

## Das Wirken Gottes: Spirituelle Erfahrungen und akademisch theologische Reflexion

Stephan Lehrer / Teresa Peter

### 1. Unverfügbarkeit und Einübung in seine Unverfügbarkeit (Stephan Lehrer)

Im folgenden Artikel nehme ich die Anfrage von Teresa Peter auf – Was wäre, wenn es eine Wirklichkeit gäbe, die nicht Angst haben müsste vor meiner Angst?<sup>1</sup> – und reflektiere mit Hilfe von Karl Rahners Gedanken zur existentiellen Grunderfahrungen des unbedingten Angenommen seins in den Exerzitien des Hl. Ignatius die Bedeutung der Erfahrungen der Bodenlosigkeit und Untergehens sowie des tragenden Bodens und Gehens als geistliche Erfahrungen für das Leben der ChristInnen. Mit Hilfe der Überlegungen, die Otto Muck in den Forschungsschwerpunkt einbrachte<sup>2</sup>, versuche ich, die Reflexionen Rahners über die Logik der existentiellen Erkenntnis in den Exerzitien<sup>3</sup> als eine Deutung von religiösen Erfahrungen zu verstehen, d. h. das für mein Leben als religiös bedeutungsvoll Erlebte – praktische Gewissheiten wie störende Unstimmigkeiten – hinsichtlich der persönlichen Lebensgestaltung als Christin und Christ ernst zu nehmen.

Teresa Peter legt großen Wert darauf, die Angst und Erfahrung von Bodenlosigkeit als allgemein-menschliche anzunehmen und nicht zu verleugnen oder zu verdrängen, dass die Angst die beharrliche Begleiterin von vielen von uns ist und bleibt. In der Gegenwartsliteratur findet Teresa Peter die Beschreibung dieser Angst am ehesten in Gedichten als Zeugnisse menschlichen Lebens. Ich gebe beispielhaft die ersten vier Zeilen des Gedichtes „Ein Viertel Schlaf,

<sup>1</sup> Peter, Teresa, Was wäre, wenn es eine Wirklichkeit gäbe, die nicht Angst haben müsste vor meiner Angst?, in: Diak 38 (2007), 407–412.

<sup>2</sup> Vgl. Muck in diesem Band, S. 105–131.

<sup>3</sup> Rahner, Karl, Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola, Sämtliche Werke 10, Freiburg i. Br. 2003, 368–420.

drei Viertel Angst“ der großen österreichischen Lyrikerin Christine Lavant (1915–1973) wider:

„Ein Viertel Schlaf, drei Viertel Angst  
wenn du jetzt ein Gebet verlangst,  
dann wird es wohl nicht meines sein,  
denn was sonst betet, ist ein Stein“<sup>4</sup>

Teresa Peter erkennt in Christine Lavants Spannung von bodenloser Bedrohung auf der Suche nach Schlaf und der Hoffnung nach bergender Zuflucht für ein Stück Leben das Erleiden der Angst sowie die Sehnsucht nach ein wenig Geborgensein. Die Verzweigung an der Bodenlosigkeit der Angsterfahrung und die Hoffnung aus der Schlaflosigkeit zu etwas Ruhe kommen zu können, deutet Teresa Peter als Möglichkeiten, die Wahrheit der Bedingtheit unseres Lebens als Ausschau nach einem Stück Lebensweg anzuerkennen. Es ist keine Phrase, wenn Teresa Peter fragt, ob die Angst auch etwas bewirken kann. Es bleibt die Hoffnung, dass Vertrauen aus der Bodenlosigkeit wächst, dass die Annahme der Gefährdung des geschenkten Lebensgrundes eine Lebenslehre ermöglicht, die die Leere des Lebens ausschauend begleitet. Diese wenigen Sätze zu den Bemühungen von Teresa Peter, Bodenlosigkeit und geschenkten Lebensboden in der theologischen Reflexion gemeinsam ernst zu nehmen, sollen die Berechtigung unterstreichen, dass der theologische Begriff des Ringens mit der Angst von Christine Lavant „Spiritualität“ lautet.

