

Die Mystische Erfahrung als *locus theologicus* am Beispiel des Johannes vom Kreuz

von Mariano Delgado

Es ist unmöglich, das vielfältige Œuvre von Roman A. Siebenrock in einem kleinen Beitrag zu würdigen. Er ist ein systematischer Theologe, der – ausgehend von seiner Hauptinspirationsquelle in den Theologien von John Henry Newman und Karl Rahner – alle Felder berührt und alle Register zieht: von den klassischen Themen systematischer Theologie zu anderen wie Mystik, Spiritualität und europäisch-abendländische Identität; von einer Theologie mit wissenschaftlichem Ernst zu einer, die das Kerygma und den Ernstfall, das Martyrium, nicht vergisst, ebenso wenig wie die Theologie des Alltags in den Sorgen und Erfahrungen des einfachen Christenmenschen. Wie die zwei genannten Vorbilder treibt Roman A. Siebenrock Theologie immer „um der Verkündigung, um der Predigt, um der Seelsorge willen“¹ – gemäß dem Grundimpuls der Verkündigungstheologie, die gerade an seiner Innsbrucker Fakultät Gestalt annahm und heute nicht zuletzt von Papst Franziskus hoch gehalten wird.² Da er sich in seinem Beitrag zu meiner Festschrift mit Teresa von Ávila befasste,³ möchte ich ihm nun einen Essay mit Johannes vom Kreuz⁴ im Fokus widmen. Nach einigen Grundüberlegungen über die mystische Erfahrung werde ich aufzuzeigen versuchen, dass die Er-

¹ Karl Rahner im Gespräch, hrsg. von P. Imhof/H. Biallowons, 2 Bde., München 1982–1983, Bd. 2, 150.

² Vgl. dazu u. a. die kerygmatischen Passagen in *Evangelii gaudium*, Nr. 111–175: papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_ge.pdf (vatican.va) (Zugriff: 31.12.2021).

³ Vgl. R. A. Siebenrock, Das leise Pfeifen des Hirten vernehmen lernen. Zum Verhältnis von Mystik und Vernunft in einer christlichen Unterscheidung der Geister, in: M. Sievernich/K. Vellguth (Hrsg.), *Christentum in der Neuzeit. Geschichte, Religion, Mission, Mystik*. FS für M. Delgado, Freiburg i. Br. 2020, 566–584.

⁴ Die Werke des Johannes vom Kreuz werden nach folgenden Abkürzungen zitiert: CA (Cántico espiritual; Geistlicher Gesang, 1. Fassung), CB (Cántico espiritual; Geistlicher Gesang, 2. Fassung), D (Dichos de luz y amor; Worte von Licht und Liebe), Ep (Epistolario; Briefe); LA (Llama de amor viva; Liebesflamme, 1. Fassung), LB (Llama de amor viva; Liebesflamme, 2. Fassung), N (Noche oscura; Dunkle Nacht), P (Poesías; Gedichte), S (Subida del Monte Carmelo; Aufstieg auf den Berg Karmel). Für den Originaltext vgl. *San Juan de la Cruz, Obras completas*, ed. J. Vicente Rodríguez/F. Ruiz Salvador, Madrid ⁵1993. Für die deutsche Version vgl. *Johannes vom Kreuz, Gesammelte Werke*. Vollständige Neuübertragung, hrsg. und übersetzt von U. Dobhan/E.

fahrung des *doctor mysticus* von der akademischen Theologie als *locus theologicus*, als theologischer Lernort ernst genommen werden sollte.

1. Zur mystischen Erfahrung

Seit William James' *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature* (1902)⁵ hat sich die Forschung mit der mystischen Erfahrung intensiv befasst. Erwähnenswert ist auch das zweibändige Werk des ‚Modernisten‘ Friedrich von Hügel *The mystical element of religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her friends* (1908).⁶ Der vom ‚Erzmodernisten‘ Alfred Loisy sehr geschätzte Jean Baruzi publizierte 1924 seine Doktorarbeit *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*;⁷ und Maurice Blondel widmete 1929 das 8. Heft der *Cahiers de la nouvelle journée* der Grundfrage „Qu'est-ce que la mystique? Quelques aspects historiques et philosophiques du problème“⁸. Parallel dazu erwachte auch in der neuscholastischen Theologie das Interesse an der Mystik. Das dreibändige Werk des spanischen Dominikaners Juan G. Arintero *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia* (1908) ist als eine antimodernistische, organisch-evolutive Ekklesiologie zu verstehen, die sich u. a. auch mit John Newman auseinandersetzt. Besonders interessant ist darin der dritte Band *Evolución mística*.⁹ Denn damit trug er zur Überwindung der neuscholastischen Trennung von Aszese und Mystik bei; und die von ihm gegründete Zeitschrift *La vida sobrenatural* (1921) diente als Vorbild etwa für die von Alois Ersin SJ gegründete *Zeitschrift für Aszese und Mystik* (Innsbruck 1926, heute *Geist und Leben*) der deutschsprachigen

Hense/E. Peeters, Freiburg i. Br. 1995ff. Die Gedichte des Johannes vom Kreuz werden nach meiner eigenen Übertragung zitiert.

⁵ London 1902; hier zitiert nach dieser deutschen Übersetzung: W. James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*. Übersetzt von E. Herms und Ch. Stahlhut. Mit einem einführenden Essay von P. Sloterdijk (Verlag der Weltreligionen Taschenbuch 21), Berlin 2014.

⁶ London 1908 (Neudruck als Books on Demand: Norderstedt 2018).

⁷ Paris, hier zitiert nach: J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. Édition revue et corrigée avec les deux préfaces de J. Baruzi (1924 et 1931). Introduction d'É. Poulat, Paris 1999 (Éditions Salvator).

⁸ Vgl. darin M. Blondel, *Le problème de la mystique*, 1–63; J. Wehrlé, *La vie et la doctrine de Saint Jean de la Croix*, 123–169.

⁹ Dieser Band ist vermutlich 1909 erschienen. Vgl. die Neuausgabe: J. G. Arintero, *Evolución mística*, Salamanca 1988.

Jesuiten. Diese Forschungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts legten die Grundlage für den großen Aufschwung der Mystikforschung in Religionswissenschaft, Religionspsychologie, Sprachwissenschaft und Theologie der letzten Jahrzehnte.

