

Spirituelle Erfahrung als *locus theologicus* – Theologische Reflexion auf gelebte christliche Spiritualität

von Simon PENG-KELLER

Wer heute nach spiritueller Erfahrung sucht, meldet sich selten zum Theologiestudium an. Doch finden sich nicht wenige, die Theologie studieren, weil sie Erfahrungen gemacht haben, die ihrem Leben eine neue Richtung gegeben haben. Was früher eine Retraite in Taizé war, ist heute eher der Besuch eines Weltjugendtags oder eine längere Pilgerreise. Manche Studierende bringen Erfahrungen aus der bunten Welt der Esoterik mit, andere solche von Umkehr und anfänglicher Transformation eines säkularen Lebensentwurfs in eine religiöse Lebensgestalt. Von einer Theologie der Spiritualität erhoffen sie sich in der Regel Deutungshilfen, um eigene und fremde Erfahrungen besser verstehen und einordnen zu können. Mein Beitrag zu diesem Band, der den Möglichkeiten und Grenzen einer lebensweltorientierten Theologie nachgeht, ist der Frage gewidmet, wie eine Theologie der Spiritualität ihrer Aufgabe gerecht werden kann, „spirituelle Erfahrung“ in angemessener Weise zu reflektieren.

Unter gegenwärtigen Entwürfen zu einer Theologie der Spiritualität findet sich ein breiter Konsens, dass ihr thematisches Feld in der Geisterfahrung gravitiert. Wie diese Erfahrung(en) theologisch zu beschreiben sind, darüber gehen die Meinungen auseinander. So leicht die Rede von der Geistesgegenwart fällt, so schwierig ist die Erfahrung zu beschreiben, auf die sie verweist. Befragt man den biblischen Befund, so lässt sich die christliche Geisterfahrung in einer ersten Annäherung als *Kontrasterfahrung* beschreiben. In der ältesten uns überlieferten christlichen Schrift, dem Ersten Thessalonicherbrief, ist von der Freude die Rede, die der von Paulus gegründeten Gemeinde von Thessaloniki *trotz* grosser Bedrängnis geschenkt wurde (1 Thess 1,6). In späteren Briefen berichtet Paulus von eigenen Kontrasterfahrungen und bringt sie mit dem Geist in Zusammenhang (2 Kor 5,4f). Auch im Gebet erfährt er die Präsenz des Geistes in einem scharfen Kontrast: Im Un-

vermögen zum Beten erfährt er sich vom Geist unterstützt und getragen (Röm 8,26f), in der betend ausgetragenen Anfechtung getröstet (2 Kor 12,9). Kontrastbildend ist die frühchristliche Geisterfahrung auch insofern, als sie ein Spannungsfeld eröffnet zwischen geistgewirkter Kommunikation und Einsicht auf der einen Seite und auf der anderen Seite dem Widerfahrnis einer Wirklichkeit, die sich nicht in Worte fassen lässt (Röm 8,26), nicht aussprechen lässt (2 Kor 12,4) oder wie die Zungenrede unverständlich bleibt (1 Kor 14,11). Der Geist, der vieles neu verständlich macht, entzieht sich selbst dem Verstehen. Das heilige Pneuma bleibt un(be)greifbar wie der Wind.

Das ist in der heutigen christlichen Glaubenspraxis bzw. der theologischen Reflexion darauf nicht anders. Die Rede von „spirituellen Erfahrungen“ ist hier wie dort meist auffällig vage. Sie lässt sich semantisch unterschiedlich füllen. Häufig lässt sich aus dem, wovon man sich abgrenzt, schliessen, was jeweils gemeint ist. Für eine Theologie, die im Kontakt mit lebensweltlichen Erfahrungen bleiben möchte, stellt sich das Problem, dass die Geisterfahrung als zentrales Moment und Movens christlicher Spiritualität sich nicht erst auf der Ebene der theologischen Reflexion, sondern schon für die Beteiligten selbst einer näheren Bestimmung entzieht. Der Kernbereich christlicher Spiritualität widersetzt sich dem beschreibenden Zugriff. Eine Phänomenologie des geistbestimmten Lebens ist auf Erfahrungsweisen verwiesen, die nur selten so handgreiflich-manifest sind wie das charismatische Zungengebet.

Trotz der terminologischen und sachlichen Schwierigkeiten, mit denen ein theologischer Zugang zu spirituellen Erfahrungen konfrontiert ist, betrachte ich sie in diesem Beitrag als einen *locus theologicus*, dem für eine lebensweltorientierte Theologie ein besonderes Gewicht zukommt¹. Ich grenze die Aufgabe, die einer Theologie der Spiritualität

¹ Dass spirituelle Erfahrungen (und geistliche Literatur) einen gewichtigen, wenn auch oft wenig beachteten *locus theologicus* darstell(t)en, lässt sich u. a. an der Geschichte der mariologischen Dogmen ablesen, die sich in Resonanz auf intensive Marienverehrung und vorbereitende und bestätigende Marienerscheinungen ausformten. Dass auch in reformatorischer Tradition spirituelle Erfahrungen als ein *locus theologicus* wahrgenommen werden, zeigt u. a. LUTHERS Vorrede zur Wittenberger Ausgabe seiner deutschen Werke, in der er auf die *Trias oratio, meditatio* und *tentatio* rekurriert (vgl. WA 50, 658–661). Ich führe in diesem Beitrag meine früheren Überlegungen zu

in diesem Zusammenhang zukommt, in einem ersten Schritt von derjenigen einer praxisanleitenden Mystagogie ab. Bei aller Lebensweltorientierung braucht auch eine Theologie der Spiritualität eine gewisse Distanz zur Lebenswelt des Glaubens, um ihre phänomenologische und reflexive Aufgabe erfüllen zu können. Im zweiten Abschnitt gehe ich der vielzitierten, aber selten präzisierten These nach, dass es im Laufe der christlichen Theologie- und Spiritualitätsgeschichte zu einem Schisma von Theologie und geistlicher Erfahrung gekommen sei. Eng mit der Leitperspektive des vorliegenden Bandes verknüpft sind die Fragen, die sich aus der Berufung auf die „Autorität der Erfahrung“ ergeben und auf die der dritte Abschnitt eingeht. In Auseinandersetzung mit den frühen religionsphilosophischen Vorlesungen von Martin HEIDEGGER und mit den spiritualitätstheologischen Reflexionen Karl RAHNERS nähere ich mich in den darauf folgenden Abschnitten einer phänomenologischen Hermeneutik geistbestimmten Lebens an, die dem Postulat einer lebensweltorientierten Theologie entgegenkommt.

I. Praktische Mystagogie und Theologie der Spiritualität

Die Aufgabe einer Theologie der Spiritualität ist eine andere als diejenige einer praktisch-mystagogischen Anleitung zu spiritueller Praxis. Gerade die Unterscheidung von praxisbezogener Unterweisung macht es möglich, die Theologie des geistlichen Lebens² als akademisches Lehrfach zu konzipieren. Diese Einsicht ist nicht neu. Im Vorwort zu seinem 1929 erschienen Lehrbuch der Aszetik, das weite Teile des Gebietes der heutigen Theologie der Spiritualität abdeckt, beschreibt der Jesuit Otto ZIMMERMANN die Differenz zur mystagogischen Aufgabe in einprägsamer Weise:

diesem Thema weiter; vgl. PENG-KELLER, Einführung 19–21; DERS., Alte Passionen; DERS., Gottvertrauen.

² Die Fachbezeichnung lautet an der Theologischen Hochschule Chur „Theologie des geistlichen Lebens“. Ich verwende sie abwechslungsweise mit der Bezeichnung „Theologie der Spiritualität“.

„Eine Aszetik als theologisches Lehrbuch darf nicht alle Vorzüge anstreben, die man sonst an aszetischen Schriften mit Recht hochschätzt. Sie muss, weil Theologie, sich vorwiegend an die Erkenntnis, nicht unmittelbar an Gemüt und Phantasie wenden. Sie muss, weil Lehrbuch, den fast unübersehbaren Stoff auf engstem Raum mit knappem Ausdruck zusammendrängen und auch, um ihn übersichtlich darzustellen, das Gedankengerippe eher hervortreten lassen als überkleiden. Das alles pflegt man nicht von Erbauungsbüchern zu erwarten. Eine theologische Aszetik ist auch nicht ohne weiteres auf das Leben zugeschnitten. Sie erwähnt vollständig alles, was unter das Formalobjekt fällt, nicht bloss das, was bei der einen oder anderen Seele zutrifft und was für eine jede Seele, unter Beiseitelassung von vielem, aus der Fülle des Möglichen ausgewählt werden muss. Sie bespricht ferner nicht bloss das Wesentliche und Entscheidende, sondern auch viel Nebensächliches, obwohl sie sehr gut weiss, dass man, um in Wirklichkeit heilig zu werden, keines ausführlicheren Leitfadens bedarf als der Bergpredigt oder des 12. Kapitels des Römerbriefes. Und dass, wo man die dort geforderte Hingabe nicht leisten will, alle Folianten aszetischer Weisheit nichts nützen. Aszese ist weit einfacher, obgleich weit schwerer als Aszetik“³.

