

Weltkirchliche Spiritualität

Den Glauben neu erfahren

Festschrift zum 70. Geburtstag von
Sebastian Painadath SJ

Herausgegeben von
Klaus Krämer und Klaus Vellguth

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Die Liebe wird nicht geliebt: Hin zu einer vollkommenen Spiritualität

von Ángel Darío Carrero

Moderne und Gottesfinsternis

Es gibt heute über die hinlänglich bekannten institutionellen Skandale hinaus in Gesellschaften sehr unterschiedlicher Ausprägung ein auffälliges Wiederaufleben der Mystik, ein Phänomen, das von der Kirche bei ihrer ständigen Reflexion, welche Evangelisierungsmaßnahmen am besten einer Zeit und einem Ort entsprechen, berücksichtigt werden muss.

Angesichts dieser Tatsache können wir nicht vermeiden, dass eine spontane Frage sich aufdrängt: Ist unsere zeitgenössische Kultur nicht eine allzu sonderbare Insel, als dass ihre Küsten die Mystik anziehen?

Jean Danielou beschrieb die prämoderne Kultur als eine, in der das kollektive Leben von Werten durchdrungen war, die ein Universum bildeten, in dem die Strukturen des Lebens selbst dafür sorgten, dass wir in beständigem Kontakt mit dem Heiligen blieben. Im Gegensatz dazu nimmt die moderne Kultur in der gleichen Analyse die Gestalt einer durch die technische Zivilisation verursachten Entsakralisierung an, die dem Sakralen abgeneigt ist oder gleichgültig gegenübersteht.¹ Martin Buber hat dieses strahlende Aufgehen der Vernunft provokativ mit der Metapher der Finsternis belegt, weil es eine auf das Individuum zentrierte Philosophie begünstigt, welche die Wirklichkeit objektiviert (ich-es) und Gott so für zeitgenössische Männer und Frauen in etwas Irreales verwandelt. Eine historische Si-

¹ Jean Danielou, *Oración y política*, Barcelona 1966, S. 34ff.

tuation, die der jüdische Denker analog als „Gottesfinsternis“ bezeichnet hat.²

Der Christ der Zukunft heute

So paradox es auch klingen mag, aber aus diesem und für diesen Kontext der Entsakralisierung, Gottesfinsternis oder Verdrängung des Religiösen hat der einflussreiche deutsche Theologe Karl Rahner in einer seiner berühmtesten Voraussagen Folgendes formuliert: „[...] der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein“ [...].³ Diese Zukunft, die mit dem Durchbruch der Moderne selbst begonnen hat, ist bereits unser ganz aktuelles Hier und Jetzt.

Die Behauptung, dass das säkulare kulturelle Umfeld die christliche Erfahrung von außen behindert, ist keine Neuigkeit – im Unterschied zum prämodernen Paradigma, in dem Gott die Grundlage sämtlicher Ausstrahlungen darstellte. Das eindeutig Neue und Visionäre ist die Vorstellung, dass eben dieser Kontext weit entfernt von einer sakral geprägten Alltagskultur die Rückkehr zu einem inneren Weg ermöglicht: den Weg der persönlichen und intensiven Erfahrung des Mysteriums, auf den sich die Mystik direkt bezieht.⁴ Damit wird gesagt, dass die Dynamik der Säkularisierung weit davon entfernt ist, die Erfahrung des Glaubens zu verhindern, auch wenn es so von einigen extremen säkularen oder antimodernistischen Dogmen behauptet wird, sondern tatsächlich neue Möglichkeiten eröffnen kann,

² Martin Buber, *Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Zürich 1953.

³ Karl Rahner, „Frömmigkeit früher und heute“, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Band VII, Einsiedeln, Zürich, Köln 1966, S. 22. (Hervorhebungen im Original)

⁴ Vgl. Karl Rahner, „Mística“, in: ders. / Herbert Vorgrimler, *Diccionario teológico*, Barcelona 1966, S. 440 (in deutscher Sprache: ders., „Mystik“, in: dies., *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg i. Br. ¹⁰1976, S. 290).

nicht unbedingt für die Religion, aber doch in Bezug auf das mystische Verlangen. Oder noch genauer, für die Mystik als das Ursprünglichste und Reinste der Religionen.

