

Hermeneutische Überlegungen zu meinen Johannespredigten

Die hier von mir vorgelegten Predigten zum Johannesevangelium sprechen für sich und bedürfen keiner grossen Erklärung. Ich beschränke mich deshalb auf ein paar grundsätzliche Hinweise. Diese sind notgedrungen abstrakter und anspruchsvoller als die Predigten. Dennoch mögen sie eine Hilfe sein, deren innere Struktur und Anliegen leichter zu verstehen. Umgekehrt werden sie in den Predigten konkret und inhaltlich fassbar. Was sich also zum besseren Verständnis beider empfiehlt, ist eine zirkuläre Lektüre von den Predigten zu dieser Reflexion und von dieser wieder zurück zu den Predigten. Das, was im Johannesevangelium und in den Predigten zur Sprache kommen will, lässt sich nicht linear beschreiben und erfassen, sondern bedarf eines Prozesses allmählichen Hineinwachsens. Um dies zu tun, ist es für mich wichtig, seinen heutigen kirchlichen Kontext zu sehen.

Die christlichen Kirchen sind im Wandel. Während zahlreiche Kirchen katholischer wie evangelischer Prägung in Afrika und Lateinamerika rasch wachsen und immer stärker ihre eigenen, lokal geprägten Identitäten entwickeln, sehen sich die Kirchen im westeuropäischen Kontext mit der Abnahme ihrer Mitgliederzahlen und öffentlichen Bedeutung konfrontiert. Diese Entwicklung verunsichert viele Menschen, die den Kirchen nahe stehen, und sie wirft Fragen auf. Zur Debatte stehen nicht nur politische Entscheidungen darüber, auf welche Art und Weise die verschiedenen Kirchen institutionell auf die Veränderungen reagieren sollen, sondern ebenso solche, die das spirituelle Innenleben der Kirchen betreffen. Es ist nicht nur, aber doch gerade auch für eine Kirche so, dass ihre Fähigkeit, im Wandel zu bleiben und sich kreativ auf die neuen Umstände einzustellen, von der inneren Ressourcierung und Organisation ihrer Mitglieder abhängt. Ich möchte hierzu mit der vorliegenden Sammlung von Predigten zum Johannesevangelium einen Beitrag leisten.

Ich gehe davon aus, dass die Kirchen in der modernen Leistungsgesellschaft nicht mehr einfach als gottgegeben hingenommen, sondern funktional verstanden und beurteilt werden. Was die Kirchen heute konstituiert, ist die Funktion, die sie in der Gesellschaft haben. Die Selbstverständlichkeit, die sie in vorindustrialisierter Zeit in Anspruch nehmen und durch die sie sich definieren konnten, haben sie verloren. Die Aufklärung hat dafür gesorgt, dass auch die Kirchen immer mehr an der Leistung, die sie aufgrund ihrer Funktion erbringen, gemessen werden. Die Kirchen sind heute das, was sie leisten. Dies ist unabhängig von eigenen Bewertungen als Gegebenheit anzuerkennen.

Die Funktion der Kirchen besteht darin, Unsicherheit zu kultivieren. Der Ausdruck von der kultivierten Unsicherheit drückt aus meiner Sicht angemessener aus, was der geläufigere, aber etwas unschöne Begriff Kontingenzbewältigung andeutet. Es ist offensichtlich, dass eine solche Funktionsbestimmung der Kirchen nicht neu ist, aber es ist auch klar, dass sie dennoch interpretationsbedürftig ist. Schon lange wird darauf aufmerksam gemacht, dass die Funktion nicht bloss der Kirchen, sondern der Religion überhaupt, darin bestehe, unbestimmte Kontingenz in bestimmte zu transformieren (*Luhmann 1977*). Ausgangspunkt ist dabei der Gedanke, dass es Unsicherheit in der Gestalt von Zufälligkeiten (Kontingenz) gibt. Mag jemand sein Leben noch so gut absichern, so kann er weder Schicksalsschläge noch Ereignisse,