Diese bündige Verhältnisbestimmung kann auch heute noch – mit allen Fragen, die sie aufwirft und offen lässt – orientierend wirken. Die Theologie des geistlichen Lebens unterscheidet sich deutlich und in mehrfacher Hinsicht von mystagogischer Praxis und kann eine solche nicht ersetzen. Während letztere vollzugs- und erfahrungsorientiert ist und sich, um der Konzentration und Vertiefung willen, auf eine spezifische Praxis beschränken muss, hat die fachtheologische Reflexion die Aufgabe, die Vielgestaltigkeit christlicher Spiritualität in ihren Haupt- und Nebenströmen historisch zu erschliessen und auf ihre Grundkonstanten zu befragen. Nicht die *Einweisung* in spirituelle Vollzüge und ihre *Regulation* ist ihre Aufgabe, sondern die kritische Sichtung und Evalua-

³ ZIMMERMANN, Lehrbuch der Aszetik V.

tion⁴. Die farbige Fülle, welche die Lebenswelt des Glaubens auszeichnet, kommt in bewusster Distanzierung zur Anschauung. Theologie der Spiritualität zielt nicht auf konkrete Handlungs- und Übungsanweisungen ab. Obwohl man sie als „Wahrnehmungswissenschaft“ charakterisieren könnte, verfährt sie gleichwohl nicht rein deskriptiv. Sie sucht nicht allein nach einer angemessenen Beschreibung spiritueller Lebens- und Ausdrucksformen, sondern wirft auch die normative Frage auf, was ein geistbestimmtes Leben auszeichnet und wie es kirchlich und seelsorglich gefördert werden kann. Als eine *auch* systematisch- und praktisch-theologisch arbeitende Disziplin kann sich die Theologie des geistlichen Lebens nicht auf die Erkundung und Darstellung von vergangenen und gegenwärtigen Formen christlicher Spiritualität beschränken, sondern fragt auch nach den Erkennungszeichen und Orientierungspunkten für ein Leben aus dem Geist Jesu. Sie sucht nach *Kriterien*, die helfen, spirituelle Erfahrungen zu unterscheiden und spirituelle Praktiken zu überprüfen. Das Fach erfüllt seine Aufgabe durch die Schaffung eines Reflexionsraums, in welchem durch einführende Hermeneutik und kritische Reflexion die Wirklichkeiten und Möglichkeiten geistbestimmten Lebens erkundet werden können. Gerade auf diese Weise kann es zu Horizonterweiterungen kommen, die sich in einem nächsten Schritt, der nicht mehr nur ein Denkschritt sein wird, mystagogisch fruchtbar auszuwirken vermögen. Das weite Aufgabenfeld, das damit umrissen ist, werde ich im Folgenden aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchten.

II. Ein Schisma zwischen theologischem Denken und spiritueller Erfahrung?

Die Klage, dass theologisches Denken sich von der spirituellen Erfahrung entfernt hat oder sie gar verstellt, lässt sich bis weit in die Ge-

⁴ Vgl. MCGINN, Buchstabe und Geist 351: „Meines Erachtens wird – und sollte – die Weitergabe von Spiritualität [...] vor allem ausserhalb des akademischen Bereichs stattfinden, nämlich innerhalb der Traditionen geistlicher Ausbildung, die Wissenschaftler zwar untersuchen sollen, die sie aber zu oft zu ihrem eigenen Schaden nachahmen“.

schichte christlicher Theologie und Spiritualität zurückverfolgen. Je nachdem wurde die Ursache dieser Entfremdung bei den Theologen selbst und ihrer *curiositas* vermutet oder aber in einer epochalen Entwicklung, die nicht auf die Laster einzelner Schriftgelehrter und Scholastiker zurückführbar ist. Die Bruchstelle wird dabei meist entweder im 12. Jahrhundert gesehen, der Geburtsstunde der universitären Theologie, oder im 17. Jahrhundert, als mit Denkern wie René DESCARTES eine neue Sicht der physikalischen und psychischen Wirklichkeit aufkommt. So meinte beispielsweise Hans Urs VON BALTHASAR, in der spanischen Mystik des 16. Jahrhunderts die Anfänge einer unheilvollen Psychologisierung der mystischen Erfahrung konstatieren zu können. Mit der „Verschiebung ins Pragmatische und Psychologische“ habe sich eine fatale Kluft eröffnet „zwischen einer vom Subjekt abgelösten, in sich schwebenden ‚Dogmatik‘ und einem ihr gegenüberstehenden psychologischen Subjekt“⁵.

BERNHARD VON CLAIRVAUX diagnostizierte den Bruch zwischen geistlicher Erfahrung und theologischem Denken bereits viel früher und sah das Hauptübel in der aufkommenden Schultheologie seiner Zeit. Wahre Gotteserkenntnis ist nach BERNHARD nicht durch die Disputation und Dialektik zu gewinnen, wie sie in den neuen theologischen Schulen in den städtischen Zentren gepflegt wurden, sondern dort, wo auch die Nachfolge Christi in intensiver Weise geübt wird: im Kloster fernab der öffentlichen Welt⁶. In seinen berühmten Predigten zum Hohelied fordert der Abt von Clairvaux seine Mönche auf, nicht nur im Buch der Heiligen Schrift, sondern auch im Buch ihrer eigenen Erfahrung zu lesen: „Heute lesen wir im Buch der Erfahrung. Lenkt euren Blick auf euch selbst; jeder beachte sein eigenes Bewusstsein in Hinblick auf das, was gesagt werden soll“⁷. BERNHARD plädiert wie kaum jemand vor ihm für eine erfahrungsnahe Theologie. Obwohl er bisweilen als letzter Kirchenvater betrachtet wurde, ist sein theologischer Ansatz kaum weniger innovativ als derjenige seines Gegenspielers PETRUS ABAELARD.

⁵ BALTHASAR, Spiritualität 229.

⁶ Eine nach wie vor lesenswerte Darstellung von BERNHARDS Theologiekonzept findet sich bei LECLERCQ, Wissenschaft und Gottverlangen 213–15.

⁷ BERNHARD VON CLAIRVAUX, Sermones super Cantica Cantorum 77 (3. Predigt zum Hohelied).

Nach Otto LANGER hat BERNHARD „den von Aristoteles entdeckten kognitiven Aspekt der Affekte auf seine Weise wiederentdeckt und konsequent in der Auseinandersetzung um Wissenschaft und Gotteserkenntnis zum Fundament seiner antidialektischen Position ausgebaut“⁸.

BERNHARDS Erfahrungstheologie lebte in der mystischen Theologie des Spätmittelalters weiter und wurde von Martin LUTHER in eigener Weise neu und ebenfalls in Frontalstellung zur scholastischen Theologie seiner Zeit zur Geltung gebracht. In der Vorrede zur Wittenberger Ausgabe seiner deutschen Schriften von 1539 entwirft LUTHER ein Modell von Theologie, das demjenigen BERNHARDS erstaunlich nahe kommt⁹. Zum guten Theologen wird man nach LUTHER nicht durch das Studium aristotelischer Philosophie und die Aneignung einer Schulbuchtheologie, sondern durch ein existenzielles Sich-Einlassen auf Gottes Wort. In Anlehnung an die mittelalterlich-monastische Tradition unterscheidet LUTHER drei Schritte: *oratio*, *meditatio* und *tentatio* – die betende Ausrichtung auf Gott, die meditative Versenkung in die Schrift und die Erprobung im christlichen Leben. Mit dem biblischen Begriff der *tentatio* bringt LUTHER auch ein neuzeitliches Moment ins Spiel: die experimentelle Erforschung – konkret: die Aneignung des Evangeliums im Experiment der Kreuzesnachfolge. Gottes Wort und Wille versteht, wer sich durch dieses Wort auslegen und erproben lässt. Das Evangelium erschliesst sich, wo jemand es zu leben versucht und der Bedrängnis nicht ausweicht, die ein solches Leben mit sich bringt.

Im monastischen Modell, das LUTHER variiert, stand anstelle von *tentatio* der Begriff der *contemplatio*. Das Meditieren und Verinnerlichen von Gottes Wort kann nach diesem älteren Modell zur verhüllten Schau von Gottes Gegenwart hinführen, zum Verkosten seiner Nähe. LUTHER war der Begriff der *contemplatio* fraglich geworden. Als philologisch sensibilisierter Humanist wusste er um dessen griechisch-philosophische Herkunft. Er stand für ein griechisches Erkenntnis- und Lebensideal, das in LUTHERS Augen christliche Glaubenspraxis überfremdet hatte. Der bewusst gewählte Begriff der *tentatio* unterläuft die

⁸ LANGER, Christliche Mystik im Mittelalter 191.

⁹ LUTHER, Vorrede zum 1. Band der Wittenberger Ausgabe, in: WA 50, 657–661.

aristotelische Entgegensetzung von aktivem und kontemplativem Leben, ohne das Erfahrungsmoment preiszugeben.

Das Schisma zwischen Theologie und Glaubenserfahrung ist aus reformatorischer Sicht schon viel früher anzusetzen. Nicht erst im 12. Jahrhundert durch die neue Aristoteles-Rezeption und die aufkommende Schultheologie, sondern bereits in patristischer Zeit wird das Verhältnis zwischen „spekulierender“ Theologie und den Erfahrungen, die Menschen in der Nachfolge Christi machen, prekär. In seinen frühen Vorlesungen zu AUGUSTINS „Bekenntnissen“ kritisiert Martin HEIDEGGER, dass dessen Neuplatonismus den Blick für die neutestamentlich bezeugte christliche Lebenserfahrung verstellt habe¹⁰. Der platonische Gegensatz zwischen ewig und zeitlich, zwischen Materialität und Idealität ersetze den neutestamentlichen Kontrast zwischen alter und neuer Zeit, zwischen „Fleisch“ und „Geist“. Im Versuch, die christliche Botschaft in neuplatonischen Kategorien zu denken, gehe Entscheidendes verloren: die spezifische Zeiterfahrung christlichen Lebens, seine durch den Einbruch des erlösend Neuen bestimmte „Faktizität“. Bei aller Kritik muss HEIDEGGER allerdings zugestehen, dass AUGUSTIN so erfahrungsnah theologisierte, wie kaum jemand vor ihm, und seine christliche Alltagserfahrung in beeindruckender Präzision und ungeschminkter Offenheit artikulierte und analysierte. Es spricht für sich, dass die Hermeneutik alltäglichen Daseins, die HEIDEGGERS frühes Hauptwerk „Sein und Zeit“ in eindrücklicher Weise entfaltet, durch das 10. und 11. Buch der Bekenntnisse inspiriert wurde.

III. Autorität der Erfahrung?

Dass theologische Reflexion den Kontakt mit christlicher Lebenspraxis und -erfahrung verlieren und diese verstellen kann, dürfte kaum zu bestreiten sein. Das Verhältnis zwischen beidem ist jedoch, historisch und systematisch betrachtet, komplizierter als man zunächst annehmen könnte. Das beginnt mit der Frage, welche bzw. wessen Erfahrung es ist, der die Theologie nachzudenken und Geltung zu verschaffen hat.

¹⁰ Martin HEIDEGGER, Augustinus und der Neuplatonismus, in: DERS., Phänomenologie des religiösen Lebens 157–299.

