

# Überlieferung und Uneindeutigkeit der Heiligen Schrift und der Dogmen

Javier Melloni

## I. Funktion der sakralen Texte

Jedes System von Glaubensüberzeugungen verfügt über Referenztexte, in denen die grundlegenden Ereignisse der eigenen Tradition verzeichnet sind. Durch den zunächst mündlichen und später schriftlichen Bericht entwickelt sich das Selbstverständnis einer Glaubensgemeinschaft. Die heiligen Texte sind Abschluss und Neubeginn zugleich. Sie sind ein Abschluss, weil sie zwar auf die Ursprünge zurückgehen, ihre Abfassung jedoch verglichen mit den darin beschriebenen Ereignissen deutlich später erfolgt. Es sind interpretierte und zu einem bestimmten Zeitpunkt theologisierte Begebenheiten, was voraussetzt, dass der betreffende Glaube gereift ist und ein Selbstverständnis entwickelt hat. Von diesem Moment an etablieren sich heilige Schriften, die zu einem unverzichtbaren Bezugspunkt für die kommenden Generationen werden und gleichzeitig Ausgangspunkt sind, um zu neuen Horizonten aufzubrechen.

Die biblischen Berichte enthalten die grundlegenden Erfahrungen der jüdisch-christlichen Tradition, die aus zwei *Paschas*, aus zwei Übergängen oder Durchgängen besteht: Das Alte Testament kreist um die Erfahrung eines aus der Sklaverei befreiten Volkes, wonach Gott die Initiative ergreift, eine unterdrückte Gruppe begünstigt und mit ihr einen Bündnispakt besiegelt, während der Kern des Neuen Testaments um den über sich selbst hinausweisenden Tod Jesu von Nazaret kreist. In beiden Fällen handelt es sich um eine Erfahrung der Befreiung, und in beiden Fällen wird diese als ein Einbrechen des Göttlichen in die Geschichte aufgefasst. Im Alten Testament handelt es sich eher um eine geschichtsimmanente und kollektive Befreiung, während das Neue Testament den geschichtsübergreifenden und persönlichen Charakter dieser Befreiung betont und sich gleichzeitig der Glaube an einen Gott herauskristallisiert, der sich in das Menschliche verstrickt - bis zu dem Punkt, dass Jesus sogar als die vollgültige und definitive Selbsthingabe Gottes gesehen wird.

Der Bund vom Sinai und das Paschaereignis sind zwei Epizentren, die sich in narrativer und dogmatischer Hinsicht in konzentrischen Kreisen entfalten. Alle übrigen Manifestationen Gottes werden von ihnen her gelesen und entschlüsselt. In beiden Fällen reift der Glaube mit dem Exklusivitätsanspruch, den die jeweili-



