

Thomas Möllenbeck / Ludger Schulte (Hg.)

Spiritualität

AUF DER SUCHE NACH IHREM ORT
IN DER THEOLOGIE



 **Aschendorff**
Verlag

Möllenbeck/Schulte (Hg.)
Spiritualität

Thomas Möllenbeck/Ludger Schulte (Hg.)

Spiritualität

Auf der Suche nach ihrem Ort
in der Theologie

 **Aschendorff**
Verlag

Münster
2017

Umschlagabbildung:

© Entwurf: Gerhard Richter, Köln / Foto: Dombauhütte Köln, Matz und Schenk.
Für die Abdruckgenehmigung danken die Herausgeber und der Verlag dem Atelier Gerhard Richter und der Dompropstei zu Köln.

© 2017 Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster

www.aschendorff-buchverlag.de

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54 Abs. 2 UrhG werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Printed in Germany 2017

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier ☼

ISBN 978-3-402-13214-2

INHALTSVERZEICHNIS

- 9 Vorwort
 Thomas Möllenbeck und Ludger Schulte

Spiritualität

- 13 Kontemplation und Theologie
 Verhältnisbestimmungen im Horizont gegenwärtiger spiritueller
 Suchbewegungen
 Simon Peng-Keller
- 27 Theologie als Nachfolge oder wozu Theologie?
 Eine Verhältnisbestimmung von Theologie und Spiritualität
 Ludger Schulte
- 43 Theologie der Spiritualität
 Thomas Dienberg
- 64 Meditation
 Hans-Gerd Janßen

Auf der Suche nach ihrem Ort mit der Bibel,

- 69 Christlicher Glaube in einem säkularen Zeitalter
 Ludger Schwienhorst-Schönberger
- 113 Verstehst Du auch, was du liest?
 Zur Spiritualität des Neuen Testaments
 Gerhard Hotze
- 129 Geistesgegenwart – ruach:
 Unverzichtbar für die Gottesrede im Alten Testament
 Esther Brünenberg-Bußwolder

... in der seelsorglichen Praxis,

- 138 Messung spezifischer Aspekt der Spiritualität / Religiösität
Arndt Büssing
- 165 Glaubenswelten –
Christliche Spiritualitäten im Blick der Pastoraltheologie
Katharina Karl

... im Diskurs,

- 178 Politische Theologie – politische Spiritualität
Standortbestimmungen in Zeiten von Pegida, AfD und politischem
Anti-Monotheismus
Ulrich Engel
- 187 Spiritualität in der theologischen Sozialethik
Eine (un)gewöhnliche Beziehung
Thomas Eggensperger

... für die Begründung

- 201 Wie fromm muss Theologie sein?
Spiritualität als Methode der Theologie
Jürgen Werbick
- 217 Fundamentaltheologie und Spiritualität.
Zu einem klärungsbedürftigen Verhältnis
Dominikus Kraschl
- 237 „Näher mein Gott zu Dir, Näher zu Dir!“
Eine liturgietheologisch profilierte Reaktion auf die Überlegungen von
Jürgen Werbick zur Theologie der Spiritualität
Stephan Winter
- 249 ‚I am spiritual, not religious‘
Zur heuristischen Bedeutung der theologischen Geisteshaltung
Thomas Möllenbeck

... und in der Geschichte der Theologie

- 267 Scientia secundum pietatem
Theologie als geistliche Wissenschaft
Marianne Schlosser
- 293 Identitätsstiftende Erinnerung
Denkanstöße aus der Dankrede an Origenes zum Verhältnis von
Theologie und Spiritualität
Christian Uhrig
- 309 Hinweise zu den Autoren

VORWORT

Ein Zauberwort besonderer Art ist das Wort „Spiritualität“. Damit ist mehr als nur ein Randphänomen berührt. Das Heute könnte möglicherweise als „spirituelles Zeitalter“ in die Geschichte eingehen. Ende der 1970er Jahre noch ein avantgardistischer Szenebegriff alternativer Kreise, ist „Spiritualität“ heute ein soziokultureller Leitbegriff. In ihm bündeln sich Prozesse des gesellschaftlichen Wandels in Bezug auf das Verständnis von Sinn, Werten und Religion. Traditionsgebundene Gotteserfahrungen können mit diesem Wort benannt werden und weniger traditionelle Erfahrungsweisen Gottes bis zu rein säkularen Praxisformen im Raum zeitgenössischer Experimentier- und Suchbewegungen, die „Sinn“ authentisch erfahrbar machen wollen. Spirituelle Sehnsucht kann, muss heute aber nicht heißen: religiöse Sehnsucht. Bei aller Ambivalenz der Phänomene: „Spiritualität“ ist eine Schlüsselkategorie für die Bedeutung von Religion und Sinn in der Spätmoderne.

In diesem Zusammenhang tauchen häufig andere Signalwörter auf: „Glück“, „Weisheit“, „authentisches Leben“ und „Ganzheitlichkeit“. Menschen sind auf der „Reise nach sich selbst“, suchen in einer mobilen, flexiblen, auf Effizienz getrimmten Gesellschaft nach „Verzauberung“ in Abenteuer und Erlebnis, sie verlangen nach „Heilung“, „Festigkeit“ und „Orientierungswissen“, nach „wirklicher Gemeinschaft“ und „Verbundenheit“. Ist das als „esoterisch“ zu belächeln? Ist es nur religionssoziologisch zu vermessen, zu analysieren und zu etikettieren? Verweigert die Theologie den substantiellen Dialog? Kennt sie den Reichtum der christlichen spirituellen Tradition, um ihn ins Spiel zu bringen? Hilft sie unterscheiden und stärken? Ist sie von ihrem ganzen Denkgestus noch genügend „spiritualitätssensibel“ bei ihrer Sache? Ein nicht geringer Grund für den oft beklagten Relevanzverlust der Theologie liegt hier.

Die PTH Münster in Trägerschaft der Deutschen Kapuzinerprovinz hat „Die Theologie der Spiritualität“ zum theologischen Arbeitsschwerpunkt gemacht. Das ist nicht nur eine Fachbereichsbezeichnung, sondern die Herausforderung an alle Dozierenden sich aus der Perspektive ihrer Disziplin dem Thema „Spiritualität“ zu stellen und grundsätzlich nach ihrem Ort in der Theologie zu suchen. Den inspirierenden Gästen, die uns an unserem Studientag am 08. Dez. 2015 beflügelt haben, sei auch für ihre Aufsätze ausdrücklich gedankt.

Münster/Wien Oktober 2016

Ludger Schulte und Thomas Möllenbeck

SPIRITUALITÄT.