Nicht nur Pneumatiker, die besondere Erfahrungen gemacht zu haben beanspruchen, sondern auch diejenigen, die sich auf den gesunden Menschenverstand und Alltagspragmatismus berufen, nehmen für sich autoritative Erfahrungen in Anspruch und tendieren dazu, die Erfahrungen anderer als weniger gewichtig einzustufen.

Bereits die schon von Eva-Maria FABER aufgegriffene THALES-Legende erzählt von dem konfliktuösen Aufeinanderprall zweier Erfahrungswelten. Die Legende scheint der Alltagsvernunft der Thrakischen Magd Recht zu geben. Über Jahrhunderte lachten die Lesenden mit der Magd über den Sturz des weltfremden Philosophen. Er hatte offenkundig vor lauter Himmelsbetrachtung und Wolkenguckerei die Wichtigkeiten des Alltags aus den Augen verloren und erlitt darum in der Lebenswelt, die er mit der Magd teilte, kläglichen Schiffbruch. Die Magd steht nach dieser Lesart für Alltags- und Lebensnähe, der Philosoph für Lebensuntauglichkeit und verstiegene Geistigkeit. So wird die Geschichte, mit nachsichtigem Schmunzeln für den Philosophen, bis heute gelesen – und es fällt leicht, für den Philosophen einen Theologen einzusetzen.

Doch spricht einiges dafür, dass die Geschichte anders zu lesen ist: gegen den Strich der Alltagserfahrung und der gesunden Menschenvernunft, die sich beim Lesenden allzu rasch einstellt. Nach Hans BLUMENBERG offenbaren das Lachen der Magd und das Lachen der späteren Legenden-Rezipienten ein tiefgreifendes Missverständnis¹¹. Die Magd findet den Philosophen im Brunnen und schliesst daraus, dass er in den Brunnen gefallen sein muss. Der Alltagsverstand, der sie leitet, schliesst ohne Zögern alle anderen Möglichkeiten aus. Was könnte ein Philosoph in einem Brunnen tun? BLUMENBERG gibt eine Antwort, die gut zu dem passt, wofür THALES berühmt wurde: seine neuen astronomischen Einsichten. THALES war, so kann vermutet werden, nicht in den Brunnen gestürzt. Er ist freiwillig in ihn geklettert, um in der Dunkelheit des Brunnenschachts die Sterne besser beobachten zu können. Vielleicht diente ihm die geometrische Anlage des Schachts zu astronomischen Messungen. Fest steht, dass das, was THALES auf experimentellem Wege erschloss, ihn nicht allein zu Lebzeiten berühmt und

¹¹ BLUMENBERG, Das Lachen der Thrakerin.

reich werden liess, sondern ihm bis heute einen Platz in der abendländischen Geistesgeschichte sicherte. Seine aus der Sicht der Alltagsvernunft lächerliche und abwegige philosophische Praxis hat unseren Alltag nachhaltig verändert.

Die Berufung auf Empirie und Erfahrung in religiöser Praxis und theologischer Reflexion ist ambivalent. Die Erfahrung der einen ist oft nicht die Erfahrung der anderen. Die eine Autorität steht gegen eine andere. Auf welche Erfahrung sollen wir hören? Welcher ist Autorität zuzubilligen und welcher nicht? Woran zeigt sich, dass der, der sich auf Erfahrung beruft, diese auch angemessen interpretiert? Die Berufung auf Erfahrung in der heutigen Theologie ist oft merkwürdig abstrakt. Was heisst es genau, wenn jemand sich auf die Erfahrung „der Kirche“, auf die Erfahrung „der Armen“, „der Mystiker“ oder auf die Erfahrung „der Frauen“ beruft? Gehört nicht auch die Berufung auf „die christliche Erfahrung“ in diese Reihe? Zwar muss die Rede von überpersönlichen Erfahrungen nicht leer sein. Es gibt Erfahrungen, die Menschen miteinander teilen: geschlechts- und altersspezifische Erfahrungen wie die Wechseljahre, oder epochale Erfahrungen wie gegenwärtig die globale ökologische Bedrohung. Dennoch: auch solche Erfahrungen macht jede und jeder auf ihre/seine Weise.

Mit der christlichen Glaubenserfahrung dürfte es sich ähnlich verhalten. In vielen Aspekten handelt es sich um eine gemeinschaftliche Erfahrung, die wir mit anderen teilen. Zugleich geht es um *meine* Erfahrung, die in bestimmter Hinsicht einzigartig ist. Das bedeutet nicht schon, dass ich die Jemeinigkeit meiner Erfahrung auch verstehe und zu artikulieren vermag. Es gibt Erfahrungen, die uns zu vertraut sind, als dass sie uns auffallen würden, und andere, die wir nur schwer verstehen, weil uns die Sprache dafür fehlt. Das zeigt sich auch an der für den christlichen Glauben grundlegenden Ostererfahrung, die ebenso sehr eine je persönliche wie eine gemeinschaftlich geteilte Erfahrung gewesen sein dürfte. Nicht alle Osterzeugen hatten dieselbe hermeneutische Kraft und den gleichen Sprachschatz zur Verfügung, um von ihrer Erfahrung zu berichten. Und auch Paulus, dem es nicht an treffenden Worten fehlte, ist in seinem Osterzeugnis geprägt von einer mündlichen Tradition, die seine zeugnishaftige Rede formte (1 Kor 14,4–8).

Während die Erfahrung, die mir geschenkt wird, die je meinige ist, ist die Sprache, in der wir unsere Erfahrungen artikulieren und die

diese in gewisser Weise ermöglicht, keine Privatsprache, die wir selbst erfinden. Wir lernen sie von anderen und können uns auch dort, wo wir wie Paulus bestimmte Begriffe neu gebrauchen, nur verständlich machen, wenn wir auf geprägte Begriffe und Bilder zurückgreifen. Bei Widerfahrungen, die wie die Ostererfahrung in einem radikalen Sinne neu und grundstürzend sind, stellt sich das Problem, dass wir das Neue mit den Mitteln einer Sprache aussagen müssen, die dafür noch keine passenden Worte kennt.

Das Sprachproblem heutiger Theologie mit der für den christlichen Glauben konstitutiven Ostererfahrung ist allerdings ein anderes als dasjenige der Osterzeugen der ersten Stunde. Tomáš HALÍK beschrieb es kürzlich in einer einprägsamen Metapher: „Manche frommen Worte klingen heute wie rissige Trommeln, sie können Gottes Lob nicht mehr richtig singen“¹². Das Sprachproblem, auf das HALÍK aufmerksam macht, beschränkt sich nicht auf die universitäre Theologie. Es betrifft auch die religiöse Sprache, die uns heute zur Verfügung steht, um unsere Erfahrungen mit dem Glauben und dem Unglauben zu artikulieren. Das Sprachproblem stellt sich auch dort ein, wo man nicht von „Glaubenserfahrungen“, sondern von „spirituellen Erfahrungen“ spricht. Von Spiritualität zu reden anstelle von Glauben oder Religion, hat den Vorzug einer grösseren semantischen Offenheit. Die Verschränkung von Erfahrung und Praxis, die damit verheissungsvoll angezeigt ist, entspricht einer Sehnsucht. Die Sehnsucht nach einem spirituellen Leben kann selbst als eine Grundform spiritueller Erfahrung gedeutet werden. Für sich allein ist solches Erleben allerdings noch kein Ausdruck *gelebter* Spiritualität, sowenig die Sehnsucht nach einer Partnerschaft die Erfahrung gelebter Partnerschaft vorwegnimmt.

Wenn christliche Spiritualität ihr Herzstück in der geistbestimmten Nachfolge Christi hat, so hat eine Theologie der Spiritualität besonders nach denjenigen spirituellen Erfahrungen zu fragen, die mit dieser Nachfolgepraxis in Verbindung stehen. Angesichts einer unüberschaubaren Vielfalt von Erfahrungen und Erfahrungskontexten stellt sich erneut das Problem des geeigneten Ansatzpunktes. Ich wähle im Folgenden einen Weg, der an hermeneutisch-phänomenologische Einsichten

¹² HALÍK, Geduld mit Gott 29f.

anknüpft, die bereits in vielfältiger Weise theologisch fruchtbar gemacht wurden.

IV. Phänomenologische Annäherung an christliche Geisterfahrungen

In seinen frühen Vorlesungen zu einer Phänomenologie der Religion unternimmt Martin HEIDEGGER den Versuch, christliche Lebenserfahrungen in neuer Weise zu erfassen. Dabei grenzt er sich einerseits von der neuscholastischen Theologie ab, die sich für die *gelebte* Religion wenig interessierte. Andererseits distanziert sich HEIDEGGER von einem religionswissenschaftlichen Zugriff auf religiöse Erfahrung, der diese entweder in historisch-kritischer Perspektive verobjektiviert oder sie wie Rudolf OTTO als irrationales Phänomen *sui generis* betrachtet. In Abgrenzung gegenüber der klassischen Hermeneutik, die sich vorwiegend mit Texten beschäftigte, entwirft HEIDEGGER eine „Hermeneutik der Faktizität“. Er geht von der Beobachtung aus, dass Menschen bereits in ihrem alltäglichen Selbstvollzug in pragmatischer Weise mit dem Verstehen zu tun haben und sich in lebensweltlichen Bedeutungszusammenhängen bewegen. Verstehen, so die grundlegende Einsicht, ereignet sich im Vollzug des Lebens und konkret bestimmten Verweisungskontexten. Aus dieser Perspektive betrachtet beziehen auch christlich-religiöse Vollzüge ihren „Sinn“ nicht aus theoretischen Zusammenhängen. Vielmehr verdanken sie ihre Bedeutung einer gemeinschaftlich geteilten Praxis, der christlichen Lebensform. Um gegenüber theoretisch-intellektualistischen Verfremdungen die „faktische Lebenserfahrung“ zu rekonstruieren, wählt HEIDEGGER zwei Zugangswege: die paulinischen Briefe und die mystische Literatur des Mittelalters. Ich beschränke mich im Folgenden auf HEIDEGGERS Vorlesungen zum ersten Thessalonicherbrief.

