

„Der verletzte Wanderer“ (Michel de Certeau)

„Räume“ und „Sprachformen“ des Glaubens neu erschließen

Margit Eckholt

1. Neuland erkunden und kartographieren für die (systematische) Theologie

1.1 Der „Megatrend Spiritualität“ und neue Wege theologischer Erkenntnis

Zu lange ist die (systematische) Theologie davon ausgegangen, dass das, worum es der Theologie geht – die Lehre von Gott und der *intellectus fidei* –, über die in der Moderne festgelegte loci-Lehre, die verschiedenen Erkenntnisorte der Tradition (Schrift, dogmatische und lehramtliche Aussagen, spezifische, festgelegte Gestalten der Theologie der Kirchenväter und der Scholastik, aber auch Geschichte und Vernunft¹), zu erschließen ist und dabei „selbstverständlich“ über den den theologischen Orten vorgegebenen Referenzrahmen der Kirche „gesichert“ ist. Diese Selbstverständlichkeiten sind am Beginn des 21. Jahrhunderts weggebrochen, in einem – wahrscheinlich noch zu Konzilszeiten – nicht absehbaren Ausmaß. Sinnsucher setzen sich heute entweder explizit von christlichen Traditionen ab oder beziehen sich – auch außerhalb des dogmatischen Rahmens der Kirche stehend – auf Traditionen des Christentums, und Sinnsuche wird auch innerhalb christlicher und kirchlicher Räume zu einer neuen Frage.² Das scheint hinter dem auf neue Weise verwendeten Begriff des „missionarischen Kirche-Seins“ durch, eine Rede, die auch Papst Franziskus in seinem Schreiben *Evangelii gaudium* aufgreift, nicht als „Bekehrung der Anderen“, sondern im Sinne der Selbst-Bekehrung und der Einsicht, dass Glaubensidentitäten gar nicht anders als mit je neuem Aufbrechen und Wachsen verbunden sind.³ Glaube hat immer mit Erschütterung zu tun, mit Dynamik und Bewegung, und Glaube ist an unterschiedlichen Lebens- und Praxisgestalten ablesbar. In den *intellectus fidei* muss genau diese Dynamik, Erschütterung und Bewegung eingeschrieben werden. Theologie ist in diesem Sinn auf eine Ästhetik des Glaubens bezogen; der Glaube zeigt sich in un-

¹ Vgl. dazu: Eckholt, Poetik; Körner, Orte.

² Vgl. z. B. Comte-Sponville, Atheist; Gerhardt, Sinn.

³ Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *EVANGELII GAUDIUM*.

terschiedlichen Glaubensgestalten und realisiert sich in verschiedensten Praktiken, und auch in den *logos* des Glaubens ist diese Dynamik des Sich-Zeigens und der Praktiken einzuschreiben. Das heißt: ein Neuland für die Theologie zu erkunden.

Sicher, es gab Mahner und Propheten bereits in der Konzilszeit, die dieses Neuland erkundet und der Theologie neue Wege erschlossen haben. Karl Rahner hat seinen „Grundkurs des Glaubens“ 1971 veröffentlicht angesichts der Veränderungen der Glaubenslandschaften und Glaubenszugänge und hat unter Bezugnahme auf das Dekret zur Priesterausbildung *Optatam totius* des Zweiten Vatikanischen Konzils eine „Einführung in den Begriff des Christentums“ vorgelegt. „Dieses Ganze der Theologie“, so zitiert Rahner das Dekret, „soll in einem hinreichend langen *Einführungskurs* dem Theologen vermittelt werden, indem darin das Mysterium Christi so dargelegt wird, daß der Sinn, der Aufbau und das pastorale Ziel der theologischen Studien dem Theologiestudenten schon am Beginn seiner Beschäftigung mit der Theologie klar werden“⁴, und, um auf diesem Weg dem Theologiestudierenden zu ermöglichen, „sein persönliches und priesterliches Leben als Glaubensleben besser zu begründen und mit diesem Glauben zu durchdringen“⁵. Hier weist Rahner auf den Zusammenhang von Leben und Glauben hin und auf die Notwendigkeit einer „vertieften“ Begründung dieses Glaubenslebens. Die in den einführenden Passagen benannte Dynamik, Bewegung, Lebendigkeit des Glaubens ist in den Blick genommen. Diese Reflexion auf den Glauben soll jedoch in einem speziellen Kurs am Beginn des Theologiestudiums erarbeitet werden und sie steht – im Duktus des Dekrets der Priesterausbildung – im vertrauten Referenzrahmen der Kirche. Dabei unterscheidet Rahner zwischen einer „Theologie des Geistes und des Intellekts“ und „einer Theologie der Herzen, der Entscheidung und des religiösen Lebens“⁶; die Einführung in den „Begriff“ des Christentums ist auf Ebene der „Theologie des Geistes“ angesiedelt. Er setzt damit eine Trennung zwischen (systematischer) Theologie und geistlicher Theologie fort, die seit der Moderne und der Entstehung dieser „geistlichen Theologie“ im engeren Sinn (die zudem noch zwischen Mystik und Aszetik unterschieden hat) festgeschrieben worden ist.⁷ Das, was heute als Neuland der Spiritualitäten die Theologie zu dynamisieren beginnt, wird hier noch in traditionelle Bahnen gelenkt.

⁴ Rahner, Grundkurs, 15.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. als Einführung in die Theologie der Spiritualität: Peng-Keller, Einführung; Peng-Keller, Theologie; Peng-Keller, Leben; Schlosser/Steinmetz, Wissenschaft.

An anderer Stelle – einem im Jahr 1966 veröffentlichten Aufsatz – spricht Rahner von der „Frömmigkeit heute und morgen“.⁸ Das „Neue“ der Frömmigkeit von morgen ist die für jeden Einzelnen in jedem Moment „neue“ und „unmittelbare“ Gottesbeziehung:

„Um in diesem Sinn der kargen Frömmigkeit den Mut eines unmittelbaren Verhältnisses zum unsagbaren Gott zu haben und auch den Mut, dessen schweigende Selbstmitteilung als das wahre Geheimnis des eigenen Daseins anzunehmen, dazu bedarf es freilich mehr als einer rationalen Stellungnahme zur theoretischen Gottesfrage und einer bloß doktrinären Entgegennahme der christlichen Lehre.“⁹

In diesem Zusammenhang spricht Rahner von einer „Mystagogie in die religiöse Erfahrung“, „von der ja viele meinen, sie könnten sie nicht in sich entdecken, einer Mystagogie, die so vermittelt werden muß, daß einer sein eigener Mystagoge werden kann“¹⁰. In diesem Zusammenhang fällt dann der immer wieder zitierte, oftmals aber auch aus dem Zusammenhang gerissene Satz:

„Nur um deutlich zu machen, was gemeint ist, und im Wissen um die Belastung des Begriffes ‚Mystik‘ (der recht verstanden, kein Gegensatz zu einem Glauben im Heiligen Pneuma ist, sondern dasselbe) könnte man sagen: der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiös Institutionelle sein kann.“¹¹

Mit diesen Überlegungen hat Rahner entscheidende Impulse für die Erneuerung von Pastoral und Katechese gegeben und auf diesen Feldern zur Ausgestaltung neuer erfahrungsbezogener, biographisch ausgerichteter theologischer Ansätze beigetragen, ebenso zu interdisziplinären Studien zu den neuen Phänomenen von Religiosität und Spiritualität, und in der Befreiungstheologie hat sich in Konsequenz dieser Mystagogie eine „Theologie des Volkes“ entfaltet, die Theologie nicht als Expertenwissen, sondern als

⁸ Rahner, Frömmigkeit.

⁹ Rahner, Frömmigkeit, 22.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd., 22 f.