Der Ausdruck ihrer Hoffnung auf Geborgenheit in Gott, ihrer verzweifelten Sehnsucht im Gebet und Leben, ihres Vertrauens im Verlassen sein ist Ausdruck authentisch gelebter geistlich-religiöser Erfahrungen. Wenn wir nach der Bedeutung religiöser Erfahrungen für die Theologie fragen, dann sprechen wir heute selbstverständlich von Theologie der Spiritualität.

### 1.1 Verwendung des Begriffs ‚Spiritualität‘

„Spiritualität“, verstanden als eine charakterisierbare (beschreibbare), bewusst gelebte und praktizierte Art der Gottesbeziehung eines einzelnen Menschen oder einer Menschengruppe, ist ein junger Be-

<sup>4</sup> Lavant, Christine, Spindel im Mond, Salzburg 1995, 65.

griff. D. h. auch, dass das ernst nehmen der individuellen geistlichen Erfahrung durch die katholischen Theologinnen und Theologen erst im 20. Jh. einen selbstverständlichen Platz in den theologischen Reflexionen erhält.

Bis weit hinein ins 20. Jh. wurde der Begriff „Spiritualität“ unter dem Stichwort Aszetik und Mystik abgelegt. Im „Lexikon für Theologie und Kirche“ habe ich das selbständige Stichwort „Spiritualität“ erst in der Ausgabe von 2000 gefunden. Auguste Saudreau definiert 1918 in seinem Manuel de Spiritualité den Begriff Spiritualität als „Wissenschaft, die den Fortschritt in der Tugend lehrt und besonders in der Liebe Gottes“. Nach dem Ersten Weltkrieg entstehen Zeitschriften wie „La Vie spirituelle“ oder die „Revue d’ascetique et mystique“. Der Herausgeber Gabriel Beauchesne entwirft seit 1928 das Projekt eines Dictionnaire de Spiritualité und legt es in die Hände der Jesuiten Marcel Viller, Joseph de Guibert und Ferdinand Cavallera. Noch 1990 lautet der Untertitel: *Ascétique et mystique doctrine et histoire*.

Eine Grundfrage der Theologie der Spiritualität lautet: Kann Gott in der einzelnen Frau, im einzelnen Mann wirken? Sicher kann er das, wird zur Antwort gegeben und weiter gefragt: Aber in jeder Frau, in jedem Mann und hat das überhaupt eine besondere Bedeutung für die einzelne Christin und den einzelnen Christen oder die Kirche?

Das Thema des Einzelnen in der Kirche, das Karl Rahner seit Mitte der 40er Jahre bearbeitet, findet eine Fortsetzung in „Das Dynamische in der Kirche“, schreibt Karl Rahner im Mai 1958 im Vorwort zu dieser *Quaestio disputata*.<sup>5</sup> Den drei ursprünglich einzeln veröffentlichten Arbeiten liegt die Einsicht zu Grunde, „dass nämlich das Einzelne sich nicht in das Allgemeine auflösen lasse“, schreibt Karl Rahner in der Einleitung.<sup>6</sup> „Prinzipien und Imperative“<sup>7</sup> lautet der Titel der ersten Abhandlung der *Quaestio*, „Das Charismatische in der Kirche“<sup>8</sup>, die zweite Abhandlung derselben *Quaestio*.

Rahner schreibt in der Einleitung, dass es ihm nicht primär um eine Ontologie geht, sondern um das christliche Leben und die Entscheidungen der und des Einzelnen in der Kirche.

<sup>5</sup> *Rahner, Karl*, *Das Dynamische in der Kirche*, SW 10, Freiburg i. Br. 2003, 322.

<sup>6</sup> Ebd., 323.

<sup>7</sup> Ebd., 326–343.

