

Jean-Claude Sagne

Die Mystik - Chance einer Erneuerung der Kirche

«Die Kirche braucht keine Reformatoren, sie braucht Heilige», so schrieb Bernanos. Das Aufblühen einer Bewegung der Heiligkeit im Volk der Getauften ist tatsächlich eine Chance zur Erneuerung der Kirche. Die mystische Erfahrung kann nur ein erhellendes, ein verdeutlichendes Zeichen sein für die Heiligkeit als die Wirklichkeit der Liebe, die ein Leben erfaßt und vereinfacht.

Um die beiden uns vorgeschlagenen Begriffe Mystik und Kirche dialektisch aufeinander zu beziehen, fügen wir einen dritten Begriff hinzu: die Heilige Schrift. Denn die Mystik strebt durch eben ihren Bezug zur Heiligen Schrift nach einer vollen und tiefen Einwurzelung in das Leben der Kirche. Und die Kirche ihrerseits kehrt durch eben ihren Bezug zur Heiligen Schrift zur Quelle ihres Lebens zurück und vermag sich daraus zu erneuern. Die mystische Erfahrung bringt das Leben ans Licht, das in der Schrift enthalten und verborgen ist, während der Kirche die Aufgabe zukommt, zur Aufnahme der Schrift in der ganzen Fülle ihres Sinns zu verhelfen. Von innen heraus strebt die mystische Erfahrung nach einer Ausgestaltung, die ihr den Platz in der Kirche zuweist. Die Kirche sucht bei den Mystikern den Hinweis auf die wirksame Nähe der unsichtbaren Welt, die sie begründet und anzieht. Die Kirche ist die Gemeinschaft jener, die im Glaubensgehorsam das Wort Gottes aufnehmen. Die mystische Erfahrung ist eine Begegnung mit Gott, die in einem persönlichen Leben ein Wort der Schrift Wirklichkeit werden läßt.

Wir entwickeln unseren Gedanken in drei

Schritten. Um zuerst unser Verständnis von der mystischen Erfahrung zu rechtfertigen, befassen wir uns mit den zwei großen Reformgestalten des Karmelitenordens, mit Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz; sie sollen das Verhältnis von Mystik und Heiliger Schrift illustrieren. Sodann wählen wir aus der Vielfalt der gegenwärtigen spirituellen Wege den Fall der charismatischen Erneuerung, um den derzeitigen Übergang von einer Gebetserfahrung zu institutionellen Formen in allen Bereichen zu betrachten. In einem weiteren Schritt wollen wir dann die gegenseitige Anziehungskraft von mystischer Erfahrung und institutionellem kirchlichen Leben untersuchen; hierzu soll die Frage nach der Intelligibilität der mystischen Erfahrung entwickelt werden, der Übergang vom Zeugnis zum Buch. Die Kirche kann durch die mystische Erfahrung erst dann erneuert werden, wenn diese ihre wesentliche Einfachheit errungen hat, nämlich die Entfaltung des in der Taufe empfangenen Lebens einer Vereinigung mit den drei göttlichen Personen im tiefsten Grund aufmerksamer und hingebender Liebe zu Gott. Die Eigentümlichkeiten, wenn nicht Sonderbarkeiten einer mystischen Erfahrung ziehen die Blicke auf sich, wecken Neugierde oder Ärger, machen aber nicht Schule. Der Weg der Einfachheit jedoch ist Gehorsam gegen das in der Heiligen Schrift als dem Buch des Lebens empfangene Wort Gottes.

1. Die Heilige Schrift in Flammenschrift

Bergson sagte, die mystische Erfahrung sei nichts anderes als die Heilige Schrift, aber in Flammenschrift! Die enge Beziehung zwischen mystischer Erfahrung und Heiliger Schrift ist ganz besonders deutlich bei den Gründern des reformierten Karmel. Wenige Jahre nach ihrer zweiten Bekehrung in der Fastenzeit des Jahres 1554 litt Teresa von Avila sehr unter dem Umstand, kein geistliches Buch in ihrer kastilianischen Muttersprache mehr zur Hand zu haben. Das war die Folge einer Verordnung der Inquisition von 1559, die die muttersprachlichen Bücher über die Bibel oder über das geistliche Leben verbot. Ein innerlich vernommenes Wort Jesu tröstet die Karmelitin:

«Sei nicht traurig! Ich will dir ein lebendiges Buch geben!»¹ Wie zeitgenössische Zeugen berichten, geht Teresa von der Heiligen Schrift zu Jesus über, dem lebendigen Wort. Von diesem Augenblick an werden ihr mehr und mehr Worte und vor allem Erlebnisse innerer Schau Jesu zuteil. Einige Jahre später (1562) beginnt Teresa als Verfasserin und zugleich als Bekennerin ein umfassendes literarisches Werk. Zwei Unternehmen sind hier von der mystischen Erfahrung nicht zu trennen: die Gründung einer neuen Kommunität und die Niederschrift der Inauguralerfahrung in einem autorisierten Buch. Diese voneinander abhängenden Unternehmen haben beide ihre Quelle in der mystischen Erfahrung und schaffen den Schritt zur Institution. Ein Mystiker fühlt sich früher oder später aufgerufen, eine Lebensregel oder eine Gebetsweise niederzuschreiben, in denen sich seine eigene Erfahrung niederschlägt. Die neue Gemeinschaft, die er zu sammeln wünscht, wird die Sendung haben, die ihr mittels der Niederschrift des Mystikers übertragene Lebensweisheit weiterzuverbreiten.