ge Gruppe für das zu ihren Gunsten eingetretene Ereignis erhebt (Ex 15; 23,20-33; Dtn 7,1-8; 26,18-19), oder mit der Behauptung der einzigartigen Mittlerschaft Christi (Joh 1,18; 14,6; Apg 4,12; 1 Tim 2,5) als Voraussetzung dafür, sich den Horizonten einer größeren Allgemeinheit zu öffnen. Dennoch ist dieser Prozess in den Texten nicht immer zu erkennen, weil hier sehr unterschiedliche Epochenübergänge und Situationen nebeneinander stehen, die eine solche Interpretation gleichzeitig erlauben und verbieten: Der Universalismus und die Offenheit des zweiten und dritten Jesaja (Jes 40-55; 56-66) kontrastieren mit den äußerst auf sich selbst bedachten Büchern der Makkabäer, die aus einer Zeit stammen, in der die jüdische Identität auf dem Spiel stand. Sie alle unterschiedslos als Wort Gottes aufzufassen – „Jede Schrift ist von Gott eingegeben“ (vgl. 2 Tim 3,16) –, erschwert die Unterscheidung zwischen Situationsbedingtem und Wesentlichem. Die Kanonisation des biblischen Schriftkorpus ist in Zeiten der bedrohten Identität erfolgt. Ein erstes Abstecken dessen, was wir heute als Altes Testament kennen, geschah nach der Rückkehr aus dem Exil im 5. Jahrhundert v. Chr., und die zweite und endgültige Festlegung erfolgte zwischen dem 2. und dem 4. Jahrhundert nach Christus, also in einer Zeit, da die jüdische Gemeinschaft aus ihrem Land vertrieben worden war und sich sowohl von der hellenistischen Kultur als auch von den Christen abgrenzen musste. Aus diesem Grund wurden schließlich auch die stärker hellenisierenden Texte aussortiert, die man eine Zeitlang als Teil der biblischen Offenbarung betrachtet hatte. Die Auswahl war eindeutig vom Kriterium der Identität bestimmt: Bewahrt wurden nur die Texte, die in hebräischer Sprache und auf israelitischem Boden verfasst worden waren.<sup>1</sup> Was die Kanonisation des Neuen Testaments angeht, so waren es auch hier sehr komplexe Prozesse, die zur Unterscheidung zwischen den Texten geführt haben. Die Schwankungen reichten bis in die Zeit der Reformation, die, was das Alte Testament betrifft, schließlich den eingeschränkten hebräischen Kanon übernahm.

Insofern sie als *Wort Gottes* betrachtet werden – denn als solches werden sie in den liturgischen Feiern verkündet –, umgrenzen die heiligen Texte einen Offenbarungsraum von großer Dichte, den sie jedoch abzuriegeln drohen. Insofern sie die historischen Schicksale eines konkreten Volks in der Interpretation ebendieses Volks erzählen, laufen sie Gefahr, dass ihr Inhalt auf die Buchstäblichkeit einer ganz bestimmten einzelnen Geschichte reduziert wird und damit seinen universalen Anspruch verliert. Hier liegt die Stärke, aber auch die Begrenztheit des linearen und historizistischen biblischen Paradigmas: Es ist so wirkungsvoll, weil es so konkret ist, aber es lässt sich nur mit Mühe auf die Ebene des Symbolischen heben, die es uns ermöglichen würde, andere Eingriffe Gottes in anderen historischen Entwicklungen zu erkennen. Die Linearität der eigenen Geschichte erschwert es, über sie hinauszugehen, um die Rhythmen des Paschaereignisses (ein beständiges Sterben und Auferstehen) auch in der *Heilsgeschichte* der anderen Völker und Überlieferungen wiederzuerkennen. Aufgrund dieser linearen und historizistischen Mentalität ist der biblische Ausschließlichkeitsanspruch auf das Christentum und sein Verständnis von der Einzigartigkeit des Messias Jesus



übergangen. Und dies wirkt sich auch auf die Dogmen und theologischen Systeme aus, die aus diesem Ausschließlichkeitsanspruch erwachsen.

## II. Der Sinn der Dogmen und theologischen Systeme

Dogmen setzen den Schritt von der Narration zur Konzeption voraus. Trotz ihres konkreten Charakters enthält die Erzählung einen Mehrwert an symbolischer Bedeutung, den die Konzeption abschöpft. Wir benötigen eine gewisse konzeptionelle Sprache, um – immer in dem Bewusstsein, dass alles, was wir über Gott sagen können, nur Analogie ist – Wege der Bedeutung zu sondieren. Die *Analogie* erinnert, insofern sie ein „emporgehobenes“, übertragenes oder über sich hinausweisendes Wort bezeichnet, an die radikale Unzulänglichkeit allen menschlichen Sprechens in Bezug auf Gott – auch dann, wenn man ihn als Letzte Wirklichkeit oder als persönliches, doch nicht auf menschliche Maßstäbe reduzierbares Sein begreift. Trotz allem können wir es, wenn wir uns auf Ihn – oder Sie – beziehen, nicht vermeiden, von dem auszugehen, was wir über das Menschliche wissen, und das wiederum ist immer kulturell und historisch bedingt.