Aufgabe aller Gläubigen – im Sinne der Bildung ihres *sensus fidelium* im Dienst einer befreienden (christlichen) Praxis – sieht.

Wie verhält sich aber diese mystagogisch orientierte Theologie, auf deren Feld sich auch die gegenwärtige Theologie der Spiritualität verortet (so z. B. die Studien von Simon Peng-Keller¹²), zu der Einführung in den „Begriff“ des Christentums, die Rahner auf der Ebene einer „Theologie des Geistes und Intellekts“ ansiedelt und die zur systematischen/dogmatischen Theologie im engeren Sinn – der Frage nach Gott, Jesus Christus, dem Geist, dem Heil und der Befreiung des Menschen, der Gemeinschaft der Glaubenden usw. – gehört? Fallen heute nicht immer noch (systematische/dogmatische) Theologie und Spiritualität auseinander, ebenso wie Theologie und Pastoral? Das ist auch im pastoralen Lehramt von Papst Franziskus zu beobachten. Der Papst gibt über seine geistlichen Ansprachen und Predigten zentrale Impulse für die weitere Entfaltung einer pastoralen und geistlichen Theologie, in der Konsequenz der genannten „Theologie des Volkes“¹³; seine Reden sind von deren Glaubensdynamik, Bewegung und Ästhetik geprägt und geben dem *sensus fidelium* großen Raum; sie öffnen zudem neue Räume und Sprachformen des Glaubens in den „Polylogen“ unserer Zeit – mit anderen Religionen und Kulturen, mit anderen Konfessionen, mit Nicht-Glaubenden, mit einer höchst verwundbaren, von Gewalt und Unfrieden geprägten Welt. Daneben steht aber eine dogmatische Theologie, deren kirchlich-rechtlicher Referenzrahmen unbeweglich bleibt.¹⁴ Steht es heute darum nicht an – und ist dies nicht eine besondere Herausforderung der Theologie –, diese Dynamik der Mystagogie und mit ihr eine Glaubensanalyse, die durch die Erschütterung, die Dynamik und Bewegung des Glaubens selbst geprägt ist und damit das Neuland der Spiritualitäten heute betreten hat, auf den *intellectus fidei* und damit die erkenntnistheoretischen Grundlagen von Theologie hin zu buchstabieren? Kann nicht erst dann das „Neue“ der Spiritualität das „Erbe weiser christlicher geistlicher Erfahrung der Jahrhunderte“ wirklich wahren, so dass es demzufolge, wie Rahner es im Blick auf die „christliche Frömmigkeit von morgen“ formuliert hat, zu einer „schöpferischen Entdeckung und zeitgerechten Gestaltung des ursprünglichsten Wesens“ des Christentums kommen kann?¹⁵ Und hat genau das dann nicht die Konsequenzen, den gegebenen kirchlichen Referenzrahmen der *loci theologici* in einen weiteren Horizont zu stellen?

¹² Vgl. Anm. 7.

¹³ Vgl. Eckholt, Papst; zur „Theologie des Volkes“: Eckholt, Theologie.

¹⁴ Vgl. z. B. Eckholt, Stimme.

¹⁵ Vgl. Rahner, Frömmigkeit, 19.

1.2 Das „Neuland“ der Spiritualität und die Sinnsucher in und außerhalb der Kirche

„Wir müssten das Volk Gottes zu einer Gestalt führen, religiös zu sein (post-religional), die mit der kommenden ‚Wissensgesellschaft‘ kompatibel ist, mit der post-agrarischen und post-autoritären Gesellschaft, mit einer Gesellschaft, die die Unterordnung und die Ontologie der Herrschaft als die tiefste Repräsentation der Realität nicht mehr akzeptiert, demgegenüber die volle Freiheit, das Risiko, die persönliche Option, die Kreativität.“¹⁶

So formuliert es der spanische Jesuit und lange in Panama tätige Befreiungstheologe José María Vigil. Er stellt – auf dem Hintergrund seiner Zusammenarbeit mit einem interdisziplinären Netzwerk spanischer Wissenschaftler – einen religiösen Wandel „axiologischer Art“ fest,

„denn eine bestimmte Art von Religiosität, die noch aus der Steinzeit stammt und sich auf den Tempel, den Priester und das Opfer konzentriert, ist in die Krise geraten. Auch in Lateinamerika nimmt die Zahl derjenigen Personen zu, die nach Spiritualität dürsten, aber am Rande der Kirchen und der religiösen Institutionen, am Rande von Glaubensvorstellungen, Dogmen und Riten in einer post-religiösen Welt, und in welcher auch in Lateinamerika die Zahl der Agnostiker und Atheisten ansteigt.“¹⁷

Marià Corbí, der in Barcelona das „Centro de Estudio de las Tradiciones de Sabiduría“ gegründet hat, spricht in diesem Zusammenhang von einer „Laienspiritualität, ohne Glauben, ohne Religion, ohne Götter“¹⁸. Ähnliche Entwicklungen werden in den ein breites Publikum erreichenden Texten des französischen Philosophen André Comte-Sponville deutlich¹⁹, der eine „Spiritualität ohne Transzendenz“ entwirft: „Von einer Spiritualität ohne Gott zu sprechen ist, ...“, so Comte-Sponville,

„keineswegs ein Widerspruch. Im Okzident überrascht das manchmal. Da jahrhundertlang die einzig gesellschaftlich relevante Spiritualität in unseren Ländern die Religion (des Christentums) war, galten ‚Religion‘ und ‚Spiritualität‘ schließlich als gleichbedeutend. Aber das stimmt nicht!“²⁰

¹⁶ Vigil, *Teologia*, 599.

¹⁷ Ebd., 596 f.

¹⁸ Corbí, *Hacia*.

¹⁹ Comte-Sponville, *Atheist*.

²⁰ Ebd., *Atheist*, 165.

Auf dem Hintergrund eines unter anderem von Spinoza angeleiteten Ansatzes formuliert er dann:

„Wenn alles natürlich ist, ist die Spiritualität es auch. Das spricht mitnichten gegen das spirituelle Leben, sondern macht es überhaupt erst möglich. Wir sind auf der Welt und von dieser Welt: Der Geist ist Teil der Natur.“²¹

Wer sich als „spiritueller“ Mensch bezeichnet, muss nicht unbedingt mehr „religiös“ sein; hinter dem Begriff „spirituell“ kann sich ein „höchst profanes Glück“ finden, so die Wiener Religionssoziologin und Pastoraltheologin Regina Polak.²²

Was in diesen wenigen Notizen deutlich wird: Es sind Neu-Zeiten, in denen Christen ihren Glauben heute auf dem Areopag der Religionen und Spiritualitäten im „bewegten Raum“ der Städte, Großstädte und Mega-Cities neu erschließen müssen, im Gespräch mit Menschen auf der Suche nach neuen Räumen und Sprachen des Glaubens in der säkularen und gleichzeitig pluri-religiösen Stadt, in einem bewegten Umfeld, in dem der Mensch neu gefordert ist, sein Leben zu entwerfen, in der „Stadt der Zukunft“, im „Anthropozän“²³, wie Wissenschaftler diese Neu-Zeiten nennen, in denen der Mensch Leben neu definiert und in denen Christen sich fragen, wie das, was sie glauben, der Geschwindigkeit dieses Lebens standhalten kann, und wie genau hier, in diesen neuen, bewegten, fragilen, unübersichtlichen Räumen, wachsen kann, was sie glauben. Christliche Theologien sind insofern zu einem Neu-Denken herausgefordert, als die neue Präsenz von Religionen und Spiritualitäten gerade auch für Kulturwissenschaften von Interesse ist und die religiösen Phänomene in kultur- und religionssoziologischer Perspektive sehr intensiv erforscht werden. Es scheint fast, dass die neuen religiösen Entwicklungen in diesen bewegten Räumen eher auf nicht-theologischen Feldern bedacht werden; Spiritualitäten und religiöse Praktiken sind zu einem neuen, attraktiven Faktor für Kulturwissenschaften geworden.²⁴

„Spiritualität‘ ist ... ein Platzhalter für die Transformationsprozesse im ‚religiösen Feld‘ selbst, die durch die inter- und intrareligiösen Pluralisierungsprozesse forciert werden – zwischen und in den Religionen, aber auch

²¹ Ebd.