Tatsächlich erkannte Henri Bergson, mit einer gewissen Überspitzung, in gewissen Vorstellungen der institutionalisierten Religion die durch eine intellektuelle Abkühlung bewirkte Kristallisation dessen, was die Mystik glühend in die Seele der Menschheit legte. In derselben Richtung hat Henri de Lubac behauptet, dass sich das Mysterium außerhalb der Mystik entäußert und Gefahr läuft, sich in Floskeln zu verlieren. Floskeln oder Kristallisationen, die von der Erfahrung losgelöst, in der ihr Ursprung liegt, früher oder später zu Götzen entarten, die nicht erlösen können. Søren Kierkegaard warnte zu Recht vor dieser kontinuierlichen Neigung zur Vergötterung: „der Gott, auf den mit dem Finger gezeigt werden kann, ist ein Götzenbild“.⁵

So ist es nicht nur die Säkularisierung, sondern die Abkühlung, die viele Religionen nach dem Gesetz der Entropie in ihrer institutionellen Entwicklung erleben, was danach zu drängen scheint, sich auf den Weg der Mystik zu begeben. Das Christentum der Zukunft scheint in dieser mystischen Glut – und nicht in der nostalgischen Versuchung der institutionellen Macht – eine wichtige Ader der Erlösung zu haben.

Die Herausforderung einer postaufklärerischen Mystik

Der Weg muss jedoch erst besser gebahnt werden. Die Aussage Rahners zur Mystik darf nicht, wie so oft geschehen, mit einer mimetischen Wiederaufnahme der mystisch-spirituellen Vergangenheit verwechselt werden, mit oftmals zu viel neoplatonischem Ballast. Es geht um eine postaufklärerische Aktualisierung desselben. Dem deutschen Theologen zufolge muss sich die entsprechende theologische Dynamik für diese Aufarbeitung aus einer doppelten Bewegung ent-

⁵ Søren Kierkegaard, *Post-Scriptum aux miettes philosophiques*, Paris 1968, S. 321.

wickeln: „Neues‘ im Christentum ist natürlich immer die schöpferische Entdeckung und zeitgerechte Gestaltung des ursprünglichen Wesens.“⁶

Es sei nochmals nachdrücklich betont: Auch wenn sie in jeder Zeit und an jedem Ort unveränderliche Elemente beibehält, geschieht die mystisch-spirituelle Erfahrung niemals losgelöst von der Zeit. Bekannte Mystiker wie Johannes vom Kreuz, Teresa von Ávila oder Franz von Assisi inspirieren in besonderer Weise, könnten aber nur schwerlich als Paradigmen für einen spirituellen Weg in unserer Zeit dienen. Man sagt so leicht dahin, dass die franziskanische Spiritualität, der ich angehöre, vielen Zeichen der Zeit und Befindlichkeiten unserer Epoche entspricht, aber diese Beteuerung trifft nur unter der Bedingung zu, dass sie sich tiefgreifend aktualisiert. Die radikale Veränderung unserer Epoche erfordert es, einen noch nicht beschrittenen mystisch-spirituellen Weg zu versuchen, im Dialog nicht nur mit den reichen Gründungsquellen (das Evangelium unseres Herrn Jesus Christus) und der Tradition (unter vielen anderen Franz, Clara, Teresa, Silesius), sondern auch offen gegenüber dem zeitgenössischen anthropologischen (nicht dualistischen) theologischen (Betonung auf trinitarischen) Denken sowie gegenüber anderen religiösen Traditionen (Islam, Judentum, Buddhismus ...) und anderen sinnträchtigen säkularen Angeboten, die, wenn auch kritisch, dennoch für das Thema des Glaubens offen sind (Giorgio Agamben, Gianni Vattimo, Charles Taylor, Richard Rorty, Slavoj Žižek, Terry Eagleton, Alain Badiou, Reyes Mate, Enrique Dussel, Julia Kristeva, Ilya Prigogine).