Das Mysterium in Worte zu fassen ist ein menschliches Bedürfnis, das aber nur dann gerechtfertigt ist, wenn man ihm in dem – ehrfürchtigen – Bewusstsein nachgibt, dass jede Annäherung an die Sphäre des Göttlichen immer eine Reduzierung, eine Verminderung von etwas ganz und gar Unermesslichem sein wird, das nicht innerhalb unserer Reichweite liegt. Ihr Nutzen wurzelt in ihrem *symbolischen* Potential, wobei ich mich auf das Wort *Symbol* in seiner ursprünglichen Bedeutung (*syn-ballō*) beziehe: in ihrer Fähigkeit, verschiedene Bereiche zu vereinen – das Sichtbare und das Unsichtbare, das Berührbare und das Unberührbare, das Denkbare und das Offenbarte, das Festgestellte und das Erhoffte. Diese Verbindung, die gleichzeitig verhüllt und enthüllt, ist weder statisch noch eindeutig, sondern Gegenstand eines unaufhörlichen Ausrangierens. Das theologische Wort über das Mysterium bringt uns Ihn in dem Maße näher, in dem es überwunden wird. Das ist das Paradoxe, und daran müssen wir uns halten: Wir brauchen bestimmte Worte, um mit ihrer Hilfe über sie hinaus zu gelangen.

Das große Problem der Dogmen besteht darin, dass sie eine menschliche – und damit immer kulturell und historisch bedingte – Sprache verwenden, um sich auf eine übermenschliche Wirklichkeit zu beziehen. Das heißt nicht, dass sie bedeu-

### Der Autor

Javier Melloni SJ, geb. 1962 in Barcelona, Doktor der Theologie und Inhaber des Lizentiats der Kulturanthropologie, ist Professor für Spirituelle Theologie an der Theologischen Fakultät von Katalonien. Sein Arbeitsschwerpunkt ist der interreligiöse Dialog. Er ist Mitglied von „Cristianismo y Justicia“ und Mitarbeiter des Exerzitienhauses „Cova Sant Ignasi“ in Manresa. Veröffentlichungen u.a.: *Los ciegos y el elefante. El diálogo interreligioso* (1999); *La Mistagogía de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio* (2001); *El Uno en lo Múltiple: Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones* (2003). Anschrift: Casa d'Exercicis „Cova Sant Ignasi“, C/ Cova s/n. (Apartat 12), E-08240 Manresa, Barcelona, Spanien.



ungslos sind. Sie bedeuten sehr wohl etwas, und deshalb ist das kirchliche Urteilsvermögen, der *sensus fidelium*, so wichtig, wenn es darum geht, die geeignetste Formulierung zu finden. Dogma kommt von *dokeo*, das zweierlei heißt: zum einen „glauben“, „meinen“, und zum anderen „entscheiden“, „verfügen“. So erklären sich die zwei Bedeutungen, die das Wort im Altertum hatte: Im philosophischen Kontext bezeichnete es die Meinung eines Philosophen oder einer Schule und im politischen Bereich eine Anordnung oder einen Erlass vonseiten der rechtmäßigen Autorität. In der Apostelgeschichte wird der Begriff für die Entscheidungen der Apostel verwendet, die sich auf dem Konzil von Jerusalem versammelt hatten.<sup>2</sup> Im christlichen Sprachgebrauch enthält das Wort Dogma Elemente von beiden. Wenn man ausschließlich den juristischen Aspekt betont und es als Dekret betrachtet, wird man seiner eigentlichen Legitimation damit nicht gerecht. Denn das Dogma hat nur dann Sinn, wenn es als eine „Ahnung“, eine „Richtungsangabe“ gesehen wird. Wir brauchen solche Glaubensformeln, damit sie den Glauben in eine bestimmte Richtung lenken – doch nur unter der Bedingung, dass ihr epistemologischer Status richtig verstanden wird.

