Ralph Kunz, Claudia Kohli Reichenbach (Hg.)

Spiritualität im Diskurs

Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive



TVZ

Praktische Theologie im reformierten Kontext

herausgeben von Albrecht Grözinger, Gerrit Immink, Ralph Kunz, Andreas Marti, Christoph Morgenthaler, Félix Moser, Isabelle Noth, David Plüss und Thomas Schlag.

Band 4 – 2012

Die Reihe «Praktische Theologie im reformierten Kontext» versammelt Arbeiten aus der praktisch-theologischen Forschung, die in der konfessionellen Kultur der Reformierten verankert sind. Der reformierte Kontext ist einerseits Gegenstand empirischer Wahrnehmung und kritischer Reflexion und andererseits das orientierende Erbe, aus dem Impulse für die zukünftige Gestaltung der religiösen Lebenspraxis gewonnen werden. Er bildet den Hintergrund der kirchlichen Handlungsfelder, prägt aber auch gesellschaftliche Dimensionen und individuelle Ausprägungen der Religionspraxis.

Ralph Kunz, Claudia Kohli Reichenbach (Hg.)

Spiritualität im Diskurs

Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive

TVZ
Theologischer Verlag Zürich

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Umschlaggestaltung
Simone Ackermann, Zürich,
unter Verwendung einer Fotografie von Andreas Hoffmann (Ausschnitt) aus der Serie «Krethi & Plethi. Christliches und Nachchristliches in Zürich», 1999 © Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich und Katholische Kirche im Kanton Zürich

Druck
ROSCH BUCH GmbH, Scheßlitz

ISBN 978-3-290-17640-2
© 2012 Theologischer Verlag Zürich
www.tvz-verlag.ch

Alle Rechte vorbehalten

Inhalt

7 Vorwort

Spiritualitätsforschung in verschiedenen Kontexten

Klaus Raschzok
13 Evangelische Aszetik
Zur Wiederentdeckung einer Disziplin der akademischen Praktischen Theologie und ihrer Forschungs- und Lehrgestalt

Simon Peng-Keller
37 Geistreiche Theologie zu geistbestimmtem Leben?
Spiritualität als Forschungsfeld katholischer Theologie

Janet K. Ruffing, RSM
55 Die akademische Spiritualitätsforschung in den USA
Entwicklungen einer jungen Disziplin

Theologische Grundlagen der christlichen Spiritualität

Christian Möller
73 Das Kloster im Alltag
Reformatorische Spiritualität als Leidenschaft für das Alltägliche

Corinna Dahlgrün
81 Die Gabe, die Geister zu unterscheiden
Von den Kriterien christlicher Spiritualität

Pierre Bühler
99 Witz und Geist
Humor als Dimension der Spiritualität

Spiritualität in der theologischen und kirchlichen Ausbildung

Brigitte Enzner-Probst
113 Spiritualität lehren und lernen
Aspekte einer systemisch konzipierten theologischen Didaktik von Spiritualität im Theologiestudium

Peter Zimmerling
125 Integration der Spiritualität in das Studium der evangelischen Theologie

Sabine Hermisson
143 Modelle zur Förderung von Spiritualität in Vikariat und kirchlicher Studienbegleitung
Eine qualitativ-empirische Analyse

Spiritualität in der Postmoderne

Lieven Boeve
161 Unterbrechung und Identität in der pluralistischen Welt von heute
Spiritualität und das offene christliche Narrativ

Sabine Bobert
181 Coaching, Heilung, Mystik
Spiritualität in der Postmoderne

Claudia Kohli Reichenbach
197 Spiritualität und Sprache
Michel de Certeaus Sprachanalyse als Meisterstück der Spiritualitätsforschung

Spiritualitätsforschung im interdisziplinären Diskurs

Ralph Kunz
211 Spiritualität im Diskurs
Ein diskurskritischer Versuch

Traugott Roser
227 Spiritualität und Gesundheit
Überlegungen zur Bedeutung eines unbestimmbaren Begriffs im interdisziplinären Diskurs

René Hefti
241 Spiritualität und Medizin
Ein empirischer Beitrag zur Spiritualitätsforschung

263 AutorInnenverzeichnis

Vorwort

Spiritualität ist «in». Ein schneller Gang in den Buchladen und ein flüchtiger Blick auf die Gestelle, die früher der Erbauungsliteratur gewidmet waren, liefern genug Anschauungsmaterial, um die These zu belegen. Ist Spiritualität eine Modeerscheinung? Oder zeigt sich im Hype ein neues Zeitalter an – ein *New Age*, wie es im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts noch ziemlich vollmundig angesagt wurde? In den letzten Jahren sind einige spirituelle Sucher fündig und andere Anbieterinnen noch findiger geworden, die alten Botschaften neu zu verkaufen. Von New Age redet zwar niemand mehr, aber Spiritualität – vielleicht etwas weniger kosmisch und esoterisch – boomt immer noch. Wie immer man die Konjunktur solcher Zeitgeistphänomene analysiert: Sie lassen sich nicht telquel generalisieren und zwingen diejenigen, die sich wissenschaftlich mit den Phänomenen beschäftigen, Differenzierungen vorzunehmen.

Differenzen aus wissenschaftlicher Distanz kritisch zu reflektieren und zu diskutieren gehört zur akademischen Kultur der Auseinandersetzung. Sie soll auch mit spirituellen Themen bzw. dem Thema Spiritualität gepflegt werden. An der Tagung, die im Mai 2011 im Kloster Kappel bei Zürich stattfand und die den Hintergrund für die Idee wie die Gestalt dieses Buch bildet, ging es den Beteiligten denn auch in erster Linie um das Gespräch, das dem besseren Verständnis von Spiritualität – und nicht ihrer Vermittlung oder Verbreitung oder Verteidigung diente. Spiritualität im Diskurs – das ist es, was wir im Sinn hatten und haben. Wer diesen Band als spirituellen Ratgeber konsultieren möchte, hat also definitiv ins falsche Regal gegriffen.