²² Polak, *Spiritualität*, 91.

²³ Vgl. dazu Manemann, *Kritik*.

²⁴ Vgl. z. B. Bochsinger/Engelbrecht/Gebhardt, *Religion; Gräß/Charbonnier, Individualisierung; Eckholt, Glauben*.

innerhalb der je einzelnen Person in ihrer jeweiligen religiositätspluralen Identität²⁵

„Der Begriff ‚Spiritualität‘“, so Polak, „ermöglicht es also, Veränderungen menschlicher Sinnstiftungspraxis inner- und außerhalb des ‚religiösen Feldes‘ wahrzunehmen und diese in ihren religiösen wie den nicht-religiösen Dimensionen wahrzunehmen – eben ‚transreligiös‘.“²⁶ Christliche Theologien sind auf diesem Feld gefordert, ihren Begriff von Spiritualität neu zu präzisieren und ihn als „heilsames Gegengewicht zu einer Instrumentalisierung spiritueller Praxis“²⁷ einzuspielen und dabei im lebendigen Dialog mit den Kulturwissenschaften und in Anerkennung der Erforschung von religiösen Phänomenen durch diese das Spezifikum der Theologie neu zum Klingen zu bringen. Das wird nur dann gelingen, wenn die Theologien den liquiden und bewegten Raum der Stadt ernst nehmen und sich nicht aus Angst vor einem scheinbaren Profilverlust abgrenzen und in neuer exklusiver Kirchlichkeit ihre Verortung an der säkularen Universität verspielen. Der Raum der Stadt verlangt von der Theologie das Ernstnehmen einer Pluralität von Akteuren und die Fähigkeit einer Übersetzung ihrer Grundannahme einer „vorgängigen Gabe des Geistes“²⁸ in die liquiden Räume der Kultur. Dazu wird ein Begriff von Spiritualität hilfreich sein, wie er im US-amerikanischen Kontext von der Ordenstheologin Sandra Schneiders vorgelegt worden ist, die Spiritualität als eine anthropologische Konstante versteht, die in religiösen wie nicht explizit religiösen Formen auftritt. Spiritualität ist eine „actualization of the basic human capacity for transcendence“, „the experience of conscious involvement in the project of life-integration through self-transcendence toward the horizon of ultimate value one perceives“.²⁹ Spiritualität wird also nicht definiert, so zitiere ich die Interpretation von Polak, „als praktisch-gelebte Ausdrucksform einer bestimmten Konfession oder Religion, sondern als anthropologisch jeder konkreten Religiosität vorgängige allgemein-menschliche Fähigkeit des Menschen, ‚Sinn‘ zu leben, zu erfahren und zu denken bzw. sich im Modus von Erfahrung und deren Reflexion auf eine letzte Wirklichkeit sinn- und identitätsstiftend zu beziehen“³⁰. Spezifiziert in christlicher Perspektive ist Spiritualität für Schneiders dann die „Ausrichtung auf den in Jesus Christus

²⁵ Polak, *Spiritualität*, 94.

²⁶ Ebd.

²⁷ Peng-Keller, *Leben*, 241.

²⁸ Ebd., 241.

²⁹ Schneiders, *Approaches*, 16.

³⁰ Polak, *Spiritualität*, 94.

sich offenbarenden Gott und die Transformation des Lebens durch den Heiligen Geist³¹.

Der neue Raum der Stadt mit seinen vielfältigen Areopagen sprengt den für die *loci theologici* definierten Referenzrahmen der Kirche in gewisser Weise auf bzw. definiert ihn neu, wenn das geschichtlich-eschatologische Konzept von Kirche, das die Konzilskonstitution *Lumen gentium* vorlegt, ernst genommen wird.³² Dieser Referenzrahmen wird sich in dieser eschatologischen Perspektive von der „neuen Stadt“ Gottes her verstehen müssen, einer „neuen Stadt“ ohne Tempel und Altar, in der das „Lamm“ – so der Text der Offenbarung (Offb 21,22–23) – dem Miteinander der Vielen Orientierung geben kann: den Schwächsten Leben zu ermöglichen, Barmherzigkeit zu üben, Hoffnung wider alle Hoffnungslosigkeit wachsen zu lassen.³³ Sinnformen und Lebenspraktiken, die sich darauf beziehen, können viele sein. Theologie kann sich der Frage nicht verschließen, was die Vielen in der Stadt glauben und wie sie glauben, auch ohne religiös zu sein; eine komplexe „Unterscheidung der Geister“ tut not, Spiritualität in und über das hinaus, was christlicher Glaube Kirche nennt, zu erschließen und dabei vor allem das christliche Spezifikum von Spiritualität herauszuarbeiten: Von Spiritualität kann dann die Rede sein, wenn sich in den Praktiken und Sinngealten des Menschen die Spur eines Anderen einschreibt, wenn diese nicht menschengemacht sind, sondern in höchst vielfältiger Weise Antwort, Suche, Bereitung der Sehnsucht usw. beinhalten.

In genau diesem neuen Sinn wird Spiritualität zu einer Herausforderung für den *intellectus fidei* und ist sie nicht nur Gegenstand einer „Theologie der Spiritualität“: Wenn sie als eine „Lebensform aus dem Geist“, d. h. dem Geist Gottes verstanden wird, so ist sie immer über Grenzen hinaus; Gott kann ich dort entdecken, wo der Missionar noch nicht war, über alle Grenzen hinaus, wie es der französische Jesuit, Theologe, Philosoph und Kulturwissenschaftler Michel de Certeau in vielen seiner Texte formuliert.³⁴ So verändert sich der Referenzrahmen der *loci theologici*, wird er geweitet auf die „Stadt Gottes“ hin, die aus der Zukunft Gottes der Kirche ihre Orientierung gibt und den Weg durch die Geschichte weist, ihre Räume zu weiten, um Gott dort zu entdecken, wo er noch nicht einmal erahnt worden wäre. Im gegenwärtigen neuen missionarischen Kontext – vielleicht den ersten christlichen Jahrhunderten vergleichbar – wächst ein „neuer Stil des Christlichen“³⁵, der es erfordert, neue Räume des Glaubens zu erschließen und mit

³¹ Peng-Keller interpretiert hier Sandra Schneiders (vgl. Peng-Keller, Einführung, 13).

³² Vgl. Eckholt, Glauben.

³³ Vgl. Susin, Stadt.

³⁴ Vgl. de Certeau, Etranger.

³⁵ Der Begriff „Stil“ wird heute aufgegriffen von: Christoph Theobald, christianisme.

neuen Sprachformen das zu „kartographieren“ und zu „vermessen“, was Quelle des Glaubens ist: das Evangelium des menschenfreundlichen Gottes, das Jesus Christus erschlossen hat, der, wie es im Epheserbrief heißt, „durch den Glauben ... in eurem Herzen wohne“.