Eines der Ergebnisse lautet, dass Erfahrung immer „interpretierte Erfahrung“ vor dem Hintergrund des eigenen Vorverständnisses ist. „Heil erfahren ist Erfahrung und Interpretation zusammen“¹⁰, und zwar in einem dialektischen Geschehen, wie Edward Schillebeeckx betont hat: „Die Erfahrung beeinflusst dabei die Interpretation und ruft sie hervor, aber auch die Interpretation beeinflusst die Erfahrung [...]. Wir erfahren interpretierend, ohne dass wir dabei das Moment der Erfahrung und das Moment der Interpretation säuberlich voneinander trennen können.“¹¹ Dies bedeutet, dass sich die Frage nach der gemeinsamen Mitte der mystischen Erfahrung – jenseits der Feststellung, dass die Mystiker sich oft einer paradoxalen Sprache und einer gemeinsamen, quasi-archetypischen Metaphorik (Licht und Dunkel, Feuer und Wärme, Friede und Mitleid, Ruhe und Gelassenheit, Einheit der Geliebten, Weite und Enge, Wissen im Nicht-Wissen, nicht-begriffliches Verstehen) bedienen – letztlich nicht beantworten lässt. Hingegen lässt sich mit Gershom Scholem sagen: „Es gibt nicht Mystik an sich, sondern Mystik von etwas, Mystik einer bestimmten religiösen Form.“¹² Auch von der sprachwissenschaftlichen Mystikforschung her kommt man zu einem ähnlichen Ergebnis. So plädiert Alois Maria Haas für die Vorteile der vergleichenden philologischen Betrachtung von mystischen Systemen verschiedener religiöser Herkunft, „sofern das Moment der sich in Sprache niederschlagenden Tradition nicht vernachlässigt wird“¹³.

Dass Erfahren, Verstehen und Beschreiben zusammenhängen, wussten schon die großen Gestalten christlicher Mystik, auch wenn sie es in einer anderen Sprache ausdrückten. Teresa von Ávila, die *doctora mystica*, sagt es so: „Denn ein Gnadengeschenk ist es, wenn der Herr die Gnade schenkt, ein weiteres, zu verstehen, was für eine Gnade und welcher Segen das ist, und noch

¹⁰ E. Schillebeeckx, Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg i. Br. 1977, 25.

¹¹ Ebd., 26f. Vgl. dazu auch *ders.*, Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung (QD 78), Freiburg i. Br. 1979, 19–28; *ders.*, Erfahrung und Glaube, in: K. Rahner (Hrsg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 25, Freiburg i. Br. 1980, 71–116.

¹² G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt a. M. 1980, 6f.

¹³ A. M. Haas, Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter, Frankfurt a. M. 1989, 41f.

ein weiteres, sie beschreiben und verständlich machen zu können, von welcher Art sie ist.“¹⁴ Anderswo habe ich vorgeschlagen,¹⁵ als „mystische Texte“ besonders solche zu betrachten, deren Autoren diese drei Gnaden empfangen bzw. um den Zusammenhang von Erfahren, Verstehen und Beschreiben wussten. Diese Bestimmung mystischer Texte wäre für die Forschung m. E. hilfreicher als das Ringen um eine Definition dessen, was *Mystik* oder *mystische Erfahrung* ist. Denn hierzu hat ja so gut wie jeder Forschende einen eigenen heuristischen Vorschlag, wie zwei Beispiele zeigen sollen.

Haas kennzeichnet Mystik als jene religiöse Erfahrungsebene, „in der sich eine stringente Einheit zwischen Subjekt und Objekt dieser Erfahrung in irgendeinem noch näher zu bezeichnenden Sinn abzeichnet.“¹⁶ Bernard McGinn definiert christliche Mystik als „unmittelbare, bzw. direkte Gegenwart Gottes“, und zwar „als Vorbereitung auf sie, als Bewusstsein von ihr und als Reaktion auf sie“¹⁷. Letzteres kommt den Worten Teresas, aber auch der einfachen und zugleich genialen Beschreibung der mystischen Erfahrung durch Johannes vom Kreuz als „eine gesamtheitliche liebende Selbstmitteilung“ Gottes („*noticia amorosa general*“: 2 S 14,2 u. 12 u. a.) näher. Daraus spricht die Tradition der *cognitio Dei experimentalis* bzw. des „liebenden“ Erkennens Gottes (so z. B. 2 S 8,6; CB 27,5 und 2 N 18,5 u. v. m.), so dass mystische Theologie für Johannes vom Kreuz eine „Liebeswissenschaft“ (CB 27,5) ist.

Was könnte nun die Theologie aus der mystischen Erfahrung des Johannes vom Kreuz lernen, von dem Hans Urs von Balthasar geschrieben hat, dass bei ihm der Weg zu Gott schlechthin deutlich erscheint, „der die für alle normative Gotterfahrung enthält“?¹⁸ Ich möchte hier die Antwort auf

¹⁴ Teresa von Ávila, Werke und Briefe. Gesamtausgabe, 2 Bde., hrsg. v. U. Dobhan/E. Peeters, Freiburg i. Br. 2015, 246f. (V 17,5).

¹⁵ Vgl. M. Delgado, Gesagtes und Gemeintes unterscheiden. Zur interreligiösen Hermeneutik mystischer Texte, in: W. Aichtner (Hrsg.), *Mystik als Kern der Weltreligionen? Eine protestantische Perspektive* (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 23), Fribourg/Stuttgart 2017, 160–174.

¹⁶ A. M. Haas, Was ist Mystik?, in: K. Ruh (Hrsg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Symposion Kloster Engelberg 1984, Stuttgart 1986, 319.

¹⁷ B. McGinn, *Die Mystik im Abendland*, Bd. 1: Ursprünge, Freiburg i. Br. 1994, 16. Eine Übersicht über die verschiedenen interdisziplinären Mystikansätze und -theorien (theologische, philosophische, psychologische, anthropologische, religionsvergleichende und philologische) findet sich ebd., 383–481.

