

Mysterium – Mystik – Charismatik

Heribert Mühlen, Paderborn

Das folgende Referat wurde gehalten auf einer vom römischen Sekretariat für die Einheit der Christen mitgetragenen Arbeitstagung zwischen Vertretern der römisch-katholischen Kirche und Vertretern der Pfingstkirchen. Im vorigen Jahr fand in Horgen bei Zürich die erste von fünf geplanten Zusammenkünften statt. Auf ihr ging es im Wesentlichen um das Verhältnis zwischen Wassertaufe und „Taufe mit dem Heiligen Geiste“. Die diesjährige Zusammenkunft hatte sich unter anderem auch zum Ziel gesetzt, nach der geschichtlichen Verwurzelung der Pfingstkirchen in den traditionellen Großkirchen zu fragen. Das vorliegende Referat versucht, den historischen Befund zu reflektieren. Es ist zu Beginn geringfügig erweitert, um die deutschen Leser kurz einzuführen. (Vgl. den ersten Bericht in dieser Zeitschrift 43 [1970] 369–387: J. Sudbrack, Streiflichter des nordamerikanischen Christentums.)

Anfang Juni 1973 fand in der katholischen Universität Notre Dame, USA, ein Treffen der über 1200 katholischen Gebetsgruppen statt. In einem großen Fußballstadion versammelten sich 25 000 Mitglieder. In das Stadion zogen 600 Priester ein, acht katholische Bischöfe und ein Kardinal. Begonnen hatte diese katholische charismatische Bewegung im Jahre 1967 in einer kleinen Gebetsgruppe in der Duquesne University, und in demselben Jahr versammelten sich etwa 90 Mitglieder zu einem Jahrestreffen. Die Zahl derer, die an dem Treffen in Notre Dame teilnahmen, verdoppelte sich von Jahr zu Jahr, und es ist zu erwarten, daß das Stadion für das Treffen im Jahre 1974 nicht mehr ausreicht. Die amerikanischen Bischöfe, die für ein zurückhaltendes und fast juridisches Denken bekannt sind, haben ein sehr positives Gutachten zu dieser Laienbewegung abgegeben. Einige Bischöfe und viele katholische Priester sind aktive Mitglieder in diesen Gebetsgruppen, die im übrigen keineswegs konfessionell gebunden sind. Der Ausdruck „Bewegung“ ist eigentlich falsch, da hier nichts gemacht, nichts organisiert werden kann. Ihr Tiefgang ist weitaus größer als derjenige der liturgischen Bewegung, der Jugendbewegung: In ihr brechen in einer säkularisierten Umwelt die missionarischen Kräfte der Urkirche in einer noch vor wenigen Jahren ungeahnten Weise wieder auf: Die Charismen der ermahnenden, aufbauenden, tröstenden Prophetie, der Heilung, der Sprachengabe usw. werden in freier, spontaner Weise leben-

dig. Sie verstehen sich als Dienst am Glauben der Mitchristen, haben einen betont missionarischen Elan: Der pfingstliche Lebensgrund der Kirche wird wieder sichtbar. Die Urkirche kann durchaus als eine vom Pfingstfest ausgehende, missionarische „Bewegung“ verstanden werden, aus der dann die großen kirchlichen Systeme erwachsen sind. Am Ende einer Epoche der Kirchengeschichte und am Beginn einer neuen Epoche werden diese Urkräfte wieder lebendig. Dieser charismatische Aufbruch ist – wie Kardinal Suenens gesagt hat – eine der größten Hoffnungen der Kirche.

