

Gérard Rolland

Der blinde Fleck, der mangelnde Leib

«Du wolltest, daß ich dir noch einmal von dem Raum spreche, der zwischen uns liegt und uns zusammenführt.

Ich brauche diesen Zwischenraum, um zu sein, um zu werden.

Was dich freimacht, das ist der Raum zwischen uns. Er bringt Licht in dein Verlangen, deinen offenen Blick.» (Jean Mambrino, «Le palimpseste»)

Das Ende unseres Jahrhunderts ist frivol und tragisch zugleich. Wir stehen mitten darin. Wir ermessen allmählich das langsame Erlöschen aller Absolutheiten der Geschichte. Ja, die Geschichte selbst scheint – auch wenn man sie nicht im emphatischen Sinne versteht – nicht mehr deutbar zu sein.

Diesem scharfen Urteil dürfen wir uns natürlich keineswegs so leichthin beugen. Das vorliegende Heft verlangt diese Mühe. Jeder wird hier beitragen, was er selber erforschen, meditieren und erarbeiten konnte. All diese Arbeit aufmerksamer Betrachtung und Unterscheidung schafft eine gewisse Abstandnahme, aber auch ein hie und da entscheidendes Einvernehmen. Ich meinerseits fühle mich *in fine* angeregt, meinen Beitrag so zu gestalten, daß er einige Vorahnungen vorkommen läßt. Eine wohl seltsame Weise, auf jene langweiligen Synthesen zu verzichten, die sich aus einem moralisierenden Denken ergeben mögen.

Ich habe nämlich folgenden Eindruck: Was in dem eigentümlichen Raum mystischer Erfahrungen, auf den ich mich hier beziehe – ich meine das Abendland des 12. Jahrhunderts und hernach –, entstand und wuchs, das hat mich auf diesen Weg geführt. Damals begann es wie im Vorgriff: Man emigrierte aus dem Institutionellen. Ein geradezu wahnsinniges

Unterfangen! Was im Corpus der Institution verdunkelt schien, was ihm ermangelte, das schuf sich durch ein originelles, abenteuerliches und manchmal virulentes, neu in das institutionelle Corpus eingetragenes Wort in Rede und Schrift seinen eigenen sichtbaren Ausdruck.

Und ich füge hinzu: Wenn wir aufmerksam auf die Stimmen dieser «seltsamen Fremden» hinhorchen, so vernehmen wir das dumpfe Grollen unserer heutigen Welt. Denn was hat bei jenen Mystikern den eigenen, aber auch den gesellschaftlichen und kirchlichen Leib durchdröhnt und erschüttert? Es war dieselbe Welle, die seither im sichtbaren Zusammenhalt der ganzen Menschheit fortwährend anwuchs und jetzt die Mehrheit der Menschen erfaßt hat: die Individualisierung des Transzendenzbezugs. Sie ist schon allein durch ihr Dasein und ihre Möglichkeit eine Art und Weise, dem corpus ecclesiae zu sagen: «Du bist nicht *Alles!*». Der Institution ist diese Idee, die ihren Anspruch auf Totalität, auf allein gültige sichtbare Ausgestaltung des Einen in Frage stellt, unerträglich und zutiefst zuwider, viel radikaler und schmerzvoller noch als die aufgrund der berechtigten innerkirchlichen Kontrolle an sich schon schwierigen Beziehungen.

Gewöhnlich sagt man, der Stand der Mystiker in der Kirche bestehe darin, keinen zu haben. Aber wo es darum geht, den Abstand vom Funktionieren identitätsbeflissener, auf dogmatischen Integralitäten gründender Institutionen zu kennzeichnen, da ist es vielleicht noch zu wenig, nur in Standesbegriffen zu reden. Der Abstand, den diese Art mystischer Erfahrung bezeugt, bedeutet tatsächlich, daß eine Credo-Kirche nicht unsere volle Identität widerspiegelt.

Als im ausgehenden 16. Jh. und dann endgültig in der ersten Zeit des 17. Jh. das Beiwort «mystisch» zu einem Hauptwort wurde («die Mystik»), und zwar mittels eines im übrigen erfolglosen Versuchs, eine «Wissenschaft der mystischen Erfahrung» aufzustellen, da zeigte sich in dieser lexikalischen und semantischen Entwicklung sehr wohl ein institutionelles Normieren und Neutralisieren jenes Erfahrungstyps, dem das Beiwort mystisch zugrunde liegt. Es überrascht nicht, daß dies gerade

in der Epoche der Gegenreformation geschah, einer Zeit, in der wenigstens zum Teil der Abbruch des Dialogs mit der Moderne besiegelt wurde. Man könnte das sogar als Einvernahme bezeichnen: «Die» Mystik gehört zum Mystischen Leib als eine *eschatologische* Dimension, als ein *eschatologisches* Zeugnis. Auf diese Weise werden die beschaulichen Orden zu Ruheorten für das ruhelose mystische Wandern, dem das Verborgene als unortbar gilt.