¹⁸ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 2: Fächer der Stile, Teil 2: Laikale Stile, Einsiedeln 1962, 528.

diese Themen beschränken: das christliche Narrativ einfach und klar ausdrücken; die Abgeschlossenheit und Fülle der Selbstmitteilung Gottes in Jesus von Nazareth mit der Unabgeschlossenheit unseres Erkennens derselben verbinden; die Universalität und Weite des göttlichen Wirkens betonen; die wissenschaftliche ‚Vernunft‘ mit der ‚Weisheit‘ im Sinne einer sapientialen Theologie konfrontieren; das Tun der Liebe als das, worauf es letztlich ankommt, deutlich hervorheben.

2. Klares christliches Narrativ: Gott ist die Liebe

Nie werde ich das Gefühl vergessen, das mich im Frühjahr 2003 bei einer Sonntagsmesse mit Mozartmusik in der schönen Salzburger Franziskanerkirche ergriff, als die Sequenz „Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, et homo factus est“ gesungen und dabei der letzte Satz mehrfach wiederholt wurde. Ja, mit dem Geheimnis der Menschwerdung steht und fällt die Singularität des Christentums in der Religionsgeschichte, es ist der Angelpunkt des christlichen Glaubens. Die Beantwortung des „Cur deus homo?“ (Warum ist Gott Mensch geworden?) gehört daher seit den Anfängen zu den zentralen Fragen christlicher Theologie. Nach Paulus sandte Gott seinen Sohn, „geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz stehen, und damit wir die Sohnschaft erlangen“ (Gal 4,4–5). Im Mittelalter entstand die vom germanischen Ehrenkodex geprägte Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury (gest. 1109), wonach nur der Sohn als stellvertretendes Opfer dem Vater Satisfaktion (Genugtuung) für die Sünde Adams leisten und diese für uns „sühnen“ konnte. Heute wird auch, vor allem in Innsbruck, die Theorie von René Girard (gest. 2015) diskutiert, wonach nur Jesus, das freiwillige und absolut unschuldige Opferlamm, die auf dem Sündenbockmechanismus ruhende Spirale der Gewalt offenbaren und zugleich diese sakrifizielle Logik durchbrechen konnte.

Mich hat immer die mystische Spur des „wunderbaren Tausches“ (Gott wird Mensch, damit der Mensch in die Gottebenbildlichkeit besser hineinwachsen kann) mehr angezogen, die sich bereits bei den Vätern findet und die das Zweite Vatikanische Konzil an einer zentralen Stelle betont hat, wenn es sagt, dass der Sohn Gottes „sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt“ hat (GS 22). Mit „jedem“ Menschen, denn diese Vereinigung ist so universal wie die mit der Schöpfung bereits ge-

bene göttliche Berufung des Menschen, die nun mit der Menschwerdung verdeutlicht und gesteigert wird.

In der mystischen Tradition geschieht die Menschwerdung „ex fontali amore“ oder „aus überströmender Liebe“, wie das Konzil sagt (AG 2; DV 2), aus der „Liebe“ Gottes zum Menschen, seinem „aus Liebe“ geschaffenen und immer „aus Liebe“ erhaltenen „Gesprächspartner“ und Freund (GS 19). Gott wird Mensch, damit wir seine „Güte und Menschenfreundlichkeit“ (Tit 3,4) besser erkennen und ihn besser lieben können. In der Sprache des Johannes vom Kreuz: Gott wird uns ähnlich und nimmt unsere Natur an, weil die Menschheit von Anfang an als Braut des Sohnes verstanden wird und die Ähnlichkeit zwischen den Geliebten das Gesetz der Liebe ist.

Dieses Narrativ beschreibt Johannes vom Kreuz in seinen *Romanzen über Dreifaltigkeit, Schöpfung und Menschwerdung*.¹⁹ Darin wird die Dynamik der göttlichen Liebe auf die Welt hin als „Vermählungsprozess“ dargestellt. Die „Dreifaltigkeit“ wird als Liebesgemeinschaft verstanden. In wenigen einfachen Versen wird der trinitarische Kerngedanke eines Richards von St. Victor verdichtet, der begründet hatte, warum die Liebe zwischen Vater und Sohn – als vollendete Liebe – mit dem Heiligen Geist eine dritte Instanz sein muss.²⁰ An der trinitarischen Liebesgemeinschaft soll auch der Mensch partizipieren, der von Johannes vom Kreuz, anders als die damaligen Traktate über Gott den Schöpfer, als partnerschaftliche „Braut“ des Sohnes bestimmt wird:

„Eine Braut, die dich soll lieben
meinen Sohn, möcht' ich dir geben,
die durch dich allein verdiene,
unsre Gegenwart zu teilen
und am selben Tisch mitessen
dieses Brot, das ich auch esse“ (Rom 77–82, P 1).

Die „Schöpfung“ steht von vornherein im Verhältnis einer innigsten Zugehörigkeit zu Gott; sie ist Gabe an den Sohn und Gabe um seiner willen, nicht Werk eines weltabgewandten allmächtigen Wesens wie im Deismus. Der Sohn ist derjenige, der durch seine Ehe mit der Menschennatur die Schöpfung gottwürdig macht. Die „Menschwerdung“ wird daher als erlösender

¹⁹ Die Romanzen werden hier nach meiner Übertragung zitiert, in: Christ in der Gegenwart 51 (1999) 53–54; die Verszählung verweist auf die in der Anm. 4 zitierte Originalausgabe (Obras completas), 51–60.

²⁰ Vgl. dazu P. Hünermann, *Klassiker der geistlichen Theologie: Johannes vom Kreuz*, Tübingen 1998 (unveröffentlichtes Vorlesungsskript).

Ehevollzug und „wunderbarer Tausch“ zwischen dem Sohn und der Braut verstanden, wobei wie in der Trinität eine Gleichgestaltung der Geliebten stattfindet. Diese Gleichgestaltung ist das Zeichen vollkommener Liebe:

„Dass Gott selbst werde zum Menschen
und der Mensch zum Gott werde
[...]
so die Braut dann ähnlich werde,
in der Gottheit selbst versunken,
Gottes Leben miterleben.
[...]
Soll die Liebe sein vollkommen,
das Gesetz ist einzuhalten:
äußerst ähnlich muss dann werden
der Geliebten wer sie liebe,
denn je ähnlicher sie werden,
desto mehr sie Freude haben“ (Rom 139–140, 164–166, 235–240, P 1).