die er nicht erwartet hat, ausschliessen. Verletzlichkeit und Sterblichkeit bleiben unverfügbar und eine Konfrontation des menschlichen Kontrollbedürfnisses. Hinzu kommt die unausrottbare Möglichkeit, sich zu irren, Situationen falsch einzuschätzen und mit Dingen konfrontiert zu werden, die man nicht eingeplant hat. Die eigenen Ressourcen, sich und die Welt zu erfassen, sind selbst dann, wenn sie überdurchschnittlich gross sind, immer begrenzt. Was bleibt, ist die Unsicherheit. Die Religion hat in dieser das Sein des Menschen bestimmenden Situation die Funktion, die Unfassbarkeit dieser Unsicherheit dadurch zu transformieren, dass sie sie durch ein religiöses Interpretationssystem fassbar macht. Die religiösen Erklärungen mögen dabei verschieden sein, gemeinsam ist ihre Absicht, die unbestimmte Unsicherheit in bestimmte zu transformieren. Das Ziel dieser Transformation ist die Erfahrung von Sinn. Für die Kirchen als Leistungsträgerinnen dieser Funktion bedeutet dies, dass sie beispielsweise eine leidvolle Krankheit nicht nur als sinnlosen Schicksalsschlag stehen lassen dürfen, sondern je nach Optik als Folge eigenen Fehlverhaltens oder Strafe Gottes, als Prüfung Gottes oder als Chance zur Heiligung interpretieren und damit als sinnvoll zu erweisen haben.

Gelingt dies, wird Unsicherheit kultiviert und die Leistungsfähigkeit der jeweiligen Kirche bestätigt. Was aber bleibt, ist die Ambivalenz zwischen Innen- und Aussenperspektive. Führt die Innensicht dank der gelungenen Leistung der Kirche zu einer erlösenden Sinnerfahrung, durchschaut die funktionale Aussensicht den Mechanismus dieser Transformation und stellt fest, dass die kirchliche Leistung die bestehende Unsicherheit in keinster Weise beseitigt, sondern bestenfalls chiffriert. Ich gehe davon aus, dass beide Perspektiven mit gutem Recht bestehen, dass sie einander jedoch ausschliessen und heutige Menschen, die beide Seiten sehen und ernst nehmen, in einen schwierigen, inneren Konflikt stossen. Naheliegend ist, diesen Konflikt zugunsten der einen oder andern Seite zu lösen.

Bekommt die Aussensicht die Oberhand – und ich beobachte, dass dies immer häufiger auch bei traditionellen Kirchenmitgliedern der Fall ist – nimmt ihre Unsicherheit zu, ob und inwiefern sie den verschiedenen kirchlichen Interpretationen von Unsicherheit noch folgen und glauben wollen. Sie durchschauen diese als Möglichkeiten, die so oder anders sein können, halten sie nicht mehr unhinterfragt für wahr und unterwerfen sich ihrem normativem Anspruch nicht mehr selbstverständlich. Sie nehmen sich stattdessen die Wahlfreiheit, ihr Bild von sich und der Welt wie ein Patchwork aus Bildern von unterschiedlichen religiösen Geschichten zusammenzustellen. Kirche wird für diese Menschen eine Art Service Public. Als solche ist sie für sie eine Anbieterin von Dienstleistungen, welche ihre erlebte oder befürchtete Unsicherheit in bestimmten Situationen mit gezielten Angeboten bewirtschaftet: Für Übergangssituationen stellt sie Kasualhandlungen zur Verfügung (Taufe, Konfirmation, Hochzeit, Beerdigung, Segnungsfeiern), für äussere und innerliche Notlagen eine Palette von diakonischen und seelsorgerlichen Produkten. Kirchenmitglieder, die ihre Kirche so sehen, verstehen sich zunehmend als Kunden, welche kirchliche Angebote bei Bedarf in Anspruch nehmen, deren Mitgliedschaft aber prekär und deren kirchliche Bindung fragil geworden ist. Für sie liegt der Kirchenaustritt nahe, und sie gehen davon aus, dass sie die kirchlichen Angebote dann, wenn sie diese wünschen, auch als Ausgetretene einkaufen können. Unsicherheit wird durch ein solches Konsumverhalten situativ kultiviert und mit punktuellen Sicherheiten durchsetzt, doch bleibt diese Kultivierung oberflächlich und wenig nachhaltig.