Wir haben es hier mit jenem „Halte mich nicht fest“ zu tun, das Jesus nach der Auferstehung zu Maria sprach (Joh 20,17a). Diese Warnung gilt für alle Dogmen und theologischen Systeme: Weder die einen noch die anderen reichen an das Mysterium Gottes heran: Sie weisen nur darauf hin, und sie tun dies im Sinne der Worte, die Jesus gleich im Anschluss an Maria Magdalena richtet: „Geh aber zu meinen Brüdern, und sag ihnen: Ich gehe hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott“ (Joh 20,17b). Seit diesem Augenblick geht Jesus hinauf, und wir alle sind in dieses Hinaufgehen mit hineingenommen. Und so gehen wir und ergänzen den Leib Christi, den wir Menschen bilden: die Vollendung, deren Fülle unser aller Aufgabe ist.<sup>3</sup> Gut denn: Leib Christi, das ist das christliche Wort für die von Gott manifestierte Wirklichkeit, für die Welt und das Menschliche, das gemäß der christlichen Weise, sich dem Mysterium zu nähern, in Christus Jesus zusammenfließt. Doch dies ist unsere gemeinsame Aufgabe, und wir werden zulassen müssen, dass unsere Brüder – die anderen religiösen Traditionen – uns ihre Erfahrungen und Ahnungen der Fülle in ihren eigenen Worten mitteilen, damit unsere und ihre Worte gemeinsam *hinaufgehen* und zur Vollendung gelangen.

### III. Idole und Ikonen

Nur im Bewusstsein ihrer grundsätzlichen Unzuverlässigkeit und Unzulänglichkeit können die Dogmen in angemessener Weise verstanden werden. Sie verweisen auf eine mystische Dimension, und wenn wir von Mystik sprechen, wollen wir damit nicht die nebulöse Zusammenhanglosigkeit einer nicht überprüfbaren und wirren Sprache rechtfertigen, sondern lediglich daran erinnern, dass jedes menschliche Wort über Gott nur Gestammel und von Grund auf absolut unzureichend ist, dass es nur in der schweigenden Kontemplation der



Anbetung und des überwältigten Staunens Bestand haben kann und dass es nur seinen Zweck erfüllt, wenn es das Menschliche zu verwandeln vermag.

Dogmen können ebenso gut Ikonen wie Idole sein. Beide griechischen Wörter, *eikon* und *eidōs*, bedeuten Bild. Idole sind gesättigte Darstellungen, die nur auf sich selbst verweisen und den Prozess des Überschreitens unterbinden. Die biblische Tradition ist, was die Anbetung von Idolen betrifft, sehr streng und bestraft diese Praxis sogar mit dem Tod.<sup>4</sup> Und es ist wirklich so: Die Anbetung eines Idols führt zum Tode, sie tötet die Dynamik des Herzens und des Denkens. Idole sperren ein, Ikonen schließen auf. Sie sind Durchgänge, eröffnen mit einem Minimum an Pinselstrichen und einem Maximum an Bedeutung Wege, über die man zu immer tieferen Räumen von immer größerer Transparenz gelangt. Und genau so verhält es sich mit den Dogmen jeder Tradition: Sie können in unserem Leben die Rolle von Ikonen oder von Idolen spielen. Alles hängt davon ab, wie man mit ihnen umgeht.

Worte, Symbole und Konzeptionen sind Träger psychischer Energie. Sie sind ein Behältnis für die mentale Energie, die wir in sie hineinlegen. Doch sie halten sie auch gefangen. Wir denken innerhalb eines Systems, das uns auch in sich einschließt. Als Konstellationen von Texten, Vorschriften, Riten und theologischen Ausarbeitungen bilden die Religionen wahre *semiotische Kathedralen*. Doch diese selben Kathedralen können sich in Kerker verwandeln, je nachdem, welchen epistemologischen Wert man ihren Zeichen und Symbolen zuschreibt.