<sup>8</sup> Ebd., 343–368.

Das personal Konkrete, der Imperativ des christlichen Handelns, den sich die Person selbst als ein unableitbares Einmaliges gibt, ist etwas anderes als die vom Lehramt verurteilte Situationsethik. Rahner spricht von einer Individualethik und Moral<sup>9</sup>, er will die unableitbare Einzigartigkeit des Individuums mit den höchsten Normen und Werten, den Prinzipien des christlichen Glaubens vermittelt sehen, ohne eine der beiden Seiten zu vernachlässigen. 1956 hatte das Heilige Offizium die Situationsethik verurteilt.<sup>10</sup> Der junge Moraltheologe Josef Fuchs (1912–2005) und der ältere Mitbruder Franz Xaver Hürth (1880–1963), die sich an der Päpstlichen Jesuitenuniversität Gregoriana in Rom schon seit drei Jahren heftig um die Weite bzw. Enge des Freiraums stritten, der zwischen persönlicher Gewissensbildung und vorgegebener kirchlicher Lehre noch zu finden sei, gaben wie Rahner 1956 dem Heiligen Offizium Recht. Dennoch: Freiheit, Selbstbestimmung, Wahl und Entscheidung aus persönlich verantworteter Gottesbeziehung, die selbstverantwortete Erkenntnis des Individuums und die Kompetenz seines moralischen Handelns wurden auch für die katholischen Theologen immer drängendere Reflexionsaufgaben. Wie kann zwischen Lehre der Kirche und freier Selbstbestimmung vermittelt werden, in welcher Beziehung stehen beide zueinander und wie wird diese Beziehung gerechtfertigt? Mit Hilfe einer Theologie der geistlichen Erfahrung ist es möglich, lautet die Antwort Karl Rahners, das nicht einfachhin aus Sätzen Ableitbare an der eigenen geistlichen Erfahrung zu respektieren, anzunehmen und mitzuteilen.

## 1.2 Die Erkenntnistheorie geistlicher Erfahrung anhand eines Artikels Karl Rahners

Die Vermittlung zwischen den allgemeinen Prinzipien der Kirche und dem Individuum wird durch eine göttliche Inspiration, einen göttlichen Imperativ geleistet, den das Individuum zweifelsfrei erkennen kann. Wie soll das gehen? Eine Erkenntnistheorie der Findung des Willens Gottes legt Rahner im dritten Aufsatz der Quaestio dar.<sup>11</sup> Der Titel lautet: „Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola“.

<sup>9</sup> Ebd., 325.

<sup>10</sup> Acta Apostolicae Sedis 48, 1956, 144f.

<sup>11</sup> *Rahner*, Das Dynamische in der Kirche (s. Anm. 5), 324.

Karl Rahner interpretiert die Exerzitien des Heiligen Ignatius (1491–1556) als Ort der subjektiven Gotteserfahrung. Exerzitien sind – sagt Ignatius in der Nummer [1] seines Exerzitienbuches<sup>12</sup> – „jede Weise der Gewissenserforschung, des Meditierens und Betrachtens, jede Form mündlich und geistig zu beten, und andere geistliche Tätigkeiten, um das eigene Leben zu ordnen und den Willen Gottes zu suchen und zu finden“. Besteht das Exerzitienbuch aus zusammengewürfelten Einzelstücken – den 370 Nummern – Anweisungen, Meditationen, Gebeten, Erklärungen, Prozeduren, Anmerkungen und Regeln, in denen die religiösen Erfahrungen des Pilgers Ignatius einen strukturierten Ausdruck fanden, um anderen Personen zur Verfügung zu stehen, so erkennt der zeitgenössische Theologe die moderne Grundannahme hinter dem Ausdruck der Einzelstücke. Es handelt sich um die Überzeugung des unmittelbaren Wirkens Gottes in der Einzelperson, d. h. um das Ergreifen einer authentischen und freien Begegnung der Einzelnen mit Gott.