Die charismatische Erneuerung ist in Deutschland noch weniger bekannt, sie beginnt aber auch hier zu wachsen. Wir können Arbeitsweise und Spiritualität der Gebetsgruppen hier nicht im einzelnen darstellen. Es sei nur angemerkt – um von vorneherein Mißverständnisse auszuschalten – daß die Gebetstreffen nichts mit Ekstase, Enthusiasmus und ähnlichem zu tun haben, sondern ein ganz schlichter Dienst am Glauben der anderen sind durch die Bezeugung des eigenen Glaubens oder auch Unglaubens, durch Lobpreis Gottes und helfendes Gebet füreinander. Im Mittelpunkt der Gebetstreffen katholischer Gruppen steht meistens die Feier der Eucharistie. Hochbedeutsam ist, daß diese charismatische Erneuerung *alle* traditionellen Großkirchen erfaßt hat. Man muß unterscheiden zwischen den sog. „klassischen“ Pfingstkirchen, die zu Beginn unseres Jahrhunderts in den USA aus methodistischen und baptistischen Traditionen entstanden sind, und den sog. Neo-Pentecostals, die in ihren jeweiligen traditionellen Kirchen verbleiben und versuchen, sie von innen her zu erneuern. Bei dem erwähnten Dialog in Rom waren nicht nur Vertreter der freien Pfingstkirchen anwesend, sondern auch ein anglikanischer, ein lutherischer, ein orthodoxer, ein presbyterianischer und katholische Vertreter. Die Gebetszusammenkunft der Teilnehmer an diesem Dialog machte ein solches Maß von pneumatischer Gemeinsamkeit offenbar, daß sich hier die Möglichkeit des Beginns einer gemeinsamen Tradition abzeichnet, der in ungeahnter Weise die Möglichkeit einer Einigung der getrennten Kirchen erkennen läßt. Ein beispielloser Rezeptionsvorgang hat begonnen!

Aus ihm entsteht nun die Frage, in welchem Verhältnis die Spiritualität der zu Beginn unseres Jahrhunderts entstandenen freien Pfingstkirchen zu jener der traditionellen Großkirchen steht. Die Theologen der freien Pfingstkirchen sind der Meinung, daß die in ihnen gelebte Spiritualität weniger in den traditionellen reformatorischen Großkirchen verwurzelt ist, als vielmehr in der mystischen Tradition der katholischen und orthodoxen Kirche. Wie kommt es zu dieser zunächst überraschenden Auffassung? Eine Antwort gibt ein Blick auf die reformatorische Theologie in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts. Unter dem Einfluß der dialektischen Theologie verstand man unter „Mystik“ weitgehend eine Aufhebung des

Gegensatzes zwischen Gott und Mensch, zwischen Schöpfer und Geschöpf, einen Versuch, sich des Göttlichen zu bemächtigen und sich selbst anstelle Gottes zu setzen. Demgegenüber betont die dialektische Theologie eine radikale Beziehungslosigkeit zwischen Gott und Mensch oder anders gesagt: Die einzige Beziehung zwischen Gott und Geschöpf ist die des absoluten Nein. Von daher ist Gott primär der Gott über uns, der uns durch sein Wort rechtfertigt, aber nicht der Gott in uns. Diese Position wird vor allem von Karl Barth, dann aber auch von F. Gogarten, E. Brunner, W. Elert u. a. eingenommen. So sagt z. B. E. Brunner, das Wort verlange die Beugung unter die Erkenntnis der Schuld. Diese aber habe zur Folge, daß der Mensch alles Streben nach Direktheit und Unmittelbarkeit im Verhältnis zu Gott aufgeben müsse: Entweder die Mystik oder das Wort! Die frühe dialektische Theologie wendet sich mit Nachdruck gegen jegliches Erleben, gegen jegliche Intensität des Gefühls und stellt diesem allem das Paradox des Glaubens gegenüber¹.