Johannes vom Kreuz meditiert im «Aufstieg zum Berge Karmel»² die Verklärung Jesu auf dem Berg Tabor und bezieht dieses Geschehen beispielhaft auf die mystische Erfahrung. Mit dem Neuen Gesetz entzieht uns die in Jesus gegebene vollendete Fülle der Offenbarung jeden Grund, Gott zu befragen, um von ihm auf die Weise einer Vision oder einer besonderen Botschaft eine punktuelle Antwort zu bekommen. «Indem er uns seinen Sohn geschenkt hat, wie er es ja tat, seinen Sohn, sein einziges Wort - ein anderes hat er nicht - hat Gott uns ein für allemal alles gesagt in diesem einzigen Wort, und er hat nichts mehr zu sagen»³.

Die Logik dieses Textes scheint jegliche Form von besonderer Begegnung mit Gott heute zugunsten der schlichten Glaubenszusage zum Wort Gottes in Jesus auszuschließen. Wer da noch Gott befragen wollte, würde nichts anderes tun als einen unerlaubten und unmöglichen Zusatz zur Offenbarung suchen. Erstaunlicherweise stützt sich aber Johannes vom Kreuz gerade auf die Fülle des Offenbarungsgeheimnisses in Jesus, um die mystische Erfahrung zu begründen. Tatsächlich könnte Gott einem, der ihn befragte, so antworten:

«Wenn ich dir alles in meinem Wort, meinem Sohn also, gesagt habe, und ich kein anderes Wort habe, was könnte ich dir jetzt noch antworten oder offenbaren, was darüber hinausginge? Richte deine Augen allein auf ihn, denn in ihm habe ich dir alles gesagt und geoffenbart; du wirst in ihm mehr finden, als was du erbittest und wünschest. Du erbittest besondere Ansprachen und Offenbarungen; wenn du aber deine Augen auf ihn richtest, findest du alles das in einem, denn er ist meine Anrede und Antwort, meine Vision und meine ganze Offenbarung. Alles das habe ich gesagt, geantwortet, gezeigt und geoffenbart, da ich ihn euch zum Bruder, Gefährten, Meister, Erbe und Lohn gab»⁴.

Die hier Gott zugewiesene Antwort ist auf paradoxe Weise wie die Gestalt der mystischen Erfahrung selbst. Tatsächlich besteht der einzige Inhalt der Antwort Gottes darin, das Wort, nämlich den Höhepunkt der Offenbarung des Sohnes in seiner Verklärung, neu vernehmbar zu machen: «Das ist mein geliebter Sohn, an dem ich Gefallen gefunden habe; auf ihn sollt ihr hören» (Mt 17,5)⁵. Die Erfahrung besitzt keinen anderen Erkenntnisinhalt als die Heilige Schrift, ohne irgendeinen Zusatz. Und doch gibt es wohl eine gegenwärtige Erfahrung. Gott ist ja derselbe, er, der dieses Wort der Schrift dem Glaubenden in einem Kontakt von Person zu Person wiedergibt. So wird die Heilige Schrift aus einem Bücherschrank- oder Archivtext wieder wirkliches Wort, das heißt Tat Gottes, um den Menschen zum Glaubensgehorsam zu rufen.

Darin fügen sich die beiden Wesensbestandteile einer Mystik des reinen Glaubens ineinander. Die Heilige Schrift hat die Aufgabe, die mystische Erfahrung zu beglaubigen; sie bestätigt ihren objektiven Inhalt. Die mystische Erfahrung ihrerseits enthüllt und entschleiern die in der Schrift ruhende Kraft zum Heil, indem sie diese in einem Menschenleben zur Auswirkung bringt: «Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht: Es ist eine Kraft Gottes, die jeden rettet, der glaubt» (Röm 1,16).

Die Heilige Schrift, die Quelle des Glaubens, ist das Unterscheidungskriterium der mystischen Erfahrung. Nun wird aber die Heilige Schrift von Menschen vorgelegt und ausgelegt, von Menschen, die dem Lehramt der Kirche

zugeordnet sind. Aus dem gleichen Grund ersuchen die Mystiker von den Verantwortlichen der Kirche eine Garantie für ihre Unternehmen, wenn sie Texte verfassen und neue Gemeinschaften zu gründen beabsichtigen. Es fehlt der mystischen Erfahrung nicht an Erneuerungskraft, doch appelliert sie für gewöhnlich von sich aus schon an die Anerkennung durch die Kirche. Diese Bestätigung gießt den anfänglichen Schock und den zündenden Funken in überkommene Lebens- und Denkformen.

