andererseits die *Verdächtigung des Äußeren* – die Welt erscheint in einem feindseligen und dekadenten Antlitz, und dies provoziert Reaktionen: Man sieht

sich in der Rolle des armen Opfers, das sich über die echten oder vermuteten Hindernisse, die von der Gesellschaft oder deren Gleichgültigkeit aufgebaut werden, beklagt. Außerdem wird die Furcht deutlich, daß sich weltliche Ideen in die kirchliche Gemeinschaft einschleichen und dabei die Lehre verunreinigen und Verhaltensweisen, die den Respekt vor der Kirche verlieren lassen, hervorrufen könnten.

Folglich erhöht diese Abwehrhaltung die Tendenz, auf das Prinzip der Autorität zurückzugreifen, um die Angehörigen der Institution straffer zu kontrollieren. Dies geschieht durch die Verstärkung der Überwachung und den Verweis auf drohende und bereits vorhandene irrgläubige Ideen und Anschauungen, die der rechten Lehre entgegenstehen. Durch die vorherrschende Verknöcherung und Starrheit wird man daher im allgemeinen unfähig, sich auf die kulturelle Sensibilität der Postmoderne einzustellen, um deren Erfordernisse festzustellen, herauszufiltern und zu versuchen, eine Antwort anzubieten. Vielmehr werden «schwache» Subjekte mit «starken» Idealen konfrontiert, endgültige Formulierungen werden den ohnehin bereits beunruhigten und problembeladenen Individuen aufgebürdet, was letztlich zu einer paradoxen und totalen Kommunikationsblockade führt. Hierzu gehört eine Konzentration auf die Moral, die vornehmlich in Vorschriften geäußert wird, während dagegen Gott gerade dann im Hintergrund bleibt, wenn die spirituelle Suche – sei sie auch noch im embryonalen Stadium, vage und sogar konfus – herausragendes Interesse findet.

Zudem tendiert eine Institution in der Krise dazu, mit kraftvollem Einsatz eine «starke» Identität zu finden, die sich in der Konfrontation diesem Mystizismus entweder entgegenstellt oder aber einen Mechanismus zu seiner Absorbierung in Gang setzt: Man läßt ihm zunächst einen gewissen Freiraum, um ihn schließlich zu annektieren und zu besetzen, indem argumentativ auf die eigene mystische Tradition verwiesen wird, die reiner und hochstehender sei. Auf diese Weise wird das Mißtrauen derjenigen, die auf der Suche nach Gott sind, nochmals erhöht.

Ferner ist zu bedenken: Wenn die Institution bereits tendenziell ein Problem für den Mystiker darstellt, so gilt dies umso mehr für

die aktuelle Konjunktur des Mystizismus, von dem hier die Rede ist. Das scheint mir auf der Hand zu liegen, wenn man die wesentlichen Züge seines Auftritts mit der gängigen Realität der religiösen Institutionen, sei sie auch nicht völlig einheitlich, vergleicht.

Derjenige, der das Absolute in freiheitlicher Manier sucht, stößt in den meisten Fällen auf eine umfassende, komplizierte und starre Orthodoxie, deren Autoritarismus er als Bedrohung wahrnimmt. Anstelle einer spirituellen Erfahrung wird er mit dem Primat vorgegebener Glaubenssätze konfrontiert. Statt dem «Fühlen» und der Schönheit begegnet er normalerweise kalten und passiv machenden Liturgien. Ebenso stößt sich die Intuition, die einen zentralen Platz einnimmt, am Rationalismus der Theologie.

Deshalb sieht dieser Mystiker, sei es zu Recht oder zu Unrecht, in der religiösen Institution ein Hindernis für seine eigene Suche. Mitunter erkennt er in ihr sogar das unvermeidbare Risiko, in dem Maße entstellt zu werden, wie er sich versklavt sieht durch die Bedürfnisse der Institution: Sie will sich selbst erhalten und Herrschaft ausüben durch Einordnung, Vereinheitlichung und Vereinnahmung zum Zweck der eigenen Fortdauer und, soweit möglich, der Ausdehnung. Aber wahrscheinlich ist die Ursache nur ein anderes Motiv, welches das Gottesbild selbst betrifft.