Dennoch: Die meisten Beiträge sind von Theologinnen und Theologen verfasst, die initiale Tagung fand in einem Kloster statt und Spiritualität ist ein Begriff, der aus der christlichen Kultur stammt. Zum Geschäft der Differenzierung gehört auch die Diskussion über die Distanz zwischen diesem kulturell und konfessionell distinkten, als *Kirche* bekannten Hintergrund und dem, was hier einmal *zeitgenössische Kultur* genannt wird. Von einer Distanz ist zu sprechen, weil Spiritualität in der Postmoderne vordergründig betrachtet ohne Doktrin, Ritus und Institution auskommen kann und will. Man kann Hintergrund und Vordergrund auch austauschen und fragen, welche Bedeutung denn nun eigentlich die christlich begründete und geformte Frömmigkeit auf dem Hintergrund einer pluralistischen Welt noch hat oder wieder bekommen könnte. Wenn sich die Theologie dieser Frage annimmt, kommt sie freilich in den Verdacht, nun – unter dem Schutz der wissenschaftlichen Attitüde! – doch wieder Propaganda zu treiben. Können religiös gebundene Geister Spiritualität erforschen?

Selbstverständlich können und sollen sie es. Sie treiben Wissenschaft, wenn sie sich an die methodischen Grundsätze rationalen Argumentierens halten, und sie treiben sie auch dann noch, wenn sie Überzeugungen des Glaubens in den Diskurs einspeisen. Sie tun sogar besser so, wenn sie im Gespräch mit anderen Disziplinen gehört und wahrgenommen werden wollen. Denn zur neuen Attraktivität und zum erhöhten Interesse für spirituelle Themen gehört zweifellos, dass sich verschiedene Disziplinen aus unterschiedlichen Perspektiven mit demselben Gegenstand beschäftigen. Zum Beispiel ist es im Schnittfeld von Gesundheit und Religion selbstverständlich, dass die Religionswissenschaften, insbesondere die Religionspsychologie und die Religionssoziologie mitreden. Also muss eine theologische Perspektive in diesem Diskurs als solche auch erkennbar bleiben und ihre religiös distinkte Sicht einer heilsam geübten Spiritualität zur Diskussion stellen. Wie sich die religiösen mit den nichtreligiösen Interpretationsperspektiven vermitteln lassen, ist freilich ein anspruchsvolles Thema des sogenannten interdisziplinären Dialogs.

Diesen Dialog einzufordern oder zu fördern stand nicht im Fokus dieser Publikation. Wir haben uns darauf beschränkt, in den drei letzten Beiträgen wichtige Anschlussstellen zu nennen und argumentative Vermittlungsfiguren zu bedenken. Die erste Anschlussstelle für den Diskurs bleibt – in theologischer Perspektive – das Religiöse. Nun mahnt der Erfolg des Begriffs und der Sache, die mit Spiritualität gemeint ist, ja auch an Veränderungen in der Geschichte religiöser Terminologie. Im Zeitalter der Reformation und der nachfolgenden Konfessionalisierung besetzten die Evangelischen den Begriff der *Frömmigkeit*. Er meint und deutet anderes als Pietät, Geistlichkeit, Religiosität oder Spiritualität und wurde später auch in der katholischen Kirche positiv rezipiert. Spiritualität wurde zunächst im Katholizismus (eher pejorativ) verwendet, um dann eine steile Karriere anzutreten. Jeder dieser Begriffe machte eine eigene Wanderbewegung und stand – je nach konfessioneller Position und wissenschaftlichem Anspruch – im Laufe seiner Verwendungsgeschichte einmal für das Praktische oder Theoretische, das Ethische oder Aszetische, das Besondere oder Allgemeine etc. Ersetzt Spiritualität Frömmigkeit? Nimmt sie anderes in den Blick als Religiosität?

Eines lässt sich mit Bestimmtheit sagen: Was mit Spiritualität gemeint ist, auf welche Praxis oder auf welche Theorie mit dieser oder jener Bezeichnung gezielt wird, steht heute nicht fest. Diese Fragen sind Teil des Diskurses, der in diesem Band geübt wird. Auch und gerade wenn einige Diskursteilnehmerinnen und -teilnehmer sehr wohl eine bestimmte Vorstellung davon haben, was sie unter Spiritualität verstehen. Bei der Reihung und Gliederung der Beiträge haben wir darauf insoweit Rücksicht genommen, als wir von der konfessionell gebundenen Frömmigkeitsforschung ausgehen. Den Auftakt macht *Klaus Raschzok*. Er entfaltet, wie evangelische Aszetik als Disziplin der Praktischen Theologie, die sich wissenschaftlich mit der wahrnehmbaren Gestalt des Glaubens auseinandersetzt, in Forschung und Lehre wiederentdeckt wurde. *Simon Peng-Keller* macht in sei-

nem Beitrag auf die Vielfalt der Ansätze aufmerksam, die gegenwärtig in der katholischen Spiritualitätsforschung diskutiert werden. Einen guten Eindruck dieser Vielfalt vermittelt auch *Janet K. Ruffings* Bericht der aktuellen amerikanischen Spiritualitätsforschung. Danach folgen Beiträge, die sich mit den theologischen Grundlagen der christlichen Spiritualität befassen. *Christian Möller* fragt nach der reformatorischen Grundlegung und *Corinna Dahlgrün* nach den Kriterien der Glaubenspraxis. Sie machen beide deutlich, dass die Übung der Spiritualität unlösbar mit ihrer normativen Gestalt verknüpft ist. Der Beitrag von *Pierre Bühler* verweist auf den Humor als die kreative Möglichkeit, an Spannungen, Widerständigkeiten, Zwiespälten und Zweideutigkeiten der *conditio humana* zu arbeiten.