Es ist jedoch zu bemerken, daß sich die frühe dialektische Theologie unter anderem auch gegen die Erlebnistheologie Schleiermachers wendet, sich scharf gegen pietistische Strömungen absetzt und so „Mystik“ mit der „Irrationalität des Gefühls“ identifiziert. Wir brauchen hier nicht genauer nach dem Verhältnis von Pietismus und Spiritualität der Pfingstkirchen zu fragen. Der Pietismus versteht sich als Erweckung des Einzelmenschen in seinem Verhältnis zu Gott, versucht das Streben nach Selbstheiligung zu fördern und eröffnet dabei gleichzeitig dem Gefühl einen breiten Raum. Er leitete auf diese Weise den Durchbruch des neuzeitlichen Individualismus und der Innerlichkeit (Romantik!) ein. Die Pfingstkirchen und auch die charismatische Erneuerung in den traditionellen Großkirchen können hier kaum Wurzeln oder Parallelen sehen, denn in ihnen geht es ja gerade nicht *primär* um das einzelne religiöse Subjekt, sondern um den Dienst am Glauben der anderen, wiewohl natürlich für viele der Eintritt in diese neue Dimension den Charakter einer „Bekehrung“ hat. (Es ist jedoch zu beachten, daß die „Taufe mit dem Heiligen Geist“ um so intensiver erfahren wird, je weniger der Betreffende vorher ein lebendiges Verhältnis zu Jesus und Gott hatte.) Diese „Bekehrung“, die von dem Geschehen in der Wassertaufe deutlich unterschieden wird, ist immer zugleich verbunden mit der Ausübung charismatischer Gaben, die ja gerade nicht im Hinblick auf das je eigene Heil, sondern im Hinblick auf den Glauben der anderen verliehen werden. Jedenfalls ist es eine geschichtliche Tatsache, daß der Aufbruch der charismatischen Erneuerung in den

¹ Vgl. Fritz Dieter Maaß, *Mystik im Gespräch*, Würzburg 1972, 185–203.

Pfingstkirchen zu Beginn unseres Jahrhunderts von den reformatorischen Kirchen kaum zureichend gewürdigt und in sie hinein integriert wurde.

So ist es verständlich, daß die Theologen der freien Pfingstkirchen die mystische Tradition der katholischen Kirche durchforscht haben, um sich über ihre eigene geschichtliche Verwurzelung klarzuwerden. Ein eingehendes Studium der einschlägigen Literatur hat jedoch ergeben, daß der für die Pfingstkirchen zentrale Begriff „Taufe im Heiligen Geiste“ in dieser Tradition kaum vorkommt und daß auch bestimmte Charismen, auf die sie großen Wert legen, so etwa die Glossolalie (Zungenrede), von den großen Heiligen der katholischen Kirche nicht berichtet werden oder nur andeutungsweise. Andererseits sind mystische Phänomene, wie Stigma, Fortfall der Leichenfäule usw. bei Mitgliedern der charismatischen Erneuerungsbewegung nicht beobachtet worden. Das einzige gemeinsame Phänomen ist vielleicht die außergewöhnliche, wunderbare Heilung körperlicher oder seelischer Leiden, die ja auch heute noch in Lourdes und anderswo beobachtet wird. Von daher scheint es zunächst schwierig zu sein, nach Parallelen oder Wurzeln der neueren charismatischen Bewegung in der katholischen Tradition zu fragen.

Im folgenden sei jedoch gezeigt, daß uns die klassische Gnadentheologie einen wichtigen Hinweis gibt. In ihr wird unterschieden zwischen der heilig-machenden Gnade (*gratia sanctificans*) und der konsekratorischen Gnade (*gratia gratis data*), die im Neuen Testament auch „Dienst“ genannt wird. In der traditionellen Mystik zeigt sich eine Prävalenz der Erfahrung der heilig-machenden Gnade, der je eigenen, persönlichen Heiligung, während sich in der Charismatik die Gnädigkeit Gottes als sein missionarischer Heilswillen zeigt. Natürlich können beide Erfahrungsweisen der *einen* Gnädigkeit Gottes nicht getrennt werden, durchdringen und bedingen sich gegenseitig, haben aber doch eine je andere, unterschiedliche Struktur. Wir werden deshalb in einem ersten Abschnitt zu zeigen versuchen, daß beide Erfahrungsweisen das eine Geheimnis der einen Gnädigkeit Gottes offenbaren. Dieser Ansatz ist um so mehr berechtigt, als sich das Wort „Mystik“ aus dem lateinischen Adjektiv „*mysticus*“ bzw. dem griechischen „*mystikos*“, das heißt „zur Geheimlehre gehörend, geheim, geheimnisvoll“ entwickelt hat. „*Mystikos*“ wiederum ist abgeleitet von dem Substantiv „*mysterion*“, das heißt Geheimlehre, Geheimnis, so daß aufgrund dieser gemeinsamen sprachlichen Herkunft Mystik und Mysterium in engstem Zusammenhang stehen. Dieser von uns gewählte Ansatz empfiehlt sich auch deshalb, weil man keine allgemein anerkannte Definition von „Mystik“ angeben kann. Es herrscht wohl Übereinkunft darüber, daß sich in der mystischen Erfahrung eine *Unmittelbarkeit* des Verhält-

