

---

# Mystik und Dogmatik

Karsten Erdmann / Anklam

Der Titel dieses Beitrages impliziert zunächst einen Anspruch, den einzulösen in diesem Rahmen nicht möglich ist. In der Konsequenz könnte eine Darstellung der gesamten christlichen Glaubensgeschichte unter dieser Überschrift ihren Platz finden; denn diese Glaubensgeschichte lässt sich lesen als Prozess einer sich immer wieder neu und anders konstituierenden Wechselwirkung zwischen dem individuellen, erfahrungshaften Glaubensvollzug („Mystik“) und seiner rationalen, sprachlich formalisierten und in die kirchliche Sozialisation integrierten (oder zu dieser in Spannung stehenden), kommunizierbaren Kodifizierung („Dogmatik“). Eine solche umfassende Darstellung kann und soll hier selbstverständlich nicht geleistet werden, und so beschränken wir uns notwendigerweise auf einen Ausschnitt. An dieser Stelle soll weniger die Geschichte als die Gegenwart des Glaubens im Blickpunkt stehen, es soll danach gefragt werden, ob sich aus der Spannung dieser beiden Pole innerhalb dessen, was wir Christentum nennen, Impulse für das heute manchmal wie ermattet wirkende Glaubensleben ergeben können; Impulse, die die Leuchtkraft ebendieses Glaubenslebens womöglich erneuern helfen.<sup>1</sup>

## Zugang I: situativ

Einer der am häufigsten geäußerten Vorwürfe gegen den christlichen Glauben lautet: Er ist „dogmatisch“. Er vertritt eine Lehre, die man „glauben muss“. Vorstellungen von gefährlicher Gehirnwäsche und ideologischer Unfreiheit scheinen nahezu liegen. Schon der Begriff »Dogma« hat, auch unabhängig vom Religiösen, eine (ihm historisch zugewachsene) negative Konnotation. Mit ihm verbindet

<sup>1</sup> Bevor wir uns der eigentlichen Thematik zuwenden, ist eine klärende Bemerkung zur verwendeten Begrifflichkeit unumgänglich: Wenn wir von »Mystik« und »Dogmatik« sprechen, haben wir »Spiritualität« und »Theologie« im Blick. Natürlich ist Spiritualität nicht einfach identisch mit Mystik im eigentlichen Sinne. Aber wir sehen hier in einer vergleichsweise „mittleren“ Position zwischen den Ansätzen Karl Rahners (Mystik als Zukunfts- bzw. Überlebensform des Christlichen überhaupt) und Hans Urs von Balthasars (Mystik als eine vom „normalen“ christlichen Glauben deutlich geschiedene, spezielle Weise der Gotteserfahrung) Mystik im Sinne einer individuellen *cognitio dei experimentalis* als Paradigma christlicher individueller Gotteserfahrung. Ebenso bei der Dogmatik: Theologie ist legitimerweise mehr und häufig auch erheblich anderes als Dogmatik. Aber letztlich ist Dogmatik, insbesondere in christologischer Zentrierung, als immer neuer Versuch, das Ereignis „Jesus Christus“ auszusagen, Grundlage, Mitte und Referenzpunkt der Theologie insgesamt. Und so mag es gestattet sein, in unserem Zusammenhang Mystik paradigmatisch für Spiritualität zu lesen und Dogmatik für Theologie – auch, um die behandelten Probleme schärfer hervortreten zu lassen.

sich in unserem alltäglichen Sprachgebrauch die Vorstellung von einem starren, unveränderlichen Lehrsatz, den anzuerkennen – womöglich gegen alle Evidenz – von einer höheren Autorität verordnet wird. Der pejorative Gebrauch dieses Begriffes, wie er heute umgangssprachlich üblich ist, hat auch auf den Binnenraum des Christentums übergegriffen: Auch bei vielen Christen regt sich Unbehagen, wenn sie „Dogma“ oder „Dogmatik“ hören. Dass die Geschichte der christlichen Dogmatik, so sehr sie auch mit kulturgeschichtlichen, ja politischen Koordinaten in Berührung steht, ein grandioses Zeugnis sowohl der Kraft des menschlichen Denkens als auch der Leidenschaft des Glaubens ist, wird gegenüber dieser negativen Konnotation kaum mehr wahrgenommen. Vielmehr taucht der Gedanke auf: Könnte es nicht ein „undogmatisches“ Christentum geben? Was das sein könnte, bleibt meist recht unklar, aber das Zauberwort „undogmatisch“ scheint an sich schon Freiheit, Autonomie zu versprechen und wird besonders gern dort beschworen, wo es gegen das kirchliche Lehramt zu kämpfen gilt – aber auch dort, wo es bona fide auf der Suche nach authentischer geistlicher Erfahrung nicht für denkbar gehalten wird, dass eine solche im Rahmen des tradiert Kirchlichen möglich sein könnte. Und wem ein undogmatisches Christentum nicht reicht, der rekurreert oft gleich auf den Buddhismus, der für viele Menschen unseres Kulturkreises *die undogmatische Religion schlechthin* und damit eine brauchbare Alternative zum Christentum zu sein scheint. Freilich kennen viele, die in diese Richtung blicken, weder den achtfachen Pfad des Buddha noch erst recht die genau kodifizierten spirituellen Systeme der verschiedenen monastischen Schulen des Buddhismus.

Leider hat alles, was mit „Dogma“ zu tun hat, nicht nur im christlichen Alltagsbewusstsein einen schweren Stand. Auch in der theologischen Ausbildung selbst hat es das Fach Dogmatik nicht leicht. Manchmal kommt es als mehr oder weniger trockenes Spezialfach im Sinne der Dogmengeschichte daher, vielleicht historisch oder sogar geistesgeschichtlich interessant, aber ohne jeden Bezug zur Praxis des eigenen Glaubens. Manchmal, wenn es ein solches trockenes Spezialfach eben nicht sein soll, kommt es aber auch als unpräzis-wolkiges Reden über eine wie auch immer verstandene christliche Spiritualität daher, dessen rational-diskursives Potential sich eher bescheiden ausnimmt.

Nur selten wird die tradierte Dogmatik als Quelle wirklich lebendiger, potentiell erfahrungsgesättigter oder wenigstens erfahrungsoffener Spiritualität wahrgenommen oder auch nur als solche für denkbar gehalten. Anders ausgedrückt: Eine Mystik, die aus der Mitte der kirchlichen Lehre (eben der Dogmatik) lebt und diese als Quelle authentischer, subjektiver geistlicher Erfahrung erlebt, scheint gegenwärtig kaum präsent. Ja, auch für die Geschichte des christlichen Glaubens wird eine solche Betrachtungsweise wirksam: Manchmal begegnet man einer Darstellung, als ob die Mystik sich grundsätzlich im Kampf mit der Dogmatik, die dann in solcher Lesart als Paradigma des ideolo-

gisch normierend Institutionellen, „Kirchlichen“, gesehen wird, befunden habe.

Von welcher Seite aus man es auch betrachtet: Dogmatik hat heute einen schweren Stand. Einem speziellen Problemkreis begegnen wir auch im Hinblick auf die Mystik. Diesen erschließt uns ein Blick auf die spirituelle Landschaft des gegenwärtigen christlichen Glaubens in seiner katholischen Konkretion; ein Blick dorthin, wo religiöse „Erfahrung“, die sich selbst als in der Tradition christlicher Mystik stehend begreift, bzw. wo das Paradigma der „Erfahrbarkeit“ in besonderer Weise im Mittelpunkt steht.<sup>2</sup>

Um die Vielfalt dessen, dem hier zu begegnen ist, wenigstens anzudeuten, weisen wir auf drei untereinander höchst verschiedene Bereiche christlicher Spiritualität hin. Der erste ist die Mystik der traditionellen (auch der kirchlich nicht offiziell anerkannten) Erscheinungs- und Wallfahrtssorte, die sich durchaus in Spannung zur „offiziellen“ Kirche befinden kann – meist von traditionalistischer Seite aus und mit Kritik an der Entwicklung der Kirche in den vergangenen Jahrzehnten verbunden –, sich selbst aber oft als besonders „kirchentreu“ versteht.