Wie sehr Grundlegung und Anwendung einander gegenseitig bedingen, lässt sich aus *Brigitte Enzner-Probsts* didaktischen, *Peter Zimmerlings* curricularen und *Sabine Hermissons* pastoraltheologischen Überlegungen zur Spiritualität in der theologischen und kirchlichen Ausbildung herauslesen. Zur kirchlichen Innen-Perspektive kommt die gesellschafts-kulturelle Aussenperspektive. Während *Lieven Boeves* Überlegungen stärker auf Unterbrechungen zwischen der kirchlich-traditionellen und der zeitgenössischen Kultur basieren, verweist *Sabine Bobert* auf neu-alte Brücken. Über eine Interaktion der Perspektiven denkt auch *Claudia Kohli Reichenbach* in ihrem Beitrag über Spiritualität und Sprache nach. Schliesslich bemühen sich *Ralph Kunz*, *René Hefti* und *Traugott Roser* um grenzüberschreitende Verwendungen des Spiritualitätskonzepts im Bereich der Gesundheits-, Pflege- und Alterswissenschaften.

Ist Spiritualität eine Modeerscheinung? Wir meinen nicht und hoffen, mit diesem Band einen Beitrag zur differenzierten Auseinandersetzung leisten zu können. Zuversichtlich, dass man auch bei einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit Spirituellem etwas fürs Leben mitnehmen kann, wünschen wir Ihnen eine anregende Lektüre!

Claudia Kohli Reichenbach/Ralph Kunz

Spiritualität und Sprache

Michel de Certeaus Sprachanalyse als Meisterstück der Spiritualitätsforschung

Claudia Kohli Reichenbach

Michel de Certeau SJ (1925–1986), ein «intellektueller Grenzgänger», ein «rastloser Wanderer»[1] zwischen Kulturtheorie, Literaturwissenschaft, Geschichte und Theologie, sinniert in einem Artikel von 1977, wie sich das Christentum der Zukunft verändern wird. Nüchtern stellt er den Zerfall der traditionellen Glaubenssprache fest und vermutet, dass der zukünftige Mensch einen Resonanzboden für seine Spiritualität eher an bescheidenen Orten des Gebets als in mit Wortwucht gefüllten Kirchen finden wird. Er schreibt: «Der Anklang, den die Klöster finden, kompensiert die Verödung der Pfarrkirchen, und diese Suche ist nicht notwendig ein Alibi. Die Leute, die zu diesen ‹exotischen› Liturgien pilgern, kehren wieder zu ihrer Arbeit und zu ihrem Engagement zurück, so wie man vom Strand oder von der Lektüre eines Gedichts zurückkommt, vollgesogen mit einer anderen Luft, die in den alltäglichen Vollzügen durchaus ihre Wirkung haben kann, aber eben auf eine Weise, die jeder selbst verantworten muss.»[2] Der Satz von damals trifft Realitäten im Heute. Räume der Spiritualität, die auf Zeit aufgesucht und auch wieder verlassen werden können, haben heute eine besondere Attraktivität.[3] Es sind Räume, die Menschen einladen, Gebet zu proben, Glaubenssätze zu üben, zu variieren, mit ihnen zu spielen. Erfahrungsorientierung und Selbstverantwortung haben hohe Priorität.

Die Suche nach neuen Ausdrucksformen und -räumen des Glaubens zeigt die Krise der traditionellen Glaubensrede an. Wo Glaubenssätze wie pompöse Kristallleuchter starr von der Decke herunterhängen, spenden sie kaum mehr Licht. Wo zugesprochene Worte wuchtig eigene Erfahrungen überdecken, schlagen sie in die Flucht. Die Diagnose wurde in den letzten Jahren wiederholt gestellt, so von Dorothee Sölle, die von ritualisierter, zerstörter Sprache spricht. Aus Verzweiflung schreit sie nach einer neuen Sprache. Sie schreibt:

---

1 Marian Füssel, Einleitung. Ein Denker des Anderen, in: ders. (Hg.), Michel de Certeau. Geschichte – Kultur – Religion, Konstanz 2007, 7–19, 7.

2 Michel de Certeau, Glaubensschwachheit, in: ders. GlaubensSchwachheit, hg. von Luce Giard, Stuttgart 2009, 245–250, 248.

3 Vgl. Claudia Kohli Reichenbach, Gemeinschaft der Heiligen – heilende Gemeinschaft? Zur salutogenetischen Funktion kirchlicher Gemeinschaft, in: Isabelle Noth/Ralph Kunz, Nachdenkliche Seelsorge – seelsorgliches Nachdenken, Festschrift für Christoph Morgenthaler zum 65. Geburtstag, Göttingen 2012, 248–258, 255.

> «Ich glaube, zum Schreiben gehört ein Stück Verzweiflung an der alten Sprache, also ein Stück Angeekeltsein. […] man muss sich schämen und darunter leiden, wie gequasselt wird, wie die Sprache zerstört wird, wie Menschen zerstört werden oder sich überhaupt nicht mehr wiederfinden in dem, was gesagt wird. In dieser Scham gehe ich auf etwas zu, um die Sprache, die wir brauchen, zu finden.»[4]

Mit Sölle haben in den letzten Jahren viele andere nach einer neuen «Theolinguistik»[5] gesucht. Zahlreiche Publikationen machen deutlich, dass die religiöse Sprache zu einem bedeutenden Untersuchungsfeld geworden ist.