Ein solches kirchliches Unterfangen beachtet aber nicht die bedeutsame Originalität der mystischen Erfahrung selbst, die in den Anfängen unseres zweiten Jahrtausends aufblühte und schon eine ganze Reihe jener Grundlagen und Bestrebungen erkennen ließ, aus denen sich langsam das ergab, was wir heute «Moderne» nennen. Sie bilden heute unsere Welt. Ich ahne, daß diese *unsere* Welt in ihrer Autonomie und in ihrer immer radikaleren Abstandnahme von den religiösen Institutionen der echte Ort ist, wo sich die mystische Erfahrung des verborgenen Gottes auswirkt und fortpflanzt, der Raum mangelnder Institutionalisation: der Fehlraum.

Henri de Lubac hatte vor längerer Zeit¹ die geschichtliche Entwicklung des patristischen Schemas vom dreifachen Leib Christi aufgewiesen und gezeigt, wie seit dem 9. Jahrhundert diese Dreieinheit allmählich auseinanderfiel, so daß sich die Kirche im 13. Jahrhundert schließlich als «Mystischen Leib» bezeichnete, wobei die Verbindung mit der Eucharistie entfiel. Die mit dieser Bezeichnung einherlaufende totalitäre Ansicht von Kirche macht auf eine tiefgehende Wunde, auf einen Mangel aufmerksam.

Tatsächlich begann die Kluft zwischen Geistlichem und Weltlichem schon in der nachkarolingischen Gesellschaft aufzuklaffen. Die monarchische Ideologie entkleidete sich ihrer wesentlich liturgischen Formen und schuf sich einen autonomen Daseinsraum, um darin den sichtbaren Zusammenhalt des Gesellschaftsleibes in seiner dreifachen Wertewelt des Religiösen, Militärischen und Wirtschaftlichen zu verwalten. Das als Abschluß des «Investiturstreits» betrachtete Wormser Konkordat (1122) ist ein deutlicher Ausdruck dieses unvermeidlichen Ablösungsprozesses. Diese aufbrechende Legitimität eines profanen Bereichs bestätigt

noch die wesentliche Rolle der technischen und wirtschaftlichen Entwicklung, die um die Jahrtausendwende anläuft und sich quantitativ und qualitativ im 12. Jh. durchsetzt. Man hat gezeigt², inwiefern der Aufschwung der Städte und des Handels und vor allem die Ausarbeitung einer regelrechten Theologie der Arbeit mit ihren Spezialisierungen der Berufe und ihrer dadurch ermöglichten sozialen Beweglichkeit einen unumkehrbaren Prozeß der um das individuelle Bewußtsein wachsenden Personalisierung in Gang gebracht und verwirklicht haben.

Sicher fiel es dem mystischen Ideal schwer, sich in dieser ihre Profanität ausweisenden Welt zurechtzufinden; die Flucht aus der Welt und den Kompromissen mit dem Zeitgeist kam noch immer auf überkommene Weise zum Ausdruck. Immerhin zeigt die «Charte de charité» (1118), auf der sich die Regel von Cîteaux gründet, nicht nur eine geistliche Abkehr und eine Abweisung der Welt; sie fördert jetzt auch die Arbeit als wirtschaftlichen Wert. Das geschieht so entschlossen, daß die Zisterzienserklöster einige Jahre später am mächtigen Aufbruch der Marktwirtschaft mitwirken können. Man hat sogar behauptet, sie seien die Ahnen eines gewissen Kapitalismus³.

Als Franz von Assisi ein Jahrhundert später erklärt: «Unser Kloster ist die Welt», sieht er diese Welt in ihrer positiven Autonomie und nimmt sie an und nötigt zugleich die kirchliche Institution, ihr Streben nach Totalität in die Metapher (genauer die Allegorie) eines als mystisch betrachteten Leibes einzubetten. Als Franziskus im Herbst 1209 oder im Frühjahr 1210 nach Rom kommt und dort von Innozenz III. empfangen wird, verhehlt ihm dieser seine ersten Vorbehalte gegenüber der franziskanischen Bewegung nicht. In der folgenden Nacht hat der Papst einen Traum: Er sieht die Lateranbasilika auf ihren Grundfesten wanken. Sie droht einzustürzen. Ein kleiner, zartgebauter Mann eilt herbei, stemmt sich gegen das Gebäude und richtet es auf. «In der nächsten Audienz bestätigt der Papst die Regel mündlich»⁴.