3. Kontrast der Gottesbilder

Der offensichtlichste Aspekt im Rahmen dieser Sensibilität ist meiner Ansicht nach die Suche nach einem *gegenwärtigen Gott*, einem Gott jenseits des Begriffes, eher ein Anruf in Richtung des Geheimnisses: Dieses liegt in einem Gott, der innerlich, jenseits des Ränkespiels der Realität in der Tiefe des Selbst, dessen Seele Er ist, wahrgenommen wird, und in der Intensität der aktuellen Empfindung. Es handelt sich um «eine verdeckte Rückkehr zum Neuplatonismus»⁷, die im Zeichen ozeanischer und kosmischer Gefühle erlebt wird, die Rehabilitierung des Heiligen und des Religiösen «in einer alles umschließenden mystischen Vision»⁸. Dieser Gott ist eine Herausforderung an «den apollinischen Gott, den Gott des Maßes, des Gleichgewichts, der Vernunft,

und ebenso, in einer etwas verdeckteren Form, den Gott der rationalistischen Theologie der letzten zwanzig Jahre, um einen näheren und menschlicheren Gott zu erlangen, der sensibler für unsere Leiden und leichter in Übereinstimmung mit unserem Herzenskummer zu bringen ist»⁹. Der Gott der Institution erscheint dagegen weit weg und abgetrennt, eingeschlossen in starren Begriffen und daher ohne Lebensbezug.

Die Suche richtet sich nach innen, an einen «mütterlichen» und hilfsbereiten Gott, der sich den Schmerz seiner Geschöpfe zu Herzen nimmt, einen Gott, der die Seelen, die in unserer Großstadtatmosphäre immer kränker werden, heilt, einen Gott mit weiblichen Zügen, dessen schützende Zärtlichkeit von angstvoller Unruhe, wenn nicht gar von Lebensangst befreit. Der Gott der Institutionen wird hingegen als eine autoritäre Gestalt verstanden, die in eisige Transzendenz eingetaucht ist, als ein strenger Vatergott, der nicht von grenzenloser Liebe geleitet wird, sondern die Dinge von oben mit einer Gerechtigkeit im Sinne der doppelten Buchführung steuert und eine Quelle zusätzlicher Angst wird, da er in seiner beschuldigenden Grundhaltung niemals aufatmen läßt. Unter diesem Gesichtspunkt muß man sich fragen, ob angesichts der Ablehnung einer Pastoral der Angst, deren Existenz für Jahrhunderte von Delumeau breit dokumentiert wurde, diese «zu düstere Pastoral nicht selbst einen der Gründe für die «Entchristianisierung» des Okzidents darstellt»¹⁰.

Schließlich ist man in der mystischen Vision, so wie es dieser religiösen Strömung eigen ist, darauf ausgerichtet, die Spannung zwischen Subjekt und Objekt in einer Perspektive der Einheit von Gott, Mensch und Natur zu überwinden. Zwischen ihnen tritt ein Austausch kosmischer Energie ein, der großzügig ausfällt und nicht nach Gegenleistung fragt: eine Art von «billiger Gnade»¹¹, dispensierend von der Anstrengung der Bekehrung. Der Gott der christlichen Kirchen aber wird dazu entgegengesetzt eingestuft: Er erhebt sich aus dem fortwährenden Dualismus, der auf dem Gegensatz zwischen Gott und Welt, Körper und Geist, Natürlichem und Übernatürlichem sowie Subjekt und Objekt beruht. So wird das

Christentum gemeinsam mit der Wissenschaft, die nicht zufällig in einem christlichen kulturellen Klima entstanden ist, für seinen historischen Beitrag zur Zersetzung, Zertrümmerung und Parzellierung sowie die damit verbundene Zunahme des menschlichen Leids verantwortlich gemacht. Ein Kontrast der Gottesbilder scheint hier grundlegend zu sein: Der Gott der Institution interessiert nicht. Deshalb neigt eine krisengeschüttelte Institution dazu, das Gottesbild erstarren zu lassen und die Strenge der Kriterien für die Zugehörigkeit zu betonen, indem diese im doktrinalen und moralischen Bereich minutiös festgelegt werden. Dies liefert paradoxerweise nochmals einen zusätzlichen Anlaß, um verstärkt auf die Suche nach dem Absoluten außerhalb des institutionellen Rahmens zu gehen.

