

MARGIT ECKHOLT

Mystik und Mission

Auf der Suche nach neuen Formen der Gottesrede

Theologie »out« – Spiritualität und Mystik »in«? Auf der Suche nach neuen Sprachformen des Glaubens

99

MYSTIK UND MISSION

Der Spannungsbogen von Mystik und Mission

Theologie ist von der Wortbedeutung her »logos« von Gott, es geht um ein Verstehen des Glaubens. Wenn dies infrage gestellt ist, wird Theologie überflüssig. Ist also im Kontext des Sprechens von Gott heute, eines scheinbar gefühlsbetonten Glaubens- und Religionsbegriffs auf Formen und »feststehende« Wahrheiten bedachte Theologie, der Logos von Gott, nicht mehr angesagt? Ist »Mystik«, ist »Spiritualität« eine Alternative?

Bei den Studierenden an der katholisch-theologischen Fakultät in Benediktbeuern bemerke ich diese Tendenz; Angebote in »Spiritualität«, die es an der Ordenshochschule gibt, werden mit großem Interesse wahrgenommen; Theologie als wissenschaftliche Disziplin zu vermitteln ist dagegen ein »hartes Brot«. Doch neue Formen und Dimensionen von Glaubenserfahrungen schälen sich zurzeit heraus, in denen Gefühl, Sinnlichkeit und Körpererfahrungen an Bedeutung gewinnen. Hier ist die Theologie selbst gefragt, herauszustellen, dass diese Formen nicht in Widerspruch stehen müssen zur Vernunft des Glaubens – und auch nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen. Die beschriebenen neuen Formen fragen ein einseitiges, von einer technischen Rationalität her formuliertes Vernunftverständnis an, ebenso auch einen Gottesbegriff, der auf rationalem Wege leicht vermittelbar ist. Der neue »Boom« an Mystik und Spiritualität stellt sich einer solchen einlinigen Gestalt von Rationalität und Glaubensvernunft in den Weg. Er weist auf die Widerständigkeit und Unverfügbarkeit jeglicher Gottesrede und jedes Sprechens von Gott hin, auf die

Ursprünglichkeit, Verdanktheit und letzte Unbegründetheit von religiöser Erfahrung bzw. Gotteserfahrung. Diese Form von Erfahrung macht damit aber Denken nicht obsolet.

Ein neues Sprechen von Gott ist also angesagt, angesichts des vielfältigen Wandels der Formen des Religiösen, auch im Christentum; ein Sprechen, in dem sich der Glaube die unserer Zeit entsprechende Gestalt von »Rationalität« sucht. In genau diesen Zusammenhang stelle ich den Spannungsbogen von *Mystik und Mission*, der die folgenden Überlegungen begleiten wird.

Mystik ist ein entscheidendes neues Zeichen unserer Zeit. Sie will gerade das, wofür Glauben steht, was sich heute in neuen, stärker gefühlsbetonten Formen von Religiosität zeigt: die Suche nach einer ursprünglichen, authentischen, persönlichen und nicht hintergehbaren Gotteserfahrung oder Erfahrung des Heiligen zum Ausdruck bringen. Gerade darin »entspricht« die *Mystik* den neuen, von der Religionssoziologie aufgewiesenen Gestalten eines stärker individualisierten, personalisierten und sich von kirchlich-dogmatischen Bindungen frei machenden Glaubens. *Mystik* ist auf der einen Seite Ausdruck für eine neue Ursprünglichkeit der Gott-Rede, auf der anderen Seite gehört zu ihr zugleich die Suche nach neuen Formen der Gott-Rede. Auch *Mystik* macht das Sprechen von Gott nicht überflüssig, sondern fordert geradezu heraus zu einer neuen Sprache und zur Suche nach den Formen und Gestalten, die mit dem Leben des Menschen zu tun haben und der Vernunft der Zeit entsprechen. Angesichts dieser Suchbewegung spreche ich von *Mission*. Zur *Mission* gehört die Vernunft des Glaubens. Das Denken ist gefragt, wenn es um das Austarieren des Passungsverhältnisses von Glauben und Leben geht und um die Suche nach Sprachformen des Glaubens, die dem jeweiligen Leben entsprechen.

Mit dem Glauben, so die christliche Überzeugung, geht ursprünglich bereits eine Gestalt von Rationalität einher. Wenn Gott selbst das »Wort« ist, der Schöpfer, aus dem alles ist, was ist, so ist in diesem Schaffen eine ursprüngliche »Rationalität« angelegt, die sich in der Inkarnation des göttlichen Logos dann in einer neuen verdichteten Form ausdrückt. Gott und Mensch sind aufeinander bezogen, sie stimmen in der hypostatischen Union von Göttlichem und Menschlichem auf eine – in der letzten Tiefe Geheimnis bleibende – Weise überein. Die Passformen von Glauben und Leben, die hier grundgelegt sind, sind im westlichen, vom christlichen Glauben geprägten Kulturkreis zum großen Teil auseinandergebrochen,

sie sind nicht mehr selbstverständlich. Glaubensinhalte sind für viele zum bloßen Kulturgut geworden, in Kirchen als Baudenkmalern und Museen ablesbar, aus literarischen Texten zu entziffern. Lebendiger Glaube fehlt, und über das Vermögen, in die Erfahrung vorzudringen, die die Stein, Bild oder Text gewordenen »Kulturgüter« des Christentums haben hervorbringen lassen, verfügen nur wenige. Gerade darum ist »Mystik« angesagt, das Freisetzen neuer Erfahrung, das Wecken von Sehnsucht. Gerade darum ist aber auch »Mission« angesagt, die Suche nach neuen Formen eines Sprechens von Gott, das neue »Intonieren« der alten Partituren christlicher Gott-Rede.

»Mystik« lässt insofern – das ist die These und Grundspannung der folgenden Überlegungen – »Mission« frei. Das Freilegen und Ermöglichen von neuen Glaubenserfahrungen, die gerade auch mit Gefühl, Sinn und Sinnlichkeit verbunden sind, und die Suche nach neuen »Passformen« von Glauben und Leben brauchen dabei das Denken. Glaube und Vernunft gehören heute noch genauso zusammen wie früher: Glauben geht mit Denken Hand in Hand.

101

Einführung in den Weg mit Michel de Certeau

In diese Grundspannung von Mystik und Mission möchte ich in den Spuren des französischen Philosophen, Historikers und Jesuiten Michel de Certeau (1925–1986) einführen. Er war in den 60er und 70er Jahren des letzten Jahrhunderts ein »Grenzgänger«, der neue, auch provokante Wege christlicher Glaubensreflexion gegangen ist und Mission auf ganz neue Weise verstanden hat. Die deutsche Ortskirche hat erst in den letzten Jahren begonnen, wohl auch angestoßen durch Fragen und Herausforderungen in den »entchristlichten« Regionen in Ostdeutschland, »Mission« neu zu entdecken – nicht die Mission in fernen Ländern, sondern im eigenen kulturellen Kontext. Certeau ist hier ein idealer Gesprächspartner. Er hat in seiner Zeit zur »Avantgarde« gehört und bereits in den 1960er Jahren für den französischen Katholizismus Zeichen eines Aufbruchs gesetzt, die erst langsam in den letzten Jahren ernsthaft wahrgenommen werden.

Unsere Zeiten sind nicht mehr »christliche«, immer mehr säkularisiert sich die Gesellschaft und gewinnt eine nicht mehr überbrückbare Distanz zu Fragen christlichen Glaubens, vor allem in der Gestalt »dogmatisch« verfasster Glaubenswahrheiten. Diese Säkularisierung bedeutet nicht

unbedingt ein »Versickern« von Glauben oder Religiosität. Glaube fällt vielmehr aus einer lange selbstverständlichen Kirchlichkeit heraus.¹ Certeau stellt Überlegungen zu diesem neuen Phänomen der Religion und Religiosität in modernen, postchristlichen Gesellschaften an. Religiosität ist immer weniger an Kirchen und etablierte Religionen gebunden; diese stecken vielmehr tief in einer Glaubwürdigkeitskrise, wie auch andere Institutionen – zum Beispiel Parteien, Gewerkschaften, Vereine – in der zu Ende gehenden Moderne. Institutionell gebundene ethische, politische und kirchlich-dogmatische religiöse Diskurse greifen in den modernen Gesellschaften nicht mehr, sie werden »leer«². Certeau spricht von einem »permanenten Referenzmangel«³, der ihn selbst dazu geführt hat, die mystische Literatur neu zu entdecken.