Die „faktische Lebenserfahrung“ des frühen Christentums erschliesst sich nach HEIDEGGER erst, wenn man ihren „Vollzugssinn“ im Blick auf das Geglaubte berücksichtigt. Die urchristliche Erfahrung zu verstehen, die sich im ersten Thessalonicherbrief kundtut, bedeutet zunächst, ihn innerhalb des Verkündigungsgeschehens zu verorten und ihn als Moment der Kommunikation zwischen Apostel und Gemeinde

zu verstehen¹³. Die urchristliche Erfahrung, die der Brief bezeugt und mitteilt, ist zunächst diejenige eines „Wortereignisses“. Es ist die Kommunikation des Evangeliums, die das neue Leben in Christus hervorruft. Dieses neue Sein ist wiederum charakterisiert durch eine neue Zeiterfahrung: durch die Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi und die Bedrängnis im Hier und Jetzt.

HEIDEGGERS Auslegung, die Fragment blieb und die an dieser Stelle nicht genauer nachgezeichnet werden kann, steht in einem für unsere Fragestellung interessanten Kontrast zur üblichen historisch-kritischen Zugangsweise zu diesem Text. Während in einer historisch-distanzierten Perspektive die eigentümliche Zeiterfahrung des frühen Christentums als ein Relikt einer vergangenen Epoche erscheint, wird sie von HEIDEGGER als paradigmatische Erfahrung interpretiert, in der die zeitliche Grundstruktur menschlichen Daseins in besonderer Schärfe hervortritt¹⁴. Trotz der offenkundigen Grenzen von HEIDEGGERS Rekonstruktion urchristlicher Erfahrung ist sein Versuch in methodischer Hinsicht anregend. Er wurde theologisch unterschiedlich aufgenommen und weitergeführt, ohne dass sich die Rezeptionsgeschichte erschöpft hätte.

In Anknüpfung an „Sein und Zeit“, jedoch ohne Kenntnis der frühen religionsphilosophischen Vorlesungen, nutzte auf katholischer Seite Karl RAHNER HEIDEGGERS Ansatz für eine Hermeneutik christlicher Geisterfahrung. Dass sich RAHNER'S Hauptwerke zumindest für heutige Leser nicht durch eine besondere Lebensweltorientierung auszeichnen, verstellt leicht den Zugang zu den vielen theologischen Aufsätzen, die gerade auch durch ihre Erfahrungsnähe beeindruckend sind. Die abstrakt klingende Rede von einer „transzendentalen Erfahrung“¹⁵, die RAHNER zufolge alle Menschen in zumindest impliziter Weise machen, wird konkreter, wo er über spezifische Fragestellungen christlich-spirituel-

¹³ HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens* 80f.

¹⁴ Wenigstens am Rande soll auf das intensiv diskutierte Problem hingewiesen werden, dass HEIDEGGER dabei methodisch von den christlichen Glaubensinhalten abstrahiert. Vgl. dazu HÖFNER, *Sinn, Symbol, Religion*.

¹⁵ RAHNER'S Konzeption der transzendentalen Erfahrung kommt in manchen Aspekten derjenigen einer „Erfahrung mit der Erfahrung“ nahe, wie sie von Gerhard EBELING und Eberhard JÜNGEL entworfen wurde. Die Nähe, aber auch die Differenz zwischen diesen Erfahrungskonzepten bedürften einer genaueren Untersuchung.

Praxis nachdenkt. Für den vorliegenden Zusammenhang besonders aufschlussreich ist seine in mehreren Schriften dokumentierte Beschäftigung mit besonderen mystischen, visionären und charismatischen Erfahrungen. RAHNER interpretiert solche Erfahrungen als Spielart der allgemeinen „Gnadenerfahrung im Glauben“¹⁶. Was sich in ihnen zeigt, finde sich in verborgener und alltäglicher Weise dort, wo jemand sein Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe vollziehe.

In einem an Pfingsten 1976 gehaltenen Vortrag veranschaulicht RAHNER diesen zentralen Gedanken durch eine längere Reihe von Beispielen. Dazu gehören die Erfahrung des Verzeihen-Könnens und des Muts, gegen äusseren Druck auf sein Gewissen zu hören:

„Da ist einer, dem geschieht, dass er verzeihen kann, obwohl er keinen Lohn dafür erhält und man das schweigende Verzeihen von der anderen Seite als selbstverständlich annimmt [...] Da ist einer, der sich rein aus dem innersten Spruch seines Gewissens heraus zu etwas entschieden hat, da, wo man solche Entscheidung niemandem mehr klarmachen kann, wo man ganz einsam ist und weiss, dass man eine Entscheidung fällt, die niemand einem abnimmt, die man für immer und ewig zu verantworten hat“¹⁷.

Bemerkenswert an den von RAHNER angeführten Beispielen ist es, dass es sich um Lebenserfahrungen handelt, die von den Betroffenen selbst kaum als spirituelle Erfahrungen bzw. als Erfahrungen des Heiligen Geistes identifiziert werden. Weshalb meint RAHNER, sie dennoch als *Geisterfahrungen* im strengen Sinne deuten zu können? Die Antwort ergibt sich aus RAHNER'S Sicht des menschlichen Daseins als eines, das bereits in der Kraft des Geistes steht und von ihm erhöht wird. Die genannten Erfahrungen sind theologisch als Geisterfahrungen zu beschreiben, weil sich in ihnen verwirklicht, was den Menschen von Gott her gesehen ausmacht und durch die Präsenz des Geistes hervorge-trieben wird: die Fähigkeit zu glaubender, hoffender und liebender Selbstübereignung. Ein solches Sich-Loslassen-Können auf ein Grösseres hin, so RAHNER'S Gedanke, können wir nicht selber machen. Es ist

¹⁶ RAHNER, *Mystische Erfahrung* 432.

¹⁷ RAHNER, *Erfahrung des Heiligen Geistes* 239f.

Geschenk, Geschenk des Heiligen Geistes. Insofern handelt es sich bei den genannten Beispielen um „spirituelle Erfahrungen“.

RAHNERs Überlegungen lassen sich auch als theologische Erfahrungskritik lesen. Sie stehen vor dem Hintergrund der in dieser Zeit innerhalb der katholischen Kirche aufkommenden charismatischen Bewegung und ihrer Berufung auf die Autorität besonderer Geisterfahrungen. Gegen die „Sehnsucht nach Sicherheit in einer überwältigenden Erfahrung“¹⁸ entwirft RAHNER eine „Mystik des Alltags“, die nicht auf *besondere* spirituelle Erfahrungen abzielt.

Wie auch immer man sich zu Rahners Deutungsvorschlag im Einzelnen verhält: Eine theologische Beschäftigung mit religiöser Erfahrung ist unvermeidlich in der einen oder anderen Weise selektiv und normativ. Christliche Theologie, die damit rechnet, dass Gottes Geist sich in den Erfahrungen gelebter Glaubenspraxis autoritativ zu vergegenwärtigen vermag, bewegt sich im Anspruchskonflikt zwischen der Autorität des Denkens und der Autorität der spirituellen Erfahrungen, die ihr zu denken geben. Eine einseitige Auflösung dieses Spannungsfeldes wäre für die christliche Glaubenspraxis ebenso schädlich wie für die Theologie. Damit sind allerdings lediglich Grenzwerte bestimmt. Eine theologische Hermeneutik geistbestimmten Lebens kann sich nicht mit allgemeinen Grenzbestimmungen begnügen, sondern muss zeigen können, wie der *locus theologicus* spiritueller Erfahrung in methodisch reflektierter Weise für heutiges theologisches Denken fruchtbar gemacht werden kann. Im nächsten Abschnitt möchte ich dazu einige Hinweise geben.

V. Phänomenologische Vertiefungen

In seiner von IGNATIUS und HEIDEGGER inspirierten Hermeneutik alltäglicher Glaubenserfahrung betonte Karl RAHNER nicht allein deren Eingewobenheit in den praktischen Selbstvollzug und ihren oft vorreflexiven Charakter. Er charakterisierte diese Erfahrungen zugleich als solche einer *Unmittelbarkeit zu Gott*, die sich in der Sprache des Glau-

¹⁸ MIETH, Annäherung an Erfahrung 1.

bens nur unzureichend einholen lasse. Alle kirchliche Verkündigung, so heisst es in einem späten Text, ist im besten Fall eine „Hilfe zur unmittelbaren Erfahrung Gottes, in der dem Menschen aufgeht, dass das unbegreifliche Geheimnis, das wir Gott nennen, nahe ist“¹⁹. RAHNERS Betonung der Innerlichkeit und Unmittelbarkeit dieser Erfahrung ist von verschiedener Seite kritisiert worden. So monierte Johann Baptist METZ, dass RAHNERS Erfahrungsbegriff ungeschichtlich sei:

„Er bringt nämlich jene gesellschaftlichen Widersprüche und Antagonismen, aus denen geschichtliche Erfahrung leidvoll lebt und in denen das geschichtliche Subjekt sich konstituiert, zum Verschwinden in der Ungegenständlichkeit einer vorgewussten ‚transzendentalen Erfahrung‘, in der diese Widersprüche bereits undialektisch versöhnt sind“²⁰.

In eine andere Richtung geht die Kritik Bernard MCGINNS, RAHNER habe „wohl zu wenig darauf geachtet, wie Sprache und andere Formen von Objektivierung Erfahrung selbst – auch apriorische Erfahrung – mitgestalten“²¹. Beide Kritikpunkte entsprechen Fragekomplexen, die in der neueren phänomenologischen und hermeneutischen Literatur intensiv diskutiert werden. In den folgenden Abschnitten knüpfe ich an diese Diskussion an.

1. Geisterfahrung als Kontrasterfahrung

RAHNERS Konzept einer „transzendentalen Erfahrung“ interpretiert das, was das Neue Testament und die darin gründende Tradition als spirituelle Erfahrung bezeugt, als besonders deutliche Verwirklichung einer im menschlichen Selbstvollzug schon implizit gegebenen Geisterfahrung (wobei „Geist“ hier sowohl für die menschliche Selbsttranszendenz wie für den göttlichen Geist steht, der diese ermöglicht). Nicht nur METZ kritisierte, dass in einem solchen Konzept die geschichtliche

¹⁹ RAHNER, Rede des Ignatius 380.

²⁰ METZ, Glaube in Geschichte und Gegenwart 62.

²¹ MCGINN, Mystik im Abendland 412.