SIMON PENG-KELLER

KONTEMPLATION UND THEOLOGIE

Verhältnisbestimmungen im Horizont gegenwärtiger spiritueller Suchbewegungen

Um das Verhältnis zwischen Kontemplation und Theologie ist es ähnlich bestellt, wie um jenes, das Paul Claudel in einer berühmten Parabel artikulierte:

„Etwas läuft schief im Haushalt von Animus und Anima, von Geist und Seele. Die Flitterwochen waren schnell vorbei. Ferne liegt die Zeit, da Anima unbeschwert reden konnte und Animus ihr voll Entzücken zuhörte. Aber ist es nicht sie, die die Mitgift einbrachte und die den Haushalt führt? Animus konnte sich nicht lange mit dieser untergeordneten Stellung abfinden. Seine wahre Natur zeigte sich bald: eitel, kleinlich, tyrannisch. (...) Eines Tages geschieht etwas Sonderbares. Animus kommt unvermutet nach Hause, (...) da hört er Anima für sich allein hinter verschlossener Tür singen: ein seltsames Lied, etwas, das er nicht kannte. Unmöglich die Noten, die Worte oder die Tonart zu erkennen: ein ebenso seltsames wie wundervolles Lied.“¹

In meinem Versuch, die eigenartige Beziehung zwischen Theologie und Kontemplation zu bestimmen, werde ich mich wiederholt auf Claudels Parabel beziehen. Ich gehe dabei von der Annahme aus, dass sich im Verhältnis von Kontemplation und Theologie das umfassendere Verhältnis zwischen Spiritualität und Theologie in prägnanter Weise bündelt. Mein eigener Weg in die Theologie war und ist bestimmt durch die persönliche Entdeckung christlicher Kontemplation. Da ich mich mit dem Schisma zwischen akademischer Theologie und gelebter Spiritualität nicht abfinden wollte, suchte ich nach tragfähigen Brücken. Einige der Übergänge, die ich gefunden habe, werden in diesem Beitrag zur Sprache kommen.

Um die Unselbstverständlichkeit solcher Brückenschläge ins Bewusstsein zu rücken, werde ich einleitend die faktische Entfremdung zwischen Theologie

und Kontemplation genauer zu fassen suchen. Danach soll eine doppelte Verhältnisbestimmung skizziert werden: eine klassische, die den diskursiven Vollzug der Theologie in die kontemplative Erfahrung münden lässt; und eine (im weiten Sinne) phänomenologische, die im leib sinnlichen Vollzug des Gebets den kontemplativen Ursprung diskursiver Theologie zu orten versucht. Am Ende bündle ich die Leitgedanken mit Blick auf Sarah Coakleys Entwurf einer kontemplativ inspirierten Theologie.

1. Kontemplation ohne Theologie, Theologie ohne Kontemplation

Die Theologie hat die Neigung, sich wortreich zu artikulieren. Kontemplation hingegen ist eine stille Angelegenheit. Dem Wortreichtum der Theologie kann sie wenig entgegenhalten. Kontemplative singen und beten hinter verschlossenen Türen, fernab von theologischen Diskursen und Disputen. Die Diagnose der Entfremdung zwischen Kontemplation und Theologie bedürfte vieler Differenzierungen. Es soll zumindest angemerkt werden, dass es gegenwärtig ein breites Spektrum kontemplativer Suchbewegungen gibt, die einzeln betrachtet werden müssten.² Ich beschränke mich, um einen erhellenden Kontrast zu erzielen, auf eine bestimmte Form kontemplativer Praxis, die sich gegenwärtig einer grossen Nachfrage erfreut. Unter dem Leitwort Achtsamkeit bzw. Mindfulness wird sie von Zürich bis Hamburg, von Münster bis Wien in mehreren Varianten intensiv geübt und als Praxis der Entschleunigung den spätmodernen Beschleunigungsschüben entgegengesetzt.³ Zu weiten Teilen handelt es sich dabei um eine Praxis, die bekundet, auf religiöse Bezüge zu verzichten. MBSR, MBCT und andere Achtsamkeitsschulen präsentieren sich als weltanschauungsfreie therapeutische Übungsformen. Der buddhistische Hintergrund, der Jon Kabat-Zinn und andere Begründer dieser Verfahren inspirierte, wird zwar benannt, jedoch von den manualisierten Übungsanleitungen in ähnlicher Weise entkoppelt, wie das Jahrzehnte zuvor bereits in der westlichen Aneignung des Yoga und des Zen geschehen ist.

Es ist hier nicht der Ort, um die Legitimität solcher Aneignungen zu diskutieren oder darüber zu reflektieren, was bei einer solchen Säkularisierung spiritueller Praxis geschieht und inwiefern solche Transformationsbewegungen charakteristisch sind für die geistige Situation der Spät- oder Nachmoderne. Ich begnüge mich mit der Feststellung, dass die Entkoppelung von kontemplativer Praxis und Theologie in den genannten Achtsamkeitsschulen in beeindruckenden

der Konsequenz vollzogen wird. Kontemplativ sind sie insofern, als sie zu einem nichtdiskursiven Gewahrsein des Gegenwärtigen anleiten. Sie zielen auf das Verweilen im Hier und Jetzt, auf das Loslassen der zerstreuen Gedanken, das Leben in der Gegenwart. In all dem kommen sie dem nahe, was die christliche Theologie traditionell als *vita contemplativa* bezeichnete. Allerdings handelt es sich dabei um Formen kontemplativen Lebens, die nicht theologisch-eschatologisch finalisiert ist. Die Frage nach Gottes Gegenwart taucht ebenso wenig auf wie die Ausspannung auf eine *visio beatifica*. Das kontemplative Schauen, die Achtsamkeit wird programmatisch als durch und durch weltliche Praxis angeleitet.⁴ Zu vermuten ist zugleich, dass zumindest bei längerer Praxis ein Bedürfnis nach der Einbettung in eine spirituelle Deutungstradition entsteht.

Die Entfremdung zwischen Kontemplation und Theologie ist bekanntlich eine gegenseitige. Die Theologie der Gegenwart hat sich weitgehend vom Ideal verabschiedet, in ihrem rationalen Diskurs sich einer höheren, kontemplativ-intuitiven Erkenntnis anzunähern. Der Versuch, die theologische Denkarbeit auf die Kontemplation hin zu finalisieren, gehörte in unterschiedlichen Varianten gerade zu den zentralen Anliegen jener Theologie, die sich durch ihre strenge Systematik von der monastischen Theologie absetzte. Wenn sich die mittelalterliche Scholastik als „spekulativ“ verstand, dann gerade auch in diesem kontemplativen Sinne. Ein originelles Modell dafür, wissenschaftliche Reflexion auf die kontemplative Schau hinzuordnen, findet sich in der um 1300 entstandenen illuminierten Handschrift, die unter dem Namen *Rothschild Canticles*⁵ in die Forschung eingegangen ist. An die bildhafte Darstellung der sieben *artes liberales*, aus denen die geistes- und naturwissenschaftlichen Fakultäten hervorgegangen sind, schließt sich jene der *palma contemplationis* an. Die *Rothschild Canticles* überblenden die Form des mystischen Palmbaums mit jenem des Weinstocks, an dem der Gekreuzigte hängt. Auf seinen Zweigen sitzen sieben Vögel, die einen siebenstufigen Aufstieg symbolisieren.⁶

Die Idee, der akademische Aufstieg könne auf einen kontemplativen Aufstieg hinführen, ist unter gegenwärtigen Bedingungen nur noch schwer nachvollziehbar. Die *artes liberales* haben sich längst emanzipiert und geben den Maßstab vor, was als seriöse Forschung gelten darf. Ihr Verhältnis zueinander und zu den alten Fakultäten Theologie, Medizin und Jurisprudenz ist zunächst das eines harten Wettbewerbs um stets knappe Ressourcen und den wissenschaftspolitischen Lead. In einem von naturwissenschaftlichen Paradigmen bestimmten universitären Klima, steht die akademische Theologie unter einem hohen

Legitimationsdruck. Um eine auskunftsfähige und ernstzunehmende Partnerin zu bleiben, muss sie sich als diskursive Wissenschaft ausweisen und behaupten. Dabei hat sie sich an den methodischen Standards nicht-theologischer Fächer zu orientieren und sich aktiv an divergenten und sich rasch fortentwickelnden Diskursen zu beteiligen. Das theologische Wissen, das zu erwerben man sich dabei erhoffen kann, hat mit kontemplativer Gottes-, Welt- und Selbsterkenntnis wenig zu tun.