III. Herausforderung oder Infragestellung?

1. Die Ängste der Institution

Die Probleme, die durch diese auftauchende Sensibilität aufgeworfen werden, sind sicherlich zahlreich und erfordern eine klare Untersuchung, wie sie andere Autoren dieser Ausgabe von CONCILIUM vornehmen. In der Tat liegen wohl *zwei wertvolle, jedoch nicht miteinander identifizierbare mystische Erfahrungen* vor, wie der Jesuit Sudbrack¹² hervorhebt, indem er sich auf eine Unterscheidung von Rahner bezieht. Die Kirchen, die immerhin zum großen Teil die Bedeutung der Wiederentdeckung des Spirituellen anerkennen, sind allerdings alarmiert durch die Verbreitung dieser mystischen Tendenz, deren Ansteckung sie fürchten und die sie als eine Gefahr betrachten. Sie verweisen deshalb auf ihren synkretistischen Charakter, den religiösen Relativismus, aufgrund dessen jegliche Religion akzeptabel wird, solange sie ermöglicht, sich «besser zu fühlen», den Verlust des Wahrheitssinnes im Namen einer Freiheit, die ebenso vage wie willkürlich ist, und die Herabsetzung der entscheidenden Bedeutung der Bekehrung. Kardinal Poupard betrachtet sie sogar als eine «Rückkehr zum Heidentum», wie er in einem Vortrag, den er

am 27. November 1992 in Genua hielt, sagte.¹³

Ist dieser Mystizismus also als eine Herausforderung zu verstehen? Ist er der Rivale der Kirchen, mit denen er in Konkurrenz tritt? Muß das christliche Volk dringend von der Ansteckung dieser Gefahr durch eine stärkere doktrinale und ethische Unterweisung bewahrt werden?

2. «Herausforderung» oder eher «Zeichen»?

Meiner Ansicht nach ist die Interpretation, die Terrin von dieser religiösen Sensibilität, deren deutlichste Ausprägung das New Age ist, liefert, für den pastoralen Bereich angebrachter und fruchtbarer: Er lehnt es ab, es als eine Herausforderung zu betrachten, da es *lediglich die Frucht der postmodernen Kultur in ihren religiösen Reflexen darstellt*¹⁴. New Age ist in der Tat, wie er bemerkt, nicht aus einem Konflikt zwischen den Religionen entstanden. Es stellt sich zu keiner der vorgegebenen Religionen in Gegenposition. Vielmehr drückt es den Geist einer Epoche aus, der *«einen radikalen Unterschied zwischen der traditionellen religiösen Lebensart und dem veränderten kulturellen Kontext beinhaltet»*¹⁵. Wenn man in Bahnen der Herausforderung denkt, so führt dies in der Tat zu einer abwehrenden Haltung im Sinne der Parole: «die Reihen geschlossen». Der andere wird dadurch mehr oder weniger zum Gegner, vor dem man sich zu verteidigen hat, anstatt sich zunächst in die Rolle des Zuhörers zu begeben, um zu versuchen, den Sinn seiner Gegenwart und der von ihm unter Umständen aufgeworfenen Infragestellung herauszufinden.

Die Herausforderung existiert in der Tat, aber mir scheint, daß sie gerade für die religiösen Institutionen einen Anstoß liefert, sich zu fragen, welche Neuheit diese neue religiöse Sensibilität überhaupt zum Ausdruck bringt, ob sie überhaupt existiert, und worin die Botschaft besteht, mit der sie Anfragen an unseren Glauben stellt. Dies ist gleichwohl notwendig, um sich dem postmodernen Menschen, der, selbst wenn er nicht dominiert, in unseren Reihen in Zukunft nicht fehlen wird, verständlich zu machen. Und wenn sie ein «Zeichen» wäre, durch das der Geist Jesu sich an die Kirchen wendet?