Einen wichtigen Beitrag hat Michel de Certeau in seinen religionshistorischen Werken geleistet. Seit kurzem liegen sie in deutscher Sprache vor. 2009 wurde die noch vor seinem Tod zusammengestellte Aufsatzsammlung *La faiblesse de croire* in einer Übersetzung als *GlaubensSchwachheit* publiziert,[6] 2010 folgte die Monografie *La fable Mystique* als *Mystische Fabel*.[7] Certeaus Analyse gilt der Sprache der frühneuzeitlichen Mystikerinnen und Mystiker, also Texten von Teresa von Ávila, von Jean-Joseph Surin, von Diego de Jesús, der Exeget von Johannes vom Kreuz war, und anderen.[8] Anders als die Mystikforschung im Anschluss an William James analysiert Certeau nicht mystische *Zustände*, sondern fokussiert auf das, was Mystikerinnen, Mystiker sagen bzw. schreiben. Mit seinen religionshistorischen Analysen, die neben den kulturanthropologischen und geschichtstheoretischen Schriften einen dritten Schwerpunkt seines Denkens bilden,[9] schreibt Certeau ein Stück Spiritualitätsforschung, das beachtet sein will. Er diskutiert die Vergangenheit und hat dabei die brennenden Fragen der Gegenwart im Blick. Er denkt für die Zukunft und öffnet dazu Fenster zu versunkenen Diskursen. Unterstützt wird das Oszillieren zwischen damals und heute durch den großen Metaphernreichtum seines Werkes, der ein assoziatives Wandern zwischen Zeitepochen begünstigt. Während Certeaus Schriften im angelsächsischen Raum breit rezipiert werden, steht eine vergleichbare Auseinandersetzung hierzulande, insbesondere in der deutschsprachigen Theologie, noch aus. Im Folgenden werden wesentliche Aspekte seiner Sprachanalyse herausgearbeitet und anschließende Reflexionen vorgestellt.

---

4 Dorothee Sölle, Das Eis der Seele spalten. Theologie und Literatur auf der Suche nach einer neuen Sprache, in: dies., Gesammelte Werke, Das Eis der Seele spalten, Bd. 7, hg. von Ursula Baltz-Otto und Fulbert Steffensky, Stuttgart 2008, 98–112, 107.

5 Vgl. Albrecht Greule, Elbieta Kucharska-Dreiss (Hg.), Theolinguistik. Bestandesaufnahme – Tendenzen – Impulse, Insingen 2011.

6 Michel de Certeau, GlaubensSchwachheit, hg. von Luce Giard, Stuttgart 2009.

7 Michel de Certeau, Mystische Fabel, 16. bis 17. Jahrhundert, aus dem Französischen von Michael Lauble, Berlin 2010.

8 Zu Certeaus Definition von «Mystik» vgl. ebd., 120–123.

9 Vgl. Daniel Bogner, Das Religiöse weiter denken. Mystik als heuristische Kompetenz, in: Michel de Certeau, Mystische Fabel (Anm. 7), 491–532, 492.

Zukunftsweisend ist Certeaus Forschung auch darum, weil er sich als Meister von Fertigkeiten erweist, die m. E. in der Spiritualitätsforschung weitergelernt und integriert sein wollen. In den forschungstheoretischen Anmerkungen am Schluss dieses Beitrags werden sie beleuchtet.

1. Gottesverlust

Certeaus Denken kreist immer wieder um ein Thema, das den Nerv der Zeit trifft: die Erfahrung des Gottesverlusts. Allzu selbstverständliche Rede von Gottes Anwesenheit, von Gottes Walten und Schalten ist zumindest verdächtig geworden. Allzu große Worte, die ein allumfassendes heilsgeschichtliches Metanarrativ erzählen, drohen heute auf dem Boden der Realität in tausend Stücke zu zerbrechen. Und Gott dabei verloren gehen zu lassen.

Verlust nun, so Certeau, kennzeichnet nicht nur die Erfahrung der Gegenwart, sondern gehört grundlegend zur christlichen Erfahrung. Da kommen am frühen Morgen Frauen an das Grab, um zu sehen, wo Jesus sein *sollte*. Und da ist er nicht. Was sie sehen und was sie mit Schrecken erfüllt, ist das leere Grab. Auferstehung heisst zuerst und grundlegend: Verlust. Verlust des Körpers. Ein «Gründungsverschwinden», zu dem, so Certeau, «noch der Verlust des ‹Körpers von Israel›, einer ‹Nation›, und ihrer Genealogie, hinzukommt».[10]

Dieses «Gründungsverschwinden», dieser Gründungsverlust bringt seither gemäß Certeau unaufhörlich die Frage hervor: «Wo bist du?» Es ist die Frage Marias von Magdala an einen ihr zufällig Begegnenden: «Ich weiß nicht, wo sie ihn hingelegt haben. […] Wenn du ihn fortgeholt hast, sag mir, wo du ihn hingelegt hast.»[11] In seiner religionshistorischen Analyse zeichnet Certeau nach, dass es die Mystikerinnen und Mystiker des 16. und 17. Jahrhunderts waren, die diese Frage in einer neuen, einzigartigen Dringlichkeit gestellt haben. Sie stellen die Frage nach Gott, indem sie auf den Verlust aufmerksam machen. Sie tun dies allerdings, ohne der Versuchung zu erlegen, diesen Verlust zu überdecken.

Certeau ortet ihre Sensibilität für den Verlust in einem Kontext, der selbst durch unzählige Verluste beziehungsweise Brüche gekennzeichnet ist, im Kontext des Übergangs vom Mittelalter zur Neuzeit. Ein neues Universum löst ein altes ab: «Die Religionskriege relativieren die Glaubensüberzeugungen, der Pluralismus der Kirchen zerreisst die Homogenität der religiösen und geistigen Gewissheiten, Bauernaufstände, Hungersnöte und Epidemien bestätigen und beschleunigen den Zerfall der politischen Strukturen. […] Die Entdeckung unbekannter Menschenrassen führt […] zu einer Infragestellung der traditionellen Werte und beschädigt die Glaubwürdigkeit der aus der Vergangenheit überkommenen intel-

---

10 Certeau, Mystische Fabel (Anm. 7), 127.

11 Ebd. 128.

lektuellen und religiösen Lehren.»[12] Die frühe Neuzeit ist geprägt durch die Entmystifizierung menschlichen Wissens und menschlicher Macht. Herausgefordert durch das Bruchgeschehen begannen Mystikerinnen und Mystiker Gewissheiten in sich selbst zu suchen und stiessen dabei auf die Grunderfahrung der Auferstehung: Wir *haben* ihn nicht.