Häufig ist das, was hier geschieht bzw. vermittelt wird, konzentriert auf bestimmte „Seher(innen)“, die als spirituelle Leitgestalten figurieren, denen oft hohe geistliche Autorität zuerkannt wird. Mag manches davon auch seltsam daherkommen, wie eine verspätete, manchmal geradezu karikaturenhaltig wirkende Neuauflage von Glaubenswelten vergangener Zeiten anmuten, mag manches auch von seltsamer Neugier und apokalyptischer Erwartung getrieben sein, Verborgenes, „mehr“, zu erfahren, als die übliche, als defizitär erlebte Verkündigung der Kirche bereithält – so gibt es hier doch ein unbedingtes Ernstnehmen der Tatsache, dass sich Gott individuell aktual dem Subjekt mitteilen kann in einer Weise, die subjektiv authentisch zugeschnitten ist.

Das zweite Feld ist eine vom Christlichen ausgehende, aber weit ins Interreligiöse ausgreifende Spiritualität stark erfahrungsorientierter Natur, die den Topos »Mystik« für sich reklamiert und getragen wird von theologischen Entwicklungen der jüngeren Vergangenheit bzw. der Gegenwart, etwa der Richtung der „Pluralistischen Religionstheologie“. Hier werden unkonventionelle spirituelle Abenteuer gewagt, die auf erhebliches Interesse stoßen, freilich um den Preis, dass der Kern des Christlichen oft nur noch unscharf zu erkennen ist und Paradigmen anderer Religionsformen in den Vordergrund treten – häufig unter Beibehaltung christlicher Terminologie, aber oft auch so, dass man nach der Authentizität von deren Rezeption fragen muss.

**2** Freilich ist darauf hinzuweisen, dass durchaus eine Spannung besteht zwischen einer sich selbst als Mystik bezeichnenden Spiritualität und geistlichen Lebens- und Erfahrungsweisen, denen jede Selbstdisklasseierung und Etikettierung fern liegt, die aber dennoch nach allen gängigen Kriterien als mystisch bezeichnet werden dürfen. Hier kommen die Schwierigkeit einer adäquaten Begrifflichkeit und die Vielschichtigkeit der Fragen, die mit der Mystik zusammenhängen, ins Spiel, ohne dass wir dies weiter verfolgen könnten.

Schließlich gibt es eine dritte Variante christlicher erfahrungsorientierter Spiritualität, die sich selbst zwar nicht als Mystik bezeichnet, auch nicht in erster Linie in der katholischen Kirche zu finden ist, aber auch dort ihren festen Platz hat und in unserem Zusammenhang unbedingt mit zu betrachten ist: Das ist die Richtung des „Charismatischen“ in Analogie zur Spiritualität etwa der Pfingstgemeinden im außerkatholischen Raum. Hier formt sich eine christliche Spiritualität, die der theologischen Reflexion weitgehend entraten zu können meint, sich oft sogar betont intellekt- und theologiefeindlich gibt, im Gegenzug aber häufig in fundamentalistisch-biblizistische Verengungen gerät und andererseits anfällig ist für mitunter extreme „Verweltlichung“ – etwa in Gestalt eines religiös konnotierten Wohlstandsdenkens, das mehr US-amerikanische Ideologie ist als christliches Denken.<sup>3</sup>

Alle drei „Richtungen“ sind ungeachtet ihrer Bedeutung und ihrer grundsätzlichen geistlich legitimen Momente, erst recht ungeachtet dessen, dass sich in ihnen zahllose Menschen finden, deren geistliche Integrität unbestreitbar ist, von Defizienzen gekennzeichnet: Die traditionelle „Erscheinungs“-Frömmigkeit bleibt auf die Vergangenheit fixiert und ist oft einem undifferenzierten dualistischen Weltbild verhaftet. Der charismatischen Frömmigkeit mangelt es im weitesten Sinne an Verständnis für Kreuz und Kirche, in ihrer sehr selektiven Spiritualität überhaupt an einem Verhältnis zur Totale des Glaubens. Der interreligiöse Ansatz lässt häufig – wenngleich intentional unbeabsichtigt – tendenziell die christlichen Fundamente letztlich erodieren. So unterschiedlich diese Ansätze erscheinen, so ist ihnen als gemeinsamer Nenner vielfach eine deutliche Skepsis gegenüber dem tradierten Lehrgebäude der christlichen Theologie eigen, wenn auch aus unterschiedlichen Motiven: Wehrt sich eine „interreligiöse“ Spiritualität mehr gegen den als einengend erfahrenen christlichen „Absolutheitsanspruch“, so ist z.B. bei den Charismatikern häufig eine grundsätzliche Theologie-Skepsis, mitunter geradezu eine regelrechte Intellektfeindlichkeit zu konstatieren.

„Lehre“ und glaubenspraktische Spiritualität – und dies gilt nicht nur für die hier skizzierten speziellen „Formen“ des christlichen Glaubens, sondern fast mehr noch für den „Durchschnitt“ – scheinen heute auf höchst unterschiedliche Weise auseinanderzudriften. Dies bedeutet für beide Ebenen ein Risiko: Wenn die Theologie nicht mehr in der Praxis des gelebten Glaubens „ankommt“ und von hier aus wiederum genährt wird, dann erstarrt sie, wird zum selbstreferentiellen Gedankenspiel oder zur toten Ideologie. Wenn andererseits die „Frömmigkeit“ bzw. Spiritualität nicht mehr von der theologischen Reflexion getragen wird, gerät sie leicht zur bloßen „Gefülsreligion“, deren benennbare Inhalte

<sup>3</sup> Die Auseinandersetzung damit ist angesichts dessen, dass ein sich „charismatisch“ verstehendes Christentum weltweit gegenwärtig eine enorme Ausbreitung erlebt, gerade auch in traditionell katholischen Regionen, z.B. in Lateinamerika, ein dringendes Gebot der Stunde.

sich zerfasernd entziehen. Oder sie baut sich eine fromme Sonderwelt, wie mitunter bei den drei skizzierten Richtungen zu beobachten – was beides für die christliche *differentia specifca* verheerend ist.

Die Lebenskraft und Überlebensfähigkeit des christlichen Glaubens wird sich auch daran entscheiden, ob und wie es in Zukunft gelingt, Spiritualität und Theologie, Mystik und Dogmatik als zwei sich gegenseitig bedingende und belebende Seiten des Christlichen in ein Verhältnis gegenseitiger Fruchtbarkeit zu bringen, die ihre Kraft aus dem Zentrum des Christlichen bezieht.

Dies ist aus mehreren Gründen kein einfaches Unterfangen. Es ist kein gangbarer, wenigstens kein fruchtbringender Weg, die Glaubenslehre zu reduzieren auf ein bloßes Funktional oder eine „Theorie“ der Frömmigkeit. Damit wäre der Spiritualität ein schlechter Dienst erwiesen. Denn die ganze Geschichte des christlichen Glaubens und seiner Theologie zeigt, dass sich dann die christliche Glaubenspraxis am weitesten entfaltet hat, wenn dies auf dem Hintergrund und der Basis intellektuell hochstehender Reflexion geschehen konnte. Denn erst auf dieser Basis konnte die christliche Lehre zu solchen Aussagen („Dogmen“) finden, die auch eine tiefgehende Glaubenspraxis für den ermöglichte, der selbst nicht an der intellektuellen Reflexion beteiligt war.

Im Gegenzug: Es wäre ebenso fatal, auch wenn eine solche Gefahr gegenwärtig weniger relevant sein dürfte, den Glaubensvollzug auf den affirmativen Nachvollzug einer begrifflich, dogmatisch kodifizierten Lehre zu reduzieren. Damit wäre eine christliche Ideologie, aber kein lebendiger, auch subjektiv authentischer Glaube konstituiert – schon gar nichts, was im Entferitesten als „Mystik“ zu verstehen wäre.