Karl Rahner fragt:

„Was heißt es theologisch, wenn man ernst nimmt, dass in den Exerzitien der Schöpfer und Herr selber (im Unterschied zu Vermittlungen durch menschliches Zutun) sich der frommen Seele ‚mitteilt‘ und ‚der Schöpfer unmittelbar mit seinem Geschöpf handelt und das Geschöpf mit seinem Schöpfer und Herrn‘ [15]?“<sup>13</sup>

Zunächst ist die Annahme festzuhalten, in der Meditation und im Gebet Gott begegnen zu können und in seiner Selbstmitteilung den tragenden Grund für persönlichen Lebenssinn und konkrete Lebenswege zu erfahren. Eine ganz andere Herausforderung ist dann die theologische Reflexion und intellektuelle Verantwortung dieser Möglichkeit als Theologe der Katholischen Kirche. Eine Erkenntnistheorie erstellt Kriterien für die Verlässlichkeit von Erkenntnisweisen, fragt aber zunächst nach den grundsätzlichen Möglichkeitsbedingungen von Er-

<sup>12</sup> *Loyola, Ignacio de*, Ejercicios espirituales. Introducción, texto, notas y vocabulario por Candido de Dalmasas, S.I., Santander 1987. Im Folgenden bezeichnet die eckige Klammer die Nummer im Exerzitienbuch. In Deutsch vgl.: *Loyola, Ignatius von*, Geistliche Übungen, übersetzt und erläutert von Knauer, Peter, Würzburg 1998.

<sup>13</sup> *Rahner*, Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola (s. Anm. 3), 372.

kenntnis. Daher die Frage, ist es möglich, dass die Betenden oder Meditierenden auch erkennen können, dass sie eine besondere Erfahrung des unendlichen Geheimnisses erleben, oder gibt eine derartige Gewissheit als bloßes „Gefühl“ jeder „intellektuellen Leistung“ des Verstandes beraubt, einfach das Ergebnis nachempfunderer Modelle und erträumter Wunschvorstellungen wieder?<sup>14</sup>

Dem Problem der Erkennbarkeit „göttlicher Antriebe“, wie sich Ignatius ausdrückt und das etwas völlig anderes darstellt als die vernünftige Willensbildung als Gehorsam gegenüber den christlichen Prinzipien angewandt in bestimmten Wahl- und Entscheidungssituationen, begegnet Rahner mit dem klassischen logischen Hinweis, man müsste Unterschiede angeben können, die die individuelle Gotteserfahrung von anderen individuellen Erlebnissen charakteristisch unterscheiden lassen. „Ignatius rechnet“, schreibt Rahner, „mit seelischen Erlebnissen, die ins Bewusstsein fallen und auf Gott zurückgehen und zwar so, dass diese göttlichen Bewegungen von anderen unterschieden sind und unterschieden werden können ...“<sup>15</sup>

Das gesuchte Unterscheidungskriterium hat bestimmte Anforderungen zu erfüllen: Es darf sich nicht bloß um eine nur allgemeine Erfahrung handeln, dass „schließlich alles, was ist und sich im Menschen geltend macht, von Gottes Erhaltung und Mitwirkung getragen ist“.<sup>16</sup> Das Kriterium muss – unabhängig von der sittlichen Beurteilung des Gegenstandes von Handlungsalternativen – innerhalb des Bereiches gefunden werden, in dem auch andere gute Antriebe vorkommen können, die es von den „göttlichen Antrieben“ unterscheiden kann.

Das Unterscheidungskriterium muss sich als die Grundlage der Unterscheidung auf die Art des Antriebes selbst richten, d. h. auf die Erkenntnis seiner Herkunft.<sup>17</sup> Ignatius spricht in den Nummern [330] und [336] von einer göttlichen Bewegung, bei der es zweifellos sei, dass sie von Gott komme. Diese Erfahrung wird zum Kriterium für alle weiteren Erfahrungen, und es ist nicht leicht zu sagen, was Ignatius mit dieser ersten Art göttlicher Erfahrung meint.<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> Ebd., 375.