„In der Liebe verwurzelt und auf sie gegründet, sollt ihr zusammen mit allen Heiligen dazu fähig sein, die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe zu ermessen und die Liebe Christi zu verstehen, die alle Erkenntnis übersteigt. So werdet ihr mehr und mehr von der ganzen Fülle Gottes erfüllt. Er aber, der durch die Macht, die in uns wirkt, unendlich viel mehr tun kann, als wir erbitten oder uns ausdenken können, er werde verherrlicht durch die Kirche und durch Christus Jesus in allen Generationen, für ewige Zeiten. Amen.“
(Eph 3,17–21)

Paulus, der erste große Missionar, ruft hier zu diesem „Kartographieren“ des Glaubens auf: die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe soll „ermessen“ werden. Das ist ein spiritueller Weg, der, gegründet in der Liebe, „die alle Erkenntnis übersteigt“, dazu führt, „daß ihr in eurem Innern durch seinen Geist an Kraft und Stärke zunehmt“ (Eph 3,14–19). Auch die neue Frömmigkeit, wie Rahner sie 1966 in seinem Aufsatz zur „Frömmigkeit heute und morgen“ benannt hat, wird diese „Kartographie des Glaubens“ vollziehen; sie wird in genau diesem Sinne „christlich“ sein, aber ob sie, wie Rahner es 1966 schrieb, „christlich und kirchlich sein (wird), wie sie in der Kirche schon immer gelebt wurde“³⁶, darf und muss heute angesichts der vielen Sinnsucher in- und außerhalb von Kirche angefragt werden.

1.3 Spiritualität und Ästhetik: Eine neue Positionierung der Theologie auf dem Feld der Kulturwissenschaften

Die systematische Theologie verortet sich erst langsam im sogenannten „cultural turn“ der Kulturwissenschaften, der in den letzten Jahrzehnten unterschiedliche Wege eingeschlagen hat, ausgehend vom *linguistic turn*, über den *iconic*, *spatial*, *postcolonial* und hin zum *sensual turn*, in dem Hans-Joachim Höhn seine im Frühjahr 2015 erschienene Erkenntnislehre „Praxis des Evangelium – Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis“³⁷ verortet.

³⁶ Rahner, Frömmigkeit, 15.

³⁷ Höhn, Praxis.

„Beim ‚cultural turn‘ wird zunächst nur die alte anthropologische und erkenntnistheoretische These neu diskutiert und bestätigt, dass der Mensch nicht über ein unmittelbares Verhältnis zur Wirklichkeit verfügt. Im Zentrum steht die Vorstellung einer Konstruktion der (Zugänge zur) Wirklichkeit in bzw. über kulturelle Codes. Menschliches Verhalten erscheint dabei eingebettet in ‚symbolische‘ Strukturen und Sinnwelten, denen entsprechende Leitmedien, Lebensformen und -praktiken zuzuordnen sind, von denen ein Sich-zurecht-finden in der Welt abhängig ist. Diese Codes, Medien und Praktiken sind traditionell primär Gegenstand wissenschaftlicher Reflexion gewesen.“³⁸

Dann macht Höhn die Besonderheit des *cultural turn* deutlich, die gerade für unsere Frage nach dem *intellectus fidei* auf dem Neuland der Spiritualitäten von Bedeutung ist:

„Die Innovation des ‚cultural turn‘ besteht im Umschlag des Forschungsfokus von der Gegenstandsebene auf die Ebene von Analyse- und Deutungskonzepten: Der Untersuchungsgegenstand avanciert selbst zum Erkenntnisinstrument und -medium. Hierbei geht es also um mehr als um die Hinwendung zur sozio-kulturellen Sphäre menschlichen Daseins und um das Anlegen kritischer Maßstäbe an soziale Konstruktionen der Wirklichkeit oder an religiös-symbolische Sinnwelten. Sie sind nicht bloß Objekt wissenschaftlicher Reflexion und Kritik, sondern zugleich auch Zugangsweise und Wahrnehmungslieferant hinsichtlich der Frage: Was heißt es und wie geht es, sich in dieser Welt zurechtzufinden?“³⁹

Was Glaube ist, ist in diesem Sinn nicht etwas „Gegebenes“, ein „Objekt“, über das Texte, Gegenstände, Orte, Biographie usw. Auskunft geben. Was Glaube ist, hat eine Gestalt, entsteht, wächst, bildet sich zurück, verändert sich, je nach Verortung und Zeiten des Menschen; Glaube bildet „sinn-volle“ und „sinn-liche“ Gestalten aus. Es geht um diese ästhetische Dimension des Glaubens in ihrer Vollzugs- und Werdegestalt⁴⁰, wenn in interdisziplinären Perspektiven die vielfältigen und verschiedenen Gestalten von Spiritualität in den Fokus rücken und für die systematische Theologie zu einem Neu-

³⁸ Ebd., 243.

³⁹ Ebd., 243 f.

⁴⁰ Aus religionssoziologischer Perspektive formuliert ähnlich: *Regina Polak*, Spiritualität, 94: „Der Begriff Spiritualität ... indiziert (er) das Praktisch-Werden, das Lebendig-Werden von als erstarrt wahrgenommener Religiosität und Religion. Es geht hier um die ‚gelebte Religion‘.“ Vgl. auch: *Martin*, Sehnsucht.

Denken führen im Dienst des neuen Stils des Christlichen, der sich auf den vielen Areopagen unserer Zeit abzeichnet.

Das ist dann weder allein – um Rahners Unterscheidung aufzugreifen – auf der Ebene einer „Theologie des Geistes“ zu verorten noch auf der einer „Theologie des Herzens“. Es geht hier um das beide Verbindende, um den dynamischen Prozess der Entstehung der Glaubens-Reflexion. Vielleicht ist dies sogar in gewisser Weise eine Stufe, die dem „Grundkurs“ Rahners noch vorgelagert ist. Es geht um die fragilen, subtilen, momenthaften Verbindungen von Erkennen, Lieben, Gestalten und um Praktiken, es geht um die Bewegtheit und Dynamik des Glaubens, um das Leichte und das Schwerfällige des Glaubens, es geht um das je neue Suchen von Räumen, um das Performative und Ästhetische, das etwas zeigt, an dem etwas ablesbar ist, noch vor aller Begriffsprägung, vor allem *intellectus*, vor der „Erfahrung“ – im Sinne eines starken, reflexiven Erfahrungsbegriffs –, vor aller „Umsetzung“ in eine Praxis, sei es im Dienste des Aufbaus der Kirche oder im Dienst von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden. Es geht hier um eine neue Weise der Verbindung von Glauben und Praxis, es geht um aus dem Leben erwachsene „Praktiken“ des Glaubens, „Praktiken“ der Spiritualität, die die „Partituren“ des Evangeliums – oder anderer geistlicher Texte, Gebete, Lieder usw. – zum Klingen bringen und die dann zu der von politischer Theologie oder Befreiungstheologie in den Blick genommenen Glaubenspraxis von Gerechtigkeit und Compassion führen können. Das ist, so interpretiere ich Höhn, gemeint, wenn er das Neue des *cultural turn* darin sieht, dass der „Untersuchungsgegenstand“ – sprich der Glaube, das, was in der Religionssoziologie „Praktiken der Spiritualität“ genannt wird – zum „Erkenntnisinstrument und -medium“ wird. Ein neuer Schritt der Glaubensanalyse ist es nachzuzeichnen, wie im „Glauben“ – verbal verstanden – die „Partituren“ des Evangeliums „aufgeführt“ werden, wie „Geistbegabung“ zu dieser „mise en scène“ führt.