Mystik hat am Beginn der Neuzeit eine Sprache des Religiösen auf genau dieser »Leerstelle« auszubilden versucht, eine Sprache, die nicht mehr auf die Sicherheit der Institution Kirche baut, eine die Freiheit, Offenheit und Verletzlichkeit des Religiösen auf ganz neue Weise thematisierende Sprache. »Mystik entsteht«, so der Certeau-Kenner Daniel Bogner, »als Reaktion auf einen Bruch, der sich zwischen einer legitimierenden Ursprünglichkeit der Gottesrede und der geschichtlichen Gegenwart auftut. Der mittelalterliche noch kohärente Gott-Welt-Kontext hat in den ... Umbrüchen zu Beginn der Neuzeit einen unüberwindbaren Riß erfahren. Zwischen Anspruch und Wirklichkeit der immer noch nach den überlieferten Schemata agierenden kirchlichen Institution klafft ein Graben: für die Rede von Gott scheint es in der Gegenwart keine *Gegenwärtigkeit* mehr zu geben.«⁴ In diesem Bruch stellt die Mystik, wie Certeau sie interpretiert, ein alternatives Modell der Repräsentation dar, das die »Leerstelle« des Sprechens von Gott offenhält und einlädt, zu neuen kreativen Formen der Gott-Rede zu finden. Mystik und Mission sind in dieser Suchbewegung Certeaus zutiefst verbunden. Certeaus Texte sind »essays« – Suchbewegungen –, und vielleicht ist dies auch die passende Gestalt einer Theologie in unserer Zeit. Für

- 1| Vgl. hierzu die Studie: M. de CERTEAU/J.-M. DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, Paris 1974. Sowie: D. HERVIEU-LEGER, *La figure présente du christianisme*, in: M. de Certeau, *Sous la direction de Luce Giard, Cahiers pour un temps: Centre Georges Pompidou*, Paris 1987, 75–80.
- 2| M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire. Texte établi et présenté par Luce Giard*, Paris 1987, 252.
- 3| M. DE CERTEAU, *La Fable mystique. XVIe–XIIe siècle*, Paris 1982, 41f. Vgl. auch Ph. LÉCRIVAIN, *Théologie et sciences et l'autre, la mystique ignatienne dans les »approches« de Michel de Certeau*, in: B. Van Meenen (Hg.), *La mystique*, Brüssel 2001, 67–85.
- 4| D. BOGNER, *Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau*, Mainz 2002, 229.

die Gott-Rede will Certeau nicht »Lösungen« bieten oder Erkenntnismodelle skizzieren, er will vielmehr auf eine Reise mitnehmen – eine Reise mit jenem »Du«, den er weniger mit Namen »Gott« nennt, als vielmehr mit dem Ausdruck »nicht ohne Dich« – »ne pas sans toi« – umschreibt.⁵ »Ich bin nur ein Reisender ...« – »Je suis seulement un voyageur ...«⁶, hat Certeau oft gesagt. Das bezieht sich nicht nur auf seine persönlichen Aufbrüche, veranlasst durch Lehrtätigkeiten im Ausland, in Südamerika, in San Diego (Kalifornien); es bezieht sich genauso auf sein wissenschaftliches Arbeiten. In der Einführung in eines seiner großen Werke »La fable mystique« (1982) – auf das ich mich vor allem beziehen werde – bezeichnet er seine Studien zur Mystik des 16. und 17. Jahrhunderts als einen »récit de voyage«, einen »Reisebericht«; seine Texte beziehen sich auf die »mystische Reise« und laden gleichzeitig den Leser wiederum zu einer solchen Reise ein.

Certeau kann für unseren neuen religiösen Kontext wichtige Wegmarken für das Sprechen von Gott geben. Glaube und religiöse Erfahrung sind nicht Macht, nicht Besitz, an denen ich mich festhalten kann; sie schicken auf eine Reise – und je weiter die Reise führt, umso stärker wird auch die »faiblesse de croire« (»Schwäche zu glauben«).⁷ In Zeiten, in denen einerseits klassische Formen der »Repräsentation« der Gott-Rede weggebrochen sind und andererseits in eher konservativ ausgerichteten religiösen Bewegungen wieder an traditionellen Formen festgehalten wird, kann Certeaus spannungsvolle Einheit von Mystik und Mission helfen, das Ringen um die stimmige Gott-Rede auszuhalten. So ist es möglich, die Unverfügbarkeit der Gott-Rede und die je neue Suche nach passenden Sprach- und Lebensformen des Glaubens aufeinander zu beziehen. Diese Spannung von Mystik und Mission möchte ich im folgenden Punkt weiter entfalten. Zunächst werde ich die These der »gebrochenen Repräsentation« vorstellen und von dort ausgehend einen Blick auf Certeaus Mystikinterpretation werfen.

5| CERTEAU, *La faiblesse de croire*, 112f. Vgl. dazu auch J. MOINGT, *L'ailleurs de la théologie*, in: *Recherches de science religieuse* 76/3 (1988), 365–380. Zu Certeau vgl. F. DOSSE, *Michel de Certeau – marcheur blessé*, Paris 2002. C. GEFFRÉ (Hg.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne. Actes du colloque »Michel de Certeau et le christianisme«*, Paris 1991. L. GIARD (Hg.), *Michel de Certeau*, Paris 1987.

6| Vgl. M. DE CERTEAU, *L'Étranger ou l'union dans la différence*, Paris 1969, 1.

7| CERTEAU, *La faiblesse de croire*.

Die »gebrochene Repräsentation« und die angefragte Gott-Rede: Certeau und das Spannungsfeld von Mystik und Mission

Ein kulturtheologischer Blick auf den gegenwärtigen Kontext von Religion und Glauben

Gott-Rede ist heute nicht mehr selbstverständlich – wenn sie es je gewesen sein sollte. Die Moderne hat – über Denker wie Nietzsche und Heidegger – zu einer Kritik an klassischen Gestalten der Metaphysik und der »Repräsentation« des Göttlichen bzw. Transzendenten geführt, die von den postmodernen Denkern wie Jacques Derrida, François Lyotard, aber auch Emmanuel Lévinas und Certeau noch einmal auf eine ganz besondere Weise zugespitzt worden ist. Ist nach dem »Ende der Metaphysik« eine Gott-Rede im Modus der Repräsentation überhaupt noch möglich? Wie kann zwischen Vergangenheit und Gegenwart, wie zwischen Immanentem und Transzendentem in Zeiten einer Simultaneität der Bilder in der Mediengesellschaft und der »Virtualität« überhaupt vermittelt werden?

Der »konstitutive Bruch in der Abbildrelation« setzt im späten Mittelalter bzw. der frühen Moderne an, er betrifft Kunst, Philosophie und Theologie. »Dem sprachlichen Material wird die Fähigkeit abgesprochen, in ungebrochener (univoker) Weise auf eine dahinterliegende beziehungsweise vorgängige ›Realität‹ zu verweisen«, so der Certeau-Forscher Bogner. »Zeichen und Bezeichnetes ... geraten in der Moderne aus ihrem vormaligen direkten Entsprechungsverhältnis; das sprachliche Zeichen-vokabular ist fortan vielmehr ›prinzipiell inadäquat‹, wenn es um die Repräsentation des Realen geht. Die Kunst ist damit nicht mehr ›Abbild‹, ›denn alle Vorbilder sind versunken‹, wie Georg Lukács in seiner ›Theorie des Romans‹ festhält.«⁸ Auf diesem Hintergrund stellt sich dann die Frage, wie »sich das, was man ›Handeln‹ oder ›Reden Gottes‹ nennen mag, innerhalb einer diesseitigen Wirklichkeit manifestieren kann, wenn die dafür notwendige *grammatisch-semantische* Grundlage nicht mehr existiert. Die ›Krise der Repräsentation‹ bedroht zwangsläufigerweise die Theologie, die ja von einem Gott handelt, der *Präsenz* beansprucht. *Vergegenwärtigung*

wird so zu einem Schlüsselprinzip, um das die theologische Reflexion nicht herumkommt«⁹.