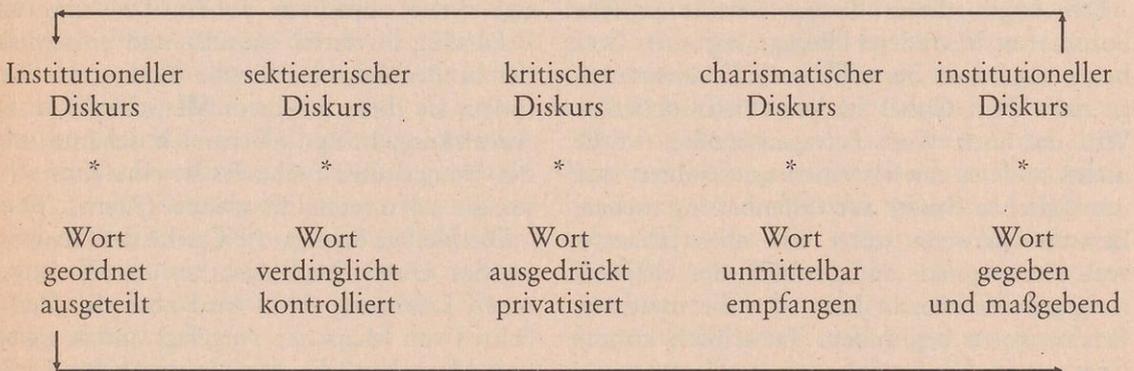
Dieses Modell wird uns eine der gegenwärtigen Formen mystischer Wege zu verstehen helfen: die charismatische Erneuerung.

2. Die Aufnahme des Wortes Gottes als Gabe

Die charismatische Erneuerung bereitet auf das vor, was der Heilige Geist als mystische Gnaden verleihen kann. Hier spielt sich alles in dem Verhältnis zur Heiligen Schrift ab. Die spirituelle Erfahrung der «Erneuerung» besteht wesentlich in der Aufnahme des Gotteswortes als einer Gabe. Die Ausdrucks- und Organisationsformen der «Erneuerung» unterliegen einer gewissen Zufälligkeit und sind kulturgeprägt. Dagegen liegen die Quelle und die Kraft der Gemeinschaftsbande in der allseitigen Anerkennung des göttlichen Wortes als einer Gabe Gottes. Und gerade hier zeigt sich die Offenheit der charismatischen Erfahrung gegenüber der Institution. Das Umfassende und Dynamische dieses Vorgangs durchzieht das gesamte kirchliche Leben; um das besser herauszuarbeiten, werden wir im folgenden die Beziehungen zwischen dem sektiererischen,

dem kritischen und dem charismatischen Diskurs miteinander vergleichen. Diese drei Betrachtungs- und Verständnisweisen beziehen sich auf den Diskurs der Institution, um diesen, jede auf ihre Art, anzufechten.

Die genannten vier Weisen eines religiösen Diskurses widersprechen und bedürfen einander zugleich. Sie lassen sich nur als Momente eines einzigen umfassenden Vorgangs bestimmen und verstehen, durch welchen die Glieder der Kirche ihre in Frage gestellte gesellschaftliche Identität zu bewahren oder wiederzuerwerben versuchen. Dieser Vorgang ist für uns deshalb schwierig zu leben und auszulegen, weil seine unterschiedlichen Akteure nicht anders können, als sich in einen dieser Momente zu fügen, ohne gleichzeitig in den anderen Formen des Diskurses, die sich ihm in einer Art Pendelbewegung einmal widersetzen, einmal verbinden, zu Hause zu sein. Die Momente sind keine begrenzten Zeitabschnitte, die man in einer bestimmten Reihenfolge durchlaufen und hinter sich lassen müßte. Es sind Weisen der Beziehung des Gläubigen zur Sprache des Glaubens. Dort, wo die mit der Eigentümlichkeit ihrer eigenen Aneignung dieser Sprache behafteten gesellschaftlichen Akteure die Diskurse der anderen gewöhnlich als Dissonanzen und Widersprüche erleben, könnten sie vielmehr die Weite dieses Vorgehens des Wortes ahnen, wovon sie doch nur eine Instanz in der Suche nach der Wahrheit darstellen. Wir wollen diesen Vorgang in einem Schema verdeutlichen; es läßt die Verketzung dieser Momente und die Dynamik des Wortes, das sie trägt und gegeneinander öffnet, besser verstehen:



a) *Der Diskurs der Institution*

Institution meint hier die Bischöfe und diejenigen, denen sie einen Teil ihrer Verantwortung in Leitung und Unterweisung übertragen haben. Ihr Diskurs bezieht sich auswählend auf das Glaubensbekenntnis, dieses gesprochene Wort, durch das sich die Gruppe der Gläubigen als Mehrheitssubjekt («Wir glauben») darstellt. Die rückbezügliche Intention des institutionellen Diskurses besteht im Bewahren einer Übereinstimmung innerhalb der Gruppe der Gläubigen mit der Sorge um eine Aktualisierung der Glaubenssätze.

Der Diskurs der Institution ist mehr als nur ein Aufruf zur Einheit der Glaubensgruppe; er fügt auch das Aussagesubjekt in eine einheitliche Gruppe ein, in welcher die Aussage zuerst als gemeinsamer und identischer Akt ins Dasein tritt. In dieser Sicht ist die Glaubenssprache vor allem Sache der Gruppe, die diese Sprache ihren einzelnen Gliedern in den Mund legt. In Krisenperioden jedoch wird die Tatsache, daß die Institution eine der Sprachquelle nahe Stellung einnimmt, in Frage gestellt. Der Diskurs der Institution will nämlich den Ursprung der Glaubenssprache, die eine Gabe Gottes ist, geltend machen. Gerade das aber bestreiten sowohl der sektiererische als auch der kritische und der charismatische Diskurs, jeder auf seine Weise.