3. Die Wiederentdeckung der mystischen Grunddimension des Glaubens

Ein Ereignis zu interpretieren ist stets ein schwieriges Unterfangen, und je mehr man darüber spekuliert, desto mehr gleitet man ab in die Beliebigkeit. Dies vorausgesetzt, scheint mir aber doch, daß, wenn die vorausgehende Analyse weitgehend korrekt ist, die postmoderne Mystik eine Mahnung zum Umdenken in der Pädagogik darstellt. Konkret bedeutet sie die Aufforderung, *nicht mehr Lehrsätze, sondern die Erfahrung des Gottes Jesu in das Zentrum der religiösen Erziehung zu stellen*. Nicht um einem Angriff zu begegnen oder sich zu wappnen, wohl aber, um dem ursprünglichen Kern des christlichen Glaubens, in dem Gott sich uns bekanntlich seit den Anfängen in der Kraft des Geistes mitteilt, auf positive Art treu zu sein.

Wenn heute, und erst recht morgen in der «plurikulturellen» Welt, die sich abzeichnet, ein Christ nicht in der Lage ist, «*ich glaube*» auf der Grundlage eines persönlich Erlebten, einer Gotteserfahrung, sei sie auch begrenzt und wenig thematisierbar, zu sagen, dann sehe ich keine Möglichkeit, wie er auf lebendige Weise die Auseinandersetzung mit der Gesellschaft, in die wir in immer größeren Schritten eintreten, führen soll. Ein Glaube, der nicht tief in sich verwurzelt und trotz aller Schwierigkeiten ein persönlicher Glaube ist, läuft ständig Gefahr, auf ein religiöses Wissen reduziert zu werden, das wohl gut organisiert ist, aber von keiner spirituellen Erfahrung unterstützt und genährt wird. Baut er nicht letztlich auf Sand?

Ein Glaube, der seine mystische Verfassung wiederfindet, stellt keineswegs eine Alternative zur doktrinalen Dimension auf. Ebenso wenig fällt er in den so sehr gefürchteten Subjektivismus ab. Aber die niedergeschriebenen Wahrheiten leuchten ausschließlich von innen her auf, dank eines spirituellen Lebens und durch die Gnade. Nur auf diesem Weg erhalten sie Geschmack, werden bedeutsam, vital und fruchtbar. Im entgegengesetzten Fall bleiben sie letztendlich, paulinisch gesprochen, «Buchstabe, der tötet».

4. Begleitung und Dialog

Ich hoffe, mit dieser Methode das Richtige getroffen zu haben: Es bedarf zur Auseinandersetzung dringend der Einführung einer spirituellen Begleitung der Menschen¹⁶ – im Bewußtsein, daß jede Biographie für sich eine einzigartige Glaubenserfahrung birgt und Freiheit und Personalisierung des Lebensweges kein Luxus, sondern entscheidende Voraussetzung für das Wachsen im Glauben des mündigen Christen sind. Gewiß benötigt man Führergestalten – diese dürfen aber nicht normierend, oberflächlich und angstvoll auftreten, sondern sollten erprobt und weise die Geschichte jedes einzelnen achten und infolgedessen dazu bereit sein, sich zurückzunehmen, wenn der Christ unmittelbar seinem Gott gegenübersteht. Wie für jeden guten Meister besteht seine Kunst darin, sich nach und nach überflüssig zu machen, weil niemand in den einzigartigen und unwiederholbaren Dialog des Menschen mit dem Gott Jesu, seinem Meister, wie es geschrieben steht, eingreifen kann.

Das bedeutet natürlich nicht, den Nächsten sich selbst zu überlassen und ihm nicht etwa in der schwierigen Aufarbeitung seiner inneren Erfahrung der Entdeckung der Gegenwart Gottes zu helfen. Ebenso wenig ist damit eine Anleitung zum «do it yourself» im Glaubensbereich gemeint. Der Dialog mit den anderen Christen ist unerlässlich, da wir Kirche sind. Ebenso steht es mit dem interreligiösen Dialog: Die Mystiker der verschiedenen Religionen haben sich viel zu sagen, da sie ja in den selben tiefen Gewässern schwimmen, wenngleich sie das göttliche Geheimnis verschieden interpretieren.