Rahner spricht im „Grundkurs“ von einer „Differenz“ zwischen ursprünglich christlichem Daseinsvollzug und der Reflexion: „Die Einsicht in diese Differenz ist eine Schlüsselerkenntnis, die für eine Einführung in den Begriff des Christentums eine notwendige Voraussetzung darstellt.“⁴¹ Diese Differenz sei in der Theologie – die Ebene der „Theologie des Geistes“ muss an dieser Stelle erinnert werden – immer mit zu bedenken. Der hier vorliegende Essay zu einer Theologie im Neuland der Spiritualitäten heute und auf den vielen Areopagen unserer Zeit geht hier einen anderen Weg; die subtilen, fragilen, flüchtigen Vermittlungen zwischen Existenzvollzug und Denken werden in den Blick genommen; das Subjekt, seine biographische,

⁴¹ Rahner, Grundkurs, 14.

kulturelle, räumliche, zeitliche Verhaftung, Lebenspraktiken, -einstellungen und -haltungen erhalten Relevanz, all' das, was sich zeigende, Gestalt annehmende „existentielle Wahrheit“ ist. Das führt dann nicht zu einer neuen „Theologie der Spiritualität“, sondern die Praktiken der Spiritualität verändern die Theologie als Ganze und tragen bei zur Entfaltung eines neuen Stils des Christlichen. Ein solcher neuer Stil ist bereits von Yves Marie-Joseph Congar OP in den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts auf dem Hintergrund des sich immer mehr entchristlichenden Frankreichs eingefordert worden: Die Kirche, so Congar, „ist heute aufgerufen, einen neuen Stil ihrer Gegenwart in der Welt zu finden“. „Die Kirche sollte weniger *von* der Welt und mehr *in* der Welt sein. Sie sollte nur die Kirche Jesu Christi, das vom Evangelium geformte Gewissen der Menschen sein, aber wäre sie es!“⁴² Dieser Stil bildet sich nicht im bloßen „Innenraum“ von Kirche aus, sondern auf den vielen Plätzen der Welt und an Orten, die vielleicht gar nicht im Blick sind aus einer traditionellkirchlichen Perspektive. Wenn Papst Franziskus von Jesus spricht, der „von innen“ an die Türe der Kirche anklopft, um herausgelassen zu werden⁴³, so hat er diese neue Dynamik des Glaubens im Blick und eine sich aus dieser Dynamik erneuernde Kirche, die im Dialog und in Auseinandersetzung steht mit den vielen Sinnsuchern unserer Zeit und die selbst „auf der Suche ist“, eine „verletzte Wanderin“, um ein Bild von Michel de Certeau aufzugreifen⁴⁴, die sich immer wieder neu auf den Weg macht, Den zu suchen, der ihr Grund ist, und Ihn zu suchen, weil Er ihr Ziel ist. Der *intellectus fidei*, der in diese Suche eingeschrieben ist, verankert sich im Gespräch mit den Kulturwissenschaften und bezieht sich auf die vielen Praktiken der Spiritualität in ihrer Performanz und Ästhetik.

Um nochmals das Zitat von Höhn zu erinnern:

„Die Innovation des ‚cultural turn‘ besteht im Umschlag des Forschungsfokus von der Gegenstandsebene auf die Ebene von Analyse- und Deutungskonzepten: Der Untersuchungsgegenstand avanciert selbst zum Erkenntnisinstrument und -medium.“⁴⁵

Die Praktiken der Spiritualität heute, wie Glauben „konfiguriert“ wird, seine Dynamik und Fragilität, die Suche nach Räumen, diesen Glauben zu leben, und die Suche nach neuen Sprachen, die aus den Lebenswelten der vielen

⁴² Congar, Kirche, 94 f. Das ist eine Kirche, „die nicht nur den Rahmen für Menschen bildet, die eine ‚Religion‘ ‚praktizieren‘, sondern ein Zeichen darstellt, das den Glauben erweckt, ein Milieu, das den mündigen Glauben erzieht und nährt.“ (Congar, Christus, 229).

⁴³ Kardinal Jorge Mario Bergoglio, Rede.

⁴⁴ Vgl. Dosse, Michel de Certeau.

⁴⁵ Höhn, Praxis, 243 f.

Sinnsucher heute erwachsen, all dies gehört auf neue Weise hinein in den *intellectus fidei*. Mit dem Begriff der Spiritualität/en ist genau diese ästhetische Gestaltwerdung des Glaubens in den Blick genommen: in ihrer Dynamik und Fragilität, in ihrer Veränderbarkeit, ihren Grenzüberschreitungen, interkulturellen Bewegungen, zu denen auch Verlust und Neuwerden in der Auseinandersetzung mit Fremdem gehört. Eine solche Theologie schließt nicht die Augen vor der vielfältigen „Gott“-Suche heute, den Sinnsuchern im säkularen Kontext der Areopage unserer Zeit, sie lässt sich dadurch „heraus-rufen“, „heraus-fordern“, sie sieht sich auf der Suche mit ihnen, und neue Räume, die sie christlichen Glauben erschließen hilft, neue Sprachformen, zu deren Herausbildung sie ihren Beitrag leistet, sind verwoben mit den Räumen der vielen Sinn-Sucher unserer Zeit. Nicht abstrakte Wahrheitsansprüche sind hier von Bedeutung, diese trennen und ziehen Mauern hoch; was verbindet, ist die „existentielle Wahrheit“⁴⁶, und in diesem Zusammenhang verortet Fundamentaltheologie ihr Erkenntnis-konzept neu. Nochmals Höhn: Wenn es um die „Vertretbarkeit des christlichen Glaubens“ geht, genügt es nicht,

„lediglich auf die diskursive Vernunft zu verweisen. In einer Zeit, in der den Menschen nur noch das in den Sinn kommt, was ihre Sinne anspricht, ist die Theologie schlecht beraten, wenn sie nur auf die intellektuelle Dimension des Glaubens und auf seine ethische Praxisrelevanz achtet. Eine rational einsichtige Darlegung christlicher Glaubensgehalte ist zwar ebenso wichtig, wie eine praktische Demonstration ihrer moralischen Lebensrelevanz unersetzbar bleibt. Der Glaube geht jedoch nicht darin auf, um ihn zu wissen und gemäß diesem Wissen zu agieren. Er erschöpft sich weder in dogmatischen Wissens- noch in moralischen Tatbeständen. Es bedarf auch einer Ästhetik des Glaubens, die sinnfällig seine Relevanz für eine Antwort auf die Frage erörtert, was es heißt, von einem vernunftgemäßen Anderen der Vernunft zu reden.“⁴⁷

Für eine fundamentaltheologische Erkenntnislehre bedeutet dies eine Öffnung zum *semiotic turn*; Höhn fordert so, dass Theologie

„auch geeignete Verfahren vorstellen [muss], die zur Erkenntnis dessen führen, was diesen Aussagen zu Grunde liegt und sie rechtfertigt. Die pra-

⁴⁶ Ebd., 234. Höhn formuliert diesen Begriff auf dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit dem Wahrheitskonzept der „reformed epistemology“, wie es Alvin Plantinga vorgelegt hat (vgl. Höhn, Praxis, 226–236).

⁴⁷ Höhn, Praxis, 235 f.

xisrelevante Grundfrage, die damit verbunden ist, lautet: Wie kommt man heute dazu, die zentralen Gehalte des christlichen Glaubens für existenziell belangvoll, rational vertretbar und sozio-kulturell vermittelbar zu halten? Die theorierelevante Kernfrage lautet: Wie kann man zeigen, dass es beim Relevanz-, Intelligibilitäts- und Plausibilitätsnachweis von Vollzug und Gehalt des christlichen Glaubens derart mit rechten Dingen zugeht, dass vom dabei eingesetzten Nachweisverfahren wissenschaftstheoretisch einschlägige Relevanz-, Intelligibilitäts- und Plausibilitätskriterien erfüllt werden?⁴⁸

In diese Perspektive schreiben sich auch die vorliegenden Überlegungen ein, und in genau diesem Sinn geht es nicht um eine „Theologie der Spiritualität“, sondern darum, die Praktiken der Spiritualität im *intellectus fidei* selbst zu verankern, sie auch aus dem Dialog mit den Kulturwissenschaften und kulturwissenschaftlichen Methodiken zu eruieren, ein Gespräch, das Theologie zur Grenzgängerin macht und darin die Grenzen des kirchlichen Referenzrahmens der *loci theologici* weitet: hin zu einem neuen Stil des Christlichen, dessen Relevanz und Plausibilität eine „öffentliche Theologie“ reflektiert.