Rahner dachte konkret, dass sich dieses „erhabene und radikale“ Christentum, welches das Mystische ist, aus den Besonderheiten einer Zeit formen sollte, die nicht nur vom säkularen Klima geprägt ist, sondern auch „von dem Gefühl der Unterdrückung, des Todes und einer absurden Politik“. Heute wäre insbesondere der Hinweis auf die Bedeutung des kulturellen und religiösen Pluralismus hinzuzufügen. Vielleicht unbewusst hat der deutsche Theologe mit einem Federstrich die Bedürfnisse des Nordens und des Südens, der

⁶ Karl Rahner, *a. a. O.*, S. 19. (Hervorhebung im Original)

Moderne und ihrer Kehrseite miteinander vereint. In der Tat entwickeln sich zwei theologische Richtungen aus unterschiedlichen, wenn auch komplementären Zusammenhängen, die heute noch weiterer Entfaltung bedürfen: Europa und Lateinamerika.

Eine Mystik der offenen Augen

1968 meinte Johann Baptist Metz, dass das theologische Wirken angesichts einer übertriebenen Tendenz zur Privatisierung zum Ausgleich eine kritische Funktion übernehmen sollte. Ausgehend von dieser Aufgabe wird Metz jenseits der bürgerlichen Religion zu dem Postulat gelangen, dass „die Erfahrung Gottes keine Mystik der geschlossenen Augen ist, sondern eine Mystik der offenen Augen; sie ist keine nur auf einen selbst bezogene Wahrnehmung, sondern eine verstärkte Wahrnehmung des fremden Leidens“.⁷ Zweifellos denkt Metz, obwohl er dies nicht ausdrücklich erwähnt, an die von seinem Lehrer vorhergesehene mystische Zukunft, die darauf wartete, von einem neuen Kontext ausgehend und für einen neuen Kontext neu interpretiert zu werden. Jürgen Habermas fasste den neuartigen theologischen Ansatz von Metz als einen zusammen, der „neben dem mystischen Element auch ein politisches Element enthält“.⁸

Es ist jedoch die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, die diese Perspektive des ungerechten Leidens bis zur letzten Konsequenz fortführt, indem sie gemäß Metz eine radikal postidealistische Perspektive annimmt, das heißt von der „Kehrseite“ der Moderne aus.⁹

⁷ Johann Baptist Metz (Hrsg.), *El clamor de la tierra. El problema dramático de la teodicea*, Estella 1996, S. 26 (in deutscher Sprache: ders. (Hrsg.), *Land-schaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz 1995).

⁸ Jürgen Habermas, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid 2001, S. 172.

⁹ Johann Baptist Metz, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Madrid 2002, besonders S. 119–139 und 141–187 (in deutscher Sprache: ders., *Zum Begriff der neuen politischen Theologie. 1967–1997*, Mainz 1997).

Diese Theologie hat die klassischen Aufgaben der Theologie überarbeitet und ihr in einem Kontext extremer Unterdrückung, wie er in Lateinamerika und der Karibik gegeben war, die Aufgabe einer kritischen Reflexion der Praxis auf drei Ebenen hinzugefügt: Kritik ihrer eigenen Grundlagen, Kritik der wirtschaftlichen und sozio-kulturellen Konditionierung des Lebens und der Reflexion der christlichen Gemeinschaft und schließlich die Kritik der Gesellschaft und der Kirche. So wurden auch die Spiritualität und die Mystik Gegenstand eines gesunden kritischen Misstrauens, denn es ist kein Geheimnis, dass sie historisch in nicht wenigen Fällen als Mechanismen zur Einschläferung des Gewissens im Dienste der Unterdrückung standen.

Die lateinamerikanischen Theologen weisen auf eine grundlegende Problematik hin: Die Mystik wird niemals ein tatsächlich zukunftsträchtiges Angebot sein, wenn es ihr nur gelingt, intellektuell aufrichtig zu sein (K. Rahner, H. Urs von Balthasar, Henri de Lubac), ohne abzuwägen, ob sie auch für die Erinnerung an ungerechtes Leid empfänglich (J. B. Metz, D. Sölle, J. Moltmann) und, mehr noch, *hic et nunc* ehrlich befreiend ist (J. L. Segundo, G. Gutiérrez, L. Boff, C. de Freitas).