Das heißt nicht, dass die Dogmen abgeschafft werden sollen. Wir brauchen sie als Wegweiser, aber wir müssen uns stets der Tatsache bewusst sein, dass sie nur Finger sind und auf einen Mond zeigen, der sich jenseits aller Fingerzeige befindet. Letztlich spricht der theologische Diskurs keine Worte über Gott, sondern *von* Gott und *vom* Menschlichen *aus*. Der Logos der Theologie macht Gott nicht zum Objekt seines Sprechens, sondern wird zum Gefäß des in ihm erfolgenden Sprechens von Gott. Im 4. Jahrhundert hat Evagrius von Pontus in der Ödnis der Wüste gesagt: „Wenn du Theologe bist, wirst du wirklich beten, und wenn du wirklich betest, wirst du Theologe sein.“<sup>5</sup> In diese konzeptionelle Wüste, an diesen Ort der Entblößung, aber auch der Begegnung und Wiedergeburt, müssen wir zurückkehren. Der theologische Charakter jedes Wortes über Gott lässt sich an seiner grundlegenden Offenheit und Vorläufigkeit erkennen. Es ist Aussage und damit Anruf und Beschwörung, doch dahinter zieht es sich wieder zurück, denn die Offenbarung wächst mit dem Schweigen.

#### IV. Glaube und Glaubensinhalte, Noesis und Noemata

Eine der Chancen, die der interreligiöse Dialog uns bietet, besteht darin, dass er uns hilft, uns der theologischen, anthropologischen und kosmologischen Prämissen bewusst zu werden, die unsere Glaubensüberzeugungen stützen. Wenn wir in einen Dialog mit anderen Religionen eintreten, ist unser Zugang zu



anderen Vorstellungen (und Symbolen) nicht aseptisch, sondern von den Vorstellungen beeinflusst, die wir selber haben. Entscheidend ist, darüber nachzudenken und zu erkennen, bis zu welchem Punkt wir die sprachlichen Hüllen überwinden und zum Kern des Glaubens vordringen können, damit er auch von anderen Gottes-, Menschen- und Weltbildern her zugänglich und verständlich wird - in der Hoffnung, vielleicht einmal zu einem gemeinsamen und für die gesamte Menschheit nachvollziehbaren Bereich zu gelangen. So erklärt sich auch die grundlegende Unterscheidung zwischen Glauben und Glaubensinhalt in dem Sinne, dass der Glaube den Akt des Vertrauens und der Hingabe an Gott (*fides qua*) bezeichnet, während die Glaubensinhalte die konkreten Aussagen dieses selben Glaubens sind (*fides quae*).<sup>6</sup> Bis zu einem gewissen Punkt können wir das eine nicht vom anderen trennen, doch wir können sie unterscheiden. Der Glaube bezieht sich auf die allumfassende - körperliche, physische und spirituelle - Energie, mit der wir uns auf eine bestimmte Sache oder einen Weg einlassen und dafür engagieren. Die Glaubensinhalte sind dagegen mentale Rückmeldungen, die wir aus unserer Umgebung empfangen und mit anderen Glaubensmodellen vergleichen können.