2. Das Neuland der Spiritualitäten: Systematische Theologie im Dialog mit den Kulturwissenschaften

2.1 Ein ursprünglicher Raum: Michel de Certeau „Arbre en gestes“, ein kulturwissenschaftlicher Zugang zum Gebet

Michel de Certeau (1925–1986), ein im deutschen Kontext noch zu wenig erschlossener Autor, Theologe und Philosoph, Grenzgänger zwischen den Disziplinen, Kulturen und intellektuellen Milieus im Frankreich der 60er und 70er Jahre des letzten Jahrhunderts, hat in der auch auf deutsch veröffentlichten Aufsatzsammlung „Faiblesse de croire“ („GlaubensSchwachheit“)⁴⁹ einen faszinierenden, dichten, fast poetischen Text über den „Menschen im Gebet“ veröffentlicht: „ein Baum aus Gesten“⁵⁰. Hier geht er dem Prozess der „Gestaltwerdung“ von Glauben, den „Praktiken von Spiritualität“ in ihrer Vollzugsform nach, indem er die Topographie des Gebetes der frühen Kirche – eine Tradition, die auch heute in (kontemplativen) Klöstern, aber auch in verschiedenen alltäglichen Gebetspraktiken gepflegt

⁴⁸ Ebd., 305 f.

⁴⁹ De Certeau, GlaubensSchwachheit; zu de Certeau: Eckholt, Wanderer; Eckholt, Mystik.

⁵⁰ De Certeau, GlaubensSchwachheit, I. Eine Tradition lesen: Der Mensch im Gebet, ein Baum aus Gesten, 33–40. Die Seitenangaben werden im Folgenden im Text notiert.

wird – nachzeichnet. In subtilen Schritten weist er auf, wie über die Gesten und Praktiken des Beters bzw. der Beterin ein Raum des Gebetes eröffnet wird, in den dann das „eingeschrieben“ ist, einer „Spur“ gleich, was das Gebet ausmacht: vom Geist (Gottes) bestimmtes Leben. Was „Spiritualität“ ist, entfaltet sich hier aus den alltäglichen Praktiken; es wird kein vor-definierter Begriff von Spiritualität gegeben, sondern „auf dem Weg“, im Gehen des Gebetsweges bildet sich eine Gestalt aus, die dann hinweisen kann auf „Mehr“, die „zeigt“ und „anzeigt“ und die so – im Sinne des von Höhn benannten *sensual turn* – ein sinnliches und sinnenfälliges Zeichen ist für Gottes „Präsenz“. Certeau spricht von einer „mystischen Geographie“, einer „Landkarte“ des Gebets, die über den Aufweis der Gesten, Haltungen, Bewegungen und Ausrichtungen im Raum – hier ist vor allem die „Östung“ von Bedeutung – entsteht. Auf zentrale Momente dieses Textes soll im Folgenden hingewiesen werden.

Das Gebet ist eine „Praktik“, durch die der „sakrale Raum“ entsteht, ausgestattet und „möbliert“ wird und der Mensch zu einem „Zentrum“ geführt wird:

„Das Gebet schafft sich einen sakralen Raum, den ‚Kreis des Gebets‘ der Mönche des christlichen Altertums, die Kreise (mandalas), in die der indische Neophyt eingeführt wird, die Kirche, die dazu bestimmt ist, die Gläubigen um den Altar zu versammeln, die Zelle, in der der Mönch seine geistigen Fähigkeiten ins ‚Zentrum‘ einholt. Das Gebet organisiert diese Räume mit den Gesten, die einem Ort seine Dimensionen und einem Menschen eine religiöse ‚Orientierung‘ geben. Es möbliert diesen Raum mit ausgesonderten, gesegneten und geheiligten Gegenständen, die sein Schweigen buchstabieren und zur Sprache seiner Intentionen werden.“ (33)

Was in der klassischen Theologie der Spiritualität „Geist“ genannt wird, wird von Michel de Certeau über die Inszenierung, das Abstecken und das Ausstatten eines Raumes, über die damit verbundenen Elemente und Gesten ausgedrückt. Der Begegnungsraum von Gott und Mensch, für den das Gebet steht, ist „embodied“, ist an den Körper des Menschen gebunden.

„So gesehen ist das Gebet paradox. Doch sein Akt enthüllt die Bedeutung des Paradoxons: Die Geste ist Geist. Wenn das Gebet danach trachtet, Gott zu begegnen, findet das Rendezvous immer auf der Erde des Menschen statt, im Kreuzungspunkt seines Körpers und seiner Seele.“ (33)

In diesem und auch anderen Texten bezieht sich Michel de Certeau auf die – in einer religionsgeschichtlichen Perspektive die verschiedenen Religionen

verbindende – Orantenhaltung und bezieht sich auf die Gebetstexte des frühen Mönchtums:

„Wörtlich ‚verweist‘ er [d. h. der Beter, M. E.] die sinkende Sonne in seinen Rücken, und aufrecht stehend erhebt er im Kampf gegen die Nacht die Hände zu jenem Punkt des Horizonts, von dem aus das Licht, gleichsam als Antwort, seine geöffneten Handflächen erreichen wird. Zwischen Abend und Morgen, zwischen Oben und Unten, zwischen Sterben und Geburt ist Arsenios nichts als eine Geste des Wartens und ein vom Verlangen ermatteter Körper. Er ist der Mensch im Gebet, gewissermaßen ein Baum zwischen Himmel und Erde ...“ (33)

Dieser Mensch im Gebet ist „nichts als Sehnsucht“, er ist der, der in der Nacht auf Den wartet, ohne Den sein Warten, seine ganze Haltung und Praktik sinn-los sind. Der, auf den er wartet, ist Der, der ihn anruft, wie es in dem von Certeau zitierten Prophetentext Ez 2,1 heißt: „Stell dich auf deine Füße, Menschensohn; ich will mit dir reden“ (33): „... so macht der Stylit, dieser wachsame Asket, seinen Körper, der den Schwung der Säule verlängert, zu dem stummen Schrei, den der herniedersteigende Gott an sich zieht.“ (34) Der, auf den er wartet, in der Sehnsucht seiner ausgestreckten Glieder, ist Der, der auch „innen“ ist:

„Nun ist Gott aber auch ‚drinnen‘. Der Körper, der sich dem Himmel entgegenreckte, sammelt sich also zu seinem Zentrum ... Die Grotte des Körpers ist dazu da, dass Gott im Verborgenen zur Welt kommt, das Begehren besänftigt, ohne es stillzustellen, den ganzen Menschen ergreift, ohne ihm jemals zu gehören.“ (34)

Die Gesten weisen dabei auf noch mehr hin: Gott ist nicht nur „darüber“ und „drinnen“, sondern auch „davor“: „Das Gebet ist also auch *prosternatio* ...“ (34), Sich-Beugen und Strecken zu Dem, der allem voraus ist. In der Abtei Burg Dinklage steht in einer Seitenkapelle auf einem Sockel eine Figur des „auferstandenen Christus“, der einen Tanzschritt macht, hier wird der erste Moment der Bewegung im Raum, des Lebens, angedeutet. Pater Dominic Whites Tanzprojekt „Cosmic Dance“⁵¹ knüpft an diesen Schritt an; der