In seinem wohl berühmtesten Gedicht *Die dunkle Nacht* hat Johannes vom Kreuz die Menschwerdung in der Nacht zu Bethlehem im Sinne des hier Gesagten in einer grandiosen Strophe beschrieben:

„O Nacht, die du geführt hast,
O Nacht, voll Liebreiz mehr als Morgenröte!
O Nacht, die du verbunden den
Geliebten der Geliebten,
Geliebte dem Geliebten gleichgestaltet!“ (P 5)²¹

Alles fängt damit an, dass Gott aus freien Stücken die trinitarische Liebesgemeinschaft nach außen hin öffnet; dass Gott den Menschen (in der Diade als Mann und Frau) als Braut des Sohnes erschafft, und der Sohn sich auf die Suche nach dem Menschen begibt, um ihn, seiner Bestimmung entsprechend, in die Mitte der Trinität heimzuholen, auf dass der Mensch durch Teilhabe am Gott-Sein vergöttlicht wird.

Daher hat Johannes vom Kreuz seine mystische Erfahrung in folgenden Worten zusammengefasst: „Was Gott beansprucht, ist, uns zu Göttern durch Teilhabe zu machen, wie er es von Natur aus ist, so wie das Feuer alle Dinge in Feuer verwandelt“ (D 106; vgl. u. a. auch CB 39,6 und 2 N 20,5). Oder anders ausgedrückt: „Wenn die Seele [= der Mensch] Gott sucht, viel intensiver sucht sie ihr Geliebter [= Gott]“ (LB 3,28). Gott hat uns zuerst geliebt

²¹ Nach meiner Übertragung in: Christ in der Gegenwart 48 (1996) 61.

und gefunden (vgl. Joh 15,16); er hat uns gesucht (*buscado*), berührt (*tocado*), verwundet (*herido, llagado*), schon im Mutterleib (vgl. Ps 139,13).

Die mystischen Schriften des Johannes vom Kreuz wollen die Frage beantworten, wie wir von der wesenhaften Gotteinung, an der wir als Menschen durch den freien Schöpfungsakt Gottes (und die Menschwerdung) immer schon teilhaben, da „Gott in jeglicher Menschenseele, und sei es die des größten Sünders der Welt, wesenhaft wohnt und gegenwärtig ist“ (2 S 5,3), zu jener Gotteinung oder Umformung in Gott gelangen können, „die nicht immer gegeben ist, sondern nur wenn es dazu kommt, dass es eine Verähnlichung aus Liebe gibt. Deshalb wird dies Gotteinung durch Verähnlichung genannt, so wie jene seinsmäßige oder wesenhafte Gotteinung. Erstere ist naturgegeben, letztere übernatürlich. Sie gibt es, wenn Wollen und Empfinden von beiden, nämlich des Menschen und Gottes, miteinander ganz übereinstimmen, so dass es in dem einen nichts mehr gibt, das dem anderen widerstrebt“ (2 S 5,3). Zu dieser Gotteinung kann jeder Mensch entsprechend seinem geringen oder großen Fassungsvermögen gelangen, „so doch nicht alle in demselben Grad, weil das so ist, wie der Herr es jedem geben will“ (2 S 5,10). Des Menschen Aufgabe besteht darin, sich dieser Bestimmung bewusst zu werden, den „dunklen Glauben“ zu wagen, Gottes Gnadenhandeln nicht im Wege zu stehen und alles gänzlich von sich zu entfernen, „was dem Wollen und Empfinden Gottes widerstrebt“ (2 S 5,3; vgl. auch 5,8).

Dies kann im Sinne einer „Mystik des Alltags“ auch so verstanden werden: Wenn wir aus lauterer Liebe zu Gott die Vaterunser-Bitte „Dein Wille geschehe“ aussprechen, vollzieht sich die Gotteinung durch Verähnlichung, die Umformung in Gott durch Liebe. Daher empfiehlt Johannes vom Kreuz das Vaterunser als das einzig wirklich nötige Gebet eines Christen nachdrücklich, denn darin ist „alles enthalten, was Gottes Wille ist, und alles, was uns frommt“ (3 S 44,4).

Johannes vom Kreuz wagte den dunklen Glauben und erfuhr die zarte Berührung der Liebe Gottes. Von der Erinnerung daran zehrte er den Rest seines Lebens. Die Vollendung dieser Begegnung nach dem Tode vom Angesicht zu Angesicht ohne den Schleier der Endlichkeit hat er mit brennender Sehnsucht erhofft. Daher lautet sein letztes Gedicht, die *Liebesflamme*:

„O Liebesflamme, Leben,
dein zarter Brand verwundet
die Seele mir in ihrem tiefsten Grunde!
Da du mir nicht mehr ausweichst:
So du es willst, vollbring es,
reiß ab den Schleier dieser holden Einung.
[...]
Wie milde und wie liebe reich
erwachst du mir im Herzen,
wo du geheimnisvoll allein nur wohnst,
im Dufte deines Hauches von
Glück und Seligkeit erfüllt:
Von welcher Zartheit ist dein Liebeswerben!“ (P 7)²²

Die akademische Theologie braucht Mut zu diesem christlichen Narrativ, an das nicht nur die Mystiker, sondern auch das Zweite Vatikanische Konzil, Papst Benedikt XVI. in seiner Antrittsenzyklika *Deus caritas est* und Papst Franziskus in *Evangelii gaudium* erinnern. Gewiss, die Theologie hat dieses Narrativ mit der Religionskritik und der Theodizeefrage zusammenzudenken, Fragen, die Johannes vom Kreuz in seiner vormodernen Zeit anders erlebte, etwa als Erfahrung der dunklen Nacht und der Verborgenheit Gottes (*Deus absconditus*). Aber wenn die Theologie das Kind mit dem Bade nicht ausschütten möchte, wird sie das genannte Narrativ immer wieder durchbuchstabieren und mit Johannes vom Kreuz in Erinnerung rufen, dass die Quelle der göttlichen Liebe/Gnade „entspringt und fortfließt, auch wenn es Nacht ist“ (P 4).²³ Und bei all den Fragen angesichts des Bösen, die offen bleiben, wird die Theologie die Frage wach halten, die christliche Mystiker umtrieb, und die Michel de Certeau „die unvergessliche Frage voll unbeschreiblicher Trauer“ nennt: „Wo bist du?“²⁴ Oder um es mit Johannes vom Kreuz am Anfang seines „Geistlichen Gesangs“ auszudrücken: „Wo hältst Du Dich verborgen, Geliebter?“ (P 3).²⁵

²² Nach meiner Übertragung in: *Christ in der Gegenwart* 48 (1996), 365–366, 365.