Die Mystikerinnen und Mystiker des 16. und 17. Jahrhunderts sind Menschen unterwegs von der alten zur neuen Welt. Sie bewegen sich auf dem Boden der religiösen Tradition, die allerdings ruiniert ist – ruiniert, weil sie nicht mehr nach den überkommenen ontologischen Codes funktioniert, ruiniert, weil ein ganzes Referenzsystem befallen ist. Die Ruinen der gedemütigten Tradition nun werden den Mystikerinnen, den Mystikern zum theologischen Material auf ihrer Suche nach Neuem. Michel de Certeau ortet Spuren dieses Neuen in der Sprache, und zwar in den Effekten, die sie mit ihrer Sprache erzeugen.

1.1 Ab- und Anwesenheit des Vermissten

Neue Effekte wollen, müssen die Mystikerinnen, Mystiker in der Sprache erzeugen, weil für sie die Alternative undenkbar ist: der Weg der Abschottung. Eine Möglichkeit, auf den Traditionsabbruch zu reagieren, ist bekanntlich der Rückzug auf sicheres Terrain. Certeau dokumentiert schonungslos, wie dieser Weg gegenwärtig kirchliche Gestalten zu Trägern der Folklore werden lässt. Im Welttheater spielen sie die Rolle der «‹Folkloristen› und Exoten», die als «Stichwortgeber» möglicherweise noch gefragt sind, als Verkündigerinnen und Verkündiger einer Wahrheit allerdings nicht mehr.[13] Das Ghetto ist für die frühneuzeitlichen Mystikerinnen und Mystiker undenkbar. Darum müssen sie mit ihrer Sprache Neues schaffen. Ihnen bleibt der Platz auf der Bruchstelle: im Dazwischen der Zeit, zwischen der alten und der neuen Welt. Im Dazwischen der Auferstehung, zwischen der Trauer über den Verlust des Körpers und der Hoffnung auf neue Verkörperungen Gottes. Im Dazwischen der Sprache, «zwischen dem Schwund des Vertrauens auf den Diskurs und der theologischen Behauptung, dass das Wort nicht fehlen darf», dass es Offenbarung, «ein ‹Sprechen Gottes› *geben muss*».[14] Sie bieten mit ihrer Sprache keinen «Ersatz für traditionelle Gottesrepräsentation», wie Daniel Bogner festhält:

> «Vielmehr kommt es der Mystik darauf an, die Problematik zu erkennen und durch ihre Arbeit auf der Grenze zwischen Sprache und Schweigen, sichtbar und unsichtbar, eine Theologie zu entwerfen, die es verstünde, die An- und Abwesenheit des vermissten *Einen* dialektisch miteinander zu verknüpfen.» Denn, so führt Bogner weiter aus:

—

12 Michel de Certeau, Kulturen und Spiritualitäten, in: ders., GlaubensSchwachheit (Anm. 6), 41–60, 46f.

13 Daniel Bogner, Gebrochene Gegenwart, Mystik und Politik bei Michel de Certeau, Mainz 2002, 198.

14 Certeau, Mystische Fabel (Anm. 7), 187.

> «Mystisches Schreiben begreift sich selbst als eine Tätigkeit, die von dem Ursprung, auf den sie Bezug nimmt, getrennt ist. Ihre ganze Hoffnung ist es, durch ihre Praxis einen Stil zu prägen, der mit dem Stil des in Anspruch genommenen Ursprungs korrespondiert und diesen in einer anderen Zeit und unter anderen Bedingungen wiedergibt, das heisst einen Resonanzkörper für den – abwesenden – Ursprung bildet. Darin läge dann ein gewandeltes Verständnis von Repräsentation.»[15]

Was die Mystikerinnen und Mystiker in ihrer Sprache geprägt haben, ist also ein bestimmter Stil, gekennzeichnet durch bestimmte Effekte, die erzielt werden wollen. Sie schaffen mit ihrer Sprache einen neuen Resonanzkörper, einen Körper für den Geliebten, der auch in Anwesenheit abwesend ist, der als Abwesender anwesend ist. Sie halten in ihrer Sprache diese Spannung wach.

2. Die Stimme des Fehlenden vernehmbar machen

Gezeichnet vom Verlust im Auferstehungsgeschehen weist die Sprache der Mystikerinnen und Mystiker Eigenheiten auf, bringt sie eine eigene Rhetorik hervor.[16] Im Zentrum der mystischen Sprechweise steht das Bemühen, die Stimme des einen, der fehlt, weil er seit dem Ostermorgen vermisst wird, wieder vernehmbar zu machen. Sie geht dabei nicht den Schritt in die reaktionäre Besserwisserei. Sie ist Praxis, denn sie will mit ihrem Stil neue Körper schaffen, die klingen und von dem zeugen, was verstummt ist.

Was zeichnet die Sprache der Mystikerinnen und Mystiker aus? Von Certeau her, der – wie bereits betont – zwischen Zeitepochen hin und her wandert, lässt sich die Frage grundlegender stellen: Was zeichnet eine Sprache des Glaubens aus, die Resonanzkörper zu schaffen vermag?

2.1 Überschreiten

Die Sprache der Mystik ist trunken vom Wunsch, den Geliebten zu finden. Sie überschreitet dabei Gegebenes. In die Sprache der Tradition frisst sie Löcher und bricht sie auf, um der Transzendenz Raum zu schaffen.

Raum schafft sie, indem sie übertreibt und überschießt, indem sie widersprüchliche, paradoxe, unvollkommene, übervollkommene Wendungen gebraucht.[17] Eine besondere Vorliebe hat sie für das Oxymoron, für eine Ausdrucksweise also, in der zwei Begriffe aufeinanderprallen und sich nicht gegenseitig auffressen können. Johannes vom Kreuz spricht von «wilder, ungestümer Ruhe», vom «zärtlichen Brenneisen» und von der «schweigenden Musik». Unähnliches wird in Beziehung

---

15 Daniel Bogner, Diskurs ohne Prestige. Die Mystik als sozialer und theologischer modus loquendi, in: Marian Füssel (Hg.), Michel de Certeau (Anm. 1), 291–315, 313–315.