<sup>15</sup> Ebd., 388.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Ebd., 389.

<sup>18</sup> Ebd., 396.

Die Erfahrung, die das Unterscheidungskriterium darstellt, wird von Ignatius als Trosterlebnis beschrieben und näher als „Tröstung ohne vorhergehende Ursache“ [330] bzw. als „Tröstung ohne Ursache“ [336] gekennzeichnet. „Ursache“ entspricht im Zusammenhang der Nummer [331] dem gegenständlichen Grund des Trostes, der bewusst für die Tröstung vorliegt. Im Trosterlebnis ohne Ursache ist kein Objekt gegeben, es ist eine Gegenstandslosigkeit. Die Erfahrung ist eine Erfahrung des Friedens, der Ruhe und der Stille. „Es handelt sich dabei um Gott und ihn allein, insofern er gerade von jedem Einzelobjekt verschieden ist ...“<sup>19</sup>

Erst in der nachfolgenden Zeit steht der Mensch wieder unter den Antrieben der eigenen Gedanken, Begriffe und Urteile und denen der anderen geschaffenen Geister, der Vorsätze und Meinungen, „die nicht unmittelbar von Gott, unserem Herrn gegeben sind“ [336].<sup>20</sup> Das Kriterium der Gottgewirktheit solcher Trosterlebnisse ohne Ursache liegt in einer sich selber gründenden Evidenz. Gibt es eine Erfahrung dieser inneren Evidenz, „dann kann sie nicht in einer partikulär-gegenständlichen Erkenntnis Gottes gelegen sein, in der Gott begrifflich gegeben ist, in dem ein Gedanke über ihn gemacht wird“.<sup>21</sup>

Evidenz ist Einsicht und Gewissheit des Geschenkten eines freien Subjektes. Der subjektive Ausgangspunkt bei der geistlichen Erfahrung in den Exerzitien ist eindeutig.<sup>22</sup> Es handelt sich wesentlich um ein konkretes Liebe und Freiheit erfahrendes Ich, um seine Einmaligkeit und individuelle Verantwortlichkeit.<sup>23</sup> Es ist der einzelne Mensch mit seiner Freiheit, seiner Eigenart und seiner Geschichte, der den tragenden Grund seiner Existenz erlebt, den Trost als tragenden Grund aller Wahrheiten und Sicherheit.<sup>24</sup> Die ExerzitiengeberInnen fordert Ignatius eindringlich auf, in den Exerzitien wirklich „unmittelbar den Schöpfer mit dem Geschöpf wirken zu lassen und das Geschöpf mit seinem Schöpfer und Herrn“ [15].

Die Erfahrung der „Tröstung“ als erste oder Grunderfahrung ist die Voraussetzung für die Wahl der persönlichen Überzeugungen,

---

<sup>19</sup> Ebd., 399.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Ebd., 404.

<sup>22</sup> Ebd., 406.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> Ebd., 407.

sie ist der Grund für Lebensentscheidungen und die Gestaltung der Lebensform und ist die Grundlage des Gewissens zur Bewertung des eigenen Handelns und Verhaltens.

Die „erste Erfahrung“ der Tröstungen und der Trostlosigkeit ist das Mittel zur Deutung der „zweiten Erfahrung“, der nachfolgenden Zeit, in der die verschiedenen, jetzt auftretenden Stimmungen, Gedanken, Vorstellungen und „Geister“ im Hinblick auf die Grundstimmung der Tröstungserfahrung unterschieden werden.<sup>25</sup> Diese Zeit wird „zweite Wahlzeit“ genannt, da sie dem Übenden im Fall von zu treffenden Entscheidungen „viel Klarheit und Erkenntnis“ bringen kann [176].