Das Passungsverhältnis zwischen Glaube und Kultur und damit zwischen Glaube und Sprache ist aufgebrochen bzw. abgebrochen, es ist, so Certeau, ein Verlust der »Lesbarkeit des Kosmos als von Gott gesprochener Sprache«¹⁰, angestoßen durch den Nominalismus und die neu entstehenden (exakten) Wissenschaften des Humanen. Noch einmal Bogner:

»Die frühe Neuzeit kann deshalb als die Schlüsselepoche für die Konstitution moderner Epistemologie, Politik, aber auch der neuen – folkloristisch-marginalen – Rolle der Religion gelten ... Nach dem vielfach ansetzenden Bruch im Welt- und Selbstverständnis des Menschen kann sich der Versuch, die den heurigen Glauben legitimierende Vergangenheit der Offenbarungsgeschichte zu vergegenwärtigen, kaum mehr auf ein Netz stützen, das Heute und Gestern, weltlich und über-weltlich nahtlos verknüpft.«¹¹

Durch den Bruch der Reformation, den »Verlust eines Körpers, der die Repräsentation ermöglichte«, und die Entdeckung der »neuen Welten« wurde dieser Prozess beschleunigt.¹² Certeau ist ein scharfer Analyst dieses Bruches; seine Studien zur Mystik der frühen Neuzeit, gesammelt in »La Fable mystique« und in seinen daran anknüpfenden Aufsätzen »La faiblesse de croire«, sind genau hier verortet. Die Mystik ist zum einen »Seismografin« des Bruches und zum anderen Wegbereiterin von neuen Gestalten der Gott-Rede.

»Seine Studien ... ermöglichen einen klareren Blick auf die Möglichkeitsbedingungen religiöser Rede unter den Bedingungen der Moderne, zeigen aber auch, welcherart die Religion selbst in die Entwicklungsgeschichte der Neuzeit dialektisch verwickelt ist und an ihr teilnimmt.«¹³

»Die Theologie verliert«, so Bogner, »ihre bis dahin behauptete Rolle der vollmächtigen »Übersetzerin« weltlicher Wirklichkeit und wird zu einer

9| Ebd., 16.

10| M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, Paris 1975, 272.

11| BOGNER, *Gebrochene Gegenwart*, 118f.

12| Die Auseinandersetzung mit der Entdeckung der »Neuen Welt« durchzieht alle Schriften M. de Certeaus, vor allem *L'écriture de l'histoire*, Paris 1975 (Das Schreiben der Geschichte. Aus dem Französischen von Sylvia M. Schomburg-Scherff, Frankfurt/New York/Paris 1991). Vgl. dazu: BOGNER, *Gebrochene Gegenwart*, 107–109.

13| BOGNER, *Gebrochene Gegenwart*, 119.

unter mehreren Möglichkeiten der Weltdeutung. Certeau siedelt diesen Vorgang zu Beginn der Neuzeit an und misst ihm eine für das neuzeitliche Selbstverständnis konstitutive Rolle zu: Zerbrochen ist die *Glaubwürdigkeit* der Religion als Instanz verbindlicher Sinnvorgabe.¹⁴

Gerade darum kommt den Analysen Certeaus in unseren Zeiten, in denen einerseits neues Interesse an Religion signalisiert wird und sich die Sehnsucht der Menschen nach Heil in vielfältigen diffusen Suchbewegungen und einer massiven Pluralisierung des religiösen Feldes ausdrückt, in denen Religionen aber auch zutiefst angefragt werden – als Trägerinnen von fundamentalistischen Absolutheitsansprüchen und angesichts unheiliger Verwicklungen in Gewaltgeschichten –, besondere Bedeutung zu. Christlicher Glaube ist im europäischen Kontext keine kulturelle Selbstverständlichkeit mehr, seine Lebensbezüge brechen in einer massiven Weise ab, es machen sich ein religiöser Pluralismus und »postmoderner Polytheismus« breit. Darauf sucht die Theologie zu reagieren, wie es der protestantische Theologe Ulrich Körtner formuliert hat:

»Das Denken Gottes sieht sich auf doppelte Weise herausgefordert, einerseits durch die neuzeitliche Skepsis, die an der Existenz und Wirkmächtigkeit Gottes zweifelt, andererseits durch den modernen – manche würden sagen: postmodernen – religiösen Pluralismus, der ebenso gut auf eine synkretistische Religion ohne Gott wie auf eine neue Form des Polytheismus hinausläuft. Die moderne Religiosität teilt zwar die Überzeugung einer spirituellen Dimension der Wirklichkeit, doch verdichtet sich diese nicht zu einem theistischen Gottesbild. Selbst in den Kirchen hat der nachchristliche Polytheismus Einzug gehalten, muß der Gott der Bibel mit anderen Göttern konkurrieren. Und dementsprechend ist die ihn verkündigende Kirche für viele Menschen nur noch eine »fremde Heimat«. Gleichzeitig wird die neue Religiosität durch einen massenhaften Gewohnheitsatheismus relativiert, der mit dem kirchlich repräsentierten Christentum jede Religion überhaupt verabschiedet. Der biblische Gott ist vielen Menschen zutiefst fremd geworden. Er bleibt bestenfalls eine ferne Erinnerung, wobei unter dem Eindruck der Theodizeefrage vor allem die dunklen Seiten dieses Gottes erinnert werden. Über diesen Traditionsabbruch kann auch die Renaissance des Religiösen nicht hinwegtäuschen, weil der ihr innewohnende Polytheismus den Geltungsanspruch des Mono-

theismus der jüdischen und der christlichen Tradition nicht weniger in Frage stellt als der Gewohnheitsatheismus.«¹⁵

Inhalte christlicher Tradition gerinnen zu einem zwar zu wahren, aber roten Kulturgut, interessant für Germanisten und Kunsthistoriker, sie sind Versatzstücke einer Welt des Designs, aber ohne Leben. Es ist immer schwieriger zu vermitteln, dass Glauben und Leben überhaupt zusammengehören. Die Übersetzung der Gottesrede ins Heute ist die Übersetzung in eine immer selbständiger werdende Wissensgesellschaft, in der die Inhalte christlichen Glaubens zwar als »virtuelles Wissen« abrufbar sind, jedoch ein kontextloses und lebensleeres Wissen von Gott darstellen, das in keinem Passungsverhältnis mehr zu den Lebensformen der Menschen stehen will.¹⁶

Wie kann nun in Zeiten, in denen die traditionellen Gestalten der Repräsentation verloren sind, zu einer Gottesrede gefunden werden, die »trifft« – ins Herz der Menschen und der Zeit? Gibt es Worte oder ist nicht eher Schweigen angesagt, sind nicht auf neue Weise die Wege gefragt, die aus den Traditionen Negativer Theologie erwachsen sind? Es wird in den folgenden Überlegungen sicher eine Frage sein, ob Certeaus Gott-Rede für eine solche Negative Theologie steht oder ob er neue Wege einer »Positiven« Theologie bahnt. Sein Denkweg bedeutet Distanz einer »Metaphysik« gegenüber, die Transzendentes »in den Griff« zu bekommen versucht, bedeutet die Distanznahme jeglicher »Macht« einer Gott-Rede gegenüber und ein Hineinfinden in eine Sprache der »Schwäche«, die sich weigert, die Vielschichtigkeit des Wortes »Gott« aufzulösen, die sich zurückhält, die es im Dunkeln lässt, aber doch Spuren für ein neues Sprechen auslegt.

107

Die Wissenschaft der Mystik am Beginn der Neuzeit als Redeweise: »une manière de parler«

»Mystik« – im heutigen Wortverständnis – ist, darauf hat Certeau in seinen Mystik-Interpretationen hingewiesen, ein Begriff der frühen Moderne. War das Adjektiv »mystisch« in der mittelalterlichen Theologie zunächst im Sinne

15| U. KÖRTNER, Zur Einführung: Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft, in: ders. (Hg.), Gott und Götter. Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft, Neukirchen-Vluyn 2005, 1–22, hier 11.