Es bedarf der Wiederentdeckung der Dogmatik als Nährbodens wirklich originär christlicher Spiritualität, ja Mystik. Dafür muss selbst die spekulativste Dogmatik von „Leidenschaft für Gott“ getragen sein. Und die geistliche Erfahrung muss damit rechnen, dass die einfachsten christlichen Glaubenslehren („Dogmen“) ebenso wie die anspruchsvollsten Versuche ihrer intellektuellen Reflexion und Erschließung tatsächlich nicht nur abstrakt bleibende „Lehre“ sind, sondern als Katalysatoren ebendieser Erfahrung selbst wirken können.<sup>4</sup>

Dies heißt nun keineswegs, man müsste Dogmatik nur entsprechend vermitteln, und schon wären zukünftige Mystiker oder doch wenigstens Christen, die in einer lebendigen Glaubenserfahrung stehen, einfach „da“. Wer so denken würde, hätte nicht nur von christlicher Mystik, sondern vom Grundsätzlichen des Christentums falsche Vorstellungen. Mystik bleibt immer *Geschenk*, unverfügbare Gabe Gottes an den Einzelnen. Aber die *Bedingungen*, unter denen mys-

<sup>4</sup> Die Geschichte des christlichen Glaubens ist voll von Beispielen des Gelingens einer solchen Synthese. Origenes, Maximus Confessor, Anselm von Canterbury, Rupert von Deutz mögen hier als Gewährsmänner genannt sein – nicht umsonst Gestalten vor bzw. an der Grenze zum Hochmittelalter, von dem an das Verhältnis von „Mystik“ und „Dogmatik“ tendenziell immer problematischer wurde.

tische Glaubenserfahrung sich entfalten kann, sind für ihr Zustandekommen wesentlich. Denn es ist eben *nicht* so, dass mystische Erfahrung ein Geschehen ausschließlich zwischen Gott und dem einzelnen Menschen wäre. So persönlich und absolut individuell zugeschnitten sie auch jeweils ist – die entsprechende kirchlich-theologische wie auch die jeweilige kulturelle Situation spielt dabei keine geringe Rolle. Nicht zufällig korrelieren die Weisen mystischer Glaubenserfahrung bzw. die typischen Prägungen der Spiritualität insgesamt durchaus mit den jeweils synchronen theologischen bzw. kulturellen Themen und Topoi.<sup>5</sup> Gerade die beeindruckende Kohärenz zwischen Mystik und Theologie an den entscheidenden Punkten der Kirchengeschichte – Kohärenz kann durchaus auch darin bestehen, dass beides in ein Verhältnis von letztlich fruchtbare Spannung zueinander tritt – zeugt von der inneren Einheit der Kirche, der Einheit von Theologie, kirchlicher Verkündigung und individueller Glaubenserfahrung. Der Blick auf die Kirchengeschichte lehrt auch, dass höchste intellektuelle Spannung und ausgreifende Weite des theologischen Denkens gerade nicht im Gegensatz zur Mystik stehen, sondern sie im Gegenteil enorm befruchten können.

Doch noch etwas ist grundsätzlich zu bedenken: Warum ist denn nun aber ein „undogmatisches“ Christentum wie oben angedeutet nicht die Lösung für diese Fragen? Die einfache Antwort darauf lautet: Ein „undogmatisches“ Christentum führt sich selbst ad absurdum. Es ist schlicht unmöglich.

Warum? Alle christlichen Glaubensaussagen, ganz unterschiedlichen Grades an Verbindlichkeit, rekurrieren auf die Wahrheit der Tatsache, dass Gott sich nach Auffassung des Christentums in der menschlichen Person Jesu offenbart hat. Diese Aussage umschreibt nach Meinung christlicher Theologie eine objektive *Wirklichkeit*, deren Spezifikation letztlich das ganze Gebäude der Theologie und Lehre entstehen lässt. Ist eine solche wie auch immer zu verstehende, zu präzisierende und in einen Kontext einzuordnende, verbindliche und konstitutive Aussage im Sinne einer Tatsachenbeschreibung, also ein „Dogma“, nicht möglich, löst sich das Christentum selbst auf – denn was wäre dann noch sein „Inhalt“?

Christentum als reine Negative Theologie ist undenkbar, so wichtig kontextuell im christlichen Rahmen diese Denkrichtung auch ist. Christentum als trinitarisch die Geschichte transzendernde Religion bleibt gleichwohl an geschichtliche, raum-zeitlich konkretisierbare Faktizitäten rückgebunden; und dies nicht nur, indem diese als zu übersteigende Zwischenstufen auf dem Weg zum Absoluten präsent wären – dann wäre ein „dogmenloses Christentum“ tatsächlich denkbar, ja es wäre sogar das letzte Ziel.<sup>6</sup> Sondern so, dass die inkarnatori-

<sup>5</sup> Man vergleiche etwa das Menschenbild bei Hildegard von Bingen und bei Teresa von Avila und setze es in Beziehung zu den Veränderungen in Anthropologie und Kultur vom Hochmittelalter bis zur Renaissance.

<sup>6</sup> Eine solche Position, die das eigentlich Christliche subtil verfehlt, hat Ernst Jünger in den *Marmorklippen* mit unübertrifffener, von ihm hier durchaus affirmativ gemeinter Präzision beschrieben: „... daß wohl das

sche Kenosis-Gestalt durch das übersteigend Trinitarische nicht einfach aufgehoben würde, sondern sogar erst durch dieses ihre bleibend aktuale Bedeutung erhält. Damit muss das Christentum *sprachlich*, also *sagbar*, also in der Konsequenz dogmatisch bleiben, denn nichts anderes als die Aussagbarkeit ist mit diesem Begriff letztlich anvisiert.<sup>7</sup>

Aufgabe der Theologie ist es, diesen Umstand, der ja gerade eine wesentliche *differentia specifca* des Christentums markiert, nicht als bedauernswerte Enge zu beklagen, sondern im Gegenteil zu zeigen, dass gerade hier die Weite und humane Kompatibilität des Christlichen liegen. Im Vorfeld dessen bewegen sich die nachfolgenden Überlegungen.

## Zugang II: anthropologisch

Der Mensch ist keine von der Welt abgeschottete Monade, sondern in Werden, Sein und Vergehen tief auf das Ganze der Welt bezogen. Dies eint ihn mit allen anderen Lebewesen, letztlich mit allen „wirklichen Einzelwesen“ – *actual entities* (Whitehead) – und es ist zugleich das Feld seiner spezifischen humanen Formung und Bewährung. Menschliche Subjektivität wächst immer in der Auseinandersetzung mit dem Objektiven; der Mensch braucht immer ein „Außen“. „Innen“ und „Außen“ ist ein komplexes Thema der Anthropologie, das weit in deren Einzeldisziplinen hineinreicht, wie Psychologie, Pädagogik usw.

Vieles, was vom Menschen als integraler Teil der eigenen Subjektivität erfahren wird, war einmal ein „Außen“, das auf dem Wege subjektiver, biographischer und kulturell wie auch immer gestalteter Aneignung zum „Innen“ geworden ist. Und Leben vollzieht sich auch, indem das Umgekehrte geschieht: Inneres, das zunächst in subjektiven Vorstellungen, Gedanken, Emotionen existiert, wird zum „Außen“, indem es sich objektiviert. Erst an solchem „Außen“, wenn ihm das Eigene wie ein Anderes gegenübertritt, erfährt der Mensch, wer er ist – und in der Perspektive, wer er noch sein könnte. Diese komplementären Prozesse machen in diffiziler, nie auszulösender Komplexität das aus, was eine menschliche, individuelle Persönlichkeit ist, wobei dieses „Sein“ selbst keine Statisitk bedeutet, sondern ein Werden, das Identität gerade im Wechselspiel von Flux und Permanenz wie von Identität und Alterität entstehen lässt.

Ein entscheidendes Konstitutivum des Menschen hierbei ist seine Fähigkeit zur *Subversion*. Wobei das existentielle Experiment darin besteht, diese Subversion konstruktiv zu wenden. Subversion ist der Kampf gegen die erfahrenen

Dogma die Grade der Vergeistigung begleite – wie ein Gewand, das auf den frühen Stufen mit Gold und Purpurstoff durchflochten ist und dann mit jedem Schritte an unsichtbarer Qualität gewinnt, indes das Muster sich allmählich im Licht verliert.“ (vgl. Ders., *Auf den Marmor-Klippen*. Hamburg 1939, 73).

<sup>7</sup> Zum Verhältnis der „Aussagbarkeit“ zur Selbsttranszendenz des jeweils Ausgesagten s.u.

Grenzen und Normen, die Fähigkeit, vorfindliche Ordnungen und Systeme zu hinterfragen und sie im Namen der subjektiven Expansion außer Geltung zu setzen, sie zumindest in ihrer je begrenzten Reichweite und Geltung zu durchschauen und dementsprechend mit ihnen umzugehen. Freilich, wenn der subversive Impuls in reiner Negation verharrt, wird er unweigerlich Destruktivität hervorbringen, die die Gefahr in sich trägt, die menschliche Persönlichkeit schließlich selbst zu ergreifen und zu beschädigen. Entscheidend für die menschliche Reifung ist, ob es gelingt, das subversive Potential wiederum in Konstruktivität münden zu lassen.