Mystik als Schlüssel der Befreiung

Mit dem von Rahner aufgezeigten, von Metz und Gutiérrez weiter entwickelten doppelten Weg erfolgte eine kritische Aufarbeitung des Ursprünglichsten unserer Spiritualitäten, auch wenn immer noch viel zu tun bleibt. Ewert H. Cousins erkannte, dass mit Franz von Assisi eine *mystische Innovation* begann, die sich von dem traditionellen neo-platonischen Schema abwendet, das durch sein unmittelbares Schöpfen aus den ursprünglichen prophetischen und nicht-dualistischen Quellen des hebräischen Gedankenguts eng mit der Mystik verbunden ist. Sogar der Dominikaner Meister Eckhart, repräsentativer Vertreter dessen, was als Mystik der Introversion bekannt ist, wird gerade von Gelehrten der Spiritualität wie Alois Hass neu bewertet. Eckhart erscheint so in einer kurioserweise überhaupt

nicht wirklichkeitsfremden Predigt in einem neuen Licht: „Wenn sich der Mensch in der gleichen Verzückung wie der Heilige Paulus befände und von einem kranken Mann erführe, der von ihm ein Süppchen benötigte, würde ich es als weitaus anerkannter betrachten, dass du aus Liebe auf die Ekstase verzichtest und dem Bedürftigen mit noch größerer Liebe zu Hilfe eilst. Der Mensch soll nicht meinen, dass er mit einem solchen Handeln eine Gnade verliert, denn das, worauf er freiwillig aus Liebe verzichtet, wird er in sehr viel edlerer Weise zurückerhalten.“¹⁰ Ähnlich, doch mit einem überzeugenderen theologischen Schluss, kann man den flämischen Mystiker Jan van Ruysbroek neu lesen: „Wenn du in Ekstase bist und dein Bruder braucht Hilfe, lass von deiner Ekstase ab und bring deinem Bruder Abhilfe: der Gott, den du verlässt, ist weniger sicher als der Gott, den du findest.“

Insgesamt erforderte diese Überarbeitung der ursprünglichen Matrix unserer Spiritualitäten, welche die dem Glauben entspringende Nächstenliebe zeigt, eine Aktualisierung struktureller Art in Abstimmung mit einer komplexeren Lektüre der Wirklichkeit, die imstande ist, die sündhaften sozialen Strukturen, nämlich die Ursachen für die Armut und das Elend, in denen zwei Drittel der Menschheit leben, in Frage zu stellen und sich ihnen zu widersetzen. Es wurde die Forderung nach einer nicht nur persönlichen, sondern auch sozialen Bekehrung gestellt. Dafür bediente sich die Theologie der sozio-analytischen Unterstützung nicht nur der Philosophie, sondern auch der Sozialwissenschaften und von etwas weitaus Zentralerem in hermeneutischer und praktischer Hinsicht: der theologischen Bedeutung des Handelns Jesu in Solidarität mit den Armen und ihrer jeweiligen christologischen und letztlich pastoralen Verdeutlichungen. Dieser von den Humanwissenschaften unterstützte Weg war und bleibt wichtig. Er bedarf nicht nur seiner Fortsetzung, sondern der Erweiterung von anderen Standpunkten aus, wenn wir

¹⁰ Alois M. Haas, *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*, Barcelona 2002, S. 102–103 (in deutscher Sprache: ders., *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens*, Einsiedeln 1979).

als Gesprächspartner an den großen Debatten der zeitgenössischen Kultur teilhaben wollen.

Die Augen schließen, um besser zu sehen

Nachdem das grundlegende Element der Praxis als wesentlicher Teil einer christlichen Glaubenserfahrung, die weder entfremdet noch entfremdend ist, sondern der Befreiung verpflichtet, theologisch übernommen war, ergab sich bald symptomatisch die Notwendigkeit eines umgekehrten Ansatzes. All dies in dem einen Bestreben, den traditionellen Dualismus zu überwinden, der sich in den sechs Dichotomien zeigt, von denen Raimon Panikkar sprach: Seele und Körper, männlich und weiblich, Individuum und Gesellschaft, Theorie und Praxis, Erkenntnis und Liebe, Ewigkeit und Zeit.¹¹ Aus genau diesem Bewusstsein heraus versuchte man darauf hinzuweisen, dass die Pflege der Innerlichkeit nicht der Betonung der sozialen Praxis zum Opfer fallen darf, was langfristig genauso kontraproduktiv für das soziale Handeln wäre. Deutlich nimmt man das Bemühen wahr, sich dem rechten Gleichgewicht anzunähern, das die heutige, ausdrücklich ganzheitliche Spiritualität anstreben muss.