nisses zu Gott oder das Einswerden mit ihm ereignet, die die gewöhnlichen Zeichen und Vermittlungen übersteigt bzw. verinnerlicht und intensiviert.

Wenn Mystik aber eine bestimmte Intensität der Erfahrung des Mysteriums Gottes ist, dann ist sie jedem Christen von Gott her angeboten, dann muß jeder Christ sich für diese Erfahrung offenhalten. Sie hat dann zwei nicht ohne weiteres identische Sinnrichtungen: Die Erfahrung des je eigenen, persönlichen Heils, des Beginns der je eigenen Auferstehung, und die Sinnrichtung von Gott her auf die Mitmenschen hin, in welcher es nicht primär um das je eigene Heil, sondern um das Heil der anderen geht. Der ersteren Sinnrichtung entspricht das, was man in der Tradition gemeinhin „Mystik“ nennt, während die zweite Sinnrichtung mit „Charismatik“ oder auch „prophetischer Mystik“ umschrieben werden kann. Es wird sich zeigen, daß beide Erfahrungen sich gegenseitig bedingen und hervorbringen, wenn sie auch in der Erfahrungsstruktur keineswegs identisch sind.

Das bleibende Geheimnis Gottes als die Grunddimension des christlichen Lebens

Die biblische Offenbarungsreligion ist dadurch gekennzeichnet, daß Gott sich dem Menschen in seinem Wort selbst mitteilt, daß er nicht nur *etwas* über sich offenbart, sondern eben *sich selbst* und daß sowohl die Art und Weise als auch der Inhalt dieser Selbstoffenbarung Gottes anziehend – sich entziehend und bleibend verborgen bleiben. Wir brauchen hier nur auf die berühmte Stelle Ex 33, 18–34, 8 hinzuweisen: Die „Herrlichkeit“ Gottes kann niemand direkt schauen, sondern nur im Vorübergang und dann auch nur von der „Rückseite“. Gott hat keine Stimme und keine Gestalt (Jo 5, 37), niemand hat ihn je geschaut (1 Jo 4, 12), er *bleibt* im unzugänglichen Licht (1 Tim 6, 16). Das heißt keineswegs, daß wir überhaupt keinen Zugang zu ihm haben, sondern daß er sich uns offenbart als der je größere, unermessliche, als ein solcher, der gerade in seiner Selbstoffenbarung sein Geheimnis *als* bleibendes Geheimnis enthüllt. Mysterium ist keineswegs ein Rätsel, das bei entsprechender Anstrengung aufgelöst werden kann, sondern es wird um so geheimnisvoller, je mehr es sich als es selbst zeigt und je mehr wir versuchen, uns ihm zu nähern. Dieser Aspekt ist im Epheserbrief breit entfaltet: Durch die apostolische Predigt wird enthüllt, wie jenes Geheimnis zur Durchführung kommt, das von Ewigkeit her in Gott, dem Schöpfer des Alls, verborgen war (3, 9). Schon vor Beginn der Welt sind wir mit allem Segen seines Geistes gesegnet, vorherbestimmt, zum Lobe seiner herrlichen Gnade zu leben (1, 3–6). Das Wort der Verkündigung und die Erfahrung des in ihm enthüllten Geheimnisses Gottes gehören also unzertrennlich zusammen. Wichtig ist weiterhin, daß das Geheim-

nis Gottes sich in der Geschichte, d. h. in der Welt ereignet, in ihr offenbar wird und nicht in radikaler Jenseitigkeit und Transzendenz in einem sog. mystischen Aufstieg allererst erreicht werden muß.