Man könnte hier seitens der Mystik drei Formen von Einspruch gegenüber der Institution erkennen, wobei aber jede einen anderen Aspekt der im Heilswort fortgesetzten Menschwerdung Gottes vorzieht, denn jede von ihnen unterstreicht unterschiedliche Sprachfunktionen. Gemeinsam ist allen drei Einspruchsweisen das Leiden an der menschlichen Trübung der Institution, die doch den verborgenen Schatz der Worte des Lebens hütet. Um auf ein Bild bei Johannes vom Kreuz zurückzugreifen⁶: Es verhält sich mit den Amtsdienern der Kirche so wie mit den Soldaten Gideons, die in der Nacht das feindliche Midianiterlager angriffen: «Gideon (...) gab allen Männern (...) leere Krüge in die Hand; in den Krügen waren Fackeln. (...)» (Ri 7,16); als die Männer das Lager umstellt hatten, bliesen sie in die Hörner und zerschlugen die Krüge: das Licht der Fackeln leuchtete auf. Muß also jetzt

auch das zerbrechliche Gefäß Institution, in der die Herrlichkeit des Auferstandenen wie ein verborgener Schatz gehütet bleibt (vgl. 2 Kor 4,7), zerbrochen werden?

b) *Der sektiererische Diskurs*

Der sektiererische Diskurs verankert die Glaubenssprache allzu tief an jeder Stelle, an der sie angefochten wurde. Die Anziehungskraft des sektiererischen Diskurses liegt in dem abgründigen Heimweh, das ihn durchwaltet, Heimweh nämlich nach einer absoluten Sprache, die der ungewissen und dunklen Zeichenhaftigkeit aller Sprache entkäme. Dieser Diskurs idealisiert die Aussageform und vereinigt in sich die üblichen Ausdrücke der Glaubensüberzeugung. Es ist der Traum einer Sprache ohne Sprachtiefe, einer eindeutigen Sprache, wo jedes Wort nur eine einzige Sache bezeichnet. Infolgedessen tendieren die Wörter danach, die Dinge zu ersetzen. Die Institution ist nicht mehr Hüterin der Glaubenssprache, sondern ihre Gefangene. Die Sprache wird als erste Institution aufgestellt, ohne daß es noch der aussagenden Subjekte bedarf. Die Glaubenszusage weicht der Unterwürfigkeit unter ein Wissen, das sich in einem idealisierten Zeichen- und Regelsystem kristallisiert hat. Um die Schwäche der Sprache zu verdecken, verabsolutiert man den sie beherrschenden Kode, was die Illusion der Beherrschung vermittelt und zugleich in die Wiederholung verschließt.

Integristen und Traditionalisten leben vielleicht trotz ihrer tiefen Verschiedenheit aus dem gleichen mystischen Suchen nach einer Glaubenssprache, deren Reinheit ohne die Mühe der Auslegung und ohne die harte Prüfung durch die Zeit unmittelbar für das Geheimnis Gottes öffnen würde⁷.

c) *Der kritische Diskurs*

Der kritische Diskurs hat die Neigung, den Inhalt der Aussage und ihre Bezugsfunktion angesichts der durch die Sprache - dieser ungewissen Vergegenwärtigung der abwesenden Anwesenheit - verursachten Enttäuschungen

zu vertagen. Mit dieser Disqualifizierung der überkommenen Glaubenssprache maßt sich das Subjekt an, zur ersten Sprachquelle zu werden. Die expressive Funktion der Sprache wird privilegiert («das, was *ich* glaube»). Die kritische Sprache läßt zuerst das persönliche Dichtwerk des Subjekts vernehmen. Das Gesetz der Sprache verpflichtet uns jedoch, auf etwas persönlich Erlebtes zu verzichten, um die Erfahrung der anderen in der Sprache, in der sie sich verdichtet hat, zu verstehen – eine notwendige Bedingung, um selbst verstanden zu werden. Die kritische Abweichung besteht im Heimweh nach einem Liebesgesang, der sich dem Sprachgesetz entzöge. Aber in einem Bezugssystem wie der Sprache des Glaubens ist alles Vermittlung!

d) *Der charismatische Diskurs*

Gewiß behält der charismatische Diskurs gemeinsame Züge mit dem sektiererischen und dem kritischen Diskurs bei; er unterscheidet sich aber von diesen beiden doch so sehr, daß man sagen kann, er mache sich unauffällig auf den Weg zurück zum institutionellen Diskurs.

Dem sektiererischen Diskurs schließt sich der charismatische durch die wiederentdeckte Treue zum Gegebenen, zum objektiven Gehalt der Glaubensaussage an. Allerdings entspringt hier die Treue weniger einem Erbe als vielmehr einer subjektiven Erfahrung. Dem kritischen Diskurs verbindet sich der charismatische durch die zentrale Stellung, die er dem aktuell Erlebten und Gelebten des Gläubigen beimißt. Das «Charisma» besteht in der Aufnahme des Wortes als einer Gabe. Das Charisma ist eine aktuelle Gabe Gottes an einen Gläubigen zum Dienst an der Kirche. Es ist stets Wort, sei es Gebetswort oder Lehrwort, Rat oder Befehl. Die dem Ohr vernehmbarsten Charismen wie Glossolie und Prophetie (im Namen Gottes mitgeteilte Botschaft) sollten viel stärker auf ihren aktuellen Ursprung (nahes Eingreifen Gottes im Wort) als auf die Weise ihrer Aussage achten.