Konkretheit christlicher Glaubenserfahrung unzureichend in den Blick komme. Das Spezifische christlicher Geisterfahrung, so lässt sich mit Blick auf die urchristliche Oster- und Pfingsterfahrung argumentieren, ist gerade ihre kontrasterzeugende *Neuheit*. Dieses Moment auf eine „immer schon“ gegebene Selbsttranszendenz zurückführen zu wollen, würde die bezeugte Erfahrung verzeichnen. Doch wie ist die Neuheit urchristlicher Geisterfahrungen bzw. die Singularität heutiger Geisterfahrungen angemessen zu denken? Wie kann vermieden werden, dass nicht erneut aus dem Blick gerät, was METZ als konstitutives Merkmal christlicher Heilserfahrung herausstellte: dass es sich um Erfahrungen handelt, die nicht von der Situation ablösbar sind, in denen sie gemacht wurden? Und wie lässt sich verhindern, dass durch die Betonung des Neuheitscharakters christlicher Geisterfahrung der Alltag christlicher Glaubenspraxis, den RAHNER eindrücklich zur Sprache zu bringen vermochte, aus dem Blickfeld gerät? Wie sieht die Alltagsform einer christlichen Geisterfahrung aus, die eine Zeitenwende markiert und einleitet?

Spirituelle Erfahrungen sind pneumatologisch betrachtet *immer* solche des *Ausserordentlichen*. Für die Alltagsorientierung einer Theologie der Spiritualität wäre es jedoch fatal, wenn sie diese nur im Ausseralltäglichen fände. Die Erfahrung dessen, was in heilsam-erneuernder Weise menschliche Lebens- und Erfahrungsordnungen durchdringt und durchkreuzt, nimmt dem Alltäglichen zwar seine Selbstverständlichkeit. Doch findet sich diese Erfahrung selbst nicht allein in ausseralltäglichen, sondern genauso in alltäglichen Formen. Die christliche Geisterfahrung tritt nicht allein in Gestalt von überwältigenden Widerfahrnissen auf, sondern auch als pathischer Untergrund alltäglichen Tuns und Lassens, als deren Prägung durch den Geist Gottes. Die Alltagsgestalt christlicher Geisterfahrung ist der „Sinn“ für das Neue im Alten, für das Ungewöhnliche im Gewöhnlichen, für das Ausserordentliche in und jenseits aller Ordnungen²². In Anlehnung an Bernhard WALDENFELS lässt sich von einer „responsiven“ Erfahrung sprechen,

²² Die klassische Lehre von den „geistlichen Sinnen“ lässt sich als eine mystagogisch orientierte Phänomenologie spiritueller Erfahrung lesen, die auch deren unauffällige Formen berücksichtigt, vgl. den Kommentar von Marianne SCHLOSSER in: BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*.

in der wir antwortend auf etwas eingehen, das unsere Antwort hervorruft und uns transformiert²³. Spirituelle Erfahrung ist ein Resonanzphänomen, welches das christliche Leben als ganzes umfasst. Es ist geistbestimmt, insofern es eine Antwort darstellt auf die Zusage und Erfahrung von Gottes unerwarteter Nähe. Im Glauben an diese Verheissung zu leben, bedeutet, den Alltag in einem neuen Horizont wahrzunehmen und dieses Neue lebensbestimmend werden zu lassen. Da dieser Horizont leicht wieder verwischen und diffus werden kann, ist solche Geisterfahrung nicht als etwas zu verstehen, das wir ein für allemal (gemacht) haben, sondern als ein Erfahren, das nur im Vollzug des Glaubens gegeben ist, der täglich neu zu wagen ist.

Die Erfahrung der *neuen* Gegenwart des Geistes tritt als *Kontrasterfahrung* auf: im Verbund mit der Erfahrung dessen, was durch diese Gegenwart alt geworden ist und sich ihr widersetzt. Die Erfahrung des Geistes hat deshalb in einem doppelten Sinne offenbarenden Charakter. Sie offenbart das Neue, das im Anbruch ist, und ebenso das Alte, das diesem Anbruch entgegensteht. Dass schon die ersten Christen den Widerstand des Alten nicht allein von aussen zu spüren bekamen, sondern ihn auch in sich selbst wahrnahmen, gab der christlichen Verkündigung und Paränese bei allem Enthusiasmus einen nüchternen Ton. Der primäre Ort christlicher Pneumaerfahrung ist nicht das vollmächtige Auftreten, sondern die Bedrängnis, die Schwachheit und die Zerbrechlichkeit derer, die sich vom Geist heimgesucht und bewohnt erfahren. Während der Pneumatiker sich nach gemeinantiker Vorstellung durch selbstbewusstes Auftreten und Stärke ausweist, beruft sich Paulus auf seine Leiden und Anfechtungen²⁴. Im paradoxen Bei- und Ineinander von Schwäche und Kraft erweist sich sein Apostolat als dem Geschick Christi gemäss. Gerade im Verweis auf seine eigene Schwäche vermag Paulus zu einem Vertrauen ermutigen, das nicht auf menschliche Kraft und Kompetenz baut.

Vor diesem Hintergrund lässt sich METZ' Forderung aufnehmen, christliche Geisterfahrung konsequent geschichtlich zu denken. Als

²³ WALDENFELS, Schattenrisse der Moral 106. Vgl. auch SCHAEFFLER, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit 303–305, der die Responsivität der Erfahrung auch in religionsphilosophischer Hinsicht reflektiert.

²⁴ Vgl. SCORNAIENCHI, Kann man Paulus noch vertrauen?

Kontrasterfahrung trägt christliche Geisterfahrung das Signum ihrer Zeit. In je einzigartigen Situationen tritt sie auf als Kontrast zwischen der „Wirklichkeit des Möglichen“²⁵, die der Geist eröffnet, und den faktischen Wirklichkeiten, die sie verdunkeln. Die pneumatische Präsenz Gottes im Leben der Menschen schafft heilsame Alternativen: Es muss nicht so weitergehen wie bisher. Es zeigen sich unerwartet Möglichkeiten, für die Menschen selbst nicht aufkommen können. Die Unheilszusammenhänge, die die Geschichte der Einzelnen und der Menschheit bestimmen, werden durch das Feuer des Geistes nicht verklärt, sondern ans Licht geholt. Dass der Geist sich in unserer Geschichte vergegenwärtigt, bedeutet nicht einen Abbruch der Unheilsgeschichte, doch deren Offenlegung und heilsame Begrenzung. Zu entdecken, dass die Geschichte(n), in die wir verstrickt und hineingenommen sind, offener ist/sind, als wir von uns her wahrhaben können, ist ein Aspekt dieser Geisterfahrung, die nicht zuletzt auch als inspiriertes und inspirierendes Erzählen der eigenen Lebensgeschichte und der sie umgreifenden Geschichte(n) auftreten kann (vgl. Lk 24,13–35). Der Verknüpfung von Geisterfahrung und Artikulation, der wir hier begegnen, ist der folgende Abschnitt gewidmet.

2. Geisterfahrung als inspirierte Artikulation

Christliche Geisterfahrung ist responsiv. Sie antwortet auf das Christusereignis. Responsiv ist sie auch als *Sprachereignis*. Nicht allein die Erzählung vom pfingstlichen Sprachwunder weist in diese Richtung, sondern ebenso die *parrhesia* der Apostel, ihre offene und freimütige Rede, und die von Paulus bezeugten pneumatischen Gebetserfahrungen: Glossole (1 Kor 14) und Geistgebet (Röm 8,26). Als inspirierte Formen der Artikulation sind solche Sprachereignisse mehr als die nachträgliche Versprachlichung vorgängiger Erfahrungen. Sie sind selbst Geisterfahrungen in einem mehrfachen Sinne: als Erfahrung, die passenden Worte geschenkt zu bekommen, als Neuverstehen seiner selbst und anderer sowie als Erfahrung, in bestimmten Situationen aus der Kraft des Geis-

²⁵ Zu dieser Formel KIERKEGAARDS vgl. DALFERTH, Die Wirklichkeit des Möglichen.

tes zu dem stehen zu können, was zu sagen und zu bezeugen ist. Wenn im Folgenden in pointierter Weise von inspirativen und inspirierenden Sprachereignissen gesprochen wird, steht dies nicht im Widerspruch zu RAHNERS Beobachtung, dass Geisterfahrungen häufig in unartikulierten Formen auftreten. RAHNERS Sicht wird jedoch in zweierlei Hinsicht ergänzt: Zum einen soll gezeigt werden, dass der Artikulationsvorgang selbst einen Erfahrungsvollzug darstellt, zum anderen werden die sprachlichen Voraussetzungen vorsprachlicher Erfahrungen näher beleuchtet.

Für beides finden sich bei RAHNER selbst bereits vielfältige Ansatzpunkte. Wo RAHNER kleinere oder umfassendere Skizzen zu einer Phänomenologie christlicher Glaubenserfahrung vorlegt, überschreitet er immer wieder die Grenzen seines transzendentaltheologischen Denkansatzes. In seinem „Grundkurs des Glaubens“ beschreibt er beispielsweise folgendes alltägliches Ereignis, das im Horizont des Glaubens „der bescheidensten Art des Eingreifen Gottes in seiner Welt“²⁶ zugeordnet werden könne: „Es fällt mir ein ‚guter Gedanke‘ ein, der eine auch innerweltlich nachweisbare, sachlich richtige, wichtige Entscheidung zur Folge hat. Ich betrachte diesen guten Gedanken als eine Erleuchtung Gottes; darf ich das?“²⁷

In seiner Antwort auf diese Phänomen- und Problemexposition räumt RAHNER zunächst ein, dass sich ein solches Ereignis problemlos ohne Rekurs auf das Wirken Gottes erklären lasse. Im Horizont des Glaubens könne es gleichwohl als ein Ereignis erscheinen, in dem mir Gottes wirksame Gegenwart aufleuchtet. Der gute Gedanke sei dann „als Moment der vom Grunde freigesetzten einen Welt als meiner Welt eines subjekthaften Verhältnisses zu Gott in dieser seiner positiven Bedeutung von Gott gewollt und in diesem Sinne eine ‚Erleuchtung‘ Gottes“²⁸. Dem Einwand, dass auf diese Weise alles, was mir meine Verwiesenheit auf Gott bewusst mache, als Schickung Gottes 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 angemess-

²⁶ RAHNER, Grundkurs des Glaubens 95.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd. 96.

sen sei, wenn sie meinem faktischen Lebensvollzug entspreche, wenn ich also nicht über Gottes Wirken in meinem Leben theoretisiere, sondern den guten Gedanken, der mir geschenkt wird, tatsächlich auch als Gabe Gottes wahrnehme. Dass er mir als eine solche Gabe ein- und aufleuchtet, steht nicht in meiner Verfügung²⁹.