In den Exerzitien geht es oft um eine bestimmte Lebensentscheidung. Die zu treffende Wahl wird für das Leben der Einzelnen in diesem Fall bedeutende Folgen haben. Aber auch wenn es um weniger existentielle Entscheidungen wie eine Berufswahl oder Eheschließung geht, ist für Ignatius [170] klar, dass die Entscheidungsfindung des Willen Gottes „abgegrenzt ist durch den Glauben der heiligen Römischen Katholischen Kirche, also umfasst ist durch ihre verbindliche Lehre und durch das, was sie als praktische Norm für ihre Kinder lehrt und lebt“<sup>26</sup>

Es handelt sich also um bestimmte Stimmungen, Gefühle und Verfasstheiten, die es wahrzunehmen und dann zu unterscheiden gilt. Die Gewissenssuche nach einer richtigen Entscheidung kommt in dieser „Unterscheidung der Geister“, wie sie Ignatius nennt, zu ihrem Abschluss. An dieser Stelle ist es mir wichtig, auf eine besondere Herausforderung hinzuweisen, der ich bei dieser Gewissenssuche immer wieder begegne. Was für Ignatius ganz und – wie ich meine – für Karl Rahner bedingt klar war, ist für viele Christinnen und Christen heute nicht mehr klar: Gewissensentscheidungen, die den objektiven Geboten des Lehramtes nicht mehr entsprechen, werden subjektiv gefällt und subjektiv aufgrund geistlicher Erfahrungen persönlich verantwortet. Ich stelle immer wieder fest, dass Christinnen und Christen in sehr konkreten Lebensentscheidungen die Grunderfahrung des unbedingten Angenommen seins durch Gott erfahren, die getroffene Wahl sich in dauerhaftem Trost bestätigt, der Lehre der heiligen Römisch Katholischen Kirche aber wi-

<sup>25</sup> Ebd., 412.

<sup>26</sup> Ebd., 372.



derspricht. Diese Erfahrungen führen wiederum zur Frage, was unter einem verantwortlichen Umgang mit konkreten Normen des Lehramtes zu verstehen ist aber auch zur Frage, welchen Stellenwert wir der Gotteserfahrung und -beziehung in unserem Leben als ChristInnen geben. Dieser Artikel kann auf diese Frage keine befriedigende Antwort geben, er versucht jedoch einen Beitrag zur Klärung dieses Konfliktes zu leisten, indem er untersucht, wie denn grundsätzlich in der Theologie vom Wirken Gottes in der Einzelperson verantwortlich gesprochen werden kann.

Zurück zur Unterscheidung der Geister in den Exerzitien des Hl. Ignatius. Es geht in dieser Unterscheidung um „eine häufige Konfrontierung des Wahlgegenstandes und der Urtröstung“ – der eigentlich und ursprünglich und sicher gottgewirkten Tröstung. D. h. ich konfrontiere meine Friedensstimmung des Getröstet seins mit den verschiedenen mir möglichen Handlungsstrategien für eine Problemlösung. Entscheidungskriterium ist die Erfahrung, „ob diese beiden Phänomene innerlich zusammenklingen, sich gegenseitig finden, ob der Wille zum fraglichen Wahlgegenstand jene reine Offenheit auf Gott“ in der Erfahrung des unbedingten Angenommenseins „unangetastet lässt, ja sogar stützt und vermehrt, oder sie abschwächt, verdunkelt, ob sich ... eine Synthese ... in ‚Frieden‘, ‚Ruhe‘ und ‚Stille‘ ergibt und so wahre ‚Fröhlichkeit‘ und geistige ‚Freude‘ entsteht, oder ob statt der Sanftheit, Linde und Milde Schärfe, Lärm und Geräusch entsteht“ [335].<sup>27</sup> Wenn ich aus der Konfrontation meiner Stimmung des Getröstet seins mit einer Handlungsalternative Friede, Freude, Ruhe, Stille, Fröhlichkeit, innere Wonne, innere Wärme und Beglücktheit erfahre, dann besteht Kongruenz zwischen Trosterfahrung und gesuchter Handlungsalternative.<sup>28</sup>