Jesus selbst, in dem die ganze Fülle des göttlichen Lebens leibhaftig anwesend ist, ist das Geheimnis Gottes (Kol 2, 2. 9; 1, 25–27). Dieses ist deshalb keineswegs eine vor Unreifen geheimzuhaltende Mysterienlehre, es wird nicht nur eingeweihten Pneumatikern mitgeteilt, sondern bleibt gebunden an die Verkündigung des Kreuzes (1 Kor 1, 23). Das Kreuz ist die eigentliche „Durchführung“ des göttlichen Geheimnisses, denn in ihm sind Juden und Heiden, d. h. alle Menschen, zu dem einen neuen Menschen umgeschaffen (Eph 2, 15 f). Paulus betont eins jedoch mit besonderer Hervorhebung: Zugang zu diesem Geheimnis hat der Mensch nicht von sich selbst her, sondern nur und allein in dem Geist Gottes, der allein die Tiefen Gottes erforscht (1 Kor 2, 10 f). Da aber Gott jedem Menschen diesen Geist der Wahrheit und Erkenntnis gegeben hat, ist jeder ein „Geistlicher“ (V. 16). Aufgrund dieser Einwohnung des Geistes ist jeder Christ ein „Heiliger“ und nicht etwa nur derjenige, dem Gott die Kraft zu heroischen Tugenden verleiht.

Für unsere Fragestellung ist nun folgendes besonders wichtig: Das schon vor Beginn der Welt in Gott verborgene Geheimnis hat zwei Aspekte: Jeder einzelne Mensch ist von Gott erwählt, heilig vor Gott zu leben (Eph 1, 4), jeder einzelne hat das Siegel des Heiligen Geistes empfangen, und in jedem einzelnen beginnen so bereits Auferstehung und Verherrlichung. Es geht hier um das je eigene Heil vor Gott und in Gott, wie es sich in der Auferstehung an jedem einzelnen offenbaren wird. Die Auferstehung geschieht so sehr an jedem einzelnen, daß diese Gnade keiner an meiner Stelle empfangen kann. *Hier ist jeder unvertretbar und in einmaliger Beziehung vor Gott.* Diesen Aspekt des Geheimnisses der göttlichen Gnade nennt man auch heilig-machende Gnade: „Heiligkeit“ ist hier der Beginn des je persönlichen, ewigen Lebens. Wir brauchen nicht hervorzuheben, daß in der Bibel kein religiöser Subjektivismus angezielt ist, keine Isolation der einzelnen Berufenen voneinander, denn „wir alle“ sind ja zu dieser Herrlichkeit berufen, also in Gemeinschaft miteinander. Auch ist jener Geist, der Jesus von den Toten auferweckt hat, ein und derselbe in uns allen (vgl. Röm 8, 11). Im 1 Kor 15, 51 bezeichnet Paulus in diesem Sinne die Auferstehung ausdrücklich als „Geheimnis“, und er meint damit durchaus ein jeden einzelnen in seiner unvertauschbaren Leibhaftigkeit betreffendes Ereignis. Die Sinnrichtung dieses Geheimnisses ist das durch den einen Heiligen Geist vermittelte Verhältnis des Menschen, des einzelnen, zu Gott.