Der im Folgenden zu wagende Versuch, Theologie und Kontemplation in ein lebendiges Verhältnis zu setzen, mag vor dem Hintergrund des eben Skizzierten als verwegen erscheinen: als verquerrer Versuch, ein Wissenschaftsideal wiederzubeleben, das bereits in der Zeit, in der es christlich adoptiert wurde, nostalgische Züge trug. Doch wohnt akademischer Forschung auch unter heutigen Bedingungen noch ein kontemplatives Moment inne, das auch dann noch inspirieren kann, wenn es nicht als solches identifiziert wird. Darüber soll im Folgenden weiter nachgedacht werden – in der Hoffnung, dass zumindest einige Aspekte dessen, was klassisch unter dem Terminus der *contemplatio* verhandelt wurde, auf neue Weise für die Theologie der Gegenwart gewonnen werden können.

2. Diskurs und Intuition als Vollzugsweisen theologischer Erkenntnis

Claudels Parabel spiegelt ein Beziehungsproblem, das sich tief in die abendländische Geistes- und Spiritualitätsgeschichte eingegraben hat. Eleonore Stump hat es in ihrem magistralen Werk *Wandering in Darkness* als Spannung zwischen einem „dominikanischen“ und einem „franziskanischen“ Erkenntniszugang beschrieben.⁷ Nach Stump verkörpern die beiden Ordensgründer und teilweise auch die sich an ihnen orientierenden theologischen Schulen zwei deutlich zu unterscheidende Zugänge zur Gotteserkenntnis. Während in Stumps Typologie Dominikus mit dem analytischen Erkenntnisideal verbunden wird, auf ein objektives und verallgemeinerbares Wissen abzielt, steht Franziskus für eine Erkenntnisform, die Erzählungen nutzt, um zu Einsichten hinzuführen, die nur aus einer Beteiligtenperspektive zu gewinnen sind.

Das Zerwürfnis zwischen *Animus* und *Anima* ließe sich im Anschluss an Stumps Typologie als Spannungsverhältnis zwischen diskursiver und intuitiver Erkenntnis beschreiben. Zu letzterer ist jenes „Wissen“ zu zählen, das sich im Medium narrativer Imagination vermittelt. Es gehört zu den kaum befragten

Selbstverständlichkeiten heutiger Theologie, dass sie sich, um der breiten Akzeptanz und einer selbstkritischen Haltung willen, streng im Modus diskursiver Vernunft zu vollziehen hat. Dass damit eine zentrale Aufgabe der Theologie benannt ist, ist kaum zu bestreiten. Dennoch wäre der Vollzugsmodus der Theologie unvollständig und einseitig beschrieben, würde man es bei diesem Zugang belassen. Einseitig ist er allein schon deswegen, weil er logozentrisch ist. Er identifiziert „Theologie“ mit dem, was diese produziert: argumentativ strukturierte Texte. Aus dem Blick geraten dadurch deren Autorinnen und Autoren, die kreativen Schreibprozesse und die eigentümliche Rolle absoluter Metaphern für theologisches Verstehen. Damit theologische Texte entstehen, braucht es mehr als diskursive Vernunft. Auch Imagination und Intuition sind gefragt.⁸ Gute Theologie zeichnet sich nicht allein durch stringente Argumentation, Selbstreflexivität und hohes Methodenbewusstsein aus, sondern auch durch kreative Metaphorik, dichte Beschreibungen und die Bereitschaft, sich als Autor oder Autorin selbstreflexiv an der Erkenntnisgenese zu beteiligen und diese Involvierung mitunter auch ausdrücklich zu thematisieren. Theologische Texte sind komplexere Gebilde, als man vermuten könnte.

Der Intuition widmete Karl Rahner einige sinnreiche Zeilen in seinem Grundkurs des Glaubens. Er behandelt sie in der Gestalt des „guten Gedankens“, der die Eigenschaft hat, aus dem Nirgendwo aufzutauchen und sich im Bewusstsein festzusetzen. Rahner geht der Frage nach, inwiefern ein solcher „Einfall“ als göttliche Inspiration betrachtet werden kann. Auch wenn es Rahner an dieser Stelle nicht um theologische Einfälle geht, sind seine Überlegungen im vorliegenden Zusammenhang bedenkenswert. Als Moment eines von Gott freigesetzten Verhältnisses zum Grund meines Seins könne ein guter Gedanke, der eine „sachlich richtige, wichtige Entscheidung zur Folge hat“, als göttliche Erleuchtung betrachtet werden.⁹ Dem Einwand, dass auf diese Weise alles, was mir meine Gottverwiesenheit bewusst macht, als inspiratives Ereignis betrachtet werden könne, begegnet Rahner zunächst mit der Gegenfrage, warum dies denn nicht sein dürfe. In einem zweiten Schritt unterstreicht er, dass die deutende Rede von einer göttlichen Erleuchtung nur angemessen sei, wenn die geschenkte Einsicht sich auf meine Lebenspraxis auswirkt. Das beginnt damit, dass ich den guten Gedanken, der mir geschenkt wird, als göttliche Gabe wahrnehme. Dass er mir als wirkliche und nicht nur mögliche Gabe ein- und aufleuchtet, ist wesentliches Moment des von Rahner beschriebenen Sinnereignisses.¹⁰

Rahners Lebenshermeneutik kann vor dem Hintergrund dessen vertieft wer-

den, was er an anderer Stelle seines Grundkurses über die uns sprach- und religionsgeschichtlich vorgegebene Rede von ‚Gott‘ schreibt:

„Jeder lebt in seinem geistigen Dasein von der Sprache aller. Er macht seine noch so individuelle einmalige Daseinserfahrung nur in und mit der Sprache, in der er lebt, der er nicht entrinnt, deren Wortzusammenhänge, Perspektiven, selektiven Aprioris er übernimmt, selbst dort noch, wo er protestiert, wo er selbst an der immer offenen Geschichte der Sprache mitwirkt.“¹¹

Gott kommt zur Welt, wo er zur Sprache und zu Gehör kommt, wo er in seiner Wirklichkeit einleuchtend werden kann. Ein guter Gedanke, den ich als göttliche Eingebung wahrzunehmen vermag, lässt sich in doppeltem Sinne als Sinnereignis¹² beschreiben: zum einen in dem bereits beschriebenen Sinne passiver Sinngenese in Gestalt einer nicht intentional gesteuerten Ausformung eines guten Gedankens; zum anderen als die sich in dieser Sinngenese vollziehenden Kommunikation des Evangeliums.