Jürgen Moltmann sollte einer der Ersten sein, der hartnäckig davor warnte: „Es gibt eine Flucht in die soziale Aktion und in die politische Praxis, weil Menschen es mit sich selbst nicht aushalten.“¹² Der politische Theologe erkennt, dass derjenige, der zugunsten der Anderen tätig sein will, „ohne seine Liebesfähigkeit sensibilisiert zu haben, ohne die Freiheit und das Vertrauen zu sich selbst gefunden zu haben, in sich selbst nichts finden wird, was er den Anderen geben könnte“; er wird lediglich „die Ansteckung mit seinem eigenen Egoismus, die Aggressionen seiner Angst und die Vorurteile seiner eige-

¹¹ Raimon Panikkar, *El mundanal silencio*, Barcelona 1999, S. 129–130; Sam Keen, *Apology of Wonder*, o. O. 1969.

¹² Jürgen Moltmann, *Gotteseerfahrungen. Hoffnung, Angst, Mystik*, München 1979, S. 50.

nen Ideologie weitergeben“. Moltmann schließt diesen kritischen Punkt in einer beispielhaften Weise ab, die auch für die Christen des 21. Jahrhunderts eine Herausforderung bleibt: „Nur wer sich selbst gefunden hat, kann sich hingeben.“ Wider Erwarten distanziert sich Moltmann nachdrücklich von einem Kritizismus gegen die soziale und politische Aktivität, um zu postulieren, dass eben dann, wenn man sich für sie ausspricht, der Mensch eine stabile Identität in sich selbst finden muss, so wie es der mystisch-spirituelle Weg anregt. Wann geschieht das? „Die Schöpfung und das Ich sehen sich frei für das, was sie sind, wenn Gott um seiner selbst willen geliebt wird und um seiner selbst willen ewige Seligkeit verleiht.“ Wenn der spirituellen Dimension axiomatischer Vorrang eingeräumt wird, wie es Clodovis Boff fordert, verliert die Frage der sozialen Veränderung nicht zugunsten einer religiösen Sorge an Bedeutung. Sie wird vielmehr in ihre höchste Dimension erhoben, die auch ihre ursprüngliche und endgültige Dimension ist.

Dazu behauptet Juan Martín Velasco in seiner außergewöhnlichen Studie über das mystische Phänomen, dass der letzte Grad der mystischen Erfahrung niemals von der Gesellschaft und der Welt, in der man lebt, isoliert, sondern ganz im Gegenteil: „Er vollendet sich in einer Verwandlung des gesamten Lebens: er wird zu einer Mystik im Leben und des Alltags.“¹³ Der kubanische Denker José Martí geht mit einem erstaunlichen Streben nach Synthese voraus, indem er zu einer mystisch-poetischen Wendung nach innen als Weg zum Erkennen des Anderen auffordert: „Schließt die Augen, um besser zu sehen.“

Der Vater der Befreiungstheologie, Gustavo Gutiérrez, fühlte sich im lateinamerikanischen Kontext auch dazu gedrängt, sich für Verbesserungen einzusetzen. Dies tut er gestützt auf Johannes vom Kreuz. Er stellt die grundlegende Prämisse auf: „Es gibt nichts, was mehr fordert als die selbstlose Liebe.“ Die Selbstlosigkeit der Liebe

¹³ Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico*, Madrid 1999, S. 461. Siehe einen kritischen Essay vom gleichen Autor über den Heiligen Johannes vom Kreuz als moderne Herausforderung. „Experiencia mística y experiencia del hombre y del mundo“, in: *Iglesia Viva* 161 (1992) 431–458.

wird im starken Sinn verstanden, das heißt als das Gegenteil der Pflicht. Gutiérrez meint, dass allein die Erfahrung der selbstlosen Liebe uns über die Pflicht hinaus in unserem Leben und Auftrag an unvorstellbare Orte tragen kann, wie sich dies tatsächlich am Zeichen des Martyriums im lateinamerikanischen und karibischen Kontext im vergangenen Jahrhundert offenbarte. J. I. González Faus betont sehr nachdrücklich, dass es nicht darum gehe, den ethischen Impuls aufzugeben und sich in die stillen Gewässer der Mystik zurückzuziehen, sondern darum, „die nicht zu leugnende mystische Ader zu entdecken, die dieser Option innewohnt und sie daran hindert, lediglich ein ethischer Imperativ zu sein (und damit Quelle eines möglichen Pharisäismus)“.