Ich vermute, daß dieses Umstandswort «mündlich» seine Bedeutung besitzt. In dem Augenblick nämlich, da der etablierte institutionelle Leib der Kirche in einer Vision seinen

eigenen Zusammenbruch schaut und eine in diesem Leib noch nicht anerkannte Wirklichkeit dieser ek-statischen Schau Sinn verleiht, gerade da wird dieses «Fremde» nicht in das institutionell Kodifizierte eingetragen, sondern ins bloß Mündliche eingewiesen und so gleichsam in Distanz gehalten. Wovon wir oben sprachen, das können wir hier genauer situieren: Das Zeugnis der mystischen Erfahrung ist keine außer- oder gegeninstitutionelle Anmaßung. Es ist ein Auf-Bruch im selbstgenügsamen institutionalisierten Leib selber. Denn dieses ist nicht nur nicht göttlich, es hat seinen Ursprung nicht nur nicht in sich selbst, sondern es existiert überhaupt nicht für sich selbst, es hat seinen Daseinsgrund nur in dem, was es nicht ist. Das «mystische Wort» will dem apostolischen Leib sagen: Du bist sterblich und vergänglich; die Kraft der Auferstehung kommt dir von einem Anderen zu! So wird die apostolische Institution auf eine endgültige Freiheit von jeder Ortsgebundenheit hin ausgebaut, was mit Wiederaufbau nichts zu tun hat. Mit anderen Worten: Die apostolische Institution ist nicht das Ganze des Leibes! Dieses «Wort» aus der fehlenden institutionellen Sichtbarkeit heraus nenne ich den «blinden Fleck» im Mysterium Kirche.

Vielleicht handelt es sich hier um die entscheidende Frage im Christentum als Religion der Menschwerdung, nämlich um die Frage der Vermittlung. Die Art mystischer Erfahrung, auf die wir uns hier beziehen, ist eine Weise, aus einem Verständnis von Vermittlung herauszukommen, die sich als ein einziges, verpflichtendes und akkreditiertes Mittlertum zwischen zwei Welten versteht, wofür diesem dann der geheime, alle Türen öffnende Schlüssel zur Verfügung stünde. Die engagierten Mystiker dagegen sagen: Das Vermittelnde läßt sich in diese ideale und begriffliche Vereinheitlichung nicht einfangen; es schreibt sich – körperlich und also gesellschaftlich und somit auch kirchlich – in eine dritte Ordnungsstufe ein, die nicht mehr die un-mittelbare Verbindung von Himmlischem und Irdischem ist und die als «Gestalt» in einer eigenen und unrückführbaren Positivität existiert. Für diese Aussage besitzen sie aus Mangel an institutioneller Sichtbarkeit tatsächlich nichts anderes als den existentiellen Raum ihres indi-

viduellen Leibes, hier, wo sich etwas ereignet, das die beruhigende Abgerundetheit des Ganzen aufbricht. So wird verständlich, was Teresa von Avila mystisch erfuhr und was sie uns in der «Cuenta de conciencia» vom 18. November 1572 (*merced del matrimonio espiritual*) als zentrales Erlebnis erzählt. Bei der Kommunikation reichte ihr Johannes vom Kreuz nur eine halbe Hostie: «Ich dachte mir, der Pater handelte nicht deshalb so, weil er nicht genug Hostien hatte, sondern weil er mich abtöten wollte, denn ich hatte ihm gesagt, ich würde gern recht große Hostien empfangen»⁵.

Dieses in einem gewissen Sinne unbedeutende Geschehen war nicht nur für Teresa selbst ungemein wichtig⁶, sondern ist es auch für uns, insofern sein Bericht Bruch und Mangel besagt. Hier kommt die Sprache der Ekstase zu menschlich faßbarer Gestalt; das kühne Irren draußen außerhalb der etablierten Wortbedeutungen wirkt eine wahre Umwälzung der theologisch-kirchlichen «Kultur».

«Sie sagten:

Du bist verrückt geworden wegen Dem, den du so liebst.

Ich sagte:

Des Lebens Wohlgeschmack ist nur für die Verrückten.»