RAHNERS Beispiel lässt sich als paradigmatischer Fall für inspirierte Artikulation lesen. Dass uns Gedanken ‚kommen‘ und sie sich in unserem Geist auf spontane Weise ausformen, stellt eine Grundform dessen dar, was als Sprachereignis zu bezeichnen ist. Offenkundig kommen solche Gedanken nicht aus dem Nichts, auch wenn ihre genaue Herkunft für uns im Dunkeln liegt. Denn nur Lebewesen, die sich sprachlich artikulieren, machen solche Bewusstseinsereignisse. Die Gedanken, die sich in unserem Geist einstellen, mögen im Augenblick, in dem sie auftauchen, für uns überraschend sein. Bei genauerer Betrachtung vermögen wir in der Regel festzustellen, dass sie in komplizierten Bezügen zu unserer Geschichte stehen, die auch eine Geschichte der Selbstverständigung darstellt. So käme auch niemand auf den Gedanken, in einem noch so guten Gedanken die göttliche Vorsehung am Werk zu sehen, wenn ihm oder ihr dieses Vokabular nicht bereits vertraut wäre und zur Selbstdeutung zur Verfügung stünde.

RAHNERS Ereignishermeneutik müsste vor dem Hintergrund dessen vertieft werden, was er an anderer Stelle seines „Grundkurses“ über die uns sprachgeschichtlich 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“³⁰. Gott kommt zur Welt, wo er zur Sprache kommt.

²⁹ Vgl. ebd.: „Aber eben diese meine tatsächlich subjektive richtige Reaktion in Freiheit auf diese oder jene bestimmte, an sich funktional erklärbare Konstellation meines Freiheitsraums, 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“.

³⁰ Ebd. 59.

Im Wort „Gott“ ergreift „die Sprache – d. h. das sich aussagende Beisich-Sein von Welt und Dasein in einem – sich selber in ihrem Grund“³¹. RAHNERs Beispiel ist aus dieser Sicht in doppeltem Sinne als *Sprachereignis*³² zu bezeichnen: zum einen in dem bereits beschriebenen Sinne passiver Sinnogenese im Sinne einer nicht intentional gesteuerten Ausformung eines „guten“ Gedankens; zum anderen als durch die spirituelle Deutung dieses Gedankens sich vollziehendes Eintreten in das kirchlich vermittelte Sprachereignis, in dem Gott sich selbst zur Sprache gebracht hat.

Will man verhindern, dass die Rede von inspirierter Artikulation sich durch leichtfertigen Gebrauch verflacht, tut man gut daran, sie zu präzisieren und einzugrenzen. Die inspirative Qualität eines guten Gedankens liegt in seiner Kraft, Möglichkeiten zu erschliessen, die sich auch längerfristig als gut erweisen. Der die Erfahrung ausformende und klärende Artikulationsprozess kann nicht an einer bestimmten Stelle stehen bleiben. Um lebenswirksam werden zu können, müssen gute Gedanken vereindeutigt und konkretisiert werden. Im günstigen Fall ist auch dieser Artikulationsprozess von der gleichen inspirativen Kraft getragen, die schon in der Erfahrung wirksam ist. Doch gibt es ebenso wenig eine Garantie dafür, wie sich nicht gewährleisten lässt, dass ein Gedanke, den wir als gut erleben, sich auch wirklich als gut erweisen wird. Im Prozess der Artikulation kann ein Sinnpotential hervortreten, das im unmittelbaren Erleben verborgen blieb. Doch kann auch das Umgekehrte geschehen: Unsere festsetzende Selbstdeutung kann den Reichtum und den Gehalt dessen, was uns widerfahren ist, verzeichnen³³.

Bemerkenswerterweise rät IGNATIUS VON LOYOLA in seinen Regeln zur Unterscheidung der Geister zu einem besonders achtsamen Umgang mit dem Phänomen inspirierter Sinnbildung. Er thematisiert es

³¹ Ebd.

³² RAHNER spricht ebd. von einem „Wortereignis“.

³³ Dies liesse sich phänomenologisch im Anschluss an Maurice MERLEAU-PONTY, Marc RICHIR und anderen weiter vertiefen. Nach RICHIR, der der ereignishaften Sinnbildung nachdenkt, zeichnet sich unsere Selbstdeutung durch einen Widerstreit zwischen lebendiger Sinnbildung und festsetzender Sinnstiftung aus. Vgl. TENGELYI, Sinnbildung als Ereignis; DERS., Erfahrung und Ausdruck.

als „Tröstung ohne Ursache“, als ein unvermitteltes Versetztsein in einen Zustand intensiver Gottbezogenheit:

„Wenn die Tröstung ohne Ursache ist, gibt es zwar in ihr keine Täuschung, weil sie, wie gesagt, von Gott allein stammt. Aber die geistliche Person, der Gott diese Tröstung gibt, muss mit viel Wachsamkeit und Aufmerksamkeit schauen und die eigene Zeit dieser aktuellen Tröstung von der folgenden unterscheiden, in der die Seele noch erwärmt und begünstigt bleibt von der Gunst und den Nachwirkungen der vergangenen Tröstung. Denn häufig bildet sie sich in dieser zweiten Zeit durch ihre eigene Gedankenfolge über Beziehungen und Folgerungen aus den Begriffen und Urteilen oder durch den guten oder durch den bösen Geist verschiedene Vorsätze und Meinungen, die nicht unmittelbar von Gott unserem Herrn gegeben sind. Und deshalb haben diese es nötig, sehr gut erforscht zu werden, bevor man ihnen volles Vertrauen schenkt oder sie verwirklicht“³⁴.

IGNATIUS spricht aus eigener Erfahrung, wenn er dazu anleitet, das glückliche Widerfahrnis von geistlichem Getröstetsein von den Deutungen zu unterscheiden, die sich bereits im Erfahrungsvollzug selbst einstellen. Die unhinterfragte Gewissheit, für einen Dienst im Heiligen Land berufen zu sein, die ihn viele Jahre begleitete, bis sie in Jerusalem an der politischen Realität scheiterte, verdankte sich mystischen Erfahrungen, die ihm während seiner Zeit in Manresa geschenkt wurden. Nach vielen Jahren musste er erkennen, dass es sich um eine Idee handelte, die er sich selbst auf dem Hintergrund seiner spirituellen Erfahrungen in den Kopf setzte, und dass er das „Heilige Land“ anderswo zu suchen hatte als in Palästina. Die Unterscheidung zwischen Widerfahrnis und ausdeutendem Erfahrungsvollzug führt zum nächsten Gedankenschritt.

³⁴ IGNATIUS VON LOYOLA, Deutsche Werkausgabe, Bd. 2, 254 (Exerzitienbuch Nr. 336).

VI. Spirituelle Erfahrung: Widerfahrnis und responsiver Vollzug

Mit seiner „Mystik des Alltags“ ist Karl RAHNER der Forderung nach einer lebensweltorientierten Theologie vorausgeeilt. Sie umfasste auch eine Praxisorientierung, die nicht zuletzt ein Erbe HEIDEGGERS darstellte, der RAHNER während seiner Studienjahre in Freiburg prägte. Menschliches Leben zeichnet sich nach daseinshermeneutischer Sicht durch seinen praktischen Sorge- und Vollzugscharakter aus. Immer schon in Bewandtnis- und Bedeutungszusammenhängen stehend und von ihnen bestimmt vollziehen wir unsere Freiheit, indem wir in konkreten Entscheidungen und Handlungen über uns verfügen. Die passivische Dimension dieses Vollzugs, die HEIDEGGER unter den Stichworten „Geworfenheit“³⁵ und „Gestimmtheit“³⁶ des Daseins thematisierte, wird zwar, wie die zitierten Beispiele zeigen, von RAHNER durchaus beachtet. Doch setzt er den Akzent eindeutig auf die *vita activa*. Menschlich leben, heisst: in Freiheit über sich verfügen; christlich leben: sich auf Gott hin zu verfügen. Die Vorzüge von RAHNER'S Ansatz liegen auf der Hand: Auf diesem Wege des Denkens gewinnt der christliche Alltag eine Würde, den ihm in der bisherigen Theologie meist versagt blieb. Die Grenzen von RAHNER'S Ansatz liegen dort, wo der Aktivitätsprimat zu einer Überzeichnung der passivischen und leibkörperlichen Dimension menschlichen Daseins führt³⁷. RAHNER'S spiritualitätstheologische Hermeneutik bedarf hier einer terminologischen und sachlichen Korrektur. Will die Theologie der Spiritualität dem Postulat der Lebensweltorientierung nachkommen, darf sie den Widerfahrnischarakter menschlichen Lebens nicht ausblenden³⁸. Dazu gehören leibkörperliche Passionen und die Grenzerfahrungen von Krankheit, Gewalt, Isolation und Tod ebenso wie spiri-

³⁵ Vgl. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* 175–180 (§ 38).

³⁶ Ebd. 134–140 (§ 30).

³⁷ Symptomatisch dafür ist, dass RAHNER die Konkupiszenz als Unfähigkeit konzipiert, ganz über sich verfügen zu können. Vgl. RAHNER, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*. Eine ausführliche Darstellung und Kritik von RAHNER'S diesbezüglicher Position findet sich bei PENG-KELLER, *Alte Passionen* 166–180.

³⁸ Vgl. KAMLAH, *Philosophische Anthropologie* 34–40.

tuelle Erfahrungen, die den alltäglichen Lebensvollzug unterbrechen und irritieren. Im Hinblick auf die Leitfrage dieses Beitrags konzentriere ich mich im Folgenden auf letztere.