Der Aussageakt selbst gründet sich hier auf eine persönliche und der Quelle des Wortes nahe Beziehung: zu Gott, der zum Sprechen ermächtigt. Die Leute, die das Benehmen von

charismatisch zum Reden bewegten Gläubigen beobachten, geraten leicht in die Falle einer schwer analysierbaren befremdenden Betroffenheit und beschäftigen sich hauptsächlich mit der Form des Diskurses, ob es sich nun um Laute der Glossolie handelt oder um die Struktur vom Typ der Bekehrungszeugnisse. Man geht an den wesentlichen Vorgängen vorbei, will man den immer auch dem Kulturerbe verpflichteten offenkundigen Inhalt genauer bestimmen. Das Wesenselement des charismatischen Diskurses liegt nicht in der besonderen Aussageform, sondern in dem Willen, den er bei allen erweckt, sich selbst hinzugeben. Als kulturelles Geschehen ist die charismatische Erfahrung die Wiederentdeckung der Sprache von der Grundbedingung ihres Erlernens her, das heißt von der hörenden Aufnahme und dem aufnehmenden Hören. Ihrerseits lauert auf die Teilnehmer an der charismatischen Erfahrung die Gefahr der Illusion, der Sprache zu entkommen. Und doch bleibt der charismatische Diskurs durch alle Vielfältigkeit der Wortnahme hindurch eine menschliche Sprache. Wer Gottes Wort empfängt, prägt ihm seine Weise des Empfangens auf.

Die charismatische Erfahrung gründet auf dem aktuellen Ursprung des Wortes, nämlich der im Feuer des Heiligen Geistes mitgeteilten Herrschaft des Auferstandenen. «Wenn du mit deinem Mund bekennt: ›Jesus ist der Herr‹ und in deinem Herzen glaubst: ›Gott hat ihn von den Toten auferweckt‹, so wirst du gerettet werden» (Röm 10,9). Jede mystische Erfahrung ermächtigt, ein Wort der Schrift neu zu hören und geschichtsbedingt auszudrücken. Das Leben des heiligen Ignatius von Loyola fand seine Gestalt durch einige Verse des Hymnus aus dem Philipperbrief: «(...) er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz. Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen» (Phil 2,8f). Der vollkommene Gehorsam dem Vater gegenüber erwirkt Jesus die höchste Autorität über die gesamte erlöste Menschheit. Die Mitte der ignatianischen Kontemplation ist die Bewegung des Sohnesgehorsams Jesu in seiner Menschheit.

Und wenn der heilige Johannes vom Kreuz sein ganzes Leben lang von einer wahren Lei-

denschaft für den herrlichen Anblick des Auf-erstandenen eingenommen bleibt, so bildet doch auch bei ihm die Demut Jesu das Zentrum seiner Betrachtung. Immerhin nimmt er ausdrücklich das Geheimnis des menschengewordenen Wortes hinzu. Der im Schoß des Vaters verborgene Gottessohn lebt seine wesenhafte Armut im verborgenen Dasein von Nazaret. Hier zeigt sich die Demut Jesu in der Abgeschiedenheit und der Sammlung, die ihn der Seinsfülle des Vaters öffnen. Daraus wieder quillt der Ruf in die Wüste, um sich in die Gegenwart des Absoluten Gottes zu versetzen.

Diese beiden Beispiele geben uns den Anstoß zur Vorlage eines möglichen Modells gegenseitiger Befruchtung zwischen heutigen mystischen Erfahrungen und dem Leben der Kirche. Es genügt, zwei charakteristische Züge des in der charismatischen Erneuerung wiederentdeckten geistlichen Weges hervorzuheben. Im Geheimnis des Herrschertums Jesu bekommt das Wirken des Hirten, der jedes seiner Schafe kennt und sie alle beim Namen ruft (vgl. Joh 10,3), besonderes Gewicht. Übrigens wird der Aufruf zur Anerkennung der Kirche als Institution durch die Überzeugung begünstigt, daß alles, was unser Leben ausmacht, angefangen bei dem Wort, das unseren Weg erhellt, von Gott kommt. Das Verlangen, alles unter dem Zeichen der Vorsehung Gottes zu leben, führt zur Aufwertung der Gehorsamspraxis. Manche Instanzen wurden angeführt: Der häufige Umgang mit der Bibel, das Lied der Hoffnung, der Ruf zum Gemeinschaftsleben, der Dienst an den Armen, das Zeugnis des österlichen Glaubens. Die Feuerzungen in jeder Rasse und jeder Sprache können nur dann andauern und sich weiter ausbreiten, wenn es gelingt, den aktiven Feuerherd zu lokalisieren, nämlich das Leben der Kirche selbst als fortwährendes Ereignis des Pfingstgeistes. Damit also die Erneuerung der Kirche durch eine mystische Erfahrung eine Chance hat, muß diese Erfahrung durch eine tiefgehende und weitgreifende Einsicht, die über den Kulturprotest hinausreicht, übersetzt, erwartet und zugänglich gemacht werden. Der Rückgriff auf die anerkannten Meister in der Erfahrung des Geistes Gottes vermag allein die Mittel bereitzustellen, um die Wege und die Forderungen einer wirklichen Begegnung des

Gottes und Vaters Jesu Christi zu entziffern und auch die Bedingung für ihre Vertiefung und Dauerhaftigkeit, anders gesagt, die Quelle für ihre Erneuerung freizulegen. Was die Kirche aus ihrem Schatz an Neuem und Altem beitragen kann, das ist das Wissen der großen Mystiker; sie enthüllen die in der Heiligen Schrift enthaltene geistliche Pädagogik und verleihen jeder gegenwärtigen mystischen Erfahrung ihre Intelligibilität und ihre Chance, anderen zugänglich zu werden.