Gutiérrez sieht sich genötigt, ganz deutlich zu bekräftigen, dass das „Gott allein genügt“ der Mystiker der Wahl, die wir treffen, ihren vollen Sinn verleiht. Er ist davon überzeugt, dass wir ohne die Mystik nicht verhindern können, dass sich soziale Gerechtigkeit, der Bedürftige und die Theologie selbst – um drei Bereiche von größter Bedeutung zu nennen – in Götzen verwandeln. Die Mystik und ihre Dichter – versichert anschaulich der studierte Sprachwissenschaftler – tragen mit dem Skalpell der Erfahrung und der Poesie dazu bei, das zu beseitigen, was verseucht ist, und wachen daher über unsere Vision von Gott.

Gutiérrez setzt somit auf die Dialektik einer doppelten Sprache, die ihrerseits auf zwei Dimensionen einer einzigen Bewegung des Geistes antwortet: „Die Sprache der Kontemplation erkennt, dass alles aus der selbstlosen Liebe des Vaters kommt. Die Sprache der Prophezeiung prangert die Situation der Ungerechtigkeit und der Mittellosigkeit – und deren strukturelle Ursachen – an, in der die Armen Lateinamerikas leben [...] Ohne die Prophezeiung läuft die Sprache der Kontemplation Gefahr, keinen Zugriff auf eine Geschichte zu haben, in der Gott handelt und in der wir ihn finden. Ohne die mystische Dimension kann die prophetische Sprache ihren Blick einengen und die Wahrnehmung dessen schwächen, der da alles erneuert.“¹⁴ Im Wechsel zwischen diesen sich ergänzenden Sprachen werden wir ganz allmäh-

¹⁴ Gustavo Gutiérrez, *La verdad os hará libres*, Santander 1990, S. 75.

lich erkennen, was bereits Hans Urs von Balthasar erahnt hatte, dass in der christlichen Spiritualität „der Unterschied zwischen Mystik und Handlung letztendlich dazu tendiert zu verschwinden“.¹⁵

Im Aufruf dieser postkonziliaren Theologen, die für die prophetische Dimension empfänglich sind, nehme ich deutlich den Widerhall jener ergreifenden Passage aus der Apokalypse (*Offb* 2,2–4) wahr: „Ich kenne deine Werke und deine Mühe und dein Ausharren; ich weiß: Du kannst die Bösen nicht ertragen, du hast die auf die Probe gestellt, die sich Apostel nennen und es nicht sind, und hast sie als Lügner erkannt. Du hast ausgeharrt und um meines Namens willen Schweres ertragen und bist nicht müde geworden. Ich werfe dir aber vor, dass du deine erste Liebe verlassen hast.“ Eine ursprüngliche Liebe ist eng mit dem ewigen Leben verknüpft, was Johannes auf wunderbare Weise verdeutlicht: „Das ist das ewige Leben: dich, den einzigen wahren Gott, zu erkennen und Jesus Christus, den du gesandt hast.“ (*Joh* 17,3).

Mystik und Prophezeiung: neue Besetzungen

Steigen wir doch noch ein wenig tiefer in die Geschichte ein. Nach der Krise der Utopie der Siebziger, die sozio-analytisch zu sehr an die Wirtschaft und sehr wenig an die Anthropologie gebunden war, wird es die Psychologie sein, die neues Licht bringt, um die Grundlagen einer Spiritualität für das 21. Jahrhundert zu vertiefen. Neben vielen anderen erklärt der Psychotherapeut Carlos Domínguez Morano, dass sich in der Erfahrung und der Identität des Mystischen die Komponenten der ersten Mutter-Kind-Beziehungen erforschen lassen und sich andererseits in prophetischer Erfahrung und Identität die Komponenten der Vater-Kind-Beziehungen finden lassen.¹⁶ Die mystische Erfahrung stellt sich als Schlüsselement auf einem Weg

¹⁵ Hans Urs von Balthasar, *La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo cristiano*, Madrid 1979, S. 93.