²³ Nach meiner Übertragung in: *Christ in der Gegenwart* 47 (1995) 430.

²⁴ *M. de Certeau, Mystische Fabel*. 16. bis 17. Jahrhundert. Aus dem Französischen von M. Lauble. Mit einem Nachwort von D. Bogner, Berlin 2010, 128.

²⁵ Nach meiner Übertragung in: *Christ in der Gegenwart* 49 (1997) 181–182, 181.

3. Die Abgeschlossenheit der Offenbarung im Christusereignis und die Unabgeschlossenheit unseres Erkennens

Das Konzil betont, dass die Tiefe der Wahrheit über Gott und das Heil des Menschen in Christus aufleuchtet, „der zugleich der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung“ ist (DV 2). Aber Theologie und Kirche tun sich schwer, wenn es darum geht, immerwährend Neues aus dieser Offenbarung angesichts der Zeichen der Zeit oder der Entwicklungen in der Kirchen- und Menschheitsgeschichte (u. a. Entstehung des Islam als „nachchristliche“ Universalreligion, Theologie der Religionen, Menschenrechte und Erwachen der Laien, besonders der Frauen in der Kirche) zu ziehen. Das klassische Denkmodell ist das der Dogmenentwicklung. Aber die Geister scheiden sich, wenn es darum geht zu entscheiden, ob diese Entwicklung oder Evolution immer im Sinne einer homogenen Weiterführung der bestehenden Tradition zu verstehen ist (so die neuscholastische Denkform), oder ob – etwa im Sinne der Vorschläge Rahners nach dem Beispiel des Jerusalemer Konzils (Apg 15,22–29) – die Kirche dabei den Mut haben sollte, neue Traditionen zu inaugurieren, die für die Dynamik der Evangelisierung förderlich sind, ja als unumgänglich erscheinen, auch wenn dies „Abschaffungen und Unterbrechungen der heilsgeschichtlichen Kontinuität“ zugunsten der nötigen Innovationen bedeuten sollte.²⁶ Die mystische Erfahrung des Johannes vom Kreuz könnte bei diesem Problem hilfreich sein.

Angesichts des überbordenden Verlangens nach Visionen und Privatoffenbarungen in der spirituellen Landschaft seiner Zeit betont Johannes vom Kreuz mit eindrucksvollen Worten die Fülle der Offenbarung im Christusereignis, indem er Gott-Vater diese Worte in den Mund legt: „Wenn ich dir doch schon alles in meinem WORT, das mein Sohn ist, gesagt habe und kein anderes Wort habe, was könnte ich dir dann jetzt noch antworten oder offenbaren, was mehr wäre als dieses? Richte deine Augen allein auf ihn, denn in ihm habe ich dir alles gesagt und geoffenbart, und du wirst in ihm noch viel mehr finden, als du erbittest, und ersehnt“ (2 S 22,5). Die letzten Worte sind eine Einladung, in Christus, in dem „alle Schätze von Gottes Weisheit und Wissen“ verborgen sind (Kol 2,3), immer wieder Neues zu entdecken, „denn er ist wie ein überreiches Bergwerk mit vielen Gängen voll von Schätzen; niemals findet man für sie einen Schluss- und Endpunkt, mag man sich noch so

²⁶ Vgl. K. Rahner, Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, in: *ders.*, Schriften zur Theologie Bd. 14, Zürich 1980, 287–302, 296.

sehr in sie vertiefen, im Gegenteil, in jedem Gang findet man neue Adern mit neuen Reichtümern“ (CA 36,3; vgl. CB 37,4 und 2 S 22,6). So verborgen sind im Christus die Schätze von Gottes Weisheit und Wissen, „dass für die heiligen Gelehrten und heiligen Menschen das Allermeiste noch zu sagen und zu verstehen aussteht, wie viele Geheimnisse und Wunder sie auch aufgedeckt oder in diesem Leben verstanden haben“ (CA 36,3). Johannes vom Kreuz hält schließlich fest, „dass Christus von denen, die sich für seine Freunde halten, sehr wenig gekannt wird“ (2 S 7,12). Er denkt dabei nicht zuletzt an die Theologen und Kirchenführer, die es besser wissen müssten, oft aber eher um ihre Eitelkeit und Macht als um die Freundschaft mit Gott bemüht sind.

Man kann das sicherlich nicht ohne Weiteres auf das Problem von Kontinuität oder Unterbrechung und Neubeginn in der Tradition übertragen. Aber daraus gehen eine aufgeschlossene Haltung zum Neuen und ein *modus operandi* hervor: die kontemplative Vertiefung in das Christusereignis, um Neues daraus zutage zu fördern. Darin wird die theologische Reflexion auch von der Erfahrung der Teresa von Ávila bestärkt, die 1571, als sie mit Bezug auf den Apostel Paulus von Klerus und Theologen immer wieder in die Schranken gewiesen wurde, in einer Audition diese ermutigenden Worte des Herrn vernahm: „Sag ihnen, dass sie nicht nur auf einem Text der Schrift herumreiten, sondern auch andere anschauen sollen, und ob sie mir denn die Hände binden könnten“.²⁷ Wenn wir so wenig Neues wagen: pflegen wir vielleicht zu wenig im kontemplativen Beten die Freundschaft mit Jesus?