Einer der in seinen Folgen möglicherweise fatalsten Wege, den die Lehre vom Menschen in den vergangenen Jahrhunderten eingeschlagen hat, war es, anzunehmen, dass eine menschliche Persönlichkeit sich umso freier und besser entfalten könne, je weniger „Reibungsflächen“ sie ausgesetzt sei. Richtig daran ist ohne Zweifel, dass es deformierende und erdrückende Einflüsse geben kann, die zerstörerisch und Reifung verhindernd wirksam werden können. Die Gefahr besteht darin, angesichts dieses Umstandes „das Kind mit dem Bade auszuschütten“ und im Namen individueller Emanzipation eine absolute „Freiheit“ zu propagieren, die dem Menschen jegliche Reibungsflächen erspart. Eine solche Utopie führt, verführerisch daherkommend, wenn sie in die Tat umgesetzt wird, zu katastrophalen Ergebnissen. Wenn Grenzen und Normen als Reibungsflächen des subversiven Potentials ausfallen oder nicht genügend Widerstand für seine Entfaltung bieten, wird dieses Potential kein angemessenes Objekt finden und sich auf inadäquate Objekte richten oder gegen das eigene Subjekt selbst.

Ähnliches gilt auch für das kollektive, gesellschaftlich-politische Tun des Menschen: Wo schrankenlose Freiheit propagiert und angestrebt wird, entstehen entweder schrankenlose Anarchie oder totale Verfügbarkeit des seines konstitutiven Potentials beraubten Individuums, die sich selbst dann womöglich als realisierte Freiheit maskiert.

Das hier Angesprochene ist wichtig für den Bereich des Religiösen. Man könnte zunächst wohl meinen, dass sich die religiöse Erfahrung des Menschen dort am freiesten entfalte, am unmittelbarsten, am „mystischsten“ oder auch am „reinsten“ wäre, wo keine störenden Dogmen sich zwischen Gott und den Menschen drängten. Etwa dies war einer der Ausgangspunkte vieler religiöser Reformbewegungen,<sup>8</sup> die alles, was ihrer Meinung nach störend zwischen Gott und Mensch stand, um jeden Preis beseitigen wollten. Dazu gehörte dann oft nicht nur das geistige Gebäude der Theologie, sondern auch der sakramentale, sakrale und ästhetische Raum der jeweiligen Religion, in dem deren Theologie sich konkretisierte.

<sup>8</sup> Es handelt sich hier offenbar um einen fundamentalen Mechanismus, der sich analog auch in anderen Religionen findet.

Auch die Reformation des 16. Jahrhunderts war weithin von diesen Vorstellungen inspiriert. Folge davon war, ganz im Sinne des oben skizzierten anthropologischen Ablaufs von subjektiver Expansion, ihr entgegenstehendem Widerstand und folgender konstruktiv zu wender Subversion, dass Mystik, die sich im reformatorischen Bereich findet, immer eine randständig-heterodoxe Tendenz hat und es den Kirchen der Reformation nie gelungen ist, sie für den Kernbereich evangelischer Spiritualität fruchtbar werden zu lassen, exemplarisch abzulesen an so bedeutenden Gestalten wie etwa Jakob Böhme. Die Mystik hat hier, anders als in der katholischen Kirche, kaum ein konstruktives Widerlager gefunden, das es ihr ermöglicht hätte, in der Mitte der Kirche ihr subversives Potential konstruktiv zu wenden und zu entfalten, wie es etwa Franziskus von Assisi und Ignatius von Loyola (nicht nur *trotz*, sondern auch *wegen* der ihnen entgegengebrachten Widerstände) gelungen ist.

Offenbar entfaltet sich Mystik gerade dort, wo es etwas gibt, das als Widerstand, als Katalysator auch, als objektivierender Gegenpol zur subjektiven Erfahrung und inneren Wirklichkeit dieser Erfahrung, durchaus auch als deren Korrektiv fungieren kann – ganz in Übereinstimmung mit dem, was wir oben zur Entfaltung des individuellen Humanums skizziert haben – ein Hinweis vielleicht auch auf den wichtigen Umstand, dass die Glaubenserfahrung immer auch der konstitutiven Wirklichkeit des Menschlichen Rechnung trägt, seinen Paradigmen folgt, diese integriert und nicht etwa neben ihnen eine Sondersphäre konstituiert.

### Zugang III: ästhetisch

Nach diesem vom eher Anthropologischen ausgehenden Zugang versuchen wir einen weiteren von anderer Seite aus, nämlich vom Ästhetischen. Kunst und christliche Mystik sind in ihrer strukturell-anthropologischen Situiertheit eng miteinander verwandt.<sup>9</sup> Beide sind zunächst persönliche, zutiefst subjektive Erfahrungswelten, die weit ins Überpersönliche ausgreifen und in denen Subjektives und Trans-Subjektives, Individuelles und Interpersonales in komplexen Verhältnissen zueinander stehen. Die Parallele ihrer jeweiligen Dynamik besteht zentral in Folgendem: Beide konstituieren sich wesenhaft an einem „Ort“, an dem das Subjektive in Wechselwirkung tritt mit einem überpersönlichen „Sys-

<sup>9</sup> Dies mag auf den ersten Blick verwunderlich erscheinen. Doch besteht unseres Erachtens die Analogie zum einen in der „Ganzheitlichkeit“ ihres jeweiligen Zugangs zur Wirklichkeit des Menschen und mehr noch – im Rekurs auf das je Gestalthafte des Kunstwerkes im Raum des genuin Ästhetischen und, im Raum des Christlichen, der Inkarnationsgestalt Jesu; vgl. hierzu den spektakulären und in seiner Radikalität immer noch zu wenig verstandenen Ansatz H.U. von Balthasars, das Heilsgeschehen als „Theodramatik“ zu fassen.

tem“. Movens des künstlerischen Schaffens ist der individuelle Ausdruckswille des Künstlers. Aber das Kunstwerk ist kein nur subjektives Produkt. Vielmehr greift der Künstler auf einen je vorfindlichen Kanon an normativen Verfahren, Handwerklichem, durchaus rational Vermittelbarem und „Lernbarem“ zurück, den er sich subjektiv anverwandelt und dem er in seinem Schaffen persönliche Prägung gibt. Das tief Paradoxe der Kunst besteht nun darin, dass die bedeutendsten „Ergebnisse“ dieses Prozesses – wie die Geschichte der Künste uns lehrt – gerade nicht dort entstehen, wo dieser historisch durchaus wandelbare Kanon des Theoretisch-Handwerklichen möglichst unverbindlich und vermeintlich „weit“ ist, sondern gerade dort, wo ein Normensystem gilt, in dem einerseits ein komplexes System von Vorgaben existiert, das aber wiederum in sich so elastisch ist, dass der jeweilige „Kanon“ womöglich bis zum Zerreißen gedehnt wird, doch grundsätzlich gültig bleibt. Diese Gültigkeit garantiert einerseits die artifiziellen Differenzierungsmöglichkeiten der künstlerischen Sprache, andererseits die intersubjektive Kommunikabilität der Kunst.

Der Rezipient, beheimatet im ästhetischen Kanon seiner Zeit und Umwelt, verfügt durch diese Prägung über ein Sensorium, das er grundsätzlich braucht, um das Kunstwerk adäquat zu rezipieren – er *versteht* die Sprache der Kunst. Ihr Erlernen freilich stellt in den wenigsten Fällen einen bewussten Akt dar, sondern geschieht durch Gewöhnung an den sensuellen Eindruck.

Ein Beispiel soll diesen komplexen Sachverhalt erläutern. In der Musik um 1790 gab es ein normatives System des Komponierens. Die einzelnen Parameter der musikalischen Struktur waren dem subjektiven Schaffen des Komponisten vorgeordnet. Dazu gehörten bestimmte musikalische Formen, etwa die Sonatenhauptsatzform und das Rondo als formale Strategien des Großablaufs eines Stücks; dazu gehörte ein bestimmter Radius der Harmonik, also etwa des Gebrauches der Tonarten, Akkorde und des Kontrapunktes. Solche Normen waren keine willkürliche Erfindung von Musiktheoretikern oder Komponisten, sondern Ergebnis kompositionsgeschichtlicher Entwicklungen, gekennzeichnet einerseits von hoher Verbindlichkeit: Eine Sinfonie etwa, die in dieser Zeit mit einem langsamem Satz beginnt oder endet, wäre eine seltene und als solche besonders wahrgenommene Ausnahme. Andererseits: Je stabiler der Normenkanon des Komponierens, desto größer war auch der subjektive Radius des Gestaltens, desto genauer wurden die jeweiligen subjektiven Abweichungen vom virtuell immer präsenten Modell wahrnehmbar.