(Ibn'Arabi)

Die mystische Erfahrung zeigt auf ihre Weise, daß das Evangelium keine Kultur ist (was man oft übersieht); überdies bringt sie jede Sprache erneut in Schwung, damit sie sich nicht in sich selbst verschließt. Die mystische Erfahrung entzieht sich einer festgeschriebenen Grammatik; sie kommt in unvorhergesehenen und buchstäblich a-normalen Erfahrungen sinnvoll zum Ausdruck. Normal hingegen ist es dann, wenn sich die Institution darüber aufregt und eine amtliche «Kontrolle» in die Wege leitet. Durchaus berechtigt übrigens: Absicht und Brauch sind ja zu unterscheiden. Es wäre der Ruin jeglicher Sprache, würde man objektive Aussage mit subjektivem Ausdruck verwechseln. Das passiert heutzutage oft; man nennt das Frömmigkeit; mit Mystik hat das nichts zu tun.

Da die Mystiker in ihrem Zustand des Außer-sich-Seins einen Mangel in der Vermittlerfunktion des institutionellen Leibes zu bezeugen haben, ist es verständlich, daß sie in

einer eventuellen Aussage ihrer Erfahrung auf Worte zurückgreifen, die mit Unmittelbarkeit zu tun haben. Doch darf man ihren Wortschatz nicht als eine neue Direktlinie zum Transzendenten interpretieren, als bestehe hier eine von jedem institutionellen Leib vollständig abgelöste oder jede wirkliche Verkörperung überschreitende Unmittelbarkeit. Natürlich kann man sich leicht täuschen, wenn man nicht auf die Rhetorik achtgibt, das heißt auf den Tatbestand, daß keine Sprache nur aus Wörtern, sondern auch aus der sie durchwaltenden Bewegung besteht. Eine genaue lexikologische Untersuchung irgendeiner Schrift der heiligen Teresa von Avila etwa – was eine eingehende Kenntnis des Gebrauchs des Spanischen jener Zeit und ganz besonders der Volkssprache erfordern würde – eine solche Untersuchung könnte zeigen, wie sorgfältig die Heilige versucht hat, den Sinn ihrer Wortwahl durch so häufige Ausdrücke wie «Ich meine hier...» oder «Ich möchte es so nennen...» genauer darzulegen. Kurz und gut, wir stehen hier ganz einfach («einfach» – Welch ein Euphemismus!) vor den Schwierigkeiten, die jeder auf sich nehmen muß, der ein neues intentionales Geschehen zur Sprache bringen will. Denn Sprache haben wir nicht selber hergestellt; sie ist uns als unverzichtbares Werkzeug vorgegeben.

Wir müssen noch einen Schritt weitergehen, wollen wir die Sprache des Verlangens und der Unmittelbarkeit recht auslegen. Hier ist mehr im Spiel als nur ein «linkisches» rhetorisches Getue, wie Louis Massignon das nennt. Hier geht es um die Öffnung eines ästhetischen Raumes für eine mögliche Poesie der Sprache. Das bedeutet auch einen Bruch mit einer strikt ontologischen Hermeneutik. Gedicht und Erzählung bleiben die Sprachquelle, auch wenn Gelehrte und Beichtväter Erklärungen verlangen. Predigten, unerhörte Aussprüche, feurige Briefe, Prozesse oder asoziales Verhalten – alles das bringt einen «möglichen Raum»⁷ ins Wort, der jeder festen Ordnung logisch vorausliegt. Wenn sich in der Wortwahl und in der Grammatik des Begrifflichen das Erotische andeutet, handelt es sich um ein «Sprachspiel». Nicht durch eine absichtlich einverschmelzende Sublimierung wird der allem Existentiellen sich sperrende onto-theolo-

gische Diskurs umgestoßen, sondern in einer spielerischen Absicht. Hier geschieht de facto, was der für den Sinn des «Mystischen» so wache Logiker Stanislas Breton den «Lehrsatz von der Grenzerfahrung»⁸ nennt: «Das Kennzeichnende der Objekt-Sprache gerät in der Sphäre der Bestimmungen, im Herrschaftsreich der Form in Bewegung. Ist es bloßer Zufall, wenn selbst das der Form so zugetane Volk der Griechen ganz gleich auf welchen Wegen ahnte, es gründe sich in Welt und Sprache jede Form auf ein Formloses, auf eine «*amorphé*», ein reines Unbestimmtes, das sich weder in einen Horizont impliziter Bestimmungen einschließen noch auf die Fülle aller Bestimmungen zurückführen läßt?» (S. 167). Diese abstrakte Bezeichnung dessen, was im mystischen Sprachgebrauch im Spiele ist, läßt sich vielleicht auch mit den Worten des Malers Pierre Soulages ausdrücken: «Soweit ich mich zurückerinnere, habe ich als kleiner Junge eines Tages einen Pinsel in Tinte getaucht und auf ein Blatt Papier breite Striche gezogen; man hat mich gefragt, was ich da male. Und dieses schwarzüberschmierte Blatt vor Augen habe ich geantwortet: «Eine Schneelandchaft!»».