Ausgehend von Husserls Phänomenologie versteht man, warum es so schwierig ist, unsere eigenen Kategorien zu überwinden, um fremde zu erfassen. Unsere Annäherung an die Wahrheit erfolgt auf der Grundlage einer Korrelation zwischen einem intentionalen Akt (*Noesis*) und seinem Inhalt (*Noemata*). Das bedeutet, dass der Inhalt dessen, was wir erkennen und deshalb denken, zuinnerst mit dem intentionalen Akt des Erkennens in Beziehung steht: „Jeder Region und Kategorie angenommener Objekte entspricht phänomenologisch [...] eine grundlegende Art originär gebenden Bewusstseins [...] und, dem innewohnend, ein grundlegender Typus originärer Evidenz.“<sup>7</sup> Folglich ist es unmöglich, die Kraft einer bestimmten religiösen Erfahrung von außen zu erfassen. Jede religiöse Überlieferung ist eine Annäherung an die Wirklichkeit, von der aus sie ihre Inhalte organisiert. Die theologischen Systeme sind Organisationen dieser *Noemata*, die nicht selten den substanziellen und absoluten Charakter ihrer Aussagen selbstverständlich voraussetzen, ohne hinreichend zu berücksichtigen, dass Gott in ihrem System als *Objekt* behandelt und in bestimmte Kategorien eingeordnet wird, die aber eben durch die Perspektive bestimmt sind, aus der diese Objektivierung erfolgt. Man macht sich nicht ausreichend klar, dass diese Objektivierung bereits eine durch die intentionale Perspektive (*Noesis*) bedingte kognitive Begrenzung ist. Mit dieser Erkenntnis jedoch steht jede Theologie und jedes theologische System im Freien - ohne den Schutz all seiner absolutistischen Festlegungen.

Doch was man an Sicherheit verliert, gewinnt man an Offenheit und Bereitschaft. Der interreligiöse Dialog macht deutlich, dass eine Religion eine Annäherung ist, das heißt eine Ausrichtung unserer Wahrnehmung auf Gott, die von unserem jeweiligen Blickwinkel abhängt.



## V. Die dreifache Dezentrierung als Chance für jede Religion

Es sind nicht nur die jeweiligen Formulierungen über die Letzte Wirklichkeit, um die es in den Religionen geht. Das, was das Religiöse eigentlich ausmacht, ist seine Heilsdimension, wobei Heil im weitesten Sinne und entsprechend der in jeder Tradition unterschiedlichen Schwerpunktsetzung zu verstehen ist: Erlösung, Befreiung, Erleuchtung ..., kurz: die Fähigkeit, Wege zur Fülle des Menschlichen aufzuzeigen. Die Bedeutung der christlichen Dogmen und der verschiedenen daraus abgeleiteten theologischen Systeme beruht nicht darauf, wie brillant oder subtil sie formuliert sind, sondern auf ihrer Fähigkeit, das menschliche Leben zu erleuchten. Ihre Gültigkeit hängt davon ab, ob sie Rettung bringen können. Darin besteht die wahre Orthodoxie: die richtigen Haltungen und Handlungen gegenüber dem Leben sichtbar zu machen und damit zur Orthopraxie zu werden.

Die christlichen Dogmen gehen aus dem Leben Jesu hervor, aus der Qualität und Tiefe seines Daseins und aus der Fruchtbarkeit seiner Taten. „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen.“ (Joh 14,9) Wahrheit und Leben sind eins in Jesus. Die wahre Orthodoxie ist die, die uns dazu bringt, so zu leben wie er: für die anderen immer mehr zu jemandem zu werden, der aus Gott ist. Wodurch geschieht diese Einswerdung in Christus? Dieses Mysterium anzudeuten ist alles, was die christlichen Dogmen versuchen. Und sie tun es langsam, sie entwickeln sich vier Jahrhunderte lang, bis man zu den Formulierungen von Chalkedon gelangt, die besagen, dass Christus voll und ganz Gott und voll und ganz Mensch ist, das heißt, dass in ihm durch ein und denselben Akt, nämlich die Hingabe, das Göttliche ganz in das Menschliche und das Menschliche ganz in das Göttliche eingegangen ist. Wenn die Dogmen nicht in ein persönliches Engagement einmünden, haben sie ihren Zweck verfehlt.