Am Widerstand des dem Subjektivem vorgegebenen Materials formt sich in solcher Kunst der subjektive Gestaltungswille. Er behindert ihn quasi konstruktiv, indem er ihm eine Reibungsfläche bietet, an dem sich das Subjektive formt, bis es sich das Modell oder den „Kanon“ gänzlich anverwandelt hat und ihm wiederum seine eigene Prägung aufdrückt, die dann in einem weiteren Prozess sich gleichsam verobjektiviert und selbst wiederum in den Kanon eingeht – der

ja auch nicht ein für alle Mal statisch präsent und gültig ist, sondern in die Geschichte gelagert, damit auch veränderlich, aber relativ stabil ist.

Eine Sinfonie von Joseph Haydn (1732–1809) und eine von Wolfgang Amadeus Mozart (1756–1791) folgen einem grundsätzlich gleichen formalen Modell – beide haben in der Regel vier Sätze. Ein schneller Sonatenhauptsatz, der der gewichtigste des Werkes ist, bildet den Beginn, dann folgt ein langsamer Satz, diesem ein dreiteiliges Menuett, und den Schluss bildet wiederum ein Satz in Sonaten- oder Rondoform. Auch die tonale Struktur des Tonsatzes bewegt sich in einem vergleichbaren Rahmen, der aber wiederum in sich so komplex ist, dass er neben der Vergleichbarkeit auch stärkste individuelle Differenzierungen ermöglicht und trägt, ohne dass die Stabilität des zugrunde liegenden Modells zerstört wird. Im Gegenteil – erst in der individuellen Prägung konkreter ästhetischer Gestaltqualität erfährt sie ihre eigentliche Realisation. Nicht das „Lehrbuchschema“ macht die Kunst aus, sondern das konkrete Kunstwerk selbst. In dem so subjektiv geprägte Werkgestalt und transsubjektive ästhetische Norm zusammenfinden, wird das Kunstwerk intersubjektiv kommunizierbar, rezipierbar, vergleichbar, der Rang seiner Originalität bewertbar. Die relativ objektive ästhetische Norm ermöglicht individuelles ästhetisches Erleben in seiner Wahrnehmung von Identität und Differenz innerhalb des jeweiligen Kunstwerkes als Prozess subjektiver Aneignung.

Das ästhetische Modell, das dem konkreten Kunstwerk vorgelagert ist, formt das Werk, wirkt als Reibungsfläche, als Begrenzung des Subjektiven wie zugleich als dessen Ermöglichungsfeld. Es bedarf dieses Subjektiven zugleich, um von der abstrakten in die konkrete Wirklichkeit einzutreten – wie Kunst ja immer nur als konkretes Kunstwerk „wirklich“ ist.

Ganz im Sinne des oben im Rahmen des allgemein Anthropologischen beschriebenen Wechselspiels von Subversion und Rekonstruktion hat jeder Komponist, der sich etwa der Sonaten- oder Fugenform bediente, ihr Schema gleichsam konstruktiv dekonstruiert und im Ausgleich dieser divergierenden Impulse das Eigene geschaffen.

Eine Problematik der Kunst des 20. Jahrhunderts besteht gerade darin, dass sich die verbindlichen Normen des Ästhetischen verflüchtigt haben, so dass jeder Künstler gezwungen ist, den ästhetischen Kanon, innerhalb dessen er seine Vorstellungen realisiert, selbst neu zu definieren – was Probleme mit sich bringt sowohl für die Kunstproduktion als auch für die Rezeption.<sup>10</sup>

Nun mag man fragen: Welchen Sinn haben diese scheinbar weitab vom Thema Spiritualität liegenden Überlegungen für das Verständnis christlicher Mystik? Ist es nicht sogar bemerkenswert inadäquat, einen Zugang zur Mystik,

<sup>10</sup> Unübertragen ins Wort gebracht und ausgelotet von Thomas Mann im *Doktor Faustus*, insbesondere in Adrian Leverkühns Gespräch mit dem Teufel.

in deren Ereignishorizont es um letzte Fragen nach Gott, Welt und Mensch geht, über die Brücke des Ästhetischen zu suchen? In diesem Zusammenhang sei noch einmal auf von Balthasars „Theodramatik“ hingewiesen, die vorgeführt hat, dass der Raum des Spirituellen sehr wohl über den Weg des Ästhetischen betreten werden kann. In anderen Fällen ist es gerade die Mystik selbst, die ins Ästhetische ausgreift, um selbst sprachfähig zu werden (Pseudo-Dionysios Areopagita, Johannes vom Kreuz).

Inwiefern kann nun aber Kunst in der skizzierten Weise ihres Zustandekommens eine konkrete Hilfe sein für das Verstehen der Dynamik christlicher Mystik? Kurz zusammengefasst ist zu sagen, dass in ihr ein ähnliches Verhältnis besteht zwischen Subjektivem und Objektivem wie in der Kunst. Zwischen subjektiver religiöser Dynamik und kirchlich verorteter Dogmatik oder „Lehre“ besteht eine ähnliche Beziehung wie zwischen individuellem Ausdruckswillen und objektivierter künstlerischer Norm.

Es ist erstaunlich, wie weit diese Analogie geht und welche Perspektiven einer Theorie und Theologie der Mystik sie zu eröffnen vermag. Auch die christliche Mystik kommt zustande, indem etwas Vorfindliches, der „Inhalt“ des christlichen Glaubens, wenn man so will, das Dogma, auf die subjektive religiöse Erfahrung trifft. Die Mystik entsteht nicht voraussetzungslos – so wenig wie der Künstler alle Parameter des von ihm zu schaffenden Kunstwerkes selbst neu erfindet –, sondern, indem die Erfahrung das dem Subjekt immer vorausliegende Dogma ergreift und sich an ihm zu einer je persönlich geformten subjektiven Evidenzgestalt kristallisiert.

Das Dogma hat wie die jeweils geltende künstlerische Form oder, weiter gefasst, der geltende ästhetische Kanon, dabei zweierlei Funktion: Einerseits katalysiert es die sonst amorph bleibende Erfahrung und lässt sie damit eigentlich erst „wirklich“ werden – „wirklich“ nicht ihrem auf Gott bezogenen Gehalt nach, sondern wirklich im Sinne der Wirksamkeit in der Sphäre des menschlichen Glaubens gemäß seiner erfahrungshaften Dimension; auch, indem das Dogma eine, wenn auch immer nur angeneherte Sprachgestalt dieser Erfahrung ermöglicht und damit auch eine nicht nur ex negativo konstituierte intersubjektive Kommunikabilität herstellt. Andererseits stellt es ein Korrektiv dar, das die mystische Erfahrung rückbindet an das Gesamt des christlichen Glaubens, sie damit einerseits limitiert, aber zugleich auf eine Weise ausweitet, die dem isolierten Subjekt allein nicht möglich wäre.

Freilich sollte man sich diese vielfältigen Bezüglichkeiten nicht zu einfach strukturiert vorstellen. Das kirchliche Dogma ist nicht nur der normative und normierende Maßstab der mystischen Erfahrung, schon gar nicht ihr ideologisches Korsett, darf es jedenfalls nicht sein um den Preis der Lebendigkeit des Glaubens selbst. Gerade hier hilft die Analogie zur Kunst: Das Modell einer speziellen künstlerischen Form ist kein „einzuhaltendes“ Gesetz, sondern ein Mo-

*dell*, das dem Künstler als *Ermöglichungsraum* subjektiven Ausdrucks- und Konstruktionswillens dient. Aber nicht, indem er es lehrbuchhaft anwendet, sondern, indem es ihm eine je subjektive Anverwandlung und Brechung ermöglicht und damit, ohne die objektive Gültigkeit zu verlieren (sie bestätigt sich vielmehr darin, dass das jeweilige Modell sich als solcher subjektiven Anverwandlung fähig erweist), seine Abstraktheit verliert und in den Raum realer künstlerischer Gestalt und tatsächlicher ästhetischer Erfahrung eintritt. Im geistlichen Leben geschieht Analoges.

### Dogmen als Glaubensräume

Christlicher Glaube existiert nie „abstrakt“, sondern immer als Daseinsform konkreter Menschen. Immer geht die Offenbarung Gottes, die in der Person Jesu Christi und ihm folgend in der christlichen Glaubenslehre konkrete Gestalt geworden ist, eine Verbindung mit einer in bestimmter Weise geprägten menschlichen Person ein. Diese Daseinsweise des Glaubens ist also stets *subjektiv*.