16 Die Mystik ist, so Certeau, Mystische Fabel (Anm. 7), 186, «das trojanische Pferd der Rhetorik in der Stadt der theologischen Wissenschaft.»

17 Vgl. ebd., 227.

gesetzt. Semantische Ordnungen geraten durcheinander, Bedeutungszusammenhänge werden gestört. Das Oxymoron ist gemäß Certeau gewissermaßen ein «Mikrolaboratorium», an dem analysiert werden kann, was für mystisches Reden insgesamt gilt: Es zielt über die Sprache hinaus.[18] In diesem Exzess wird das Unsagbare in Erinnerung gerufen: «Was gesagt werden soll, kann nur gesagt werden durch ein Aufbrechen des Wortes. Eine innere Spaltung macht, dass die Wörter den Verlust eingestehen oder bekennen, der sie von dem trennt, was sie zeigen.»[19]

Begründet liegt dieser Exzess in der Tatsache, dass der Mystiker immer unterwegs ist, auf der Suche nach dem Vermissten:

> «Mystiker ist, wer nicht aufhören kann zu wandern und wer in der Gewissheit dessen, was ihm fehlt, von jedem Ort und von jedem Objekt weiß: *Das ist es nicht*. Er kann nicht *hier* stehenbleiben und sich nicht mit *diesem da* zufriedengeben. Das Verlangen schafft einen Exzess. Es exzediert, tritt über und lässt die Orte hinter sich. Es drängt voran, weiter, anderswohin. Es wohnt nirgendwo.»[20]

Eine klingende Sprache des Glaubens verwaltet keine Wahrheiten, weil sie diese nicht hat. Vielmehr ist es ihr Privileg, «für einen Augenblick die Tür offen zu halten, die sich gerade schließt».[21]

2.2 Riskieren

Unterwegs anderswohin sind Mystikerinnen und Mystiker Menschen im Exil. Sie sind in die Fremde aufgebrochen. Wollen sie auf ihrer Reise weiterkommen, sind sie herausgefordert, sich auf das Fremde, das die Umgebung für sie bedeutet, einzulassen. Der Fremde, der Gärtner, entpuppt sich als Christus.

Mystikerinnen und Mystiker schaffen in ihrer Sprache dem andern Raum. Certeau formuliert als grundlegende Aufgabe christlicher Sprache die «Gastfreundschaft gegenüber dem Fremden».[22] Er schreibt:

> «Während der andere für uns immer tödliche Bedrohung ist, erwartet der Glaubende in einer Regung der Unvernunft davon auch das Leben. Dem Nächsten Raum zu geben, das wird heissen, den Platz zu räumen – mehr oder weniger zu sterben – *und* zu leben. Da ist keine Passivität, sondern *Kampf dafür, anderen Raum zu geben* – im Diskurs, in der kollektiven Zusammenarbeit usw. Diese Arbeit der Gastfreundschaft gegenüber dem Fremden ist exakt die Form der christlichen Sprache. […] Sie ist niemals abgeschlossen. Sie ist verloren, glücklich ertrunken in der ungeheuren Weite der menschlichen Geschichte. Sie verschwindet wie Jesus in der Menge.»[23]

---

18 Vgl. ebd., 233–236.
19 Ebd., 236
20 Ebd., 487.
21 Bogner, Das Religiöse weiter denken (Anm. 9), 497.
22 Michel de Certeau, Das Elend der Theologie, in: ders., GlaubensSchwachheit (Anm. 6), 207–213, 213.
23 Ebd., 213.

Eine Sprache des Glaubens riskiert sich. Sie verschanzt sich nicht hinter sicheren Mauern, sondern lässt sich auf den Fremden der Umgebung, auf den andern ein. Die Gastfreundschaft, die sie praktiziert, ist nicht von der Art, dass sie «Geschenke verteilt»; vielmehr «empfängt» sie.[24]

Indem sie sich auf anderes hin öffnet, wird die Sprache des Glaubens zur «Quersprache», der eine Praxis «gegen den Strich» entspricht. Christliche Praxis ist «das Durchkreuzen und subversive Unterwandern der herrschenden Plausibilitäten, Teilbereichslogiken und impliziten Verständigkeiten der Moderne. Christliche Praxis drückt sich darin aus, diese innerweltlichen Logiken jeweils ‹gegen den Strich›, das heißt ihr eigenes Selbstverständnis zu praktizieren und sie damit ‹auf Anderes› hin zu öffnen.»[25] Widerständigkeit gehört unweigerlich zu ihren Charakteristika.

Die katholische Systematikerin Margrit Eckholt, die Certeaus Analysen für das Themenfeld «Mission» fruchtbar gemacht hat, betont, dass mit dieser Würdigung der Fremdheit Gottes Unverfügbarkeit unterstrichen wird. Gott selbst ist «der ‹Fremde›; Sprache kann ihn nie ‹aneignen›, nie ‹festhalten›».[26]

2.3 Verzichten

Indem sich der/die Glaubende für den andern öffnet und den andern wahrnimmt, Gast eines andern wird, weiß er, weiß sie um den partikulären Platz der eigenen Wahrheit. Darum ist christlicher Glaube schwacher Glaube. Certeau spricht von Glaubensschwachheit, die es – ohne Resignation – zu akzeptieren gelte.[27]

Glaubensschwachheit schlägt sich in einer Sprache nieder, die auf Prestige verzichtet. Sie verzichtet auf sprachliche Machtdemonstrationen. Sie spricht von einem partikulären Platz aus. In ihrer Schwachheit aber ist die Glaubenssprache kraftvoll und dem Unterfangen auf der Spur, Gottes Wort effektiv zu sprechen.