Anders ist dies hingegen, wenn die Innensicht dominiert und der Weg zurück in ein als eindeutig erlebtes christliches Interpretationssystem gelingt. Dies wird beim glücklichen Eintritt in eine evangelikale, fundamentalistische oder sektoidale Gemeinschaft der Fall sein. Mag zwar vor Eintritt eine reflektierende Aussenperspektive vorhanden gewesen sein, so wird diese aus der neu gewonnenen Innensicht wie ein Virus betrachtet, welches Glaubenszweifel freisetzt, die überwunden werden mussten, um umso standhafter zur Sicherheit des Glaubens zu gelangen. Kirche ist aus dieser Sicht eine Gemeinschaft mit klarer Mitgliedschaft und Führung sowie eindeutiger und nicht der Reflektion bedürftigen dogmatischer und moralischer Identität. Sie kultiviert Unsicherheit, indem sie diese in Sicherheit konvertiert und den Mitgliedern die Gewissheit gibt, auf dem wahren und richtigen Weg zu sein.

Der Ansatz, den ich hier verfolge, geht einen mittleren Weg zwischen den beiden genannten Modellen. Er sucht das Gleichgewicht zwischen Aussen- und Innenperspektive und die Balance zwischen den Gegensätzen. Nicht die Durchsetzung einer bestimmten Idee ist das Ziel, sondern der hermeneutische Prozess zwischen dem Innen und dem Aussen, in dessen Mitte intersubjektiv und in jedem Moment neu Lösungen geschaffen werden, die im Ganzen stimmen. Christlicher Glaube ist aus Sicht dieses Ansatzes ein individualisierendes Ereignis, das mitten in diesem Prozess geschieht, göttliche Freiheit in menschlicher Verantwortung offenbart und sich in pragmatischen und integrativen Entscheidungen zeigt. Eine Kirche, die von einem solchen Glauben geprägt ist, ist eine Gemeinschaft von Menschen, der die Erneuerung aus ihrer Mitte und ein Leben in Selbstverantwortung am Herzen liegt. Sie versteht diese als Ressource zum Handeln, verankert sich in ihnen und unterstützt andere Menschen darin, diese Ressource zu erkennen und zu leben. Kultiviert wird hier Unsicherheit, indem sie diese als göttliche Freiheit in menschlicher Verantwortung wahrnimmt und gestaltet. Sie oszilliert auf diese Weise zwischen der Innen- und der Aussensicht, weiss sich aber in der geheimnisvollen Mitte zwischen beiden verankert.

Ein Ansatz, der jener geheimnisvollen Grenze zwischen dem Innen und dem Aussen zu folgen sucht, ist ein mystischer Ansatz, und ein solcher kann bei Menschen evangelischen Glaubens Misstrauen wecken. Mystik ist in den evangelischen Kirchen nicht unumstritten. Sie steht im Verdacht, die menschliche Sündhaftigkeit zu wenig ernst zu nehmen, den Unterschied zwischen Schöpfer und Schöpfung zu nivellieren, den Menschen zu Gott zu machen und Gott bis zur Unkenntlichkeit mit der Natur zu vermischen. In der Folge wird ihr unterstellt, dass sie zugunsten egoistisch motivierter Rauscherlebnisse das praktische Engagement für Andere aus den Augen verliere, kein Verständnis für die Kirche und ihre institutionelle Verfasstheit habe und stattdessen bloss das persönliche Seelenheil anstrebe. Schliesslich kann Mystik als katholisch verstanden werden, so dass ein Mystiker, der etwas auf sich habe, nicht evangelisch bleiben, sondern katholisch werden müsse.

Dieses Misstrauen kann vorderhand nur zur Kenntnis genommen werden. Der Grenzweg zwischen dem Innen und dem Aussen lässt sich nicht auf den Begriff bringen und verfügbar machen. Die Metapher vom Wirbel, der um seine ruhige Mitte kreist, mag das unbegriffene und unbegreifbare Geheimnis dieses Grenzwegs zwar nicht erklären, aber doch illustrieren und vertrauter machen. Wirbel gibt es im Kleinen und im Grossen. Spiralförmige Bewegungen, seien es die Doppelhelix der DNS, die Fließdynamik des Wassers oder seien es die kosmischen Rotationen von Galaxien,

haben jedoch immer eine Mitte, um welche sie drehen. Diese Mitte ist in Bewegung, ändert ihre Position und geht einen Weg, doch bleibt sie die ruhige Mitte des Wirbels. Aus einer mystischen Perspektive wird diese Mitte als das Liebesereignis der Freiheit Gottes interpretiert, welches in den zahllosen Wirbeln der Welt, ja des ganzen Universums seinen Weg geht. Gott und Welt sind so betrachtet nicht wie im Monotheismus zwei voneinander getrennte Grössen, sondern bilden eine Einheit. Anders als im Pantheismus sind sie aber auch nicht miteinander vermischt, sondern bleiben unterscheidbar. Was stattdessen angepeilt wird, ist eben auch hier der mittlere Weg dazwischen, welcher darum weiss, dass Gott nicht von der Welt, aber in der Welt ist. Dieser Weg ist der Weg des Panentheismus.