Theologische Texte entstehen aus Intuitionen und wollen solche wecken. Nicht immer gelingt es, Intuitionen zu klaren Gedanken auszuarbeiten. In manchen Texten wimmelt es von Intuitionen, ohne dass sie in einen schlüssigen Zusammenhang gebracht werden. Wechselt man den Blick von der Autorensseite zur Perspektive dessen, der einen theologischen Text zu verstehen sucht, so treffen wir auch hier auf einen schwer zu entwirrenden Komplex von Reflexion, Imagination und Intuition. Um die Intention eines Autors oder eines Werks – die *intentio auctoris et operis* – nachvollziehen zu können, braucht es vielfältige hermeneutische Kompetenzen. Ich konzentriere mich der Einfachheit halber allein auf jene Aspekte, die spezifisch theologisch sind. Um die Relevanz der Frage zu betonen, greife ich auf einen der wichtigsten Texte abendländischer Theologie zurück: Anselm von Canterburys Proslogion. Wie bereits seit längerem bemerkt, ist es keine Nebensache, dass Anselm sein ontologisches Argument mit einer Narration und einem langen Gebet einleitet.¹³ Ich zitiere nur einige Zeilen des Eingangsgebets, das überschrieben ist mit *Excitatio ad contemplandum Deum*.¹⁴ Anselm möchte mit seinem Werk also zur Kontemplation hinführen:

„Lehre mich, Dich zu suchen, und zeige Dich dem Suchenden, da ich Dich weder suchen kann, wenn Du es nicht lehrst, noch finden, wenn Du Dich nicht zeigst. Lass mich Dich voller Verlangen suchen und suchend nach Dir verlangen. Lass mich Dich voller Liebe finden und Dich lieben, indem ich Dich finde.“¹⁵

Dieses Gebet führt in jene Haltung ein, die es braucht, um Anselms Einsicht gänzlich nachzuvollziehen. Wenn mein Eindruck nicht täuscht, wird dieser vor-

bereitende Schritt in Lektüre und Unterricht oft übersprungen. Man überblättert die kontemplative Anleitung und greift direkt auf Anselms Argument zu. Dass es intellektuell auch ohne diese nachvollzogen werden kann, soll nicht bestritten werden. Doch verändert sich das Verstehen, wenn man die Bewegung, die das Proslogion vorzeichnet, von Anfang an mitvollzieht und Anselms *excitatio ad contemplandum Deum* zu Herzen nimmt. In seiner Analyse des Proslogion kommt Ingolf U. Dalferth zum Schluss:

„Die Pointe des Proslogion ist, dass es über diese Gebetssituation nicht nur redet, sondern in kunstvoller Verbindung von Kontemplation und Argumentation in sie einführt. Vom Leser wird dementsprechend nicht das Memorieren eines Beweisganges erwartet, sondern der Mitvollzug des dort in Gebet und Argumentation beschrittenen Denk-Weges. [...] Es [das Proslogion] will nicht nur gelesen, sondern mitvollzogen werden. [...] Denn gerade indem es nicht für den, sondern mit dem Leser theologisch denkt, wahrt es sowohl das *sola ratione* theologischen Denkens, als auch die Unverfügbarkeit des *intellectus fidei*.“ 66f.

Religiöse Erkenntnis ist nach Dalferth wesentlich eine person-relative Kategorie. Anselm zielt nicht auf ein neues Wissen, sondern auf einen neuen Wissensmodus.¹⁶ Glaubenserkenntnis ist an Erfahrung gebunden. Das erfahrungsgesättigte Verstehen des Glaubens hat nach Anselm die betende Anrede und die kontemplative Konzentration auf Gott zur Voraussetzung. Während die *fides* als Wissen katechetisch gelernt und dialogisch gelehrt werden kann, kommt es in betender Kontemplation zum erfahrungshaften *intellectus fidei*. Darin wird das diskursive *cogitare* auf das intuitive intelligere hin überschritten. Im Vollzug von Gebet, Meditation und Kontemplation vermag sich der Glaube, der das Verstehen sucht, zu klären. Die im Proslogion artikulierte Überzeugung, dass Glaubenseinsicht und theologische Erkenntnis sich nicht allein und nicht primär auf dem Wege einer vom Lebenskontext abstrahierten wissenschaftlichen Reflexion einstellen, verknüpft Anselm mit dem Vollzug des Betens und dem selbstinvolvierten Gewährwerden, dass die eigene Gegenwart von Gottes Gegenwart durchdrungen und umfungen ist, die grösser ist als alles, was sich diskursiv erfassen lässt.

3. Kontemplation als sinnliches Sinnereignis

Im vorangegangenen Abschnitt habe ich die Gestalt des *Animus* der diskursiv-analytischen Vernunft zugeordnet, die nach Stump in der dominikanischen Erkenntnisform leitend ist, während ich *Anima* mit der sich im Medium von Narration und Imagination vollziehenden Intuition und damit dem franziskani-

schen Erkenntniszugang verbunden habe. Fragt man sich, welche Rolle die Sinne im Erkenntnisprozess spielen, kommt man zu weiteren Unterscheidungen. Claudels Parabel lässt sich vor diesem Hintergrund auch als Konflikt deuten zwischen dem logo- und egozentrischen Animus, der für den intellektuellen Wirklichkeitszugang steht, und der Anima, die einen sinnlich-poetischen Zugang verkörpert.¹⁷ Der Animus spricht und argumentiert, während die Anima dichtet und singt.

Orientiert man sich an klassischen Konzepten christlicher Kontemplation, so wird sie zumindest in der dominikanischen Tradition der Vernunft zugeordnet. Nach Thomas von Aquin ist Kontemplation ein auf das Göttliche bezogener Akt der Vernunft. Thomas kann sich auf eine reiche Tradition berufen. Abendländische Kontemplation, die als *theoria* ihre maßgebliche philosophische Prägung erfuhr, hat seit Platon einen unverkennbar intellektualistischen Zug. Sie erscheint als Potenzial der Vernunft (*nous/intellectus*). Demgegenüber steht die von Andrea Wilson Nightingale und Ian Rutherford¹⁸ in überzeugender Weise herausgearbeitete religions- und philosophiegeschichtliche Erkenntnis, dass *theoria* in der griechischen Welt der Antike zunächst einen religiösen Vollzug bezeichnete, der sich durch einen intensiven Bezug zur Sinnlichkeit auszeichnete.

Zwar ist philologisch bis heute ungeklärt, ob das Wort *theoria* nun von *thea* (Sicht, Geschautes) oder von *theos* (Gott) abzuleiten ist. Im ursprünglichen Wortsinn kam beides zusammen: *theoria* bezeichnete ein heiliges Schauen, das im kultischen Kontext verortet war. Dazu gehörte es, eine Pilgerreise zu unternehmen. Um zur *theoria* zu gelangen, war es notwendig, aufzubrechen und sich auf einen Weg an einen fremden Ort zu machen. Das ist auch für die spätere christliche Aufnahme wichtig: Kontemplation heißt Aufbruch aus dem alltäglich Gewohnten. Kontemplation ist ein Wagnis. Ihren Höhepunkt fand die antike *theoria* in der Teilnahme an kultischen Feiern, bei denen dem Schauen eine zentrale Rolle zukam.