⁵¹ Vgl. White, *Cosmos*; vgl. hier den Text von Michel de Certeau, *Der Mensch im Gebet*, in: *GlaubensSchwachheit*, 39: „Wenn, nicht anders als im Fall der Gesten, auch keines dieser Objekte das Gebet selbst ist, so repräsentieren sie doch dessen Zusammenhang und Etappen in der Form innerweltlicher Beziehungen, in denen sich Gott stillschweigend offenbart. Wenn der Betende das Kreuz küsst, das Buch nimmt oder es auf dem Kissenthrone niederlegt, wenn er auf die Säule gestiegen ist oder auf dem Betsstuhl kniet und den Rosenkranz durch die Finger

sakrale Tanz ist ein Schreiten, Sich-Bewegen, den Raum-Austasten, das in den Gesten und Schritten in diesen Schritt des Auferstandenen einstimmt. Der Schritt, die Bewegung, die Geste folgen der Spur dieses tanzenden Christus. „Die Gnade tanzt ... Tanzt also alle, schließt euch meinem Tanz an“ (34), so Michel de Certeau. Es sind aber nicht nur die Schritte, die den Raum erschließen, sondern auch die Gesten, die die Hände zeichnen.

„Die Hände tragen in sich eine Erkenntnis der Alltagsdinge und wissen um namenlose Liebkosungen oder Mühen; und sie besitzen die Fähigkeit, das zu sagen, wofür der Intellekt die Worte noch nicht oder nicht mehr findet. Sie umgreifen nur die Leere, und doch ist das, was sie bezeichnen, nicht eine Abwesenheit, sondern ein Sehnen oder eine Gewissheit des Glaubens.“ (35)

Der Beter streckt in der Nacht die Hände zu Gott aus und stimmt mit den Sonnenstrahlen am Morgen in die „Laudes“ Gottes ein, als Dank für den Tag, Lob Gottes, das die einzige entsprechende Antwort auf den Ruf sein kann. Der Beter selbst ist „ein Armer“:

„Keine dieser Gebärden genügt ... Der Betende ist ein Armer. Er folgt mit seinen Gesten dem lebendigen Gott, der sie weckt. Er passt seinen Körper den Orten seines Verlangens an, aber er geht immer noch weiter ...“ (36)

Die Beterin ist die „verletzte Wanderin“; hier und an vielen anderen Stellen bezieht sich Michel de Certeau auf den „cherubinischen Wandersmann“ von Angelus Silesius.⁵² Verwundet von der „Liebe“ Gottes, von der Erfahrung einer Gegenwart, die nicht mehr „ist“, „ohne die“ der Beter aber auch nicht sein kann, macht er sich auf den Weg, auf dem sich in seinen Spuren die „Auferstehung“ des Herrn einschreibt. „Von Geste zu Geste schreitet er allmählich im Gebet fort wie der Pilger, der die vielen verschiedenen Situationen seines Weges immer wieder durchlebt.“ (37) So bilden sich im Zusammenklang von Bewegung, Geste, Schritt, Tanz und Haltung „Praktiken“ der Spiritualität aus, die Momente eines Weges sind. De Certeau schreibt das, was Spiritualität ist, in den Körper des Menschen ein, ein Moment, das in der geistlichen Theologie im Blick auf die „Aszetik“ verhandelt wurde, aber für die eigentliche Bestimmung eines „geistbestimmten“ Lebens wenig Relevanz hatte. Sein Ansatz baut Brücken in die kultur-

gleiten lässt, dann betet er nicht nur inmitten der Dinge, sondern *mit* ihnen; die Natur, deren Teil sein Körper ist, liefert ihm, worüber er zum Vater der sichtbaren und unsichtbaren Dinge sprechen kann, er befindet sich physisch und spirituell im Kosmos.“

⁵² Vgl. de Certeau, Fabel, 487.

wissenschaftlichen Diskurse und auch zu philosophischen Überlegungen wie die eines André Comte-Sponville, die den „Geist“ in der „Natur“ verankern, ohne dass de Certeau jedoch das, was „Transzendenz“ genannt wird, auf eine „Innerweltlichkeit“ beschränkt, wie es in den genannten philosophischen Ansätzen der Fall ist.³³ Der Schritt wird getan und die Geste figuriert sich auf einen „Ruf“ hin: „Steh auf, Menschensohn!“ Was „Geist“ ist und wie er in den Gesten, in der Bewegung, in den Haltungen einen Ausdruck annimmt, ist eine „Spur“, dem tanzenden auferstandenen Christus folgend, die Zeugnis gibt von einem anderen „Geist“, von Dem, „ohne den“ der Weg und der erste Schritt nicht möglich wären. Sprache braucht den Körper, „in dem das Leben sich einwurzelt und manifestiert, beides geformt von der alltäglichen Arbeit und Liebe und beides hingeeordnet auf die Begegnung mit dem Gott-Menschen in dieser Welt“ (37). Die Gebärde, die Geste „ist ... Verlangen und Erwartung und zugleich bereits Empfang und Antwort. Sie ergreift schon jetzt, was sie erst noch suchen muss“ (37). Den Blick auf diesen faszinierenden Text Michel de Certeaus möchte ich mit einer wunderbaren Formulierung abrechnen: „Der Betende erhebt sich, er bricht auf, er geht, er läuft zu Gott, aber er ist auch *in* Gott, er nimmt ihn in seine leeren Hände, empfängt ihn auf seinen geöffneten Handflächen, bewahrt ihn in der Zelle seines Körpers.“ (37) So ist das Gebet eine „körperliche Reise zum Jenseitigen“, „Vorahnung des Sinnes und reale Anerkennung des gegenwärtigen Gottes“ (37). Über die Gesten, Schritte, Haltungen strukturiert sich ein Raum, eine „mystische Geographie“ wird entworfen, die mit allen Betern und Beterinnen der Geschichte verbindet.³⁴ Es bildet sich ein „Stil“ aus, es entsteht eine „Lebensform“, eine „ästhetische Gestalt“, die als Weggestalt immer „Gestaltwerdung“ ist, flüchtige, fragile Form des Geistes.

„Aus allen Objekten, die das Gebet, gleichsam ein Baum, im Gezweig seiner Gesten birgt, bildet es seinen Dialog mit Gott. Der Körper ist Symbol, zusammen mit den gesegneten und für den Kult geweihten Dingen, die selbst ‚symbolisch‘, mikrokosmische Werkzeuge, gestische Metaphern sind. Seine Zugehörigkeit zu dem gewaltigen Puzzle, das nach einer geheimnisvollen Ordnung gefügt ist, gibt dem Betenden einen Platz an einem Punkt einer mystischen Geographie, in der jeder Ort des Gebets ein ‚Zentrum‘ ist.“ (38 f.)

In der physischen Ausrichtung des Betenden zur aufgehenden Sonne, nach Osten, wird ein mystischer Sinn deutlich, und hier zeigt sich die christliche

³³ Vgl. *Comte-Sponville*, *Atheist*, 162: „Atheist sein heißt nicht, die Existenz des Absoluten zu verneinen, sondern nur dessen Transzendenz ...“

³⁴ *De Certeau*, *Der Mensch im Gebet*, 40.

Interpretation dieser Annäherung an das, was Spiritualität ist: Michel de Certeau orientiert sich an den Schritten des auferstandenen Christus und mit ihm am Mensch gewordenen Gottessohn, an der Dynamik der Inkarnation; er spricht vom „Paradox“ des Erbarmens, das die Geste zeigt: „Gott begegnet mit der Sprache seiner Menschheit den Händen, den Gesichtern und den Körpern, die er auf sich hin ausrichtet und die den seinen antworten.“ (40) Im Gebet konfiguriert sich in menschlichen Gesten und an die Körperlichkeit gebunden eine „mystische Geographie“, die den „Gottesraum“ öffnet, als Antwort auf den Ruf dessen, „ohne den“ ich nicht sein kann.