3. Der Weg zu den Quellen

In der zweiten Fassung des Geistlichen Gesangs von Johannes vom Kreuz ist die Erneuerung des geistlichen Lebens im Bild des Südwindes dargestellt: «Still, tödlicher Nordwind!/ Komm, Südwind, wecke die Liebe,/Wehe durch meinen Garten./Sein Duft walle auf./ Der Geliebte wird sich unter seinen Blumen freuen!»⁸.

Im Gegensatz zum Nordwind, der mit seiner Kälte Trockenheit und Tod herbeiführt, kündigt der Südwind mit allem, was er bringt, den alles erneuernden Frühling. Die Erfahrung, auf die hier angespielt wird, ist nicht der ursprüngliche Empfang des Lebens aus der Taufe, sondern vielmehr eine Erneuerung dieses Lebens durch ein neues Wehen des Geistes: «Der Südwind (...) ist eine sanft wehende Brise, die den Regen herbeiführt und Gras und Pflanzen keimen läßt, die Blumen zum Blühen bringt und ihren Duft verbreitet. (...) Mit dieser Brise meint die Seele den Heiligen Geist. Er weckt die Liebe. Denn wenn diese göttliche Brise die Seele durchweht, entflammt er sie so vollständig und in solchem Maße, erfreut, belebt und entzündet ihren Willen so sehr und erhebt ihr zuvor darniederliegendes und eingeschlafenes Verlangen derart zur Liebe Gottes, daß man wohl sagen kann, er wecke die Liebe beider, die Seine und die ihre»⁹.

Johannes vom Kreuz will mit dieser Überfülle an Bildern einer blühenden Flur unsere Aufmerksamkeit auf das in seinem Werk wiederholt Vorrangige lenken: Der Heilige Geist erneuert die Fähigkeit zu lieben, indem er die Liebe zu Gott neu weckt. Das suchende mystische Verlangen ist nichts anderes als glauben,

daß die Liebe existiert und daß sie ein Leben verlocken, vereinfachen und verzehren kann. Die Mystik offenbart das Geheimnis der Kirche: Gemeinschaft der Heiligen, die in tausend Gesichtern die leidenschaftliche Liebe der Braut zum abwesenden und verborgenen Bräutigam erkennen läßt. Aber die Liebe kann sich nicht mit einem Lied begnügen. Sie sucht eine bleibende Stätte zur Teilnahme am alltäglichen Leben, damit auch andere die Möglichkeit finden, zusammenzuleben und lieben zu lernen. Der heilige Vinzenz von Paul hat in seinem Gebetsleben vielleicht nie «besonders auffallende Gunsterweise Gottes» gekannt. Er hat aber von der mystischen Erfahrung die lautere und wesentliche Wirklichkeit, nämlich die Liebe zum Nächsten, in seinem Leben bezeugt, eine durch politische Einsicht wirksam gemachte Nächstenliebe. Der Beitrag der Mystik für die Kirche ist ein Erwachen und Erwecken der Hochherzigkeit des Lebens in heldenhafter Hingabe seiner selbst. Das halbe Maß bringt den mürrischen Mißmut hervor, diese heimtückischste Prüfung auf dem Weg zu Gott, die alte *akedeia* (= stumpfe Gleichgültigkeit, d. Red.) in einer Gesellschaft ohne gemeinschaftsbildendes Projekt und ohne auf-rüttelnden Zukunftshorizont. Die mystische Erfahrung hat vor allem die eine wesentliche Aufgabe, den schlichten Worten und dem alltäglichen Tun ihren unendlichen Wert und ihren beglückenden Ewigkeitsgehalt wiederzuvermitteln. Es ist nicht mehr und nicht weniger als eben diese Wirksamkeit der Liebe, die die Wortnahme aller der Banalität bloßer Wiederholung entreißen und den Kreislauf des Alltags für die Gegenwart des verborgenen Gottesreiches öffnen kann. Die Mystik darf kein Irrealismus sein angesichts der Bedürfnisse der Menschen; sie muß die Eingebung zum Beginn eines Aufbaus der Gottesstadt mitten in unseren unscheinbaren und begrenzten Unternehmungen bleiben. Der Prophet ist kein berufsmäßiger Quereler, sondern einer, der Hoffnungsgründe erahnt: «(...) er hielt standhaft aus, als sähe er den Unsichtbaren» (Hebr 11,27). Je mehr sich die mystische Erfahrung vertieft, desto stärker erfährt sie das Ganze des menschlichen Lebens und führt zum *geistlichen Sinn* für die verborgene Gegenwart Gottes, dieser flüchtigen Intuition im Dienst an der

Liebe, desto entschlossener auch mündet sie in die Solidarität mit allen Menschen und in das lobende Preisen der Schönheit der Schöpfung. Die mystische Erfahrung – um zur Quelle von allem vorzudringen – erreicht ihren Gipfel, wenn sie sich wie das Leben eines jeden Getauften durch die Wiederentdeckung der in der Kirche erlernten Gotteskindschaft empfängt. Ihr ist aufgetragen, das Geheimnis der Berufung eines jeden und aller zu offenbaren. Sie vermag auf dem Grund eines jeden das freizulegen, was unsere herrschende Kultur am meisten in Abrede stellt, nämlich das Verlangen nach Gott.