4. Universalität und Weite des göttlichen Wirkens

Echte mystische Erfahrung auf dem Boden des Christentums führt immer in die Universalität und Weite des göttlichen Wirkens, wie aus der Erfahrung des Johannes vom Kreuz deutlich wird. Gott selbst ist für ihn der erste und wichtigste Seelenführer oder Mystagoge. Daher sollten wir lernen, Gottes Anruf zu unterscheiden, seine Gnade zu erkennen und uns von ihm selbst führen zu lassen. Es geht darum, dass wir den einem jeden von uns angemessenen Weg zu Gott erkennen (S, Prolog 4 und 7) und Gottes Gnadenhandeln nicht im Wege stehen. Denn Gott formt unaufhörlich das Innere des Menschen zu seinem Bild und Gleichnis um und teilt ihm so seine Mentalität und Weisheit mit. Dies ist Johannes vom Kreuz so wichtig, dass er es bis

²⁷ Teresa von Ávila, Werke und Briefe (s. Anm. 14), 1415 (CC 16).

zur Satttheit wiederholt: Jeder Mensch weiß um Gott, „ohne zu wissen wie“ (2 S 14,11), oder „Gott steht wie die Sonne über den Seelen, um sich ihnen mitzuteilen“ (LB 3,47), oder „Gott ist wie die Quelle, aus der sich jeder soviel schöpft, wie sein Gefäß fasst“ (2 S 21,2), oder „Gott führt eine jede Seele auf verschiedene Wege; und man wird kaum eine Seele finden, die halbwegs auf denselben Weg wie eine andere von Gott geführt wird“ (LB 3,59). Die geheime Arbeit Gottes am Menschen wird mit Schritten im Meer verglichen, „deren Pfade und Spuren man nicht verfolgen kann“ (2 N 17,8).

Dank seiner mystischen Erfahrung war Johannes vom Kreuz mit den besten Traditionen christlicher Theologie vom universalen Wirken der göttlichen Gnade überzeugt – und auch die „Hölle“ war für ihn nicht gnadenfrei. Im Gedicht *Die Quelle* hat er von der göttlichen Gnade geschrieben:

„Ich weiß, gewaltig strömen ihre Fluten,
dass sie bewässern Hölle, Himmel, Völker,
auch wenn es Nacht ist“ (P 4).²⁸

Wenn das so ist, dann ist eine demütige, mystagogische Theologie nötig, eine, die sich in die „Erfahrungsanamnese“ einübt, um die Gotteserfahrung auszugraben, die in die Biographie eines jeden Menschen – in seine Hoffnungs- und Leidensgeschichte – „tief eingegraben“ ist.²⁹ Karl Rahner hat dies auch zu verstehen gegeben, wenn er in der in ihren letzten Konsequenzen nicht ausgeschöpften Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils von der grundsätzlichen Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis eine Art Menschenrechtserklärung der Kirche in Sachen Gottes sah, und zwar als „das Recht aller vernunftbegabten und gutwilligen Menschen, bei der Gottesfrage gehört (und nicht nur belehrt) zu werden“³⁰.

5. Nicht nur wissenschaftliche, auch sapientiale Theologie

Maurice Blondel betont, dass die Mystik „der kritischen Prüfung durch die Vernunft nicht entgeht“³¹. Das wissen auch die großen Mystiker, und daher

²⁸ Nach meiner Übertragung in: Christ in der Gegenwart 47 (1995) 430.

²⁹ Unsere Hoffnung. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe, Bd. 1, Freiburg i. Br. ⁴1978, 87.

³⁰ J. B. Metz, Karl Rahners Ringen um die theologische Ehre des Menschen, in: Stimmen der Zeit 212 (1994) 383–392, 387.

³¹ Blondel, Le problème (s. Anm. 8), 8.

bemühen sie sich um die kritische Sichtung des Erfahrenen. Jean Baruzi sagt sogar, dass alle Menschen, gleich von welcher Religion oder Denkschule sie geprägt sein mögen, bei Johannes vom Kreuz „eine Methode zur Reinigung ihres Denkens“ lernen können.³² Seine Analysen versetzen „den Philosophen, den Theologen und sogar den Psychologen in Staunen“ – hat Johannes Paul II. festgestellt.³³ Johannes vom Kreuz ist ein „Meister des Verdachts“ gegen alles, was im menschlichen Verstand, Gedächtnis und Willen der Gotteinung im Wege steht. Mit allerlei Details erklärt er die Behinderung und den Schaden, die dem Erkenntnisvermögen beim Empfang der mystischen Gewährwendungen und Wahrnehmungen zuteilwerden können, und wie der Mensch mit ihnen umgehen muss, damit sie ihm mehr Nutzen als Schaden bringen, „sowohl, was diejenigen betrifft, die Teil des Sinnenbereichs sind, als auch diejenigen, die dem Geistbereich angehören“ (2 S 9,5). Aus diesem Grund könnte Johannes vom Kreuz neben Descartes als Begründer der modernen Vernunft gelten.

Nichts, absolut nichts außer nach dem Willen Gottes zu trachten (1 S 13,12), ist seine radikale Devise: „Um dahin zu kommen, alles zu besitzen, wolle in nichts etwas besitzen“ (1 S 13,11). Seine Behauptung, allein im Nichts lasse sich das Ganze erfassen, hat an grundstürzender Radikalität nicht seinesgleichen. Ähnliche Prozesse der Nichtswerdung spielen sich im Bereich des Verstandes und des Gedächtnisses auf dem Weg zur mystischen Vereinigung ab. In einer Zeichnung, mit der er den mystischen Aufstieg auf den Berg Karmel, auf dem „nur die Ehre und die Herrlichkeit Gottes wohnen“, veranschaulichen möchte, hat er den schmalen, direkten Pfad zur mystischen Vereinigung, den „Weg der Vollkommenheit“, mit diesen Worten beschrieben: „Nichts, nichts, nichts, nichts, nichts, nichts – und selbst auf dem Gipfel des Berges nichts.“³⁴ Dieser mystische Nihilismus ist von dem philosophischen radikal verschieden, denn die mystische Nichtswerdung dient der Gottförmigkeit, der liebenden Vereinigung mit dem Willen Gottes.

Die mystische Erfahrung zeichnet sich nach William James durch eine besondere „noetische“ Dimension aus.³⁵ Wir können sie sapientiales Erkennen nennen. Dieses steht nicht im Gegensatz zu dem der wissenschaftlich-

³² Baruzi, Saint Jean de la Croix (s. Anm. 7), 278.

³³ Predigten und Ansprachen von Papst *Johannes Paul II.* bei seiner apostolischen Reise nach Spanien (VAS 41), Bonn 1982, 91.

³⁴ *San Juan de la Cruz*, Obras completas (s. Anm. 4), 137.