Und das alles nicht aus einem Exklusivanspruch heraus, sondern von Grund auf offen. Der Glaube an Jesus setzt der Begegnung mit den anderen religiösen Überlieferungen keine Grenzen, im Gegenteil: Er setzt die Überwindung aller Grenzen voraus. Jesus starb als ein Verstoßener vor den Mauern Jerusalems, der messianischen Stadt *par excellence*, und machte damit deutlich, dass wir Menschen dazu neigen, Gott auf die Kategorien zu reduzieren, die wir selbst auf ihn projiziert haben. Die Dynamik des Glaubens, die Dynamik des *Pascha* ist ein beständiger Prozess des Todes und der Auferstehung unserer Kategorien im Hinblick auf Gott und im Hinblick auf seine Art, sich zu zeigen und zu offenbaren. Texte, Dogmen und Systeme sind wie Staudämme, die von dem, den sie einzudämmen versuchen, überflutet werden. Und letztlich sprechen sie doch alle nur von einem, und gerade das verbietet es ihnen, sich in sich selbst zu verschließen: dass Gott sich dort offenbart, wo das Ich ganz leer geworden ist. Christus Jesus ist die Ikone dieser doppelten Ausleerung: des Göttlichen in das Menschliche und des Menschlichen in das Göttliche hinein, um es in einen Weg nicht der Exklusivität, sondern der Erkenntnis zu verwandeln: Wo Hingabe geschieht,

Überlieferung  
und  
Uneindeutig-  
keit der  
Heiligen  
Schrift und  
der Dogmen



offenbart sich das Göttliche, manifestiert sich die Letzte Wirklichkeit, die alle Dinge ins Sein ruft. Diese Hingabe ist das Zeichen dafür, dass man das Wort Gottes verkündet, das das Leben der Menschen erleuchtet – wie auch immer die konkrete Erzählung, die dieses Wort transportiert, beschaffen sein mag.

<sup>1</sup> Folgende Bücher wurden aussortiert: Tobit, Judit, Hinzufügungen zu Ester, Baruch, Jeremiabrief, Jesus Sirach, Weisheit, 1 und 2 Makkabäer, 3 Makkabäer, 3 Esra und das Gebet des Manasse. Damit bestand der hebräische Kanon nur mehr aus 21 Büchern: den fünf des Pentateuch, acht prophetischen und elf historischen oder hagiographischen Büchern.

<sup>2</sup> Vgl. Apg 15,22.25.28; 16,24.

<sup>3</sup> Vgl. 1 Kor 12,27; Eph 4,12-13.

<sup>4</sup> Vgl. Ex 22,19; Dtn 13,7-16; 17,3-7.

<sup>5</sup> Evagrius von Pontus, *Über das Gebet*, 61.

<sup>6</sup> Vgl. Roger Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Löwen 1958; Jean Mouroux, *Ich glaube an Dich. Von der personalen Struktur des Glaubens*, Einsiedeln <sup>2</sup>1953; Raimon Panikkar, *La experiencia de Dios*, Madrid 1994, 25-28.

<sup>7</sup> Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica I*, México 1962, 332 (Orig.: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Ges. Schriften, Bd. V, Hamburg 1992).

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

## Das Geheimnis in irdenen Gefäßen

### Das stammelnde Reden über Gott in neuen Erfahrungen von Religion

#### Liebe Troch

*Lass dies Stimmen und Singen und Sagen des Rosenkranzes!  
Wen betest du an in diesem einsamen, dunklen Winkel des Tempels,  
in dem verschlossenen Tor?*

*Öffne die Augen und sieh, dein Gott ist nicht vor dir.*

*Er ist dort, wo der Pflüger den harten Grund pflügt,  
wo der Steinklopfer Steine bricht.*

*Er ist mit ihnen in Sonne und Regen  
und wo sein Kleid bedeckt ist mit Staub.*

*Leg ab deinen heiligen Mantel und komme herab mit ihm  
auf den staubigen Boden.*

*[...]*

*Komm heraus aus deiner Betrachtung, lass Blumen und Weihrauch beisei-*