16| Vgl. hier auch M. ECKHOLT, In der Spur Jesu Christi: Von Gott reden auf dem Weg der Ausgestaltung von Lebensformen, in: P. Walter (Hg.), Gottesrede in postsäkularer Kultur, Freiburg 2007, 134–166.

von »kontemplativ« oder »spirituell« verstanden worden und wurde hier vor allem der negative und apophatische Aspekt der Kontemplation betont, wie ihn Dionysius Areopagita, auf den sich auch die »mystischen« Theologen des 16. Jahrhunderts beziehen, vorgestellt hatte, so kommt es in der frühen Neuzeit zur Prägung des Substantivs »Mystik« im Sinne einer neuen – eigenen – Art von »Wissenschaft« neben der Theologie oder Philosophie.

»Das Anliegen der Mystik ist es, die im Zerfall der traditionellen Repräsentationsmechanismen unhörbar zu werden drohende Gottesrede wieder zum Klingen zu bringen. Dies, so das realistische Kalkül, wird jedoch in einem rückwärtsgewandten »Weiterbehaupten« herkömmlicher Formen von Gottesrede nicht möglich sein. Zu sehr haben die neuzeitlichen epistemologischen Verschiebungen die Ausgangslage verändert. Wenn es folglich wieder Gottesrede geben soll, dann kann dies nur auf einem gänzlich neuen Fundament geschehen. Eine jederzeit »abrufbare«, mit ontologischer Gewißheit zu behauptende »Technik« der Referenz, mit der die stets fremde Gottesstimme zu vergegenwärtigen wäre, steht künftig nicht mehr zur Verfügung. »Der legitimierende Ursprung ist abwesend« – so ließe sich das theologische Dilemma, vor dem sich die Mystiker wiederfinden, beschreiben.«¹⁷

Was diese »Wissenschaft« auszeichnet, ist ihr »Stil«, ihre »manière de parler«, ihr »modus loquendi«, so Certeau in seiner Studie »La Fable mystique«, die genau diese neue Wissenschaft vorstellt.¹⁸ Das »Geheimnis«, das der mystische Text nachzeichnet, wird als eine Kommunikationspraxis vorgestellt, als eine Kategorie des *Aussageaktes*, des »faire«, des »modus agendi«, nicht des *Aussageinhaltes*.¹⁹ Auch andere Autoren des 17. Jahrhunderts weisen auf die Bedeutung der »manière de parler« und des »faire« hin, die die mystischen Texte auszeichnen. Certeau zitiert zum Beispiel die Kritik Boussuets an der Mystik, die er gerade an ihrem »außergewöhnlichen Stil« und ihrem »Sprachmissbrauch« festmacht.²⁰

»Im Gegensatz zu allen *inhaltlichen* Ansätzen der Gottesrede kann die mystische Variante der Theologie deshalb viel eher als ein *Programm von Operationen*

17| BOGNER, *Gebrochene Gegenwart*, 32.

18| CERTEAU, *La Fable mystique*, 105f.

19| Ebd., 26.

20| Ebd., 147–149.

bezeichnet werden, das auf die überlieferten Inhalte als materiale Grundlage angewiesen bleibt. Mystik will keinen eigenen, neuen Inhalt kreieren, sondern die Tradition, die sie als Erbe hat, mit einem Set an Methoden auf neue Weise lesen.«²¹

Der mystische Text skizziert vor allem ein »Szenario«, er ist, wie Certeau in der Einleitung in die »Fable mystique« schreibt, eine »composition de lieu«, eine Ortsinszenierung: Das, worum es im Text geht, das »Subjekt«, der »Inhalt«, lässt sich nicht festhalten, das Subjekt – so das schöne Bild von Certeau – »durchquert« die Szene, aber es entwischt und taucht dann woanders wieder auf.

»... die Komposition des Ortes zeigt sich als unfähig, sein Subjekt anzuhalten. Sie stellt um die mystische Sprache Kodifizierungen auf, die diese Sprache übersteigt. Es ist eine Form, die die Materie übersteigt. Allein die Erläuterung meiner Interessen – indem der Rahmen, indem eine Repräsentation erzeugt wird, umschrieben wird – lässt es zu, zu sehen, auf welche Weise das Subjekt die Szene durchquert, ihr entwischt und anderswohin enteilt.«²²

Auch das Ereignis, das den Text »auslöst« und entstehen lässt, bleibt immer in Distanz zum Text. Der Text kann diese Distanz nicht überbrücken, aber er kann vielleicht – dafür steht der »modus loquendi« der Mystik – ein neues »Ereignis« auslösen und zu einer neuen, sich aber doch auf das Gründungsereignis beziehenden Erfahrung führen. Im Vorwort der Ausgabe der Korrespondenz des Jesuiten Jean-Joseph Surin, einer der großen, aber doch unbekannteren Mystiker des 17. Jahrhunderts, schreibt Certeau:

»Um den spirituellen Sinn einer Erfahrung zu unterscheiden, muss man die Gesamtheit alles Erlebten annehmen und die Distanz anerkennen, die die Geschichte zwischen dieses Erlebte und uns legt. So wird dann, in einer Vergangenheit, die Erschütterung greifbar, die der Durchzug Gottes verursacht hat.«²³

21| BOGNER, Gebrochene Gegenwart, 170.

22| CERTEAU, La Fable mystique, 12. Bei diesem wie bei den folgenden Textzitate Certeaus handelt es sich um Arbeitsübersetzungen der Autorin aus dem französischen Original.

23| M. DE CERTEAU, Introduction, in: J.-J. Surin, Correspondance. Texte établi, présenté et annoté par Michel de Certeau. Préface de Julien Green, Paris 1966, 27–89, hier 29. Vgl. auch die Heraus-

Das ist ein Leitmotiv seines »Schreibens« der Mystikgeschichte. In der Erinnerung an die »Erschütterung«, die der Durchzug Gottes verursacht, kann vielleicht Neues werden.

Es ist spannend zu sehen, wie Certeau die mystischen Texte neu zu lesen lehrt. Es geht darum, sie wie ein Musikstück interpretieren zu lernen, in einer Interpretation, die einer neuen »Inszenierung« gleicht, in der dann etwas von dem »greifbar« werden kann, was den Text auf den Weg geschickt hat. Certeau greift auf Methoden der Semiotik und des Strukturalismus zurück. Der Text ist durch bestimmte rhetorische Mittel strukturiert – wie zum Beispiel das Oxymoron –, die bei der neuen Lektüre »aktiviert« werden können, sodass der Text dadurch auf eine Reise mitnimmt, selbst zum »Itinerar« wird. In einem solchen Prozess der Interpretation kann an den Ursprungsmoment geführt werden, an das, was den Text hat entstehen lassen, was der Text selbst aber auch nicht mehr »repräsentieren« kann.

Der Text steht für das, was fehlt; gleichzeitig – das ist das Paradox – ist der Text in der vorliegenden Form »nicht ohne« dieses Ereignis:

»... die mystische Sprache als eine andere Ausdrucksweise im musikalischen Sinn des Begriffes zu »interpretieren«, das heißt, sie als eine Vergangenheit betrachten, von der wir getrennt sind, und nicht voraussetzen, dass wir uns am selben Platz wie sie befinden; das heißt zu versuchen, unsererseits die Bewegung zu vollziehen, auf die Spuren einer Arbeit – wenn auch von ferne – zurückzukommen, und nicht mit einem Wissensobjekt diese Sache zu identifizieren, die, ganz beiläufig, Zeichen in Hieroglyphen verwandelt hat. Das heißt, im Inneren einer verschrifteten Erfahrung zu bleiben und die Art von Scham zu bewahren, die die Distanzen respektiert. Diese Verfahren in den vertexteten Vorhöfen der Mystik lehren bereits Wege, auf denen man sich verlieren kann (auch wenn das heißt, nur reines Wissen zu verlieren). Vielleicht wird man dann durch dieses Geräusch zur Stadt hingeführt, die in Meer umgewandelt worden ist. Eine Literatur könnte dann etwas von dem greifbar machen, was sie entstehen lässt: ein Vermögen, aufbrechen zu lassen.«²⁴

Im Kapitel »Une topique« der »Fable mystique« geht Certeau auf diese stilistischen, rhetorischen Verfahren ein. Er bezieht sich auf Texte von

gabe und Kommentierung der Tagebücher von Petrus Faber: Bienheureux Pierre Favre, *Mémorial*. Traduit et commenté par M. de Certeau, Paris 1960.