Ein Ansatz, der diesem Weg folgt, hat seine eigene Logik. Das Kriterium, an welchem er zu messen ist, ist der Logos der Nicht-Dualität. Dieser Logos ist die Offenbarung der Nicht-Dualität in der Dualität. Für sie gelten nicht nur die beiden Prädikationen:

1. „ist“ (Position λ_1) und
2. „ist nicht“ (Position λ_2),

sondern ebenso die Kombination von beiden, nämlich:

3. sowohl „ist“ als auch „ist nicht“ (Position λ_3) und
4. weder „ist“ noch „ist nicht“ (Position λ_4).

Diese Logik der Nicht-Dualität mit ihren vier Setzungsvarianten findet sich in Orient und Okzident von alters her (*Sturm* 1996). Es ist die Logik, welche metaphorisch im Bild vom Wirbel, der um seine Mitte kreist, zur Sprache kommt. Das Material von Position λ_1 und Position λ_2 bildet in seiner Kombination den Wirbel bzw. die Dynamik der dualistisch aufeinander bezogener Phänomene (Position λ_3), und seine ruhige Mitte, welche nicht aus diesen Phänomenen besteht, jedoch mitten in diesen geschieht, illustriert die Nicht-Dualität in der Dualität (Position λ_4). Anschaulich wird an diesem Bild gemacht, dass die binäre Logik, welche sich an Identität und Differenz orientiert (Position λ_1 und Position λ_2), erweitert wird um das Zugleich des Widerspruchs (Position λ_3) sowie um das Ereignis, das weder das eine noch das andere ist, aber mitten darin geschieht (Position λ_4). Sorgt der Widerspruch für den Wirbel, so wird die Mitte des Wirbels nicht ein Teil, der mit andern Teilen des Wirbels wirbelt, aber bleibt ein Ereignis, das den ganzen Wirbel konstituiert. Auch wenn diese Logik in der abendländischen, *aristotelisch* geprägten Denktradition nicht selbstverständlich ist, so ist sie doch vom unmittelbaren Erleben her gar nicht so schwer nachvollziehbar.

Wenig überraschend hat sie in verschiedenen religiösen Traditionen markante Spuren hinterlassen. In der christlichen Tradition zeigen sie sich beispielsweise in demjenigen Bekenntnis, welches 451 in Chalzedon über die göttliche und die menschliche Natur von Jesus Christus verabschiedet wurde: dass diese in seiner Person „unvermischt und unverwandelt“ sowie „ungeteilt und ungetrennt“ seien. Die Logik von Einheit und Differenz, die hier zum Ausdruck kommt, ist dieselbe wie die im Beispiel vom Wirbel und seiner Mitte. Traditionellerweise werden dafür Metaphern wie gegenseitiges „In-Sein“, gegenseitiges „Einwohnen“ oder gegenseitige „Durchdringung“ (Perichorese) benutzt (*Stemmler* 1983). Dieselbe Logik ist aber spätestens seit *Nagarjunas* diesbezüglichen und eingehenden Analysen auch im Buddhismus grundlegend und spiegelt sich beispielsweise im Maha-Prajna-Paramita-Hridaya-Sutra, also im Herzsutra, wenn dort gesagt wird: „Form ist Leere, Leere ist Form“. Dasselbe ist aber auch im Taoismus wegweisend, wenn beispielsweise gleich zu Beginn des Tao Te King festgehalten wird: „Tao, kann es ausgesprochen werden,

ist nicht das ewige Tao.“ Das Yin-Yang-Zeichen drückt dieselbe Logik auf seine Weise aus. Es geht an dieser Stelle nicht darum, die Spuren dieser Logik in den verschiedenen Religionen aufzuzeigen. Hier genügt die Feststellung, dass es diese Spuren gibt und dass der gewählte Ansatz in diesem interreligiösen Kontext zu sehen ist (*Neuenschwander* 1998; 2007).