In einer dazu gegenläufigen Sinnrichtung erscheint das Mysterium Gottes, insofern es durch Menschen anderen verkündet wird. Paulus bezeichnet sich selbst und seine Mitarbeiter als „Verwalter der Geheimnisse Gottes“ (1 Kor 4, 1). Damit ist gemeint, daß das in Gott verborgene Geheimnis *durch* die apostolische Verkündigung bzw. *durch* die Kirche als Geheimnis offenbar werden soll (Eph 3, 5. 10). Die verkündigende Kirche ist Durchgang jener Selbstoffenbarung Gottes von Gott her auf die Menschen zu. Paulus bezeichnet diesen seinen Auftrag als „oikonomia“, als Dienst-Amt (Eph 3, 2). Wenn auch Apostel und Propheten eine sie „von der übrigen Gemeinde unterscheidende geistliche Einsicht in das Christusgeheimnis“ haben², so sind doch alle Christen dazu berufen, die vielfältige Gnade Gottes zu „verwalten“, jeder mit der Gabe, die er empfangen hat (1 Petr 4, 10). Die Charismen sind von daher Dienste, in denen nicht zunächst dem einzelnen Christen selbst, sondern den Mitchristen das vielfältige Geheimnis Gottes offenbar werden solle. Die Charismen werden 1 Kor 12, 7 als „Offenbarwerden des Geistes“ bezeichnet, und zwar zum allgemeinen Besten, zum Aufbau der Gemeinde. Die Charismen haben von daher einen betont sozialen, auf die Kirche hin orientierten Aspekt und sind nicht primär gegeben zur persönlichen Heiligung. Paulus sagt sogar an einer Stelle, der Inhalt glossolalischer (Zungen-)Rede seien „Mysterien“ (1 Kor 14, 2). Wie sehr aber diese Mysterien auf die Mitchristen hingeordnet sind und im Hinblick auf sie ausgesprochen werden, zeigt sich daran, daß sie interpretiert werden müssen. Paulus lehnt es ab, daß jemand die Glossolie (Zungenrede) als Auferbauung seiner selbst ansieht. Zum mindesten soll er es für sich selbst, d.h. privat vor Gott tun, wenn kein Interpret anwesend ist (1 Kor 14, 28). Wer dagegen prophetisch redet, baut die Gemeinde auf (V. 4) und dies ist wesentlicher Aspekt und Kriterium für die Echtheit der Charismen. Paulus verlangt von den Korinthern keineswegs, daß sie zunächst ein heroisches Tugendleben im Sinne der mystischen Tradition führen müssen, bevor sie zu diesem Dienst-Amt an den anderen befähigt sind. Natürlich ist die persönliche Heiligkeit und Untadeligkeit nicht ohne Einfluß auf die Wirksamkeit des jeweiligen Charisma, aber Gott setzt seinen Heilswillen auch gegen die mögliche Sündigkeit derer durch, die er zu Verwalten seiner vielfältigen Gnade berufen hat. Dieser Aspekt entlastet die charismatische Erneuerung von unerfüllbaren Forderungen und verhindert eine falsche Esoterik.

² Bornkamm, Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. IV, 827, 38 f.

Mysterium und Mystik

Bekanntlich läßt sich für das, was man „Mystik“ nennt, keine allgemein anerkannte Definition angeben. Mystik ist ein sehr komplexes Phänomen, kann nur an den Mystikern selbst abgelesen werden und hat somit eine geschichtlich und individuell geprägte Vielgestaltigkeit. Wir brauchen uns hier nicht mit den vor- und außerchristlichen Erscheinungsformen von Mystik zu befassen. Wenn wir Mystik im oben erwähnten Sinne als Erfahrung des in Jesus offenbar gewordenen Geheimnisses Gottes verstehen, dann ist dies kein Gegensatz zur Offenbarungsreligion, bleibt sie an das im Wort sich ereignende Gegenüber von Gott und Mensch gebunden, hat sie nichts zu tun mit einer monistischen Verschmelzung von Mensch und Gott oder gar dem Versuch einer Bemächtigung Gottes. Thomas von Aquin nennt die Mystik *cognitio Dei experimentalis* (erfahrendes Erkennen Gottes) und meint damit vor allem die Unmittelbarkeit eines nicht primär durch das diskursive (also auflösende, nebeneinander stellende) Denken vermittelten Kontaktes mit Gott selbst. Dies schließt die sinnenhaft wahrgenommenen, äußeren Zeichen der Selbstmitteilung Gottes in Wort, Sakrament und Tat der Liebe keineswegs aus, sondern ein, denn Mystik ist dann im Grunde nichts anderes, als der von diesen Zeichen selbst her geforderte Überstieg auf Gott selbst hin, insofern er sich *in* ihnen offenbart.