24 | CERTEAU, *La Fable mystique*, 29f.

Teresa von Avila oder Johannes vom Kreuz, um das Verfahren des Oxymoron deutlich zu machen. »Grausame und wilde Ruhe« (»cruel y furiosa quietud«), »dunkle Klarheit« (»obscure clareté«), »verschwiegene Musik« (»música callada«), »grausamer Frieden« (»paix cruelle«) – das sind u. a. Beispiele für Oxymora, die er heranzieht:

»... Das Oxymoron ›vergewaltigt den Code‹ auf eine besondere Weise ... das Oxymoron schneidet vom Universum der ›Ähnlichkeiten‹ ab. Es ist ein Fehlen von Ähnlichkeit. Es vermischt die Genera und verwirrt die Ordnungen ... Es ist eine Sprache, die auf eine Nicht-Sprache hinzielt. In einer Welt, die als ganz verschriftet und gesprochen, als verwortet angenommen wird, öffnet es auf die Leere eines Unnennbaren hin, es zielt eine Abwesenheit von Übereinstimmung zwischen den Dingen und den Worten an.«²⁵

»Sie [die mystischen Sätze] ziehen von diesen Worten ihren bezeichnenden Wert ab, und demzufolge ihre Transparenz als Zeichen. Auf genau diese Weise sind sie mystisch: sie verdunkeln oder lassen die bezeichneten Dinge verschwinden; sie stellen sie ins Verborgene, sie sind nicht erreichbar, als ob zwischen der angezeigten Referenz und dem sie Bezeichnenden der sie ausdrückende Sinn zusammenfallen würde. Dieses Auseinanderbrechen ist der Fall des Zeichens. Es bleiben die Worte, die dahin gekehrt werden, dass sie ihren eigenen Status anzeigen: eine Machtlosigkeit.«²⁶

Lehrmeister für diese Gestalt der Interpretation der mystischen Texte ist Ignatius von Loyola. Certeau hat – worauf hier nur verwiesen werden kann – eine beeindruckende Interpretation des Exerzitienbüchleins vorgelegt. Es ist ein formalisierter Text, der Gotteserfahrungen freisetzen möchte durch Strukturierung des geistlichen Weges – durch Momente des Gebetes, der Meditation usw. Diese Strukturmomente dienen allein dazu, die auf den Weg schickende Erfahrung freizusetzen: »ne pas sans toi« – »nicht ohne Dich«. Sie selbst sind nicht die Erfahrung, nur eine »Leerstelle«, die die Erfahrung freizusetzen hilft. »Nicht ohne Dich« – dies hat Certeau in Anlehnung an Martin Heidegger formuliert – verdichtet die Gotteserfahrung, die Certeau leitet und die er in den mystischen Texten der

25| Ebd., 198f.

26| Ebd., 201.

frühen Neuzeit entdeckt. Es ist ein »Fehlen« und doch ist Leben – das Gehen des Weges – ohne den, der fehlt, nicht möglich. Die »Leerstelle« des Textes hält die Stelle für den frei, der fehlt.²⁷

Dieses mystische Sprechen ist vor allem eine *Sprachpraxis*, der es weniger um die »Definition von Inhalten doktrinaler Gestalt« geht, als um die »*Formalisation von Praktiken*«, so Certeau in der »*Fable mystique*«. ²⁸

»Mystisches Schreiben begreift sich selbst als eine Tätigkeit, die von dem Ursprung, auf den sie Bezug nimmt, getrennt ist. Ihre ganze Hoffnung ist es, durch ihre Praxis einen Stil zu prägen, der mit dem Stil des »Ursprungs« korrespondiert und diesen in einer anderen Zeit und unter anderen Bedingungen wiedergibt, das heißt einen »Resonanzkörper« für den – abwesenden – Ursprung bildet.«

Darin läge dann, so Bogner weiter, »ein gewandeltes Verständnis von Repräsentation«²⁹. Die Gott-Rede bildet sich so in dieser Folge auf dem Weg aus, vor allem wenn sie selbst zur Anleitung eines neuen – eigenen – geistlichen Weges wird. Bogner hat diesen neuen Weg der Mystik auf eine sehr präzise Art beschrieben:

»Indem sie ... einen negativ-theologischen Weg wählt und ein Vokabular für die *Trauer* über diesen (Gewißheits-)Verlust entwickelt, dadurch mithin aber auch einen *Resonanzboden* für ein letztes *Echo* der verklingenden Stimme bildet, findet ein fundamentaler Registerwechsel in der theologischen Sprache statt ... Gegenüber den ontologischen gestützten Modellen der Vergegenwärtigung kann das Mystische als ein »Diskurs« bezeichnet werden, »der das Reale in eine Form bringt, nicht aber vorgibt, es zu repräsentieren, noch es sich anzurechnen.«³⁰

Von Bedeutung ist also die »*manière de parler*«, der »*Stil*« des Textes; der Text ist – wie ein Musikstück – immer wieder neu zu »inszenieren«, sodass

27 | Vgl. die beeindruckende Interpretation der »Exerzitien« des Ignatius durch M. DE CERTEAU, *L'espace du désir ou le »fondement« des Exercices spirituels*, in: Christus 20 (1973) 118–128 (Wiederabdruck in: B. VAN MEENEN (Hg.), *La mystique*, Brüssel 2001, 105–118). Vgl. dazu auch M. ECKHOLT, *Nicht ohne Dich. Der verletzte Wanderer und der fremde Gott. Eine Annäherung an Michel de Certeau SJ*, in: H.-P. Schmitt (Hg.), *Der dunkle Gott. Gottes dunkle Seiten*, Stuttgart 2006, 34–62.

28 | CERTEAU, *La Fable mystique*, 26.

29 | BOGNER, *Gebrochene Gegenwart*, 143.

30 | Ebd., 172f.

auf diesem Weg Gottes-Erfahrungen freigesetzt werden können, die neue Gott-Rede ermöglichen.

»Wegbeschreibung« für die Suche nach neuen Formen: »un itinéraire«

Genau hier liegt die Bedeutung, die der Mystik in der Theologie der Gegenwart zukommt. Sie stellt die gebrochene Repräsentation der Gottesrede nicht wieder her, aber sie leitet an, in Praktiken hineinzufinden, die einen »Ort« für diese Gott-Rede finden helfen. Sie ist gerade durch die sie charakterisierenden rhetorischen Mittel die »Leerstelle«, in der sich neue Formen der Gott-Rede, des Sprechens von Gott in aller Vielfalt der Lebensformen ausprägen können. Auf dem Weg in die »Ursprünge« der Gott-Rede verweist Certeau über die von ihm interpretierten Texte der Mystiker des 16. und 17. Jahrhunderts hinaus auf biblische Ursprungstexte der christlichen Gotteserfahrung: die Ostererzählungen Lukas 24,1–36, der Weg der Jünger nach Emmaus und ihre Begegnung mit dem Fremden, und Johannes 20,1–18, die immer wieder neu berührende Begegnung Maria von Magdalas mit dem »Fremden«, dem Gärtner, in dem sie ihren Freund erkennt. Beide Erzählungen sind Weggeschichten. Gotteserfahrung und Gott-Rede entstehen »auf dem Weg« – in der Begegnung mit dem Fremden; gleichzeitig schickt diese Gotteserfahrung wieder auf den Weg, sie lässt sich nicht »festhalten«, so wie Maria von Magdala zu den »Brüdern« gesandt wird, zur »Apostolin« wird, die das Wort vom Heil, von der Liebe, die stärker ist als der Tod, den Jüngern weiterzuerzählen hat. Die Gott-Rede erwächst aus der Begegnung mit dem Herrn, das Ereignis berührt, es wird zu dem, »ohne das« Leben nicht möglich ist: Dieses »nicht ohne Dich« schickt gleichzeitig auf den Weg. Mystik und Mission sind in dieser Tiefe zusammengebunden. In der Einleitung zur »Fable mystique« schreibt Certeau:

»Dieses Buch stellt sich im Namen einer Inkompetenz dar: Es ist exiliert von dem, von dem es handelt. Das Schreiben, das ich den mystischen Diskursen von der (oder über die) Gegenwart (Gottes) widme, hat den Status, *davon nicht zu handeln*. Es erwächst aus dieser Trauer, aber einer nicht akzeptierten Trauer, die zur Krankheit wird, davon getrennt zu sein, vielleicht dem Übel ähnlich, das bereits im 16. Jahrhundert einen geheimen Ursprung des Denkens darstellte, der *Melancholie*. Ein Fehlendes lässt schreiben. Es hört nicht auf, sich auf

Reisen in ein Land, von dem ich entfernt bin, zu schreiben. Um den Entstehungsort zu präzisieren, möchte ich zunächst vermeiden, dass diesem Reisebericht das »Prestige« (schamlos und obszön, in seinem Fall) zukommt, als seine Rede angenommen zu werden, die durch eine Gegenwart bestätigt wird, die dadurch autorisiert ist, dass sie in ihrem Namen spricht, kurz gefasst, die meint zu wissen, worum es dabei geht.«³¹

In diesem Text bündeln sich die Leitgedanken des Historikers und Mystikforschers Certeau: Der Gottesname, in der jüdisch-christlichen Tradition Grundlage jeder Gott-Rede, ist in dieser Interpretation Certeaus zu einer »Operation« geworden, einer »manière de faire«, die sich auf dem Weg ereignet. Das, worum es im mystischen Text geht, die Gott-Rede selbst, kann der Text gar nicht »repräsentieren« – und doch lässt genau dies, was fehlt, »schreiben«, Schreiben verstanden als ein Reisen in ferne Länder; der Text wird zu einem »récit de voyage«, einem »Reisebericht« auf der Suche nach genau dieser mystischen Erfahrung:

»Das Paradox des »mystischen Momentes« führt zu einer Geschichte zurück. Was sich dort zeigt, ist etwas, das sich bereits anderswo gesagt hat und was sich anders sagen wird, was von sich aus das Privileg eines Gegenwärtigen zurückweist und das auf andere vergangene oder kommende Zeichen verweist ... Es öffnet einen Itinerar [einen Weg].«³²

Certeau führt auf dem Weg der »Operationen« des Textes, auf dem Weg seiner Interpretation – im musikalischen Sinne – an die Stelle, wo neue, kreative Gott-Rede möglich sein kann. Das ist kein Weg der Sicherheiten, es ist vielmehr ein Wagnis, eine Reise, Mystik ist ein »Itinerar«. In seinen von Strukturalismus und Semiotik angeleiteten wissenschaftlichen Abhandlungen will Certeau dem auf die Spur kommen, was den mystischen Text, den er analysiert, auf den Weg schickt. Wie dem Mönch Symeon, dem Protagonisten seiner Beispielerzählung »Extase blanche«, bleibt am Ende aber auch für ihn allein die Frage:

31| CERTEAU, *La Fable mystique*, 9.

32| M. DE CERTEAU, Art. *Mystique*, in: *Encyclopaedia Universalis* 11 (1977), 521–526, hier 524. Im französischen Original heißt es: »... Il ouvre un itinéraire.«

»Wie soll ich das unermessliche Ziel beschreiben des tausendjährigen, ja aber-tausendjährigen Marsches der Reisenden, die sich auf den Weg gemacht haben, um Gott zu schauen? Ich bin alt und ich weiß es immer noch nicht ...«³³

Die »Reise« ist nicht nur ein zentrales biografisches Moment, sondern gerade auch wissenschaftliches Programm von Certeau: Die Texte der geistlichen Traditionen und der Reiseliteratur der frühen Neuzeit, mit denen er sich auseinandersetzt – so zum Beispiel die Tagebücher der Jesuiten Petrus Faber oder Jean-Joseph Surin –, sind »récits de voyage«, Reiseberichte, die Certeau lehren, die Zeichen zu lesen, eine »Spur« des Anderen, die ihn – wie auch den Leser – je neu aufbrechen lassen.³⁴ Diese »Spur« versteht er als »Leerstelle«: Die mystischen Texte halten eine Stelle frei, sodass religiöse Erfahrung neu werden kann – eine »Stelle«, die gleichzeitig neu auf die Reise schickt und neue »Texte«, neue Reiseberichte entstehen lässt. Genau darin begegnen sich »Mystik« und »Mission«; in diese Spannung ist die Gestalt von Theologie eingeschrieben, wie sie mit Certeau entfaltet werden kann. Certeau vergleicht das »Theologietreiben« mit der »voyage abrahamique« (Gen 12,1), dem je neuen Aufbruch auf eine Verheißung hin, auf ein Anderes, Fremdes hin.³⁵

Mystik und Mission: Ausbildung von neuen Gestalten der Gott-Rede »auf der Reise«

Die Reise und die »Arbeit an der Sehnsucht«

Gerade in »postsäkularen« Zeiten kann diese Verbindung von Mystik und Mission zu einem neuen Schlüsselthema für Glaubensleben und Kirche werden. Gottesrede ist heute nicht mehr selbstverständlich – wenn sie es je gewesen ist. Gott und Gotteserfahrung liegen »im Dunkeln«, Gott selbst ist für viele ein »dunkler« Gott. Ist Certeaus »Reise« vielleicht ein Weg,

33| CERTEAU, *Faiblesse de croire*, 315.

34| Vgl. dazu u. a. CERTEAU, *Das Schreiben der Geschichte: II. 3 Ethnographie: Oralität oder der Raum des Anderen: Jean de Léry*, 137–171.

35| CERTEAU, *Faiblesse de croire*, 260. Vgl. J. MOINGT, *L'ailleurs de la théologie*, in: *Recherches de science religieuse* 76/3 (1988), 365–380.

gerade mit und in dieser Abwesenheit auf die verborgenen Räume des »Anderen« hinzuweisen, eine Anleitung, seine Zeichen zu deuten in Zeiten, in denen »dogmatische Wahrheiten« nicht (mehr) greifen? Diese Leseanleitung ist nur auf der Reise möglich, in der Vielfalt der Begegnungen, der unterschiedlichen Sprachen, Erfahrungen, Lebensformen. Abschließend werden mit Certeau ein paar Momente dieser Suchbewegung nach neuen Formen der Gott-Rede zusammengefasst – ein Ausblick, der nicht abschließen, sondern ebenfalls zur »Reise« einladen möchte.

Ein Leitmotiv des Denkweges Certeaus ist die Reise. Alles, was zu einer Reise gehört – die Landkarte, die Orientierungspunkte, Wegmarken, die Begegnungen usw. –, stellt Momente dar, die seinem Denken, seiner Spiritualität und Gott-Rede eine Struktur geben. Was ihn nicht loslässt, ist die Frage nach dem, was auf die Reise schickt. Gerade heute, in Zeiten, in denen Gotteserfahrungen im Dunkeln liegen, verschüttet sind, Menschen sich schwertun, solche Erfahrungen zu machen, gar benennen zu können, ist Certeau ein wichtiger Wegbegleiter. Er benennt keinen »ersten« Punkt auf der Reise; die Bewegung ohne Anfang oder Ende, ist das »erste«. Auf dieser Reise kann sich etwas ereignen, das dann wieder neue Orientierung gibt, das in eine andere Richtung gehen lässt – angestoßen durch die Haltepunkte, die Raststätten, die Wegzeichen und die Begegnungen auf der Reise. Es gibt etwas, eine Sehnsucht, die stärker ist als alles Fehlen: »ne pas sans toi«, »nicht ohne Dich«. Gott ist »ins Dunkel gehüllt«, aber wir können ihn mit all unserer Sehnsucht erwarten, und er ist es, der immer neu auf den Weg schickt:

»Die Sehnsucht geht beständig über das hinaus, worin sie sich bis dahin ausgedrückt hat. Das ist der Beginn einer Reise.«³⁶

Der Mensch kann an der Sehnsucht »arbeiten«, wie die Mönche in der frühen Kirche, die mit ausgestreckten Armen auf den frühen Morgen warteten. Diese Praktiken, an die Certeau erinnert, helfen, in den Moment hineinzufinden, in dem sich göttliches und menschliches Wollen begegnen. Certeau interpretiert auf neue Weise das ignatianische »volo« – »ich will«, das die Exerzitien prägt: In diesem Wollen begegnen sich göttliches und mensch-

liches Wollen auf geheimnisvolle Weise.³⁷ In der »Fable mystique« bezieht er sich auf Meister Eckhard, auf Johannes vom Kreuz oder Jean-Joseph Surin. Das »volo« ist das Verb, das alle weiteren »Operationen« des Textes und damit die Reise auslöst. Aber dieser Moment der Begegnung ist nicht einfach da, er ist immer wieder neu zu finden, es gilt, immer wieder neu aufzubrechen. Gnadentheologisch gesprochen: Hier begegnen sich Gnade und Freiheit; menschliche Freiheit gewinnt ihre Gestalt am göttlichen Geschenk der Gnade, das sich in aller »Unverfügbarkeit« ereignet.