Was man in Griechenland *theoria* bezeichnete, war kein griechisches Sondergut, sondern eine in der Antike auch andernorts verbreitete Praxis. Sie war auch in Israel gängig. Man pilgerte nach Jerusalem, um dort Gott im Tempel zu schauen (Ps 84,8). Wir würden heute zurückhaltender formulieren: Man suchte heilige Orte auf, um dort etwas von einer göttlichen Präsenz zu spüren. Doch gab es im Jerusalemer Tempel wie an anderen Kultstätten tatsächlich einiges zu schauen, mochte auch das Allerheiligste leer gewesen sein. Der Jerusalemer Tempelkult war ein Spektakel im positiven Sinne: ein Schauereignis. Und er bot

nicht nur etwas für die Augen, sondern auch für die Ohren, die Nase und sogar für den Mund. Nach Dtn 12,18 sollen alle Israeliten mit ihren Grossfamilien jährlich an den Tempel kommen, um dort die Zehnten darzubringen und sie dann gemeinsam dort fröhlich zu verzehren – in Gottes Gegenwart!¹⁹

Um diese antiken Formen der Kontemplation verstehen zu können, müssen wir einen Schritt hinter unsere kulturellen Gewohnheiten zurücktreten. Sinnliche Wahrnehmung ist eine kulturelle Praxis, die sich im Laufe der Zeit verändert. Auch wenn der Tempel noch existierte, würden wir doch nicht das wahrnehmen, was die Psalmendichter der vor- und nachexilischen Zeit dort wahrgenommen haben. Die alttestamentlichen theoroi erblickten „den Einzug [...] Gottes [...] ins Heiligtum: voraus die Sänger, die Saitenspieler danach, dazwischen Mädchen mit kleinen Pauken“ (Ps 68,25f.). C.S. Lewis kommentierte: „Wäre ich dabei gewesen, so hätte ich die Musikanten und die Mädchen mit den Tamburinen gesehen; überdies hätte ich vielleicht als etwas Zweites die Gegenwart Gottes ‚gespürt‘ (wie wir sagen) – oder auch nicht. Der Andächtige des Altertums war sich einer solchen Zweiheit nicht bewusst.“²⁰

Was Lewis vor über einem halben Jahrhundert mit leichter Feder dahinschrieb, trifft sich mit heutigen exegetischen Einsichten. Der evangelische Alttestamentler Friedhelm Hartenstein weist darauf hin, dass wir uns bei der Lektüre der biblischen Texte über die Schau Gottes im Tempel gewöhnlich nicht bewusst machen, dass wir sie durch die Brille eines Wirklichkeitsverständnis lesen, dass sich erst später ausgebildet hat.²¹ So kennt die biblische Vorstellungswelt keine scharfe Grenzen zwischen Ideellem und Materiellen. Die althebräische Sprache hat kein Wort für eine „rein geistige“ Vision: *raʾa* umfasst immer die Totalität menschlicher Wahrnehmungsfähigkeit. In den biblischen Texten wird nach Hartenstein begrifflich nicht „zwischen äußeren, visuell erfassbaren ‚Bildern‘ und inneren gedanklichen ‚Bildern‘ unterschieden. Das Alte Testament kennt weder ein Wort für ‚Denken‘ und ‚Vorstellen‘ im heutigen Sinn, noch erscheint in seinen Texten eine wie auch immer geartete Unterscheidung zwischen ‚sichtbar‘ und ‚unsichtbar‘, ‚materiell‘ und ‚geistig‘.“²² Deshalb ist auch die Alternative zwischen „wirklichem“ Sehen (etwa einer Kultstatue) und spirituellem Sehen anachronistisch. Die göttliche Wirklichkeit liegt nicht jenseits der weltlichen, sondern ist deren Tiefendimension, die im Sichtbaren aufscheint wie durch ein transparentes Tuch. Der Tempel dient als Bühne für das Erscheinen Gottes. Im Vollzug kultischer Kommunikation wird Gottes Gegenwart anschaulich. Das Allerheiligste ist der Thronsaal Gottes: Wer eingelassen wird, tritt vor Gottes Angesicht und darf es schauen.²³

Ich kann an dieser Stelle nicht auf die Frage eingehen, wie es denn zur Intellektualisierung der Kontemplation gekommen ist. Sie hat mit dem zu tun, was Karl Jaspers als achsenzeitliche Wendung nach innen beschrieb sowie mit Platons Strategie, kultische Terminologie philosophisch neu zu besetzen. Ich überspringe alle theologie- und philosophiegeschichtlichen Details und wende mich gleich der systematischen Frage nach der sinnlichen Dimension christlicher Kontemplation zu. Ich möchte dazu – im Modus „franziskanischer“ Erkenntnisgewinnung – auf ein Erfahrungszeugnis zurückgreifen. Es stammt von Carlo Carretto. Im Jahr 1954 war Carretto nach einer Mid-life-Crisis wie Abraham aufgebrochen, um „das Land der Verheißung, das Gott selber ist“, zu suchen.²⁴ Er schliesst sich, ohne deren Satzungen zu kennen, den Kleinen Brüdern von Charles de Foucauld an, die ihn im algerischen Tamanrasset und Beni-Abbès in die Schule der Wüste schicken:

„Ich konnte stundenlang lesen, was ‚man über Gott sagt‘. Mein Novizenmeister sagte zu mir: ‚Lass doch die Termiten deine Bücher verspeisen. Du stell dich arm und nackt vor Gott hin.‘ Aber ich verstand das nicht. Um es mich verstehen zu lassen, schickten meine Oberen mich zur Arbeit. Hacken in der Oase bei 40 Grad Hitze ist nicht leicht. Nach einigen Stunden anstrengender Arbeit war ich fertig. Der Kopf brummte, der Rücken war krumm. Auf allen Vieren kroch ich in die Fraternität zurück. Und als ich in der Kapelle auf der Strohmatte vor der Eucharistie kniete, war das einzige, was ich noch fertigbrachte, zu weinen. Du bist hierhergekommen, um Gott zu suchen und zu betrachten, doch wie willst du es anstellen mit einem Kopf, der dir rasend weh tut, und von Müdigkeit so zerschlagen, dass du fast wie ein Tier bist? Wie willst du beten, wenn du so müde bist?

Nun, [...] gerade in jener Situation äusserster Armut habe ich eine neue Dimension des Betens entdeckt, die wichtigste, die ich kenne: die Kontemplation. Mir war es, als würde sich im Heiligsten Herzen etwas wie eine Wunde öffnen, und ich verstand zum ersten Male, dass das Gebet nicht durch das Gehirn, sondern durch das Herz geht. Gott kannst du nicht mit dem Verstand festhalten, du erreichst ihn mit der Liebe. [...] Alles war umgestülpt, und ich begriff, dass das wahre Gebet ein Akt der Liebe ist [...]. Ich sah, dass das wirkliche Gebet nicht aktiv, sondern passiv ist. Dass es mehr Schweigen ist als Wortemachen. Dass es mehr Kreuz ist als Kultur. Die Wüste hatte mich beten gelehrt. Die Armut hat mir den Weg gewiesen.“²⁵

Carrettos Zeugnis verhält sich sperrig zu dem, was bisher als Kontemplation thematisiert wurde. Auffällig ist, wie sinnlich und körperlich Carretto seine Durchbruchserfahrung zur „Nacktheit vor Gott“ beschreibt: „Der Kopf brummte, der Rücken war krumm.“ Am Schluss die Tränen. Auch wenn die christliche Tradition die Gabe der Tränen kennt:²⁶ Die Rahmenbedingungen, die dieses Zeugnis beschreibt, scheinen für eine *Excitatio ad contemplandum*

Deum alles andere als optimal zu sein. Carrettos Geist wird in einer Weise von körperlicher Erschöpfung und Schmerzen aufgesogen, dass eine kontemplative Erhebung unmöglich erscheint. Dass es während des eucharistisch orientierten Betens zu einem Durchbruch zur Kontemplation kommt, war im Moment des Erlebens überraschend. In franziskanischer Tradition identifiziert er Kontemplation mit einem Akt der Liebe und der Hingabe. Theologisch bedeutsam ist, dass er dabei nicht allein eine trans-aszendente Bewegung beschreibt, die alles andere ist als „rein geistig“, sondern ebenso, als Voraussetzung dafür, eine trans-deszendente Ankunft: „Mir war es, als würde sich im Heiligsten Herzen etwas wie eine Wunde öffnen“.