¹⁶ Carlos Domínguez Morano, *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, Santander 2005, S. 169 ff.

dar, dessen Ziel in der Aktion und der Verpflichtung liegt. Domínguez warnt davor, dass die mystisch-spirituelle Erfahrung nicht das ist, als was sie irrtümlich ausgelegt werden könnte: „eine Insel der Wonne und der Zufriedenheit wie ein Rückzug in den mütterlichen Schoß“. Sie soll vielmehr „wie eine Oase oder ein Ruheplatz auf dem Weg zur Umsetzung einer historischen Verpflichtung“ sein. Das Herausgehen aus sich selbst oder die solidarische Intersubjektivität ist der Ausdruck eines Wunsches, der vorweg im Verzicht auf die kindliche Allmacht strukturiert und organisiert wurde.

Die Authentizität der spirituellen Erfahrung ist dazu aufgefordert, sich heute im prophetischen Abenteuer der Intersubjektivität und Interkulturalität zu zeigen, wobei ihre Gemeinschaft mit Gott als untrennbar verbunden mit dem Engagement in der Geschichte in ihrer größten Vielfalt erfahren wird. Genauso lässt der wahre Prophet erkennen, dass der historische Auftrag, zu dem er berufen ist, nicht losgelöst ist von der innigen Verbindung, welche er mit dem Mysterium des lebendigen Gottes empfindet, der Liebe ist und nur Liebe.

Die Liebe wird nicht geliebt

Bevor wir allmählich zum Schluss kommen, möchte ich die mystisch-prophetische Herausforderung, wie sie sich uns heute laut zwei bedeutenden Denkern darstellt, noch einmal beleuchten. Der Soziologe René Girard behauptet, dass wir heute „kurz davor sind, einem gewissen religiösen Sinngehalt zu entkommen, um in einen anderen, unendlich anspruchsvolleren einzutreten, da er von Opfer-Floskeln frei ist“.¹⁷ Der moderne Humanismus sollte nicht „länger als die Zeit eines kurzen Zwischenspiels zwischen zwei religiösen Formen“ andauern. In einem sehr heideggerischen Ansatz interpretiert Gianni Vattimo diese Moderne als eine Transformation des Seins hin zur kenotischen Schwächung, die sich heute bezeichnenderweise in einer geringeren

¹⁷ René Girard, *Cuando empiecen a suceder estas cosas. Conversaciones con M. Treguer*, Madrid 1996, S. 141.

ontischen Starrheit äußert und unter anderem in dem neuartigen religiösen Pluralismus nachweisbar ist. Er erkennt in diesem Ereignis über die gläubigen oder atheistischen metaphysischen Einstellungen hinaus einen offenen Horizont, der gerade nach „einem größeren Maß an Mystik und Solidarität“ strebt.¹⁸ Vattimo schlägt augustinisch eine einzige Begrenzung oder ein einziges Kriterium innerhalb der Interpretation oder Spiritualisierung der biblischen Botschaft und damit der Säkularisierung selbst vor: die Nächstenliebe.

Die Zeichen der Zeit äußern sich weiterhin in der Bewegung der Geschichte und laden uns ein, die Elemente einer mystisch-prophetischen Spiritualität als einen Weg zu gestalten, der sowohl den entfremdenden spiritualistischen Eskapismus (gegen die Geschichte) als auch den Eskapismus der Ideologien der Verpflichtung (gegen die Wendung nach innen) verhindert und uns in die perichoretische Dynamik der Liebe einführt. Bruno Forte sagte mit dem ihm eigenen Nachdruck, dass derjenige, der „lernen will zu lieben und die Kraft der Liebe sucht, nicht mehr länger die Verbannung der ewigen Geschichte der Liebe tolerieren kann, welche die Dreifaltigkeit ist“.¹⁹ Diese Verbannung ist in der Auslegung des Christentums selbst, wie Vattimo sie vornimmt, zu spüren. Der hl. Augustinus spricht nicht nur vom Kriterium der Nächstenliebe („Liebe und tu, was Du willst“)²⁰, wie Vattimo restriktiv vorschlägt, sondern er spricht auch von der relationalen Dynamik, die alles nährt und stützt: „Du siehst die Dreifaltigkeit, wenn Du die Liebe siehst. Denn die Liebe bedeutet drei Dinge: den Liebenden, den Geliebten und die Liebe“.²¹

Der franziskanische Mystiker und Dichter Iacopone da Todi weist zwar nicht, zeigt aber – Aufgabe der Dichtung – die biblische

¹⁸ Gianni Vattimo, „¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?“, in: Mauricio Beuchot / Francisco Arenas-Dolz (Hrsg.), *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, Retórica, Filosofía*, Barcelona 2008, S. 425.