Mystik und Mission sind in dieser Tiefe – auch über die sprachliche Operation – zusammengebunden, das ist der »Endpunkt« (aber in diesem Sinne auch Ausgangspunkt), zu dem der in »La Fable mystique« beschrittene Weg Certeaus führt. Mystiker wie Hadwich von Antwerpen oder Angelus Silesius werden als »Wandersleute« bezeichnet:

»Diejenigen, die diese Wahrheit gesehen haben, hasten auf dem dunklen Weg. Er ist nicht gebahnt, es gibt kein Wegzeichen, er verläuft ganz im Inneren... Sie sind trunken von dem, was sie nicht besitzen. Trunken von Sehnsucht. Darum können sie alle den Namen tragen, der dem Werk des Angelus Silesius gegeben worden ist: der *Wandersmann*.«³⁸

Die letzten Zeilen der »Mystischen Fabel« stellen eine sehr schöne Zusammenfassung des Gott-Denkens Certeaus dar:

»Mystisch ist derjenige oder diejenige, die nicht aufhören können zu wandern und die mit der Gewissheit über das, was ihnen fehlt, von jedem Ort oder jeder Sache wissen, dass es *nicht das* ist, dass man nicht *dort* bleiben kann noch sich mit *jenem* zufrieden geben kann. Die Sehnsucht lässt ein Übermaß entstehen. Sie geht über alle Orte hinaus, geht vorbei und verliert diese. Sie lässt noch weiter gehen, anderswohin. Sie lässt sich an keiner Stelle nieder. Sie ist, wie auch Hadewich gesagt hat, von einem edlen »ich weiß nicht was«, nicht dies, nicht das, bewohnt, das uns zu unserem Ursprung führt, in ihn einführt und uns von ihm umfassen lässt. Von diesem Geist des Übersteigens, verführt von einem nicht greifbaren Ursprung oder Ende genannt Gott, scheint in unserer gegenwärtigen Kultur vor allem die Bewegung, immerfort aufzubrechen, zu

37| Vgl. CERTEAU, *La Fable mystique*, 228 und 233.

38| Ebd., 410.

bestehen, als ob die Erfahrung, die sich nicht mehr in dem Glauben an Gott gründen kann, nur die Form und nicht den Inhalt der traditionellen Mystik bewahren würde.«³⁹

Die Begegnung mit der Fremde: »Mission« neu verstehen

Mystik und Mission, Ort und Wegstrecke gehören zusammen: das macht Certeau im letzten Teil der »Fable mystique« an den »Figuren des Wilden« (»figures du sauvage«) deutlich, an Jean-Joseph Surin, Labadie oder den »petits saints« Aquitaniens. Es sind Menschen, die in die Fremde aufgebrochen sind, die selbst die Erfahrung der Fremde – bis hinein in die »Geistesabwesenheit« und »Besessenheit« – gemacht haben, sich oder anderen fremd geworden sind. Gerade in der Fremde, so zeigt Certeau es auch in seinem Werk »Dieu, l'Étranger« – »Gott der Fremde«, lernen wir, Gott ganz neu zu lesen. Gott schreibt hier in Buchstaben, die der Reisende noch gar nicht kennt, er spricht eine Sprache, die kein vertrautes christliches Zeichen entschlüsseln kann.⁴⁰ Die Tiefendimension des Glaubens ist, in den Spuren Certeaus, eine »missionarische«. Ein ganz neuer Sinn des Apostolats, der Mission tut sich auf:

»Sie hat ganz wesentlich nicht zum Ziel zu »erobern«, sondern Gott dort anzuerkennen, wo er bis dahin nicht erkannt worden ist. Der Aufbruch in die »Wüste« oder in die Fremde flieht die damaligen christlichen Städte, wo der Glaube Gefahr lief, sich einzuschließen, sich ganz komfortabel auf Macht und in Systemen niederzulassen; er lässt sich auf eine Reise ein in Länder, Sprachen und Kulturen, in denen Gott eine Sprache spricht, die noch nicht dekodiert und aufgezeichnet worden ist. Sie setzt den Pilger der Überraschung aus.«⁴¹

Dabei ist die Fremde kein Ort der Einsamkeit; der Missionar wird in der Fremde in ein neues Beziehungsnetz eingebunden. Certeau spricht hier sogar von einem »Sakrament« des Apostolats, weil der Missionar und die Fremde einander schenken und – wie in der Ehe – »den Herrn voneinander empfangen«⁴². Die neuen Sprachformen des Glaubens und der Gottesrede

39| Ebd., 411.

40| CERTEAU, L'Étranger, 73.

41| Ebd., 15.

42| Ebd., 81.

bilden sich in der Vielfalt der Begegnungen in der Fremde aus. Gerade in der Begegnung mit dem Fremden wachsen wir immer mehr in die missionarische Tiefendimension des Glaubens hinein, weil wir in der Begegnung das vom anderen empfangen, was wir ihm schenken – Gegenwart Gottes. In der Tiefe ist Gott selbst dieser Fremde, er ist der Fremde par excellence, ohne den zu leben nicht mehr Leben ist. Mystik und Mission verdichten sich in dieser Gottes-Erfahrung.⁴³

Wie neu von Gott sprechen?

Die großen Entwürfe einer Gotteslehre, wie sie Walter Kasper oder Eberhard Jüngel vorgelegt haben, sind auf dem Hintergrund der Erfahrung des Atheismus – »Gott ist tot« – formuliert worden. Bis heute sind diese theologischen Ansätze wichtige Wegweiser für Theologie und Glaubensreflexion, das zeigt ein Blick in »klassische« Handbücher der Gotteslehre. Interessant ist, dass Certeau bereits in diesen Jahren andere Wege erahnt hat und gegangen ist, die heute, vierzig Jahre später, durchbrechen. Es ist weniger die Erfahrung des »Todes Gottes«, vielmehr eines »Fehlens« Gottes, das sich auch als Fehlen der passenden und stimmigen Sprache ausdrückt. Überkommene christliche Sprachmuster tragen nicht mehr, sie sprechen nicht mehr. Nicht umsonst werden Literatur, Poesie, Musik oder bildende Kunst Gesprächspartnerinnen der Theologie auf der Suche nach dem »treffenden« und »stimmigen« Wort.

Certeau kann hier ein Gesprächspartner sein, nicht weil er das passende Wort hätte, sondern weil er genau dieses Fehlen, diese Suche und dieses Ringen um die Sprache thematisiert. Gott ist nicht »tot«; Erfahrungen eines »Transzendenten« können aber nicht mehr über die überkommene Sprache »repräsentiert« werden. So äußert sich hier ein »Fehlen«. Darin kann aber die Unverfügbarkeit Gottes neu aufgehen; das ist »seine« Mystik. Gott ist der »Fremde«; Sprache kann ihn nie »aneignen«, nie »festhalten«. Die religiösen Texte, die die Tradition vorlegt, sind nur als Instrumente, als Partituren zu verstehen, die je neu aufzuführen sind, sodass der Leser und die Interpretin in ihre je ursprünglichen Gotteserfahrungen hineinfinden und neue, eigene, kreative Sprachformen des Glaubens ausbilden können. Hier begegnen sich Mystik und Mission.