Im gleichen Sinne drängt sich mir der Eindruck auf, die mystische Sprache knüpfe irgendwo auf ihre Weise an jene unumgehbare literarische Gattung an, ich meine den Midrasch, dem Emmanuel Lévinas «die Macht (zuschreibt), den Zugang zum Geheimnis der Transzendenz zu öffnen»⁹, weil er jenseits der dogmatischen oder auch nur allegorischen Interpretationen kühn einen Sinn zu wecken versteht.

Und schließlich, wie sollte man in dieser neuen Schriftgestalt einer unvordenklichen Sprache nicht eine grundsätzliche Ent-Stellung sehen, die ich lapidar so umschreiben möchte: Vom *Einen* zum *Anderen*. Denn selbst dann, wenn sprachliche Anleihen bei der Tradition eines Philo oder eines Aeropagiten weiterhin üblich sind (auf letzteren hat man sich bis Bérulle immer wieder bezogen, denn es handelte sich darum, die «kirchliche Hierarchie» mit der himmlischen und liturgischen Hierarchie zu rechtfertigen, und zwar *gegen* die Wirklichkeiten der Geschichte, die Sichtbares und Unsichtbares trennt) – wenn dem also so ist,

so sind wir doch aus der Ursehnsucht nach der Fülle des Einen hinausgetreten, ja hinausgetrieben worden. Nie mehr werden wir den Weg der Gnosis einer Rückkehr in den Mutterschoß des Einen gehen. Nie mehr werden wir darin wir selber sein. Denn das *a priori* der individuellen Einheit bringt die Vision einer vorausliegenden Einheit zu Fall und ersetzt sie; der Leib ist kein niedrigerer, entfernterer und gebrochener Ausfluß des Göttlichen, sondern er ist als Leib der Ort, wo ein Symbolwort Gestalt annehmen kann und soll, ein Wort, dessen Ungewußtes nur durch das und in dem Verlangen nach dem Anderen wie spielend zutage kommt. Nur das Heraustreten aus allem Institutionellen, das die Aussage und Ausgestaltung des Einen und Ganzen für sich beanspruchen möchte, kann so etwas vollziehen. In diesem Sinne zitiere ich lieber den (berühmten, wenn auch nur bedingt gültigen) Satz von Michel de Certeau: «Mystisch wird, was sich von der Institution löst»¹⁰.

Die Sprache der Unmittelbarkeit bedeutet keinen Zugang zum Göttlichen. Und übrigens, wenn es um die Beziehungen zu Gott geht, spricht man im kichenamtlichen Bereich von Gegenwärtigkeit, von Licht, von Sein, während in der Mystik von Abwesenheit, von Nacht, von Nichtsein die Rede ist. Die mystische Sprache hat einen anderen Vermittlungs-ort im Blick als die Institution. Sie blickt auf die Unmittelbarkeit oder zumindest auf die Wahrhaftigkeit einer ihr selbst gegenwärtigen Anwesenheit. Denn die Vermittlung geschieht im Innersten des «Subjektes» selbst, und an diesem «Ort» muß man anwesend sein, und das auf Kosten einer Ent-Bindung aus dem Gesellschaftsgefüge, die darin besteht, nicht auf die gesellschaftlichen Identitäten zu bauen, die wir mittragen und auf die man uns einschränken würde, falls wir uns ihnen anvertrauen. Das Taufwort bleibt leere Erklärung und schafft keine bedeutende und belebend-lebbare Zugehörigkeit, solange es nicht Leib und Sinn in einem persönlichen Bewußtsein gefunden hat. Die mystische Erfahrung verwirft keineswegs die Tatsache, daß sich das Sakramentale in einer geschichtlichen Sichtbarkeit verwirklicht, wo «geschieht, was gesagt wird». Die mystische Erfahrung sagt aus, daß die Wahrheit ihrer Verwirklichung nicht in

das «ex opere operato» gehört, sondern in die Symbolik, die als Vermittlungsort das individuelle, einen persönlichen und immer einzelnen Leib belebende Bewußtsein erfordert. Die mystische Erfahrung spricht von einem Universalen, das nur im Partikularen Sinn hat.

«Es öffnet sich das Dunkel dem lichtvollen Glanz.

Jede Gegenwart ergießt sich in eine andere.

So viele Gegenwärtigkeiten, die sich auf tun, eine der anderen.