Carrettos Zeugnis vermag zu veranschaulichen, womit ich mit der Rede von der Kontemplation als „sinnlichem Sinnereignis“ hinaus möchte. Wenn sich Gebet nach Jean-Louis Chrétien als „verwundetes Wort“²⁷ charakterisieren lässt, so konnte man christliche Kontemplation als verwundetes Schweigen beschreiben. Es antwortet in verleiblichter Weise auf ein Sinnereignis, an dem es partizipiert, ohne es einholen zu können.

4. Theologie aus kontemplativer Praxis

Dass es auch unter heutigen Rahmenbedingungen eine Theologie geben kann, die von einer kontemplativen Praxis ausgeht und auf sie hinzielt, zeigt die in Cambridge lehrende anglikanische Theologin Sarah Coakley. Als Systematikerin, die über Troeltsch geforscht und durch die Schule der feministischen Theologie gegangen ist, bemüht sich Coakley um eine theologische relecture patristischer und spiritualitätstheologischer Konzeptionen. Sie plädiert für eine Theologie, die in leiblichen kontemplativen Praktiken fundiert ist. Damit sind Übungsformen bezeichnet, die die Aufmerksamkeit auf „Dimensionen menschlicher Responsivität“ lenken, „die über das Verbale oder Propositionale hinausgehen.“²⁸ Diesen kontemplativen Praktiken entspreche eine Theologie, die „gleichermaßen geläutert wie erweitert wird durch die dunkle Läuterung der Kontemplation“²⁹ und die selbst, bei aller hermeneutisch-kritischen Reflexivität, auf ihre Weise kontemplativ ist.

Wie Coakley zu diesen Überzeugungen gelangt ist, beschreibt sie in einem kurzen autobiografischen Text mit dem Titel *Prayer as Crucible*.³⁰ Die metaphorische Rede vom „Schmelztiegel des Gebets“ verweist auf eine schlichte Form kontemplativen Betens, zu der Coakley als frisch graduierte und unter berufli-

chem Stress leidende Theologin mittels eines Experiments mit Transzendentaler Meditation kam. Daraus erwuchs bald schon eine christliche Kontemplationspraxis, als deren Zentrum Coakley die einfache Selbstübergabe an Gott beschreibt. Auch wenn sie betont, dass ihre tägliche Praxis schweigenden Betens über weite Strecken eine eher trockene Angelegenheit darstellt,³¹ habe diese doch über die Jahre ihr theologisches Denken in mancherlei Hinsicht verwandelt und neu geformt. Mit dem Wandel ihres Selbstverständnisses habe sich ihr beispielsweise neben der spirituellen Bedeutung des Begehrens auch der Sinn der paulinischen Rede vom Leib Christi neu erschlossen. Coakley resümiert: „[...] was als beängstigend einsame Reise des Betens begann, schien nun der am wenigsten einsame Vollzug zu sein, dem man sich verschreiben kann: Er surrt nicht nur vor Kommunikation, sondern ist in einem freundlichen Sinne bevölkert mit Engeln und Heiligen, Lebenden und Verstorbenen.“³²

Wenn Coakley die Kontemplation als subversiven Akt beschreibt, der auf die göttliche Kenose antwortet, steht sie der franziskanischen Tradition und Carrettos Durchbruchserfahrung nahe. Die kontemplative Öffnung und Selbstzurücknahme entspreche der sanften Allmacht Gottes, die sich gerade in der Verwundbarkeit Jesu als erlösend erwiesen habe.³³ Das vollendete Menschsein Christi zeige sich gerade in seiner Gebrechlichkeit, Verwundbarkeit und Entblößung. Im kontemplativen Beten trete man in diese Haltung ein: „die einzigartige Verknüpfung von einer verwundbaren ‚nicht-räuberischen‘ Menschlichkeit mit authentischer göttlicher ‚Macht, die in der Schwachheit mächtig ist‘.“³⁴

Coakley gibt eine theologisch reflektierte und in ihrer eigenen Praxis begründete Antwort auf die leitende Frage dieses Beitrags. Die geläufige Unterscheidung zwischen Genese und Geltung relativierend, umreißt sie eine kontemplativ durchformte Theologie, die durch eine kontemplative Praxis inspiriert ist. Sind damit die Beziehungsprobleme, die Claudels Parabel beschreibt, zumindest ansatzweise gelöst? Soviel kann in aller Vorsicht gesagt werden: Die Geschichte zwischen Theologie und Kontemplation ist noch nicht zu Ende. Die von Claudel poetische gefasste Geschichte hat ein Open End.

Anmerkungen

- ¹ Paul Claudel, *Positions et Proposition, art et littérature I*, Paris 1928, 55–57 (meine Übersetzung).
- ² Zu nennen wären beispielsweise kontemplative Strömungen innerhalb von charismatischen Gemeinschaften und Bewegungen (vgl. Willibald Sandler, *Charismatisch Beten. Perspektiven und Erfahrungen*, in: *Hermeneutische Blätter* 2/2014, 252–269) und die Neuentdeckung der eucharistischen Anbetung innerhalb der Weltjugendtagsbewegung.
- ³ Einen Überblick bieten Johannes Michalak/Thomas Heidenreich/J. Mark G. Williams, *Achtsamkeit*, Göttingen 2012.
- ⁴ So z.B. Michael Huppertz, *Achtsamkeit. Befreiung zur Gegenwart. Achtsamkeit, Spiritualität und Vernunft in Psychotherapie und Lebenskunst*, Paderborn 2009.
- ⁵ Das illuminierte Manuskript, das von Jeffrey F. Hamburger in magistraler Weise kommentiert wurde, ist in digitalisierter Form zugänglich unter: <http://brbl-archive.library.yale.edu/exhibitions/golittlebook/rothschild.html>; Jeffrey F. Hamburger, *The Rothschild Canticle. Art and Mysticism in Flanders an the Rhineland circa 1300*, New Haven/London 1990.
- ⁶ In Bonaventuras *Itinerarium mentis in Deum* finden wir ein ähnliches Programm.
- ⁷ Eleonore Stump, *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford 2010, 39–81.
- ⁸ Alex Stock hat das in seiner poetischen Dogmatik in umfassender Weise zur Geltung gebracht, vgl. ders., *Poetische Dogmatik. Gotteslehre, 1. Orte*, Paderborn u.a. 2004.
- ⁹ Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1976, 96.
- ¹⁰ Vgl. ebd.: „Aber eben diese meine tatsächlich subjekthafte richtige Reaktion in Freiheit auf diese oder jene bestimmte, an sich funktional erklärbare Konstellation meines Freiheitsraumes, die mein Verhältnis zu Gott konkret vermittelt, hängt trotz der Subjekthaftigkeit meiner eigenen Entscheidung und Reaktion von Faktoren ab, die günstig oder ungünstig sein können und die doch in dieser Verschiedenheit nicht einfach schlechthin meiner Verfügung unterworfen sind.“
- ¹¹ A.a.O. 59.
- ¹² Rahner spricht von einem „Wortereignis“ (ebd.). Ich wähle im Weiteren im Anschluss an die aktuelle phänomenologische Diskussion den Begriff des „Sinnereignisses“. Ich übernehme diesen Begriff aus der jüngeren phänomenologischen Diskussion, die an Husserls Reflexionen über die passive Genese anschließt.
- ¹³ Dalferth, Ingolf U., *Fides quaerens intellectum. Theologie als Kunst der Argumentation in Anselms Prosligion*, in: ders., *Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche*, Tübingen 1992, 51–94.
- ¹⁴ Diese Überschrift des ersten Kapitels entspricht Anselms Bemerkung in der Vorrede, die von ihm vorgelegte Schrift sei in der Rolle von jemandem geschrieben, „der seinen Geist zur Betrachtung Gottes zu erheben und das zu verstehen sucht, was er glaubt“ (ebd. 9). In dieser kontemplativen Zielbestimmung unterscheidet sich das Prosligion von Anselms Monologion, das als meditative Reflexion gestaltet ist.
- ¹⁵ Anselm von Canterbury, *Prosligion/Anrede*, übers. v. R. Theis, Stuttgart 2005, 21.
- ¹⁶ (65): „Wer die Wahrheit dessen erkennt, was er zuvor schon wußte, weiß nichts anderes, sondern weiß dasselbe anders, nämlich sicher. Erkenntnis, so können wir sagen, ist verifiziertes Wissen, Und wer sein Wissen verifiziert, eignet es sich als Erkenntnis an.“ (58)
- ¹⁷ Zur Bedeutung der Sinnlichkeit fürs Gebet: Ingolf U. Dalferth/Simon Peng-Keller (Hrsg.), *Beten als verleblichtes Verstehen. Neue Zugänge zu einer Hermeneutik des Gebets*, Freiburg i. Br. 2016.
- ¹⁸ Andrea Wilson Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, Cambridge 2004; Ian Rutherford, *State Pilgrims and Sacred Observers in Ancient Greece. A Study of Theoria and Theoroi*,