Im Verzicht auf Selbstdarstellung verliert sich die Sprache des Glaubens bisweilen. Sie verliert sich, denn ihr Ziel liegt darin, den Blick für den andern frei zu machen. Sie verliert sich, weil sie nichts festzuhalten, zu verwalten hat. Vielmehr weist sie radikal auf den anderen. Seine, ihre Helligkeit, die Schechina Gottes, wie Certeau sagt, wird in letzter Konsequenz im Todeskuss geschenkt.[28]

Überschreitung – Risiko – Verzicht: Damit sind drei Aspekte benannt, welche die Sprache der Mystik kennzeichnen. Sie geschieht auf dem Trümmerfeld der

---

24 Certeau, Mystische Fabel (Anm. 7), 78.

25 Bogner, Gebrochene Gegenwart (Anm. 13), 241.

26 Margrit Eckholt, Mystik und Mission. Auf der Suche nach neuen Formen der Gottesrede, in: Bernhard Fresacher (Hg.), Neue Sprachen für Gott. Aufbrüche in Medien, Literatur und Wissenschaft, Mainz 2010, 99–122, 119.

27 Vgl. Certeau, Glaubensschwachheit (Anm. 2), 249.

28 Vgl. Certeau, Mystische Fabel (Anm. 7), 9.

Tradition. Sie baut mit Versatzstücken weiter. Konfliktfrei ist ihre Arbeit nicht. Certeau nannte die Mystik «ein[en] hundertjährige[n] Krieg an der Grenze der Wörter».[29] Ich formuliere um: Eine Sprache des Glaubens im Heute variiert Melodien der Tradition. Sie komponiert weiter und formt aus alten und neuen Tönen überraschende Tonfolgen. Harmoniesüchtig ist die Arbeit dieser Sprache nicht. Es sind die Dissonanzen, welche die Musik spannend machen. In letzter Konsequenz strebt diese Sprache danach, Stille zu komponieren. Nochmals in den Worten Certeaus: «Stille im Gemurmel der Wörter, so wie eine ‹Stille-Schallplatte› eine Lücke im Lärm eines Cafés schafft.»[30]

3. Anmerkungen zum Diskurs

Michel de Certeaus Sprachanalyse ist nicht nur in material-theologischer Hinsicht gewinnbringend. Sie zeichnet sich durch Sensibilitäten aus, die zu beachten für die künftige Spiritualitätsforschung wichtig sein wird: Einerseits arbeitet Certeau reflektiert gendersensibel. Zum andern hält er die Augen offen für marginale Stränge des theologisch-spirituellen Diskurses. Als Nachklang werden im Folgenden, angeregt durch Certeaus Arbeit, Forschungsdesiderate für den weiteren Spiritualitätsdiskurs formuliert.

3.1 Gendersensibilität

Wiederholt beleuchtet Certeau spezifische Genderaspekte und würdigt den zentralen Beitrag von Frauen im Spiritualitätsdiskurs. Indem er auf die Mystik fokussiert und in ihr wichtiges Potenzial für theologisches Nachdenken ortet, unterläuft er die diskursdominante patriarchale Definition von Mystik, die – so Grace M. Jantzen in ihrem grundlegenden Aufsatz *Feminismus, Philosophie und Mystik* – «mystische Erfahrung als privat und subjektiv» festsetzt, was bedeutet, «dass sie von den politischen und sozialen Entscheidungsträgern nicht berücksichtigt werden muss».[31] Entgegen einer «Domestizierung»[32] von Frauen und Spiritualität gilt Certeaus Augenmerk immer wieder dem spezifisch weiblichen Wissen. Bereits in der Einleitung zu *Mystische Fabel* präsentiert Certeau seine Grundthese, dass «die weibliche Erfahrung dem Ruin der theologischen und männlichen Symboliken, die die Präsenz für ein An-kommen des Logos hielten, besser widerstanden» hätten.[33] Unter anderem anhand der Schriften von Teresa von

---

29 Ebd., 177.

30 Ebd., 247.

31 Grace M. Jantzen, Feminismus, Philosophie und Mystik, in: Karl Baier (Hg.), Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse, Darmstadt 2006, 72–89, 73.

32 Vgl. ebd.

33 Certeau, Mystische Fabel (Anm. 7), 14.

Ávila erbringt er den Nachweis.[34] Dafür muss sich Certeau gegen gewichtige Interpreten durchsetzen, so gegen Diego de Jesús, der sich an der starken Rolle der Frau stieß.[35]

Die gegenwärtige theologische Spiritualitätsforschung im deutschsprachigen Raum weist in Genderperspektive noch großen Nachholbedarf auf. Im Folgenden sei skizziert, inwiefern in der künftigen Spiritualitätsforschung im Blick auf die *Wahrnehmung*, *Interpretation* und *Anleitung* von Erfahrung Genderaspekte zu berücksichtigen sind:

1. Im Bereich der gendersensiblen *Wahrnehmung* von Erfahrung ist bereits viel Arbeit geleistet worden, die in Zukunft fortgesetzt und vertieft werden soll. Einen wichtigen Beitrag leistet Annette Essers «enzyklopädische Studie» *Interkontexte feministischer Spiritualität*.[36] Esser untersucht systematisch Gestaltformen und -orte religiöser Erfahrung von Frauen, ohne dabei «Frauenerfahrung» unerlaubt zu essenzialisieren.[37] Beispielhaft sind auch die Arbeiten von Lisa E. Dahill. Sie liest Dietrich Bonhoeffer als Klassiker der spirituellen Literatur und fragt, inwiefern die Lektüre in der Erfahrung von Frauen unterdrückendes bzw. befreiendes Potenzial hat.[38]
2. Zentrale Aufgabe der Spiritualitätsforschung ist die *Interpretation* von Erfahrung. Dabei hat Gewicht, wer wen interpretiert. Wenn ein männlicher Forscher eine Frauengestalt interpretiert, gelten u. U. andere Vorzeichen als wenn Schriften eines Mannes gelesen werden. Certeau ist sorgfältig vorgegangen und hat Genderperspektiven benannt. Ganz anders arbeitet beispielsweise W. T. Stace, ein Ahnherr der Spiritualitätsforschung: Wiederholt betont er – der intelligente Forscher – dass sie – Teresa von Ávila als sein Studienobjekt – unter mangelnder Intelligenz litt und deshalb ihre Erfahrungen nicht richtig verbalisieren konnte.[39] Beispiele gegenwärtiger

---

34 Vgl. ebd., 305–325.

35 Vgl. ebd., 223.

36 Annette Esser, Interkontexte feministischer Spiritualität. Eine enzyklopädische Studie zum Begriff religiöser Erfahrung von Frauen in ökumenischer Perspektive, Berlin 2007.