Da die Trosterfahrung immer Ausgangspunkt der Entscheidung bleibt – im Misstrust sollen keine Entscheidungen gefällt und getroffene Entscheidungen nicht verändert werden –, kann im Hinblick auf die Lebensform der derart geistlich Übenden auch gesagt werden: In der Trosterfahrung, die die ExerzitandInnen in den Exerzitien suchen, erfahren sie zuversichtliche Gewissheit und bekommen die menschenfreundliche Kraft, dass sie die Probleme ihrer menschlichen Existenz auf dem Grund des persönlichen Angenom-

<sup>27</sup> Ebd., 413.

<sup>28</sup> Siehe Exerzitienbuch die Nummern [329], [333], [334], [335] und [336].

menseins von Gott in Frieden und innerer Ruhe bewältigen und meistern. Die Grunderfahrung des unbedingten Angenommenseins ist die Voraussetzung für jede weitere Unterscheidung und Wahl.

Diese Individualgestalten an Erkenntnis des Willens Gottes aufgrund von Erfahrungen des Trostes und des Misstrostes im christlichen Daseinsvollzug – d. h. im Daseinsvollzugs des Alltags und nicht explizit in Exerzitien – des einzelnen Menschen – d. h. jeder Christin und jedes Christen – kann die Theologie „als eine mögliche Wesensverwirklichung des Christentums“ erkennen, nicht wie Schrift und kirchliches Lehramt wohl aber im Hinblick auf die nicht ableitbare Erfahrung können daher „die Exerzitien einen Gegenstand der Theologie von morgen bilden ...“<sup>29</sup> Rahner stellt uns Ignatius als einen Lehrer vor, der uns zu diesen aus theologischen Begriffen und abstrakten Abhandlungen nicht ableitbaren „Individualgestalten des christlichen Daseinsvollzugs im einzelnen Menschen“ führt.<sup>30</sup> Diese Individualgestalten an Erkenntnis und eine authentische Gotteserfahrung im christlichen Daseinsvollzug gibt es nicht nur in Exerzitien, nicht nur in der Bewältigung von existentiellen Krisen sondern im ganz gewöhnlichen Alltag der Menschen.

An dieser Stelle möchte ich auf meine Feststellung zurückkommen, dass der theologische Begriff des Ringens mit der Angst von Christine Lavant „Spiritualität“ lautet. Ich möchte mich nicht einfach damit begnügen, den Ausdruck von Lavants Hoffnung auf Geborgenheit in Gott, ihre verzweifelten Sehnsucht im Gebet und Leben, ihr Vertrauen im Verlassen sein als Ausdruck authentisch gelebter geistlich-religiöser Erfahrungen zu verstehen. Warum ist die geistliche Erfahrung Lavants authentisch? Im Sinne der Exerzitien des Hl. Ignatius ist die Weigerung Lavants, aus dem bodenlosen Leid der Angst und der Sehnsucht nach der Geborgenheit des Schlafes einer Norm gerecht zu werden, Ausdruck einer authentischen geistlichen Erfahrung, weil sie die Kongruenz von Herz und Gebet und Stein und Bodenlosigkeit nicht – wie die Norm zu Beten dies verlangte – missachtet, sondern eben annimmt und aufrechterhält. Sie betet nicht, weil ein Stein nicht betet, Gebet kongruiert mit Herz. Achtung der Kongruenz unter Missachtung der Norm ermöglicht authentische Sehnsucht und

<sup>29</sup> *Rahner*, Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola (s. Anm. 3), 370.