Und im Lichtglanz öffnet sich das Dunkel.»
(Jean Mambrino, «L'oiseau-coeur»)

Sicher hat der Leser bereits erfaßt, was die hier in eigentümlicher Geschichtsdarstellung vorgetragenen Ahnungen an Unaktuellem enthalten, aber auch, wie sie unsere Gegenwart neu verstehen lassen.

Im Rahmen der allgemeinen Sicht dieses CONCILIUM-Heftes wurde mir als Arbeitsthema vorgeschlagen: «Das Verlangen nach der Unmittelbarkeit Gottes und die institutionelle Kontrolle». Mir wurde klar, daß es schwieriger ist, die in diesem Thema eingeschlossene Frage überhaupt zu stellen als sie zu beantworten. Man kennt das Spiel, bei dem nummerierte Punkte miteinander verbunden werden, so daß sich eine bestimmte Gestalt ergibt; genau das wird hier vorgeschlagen. Die dabei erscheinende Ausgestaltung verbietet es, die heutigen religiösen Aufmachungen als mystisch zu bezeichnen. Unter Verwendung des unsicheren und rätselhaften Zauberwortes André Malraux («Das 20. Jahrhundert wird religiös [andere sagen: mystisch] sein, oder es wird nicht sein») vereinnahmt man das als im eigentlichen Sinne mystisch bedeutsame Dimension, was lediglich in das Gebiet der Frömmigkeit gehört. Das ist eine schwerwiegende Verdrehung der Tatsachen und eine nicht minder schwerwiegende Verwechslung von Frömmigkeit und Glaube. Mystik ist Sache des Glaubens und nicht der Frömmigkeit. Mystik scheut die Scheinwerfer, die Dezibels und die Begeisterungswogen der Medienschows. Eine Wirklichkeit, die allem Institutionellen entzogen ist und daher uneinfaßbar bleibt, nun doch wieder verwaltungstechnisch als religiöses Bedürfnisangebot einzurichten, das ist ein veraltetes Unterfangen. Der neue, kühne Blick

auf unsere Welt, den ein großer Teil der auf dem Zweiten Vatikanum versammelten Väter wagte, ist in der allelujastrotzenden und weltlos schwebenden Musik so mancher frommer Gruppen sicher nicht mehr wirksam. Vielleicht war es naiv, zweifellos aber zu einfach deklarativ, wenn dieses Konzil im Licht des Glaubens an der existentiell gelebten Moderne einen Anteil an mystischer Wirklichkeit zu erkennen vermeinte. Und die heute so umsichgreifende Kommunikationstyrannie im Verhalten der Menschen hat mit Mystik sicher nichts zu tun. Und auch das ist eine Täuschung, wenn man vorgibt, die Wiederverwendung veralteter und lediglich umstandsbestimmter Frömmigkeitsformen (jener der beiden letzten Jahrhunderte) entspreche der «Volksreligion» der kleinen und einfachen Leute. Da liegt sie, die Blindheit: zu meinen, die mystische Dimension sei einigen wenigen vorbehalten und die Frömmigkeit der großen Menge, dem «Fußvolk». Nein! Die große Menge erlebt und lebt heute ein kirchliches Außenseitertum mystischer Art und Bedeutung. Die Welt ist voll von Herumirrenden, die gar nicht eine andere Kirche zu gründen suchen und sich auch nicht für die Hüter einer für sich gepachteten Wahrheit halten. Unruhige Vagabunden, enterbt, aber unausweichbar in der Gewalt eines Anrufs, dessen Wiederhall in ihrem tiefsten Innern lockt, dort, wo sie deutlich wissen, daß ihnen dieses bloße Innen nicht genügen kann. Es ist nicht meine Absicht, eine Art Welthaftigkeit «abzusegnen». Ich will sie aber auch nicht verteufeln. Ich glaube, es ist notwendig, daß die Kirchen «außer sich»¹¹ kommen, um so am mystischen Leben im Werden der Menschheit teilzunehmen. Der «Untergang des Sakralen»¹², von dem die Soziologen reden, könnte sehr wohl deshalb geschehen, damit der mystischen Erfahrung ans Licht verholphen und ihr der erwartete Raum geöffnet wird. Ich kann mich daher bei dem Gerede von der «Postmoderne» gar nicht freuen und beruhigen; ich sehe darin einen «prae-modernen» Rückschritt. Wir brauchen einen Pascal und nicht diese gefühlgeladenen Frömmigkeitsformen, die für einige Augenblicke jenes «ozeanische Gefühl» auf-rühren, mit dem Romain Rolland die Mystik bezeichnete (Brief vom 5. 12. 1927 an Freud).