Wir müssen noch auf zwei Bedingungen hinweisen, die für die mystische Suche vonnöten sind. Die erste Bedingung ist die von Johannes vom Kreuz empfohlene Geduld. Die zweite ist die Wiederaneignung der Heiligen Schrift im Sinne des heiligen Ignatius von Loyola. Nachdem Johannes vom Kreuz in den Schlußstrophen des Geistlichen Gesangs einen festen Zustand des Friedens in der Liebesvereinigung mit Gott im Zusammenklang mit der universellen Harmonie der Welt hat ahnen lassen, taucht er hinein in das Herz aller Wirklichkeit: die Weisheit des gekreuzigten Ewigen Wortes:

«Wie viel ist doch in Christus zu ergründen! Es ist wie ein reicher, in vielen Kammern verborgener Schatz. Je tiefer man eindringt, desto weniger kommt man an ein Ende, eher entdeckt man immer wieder neue Reichtümer. So sagt ja der heilige Paulus von Christus: «In ihm sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen» (Kol 2,3). In diese Schätze kann die Seele nicht eindringen noch kann sie bis zu ihnen gelangen, wenn sie nicht zuvor (...) durch die Enge innerer und äußerer Leiden hindurchgegangen ist. Nur so gelangt sie zur göttlichen Weisheit. (...) (Und auch nur, nachdem sie) viele Gnadenerweise von Gott in Geist und Herz empfangen hat»¹⁰.

Die Erkenntnis des Geheimnisses Jesu erfordert eine dauerhafte Vorbereitung; sie ist nichts anderes als die Hereinnahme der langen Jahre des verborgenen Lebens Jesu in Nazaret in das eigene irdische Dasein. Aber dieser christliche Lebensweg würde eine schwindelerregende und unannehmbare Forderung bedeuten, wäre er nicht durch zahlreiche Erfahrungen

gen erhellt und freigemacht, Erfahrungen, die die intellektuelle Einsicht und das Herz eines jeden stärken und beleben. Es gibt kein ermächtigt mystisches Wissen als nur jenes, welches immer wieder unverdrossen kühn die Anfänge und Grundbedingungen eines Lebens aus dem Glauben wagt. Die geistliche Vertiefung erkennt sich an dem erfüllten Aufruf, oft zum Anfang zurückzukehren, wie das Teresa von Avila bezüglich des Gebets der Sammlung sagt: Es heftet den Blick auf Jesus den Heiland und einzigen Mittler¹¹.

In dieser Hinsicht kann man das gegenwärtig neu erwachte Interesse an der Pädagogik der ignatianischen Exerzitien derer durchaus verstehen, die ihr Gebetsleben zu vertiefen suchen.

Ignatius hat in seinen Exerzitien die Bedingungen der evangelischen Bekehrung festgelegt und ausgestaltet in Antwort auf seine eigene Erfahrung aus der Überzeugung, die ihm die Lektüre des Lebens Jesu vermittelt hatte: Die Heilige Schrift hat an sich schon die Kraft eines Anrufs! Die Berufungsberichte sprechen uns weiterhin an. Die Gestalten der Schrift zeigen, wie Gott sich in unserem Dasein verhält; sie erleuchten, strukturieren und orientieren das Gebetsleben; sie sind heute noch Wege der Begegnung zwischen Gott und uns.

Diese der Heiligen Schrift innewohnende Pädagogik besteht darin, daß sie uns das Verhalten des Heiligen Geistes im Volk Gottes, in den großen Zeugen und auf vorbildliche Weise in Jesus von Nazaret erneut vor Augen führt und wiederbringt. Die Schrift lehrt uns heute, den Weg Jesu zu gehen. Es ist der Weg zu den Quellen des Lebens.

Damit die Heilige Schrift in uns ihre Aktualität und Kraft als «Wort des Lebens» (Phil 2,16) wiederfindet, ist es unerlässlich, daß sie uns durch die Vermittlung eines Menschen wiedergegeben wird, denn dies läßt das Wort in der Kommunikation von Person zu Person wieder neu entstehen und wirksam werden. Um uns die Heilige Schrift erneut anzueignen, muß uns der Rat eines Menschen führen, der gelernt hat, das Wort Gottes zu hören, und der es versteht, die Anfänger oder Neuanfänger auf ihrem Weg zu begleiten. Das Eingreifen eines solchen Führers soll demjenigen, der ihm vertraut, helfen, die unterschiedlichen

Einwirkungen des Heiligen Geistes in seinem eigenen Leben zu erkennen und zu befolgen. Die praktische Anwendung der Pädagogik der Schrift ermöglicht es, den Weg des mit der Heiligen Schrift persönlich konfrontierten Jüngers aufzufinden, mitzugehen und auszurichten. Ein erkennbares Anzeichen der Fügbarkeit des Jüngers gegenüber den inneren Anrufen des Heiligen Geistes ist diese seine Aufnahmebereitschaft für die Schrift als das Buch des Lebens. Die erste Eigenschaft des geistlichen Begleiters aber ist das Sich-leiten-Lassen durch den Heiligen Geist. Und seine typische Prüfung liegt in der Zustimmung zu möglichen fremden, ungewohnten Wegen des Heiligen Geistes, wenn dieser dem Geführten einen neuen Weg eröffnet. Ohne diese Demut des geistlichen Begleiters ist nichts Neues möglich, und jedes Einwirken des Heiligen Geistes würde erstickt, sobald es einen fremdartig überrascht. Hier haben wir ein Modell für die wünschenswerte Haltung der Kirche einer mystischen Aussage gegenüber. Die Kirche ist der geistliche Begleiter par excellence.