¹⁹ Bruno Forte, *Trinidad como historia*, Salamanca 1988, S. 23.

²⁰ Augustinus von Hippo, *Tract. In 1 Jo* 7, 7–8: „Dilige et quod vis fac“.

²¹ Augustinus von Hippo, *De Trinitate* VII, 12, 4: „Immo vero vides trinitatem, / si vides caritatem ... / Ecce tria sunt amans / et quod amatur, et amor“.

Spannung, die dem mystisch-prophetischen Fühlen entspricht: „Oh Liebe, die du liebst und nicht denjenigen erreichst, der dich lieben könnte!“ Und noch mehr in jenem anderen, zutiefst innigen Vers, der prophetische Gesten auslösen kann: „Oh Liebe, göttliche Liebe, Liebe, die nicht geliebt wird“.²² Wer die persönliche Erfahrung macht, sich von der Liebe überwältigt und von ihr übertroffen zu fühlen, verstummt, verfällt in jenes Schweigen, in dem die Anklage der Strukturen der Lieblosigkeit und die erlösende und befreiende Verkündigung dessen, der einzig und allein die Liebe ist, in reiner Weise reift. Benedikt XVI. hat seine ersten offiziellen Worte als Pontifex bezeichnenderweise genutzt, um Folgendes in Erinnerung zu rufen: „Am Anfang des Christseins steht nicht ein ethischer Entschluss oder eine große Idee, sondern die Begegnung mit einem Ereignis, mit einer Person, die unserem Leben einen neuen Horizont und damit seine entscheidende Richtung gibt.“²³

In praktischer Hinsicht möchte ich noch einige ganz kleine Übungen vorschlagen: Fangen wir damit an, die dreifaltige Liebe zum großen Thema der Gespräche, der Erfahrung in der Kirche zu machen, und nicht die Erzählungen und versteckten Windungen der Macht, denn „indem man von Liebe spricht“ – so urteilte Pascal – „verliebt man sich“.²⁴ Die Mystikerin Juliana von Norwich hilft uns, den wirklich vorrangigen Punkt auszumachen: „Bleibe darin und Du wirst die Liebe mehr und mehr kennenlernen. / Aber Du wirst sie nie anders kennenlernen, niemals“.²⁵ Ein poetischer Wiederhall, dessen Quelle für uns nicht schwer zu erforschen ist: „Gott ist

²² Iacopone da Todi, *Laude*, Torino 1999, S. 86.

²³ Benedikt XVI., *Enzyklika DEUS CARITAS EST an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 171, Bonn 2005, S. 5, Nr. 1.

²⁴ Blaise Pascal, *Discurso sobre las pasiones del amor*, Mexiko 2003, S. 17–18 (in deutscher Sprache: ders., *Abhandlung über die Leidenschaft der Liebe*, Köln 1949).

²⁵ Juliana de Norwich, *Libro de visiones y revelaciones*, Madrid 2002, S. 230–231.

die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott bleibt in ihm.“ (1 Joh 4,16) Schließlich müssen wir in Übereinstimmung mit unserem integrativen Vorschlag auch darum kämpfen, nicht beim Gespräch hängen zu bleiben, auch nicht beim statischen „Verweilen“. Möge niemals auf die Christen die harte Aussage des russischen Schriftstellers Anton Tschechow angewendet werden: „Wir reden nur und lesen über die Liebe, aber wir selbst lieben wenig.“²⁶ Und dies führt uns zur praktischen Überprüfung unserer spirituellen Authentizität als ständige Haltung: „Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt; denn Gott ist die Liebe.“ (1 Joh 4,8) Letztlich hat der hl. Johannes vom Kreuz uns daran erinnert: „Wenn das Leben zu Ende geht, werden sie uns an der Liebe messen“.²⁷

²⁶ Anton Tschechow, *Cuaderno de notas*, Buenos Aires 2008, S. 56.

²⁷ Johannes vom Kreuz, „Avisos y sentencias“, in: *Obras completas*, Madrid 1991, S. 57.