Ich bin zwar nicht dazu befugt, denke aber doch eher im Sinne Freuds, der im mystischen Phänomen nicht eine auftauchende Urfülle sah, sondern eine wesentliche Unerfülltheit, die sich in Teilung und Trennung offenbart.

Wenn die Art mystischen Zeugnisses, auf die ich mich bezogen habe, darin besteht, dem institutionellen Leib zu sagen: Du bist nicht alles, so bedeutet das heute, wo diese Art von Erfahrungsprüfung den geheimen Anteil des größeren Teils der Menschheit bildet, die Forderung nach einem radikalen Verzicht auf den Anspruch, eine «societas perfecta» zu sein oder repräsentieren zu wollen. Geschichte und Gottesreich lassen sich nicht ineins setzen. Das hat Hannah Arendt hinsichtlich der augustini-schen Geschichtstheologie gut erkannt¹³; und das ermöglicht auch, ja erfordert sogar ein profanes Geschichtsverständnis mit dem Verzicht auf einen Schlußpunkt, eine endgültige Gesellschaft. Man ahnt, daß die oben beschriebene mystische Unverfrorenheit in dieser unserer Zeit betrauerter Messianismen von ausschlaggebender Bedeutung ist; sie hilft, die Sackgassen utopischer Wahngelbilde zu vermeiden, sie im Gegenteil im Brennpunkt, im «blinden Fleck» zu verwandeln.

Und das (zuweilen an Stummheit grenzende) Schweigen, das man üblicherweise irgendwo im Innersten der mystischen Erfahrung ansiedelt, bedeutet vielleicht im Grunde nichts anderes als das Fehlen eines institutionellen Gesprächspartners. «Aber muß denn das Schweigen, das in uns von einer absoluten Verschiedenheit redet, durch die kirchliche Institution gesellschaftlich vorbeugend angemeldet und gesetzlich eingeordnet werden?»¹⁴.

*«Hätte mir niemand gesagt, es sei Liebe,
so hätte ich gedacht, es sei ein blankes Schwert.»
(Früher indischer Dichter)*

Im Museum Correr in Venedig ist ein Gemälde des Tintoretto zu sehen, auf dem ein gekreuzigter Christus in gelblichem Lichtglanz dargestellt ist; dicke Engel mit fleischigen Hintern schweben um ihn herum; tote Seelen gaffen ihn schamlos an. Das mystische Exil ist die radikale Abkehr von einem solchen voyeuristischen Theater, denn es verwirklicht in der Geschichte ein unverschlossenes Schweigen, einen Wiederhall jenes Schweigens, das eines Tages zwischen zwei Worten reiner Verlassenheit

lag («Warum hast du mich verlassen?» – «In deine Hände übergebe ich meinen Geist»). Der Ort mystischer Erfahrung ist nichts anderes als die körperliche Ausschrift dieser notgedrungen abwegigen und sich aufgebenden Hingabe.

Liegt dieses endlose Schweigen nicht inmitten jener wirklichen Abwesenheit, die der Mystiker befragt, zwischen dem zerrissenen Vorhang mit dem leeren Tempelraum dahinter und einem weggerollten Stein vor einem leeren Grab? Das ist ja der einzige Beweis, daß der Tod in diesem Leichnam nicht das letzte Wort hatte. Diese Übergabe, diese Nacktheit, diese Leere und diese Verlassenheit sind genau die Verherrlichung der Beziehung Gottes zur Welt, diese Klarheit der Morgen- und Abenddämmerung, die in all ihrer grandiosen Kraft nicht blendet.

Hier zeigt sich eine Gestalt, Sendbotin des Verlangens nach der Gottunmittelbarkeit und Opfer der institutionellen Kontrolle: Maria Magdalena. Das vierte Evangelium hat ihr alle apostolischen Eigenschaften zugeschrieben und alle anderen ausgetilgt. Es ist gut, daß die Legende aus ihr eine Prostituierte gemacht hat. Das Ereignis, das sich mittels der Gestalt Maria Magdalenas zeigt, findet seinen vollen Ausdruck in ihrem Körper; und es hat seine Bedeutung, daß es sich um einen weiblichen Körper handelt. Sie ist da an diesem frühen, bleichen, halbdunklen Morgen; sie klagt: «Man hat meinen Herrn weggenommen, und ich weiß nicht, wohin man ihn gelegt hat.» Und sie weint. Das Wasser der Tränen schmeckt nach Salz. Dann wendet sich ihr Körper ein erstes Mal, dann noch einmal, so daß man gar nicht mehr recht weiß, wo sie ist, wohin sie blickt. Immer noch ist es ihr

Körper, doch ist er nicht mehr geortet; er ist entortet. Ihr Körper ist selber Ort geworden, Zeugnis. «Jesus sagte zu ihr: Halte mich nicht fest (...). Ich gehe hinauf zu meinem Vater (...). Geh zu meinen Brüdern». Zum Vater gehen ist dasselbe wie zu den Brüdern gehen. Genau das bringt jedes mystische Zeugnis ins Wort.