Dogmatik existiert demnach, wenn sie nicht als rein lehrbuchhafte Abstraktion, sondern „erfüllt“, in Gestalt lebendigen Glaubens, da ist, immer nur in subjektiver „Formung“. Aber diese subjektive Daseinsweise ist *keine Defizienzform*, sondern eine gemäße und von Gott, wenn man so sagen darf, intendierte – da der Mensch eben stets Subjekt bleibt. Noch die abstrakteste Theologie, wenn sie vom glaubenden Subjekt betrieben wird, ist durch die Subjektivität des Glaubenden, der da Theologie treibt, geformt.<sup>11</sup>

Das ist zugleich auch ihre Stärke. Denn nur die subjektive Formung, die immer etwas vom dynamischen Gegenüber von Gott und Mensch erkennen lässt, macht Theologie/Dogmatik zum Faszinosum. Sie lässt erkennen, wie es sich mit der Dogmatik in Wahrheit verhält: Sie ist kein Korsett, das den Glauben des einzelnen Menschen einengen und ideologischen Restriktionen unterwerfen würde. Dass Dogmatik bzw. Theologie mitunter so wirkt (oder eher: gewirkt hat), steht außer Zweifel – doch dafür ist nicht ihre originäre Struktur, sondern ihre historisch immer wieder begegnende Deformation zur Ideologie verantwortlich zu machen.

In Wahrheit sind die Dogmen des christlichen Glaubens *Ermöglichungsräume*, Lebensräume eben dieses Glaubens, Paradigmen, die dem Glauben an Jesus Christus Struktur geben und jene subjektive Aneignung und Gestaltwerdung ermöglichen, die den Glauben im Innern des Subjektes erst „existent“ werden lässt.

<sup>11</sup> Dies spricht keineswegs gegen ihre Wissenschaftlichkeit und rationale Verantwortbarkeit, denn selbst in den Naturwissenschaften, sogar in der Mathematik ist es nicht anders.

Diese Räume sind wie die Oberfläche einer Kugel endlich, aber in sich unbegrenzt. „Endlich“ meint, dass Dogmen, satzhaft gefasste Aussagen über Sachverhalte des Glaubens, definitive Aussagen sind, die eine bestimmte „Reichweite“ haben, durchaus vergleichbar anderen Aussagen über weltimmanente, objektive Dinge. Sie sagen *etwas* und *nur dieses*. Zugleich aber, und darin unterscheiden sie sich von jenen, eröffnen sie einen unbegrenzten Raum. Dies einerseits, da sie immer Aussagen sind, letztlich auf der Basis der Analogia entis gründend, über Gott (und damit transzendent „offen“), andererseits, da in ihnen zeitinvariante Offenbarung und je kontingente, veränderliche menschliche Geschichte und Individualität aufeinandertreffen in einer unendlichen Fülle des Möglichen. Damit nehmen sie eine je historisch und individuell verschiedene „Färbung“ an. Diese ist aber keine „Trübung“, sondern ihre je einmalige, unwiederholbare Daseinsweise, die in je unwiederholbarer Konkretheit gerade die unendliche Fülle des jeweiligen Glaubensatzes, die letztlich in der Fülle der Gestalt Christi gründet, erfahrbar werden lässt.

Oder noch anders: Das Dogma ist jeweils das gleiche. Aber da die Menschen, auf die es trifft, verschieden sind, synchron wie diachron, wird es je verschiedene Gestalt annehmen durch seine jeweils unterschiedliche „Resonanz“ im Individuum. Die innere Unendlichkeit des Dogmas zeigt sich in der unerschöpflichen Vielfalt subjektiver Variationsmöglichkeiten seiner geistlichen Aneignung. Und da jeder christliche Glaubenssatz in Beziehung zur Person Christi steht (wenn auch vermittelt, so muss sich diese Bezüglichkeit doch aufweisen lassen), gibt es auch kein christliches Dogma, von dem der Christ sagen könnte: „Dieser Glaubenssatz geht mich nichts an.“ Freilich muss das nun gerade *nicht* heißen, dass jeder Glaubenssatz für jeden Christen subjektiv immer gleich wichtig, relevant und plausibel wäre.

Erst in der Weise dieser subjektiven Aneignung beginnen die christlichen Glaubensaussagen zu „leuchten“, werden sie von Lehrsätzen zu existentialen Wahrheiten, die ihre Wahrheit auch erweisen, indem sie dem Subjekt helfen, die Wahrheiten und Grundlegungen seiner eigenen Existenz im Licht des Glaubens zu erkennen und zu deuten. Dies allerdings nicht einseitig, indem Glaubenssätze auf anthropologische Aussagen oder auf nur innersubjektiv relevante Wahrheiten reduziert würden. Ihr objektivierender, immer dem je Subjektiven vorgeordneter und dieses transzendierender Gehalt bleibt gewahrt. Sie können ja gerade deshalb dem Subjekt als „Lebensraum“ dienen, weil sie von diesem in sich völlig unabhängig sind, nicht als „Sätze“, sondern in ihrem geoffenbarten, auf Gott rückbezüglichen und darum vom Subjekt zuinnerst unabhängigen Wesen.

Jedoch: Nicht nur vom Subjekt zum Dogma führt ein Weg. Auch in die umgekehrte Richtung gibt es eine Bewegung, die wahrzunehmen nicht weniger wichtig ist, wenn wir den christlichen Glauben als etwas Lebendiges, damit als et-

was immer in Bewegung Bleibendes verstehen wollen. Der offenbarungsgegründete Inhalt des Dogmas steht „fest“, ist etwas Unveränderliches. Aber da die Menschen, die das Dogma aufnehmen, immer andere sind, da die Geschichte und die situative Struktur des Glaubens eine je andere Sicht auf das Dogma bewirken, wird auch das Dogma selbst „anders“. Wohlgemerkt *nicht* in seinem „absoluten“ Gehalt. Aber die Veränderung seiner Wahrnehmung und die Veränderung seiner Sprachgestalt und begrifflichen Konkretion bewirken, dass sich immer neue, andere Facetten seines geistlichen Gehaltes zeigen können. Nicht etwa im Sinne einer rein linearen zeitlichen Progression, so, als ob man das Dogma wie ein Naturgesetz mit den Werkzeugen der (theologischen) Erkenntnis immer besser, im Sinne einer „Perfektibilität“ erfassen könnte. Eher könnte man diesen Vorgang als ein ständiges Neu-Umkreisen betrachten, dem durchaus auch Momente des Sich-Entfernens inhärieren können. Nicht jede Glaubenswahrheit wird jeder Zeit, jeder kirchlichen Situation, schon gar nicht jeder individuellen Verfasstheit gleich zugänglich und gleich intensiv nahe sein. Auch der innere *nexus mysteriorum*, der zeigt, in welcher Weise die Glaubensgeheimnisse untereinander verbunden sind und sich gegenseitig erhellen und deuten, kann ganz verschiedene Zugänge mit ganz verschiedenen Akzenten offenbaren. Schon die Vielfalt der Zugänge zur Person Christi, wie wir sie im Neuen Testamente finden, zeigt dies beeindruckend. Und in die Dogmatik werden, wenn man sie als solch dynamisches Feld begreift, dann auch immer die Reichtümer subjektiver Glaubenserfahrung Einzelner eingehen, oft unbemerkt, manchmal aber auch so, dass das Ganze kirchlicher Theologie von ihnen befruchtet und in neue Bahnen gelenkt wird.

Wenn man diese Zusammenhänge in Rechnung stellt und wirklich ernst nimmt, wird Dogmatik als theologische Disziplin keine erstarrende Ideologie werden, auch keine bloß historisch ausgerichtete Disziplin, die mit dem realen geistlichen Leben der Menschen in der jeweiligen Gegenwart wenig oder nichts zu tun hat, wiewohl gerade aus den gezeigten Zusammenhängen heraus die Dogmatik keinesfalls des geschichtlichen Momentes entraten kann.

Dogmatik wird lebendig, wenn das, was sie mitteilt, erkennbar wird in seiner Relationalität zum Glauben und zur Wirklichkeit des Lebens der Glaubenden selbst. Und wenn eine solche persönliche Bezogenheit möglich wird, dann zeigt sich, dass das, was zunächst ein „Satz“, eine Aussage oder gar eine ideologische Prägung zu sein schien, etwas ist, das eine tiefe Resonanz im Kern des eigenen Daseins erwecken kann.