43 | Vgl. ebd., 16.

Die gebrochene Repräsentation am »Ende der Metaphysik« könnte vielleicht ein Einfallstor für Irrationalität, für ein Zurückweisen von Gestalten rationaler Vermittlung von Glaubenserfahrung und Glauben sein. Wenn Certeau auf die mystischen Texte zurückgreift und sie neu interpretiert, so macht er auf die Unverfügbarkeit Gottes und das Zerschneiden traditioneller kirchlich-dogmatischer Sprachformen aufmerksam. Aber er bleibt hier nicht stehen, seine kreative Gestalt der »Interpretation« und »Inszenierung« der Texte öffnet neue Wege der Gott-Rede: Certeau weist in seiner Mystikinterpretation gerade darauf hin, dass sich in der Geschichte christlichen Glaubens immer wieder – vor allem an den Grenzen und Bruchstellen von Kirche, in den Erfahrungen der an den Rand Gedrängten, der eher Stummen und Nicht-Etablierten, von Kindern und Frauen, von »Wilden« und »Verrückten« – Sprachformen ausgebildet und bewahrt haben, die durch die Intensität der Berührung von Gott gezeichnet sind, aber genau diese nicht verfügbar machen. Gerade sie können anregen, sich auf den spannenden Weg einzulassen, eigene kreative Formen der Gott-Rede zu finden. Dazu gehört die Bereitschaft, sich den vielfältigen neuen – auch befremdenden – Gesprächen und Kommunikationssituationen auszusetzen.

Herausforderungen für die Kirche heute

Gerade diese Anleitung stellt eine der entscheidenden Aufgaben der Kirche in unserer Zeit dar – eine Aufgabe von allen Christinnen und Christen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in der Kirchenkonstitution »Lumen Gentium« vom »gemeinsamen Priestertum« aller Gläubigen gesprochen. Menschen tun Not, die es verstehen, diejenigen »sprachfähig« zu machen, ihre Erfahrungen zu interpretieren, für die die Inhalte christlichen Glaubens weggebrochen sind. Gleichzeitig müssen sie selbst immer wieder neu Zeit und Raum haben, ihre eigenen Erfahrungen zu vertiefen, aufzufrischen, auch diese zu interpretieren. Dies ist ein Prozess des Lernens und des Lehrens im ganzen Volk Gottes.

Es sind spannende Zeiten für die Seelsorge, den Religionsunterricht, die Katechese. Es bedeutet ein neues Herangeführtwerden an die großen Quellen des Glaubens, an den Schatz christlicher Traditionen, wie ihn zum Beispiel Ordensgemeinschaften bewahren. In der Auseinandersetzung mit diesen verschrifteten und gelebten Quellen kann immer wieder neu in den

Ursprungsgrund christlichen Glaubens hineingeführt werden: Das sind die Auferstehungserfahrungen, wie sie die Jünger auf dem Weg nach Emmaus, wie sie Maria von Magdala im Auferstehungsgarten gemacht haben. In diesem Sinne ist Mission neu zu entdecken, haben die Kirchen in Deutschland und in Europa auch bereits in den letzten Jahren Mission wieder neu entdeckt. Dabei ist Mission nicht nur eine »Aufgabe« der Kirchen, sondern ein Wesensmerkmal von Kirche überhaupt: Sie selbst wird auf den vielfältigen Wegen der Mission – in der Begegnung mit der Fremde – in ihr eigenes Wesen hineingeführt, sie empfängt auch sich selbst je neu in den vielen neuen, auch befremdenden Begegnungen mit dem ihr Fremden – der Kultur und Gesellschaft unserer Zeit, anderen Religionen und Weltanschauungen usw.

121

»Gott in allen Dingen zu entdecken«, heißt zunächst, ihn durch die Unterredungen zu entdecken: der Gesandte, der den Anderen zu Hilfe kommt, erkennt den Geist, den er sie eigentlich in sich selbst zu erkennen lehren wollte, »vor sich selbst«, durch sie [die Anderen]. Er findet in seinen Gesprächspartnern den Gott, den er liebt. Eine stete Berufung bringt ihn dazu, ein Mensch des Gesprächs – un homme de la conversation – zu sein.«⁴⁴

MYSTIK UND MISSION

Kirche – wie Certeau sie sieht – ist in ihrer Tiefe missionarisch, sie kann immer wieder neu aufbrechen und in den vielfältigen Kommunikationsprozessen und neuen Grenzüberschreitungen und Begegnungen wachsen:

»Der experimentelle und stets vorläufige Charakter von Grenzüberschreitung und Begegnung jeder Art wird bewirken, dass wir unsere Glaubensidentität ständig neu wahrnehmen. Ein Großteil der christlichen Zukunft liegt an der Peripherie, den Grenzzonen. Die Begegnung mit neuen Identitäten muss keine Bedrohung bedeuten für eine Kirche, die sich selbst als universal versteht, gerade weil sie Gemeinschaft in Unterschiedlichkeit ist. Was ist die Universalität des Christentums, wenn sie nicht zur Haltung und Lebensweise wird, die das Leben und den Geist der Christinnen und Christen bestimmt?«⁴⁵

44| M. DE CERTEAU, L'universalisme ignatien: mystique et mission, in: *Christus* 13 (1966), 173–183, hier 183.

45| F. WILFRED/O. BEOZZO, Die Kunst der Grenzüberschreitung, in: *Concilium* (1999), 141–147, hier 146.

Kirche darf lernen, aufzubrechen, sich selbst über die jeweilige Grenze hinaus, im »Fremden« – und doch »Eigenen« – zu finden. Das ist kein »einfaches« Projekt, gerade nicht in Zeiten, in denen sich das Gottesbild für viele Zeitgenossen verdunkelt hat, und in denen gerade umgekehrt viele nach »eindeutigen« Antworten, nach einem Glaubens-»Profil« fragen. Certeau macht hier jedoch Mut in seiner Erinnerung an den ursprünglichen Impetus christlichen Glaubens, den missionarischen Glauben, die Offenheit für Neues zu entdecken, weil gerade dort, in der Fremde, Gott, der Fremde, entdeckt werden kann – in der Flüchtigkeit eines Augenblicks, in der Unverhofftheit der Begegnung.

Viele Projekte, gerade auch im ostdeutschen Kontext, stehen für eine solche neue missionarische Pastoral. Besonders kreativ sind Ordensgemeinschaften, aber auch Orte wie die katholischen Akademien. Gerade sie zeichnen sich ja als Begegnungsstätten aus, an denen sich neue Formen der Gott-Rede als »Arbeit an der Gastfreundschaft dem Fremden gegenüber«⁴⁶ ausprägen können; sie praktizieren den Dialog mit Kunst, Kultur, mit anderen Religionen, mit Politik und Wirtschaft. Sie sind Orte eines neuen »kirchlichen« Sprechens; darin wächst Kirche hinein in das, was sie von Gott her ist: Volk Gottes auf dem Weg in die Zukunft des Reiches Gottes, das alles, die ganze Welt und Schöpfung umfasst. Darin ist Kirche missionarisch.

Certeau hat diesen Schritt der Mission mit einem Gespür für die Zeichen seiner Zeit getan, das zeigen seine Reflexionen zur Studentenrevolte, zur Situation von Bildung und Universität, das Entdecken anderer kultureller Räume und die Sensibilität für eingeborene Kulturen, aber auch für die Alltagskultur, die Pop- und Hippiszene seiner Zeit oder die Frauenfrage. Heute, in unserer Zeit sind wir gefordert, in neue Gestalten einer Gott-Rede hineinzufinden; hier verdichten sich gegenwärtige Herausforderungen für Kirche, Seelsorge, Religionsunterricht, Katechese und nicht zuletzt auch für die Theologie. Dabei ist hier Denken, ist Vernunft gefragt. Die »Mission«, die Certeau in der Tiefe der »Mystik« ansetzt, braucht Denken, setzt Denken frei. Die Aufeinanderbezogenheit von Mystik und Mission weist gerade darauf hin, dass Glauben mit Denken übereingeht, dass, wer glaubt, zu denken beginnt bzw. schon tief im Denken steckt.