Die Spuren, die der Logos der Nicht-Dualität in Texten, in der Natur, in jedem einzelnen Phänomen hinterlässt, sind nicht das Ereignis, durch welches diese Spuren geschaffen werden. Keine noch so perfekte Landkarte vermag das unmittelbare Erfahren des entsprechenden Landes zu ersetzen; keine noch so gut geschriebene Partitur eines Musikstücks, macht das unmittelbare Hörerlebnis überflüssig; keine noch so raffinierte Beschreibung eines erlesenen Weines erreicht den unmittelbaren Genuss, der entsteht, wenn er getrunken wird. Die Spuren der Landkarte sind nicht die Reise im Land, die Spuren der Noten sind nicht die Musik, und die Spuren des Prospekts sind nicht das Trinken des Weins. Dies gilt erst recht für den Logos der Nicht-Dualität. Sein Wort ist Ereignis. Seine Offenbarung ist Geheimnis. Sein Zeugnis ist nicht von dieser Welt. Er verweist auf das Wunder, dass es Phänomene gibt und nicht nichts, und er zeigt auf die Nicht-Dualität jeglicher Dualität, sei es die von Sein und Nichts, Leben und Sterben, Gut und Böse, oder einfach die vom Einen und Andern. Das Kriterium, nach welchem dieser Logos handelt, ist ohne Grund, das Mass, mit dem er misst, ist ohne Mass. Seine Mitte ist Gott. Und als solches ist er das Ereignis, die Offenbarung, das Geheimnis Gottes in der Welt. Er bezeugt in ihr die Nicht-Dualität, wirkt in ihr als Kriterium und Mass der Offenbarung, schafft in ihr seine Spuren. Auch wenn die Reise im Land, das Hören der Musik und das Trinken des Weins im Zentrum stehen, behalten Landkarte, Partitur und Prospekt ihre Wichtigkeit. Sie sind geformt vom Finden des Ereignisses, und sie formen erneut das Suchen danach.

Der Weg, diesen Logos in seinen Spuren zu realisieren, ist der Weg, ihm darin nicht im Weg zu stehen. Allerdings ist dies leichter gesagt als getan. Verstrickt in die eigene Geschichte und in die Geschichte von Kultur und Gesellschaft, verliert sich auch der Glaubende an die Phänomene der Welt, verbeisst sich in Konflikte und lässt dabei die ruhige Mitte dazwischen ausser Acht. Der Weg, den dieser Logos geht, bleibt freilich der Weg zwischen jeder Dualität einschliesslich derjenigen zwischen Sünde und Erlösung. Er schafft in der Sünde Erlösung. Nicht der menschliche Wille steht im Zentrum, sondern der göttliche, und dieser geschieht, wo der Glaubende so von diesem erfasst wird, dass sogar der menschliche Wille zu Sündlosigkeit und Erlösung vergehen. Was dem Glaubenden bleibt, ist die Demut. Wer demütig bleibt, weiss um die eigene Unzulänglichkeit, um die missglückten Versuche, das eigene Leben in Selbstverantwortung zu leben, um die eigene Unfähigkeit, sich selber zu erlösen, und er kann gerade darin die befreiende Gottesliebe und die erneuernde Mitte auf dem Weg realisieren. Nicht ein bestimmtes Tun ist vom Glaubenden gefordert, sondern demütiges Nicht-Tun. Dieses steht sich im eigenen Ungenügen nicht im Weg, blockiert sich nicht selber durch sein Tun oder Lassen, sucht nicht seinen eigenen Willen, aber wird gerade so im Zuge des göttlichen Liebesereignisses dazu beflügelt, den Logos der Nicht-Dualität in den Dingen, in denen es sich befindet, zu erkennen und zu gestalten und dadurch zu tun, was getan werden muss. Wer dem Logos auf diese Weise folgt, für den sind Erkennen und Tun nicht verschieden, sondern ein und dasselbe. Wenn immer dies geschieht, sind diese seine Spuren in der Welt.