Es ist Zeit, in unserem resignierten Schweigen irgendwo eine Tür zu öffnen.

Es ist Zeit, die konkret gefüllte Zeit in unserem Leib zu leben.

Siehe: Dem Warten liegt ein Ufer bereit.

Die Angst ist es, die uns festhält in der Nacht, und die Nacht ist es, die uns festhält im Tod.

Doch nicht ganz. Denn hier und da widersteht das Leben selbst im Todesschatten, und das Licht wartet auf seine Stunde.

Eine Geduld bringt uns in Erinnerung, wer uns aufrichtet, wer uns eint.

Bis wohin wird uns die Erde tragen?

Bis wohin werden wir unseren Hunger tragen, unseren Durst?

Dafür gehen wir gemeinsam den Weg: diese Fragen sind uns ins Gesicht gezeichnet, in dessen dunkle Schatten;

auch für die Wege ins Freie gilt dieser Satz, für die Geschichte, die weitergeht und weiterwirkt: «Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist (...).

Ich aber sage euch» –

in dieser Geschichte kann

in den Spuren des Gewohnten

nichts wirklich versanden.

«Damit das umzingelte Tier den Ausweg finden könne, habe ich das Lager der Jäger überflogen, um sie im Schlaf zu überraschen und zu schreien, der Weg sei frei.» (Jean Sullivan)

¹ H. de Lubac, «Corpus mysticum» (Paris 1949)

² U.a.: M.D. Chenu, La théologie au XIIIe siècle (Paris 1957); J. Le Goff, Pour un autre Moyen-âge (Paris 1977).

³ J. Leclercq, Les paradoxes de l'économie monastique, in: Economie et Humanisme 17 (1945).

⁴ I. Groby, Saint François d'Assise, Reihe: Maîtres spirituels (Paris 1957).

⁵ Teresa de Jesús, Obras completas (Madrid 1972) 464f.

⁶ Vgl. D. de Courcelles, in: Penser la foi – Mélanges offerts à J. Moingt (Paris 1993) 585–599.

⁷ D.W. Winnicot, Jeu et réalité. L'espace potentiel (Paris

1971); vgl. auch R. Kearney, Poétique du possible (Paris 1984).

⁸ St. Breton, Du principe (Paris 1971) 165–170; ders., La nécessité de parler doit s'accomoder d'une impossibilité dont le discours comme le corps portent la blessure, in: Deux mystiques de l'excès: J.J. Surin et Maître Eckart (Paris 1985) 191.

⁹ E. Lévinas, L'au-delà du verset (Paris 1982) 134.

¹⁰ M. de Certeau, La fable mystique (Paris 1982) 116.

¹¹ Man kann es bedauern, daß im kürzlich erschienenen «Katechismus der katholischen Kirche» von den elf

Verwendungen des Wortes «mystisch» zehn lediglich dazu dienten, die Kirche eben als «mystischen Leib» zu bezeichnen.

¹² Vgl. S. Acquaviva, *L'éclipse du sacré dans la civilisation industrielle* (Paris 1967).

¹³ H. Arendt, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique* (Paris 1972) 89.

¹⁴ M. de Certeau, *Le christianisme éclaté* (Paris 1974) 26.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

GÉRARD ROLLAND

1941 in Périgueux geboren; Priester der Diözese Versailles; 1968 Priesterweihe; nach zehn Jahren Pastoraldienst im Industriegebiet an der Seine bis 1977 Gruppenleiter und Lehrer an der «Ecole de la Foi et des Ministères» in Freiburg (Schweiz); von 1981 bis 1989 katholischer Direktor des «Atelier Oecuménique de Théologie» in Genf; von 1987 bis 1993 Studentenpfarrer (Genf); gleichzeitig Generalsekretär des «Centre Catholique International» (Genf); zur Zeit Hilfspriester in einem Pastoralbereich des Genfer Hinterlandes. Veröffentlichungen in der Zeitschrift «Choisir», im «Bulletin du Centre Protestant d'études» (Genf), in den «Cahiers Protestants» und in «Lumière et Vie» (Lyon). Anschrift: 30, rue de Candolle, 1205 Genf, Schweiz.