37 Vgl. ebd., 381: «Es gibt eigentlich nicht *die* Spiritualität von Frauen, *die* weibliche oder *die* feministische Spiritualität. Eher gibt es Spiritualität*en* von Frauen (Plural!)». Zur Essentialisierung des Erfahrungsbegriffs in feministischer Theologie vgl. Serene Jones, Women's Experience between a Rock and a Hard Place. Feminist, Womanist, and *Mujerista* Theologies in North America, in: Rebecca S. Chopp/Sheila Greeve Davaney (Hg.), Horizons in Feminist Theology. Identity, Tradition, and Norms, Minneapolis 1997, 33–53.

38 Vgl. Lisa E. Dahill, Reading from the Underside of Selfhood. Bonhoeffer and Spiritual Formation, Eugene 2009. Eine zusammenfassende Darstellung von Dahills Arbeit findet sich in Claudia Kohli Reichenbach, Gleichgestaltet dem Bild Christi. Kritische Untersuchungen zur Geistlichen Begleitung als Beitrag zum Spiritualitätsdiskurs, Berlin/Boston 2011, 195f.

39 Walter T. Stace, Mysticism and Philosophy, Philadelphia/New York 1960, 68f., schreibt: «She sees how ‹all things› are ‹contained in God.› She does not mention the nuclear apprehension of a unity

Forschung, die ähnliche Tendenzen aufweisen, könnten hier angefügt werden.

Die Genderfrage gilt es auch im Blick auf die Interpretation von Gotteserfahrungen und -bildern zu stellen. Dahill fasst den relevanten Fragenkomplex zusammen: «Once again, for study of Christian *spirituality*, not only the scholar and the subject's experience of gender but the significance of the (perceived) gender of God as well is primarily a hermeneutical datum. […] Ultimately, projects exploring spirituality and gender look at questions like, Who is G*D for the person(s) being studied, and how, if at all, does this God-experience support or recast or transform their understanding of their own humanity or others' humanity, *as* gendered?»[40]

3. Gendervorzeichen schließlich sind auch bei der kritischen Sichtung von *Anleitungen* zu Erfahrung zu beachten. Nachweislich sind es mehr Frauen als Männer, die spirituelle Angebote wahrnehmen und spirituelle Ratgeberliteratur konsultieren.[41] Gendersensible Forschung prüft kritisch, welche Lebensangebote transportiert werden. Fungieren gewisse Anleitungen (für Frauen) primär als Tranquilizer, wie Jantzen befürchtet, die Frauen daran hindern, «ihren Stress, ihre Wut und Angst so zu kanalisieren, dass sie zur Energie für konstruktive Veränderung werden»?[42] Oder tragen sie subversive Kraft in sich, die Frauen befähigen, selbstverantwortlich zu leben?

Wichtige Arbeit für die Entwicklung einer gendersensiblen Methodik in theologischer Spiritualitätsforschung steht noch aus. Die genannten Punkte deuten an, in welche Richtung weitergedacht werden kann.

3.2 Die Stimme der andern

Certeaus Forschung scheint mir noch in anderer Hinsicht zukunftsweisend: Er sucht die theologischen und spirituellen Ränder auf und vermutet in den Zwischenräumen Potenzial. Er gibt der Stimme der andern, den Tönen des «Befremdend-Befremdlichen»[43] eine Plattform. Er verfolgt die Spuren der Mystik – damals und im Heute, die sich, so Certeau, immer noch bemerkbar macht: «An den

—

at all, but jumps immediately to ‹God.› For her very feminine mind does not dwell on such abstract ideas as pure unity, but on the concreteness of the divine lover.» Auch die Berichte anderer Mystikerinnen werden für minderwertig befunden (vgl. ebd., 53).

40 Lisa E. Dahill, The Genre of Gender. Gender and the Academic Study of Christian Spirituality, in: Bruce H. Lescher/Elizabeth Liebert, SNJM, Exploring Christian Spirituality. Essays in Honor of Sandra M. Schneiders, IHM, New York/Mahwah, N.J., 2006, 98–118, 109.

41 Vgl. Eeva Sointu/Linda Woodhead, Spirituality, Gender, and Expressive Selfhood, Journal for the Scientific Study of Religion 47, 2008, 259–276.

42 Jantzen, Feminismus, Philosophie und Mystik (Anm. 30), 86.

43 Certeau, Mystische Fabel (Anm. 7), 123.

Rändern und in den Klüften unserer Landschaften hält dieser phantastische Passant die Radikalität hoch, die notwendig ist, wenn jene Wege begangen werden sollen, die die Wissen und Sinn liefernden Institutionen fliehen oder aus dem Auge verlieren. So wird, auf tausenderlei Weisen, in denen freilich noch die ‹mystischen› Wendungen des alten *modus loquendi* zu erkennen sind, das Aussagbare unablässig von etwas Unsagbaren verletzt: Eine Stimme dringt durch den Text, ein Verlust durchkreuzt die asketische Ordnung der Produktion, eine Freude oder ein Schmerz schreit auf, der Riss eines Todes zerkratzt die Schaufenster unserer Errungenschaften.»[44]

Der phantastische Passant wandert auch durch die spirituelle Landschaft der Gegenwart, die ihre vermeintliche Eindeutigkeit längst verloren hat. Die Spiritualitätsforschung der Zukunft tut gut daran, die Windungen dieses Passanten aufmerksam wahrzunehmen und Interpretationshilfen zu bieten. Bisweilen sucht er sich unorthodoxe Plätze, bisweilen unterläuft er theologische Kategorien. Unterwegs dorthin, wo der Kuss empfängt, am Ende und Anfang.

—

44 Ebd.