Um die Schwierigkeit aufzuzeigen, den Widerfahrnischarakter spiritueller Erfahrungen angemessen zu beschreiben, wende ich mich zunächst einem konzeptionellen Vorschlag zu, den Walter HAUG im Hinblick auf ein angemessenes Verständnis von religiösen Erfahrungen vorgelegt hat. HAUG unterscheidet zwischen zwei zusammengehörigen Gestalten von Erfahrung:

„Im Erfahrungsakt gibt es ein nicht hintergebares Moment von Unvermitteltheit, eine Spontaneität, ohne die man in den Kategorien und Darstellungsformen der vorgängigen Erfahrung stecken bleiben würde, also gar keine neuen Erfahrungen zu machen vermöchte. Entscheidend dabei ist jedoch nicht so sehr das Inhaltlich-Neue, das im Erfahrungsakt erschlossen wird – Neuheitssucht ist ein fragwürdiger Weg zur Verlebendigung des Erfahrungsbesitzes –, entscheidend ist vielmehr, dass der Erfahrungsakt in der Spontaneität seines Vollzuges prinzipiell quer zum Erfahrungsbesitz steht. Der Erfahrungsakt bringt auf der einen Seite also die Neuerfahrung in die Erfahrungssumme ein und verlebendigt diese: die Erfahrung, die man hat, wird bereichert, modifiziert, intensiviert. Andererseits ist der Erfahrungsakt als solcher, als spontaner Vollzug, unintegrierbar. Die Erfahrungssumme kann sich bestenfalls die Offenheit auf dieses unintegrierbare Moment hin bewahren und auf diese Weise an seiner Lebendigkeit teilhaben [... D]a die Lebendigkeit der Erfahrungssumme wesentlich auf ihrer Offenheit zu dem Moment im Erfahrungsakt beruht, das nicht integrierbar ist, drängt die Erfahrung zur Rekapitulation. So kommt es zu einem zweiten Durchgang, konkret: zur Darstellung der Erfahrung, bei der man versucht, gewissermassen den Weg zu jenem Punkt zurückzufinden, aus dem die Erfahrung geflossen ist, zum Moment des Lebendig-Spontanen des Vollzugs. Die darstellende Rekapitulation als zweiter Durchgang zielt also darauf, das Unvermittelbare zu vermitteln, was letztlich nur heissen

kann, die Spontaneität des Aktes, wenn möglich, wieder wachzurufen“³⁹.

Erfahrung vollzieht sich demnach zwischen zwei Polen: dem aktuellen Erfahrungsvollzug und der Integration in unsere Lebenserfahrung. Die beiden Pole stehen nach HAUG in einem dynamischen Wechselverhältnis, ohne je zur Deckung zu kommen. Denn das, was wir konkret erfahren, lässt sich nie ganz in eine Erfahrungssumme integrieren. Das, was im Erfahren unverstanden bleibt, treibt die Anstrengung der „darstellenden Rekapitulation“ hervor, die dem entspricht, was weiter oben als Artikulation beschrieben wurde. So nachvollziehbar und einleuchtend HAUGS konzeptioneller Vorschlag ist, so irritierend ist die Terminologie, die er dafür wählt. Die Rede vom Erfahrungs*akt* mag für gewisse Erfahrungen gut passen. Wird sie hingegen für Widerfahrungen gebraucht, deren Kennzeichen es ist, unsere Handlungsvollzüge zu unterbrechen, unterstellt eine solche Rede auch dort noch ein Handeln, wo alle Aktivität an ihr Ende kommt oder Aktivitäten gerade durch ein Widerfahnis hervorgerufen werden. Genau dies kennzeichnet nun mystische Erfahrungen im engeren Sinne, in denen jemandem Hören und Sehen vergehen, aber auch manche alltäglicheren spirituellen Erfahrungen. Die von RAHNER aufgelisteten Geisterfahrungen lassen sich dafür anführen. Nehmen wir das Beispiel des Verzeihen-Könnens. Handelt es sich dabei wirklich um einen aktiven Vollzug, um eine Tätigkeit, wie es die verbale Form naheulegen scheint? Bemerkenswerterweise wählt RAHNER eine passivische Formulierung: „Da ist einer, dem *geschieht*, dass er verzeihen kann [...]“⁴⁰. Zweifellos beinhaltet das Verzeihen ein Tun. Doch auch wenn Vergebung meist nicht ohne intensives Bemühen möglich wird, erfahren nicht nur diejenigen, denen vergeben wird, sondern auch die Vergebenden selbst das Vergeben(-Können) als Gabe: als etwas, das sie nicht machen können, sondern bei allem Bemühen empfangen müssen. Geschieht das Vergeben im Horizont des Glaubens, legt es sich nahe, es als Gabe des Geistes zu verstehen, die all unserem Handeln voraus und zugrunde liegt und es so ermöglicht.

³⁹ HAUG, Grundformen religiöser Erfahrung 76f.

⁴⁰ RAHNER, Erfahrung des Heiligen Geistes 239 (Hervorhebung S. P.-K.).

Man mag es als eine Frage der Akzentsetzung sehen, ob wir stärker den Widerfahrnischarakter oder wie RAHNER und HAUG den Vollzugscharakter solcher Erfahrungen betonen. Eine Theologie der Spiritualität tut in jedem Fall gut daran, hier zu differenzieren. Zum einen um der phänomenologischen Genauigkeit und des damit verbundenen Beschreibungsgewinns willen: Was uns widerfährt, liegt unseren Erfahrungsakten voraus und ist von ihnen in der nachträglichen Thematisierung auch dann noch zu unterscheiden, wenn es in diese eingeht. Zum anderen um der gnadentheologischen und pneumatologischen Präzision willen: die Gabe des Geistes ist von den Passionen und Aktivitäten zu unterscheiden, die sie hervorbringt. Die Gegenwart des Geistes kann *in* unserem Tun und *durch* es wirksam werden. Sie bleibt jedoch auch dort von ihm unterschieden und unterscheidbar, wo menschliches Handeln zum Medium von Gottes Selbstvergegenwärtigung wird.

VII. Christliche Spiritualität als Praxis und Pathos

Betrachten wir zum Schluss das eben behandelte Themenfeld in einem weiteren Horizont, indem wir nach der Bedeutung geistlicher Erfahrung für christliche Spiritualität fragen. Spiritualität ist in einem eminenten Sinne *Praxis*. Sie ist eine praktische Antwort auf letzte Fragen menschlichen Lebens. Umfasst sie doch Handlungsvollzüge und Übungsweisen, die vom Bemühen geleitet sind, dem Wirken des Geistes in alltäglicher und verkörperter Praxis zu entsprechen. Die Benediktsregel (4,75) verwendet dafür ein schönes Wort: *ars spirit(u)alis*, geistliche Kunst. BENEDIKT zählt in einer langen Liste auf, welche Instrumente es für diese Kunst braucht: etwa die tägliche Erinnerung an die eigene Vergänglichkeit (4,47) oder ein bewusster Umgang mit negativen Gedanken (4,50). Auch das Verzeihen, das auch Karl RAHNER anführte, findet hier seinen Ort (RB 4,23. 26. 29–32. 73). Die Instrumente, die für die christliche *ars spiritualis* gebraucht werden, sind mit den Methoden anderer religiöser und philosophischer Traditionen in vielem verwandt. Es geht um geistliche Übungen, um spirituelle Exerzitien, die helfen, sein Leben zu ordnen, intensiver in der Gegenwart zu leben und von Anhaftungen an Vergangenes und illusionären Zielen frei zu werden.

Die genannten Instrumente tragen dazu bei, sich mit dem Leben in seiner Bruchstückhaftigkeit und mit unserer Mitwelt zu versöhnen.

Spirituelle Erfahrungen sind eng mit dieser Praxis verknüpft. Wer sich in der geistlichen Kunst übt, macht bestimmte Erfahrungen, die sich seiner Übungspraxis verdanken. Der Erfahrungsbezug christlicher Spiritualität ist allerdings noch grundlegender. Die Praxis christlicher Spiritualität führt nicht nur zu spezifischen Erfahrungen, sie gründet auch in einem Pathos, das allem Üben vorausliegt. Sie antwortet auf ein Ereignis, das ihr als Quelle und Ziel vorausliegt, das sie liturgisch feiert und in Gebet und Meditation präsent hält: Leben, Passion und Auferweckung Jesu Christi. In diesem Pathos, das sie begründet, liegt die Einheit christlicher Spiritualität. Die Antworten darauf waren von Beginn an plural und von bestimmten Kontexten geprägt: die gelebte Spiritualität in judenchristlichen Familien unterschied sich deutlich von derjenigen der von Paulus gegründeten Ortskirchen oder der johanneischen Gemeinde. Analog dazu kann und muss heute der *memoria passionis et resurrectionis Christi* in unterschiedlicher Weise entsprochen werden. In je neuer und einzigartiger Weise wird christliche Spiritualität von dem bestimmt, was ihrer Praxis vorausliegt und sie ermöglicht. Die christliche Selbstdeutung geht davon aus, dass die Vielfalt christlichen Lebens vom *einen* Geist Christi hervorgebracht wird, der sich in ihr in immer neuer Weise vergegenwärtigt. Die Erfahrung einer neuen Gegenwart von Gottes Geist ist demnach die Ur- und Grunderfahrung christlicher Spiritualität. Insofern christliche Theologie und Spiritualität der Oster- und Pfingsterfahrung entspringen, ist die spirituelle Erfahrung *der locus theologicus*, der Fundort christlicher Theologie schlechthin. In ihrem Christusbekenntnis und ihrer neuen Lebenspraxis sahen die ersten Christen etwas am Werk, was sie nicht sich selbst zuschrieben. Sie erkannten beides – Bekenntnis und die Praxis christlichen Lebens – als Geschenk, als Gabe des Geistes, auch wenn es in eigener Verantwortung vollzogen und gestaltet werden muss.

Das spezifisch Christliche liegt nach dieser Sicht weniger auf der Ebene der Instrumente und Methoden der *ars spiritualis* als im Geist, der die christliche Lebenskunst prägt, und im Horizont, in dem sie sich vollzieht. Weil Christen glauben und hoffen, dass all ihr Bemühen nichts anderes ist als die mehr oder weniger angemessene Antwort auf Gottes vorgängiges und grundlegendes Wirken, ist es für christliche

Spiritualität kennzeichnend, dass sie von Freude, Dankbarkeit und Vertrauen geprägt ist. *Sobria ebrietas*, nüchterne Trunkenheit, nannten die Kirchenväter das Zugleich von Wachsamkeit und Überschwang, das die geistliche Kunst, wenn sie denn christlich genannt werden soll, prägt. „Begeisterung für das Alltägliche“ könnte man es auch nennen⁴¹.