³⁵ Vgl. *James*, Die Vielfalt religiöser Erfahrung (s. Anm. 5), 384.

akademischen Theologie, sondern bildet eine unverzichtbare Ergänzung dazu. Bevor Scholastik und Mystik im Spätmittelalter auseinandergingen, wusste man um ihre Komplementarität. Eigentlich sind sowohl die Reformation mit ihrer Konzentration auf das Wesentliche als auch das Aufblühen der christozentrischen Mystik im Schatten der katholischen Reform als Einspruch gegen diese spätmittelalterliche Entwicklung zu bewerten. Martin Luther sagte bekanntlich „sola autem experientia facit theologum“³⁶. Ignatius von Loyola wusste, dass „nicht das viele Wissen“ die Seele sättigt und befriedigt, „sondern das Innerlich-die-Dinge-Verspüren-und-Schmecken“³⁷. Ähnlich betonte Johannes vom Kreuz, dass die scholastische Theologie die göttlichen Wahrheiten mit Hilfe der Vernunft zu verstehen versucht, während es in der mystischen Theologie darum geht, sie durch die Liebe zu erkennen und zugleich zu „verkosten“ (CA, Prolog 3). Heute müssten beide Erkenntnisdimensionen erneut zusammengefügt werden – zum Wohle der Theologie und der Kirche.

In seinem Gedicht „Alles Wissen überschreitend“ hat Johannes vom Kreuz die noetische Qualität seiner mystischen Erfahrung beschrieben. Er muss sich dafür einer paradoxalen Sprache bedienen, denn die mystische Erfahrung ist eigentlich apophatisch, unaussprechlich. Er spricht von einem Wissen im Nicht-Wissen und einem nichtbegrifflichen Verstehen im Nicht-Verstehen, von einer neuen Dimension des Erkennens:

„Dieses Wissen im Nichtwissen
ist von einer solchen Größe,
das der Weisen Argumente
es nie widerlegen werden;
denn ihr Wissen wird nie können
nicht-begrifflich doch verstehen,
alles Wissen überschreitend“ (P 9).³⁸

Das sapientiale, paradoxe Erkennen, das in der mystischen Erfahrung zuteil wird, ist nicht „unvernünftig“, sondern kann als Quelle einer Vernunft be-

³⁶ Martin Luther, WA TR 1,16,13.

³⁷ Ignatius von Loyola, Gründungstexte der Gesellschaft Jesu. Übersetzt von P. Knauer (Deutsche Werkausgabe 2), Würzburg 1998, 94 (GÜ Nr. 2).

³⁸ Das Gedicht enthält acht Strophen. Meine eigene Übertragung ist zunächst erschienen in: M. Delgado, Wie Leuchter und Leuchte – Verstand/Vernunft und Glaube nach Johannes vom Kreuz, in: ders./G. Vergauwen (Hrsg.), Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart (Ökumenische Beihefte 44), Freiburg Schweiz 2003, 85–103, hier 102f.

trachtet werden,³⁹ die sich der Auseinandersetzung mit dem als unaussprechlich Erfahrenen und mit dem intuitiven, nicht-begrifflichen Erkennen nicht verschließt. Philosophen wie Ludwig Wittgenstein waren für diese neue Erkenntnisdimension offen. So heißt es am Ende seines *Tractatus logico-philosophicus*: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen“. Doch kurz davor hatte er vermerkt: „Es gibt allerdings Unaus-sprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische“.⁴⁰ Es bleibt ein dringendes Desiderat, dass die wissenschaftliche, akademische Theologie sich durch die sapientiale befruchten lässt. Dann würde sie die *raisons du cœur* (Blaise Pascal) ernster nehmen, auf denen „alle religiösen Bestätigungen letztendlich beruhen“⁴¹. Dies ist angesichts des Wettstreits der Religionen in der globalisierten Welt, ja, in ein und derselben Gesellschaft heute besonders wichtig.

6. Worauf es wirklich ankommt: das Tun der Liebe

In einem memorablen Aufsatz aus dem Jahre 1965 mit dem Titel *Kein Heil außerhalb der Kirche?* hat Joseph Ratzinger auf die neutestamentliche Spannung zwischen dem Tun der Liebe und der Heilsnotwendigkeit des Glaubens hingewiesen, eine Spannung, die nicht einseitig zugunsten des Letzteren aufgelöst werden sollte.⁴² Bei Johannes vom Kreuz finden wir auch diese Spannung, aber mit einer deutlichen Betonung des Ersteren.

Auf der einen Seite ist der Glaube, „der sicher und dunkel ist“ (2 S 3,1), das einzige Licht, dem man sich in der dunklen Nacht dieser Welt auf dem Weg zu Gott wirklich anvertrauen kann. Sicher ist er, weil er weiß, wie Gott ist und uns so am besten zu ihm führen kann: „Denn so wie Gott unendlich ist, so stellt er ihn uns vor; und so wie er dreifaltig und einzig ist, stellt er ihn uns dreifaltig und einzig vor; und so wie Gott für unser Erkenntnisvermögen Finsternis ist, so macht er unser Erkenntnisvermögen auch blind und lichtlos. Und so offenbart sich Gott dem Menschen nur durch dieses Mittel in

³⁹ Vgl. dazu R. Körner, *Mystik – Quell der Vernunft. Die Ratio auf dem Weg der Vereinigung mit Gott bei Johannes vom Kreuz* (EThSt 60), Leipzig 1990.

⁴⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen (Werkausgabe 1), Frankfurt a. M. ¹²1999, 85, Sätze 7 und 6.522.

⁴¹ P. L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1980, 13.

⁴² Vgl. J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 339–361, 354f.

göttlichem Licht, das alle Erkenntnis übersteigt. Und deshalb ist der Mensch umso mehr eins mit Gott, je mehr Glauben er hat“ (2 S 9,1). Der Glaube ist aber auch „dunkel“, nicht nur weil es „in der streitenden Kirche“ – also unter den Bedingungen der Endlichkeit – „noch Nacht ist“ (2 S 3,5), sondern weil er von Dingen berichtet, „die wir weder in sich noch in ihnen ähnlichen Formen gesehen oder vernommen haben“ (2 S 3,3).