- ¹⁹ Peter Altmann, *Festive Meals in Ancient Israel. Deuteronomy's Identity Politics in Their Ancient Near Eastern Context*, Berlin/New York 2011.
- ²⁰ C.S. Lewis, *Das Gespräch mit Gott. Gedanken zu den Psalmen*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1978, 66f.
- ²¹ Friedhelm Hartenstein, *Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32-34*, Tübingen 2007.
- ²² Ebd. 120.
- ²³ Ebd. 59.
- ²⁴ Carretto 1984, 33.
- ²⁵ Carretto 1984, 9f.
- ²⁶ Christoph Benke, *Die Gabe der Tränen. Zur Tradition und Theologie eines vergessenen Kapitels der Glaubensgeschichte*, Würzburg 2002.
- ²⁷ Vgl. Jean-Louis Chrétien, *Das verwundete Wort. Phänomenologie des Gebets*, in: Ingolf U. Dalferth/Simon Peng-Keller 2016, 50-82.
- ²⁸ Sarah Coakley, *God, Sexuality, and the Self. An Essay 'On the Trinity'*, Cambridge 2013, 90f. (meine Übersetzung), vgl. auch 16. Im Glossar bestimmt Coakley Kontemplation als „prayer or communing with God that does not use ordinary propositional language, but rests in silence or near silence“ (346).
- ²⁹ Ebd. 89.
- ³⁰ Sarah Coakley, *Prayer as Crucible*, in: D. Heim (Ed.), *How My Mind Has Changed. Essays from the Christian Century*, Eugene 2009, 102-111. Eine ähnliche Beschreibung mit einem anderen Fokus findet sich bereits in Coakleys Beitrag: *Meditation as a Subversive Activity*, in: *The Christian Century*, 29.06.2004, 18-21.
- ³¹ Coakley, *Prayer as Crucible*, 105.
- ³² Ebd. 108.
- ³³ Eine kritische Würdigung von Coakleys kenotischem Ansatz findet sich bei Ansgar Kreutzer, *Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie*, Freiburg i. Br. 2011 und Miriam Leidinger, *Kenosis, Kontemplation und Begehren. Die Theologie Sarah Coakleys und ihr Ringen um eine „Macht-in-Verwundbarkeit“*, in: G. Maio/C. Bozzaro/T. Eichinger (Hg.), *Leid und Schmerz. Konzeptionelle Annäherungen und medizinethische Implikationen*, Freiburg/München 2015, 144-166.
- ³⁴ Sarah Coakley, *Macht und Unterwerfung. Spiritualität von Frauen zwischen Hingabe und Unterdrückung*, Gütersloh 2007, 65f.

LUDGER SCHULTE

THEOLOGIE ALS NACHFOLGE ODER WOZU THEOLOGIE?

Eine Verhältnisbestimmung von Theologie und Spiritualität

Die Klärung des Verhältnisses von Theologie und Spiritualität geht an den Nerv dessen, was Theologie ist. Sie wird nicht selten im akademischen Betrieb versäumt oder an den Rand gedrängt. Es geht um nichts weniger als um die Grundsatzfrage: Womit befasst sich Theologie, mit welcher Methode (Vernunftkonzept) und zu welchem Ziel? Dabei kann es nicht nur um die innere Klärung einer theologischen Teildisziplin gehen, z. B. wie sich eine „Theologie der Spiritualität“ zur Exegese oder zu den historischen, pastoralen oder systematischen Fächern verhält, bzw. was ihr mögliches Proprium sein kann. Einer wissenschaftlich spezifizierten und arbeitsteiligen Blickrichtung ist nicht zu widersprechen.¹ So nötig (!) und lohnend dies ist – die Grundsatzfrage bleibt abgeblendet. Auch kann es nicht genügen, die Fragestellung unter dem Begriff der „theologischen Existenz“, „Theologie als Lebensform“, „Theologie als Biographie“² oder dem allgemeinen Schlagwort einer „spirituellen Theologie“ zu fassen, sofern sie sich als „subjektive Aneignung“ einer „objektiven theologischen Erkenntnis“ versteht. Die Trennung in eine Subjekt- und Objekt-Sphäre

greift gerade im Blick auf die Theologie zu kurz. Unbestritten, auch hier finden sich gegenüber eingespielten theologischen Denkbahnen nötige und hilfreiche Korrekturen. Eine Theologie, „die sich in Gestalt einer selbstgefälligen autoreferenziellen Spekulation jeder authentischen religiösen Erfahrung gegenüber immunisiert“³, muss sich grundsätzlicher in ihren vorgefundenen Plausibilitätsstrukturen unterbrechen lassen, um der Sache der Theologie selber willen und ihrer Relevanz.

Es geht somit um Grundsätzliches: Was, wozu und wie muss Theologie sein? Eine kontrovers diskutierte Frage.⁴ Das hier Vorgelegte versteht sich als Diskussionsbeitrag.