Unterscheidung der Geister bedeutet weder Beherrschung theoretischer Merkmale noch Kunst des Verdachts; sie ist wesentlich Begleitung. Das erste Kriterium für das Wirken des Heiligen Geistes ist, daß er ermutigt und den Weg freimacht. Unterscheiden heißt, einem Menschen helfen, seinen eigenen Weg zu finden, seine Selbständigkeit zu erwerben, die Schwellen des Wachstums zu überschreiten und sich nicht in seine Illusionen einschließen zu lassen, sondern voranzugehen im festen Vertrauen auf das Wort Gottes. Die Mystik kann der Kirche die Kraft und die Freude der Hoffnung bringen. Die Kirche kann der Mystik die Quellen der Hoffnung offenlegen und die Worte anbieten, um diese Hoffnung allen vernehmbar zu sagen. Diese Aufgabe vermag die Kirche dadurch zu erfüllen, daß sie mit Hilfe des Zeugnisses der großen geistlichen Lehrer Einsicht in die Heilige Schrift erschließt.

¹ Teresa de Jesús, Libro de la Vida 26,6 in: Obras completas (Madrid 1972) 117: «No tengas pena, que yo te daré libro vivo».

² Juan de la Cruz, Subida del Monte Carmelo, Libro 2, Cap. 22, in: Obras completas (Madrid 1980) 337.

³ Ebd.

⁴ Ebd. 337f.

⁵ Das Pauluszitat folgt auf die in Anm. 4 zitierte Stelle.

⁶ Johannes vom Kreuz, aaO. 270. Die Wahrheit, die der Heilige bei diesem Zitat vor Augen hat, ist die verborgene Gegenwart des göttlichen Wortes - «Licht der Welt» - auf dem Grund der Seele. Vgl. das Licht des Herzens, auf das die 3. Strophe des Gedichts von der dunklen Nacht anspielt (aaO. 186): «*sin otra luz ni guía/sino la que en el corazón ardía*». Vgl. auch die von der lebendigen Flamme der Liebe erfaßte tiefste Mitte der Seele (aaO. 920): «*¡Oh llama de amor viva,/que tiernamente hieres/de mi alma en el más profundo centro!*»

⁷ Zu unseren Bemerkungen über den sektiererischen und den kritischen Diskurs wurden wir angeregt durch W.R. Bion, *Recherches sur les petits groupes* (Paris 1972) 85f. und A. Vergote, *Interprétation du langage religieux* (Paris 1974) 188ff.

⁸ Johannes vom Kreuz, *Cantico B*, Canción 17, in: *Obras* aaO. 774.

⁹ Ebd. Canción 17,4, aaO. 775.

¹⁰ Ebd. Canción 37,4, aaO. 876f.

¹¹ Teresa de Jesús, *Libro de la Vida*, 13, aaO. 68.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

JEAN-CLAUDE SAGNE

Am 16. Mai 1936 in Tours (Frankreich) geboren; Dominikaner; Theologiestudium im Dominikanerkonvent in L'Arbresle; 1963 Priesterweihe. Lizentiat ès Lettres und in Theologie; Doktorat ès Lettres (Religionspsychologie). Unterrichtet in Sozialpsychologie an der Universität Lyon II. Veröffentlichungen u.a.: *Tes péchés ont été pardonnés* (Paris 1977); *Traité de théologie spirituelle* (Paris 1992). Anschrift: 2 Place Gailleton, F-69002 Lyon, Frankreich.

Víctor Codina Die Weisheit der lateinamerikanischen Basisgemeinden

I. Ein schwieriges Thema

Zum gegenwärtigen Zeitpunkt über die Basisgemeinden (KBG) Lateinamerikas zu schreiben, ist gar nicht leicht.

Die KBG sind in ganz Lateinamerika nicht nur sehr zahlreich, sondern haben in jedem Land eine ganz andere Geschichte und Entwicklung. Die KBG in Brasilien, Mexiko und Chile mit ihrer langjährigen Tradition gleichen nicht den erst wenige Jahre existierenden Gemeinden in der englischen und französ-

sischen Karibik. Und die Praxis der Gemeinden in Brasilien ist auch nicht die gleiche wie die in Peru. Mittelamerikanische Länder wie El Salvador, Nicaragua und Guatemala, die eine Kriegssituation erlebt haben, besitzen in ihren KBG eine reiche Erfahrung mit dem Martyrium.

Ja sogar innerhalb eines einzigen Landes bestehen große Unterschiede zwischen ländlichen KBG und den KBG der Armensiedlungen der Großstädte. Oder zwischen KBG, die von einer modernen Kultur und solchen, die von einer indigenen oder afroamerikanischen Kultur geprägt sind.

Über lateinamerikanische KBG im Augenblick des derzeitigen Wandels zu schreiben, heißt darüber hinaus aber auch, sich mit dem Bild und dem Mythos auseinanderzusetzen, die die Erste Welt sich von Lateinamerika zurechtgemacht haben. In Europa und Lateinamerika haben viele die Vorstellung, Lateinamerika sei ein Kontinent, in dem jeder Bischof ein Romero oder ein Hélder Câmara, jede Frau eine Rigoberta Menchú, jede Pfarrei eine Gemeinde von Gemeinden, jeder Theologieprofessor ein Befreiungstheologe seien und jede KBG die fünfzehn Merkmale aufweise,