Kennzeichnend für die nachbiblische mystische Tradition in der westlichen und östlichen Kirche ist nun eine auffallende Versenkung in die je eigene Innenwelt, verbunden mit einer Ausschaltung der sogenannten äußeren Welt. Unter dem Einfluß neuplatonischer Gedankengänge ist ein Weltüberstieg angestrebt bzw. ein Abbau des Einflusses leibhafter und psychischer Vorgänge auf die geistige Tätigkeit³. Der Mensch erfährt sich auf neue Weise als Subjekt vor Gott, als eins mit sich selbst in neuer Selbstverwirklichung. Eine neue Beziehung zu anderen Menschen ist dann erst eine *Folge* dieses neuen Gottesverhältnisses, steht jedenfalls nicht am Anfang der mystischen Erfahrung, sondern ist in ihr eingeschlossen. Die von Johannes vom Kreuz geprägten Ausdrücke: „Nacht der Sinne“ und „Nacht des Geistes“ sind kennzeichnend für diesen mystischen Aufschwung. Er führt zu einer neuen, direkten und persönlichen Erfahrung der *Gegenwart* Gottes, auf die der Mensch in Gebet und Lob antwortet. Die großen Mystiker der Kirche sind in der Beschreibung dieser ihrer Erfahrungen nicht unabhängig von der theologischen und philosophischen Tradition, in der sie stehen, und es wäre im Hinblick auf die Zukunft der Christenheit un-

³ Vgl. A. Brunner, *Der Schritt über die Grenzen. Wesen und Sinn der Mystik*, Würzburg 1972, 13–27.

bedingt notwendig, die geschichtlich bedingten Auslegungen der mystischen Erfahrung nicht mit dieser selbst zu identifizieren.

Wenn in dem oben erwähnten Sinne Mystik die unmittelbare Erfahrung des göttlichen Geheimnisses ist, dann sind alle Christen zu einer solchen Erfahrung berufen, dann kann sie nicht auf die großen Mystiker eingeschränkt werden. Wenn etwa in der katholischen Eucharistiefeier alle gemeinsam nach der Wiederholung der Einsetzungsberichte beten: „Mysterium fidei, Geheimnis des Glaubens: Deinen Tod, o Herr, verkünden wir und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit“, und wenn dies ein wirklicher Glaubensvollzug ist, dann ist dabei bereits das sinnenhafte Zeichen von Brot und Wein überschritten auf die unmittelbare Begegnung von Person zu Person hin, die sich eben in, mit und unter diesen Zeichen ereignen will. Die gewöhnliche, alltägliche Erfahrung menschlicher Gemeinsamkeit beim Mahl ist bereits überstiegen. In diesem Sinne ist jeder Christ zum Geheimnis des Glaubens und damit zu einer mystischen Erfahrung gerufen und befähigt. Allerdings erreicht diese Erfahrung normalerweise nicht eine solche Intensität, daß sie sich bis in die jeweilige Leibhaftigkeit hinein äußert. Die von den großen Mystikern erwähnten Phänomene wie etwa Heilungen, Stigma (Tragen der Wundmale), Unverweslichkeit des Leichnams usw. sind der leibhaftige, sinnliche Ausdruck der mystischen Erfahrung, sie sind Zeichen für die schon begonnen habende Auferstehung. Diese Zeichen haben jedoch nicht primär eine charismatisch-soziale Funktion, sie sind nicht primär Zeichen im Hinblick auf den Glauben anderer Menschen, sondern zunächst und primär Zeichen der je eigenen, persönlichen Heiligkeit. Die grundlegende und für den Menschen konstitutive Verwiesenheit auf das Geheimnis Gottes versinnlicht und verleiblicht sich hier gleichsam zu handgreiflichen, nun ebenfalls geheimnisvollen Zeichen dieser Verwiesenheit.