Gleichwohl ist es eine Aufgabe, besser umzugehen mit einem religiösen Wissen, das auf Interpretationen beruht, die sich als einzige und endgültige betrachten. Davon deutlich zu unterscheiden ist der Dialog zwischen Suchenden auf dem Weg zu Gott, die sich aufrichtig gegenseitig zuhören, indem sie zunächst unvoreingenommen von ihrer spirituellen Erfahrung ausgehen. Denn in diesem Fall wird man bescheiden und nüchtern im Sprechen über Gott. Und wenn man gewahr wird, daß die Worte in seinem Angesicht die eigene Erfah-

rung, die man mit ihnen aufzuweisen hat, überflügeln, ist man wiederum dazu bereit, zum Schweigen überzugehen, um geduldig

dem zuzuhören, dessen Name jedes unserer Worte sowie jedes im Vergleich letztlich geringe und poetische Symbol übersteigt.

¹ Der Italiener G. Vattimo hat die philosophische Richtung geprägt, der das Konzept der «schwachen Ratio» zuzuordnen ist; vgl. bes. *Il pensiero debole* (Mailand 1983).

² Vgl. zu diesem Aspekt A. Rizzi, *L'Europa e l'altro* (Mailand 1992), bes. Kapitel II, 45–55; ders., *Tra nostalgia e crisi: il terzo uomo*, in: *Rassegna di teologia 1* (1982), 10–25.

³ Rizzi stellt im zitierten Werk drei aktive Bewegungen heraus, um die Krise zu überwinden: «die Rückkehr zu den Wurzeln, das Nomadentum, den Exodus» (S. 45), die er anschließend detailliert untersucht.

⁴ Für nähere Informationen vgl. J. Sudbrack, *Neue Religiosität – Herausforderung für die Christen* (Mainz 1987), bes. Kapitel V.

⁵ Der Terminus wurde in Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus geprägt und zum ersten Mal von C.F.K. Krause (1781–1812) verwendet.

⁶ Siehe G. van der Loeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, französische Ausgabe, hg. von Jacques Marty (Paris 1955), 494.

⁷ Siehe A.N. Terrin, *New Age, la religiosità del post-moderno* (Bologna 1992), 87.

⁸ AaO. 82.

⁹ AaO. 84.

¹⁰ Siehe J. Delumeau, *Le péché et la peur* (Paris 1993), 627.

¹¹ Siehe Terrin, aaO. 86.

¹² Im zitierten Werk verweist der jesuitische Theologe darauf, daß die Erfahrung der Tiefe des Selbst als eines und unendlich ausgedehnt sowie diejenige der Einheit mit dem

Kosmos menschlich sehr wertvoll seien, aber nicht mit einer mystischen Erfahrung Gottes zusammenfielen (s. aaO. 220).

¹³ Der Vortrag des Kardinals stand unter dem Thema: «Die neuen Formen von Religiosität und der Rückkehr zum Heidentum: eine Herausforderung für die Kirche».

¹⁴ Vgl. Terrin, aaO., bes. Kapitel VIII.

¹⁵ AaO. 247 (Hervorhebung im Original).

¹⁶ Vgl. A. Demoustier, *Expérience de Dieu*, in: *Études 10* (1983), 361–370.

Aus dem Italienischen übersetzt von German Hasreiter

CARLO CAROZZO

Italiener, 54 Jahre, verheiratet; Universitätsstudium der Philosophie und Pädagogik; seit 1960 Redakteur der in Genua erscheinenden Zeitschrift «Il Gallo». Zusammen mit Katy Canevaro verfaßte er «Alla tavola dei peccatori» (SEI 1966), eine Studie über Giobbe, «L'amore e il potere – Amos e Osea» (AVE 1971); gemeinsam mit den Kollegen des «Gallo» lieferte er Beiträge zu drei Bändchen, die von der LDC (Turin) herausgegeben wurden: «Riscoprire la preghiera» (1981), «Vivere il quotidiano» (1988), «Credo la vita eterna» (1989); er betreute die Zusammenstellung von Schriften Katy Canevaros, darunter die Geschichte und Reflexion einer 15 Jahre lang an Krebs erkrankten Frau, «Una fede difficile» (Turin 1989). Anschrift: IL GALLO, Casella Postale 12 42, I-16100 Genova, Italien.