Theologie unter wissenschaftlichem Diskursdruck

Wer den gegenwärtig vorherrschenden Wissenschaftsbegriff mit dem theologischen Verständnis von Theologie als Glaubenswissenschaft vergleichend in den Blick nimmt, wird die prekäre Situation der Theologie erkennen.⁵

Durch das Feuer der erkenntnistheoretischen Debatten hindurch lässt sich zurzeit festhalten: Wissenschaft ist ein menschliches, voraussetzungsbezogenes, vorläufiges, historisch-soziales Phänomen. Ihre Aussagen haben nur konditional-hypothetische Geltung. Eine gewisse Objektivität und Ordnung setzt auch ein solches „bewusstes“ Wissenschaftsverständnis voraus (auch eine Nähe zur Wahrheitsfrage, wenn auch nicht immer explizit), versteht sich aber metaphysikfrei, d. h. nicht mehr als Erkenntnis des Ansichseins der Wirklichkeit oder als notwendiges Erkenntnisssystem. Sie ist ein konditionales hypothetisch-deduktives System von Sätzen, dessen Ordnungsstruktur dem logischen Prinzip der Ableitung genügt und dessen Basis auf intersubjektiv überprüfbare Erfahrung bezogen ist.

Wie kam es dazu? Der Weg zu einem solch ausdifferenzierten Wissenschaftsbegriff führte in einer ersten Etappe über die Unterscheidung von Mythos und Logos bei den Vorsokratikern bis zu Platon. Hier kam es zu einer ersten wesentlichen Unterscheidung: Erkenntnis, Wissen, episteme (Wissenschaft) unterscheidet sich als notwendige, wahre, universale Erkenntnis der Ideen mit Hilfe des Verstandes, als weisheitliches philosophisches Wissen und als philosophische Theologie von der bloßen Meinung (doxa). Ein zweiter Schritt war die Aristotelesrezeption in der mittelalterlichen Scholastik. Hier ist Wissenschaft

die Gesamtheit der aus in sich evidenten letzten Prinzipien logisch abgeleiteten Wahrheiten. Wissenschaft bleibt hier zwar Erkenntnis des Wesens der Dinge und ist daher auch notwendige, wahre und sichere Erkenntnis im Unterschied zu Geschichte und Erfahrung, bzw. Meinung. Philosophie, philosophische Theologie und Wissenschaft bleiben insofern verbunden. Jedoch Wissenschaft (episteme, scientia) beginnt sich nun als mittelbare Erkenntnis, als Ableitung, Begründung und Schlussfolgerung von der ursprünglichen philosophischen Aufgabe der unmittelbaren Einsicht (nous/intellectus bzw. sophia/sapientia) zu unterscheiden. Das neuzeitliche Denken führt zu einer weiteren Differenzierung des Wissenschaftsverständnisses. In starker Anlehnung an die sich folgenreich entwickelnde neuzeitliche Naturwissenschaft versteht „das“ neuzeitliche Denken als Wissenschaft die aus der Erfahrung gewonnene Gesamtheit der Erkenntnisse unter einem vermeintlich generellen naturgesetzlichen Charakter der Wirklichkeit. So knüpft man an die Tradition an, insofern Wissenschaft immer noch sichere Erkenntnis der Wirklichkeit meint. Diese aber gibt es nur noch für die Erfahrungswirklichkeit. Je komplexer die Wirklichkeit dabei erfahren wird, umso mehr ist ein neuer methodischer Schritt in der wissenschaftlichen Arbeit notwendig: Neben der Deduktion und Induktion ist eine dritte Art des Schließens angebracht: die Hypothese, das Zurückschließen vom Ergebnis auf eine Ursache. Diese kann daher nicht mehr anders begründet werden als durch Bewährung von Voraussagen. Wissenschaft wird so Erkenntnis auf Zeit.

Die Grundcharakterzüge der Theologie passen vordergründig im Blick auf diese Entwicklung nicht zu einem solch ausdifferenzierten Wissenschaftsbegriff:

„... ihr dogmatischer Charakter (der aus der Unbedingtheit der Glaubenserkenntnis folgt), ihr personal-ethischer Charakter (Theologie als Wissenschaft aus einem Grundvertrauen und auf das wahre Leben hin), ihr dialogisch-geschichtlicher Wahrheitsanspruch (Theologie als wissenschaftlich reflektierte Antwort auf eine geschichtlich sich eröffnende Wahrheit), ihr hermeneutischer Charakter (Theologie als methodisches Verstehen und Auslegung eines geschichtlich vorliegenden Wahrheitszeugnisses), ihr sozialer Charakter (Theologie im Rahmen kirchlicher Glaubensgemeinschaft und im Dienst an der kirchlichen Glaubensgemeinschaft).“⁶

Die Herausforderung und respektable Arbeitslast der Theologie wird greifbar, wenn sie sich nicht durch Abschottungsstrategien isolieren will.

Theologie hat verständlicherweise als rationale Selbstreflexion des christlichen Glaubens die abendländische Ausdifferenzierung von Gesellschaft, Kultur und Vernunft unter nicht wenigen schmerzhaften Geburtswehen mitübernom-

men. Die Unterscheidung von kirchlichem Amt, Spiritualität/Mystik und wissenschaftlicher Theologie gehört dazu. Ebenso gehört dazu auch die Unterscheidung von historischer, systematischer und praktischer Theologie, deren wissenschaftliche Realisationsformen deutlich voneinander unterschiedenen Regeln folgen. Die zunehmende Spezialisierung und Ausdifferenzierung bringt, wie in den anderen Wissenschaften auch, unbestreitbare Vorteile als auch Nachteile. Die Einheit des „Worum willens der Theologie“ und damit der verbindenden Vernunft scheint jedoch mehr und mehr verloren zu gehen. Zwischen dem historisch-kritischen, dem systematisch-dogmatischen und dem praktisch-anwendungsorientierten theologischen Umgang mit der Glaubensüberlieferung tun sich deutliche Verwerfungen auf. Darüber hinaus wirkt sich die neuzeitliche Ausdifferenzierung der Vernunftkonzeptionen noch markanter auf die Methoden der Theologie und damit auf ihr Selbstverständnis aus. Es gibt nun metaphysische, analytische, existentielle, politische, kommunikationstheoretische, transzendente, historische, pragmatische, sozialwissenschaftlich-empirische, postmoderne usw. Theologien, die sich, wie auch die philosophischen Positionen innerhalb der Philosophie, untereinander wenig schätzen. Dazu wirft auch die neuzeitliche Ausdifferenzierung von Religion und Glaube in Religionswissenschaft, Religionsphilosophie, Religionssoziologie und Theologie nicht wenige Fragen auf.

Alldem gegenüber muss deutlich bleiben, dass die theologische Methode (Vernunftkonzeption) sich nicht von den unterschiedlichen geschichtlichen Gestalten der Vernunft leiten lassen darf. Vielmehr muss sich die Theologie als „Glaubenswissenschaft“, als rationale Selbstreflexion des Glaubens, ihre Methode und „Logik“ vor allem aus der Besonderheit des christlichen Glaubens herleiten. Dies gerade auch, weil die Theologie darum weiß, dass der gleiche christliche Glaube sich in den Elendsvierteln der Welt berechtigterweise anders reflektiert als in den akademischen Elfenbeintürmen europäischer und amerikanischer Universitäten.

Vernünftigkeit und Personalität (Freiheit) des Glaubens, klare Theozentrik, die durch eine christologische Identität bestimmt ist, sowie die damit aufs engste verbundene geschichtliche, kirchliche und sakramentale Vermittlungs-gestalt als Konkretisierung des Geistwirkens Gottes formen die Besonderheit des christlichen Glaubens. Sie sind als Grunddimensionen christlicher Theologie zu reflektieren und miteinander ins Spiel zu bringen. Zugleich muss die Theologie sich vergewissern, wozu sie dient: dem Leben und Heil der Menschen in der Gegenwart Gottes. Sie braucht Klarheit in ihrer Zentralperspektive.