Auch das Dogma, jede Glaubenswahrheit, muss, um fruchtbar zu werden, im glaubenden Individuum den Weg der „konstruktiven Destruktion“ gehen, muss auch als Resonanzfläche der individuellen Subversion herhalten können.

Die Mystik hat im Zusammenhang der gesamten kirchlichen Spiritualität vielleicht zwei „Aufgaben“, die sie weit über das nur Subjektive hinausheben. Sie be-

wegt sich vom Zentrum des Glaubens zu seiner Peripherie und erkundet *extensives* „Neuland“ des Glaubens, freilich kein exterritoriales Gebiet, sondern solches, das, wie entlegen auch immer es erscheinen mag, an die „Mitte“ rückgebunden ist. Hier mag man die interreligiösen Versuche der Gegenwart, wenn man sie positiv rezipieren will, einordnen, aber diese Funktion ist keine „Erfahrung“ heutiger Zeit. Andererseits ist es Aufgabe der Mystik, das Zentrum des Glaubens immer neu zu beleuchten und *intensiv* zu erschließen. Es scheint, dass gerade hier heute enorme Defizite bestehen. Es fehlt an einer Mystik, die den einfachen Kern des Christentums, die Mitte, die Gestalt Jesu selbst, neu in den Blick nimmt.

Ein großes Problem der heutigen Kirche ist – nicht unverwandt der ästhetischen Problematik der modernen Kunst, die wir oben skizziert haben –, dass die kirchliche Lehre für das Glaubensbewusstsein auch innerhalb der Kirche weit hin ihren normativen Charakter eingebüßt hat. So wie die Weltanschauungen in unserer Kultur pluralisiert sind und ihren eigenen Rang geradezu daran bemessen, inwieweit sie „pluralistisch offen“ sind, so wird kirchliche Glaubenslehre nicht daran gemessen, inwieweit sie Raum gibt zur identitären Entfaltung des Glaubens, sondern daran, inwieweit sie mit heutigen ideologischen „Pluralitätsanforderungen“, die oft das alles entscheidende Kriterium sind, kompatibel ist. Dass die Rückgewinnung des Identitären alles andere ist als ideologisierende und selbstimmunisierende Einengung, aber auch alles andere als nivellierende Pluralisierung – dies zu zeigen wäre wohl die Herausforderung einer christlichen Spiritualität, in der mystische Erfahrung die theologische Reflexion für sich fruchtbar werden lässt und in der gleichermaßen die Theologie sich der erfahrungshaften Dimension des Glaubens neu öffnet.

## Versuch der Konkretion

Wenn das, was wir hier ausgeführt haben, tatsächlich einen gangbaren Weg christlicher Spiritualität beschreibt, wenn der dogmatischen Aussage wirklich ein für das geistliche Leben erschließbarer Gehalt inhärieren soll, dann muss es sich am konkreten Beispiel exemplifizieren lassen. Dieser subjektive und als solcher kontingente Versuch soll deshalb den Schluss unserer Überlegungen bilden.

Das Dogma von der erbsündelosen Empfängnis Marias<sup>12</sup> zählt zu den Glaubensaussagen, die zunächst geeignet erscheinen, Vorbehalten gegen katholische Dogmatik durchaus Nahrung zu geben. Das Dogma wurde bekanntlich erst 1854

<sup>12</sup> Der traditionelle, gleichwohl unglückliche Ausdruck „unbefleckte Empfängnis“ gibt den umschriebenen Sachverhalt nicht gerade adäquat wieder.

verkündet bzw. zur verbindlichen katholischen Lehre erklärt.<sup>13</sup> Obwohl es einen langen geschichtlichen Vorlauf in der katholischen Glaubenstradition hat, erweckt es für viele den Eindruck, mit dem Gesamtgebäude christlicher (auch katholischer) Theologie nur lose verbunden zu sein. Überdies ist zunächst nicht ohne weiteres ersichtlich, welche Bedeutung dieses Dogma für den vollzogenen Glauben des Christen denn nun haben sollte. Und noch mehr: In einer universell-christlichen Perspektive ließe sich fragen, ob hier nicht das Marianische gegenüber dem Christozentrischen verdächtig aufgewertet wird, etwa im Sinne einiger kirchenpolitisch intendierten „Schärfung des katholischen Profils“. Ist dieses Dogma nicht in allem geradezu ein Musterbeispiel für „katholizistische“ Ideologie des 19. Jahrhunderts? Hinzu kommt, dass ihm, wenn nicht in der authentischen theologischen Reflexion, so doch im christlichen Alltagsbewusstsein, ein Hauch von muffiger Sexual- und Körperfeindlichkeit anzuhaften scheint, der es für heutiges Empfinden durchaus ungenießbar macht. Und wo liegt seine innere Verbindung zur Person Jesu, auf die ja, auch unseren obigen Ausführungen entsprechend, die gesamte Dogmatik zulaufen muss?

Wenn wir diese Anfragen bzw. Verdachtsmomente entkräften wollen und uns gerade dieses Dogma darüber hinaus als Illustration unserer Behauptung dienen soll, dass Dogmatik den Glauben nicht nur nicht ideologisiert und eingrenzt, sondern ausweitet und geradezu erst ermöglicht, muss die Gegenprobe erfolgreich sein – das Dogma muss einen Durchblick zum Zentrum des Christlichen freigeben. Und dieser Durchblick darf nicht nur theoretischer Natur sein, er muss vielmehr einen mystagogischen Weg der individuellen Erschließung und Lebbarkeit aufzeigen.

Wenn wir dies unternehmen wollen, müssen wir einen Blick auf die Konstitutiva dieses Dogmas wagen. So stellt sich zunächst die Frage nach der Erbsünde. Es würde den Rahmen sprengen, wenn wir diesen historisch und theologisch vielschichtigen und mit allerlei geschichtlichem und theologischem Ballast befrachteten, gleichwohl wichtigen Begriff in seinen theologischen und anthropologischen Facetten und Bedeutungsverschiebungen erschließen wollten. Wenn wir aber Marias „Erbsündefreiheit“ thematisieren wollen, muss wenigstens im Ansatz geklärt werden, was sie bedeutet, bzw. umgekehrt, was die „Erbsünde“ als bleibende anthropologische Verfasstheit *im Menschen bewirkt*, wo und wie auch immer ihr Ursprung zu denken ist.

Wenn wir – ganz elementar und unter Absehung späterer theologischer Deutungsmuster – einmal auf den entsprechenden Bericht der Genesis schauen,<sup>14</sup> ließe es sich vielleicht so formulieren: Dass der Mensch der Versuchung „Ihr werdet sein wie Gott“ folgt, bewirkt eine grundsätzliche und bleibende Verzer-

<sup>13</sup> Vgl. Papst Pius IX., *Apostolische Konstitution >Ineffabilis Deus<* (8.12.1854), in: Documenti pontifici sull' Immacolata concezione. Rom 1954.

<sup>14</sup> Vgl. Gen 3.

rung seines Verhältnisses zu Gott und zu sich selbst. Gott und Mensch werden gleichsam konkurrierende und rivalisierende Größen. Der sich von Gott abwendende Mensch sieht sich als (Pseudo-)Gott und versucht, die Attributionen Gottes auf sich selbst anzuwenden. Zugleich wird im Gegenzug Gott nach menschlichem Maß gesehen, er wird zum Objekt von Relationen und Emotionen, die im Menschlichen angemessen wären, aber Gott gegenüber gänzlich inadäquat sind. Etwas Grundsätzliches ist dadurch *falsch* geworden. Daher wirkt sich die Erbsünde nicht nur im Bereich des unmittelbar Relationalen zu Gott hin, im Religiösen, aus, sondern auch im Naturalen, da die gesamte anthropische Selbstsetzung und -definition von dieser Verzerrung betroffen ist.

Die Erbsünde bewirkt eine fatale Verschiebung: Der Mensch verliert den Kontakt zur Transzendenz, sieht Gott wie ein menschliches Gegenüber – ohnehin die Gefahr eines jeden Monotheismus, wie die Kritiker desselben nicht müde werden anzumerken – oder wendet sich schließlich von ihm ab, da seine Suche nach dem eigentlich Transzendenten bei einem letztlich anthropomorph gewordenen Gottesbild kein Ziel findet. Zugleich aber nimmt der *andere Mensch* den Platz Gottes ein, wird mit absoluten, transzendernden Erwartungen und Projektionen befrachtet, die er nicht erfüllen und denen er nicht entsprechen kann.