Mysterium und Charismatik

Wie oben schon erwähnt, sind auch die Charismen eine Erscheinungsweise der geheimnishaften Gegenwart Gottes unter uns durch seinen Geist. Sie sind aber nicht Ausdruck und Zeichen der persönlichen Heiligkeit des Charismatikers, sondern des missionarischen Heilswillens Gottes. Die Ausdrucksformen dieser Geistesgaben haben dementsprechend primär den Charakter der Bezeugung, des Aufrufs zur Bekehrung. Deshalb schätzt Paulus die prophetische Gabe besonders hoch (1 Kor 14, 4). Die Gabe der Heilung etwa ist nicht ein Zeichen dafür, daß in den mit dieser Gabe Beschenkten die je eigene Auferstehung schon begonnen hat und zwar aufgrund heroischer Tugenden, sondern hat einen primär sozialen Charak-

ter: Sie soll Glauben wecken und zur Bekehrung aufrufen. Natürlich können und müssen die beiden Aspekte sich gegenseitig durchdringen und bestätigen, wie sich etwa an den Heilungen zeigt, die durch die Apostel vollzogen wurden. Aber es gehört zu den festen Überzeugungen der katholischen Tradition und sei deshalb nochmals betont: Gott setzt seinen Heilswillen durch auch gegen die mögliche Sündigkeit der zur Heilungsvermittlung Berufenen, er macht das Angebot seines Heilswillens nicht im eigentlichen Sinne abhängig von der Sünde in der Welt. Wo die Sünde groß ist, wird die Gnade um so reicher (Röm 5, 20). Wenn dieser Befund auch nicht einen direkten Vergleich zwischen Mystik und Charismatik hinsichtlich der jeweils sichtbar werdenden Phänomene erlaubt – jedenfalls nicht in allen Fällen und in jeder Hinsicht –, so ist doch eines festzuhalten: Die Charismatik der Apostelkirche wächst heraus aus der Prophetik des Alten Bundes und wächst hinein in die Mystik der Kirchengeschichte: Sie ist der genaue Bindestrich zwischen beidem: das Woraufhin der Prophetik und das Wovonher der Mystik⁴. Bis zum Beginn der sog. „konstantinischen Epoche“ waren die urkirchlichen Charismen durchaus noch lebendig, wie Berichte von und über Chrysostomos, Tertullian, Augustinus und andere zeigen. In der missionarischen Tätigkeit der Kirche sind sie bis heute erhalten geblieben, aber in einer Staats-, Volks- und Großkirche werden die Charismen weitgehend von den Amtsfunktionen aufgesogen, auf diese hin konzentriert. So spricht etwa das Vaticanum II davon, daß den Bischöfen das „Charisma der Wahrheit“ anvertraut sei, verliert aber nur einige Bemerkungen darüber, daß jedem Christen sein Charisma verliehen ist (wobei zu beachten ist, daß die Aufzählung der Charismen im Neuen Testament keineswegs vollständig sein muß).

Man kann also durchaus sagen, daß die urkirchlichen Charismen in der mystischen Tradition der Großkirche weiterleben, aber ihren missionarischen Charakter verloren haben und gleichsam umorientiert wurden auf das Verhältnis des einzelnen zu Gott. Oder anders gesagt: Sowohl die heilig-machende Gnade, das Verhältnis des einzelnen zu Gott, als auch die Institution des kirchlichen Amtes haben die charismatische Dienst-Gnade gleichsam aufgesogen. Heute ereignet sich jedoch offenbar wieder eine Entbündelung dieser Gnadenerfahrung, werden die Charismen in einer tiefgreifenden Krise der Christenheit wieder frei, sind sie der Beginn einer neuen Epoche der Geschichte der Kirche.

⁴ H. U. v. Balthasar, *Deutsche Thomas-Ausgabe*, Bd. 23, Graz-Wien-Salzburg-Heidelberg-München 1954, S. 256.