2.2 Der „intellectus fidei“ und die „Partituren des Glaubens“

Was Michel de Certeau in seinem Aufsatz über den betenden Menschen als „arbre en gestes“ skizziert, ist ein Verfahren, das er auf die Interpretation der Texte der Mystik der frühen Neuzeit anwendet, der Zeit des Bruchs der Reformation, in der sich in den barockscholastischen Theologien die Lehre der *loci theologici* herausgebildet hat; „Erfahrung“, „Subjektivität“ und „Leiblichkeit“ hatten hier keinen Ort; die geistliche Theologie entwickelte sich neben dem Mainstream der Theologie in den verschiedenen Ordensfamilien. Über die loci-Lehre wurde der kirchliche Referenzrahmen für theologisches Erkennen sehr klar abgesteckt, ein Verfahren, das die Erschütterung des Bruchs der Reformation „abzufedern“ und „Glaubensgewissheit“ zu vermitteln versucht, trotz des Verlustes von Sicherheiten und Anfragen durch die sich herausbildende andere „Konfession“. Michel de Certeau setzt sich in seinem Werk „La Fable mystique“ bewusst mit den Texten der Mystik und ihren Sprachformen und Methodiken auseinander⁵⁵, vor allem auch mit geistlichen Autoren, die eher Randexistenzen geblieben sind, wie Jean-Joseph Surin⁵⁶. De Certeau weist in seinen faszinierenden und subtilen Interpretationen der mystischen Texte über die Struktur dieser Texte und die Paradoxa ihrer Formulierungen deren „Leerstellen“ auf, in denen der „Einbruch“ eines Anderen – Gottes – eine Spur hinterlassen hat. Hier meldet sich 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, die die „Leerstelle“ des Sprechens von Gott offenhält und die Theologie auch heute einlädt, zu neuen, kreativen Formen der Gott-Rede zu finden. Die mystischen Texte werden von Michel

⁵⁵ De Certeau, Fable.

⁵⁶ Vgl. Surin, Correspondance.

de Certeau als „Partituren“ verstanden, die anleiten zu neuen „Aufführungen“, auch über die Zeit ihrer Abfassung hinaus. Sie sind ein *Itinerar*, sie schicken auf die Reise, den zu suchen, „ohne den“ der Wanderer nicht sein kann. Wer diesen Text als solche „Partitur“ liest, entdeckt in ihm – in den „Leerstellen“ des Textes – das, was Ursprung des Textes ist: eine Sehnsucht, die stärker ist als alles Fehlen, auch wenn der Text nichts anderes als Ausdruck dieses „Fehlens“ ist: „ne pas sans toi“, „nicht ohne Dich“, in diesem Paradoxon fasst Michel de Certeau das Ereignis von Tod und Auferstehung Jesu Christi. Der mystische Text deckt dies auf, wie die Geste, wie der Gebetsschritt, der erwächst aus der Sehnsucht, die über den Schritt wiederum bereitet wird. Das Grab ist leer, 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:

„Le désir ne cesse d'aller au-delà de ce par quoi il s'exprimait jusque-là. C'est le commencement d'un voyage. („Die Sehnsucht geht beständig über das hinaus, worin sie sich bis dahin ausgedrückt hat. Das ist der Beginn einer Reise.“)⁵⁷

Michel de Certeau beschränkt sich auf eine kulturwissenschaftliche Analyse, er argumentiert nicht als Theologe, er spricht von „Mystik“ und – so die vorliegende Interpretation seiner Texte – von „Mission“. Die „Praktiken der Spiritualität“, die Michel de Certeau in seinen vielfältigen Interpretationen aufdeckt, sind Weggestalten; was „Mystik“ ist, bildet sich auf dem Weg heraus, im je neuen, von der „Sehnsucht“ angeleiteten Aufbrechen; das ist das, was ich mit „Mission“ zum Ausdruck bringen möchte. In dieser Gestalt der Interpretation der Texte und Riten legt de Certeau Pisten aus, die für eine systematische Theologie, die dem Gestaltwerden von Spiritualität und der Dynamik der spirituellen Praktiken nachzugehen versucht, auch heute noch hilfreiche Orientierungen bieten können. „Mystik“ im Sinne von de Certeau ist heute angesagt, das Freisetzen neuer Erfahrung, das Wecken von Sehnsucht, genauso aber „Mission“, das Beschreiten neuer Räume des Glaubens, die Suche nach neuen Formen eines Sprechens von Gott, das neue „Intonieren“ der alten Partituren christlicher Gott-Rede. Ein neues ästhetisches Erschließen des Glaubens in seinen Vollzugs- und Lebensformen steht an; zum *intellectus fidei* gehört das Erkunden dieser „Glaubensästhetik“, gehört das Erschließen dessen, wie sich die religiöse Suche von Menschen in den Texten und anderen uns vorliegenden Zeugnissen niedergeschlagen hat, wie die Erfahrungsräume strukturiert und konfiguriert sind. Diesen Prozessen nachzugehen, bedeutet für den *intellectus fidei* ein „anderes“ Denken, ein

⁵⁷ De Certeau, *Etranger*, 5.

„Neu-Denken“, über die benannten, in den 60er- und 70er Jahren letzten Jahrhunderts wegweisenden Impulse von Rahner hinaus. Das sind heute Such-Bewegungen, Essays, die helfen werden, das Gespräch mit den Kulturwissenschaften zu führen und als Theologie nicht in das Abseits zu geraten. Spirituelle Praktiken werden in unterschiedlichen Disziplinen der Kulturwissenschaften heute analysiert; der Dialog mit ihnen ist für die Theologie nicht einfach, aber ein Denker wie Michel de Certeau kann Brücken bauen. Bereits vor 50 Jahren hat er diesen Dialog gewagt und hat es verstanden, das in den Dialog der Kultur einzuspielen, was Glaube ist, in einer nicht-theologischen Sprache, aber ohne das zu verraten, was die Theologie „geistbestimmtes Leben“ nennt: dass Glaube, dass Spiritualität nicht machbar sind, sondern Geschenk, Gnade sind. Michel de Certeau hat hier die Spuren seines Lehrers Henri de Lubac, eines der Erneuerer der Gnadenlehre im 20. Jahrhundert, weiter ausgelegt in die säkularen Diskurse seiner Zeit hinein. Heute, in Zeiten, in denen Naturwissenschaften auch in den Kulturwissenschaften das Paradigma des Denkens vorzugeben beginnen, wird das Feld der Spiritualität zu einem der Felder, in denen Theologie gegen alle „Naturalismen“ das einspielen kann, was Geist und was Glauben ist: die *forma spiritualis naturae rationalis*, wie Peter Hünermann in Anlehnung an Johannes vom Kreuz formuliert.⁵⁸ Was sich in den Debatten um den Begriff der Spiritualität abzeichnet, ist kein Randphänomen, das in einer „Theologie der Spiritualität“ abzuhandeln ist, sondern es führt in das Herz der Theologie, die Gnadentheologie. Der fundamentaltheologische Erkenntnisweg, der die Relevanz von „Erkenntniswegen“ und „Erkenntnismedien“ sowie einer „Glaubensästhetik“ herausarbeitet, wird so – aber das sind Wege für weitere Reflexionen – auf dieses Herz der Theologie, die Gnadentheologie, hin zu vermitteln sein.

⁵⁸ Hünermann, Bernhard Welte, 532 f.