Im Horizont des Neuen Testamentes bzw. der Verkündigung Jesu gesprochen: Die Erbsünde bewirkt eine bleibende, sich immer neu reproduzierende Unfähigkeit, das Hauptgebot Christi „Du sollst Gott ...“ zu erfüllen.<sup>15</sup> Indem Jesus dieses Gebot prononciert in den Mittelpunkt seines Anspruches stellt, konstellierte er geradezu die erbsündliche Verfasstheit des Menschen. Von hier aus wird deutlich, inwiefern er selbst zur absoluten Krise menschlicher Sünde wird und wie bzw. dass der Glaube an ihn überhaupt zur Antwort auf die Sünde wird.

Was würde unter diesem Blickwinkel bedeuten, „frei von der Erbsünde“ zu sein? „Erbsündefreiheit“ würde bedeuten, die richtige Relation zwischen dem Verhältnis zu Gott und dem Verhältnis zum anderen Menschen wieder herstellen zu können. Gott *Gott* sein zu lassen und den Menschen *Mensch*. Gott nicht mit Erwartungen, Projektionen und Ansprüchen zu konfrontieren, wie sie einem Menschen gelten können, und vom anderen Menschen nicht jenes Absolute zu erwarten und zu erhoffen, das allein Sache Gottes ist.

Maria nun ist auf eine besondere, geradezu einmalige Weise mit dem Spannungsfeld, das sich hier auftut, konfrontiert. Ihr Sohn ist ganz Mensch, ganz ihr Sohn, in aller Intimität und Spannung, die zwischen Mutter und Sohn herrscht; mit allen biologischen und kulturell-irdischen Implikationen des Menschseins. Zugleich ist der Sohn Jesus, im Sinne der christologischen Grundlegung, Subjekt der hypostatischen Union, das heißt er „ist“ auch Gott.<sup>16</sup> Demzufolge muss sich

<sup>15</sup> Vgl. Mt 22, 34–40.

<sup>16</sup> Die Anführung ist hier nicht im Sinne einer Distanzierung intendiert, sie will vielmehr darauf verweisen, dass der chalzedonensische Parallelismus von „Gott sein“ und „Mensch sein“ eine Problematik eigener Art

Maria zu ihm als Mensch und zu ihm als Gott verhalten. Und sie muss dies bei- des auf je adäquate Weise leisten, um ihrer Sendung – und damit der Sendung Jesu – treu sein zu können. Dies bedeutet nicht, dass wir unterstellen, die *histo- rische Person* der Mutter Christi hätte etwa die künftige christliche Dogmatik „vorhergewusst“ o.ä. Es geht hier auch überhaupt nicht um eine spekulative, ins Historische hinabsteigende Psychologie, sondern um grundsätzliche Situiert- heiten. Wenn wir unterstellen,<sup>17</sup> dass das Verhältnis Marias zu ihrem Sohn – im Sinne der Erzählung des Evangeliums – bleibend bestimmt ist durch den Inhalt der Verkündigung des Engels, so wird deutlich, worum es geht: Maria steht in der Gefahr, einerseits ihren menschlichen Sohn zum Objekt religiöser Idolatrie zu machen, oder andererseits die göttliche Sendung Jesu in so einmaliger Weise in Bezug zu sich selbst zu sehen, dass religiöse Hybris unausweichlich das na- türliche Muttersein verschlingen und auslöschen würde.

Anders ausgedrückt: Die menschliche Erbsünde, deren Folge ja gerade eine Verwirrung des Verhältnisses zu Gott und Mensch in jeweiliger Adäquatheit ist, hätte geradezu monströse Folgen für jemanden, dem Gott und Mensch in *einer einzigen* Gestalt in der absoluten Nähe mütterlich-familiärer Intimität begeg- nen.

So ist es die Freiheit Marias von der Erbsünde, die ihr die geforderte Erfüllung ihrer Sendung erst ermöglicht. Und sie erweist sich darin auf Seiten der Mutter als passgenaues „Gegenstück“, ja geradezu als Konsequenz der unvermischten und ungetrennten Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus. Damit ist nicht gemeint, dass Maria von der Erbsünde frei sein „musste“ in dem Sinne, dass Gott an ihr nicht anders hätte handeln „können“, dass mithin die Glau- bensaussage des Dogmas von 1854 eigentlich trivial sei. Es geht vielmehr um den Aufweis der inneren Kohärenz dieses Dogmas im *nexus mysteriorum* über- haupt, besonders im Blick auf das Zentrum christologischer Theologie, der Ein- heit von Gott und Mensch in der Gestalt Christi. Diese Kohärenz scheint uns im Blick auf das hier Umrissene von einer geradezu verblüffenden inneren Logik und Konsequenz, die alle Verdachtsmomente, die wir oben erwähnten, ad absurdum führt. So betrachtet, legitimiert sich das Dogma ja geradezu dadurch, dass es vom scheinbaren Rand her einen Durchblick freigibt zur Mitte, nämlich zur Person und Sendung Jesu, auf die es ein spezielles Licht wirft.

Es bleibt aber im Sinne unserer obigen Ausführungen noch ein weiterer Schritt zu gehen. Wir hatten gesagt, dass die Feuerprobe des Dogmas nicht nur

aufweist, die darin liegt, dass in beiden Gliedern der Begriff »sein« differenziert zu verstehen ist; vgl. dazu u.a. die entsprechenden Ausführungen von K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg 1976.

**17** Dies geschieht mehr im Sinne systematisch-theologischer Kohärenz der Glaubensaussagen denn als pseudo-historischer Rückblick. Das komplexe Verhältnis von historischen oder als historisch möglich ge- dachten Faktizitäten und systematischen Glaubensaussagen gerade im Blick auf Maria, wo noch eine starke anthropologisch-symbolische Ebene hineinspielt, kann hier nicht umfassend thematisiert werden.

seine theoretisch-systematische, rational einsehbare Relevanz und Stimmigkeit im Gesamtkontext christlicher Theologie sein kann, sondern mindestens ebenso seine Lebbarkeit, das heißt seine Fruchtbarkeit für den persönlichen Glaubensvollzug des Christen. Insbesondere alles, was in christlicher Lehre mit der Person der Mutter Christi zu tun hat, ist hier zu befragen – denn wenn Maria tatsächlich Typus der Kirche und klarstes Urbild des Glaubens sein soll, wie das Zweite Vatikanische Konzil glücklich formulierte,<sup>18</sup> dann müssen die Glaubensaussagen über sie ganz besonders mit diesem gelebten Glauben zu tun haben!

In der Tat: Maria, von der Erbsünde befreit, führt vor, wie Gottes- und Nächstenliebe miteinander kompatibel sind und nicht in Konkurrenz geraten und sich ihrer Totalität berauben, sondern diese gerade erst unverzerrt ermöglichen und sich gegenseitig tragen, wenn beides seinen je adäquaten Raum unterschiedlicher Extensionalität einnimmt. Insofern ist sie das lebendige Beispiel und zugleich der „symbolische Grenzwert“ für die Erfüllung des Hauptgebotes Christi. Die spirituelle Aufgabe des Christen besteht dann darin, sich in der Kontemplation der marianischen Glaubensaussagen selbst auf den mystagogischen Weg führen zu lassen, das eigene Verhältnis zu Gott und zum Nächsten in eine Ordnung zu bringen, die dem Gebot Jesu nach dem Urbild Marias wenigstens approximativ entspricht. Das kann bis in den banalsten christlichen Alltag reichen. Und es belegt, dass tatsächlich auch die scheinbar alltagfernsten und seltsamsten Dogmen sowohl spekulativ-theologisch einen unerschöpflichen Reichtum für die Reflexion bereithalten als auch individuelle Wege für das alltägliche Glaubensleben eröffnen können.

Es scheint so, dass eine originäre, lebendige christliche Spiritualität, vielleicht sogar eine wirkliche Mystik möglich ist, die den Kern des Glaubens neu entdeckt. Und es scheint so, dass eine durchaus dogmatische Theologie, die nicht vergisst, dass sie es mit Gott zu tun hat, aus der Reflexion ihrer eigenen Mitte heraus Wege zu einer solchen Mystik zu weisen imstande sein kann. Das lässt hoffen.

**18** Vgl. *Dogmatische Konstitution über die Kirche >Lumen Gentium<* (21.11.1964), n. 53; zit. n. <sup>2</sup>LThK, Erg.-Bd. 1, 329.