Die vorliegenden Predigten zum Johannesevangelium sind ein Versuch, dem Logos der Nicht-Dualität zu folgen. Sie gehen davon aus, dass dieser Logos im Text des Johannesevangeliums reflektiert wird und dass er heute in Predigten zum Ausdruck gebracht werden kann. Die Frage, wie dies geschieht, ist Gegenstand eines hermeneutischen Prozesses. Die historische Differenz zwischen dem Damals und dem Heute bleibt konstitutiv. Das Johannesevangelium hat seine Zeit, die Predigten haben die ihre. Entsprechend können die Predigten nicht die Innensicht des Johannesevangeliums einnehmen, sondern müssen zu diesem eine Aussensicht behalten. Das Hin und Her zwischen Predigt und Johannesevangelium kann zwar durch hermeneutische Spiralbewegungen mehr Verständnis auf der einen Seite für den alten Text und auf der andern Seite für die Predigt schaffen, doch bleiben je ihre Innen- und Aussensicht von sich und dem Andern verschieden und wirkliches Verstehen voneinander ein Problem. Um dieses Problem zu lösen ist ein Erkennen gefordert, das seine eigene Hermeneutik hat.

Eine Hermeneutik, die auf ein solches Erkennen zentriert ist, wird einerseits vom Logos der Nicht-Dualität geformt, aber schafft andererseits dessen Form. Dieser Prozess kann als Prozess von Dekonstruktion und Rekonstruktion beschrieben werden. In diesem Prozess wird der Bibeltext einerseits so dekonstruiert, dass nicht mehr seine Worte und deren Bedeutungen im Zentrum stehen, sondern das nicht-duale Liebesereignis der Freiheit Gottes, von welchem sie zeugen. Die Analyse des Textes bleibt dabei zwar vorausgesetzt, führt jedoch durch sich selbst über sich hinaus. Andererseits aber geschieht gerade so die Umkehrung des Prozesses. Der Weg der Dekonstruktion des Bibeltextes ist ein Weg in das Ereignis hinein, derjenige der Rekonstruktion zur Predigt hin ist einer aus diesem heraus. Im Zentrum dieses Prozesses steht ein Erkennen, das angezogen vom göttlichen Liebesereignis zugleich von diesem erkannt wird und dieses erkennt. Dieses Erkennen ist nicht ein phänomenales Spiel, in welchem jemand etwas erkennt, sondern es ist das unmittelbare Erkennen der Gegenwart Gottes. Es ist aber auch nicht das Verstehen, das darin besteht, eine Sache, um die es dem alten Text gehen könnte, in die die heutige Zeit zu übersetzen und allfällige Sinnhorizonte miteinander zu verschmelzen (*Gadamer* 1986). Im Zentrum steht nicht der Logos einer Idee, welcher kommentiert, verwaltet und neu formuliert werden müsste, um verstanden zu werden. Vielmehr ist es der Erkenntnisakt im Liebesereignis der Freiheit Gottes, in welches der Prozess der Dekonstruktion des Textes hinein- und aus welchem seine schöpferische Rekonstruktion herausführt und darin die Dualität von Erkennendem und Erkanntem sowohl in Nicht-Dualität zunichte macht als auch als Dualität erneut schafft.

Dieser Erkenntnisakt ist ein ontologisches Ereignis. In diesem Ereignis vergehen der Erkennende und das Erkannte. Sie hören auf, sich in Bezug auf sich selbst zu sein und sterben den Tod ihrer Bezogenheit zu sich selbst. Zugleich aber werden beide daraus neu geboren, als sie selbst geschaffen und in ein neues Sein gestellt. Was darin realisiert wird, ist anders als das Nichts und das Sein. Es ist die unmittelbare Gegenwart Gottes mitten in der Dualität von Nichts und Sein. Der Erkenntnisakt, der darin geschieht, ist das Nadelöhr, durch welches der hermeneutische Prozess zu gehen hat, wenn er der Prozess einer Hermeneutik sein will, die vom Logos der Nicht-Dualität herkommen und zu ihm hinführen will.