Wenn Johannes vom Kreuz empfiehlt, im Hinblick auf die Gotteinung der „geheimen Leiter“ des dunklen Glaubens zu folgen und alle Einsichten des Erkenntnisvermögens zurückzustellen, um „in liebender Achtsamkeit mit beruhigtem Verstand bei Gott zu verweilen“ (2 S 15,5), so ist damit keine fideistische Haltung gemeint. Vielmehr will er betonen, dass die Selbstmitteilung Gottes, die in der mystischen Erfahrung dem schauenden Verstand (dem *intellectus possibilis* der Philosophen) in den Blick kommt, „auf rationale Weise nicht ‚gewonnen‘ werden kann“.⁴³ Daher ist das Erkenntnisvermögen auf den Glauben angewiesen, wie der Blinde auf den Blindenführer (vgl. 2 S 4,3) oder wie der Leuchter auf die Leuchte (vgl. 2 S 16,15).⁴⁴

Auf der anderen Seite lässt Johannes vom Kreuz spüren, dass es im Christentum einen Primat der Liebe gibt. Im Gedicht „Geistlicher Gesang“ schreibt er nach der Vereinigung mit dem Herrn im Glauben: „Nur lieben heißt von nun an die Aufgabe“ (P 3).⁴⁵ Und unter den „Worten von Licht und Liebe“, die er uns hinterlassen hat, findet sich diese Sentenz, die als Zusammenfassung von Mt 25 und 1 Kor 13 zu verstehen ist: „Am Abend wirst du in der Liebe geprüft“ (D 59). Eine Theologie, die aus der mystischen Erfahrung lernt, wird die Gewichte richtig setzen.

7. Ausblick

Papst Franziskus hat in *Evangelii gaudium* seine Sicht des Christentums mit uns geteilt: Er versteht die Inkarnation des Sohnes Gottes als „Revolution der zärtlichen Liebe“ (EG 88) und sendet als Bischof von Rom und Nachfolger Petri an alle Glieder des Gottesvolkes ein sehr persönlich gehaltenes Apostolisches Schreiben („ich träume ...“, „ich möchte ...“, „ich lade ein ...“, „ich rufe auf ...“, „ich bitte ...“ usw.), um uns davon zu erzählen

⁴³ Körner, *Mystik* (s. Anm. 39), 79.

⁴⁴ Vgl. dazu Delgado, *Leuchter* (s. Anm. 38), 85–103.

⁴⁵ Vgl. Anm. 25.

und dafür zu begeistern. Der Cantus firmus ist die Rede von der Freude des Vaters, „der nicht will, dass auch nur einer seiner Kleinen verloren geht“, und seinen Sohn als „guten Hirten“ in die Welt sendet (EG 237). Die Initiative geht also von Gott aus, der „uns zuerst geliebt“ hat (1 Joh 4,19; EG 12). In der persönlichen „Begegnung“ mit der göttlichen Liebe in Jesus Christus liegt „die Quelle der Evangelisierung“ (EG 8). Franziskus möchte die Evangelisierung nicht primär mit so genannten „Missionsaufträgen“ begründen, sondern mit der Erfahrung der Liebe: Wer in der Begegnung mit Jesus die zärtliche Liebe Gottes erfahren hat, wird nicht umhinkönnen, an der Verwandlung der Welt im Zeichen dieser Liebe mitzuarbeiten. Das ist ein mystagogisches Christentumsverständnis, wie es uns z. B. in der Erfahrung großer Mystiker begegnet.⁴⁶ Dieser Erfahrung entspricht auch, dass Franziskus von einer dreifachen „Kunst“ einer mystagogischen Evangelisierung spricht: von der „Kunst der Begleitung“ (EG 169), von der „Kunst des Wartens“ (EG 171) und von der „Kunst des Zuhörens“ (EG 171).

Bei den Mystikern in die Schule zu gehen, ist heute für die akademische Theologie unverzichtbar, wenn sie die „Flamme“ der Hoffnung, des Glaubens und der Liebe in den Menschen entfachen und wachhalten möchte. Dabei sollte sie die Kritik Nietzsches an der liberalen Theologie seiner Zeit, die in die Falle des Historismus gegangen war, bedenken: „Was man am (liberalen) Christenthume lernen kann, dass es unter der Wirkung einer historisierenden Behandlung blasirt und unnatürlich geworden ist, bis endlich eine vollkommen historische, das heißt gerechte Behandlung es in reines Wissen um das Christentum auflöst und dadurch vernichtet, das kann man an allem, was Leben hat, studiren: dass es aufhört zu leben, wenn es zu Ende scirt ist und schmerzlich krankhaft lebt, wenn man anfängt an ihm die historischen Secirübungen zu machen.“⁴⁷

Der Theologe darf den Sinn für das Geheimnis bzw. das Mystische nicht verlieren. Denn auch für die Geschichtswissenschaft gilt letztlich, dass Genies wie Mozart und Beethoven nicht restlos mit wissenschaftlicher Vernunft erklärbar sind, wie Nietzsche wusste: „Versetzt nur ein Paar solcher modernen Biographen in Gedanken an die Geburtstätte des Christenthums oder der lutherischen Reformation; ihre nüchterne pragmatisirende Neubegier hätte

⁴⁶ Vgl. M. Delgado, Kleine Ermutigung zur mystagogischen Seelsorge, in: Christ in der Gegenwart 73 (2021) 3.

⁴⁷ F. Nietzsche, Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, in: Werke, Kritische Gesamtausgabe, 3/1, Berlin/New York 1972, 293.

gerade ausgereicht, um jede geisterhafte *actio in distans* unmöglich zu machen: wie das elendeste Thier die Entstehung der mächtigsten Eiche verhindern kann, dadurch dass es die Eichel verschluckt. Alles Lebendige braucht um sich eine Atmosphäre, einen geheimnisvollen Dunstkreis; wenn man ihm diese Hülle nimmt, wenn man eine Religion, eine Kunst, ein Genie verurtheilt, als Gestirn ohne Atmosphäre zu kreisen: so soll man sich über das schnelle Verdorren, Hart- und Unfruchtbarwerden nicht mehr wundern⁴⁸.

Roman A. Siebenrock ist ein Theologe, der um die „Atmosphäre“ der Theologie und um die mystische Erfahrung als *locus theologicus* sehr gut weiß.

⁴⁸ Ebd., 294.