VIII. Fazit: Spirituelle Erfahrungen als *locus theologicus*

Was bedeutet es, spirituelle Erfahrungen als einen *locus theologicus* zu betrachten? Die Antwort des vorliegenden Beitrags lässt sich in fünf Punkten zusammenfassen: (1.) In einem sehr konkreten Sinne ist spirituelle Erfahrung der ursprünglichste aller *loci theologici*. Christliche Theologie antwortet auf Durchbruchs- und Kontrasterfahrungen, die ihr bis heute zu denken geben und die sie mit ihren Denkbemühungen immer nur partiell einzuholen vermag. Die Begegnung mit dem Auferstandenen und seinem Geist geht aller theologischen Reflexion voraus. (2.) Spirituelle Erfahrungen beeinflussten in massgeblicher Weise die theologische Lehrbildung. So bilden z. B. bestimmte Geisterfahrungen einen nicht unwesentlichen Kontext für die pneumatologischen Klärungen des Konzils von Konstantinopel im Kontext⁴². (3.) Entgegen der These eines Schismas von Theologie und Spiritualität ist mit Blick auf die christliche Theologie- und Spiritualitätsgeschichte bis in die Gegenwart deren oft verborgene Verflechtung zu konstatieren. BONAVENTURA, ECKHART und LUTHER sind dafür ebenso beispielhaft wie Karl RAHNER und Hans Urs VON BALTHASAR, die nachhaltige Impulse der ignatianischen Spiritualität verdanken⁴³. (4.) Angesichts der widersprüchlichen Vielfalt sowie der Deutungsabhängigkeit und Interpretationsbedürftigkeit von Erfahrungen bedarf eine Berufung auf ihre „Autorität“ der kritischen Prüfung sowohl der Erfahrungsinhalte als auch derjenigen, die sie bezeugen und sich auf sie berufen. Verschafft die Theologie bestimmten Erfahrungen Autorität, muss sie begründen, wes-

⁴¹ BEINTKER, Christliche Spiritualität 49.

⁴² Vgl. STAATS, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel 94–104.

⁴³ Zu RAHNER vgl. ZAHLAUER, Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius von Loyola.

halb sie gerade *diesen* Erfahrungen ihr Gehör schenkt bzw. besondere Relevanz zubilligt und andere unberücksichtigt lässt. Nicht allein Privatoffenbarungen stellen die Theologie vor anspruchsvolle Entscheidungs-, Unterscheidungs- und Deutungsaufgaben, sondern auch die Forderung, zeit-, gruppen- oder geschlechtsspezifische Glaubenserfahrungen theologisch ernst zu nehmen. (5.) Einen *locus theologicus* bilden spirituelle Erfahrungen besonders dort, wo sie in inspirierter und inspirierender Weise zu einer sprachlichen Gestalt gefunden haben, die sie für die theologische Reflexion zugänglich macht. Der reiche Fundus spiritueller Literatur ermöglicht theologisches Ressourcement. Die literarischen und zeugnishaften Texte, in denen sich spirituelle Erfahrungen und Einsichten artikulieren und kondensieren, bilden ein theologisch bisher erst ansatzweise bedachtes „Sondergut“⁴⁴, dessen kreatives Potential auf seine theologische Erschließung wartet⁴⁵.

Literaturverzeichnis

- VON BALTHASAR, Hans Urs, Spiritualität, in: DERS., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie* 1 (Einsiedeln 1960) 226–244.
- BEINTKER, Michael, Christliche Spiritualität. Versuch einer Krieriologie, in: Hans KRECH / Udo HAHN (Hrsg.), *Lutherische Spiritualität – lebendiger Glaube im Alltag* (Hannover 2005) 39–61.
- BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sermones super Cantica Canticorum / Predigten über das Hohe Lied* (= *Sämtliche Werke*, Bd. 5), hrsg. von Gerhard B. WINKLER (Innsbruck 1994).
- BLUMENBERG, Hans, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie* (= stw 652) (Frankfurt a. M. 1987).
- BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum – Der Pilgerweg des Menschen zu Gott*, übersetzt und erläutert von Marianne SCHLOSSER (= *Theologie der Spiritualität, Quellentexte* 3) (Münster 2004).
- BÜCHNER, Christine, *Die Transformation des Einheitsdenkens Meister Eckharts bei Heinrich Seuse und Johannes Tauler* (= *Meister-Eckhart-Jahrbuch, Beiheft* 1) (Stuttgart 2007).

⁴⁴ Ich übernehme diesen Ausdruck dem Beitrag von Eva-Maria FABER in diesem Band, oben S. 87.

⁴⁵ Vgl. z. B. KEUL, *Verschwiegene Gottesrede*; BÜCHNER, *Die Transformation des Einheitsdenkens*.

- DALFERTH, Ingolf U., Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie (Tübingen 2003).
- HALÍK, Tomáš, Geduld mit Gott. Leidenschaft und Geduld in Zeiten des Glaubens und des Unglaubens (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2011).
- HAUG, Walter, Grundformen religiöser Erfahrung als epochale Positionen. Vom frühmittelalterlichen Analogiemodell zum hoch- und spätmittelalterlichen Differenzmodell, in: DERS. / Dietmar MIETH (Hrsg.), Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition (München 1992) 75–108.
- HEIDEGGER, Martin, Phänomenologie des religiösen Lebens (= Gesamtausgabe, Bd. 60: Abt. 2: Vorlesungen 1919–1944) (Frankfurt a. M. 1995).
- HEIDEGGER, Martin, Sein und Zeit (Tübingen 182001).
- HÖFNER, Markus, Sinn, Symbol, Religion. Theorie des Zeichens und Phänomenologie der Religion bei Ernst Cassirer und Martin Heidegger (= Religion in philosophy and theology 36) (Tübingen 2008).
- IGNATIUS VON LOYOLA, Deutsche Werkausgabe, Bd. 2: Gründungstexte der Gesellschaft Jesu, Übersetzung von Peter Knauer (Würzburg 1998).
- KAMLAH, Wilhelm, Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik (Mannheim / Wien / Zürich 1972).
- KEUL, Hildegund, Verschwiegene Gottesrede. Die Mystik der Begine Mechthild von Magdeburg (= IThS 69) (Innsbruck / Wien 2004).
- LANGER, Otto, Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts (Darmstadt 2004).
- LECLERCQ, Jean, Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters (Düsseldorf 1963).
- LUTHER, Martin, Vorrede zum 1. Bande der Wittenberger Ausgabe, in: WA 50 (1914) 657–661.
- MCGINN, Bernard, Die Mystik im Abendland, Bd. 1: Ursprünge (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1994).
- MCGINN, Bernard, Buchstabe und Geist. Spiritualität als akademische Disziplin, in: GuL 80 (2007) 337–356.
- METZ, Johann Baptist, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie (Mainz 1977).
- MIETH, Dietmar, Annäherung an Erfahrung. Modelle religiöser Erfahrung im Christentum, in: Walter HAUG / Dietmar MIETH (Hrsg.), Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition (München 1992) 1–16.
- PENG-KELLER, Simon, Einführung in die Theologie der Spiritualität (Darmstadt 2010).
- PENG-KELLER, Simon, Alte Passionen im neuen Leben. Postbaptismale Konkupiszenz als ökumenisches Problem und theologische Aufgabe (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2011).
- PENG-KELLER, Simon, Gottvertrauen und Heilsgewissheit bei Thomas von Aquin und Meister Eckhart, in: Ingolf U. DALFERTH / Simon PENG-KELLER (Hrsg.), Gottvertrauen. Die ökumenische Diskussion um die fiducia (= QD 250) (Freiburg i. Br. 2012) 129–162.
- RAHNER, Karl, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 1 (Einsiedeln / Zürich / Köln 1959) 377–414.

- RAHNER, Karl, Die enthusiastische Erfahrung und die Gnadenerfahrung, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 12 (Zürich / Einsiedeln / Köln 1975) 54–75.
- RAHNER, Karl, Die Lehre von den „geistlichen Sinnen“ im Mittelalter, in: ebd. 137–172.
- RAHNER, Karl, Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit, in: ebd. 329–348.
- RAHNER, Karl, Mystische Erfahrung und mystische Theologie, in: ebd. 428–438.
- RAHNER, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1976).
- RAHNER, Karl, Erfahrung des Heiligen Geistes, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 13 (Zürich / Einsiedeln / Köln 1978) 226–251.
- RAHNER, Karl, Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 15 (Zürich / Einsiedeln / Köln 1983) 373–408.
- RAHNER, Karl, Visionen und Prophezeiungen. Zur Mystik und Transzendenzerfahrung, hrsg. von Josef SUDBRACK (Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1989).
- RAHNER, Karl, Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: Karl Rahner in Erinnerung, hrsg. von Albert RAFFELT (= Freiburger Akademieschriften 8) (Düsseldorf 1994) 134–148.
- SCHAEFFLER, Richard, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung (Freiburg i. Br. / München 1995).
- SCORNAIENCHI, Lorenzo, Kann man Paulus noch vertrauen? Vertrauen im 2. Korintherbrief, in: Ingolf U. DALFERTH / Simon PENG-KELLER (Hrsg.), Gottvertrauen. Die ökumenische Diskussion um die fiducia (= QD 250) (Freiburg i. Br. 2012) 105–125.
- STAATS, Reinhard, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen (Darmstadt 1996).
- TENGELYI, László, Sinnbildung als Ereignis. Zu Marc Richirs Phänomenologie des Sprachlichen, in: Marc RÖLLI (Hrsg.), Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze (München 2004) 285–300.
- TENGELYI, László, Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern (= Phaenomenologica 180) (Dordrecht 2007).
- WALDENFELS, Bernhard, Schattenrisse der Moral (= stw 1813) (Frankfurt a. M. 2006).
- ZAHLAUER, Arno, Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius von Loyola (= IThS 47) (Innsbruck / Wien 1996).
- ZIMMERMANN, Otto, Lehrbuch der Aszetik (Freiburg i. Br. 1929).