Ein solcher Erkenntnisakt in der Mitte des hermeneutischen Prozesses lässt sich nicht mit Worten fassen und auf den Begriff bringen. Er bleibt apophatisch, unsagbar inmitten der Worte von Dekonstruktion und Rekonstruktion. Hingerissen vom

Liebesereignis der Freiheit Gottes ist er ein Akt der Überschreitung. Ermöglicht einerseits durch dieses Ereignis, indem er von ihm passiv erkannt wird, vollzogen andererseits, indem es durch das Erkanntwerden aktiv zum Erkennen kommt, ist er der unsagbare Akt zwischen beiden, die Realisation der Nicht-Dualität, das Wahrnehmen und Verwirklichen der unmittelbaren Gegenwart Gottes. Ein solcher Erkenntnisakt geschieht in Raum und Zeit, Welt und Geschichte. Auf der einen Seite empfängt er diese und wird durch sie geformt, auf der andern schafft und formt er sie. Er geschieht hier und jetzt, in jedem Augenblick, in welchem Raum und Zeit, Welt und Geschichte in der unmittelbaren Gegenwart Gottes wahrgenommen und gestaltet werden. Hier und jetzt, im Moment, in welchem der Erkennende in der Unmittelbarkeit der göttlichen Gegenwart erkannt wird, hat er seine hermeneutische Mitte. Diese bezeugt das Johannesevangelium, diese wollen auch die vorgetragenen Predigten bezeugen.

Ein solches Unterfangen ist für ein abendländisches Denken anspruchsvoll und herausfordernd. Angesichts der enormen Karriere, die *Plato* und seine Zentrierung auf den Logos in der abendländischen Geistesgeschichte gemacht und angesichts der Marginalität, die auch ein *Jacques Derrida*, welcher dagegen angetreten ist (*Derrida* 1974; 1988; 2000), behalten hat, ist dies offensichtlich. Aber es ist ein Unterfangen, das unzählige Mystiker und Mystikerinnen in der Geschichte angepackt haben und bis zum heutigen Tag immer wieder anpacken. Der apophatische Moment der unmittelbaren Gegenwart Gottes, so sehr er sich dem rationalen Zugriff entzieht, geschieht mitten im abendländischen Denken. *Bernard McGinn* gibt davon in seinem vierbändigen Werk „Die Mystik im Abendland“ immerhin für die Westkirche seit ihren Anfängen bis ins Spätmittelalter einen vertieften Überblick (*McGinn* 1994; 1996; 1999; 2008). Sein Grund, weshalb er geschieht, ist einzig und allein Gott, sein Mass ist ohne Mass (*Bernhard von Clairvaux* 1990, 75). Der Logos der Nicht-Dualität will eben das Liebesereignis der Freiheit Gottes immer wieder, in jedem Moment, hier und jetzt, bedingungslos und unmittelbar zur Sprache bringen.

Das Johannesevangelium ist als Spur, die zu diesem Unterfangen einlädt, geeignet. Es reflektiert die Geschichte dieses Logos, erzählt von der unmittelbaren Gegenwart Gottes in ihm und weiss um seine ihm eigene Logik. Die Auseinandersetzung mit dieser Spur eröffnet deshalb den Zugang zu einem ausserordentlichen Schatz, den auch nur in Ansätzen zu heben jede Mühe und Arbeit in den Schatten stellt und den Suchenden reichlich belohnt. Im Weiteren verfügt das Johannesevangelium als Bibeltext über die kirchliche Autorität, die es als Spur des göttlichen Logos ausweist. Über die konfessionellen Grenzen hinaus ist es für Glaubende verschiedener Kirchen eine Orientierung, die Glaubwürdigkeit besitzt, und eine Weisung, der Bedeutung beigemessen wird. An diesem Text den Logos der Nicht-Dualität zur Sprache zu bringen, ist deshalb auch der Versuch, seine christliche Verankerung aufzuweisen und seine kirchliche Legitimität zu stärken. Allerdings ist das Johannesevangelium für viele moderne Menschen schwer zugänglich und kaum noch verständlich. Von ihm auszugehen ist deshalb auch ein Beitrag, interessierten Menschen einen Bibeltext, der als kryptisch empfunden werden kann, aufzuschlüsseln und näher zu bringen.

Dass dies anhand von Predigten geschieht, hat seinen Grund. Die Form der Predigt ist sicher nicht die einzige, wohl aber eine geeignete Neugestaltung des Logos der Nicht-Dualität. Zunächst ist sie in ihrer mündlichen Form ein Sprechakt, der den Ereignischarakter des Logos zum Ausdruck bringt. Als solches macht sie die Unmittelbarkeit und Freiheit des Logos in seiner Verantwortung spürbar. Im Weiteren

ist die Predigt die ausgezeichnete Form, den Logos der Nicht-Dualität in dieser Freiheit und Verantwortung neu zur Sprache zu bringen. In ihr wird der Prozess der Dekonstruktion vom Bibeltext und seiner schöpferische Rekonstruktion als Predigt aktuell vollzogen und so die Dynamik der ihm innewohnenden Logik aufgenommen und umgesetzt. Schliesslich ist die Predigt in eine konkrete, kirchliche Situation hineingesprochen. Sie wendet sich an bestimmte Menschen von heute, die ein Interesse an Glaubenthemen haben und bereit sind, sich auf den vorgeschlagenen Weg einzulassen. Dies bringt zum Ausdruck, dass der Logos der Nicht-Dualität nicht eine allgemeingültige Wahrheit ist, sondern in einem konkreten Hier und Jetzt geschieht und dort und dann seinen Sinn erweist. Durch die Verschriftlichung gehen diese Aspekte zum Teil etwas verloren. Sie können jedoch vom Lesenden unterstellt und entsprechend empfunden werden. Auch der Akt des Lesens kann zu einem Liebesereignis werden, in welchem sich die Freiheit Gottes offenbart.

Zum Schluss möchte ich aber nochmals festhalten, dass weder der Bibeltext noch die Predigt dieses Ereignis selbst sind. Beide sind Landkarten, Partituren, Weinprospekte, Gleichnisse, nicht aber die Reise im Land, nicht das Hören der Musik, nicht das Trinken des Weines, nicht das unmittelbare Erleben selbst. Auch eine Predigt ist im besten Fall bloss eine Spur. Wird sie vom Rezipierenden als solche wahrgenommen, lädt sie ihn ein, in Freiheit und Verantwortung selber die aufgenommenen Worte zu dekonstruieren und schöpferisch neu zu rekonstruieren. Erst wenn dies geschieht und der Rezipierende diesen Prozess selber realisiert, geht der Weg, den der Logos der Nicht-Dualität gehen will, weiter und wird die Liebe der Freiheit Gottes, die hier und jetzt offenbar werden will, von Neuem zum Ereignis. Dass dies tatsächlich stattfindet, ist das, was ich der Rezeption dieses Textes nur wünschen kann.

Literaturverzeichnis

- Bernhard von Clairvaux* (1990): Liber de diligendo Deo / Buch über die Gottesliebe, in: *idem* (1990): Sämtliche Werke lateinisch/deutsch I, Innsbruck: Tyrolia Verlag.
- Derrida, Jacques* (1974): Grammatologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques* (1988): Die différance. In: *idem*: Randgänge der Philosophie. Wien: Passagen Verlag, 31-56.
- Derrida, Jacques* (2000): Außer dem Namen. In: *idem*: Über den Namen. Wien: Passagen Verlag, 63-121.
- Gadamer, Hans-Georg* (1986): Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Luhmann, Niklas* (1977): Funktion der Religion, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mc Ginn, Bernard* (1994): Mystik im Abendland. Band 1: Ursprünge; (1996): Mystik im Abendland. Band 2: Entfaltung; (1999): Mystik im Abendland. Band 3: Blüte; (2008): Mystik im Abendland. Band 4: Fülle. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- Merleau-Ponty, Maurice* (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: Walter de Gruyter Verlag.

- Neuenschwander, Bernhard* (1998): *Mystik im Johannesevangelium. Eine hermeneutische Untersuchung aufgrund der Auseinandersetzung mit Zen-Meister Hisamatsu Shin'ichi*. BIS 31. Leiden: Brill.
- Neuenschwander, Bernhard* (2007): *Säkulare Mystik*. In: *Sieper, Johanna / Orth, Ilse / Schuch, Waldemar* (Hg.): *Neue Wege Integrativer Therapie. Klinische Wissenschaft, Humantherapie, Kulturarbeit – Polyloge –. Festschrift für Hilarion Petzold*. Bielefeld: Edition Sirius.
- Stemmer, Peter* (1983): *Perichorese. Zur Geschichte eines Begriffs*. *Archiv für Begriffsgeschichte* XXVII, 9-55. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann.
- Sturm, Hans-Peter* (1996): *Weder Sein noch Nichtsein. Der Urteilsvierkant (catuskoti) und seine Korollarien im östlichen und westlichen Denken*. Würzburg: Ergon Verlag.