<sup>30</sup> *Ebd.*, 370f.

daher authentische Spiritualität. Lavant weiß, dass sie in ihrer Angst der Bodenlosigkeit ausgeliefert ist. Sie weiß aber auch, dass Gott von ihr in dieser Situation kein Gebet verlangt und verlangen kann. Lavant bleibt authentisch, auch wenn allein der Schlaf als Ausdruck der Sehnsucht übrig bleibt und kein Schimmer von Hoffnung in die Angst kommt. Rahner interpretiert als eine Möglichkeit für des „Nichtgetröstet seins“ der dritten Wahlzeit in den Exerzitien des Hl. Ignatius, dieses „Schweigen Gottes“ selbst als seine Antwort.<sup>31</sup>

Es stellt sich nach all diesen Ausführungen berechtigter Weise die Frage, ob all das nicht viel einfacher, verständlicher und schlichter gesagt werden kann. Vielleicht ist sich Karl Rahner der Gefahr sehr bewusst, dass sein Intellektualisieren der geistlichen Erfahrungen diese im Grunde wiederum nur mit gescheiterten Worten verstellt. Er schreibt am Ende seiner diesbezüglichen Ausführungen selbst, dass das Thematisieren der Erfahrung des unbedingten Angenommen seins von Gott nicht verwechselt werden darf mit einer sich begrifflich aussprechenden Reflexion darüber, wie sie jetzt z. B. vorgelegt wurde.<sup>32</sup> Trotzdem verlangt die vernünftige Argumentation mit der Angabe von Gründen zum Aufweis der Gültigkeit von Geltungsansprüchen nach dem Diskurs von Frage und Antwort, von Argument und Gegenargument, von Einwand und Gegeneinwand.

Ignatius sucht die Erkenntnis der sittlichen Qualität einer Handlungsalternative aufgrund einer seelischen Bewegung, die von Gott kommt. Die Erfahrung des Trostes und des unbedingten Angenommenseins wie die anschließende Unterscheidung, bei welcher Handlungsalternative die Trosterfahrung spürbar bleibt, sind natürlich zutiefst persönliche existentielle Vorgänge der subjektiven Innerlichkeit, die zwar vom Subjekt mitgeteilt werden können, nicht aber von außen beobachtbar sind. Insofern die Unterscheidung aber zur Wahl einer bestimmten Handlungsalternative führt, liegt ein Urteil über eine Handlung vor, das der rationalen Verantwortung im Diskurs zugänglich ist.

Der prinzipiellen Frage, wie – z. B. auf Grund einer Trosterfahrung ohne Ursache in den Exerzitien des Hl. Ignatius – vom Wirken Gottes in der Einzelperson rational verantwortlich in der Theologie gesprochen werden kann, möchte ich mit Hilfe der im Forschungsschwerpunkt Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung

<sup>31</sup> Ebd., 149.

<sup>32</sup> Ebd., 408.

vorgebrachten und diskutierten Ausführungen von Otto Muck aufgreifen. Dies deshalb, da Otto Muck die Aufklärung und Klärung der stillschweigenden Voraussetzungen des theologischen Sprechens von Gottes Wirken ein besonderes Anliegen sind und er dieses Anliegen ausdrücklich in einer Philosophie des Dialogs verwirklicht. Unter diesen stillschweigenden Voraussetzungen sind nicht bloß rein epistemologische Annahmen zu verstehen, sondern die vorausgesetzte Weltanschauung des Individuums selbst. Die Wichtigkeit und Bedeutung dieser Weltanschauung des und der Einzelnen zeigt sich darin, dass das Individuum normaler Weise in vielen seiner Entscheidungen darauf Bezug nimmt.

### 1.3 Die von Karl Rahner dargelegte Erkenntnistheorie geistlicher Erfahrung im Lichte von Otto Mucks Ausführungen zu den Grundlagen des Sprechens vom Wirken Gottes im Leben von Menschen

Muck<sup>33</sup> untersucht das Sprechen vom Wirken Gottes mit Hilfe von Unterscheidungen, Hinweisen auf logische Folgen, die sich aus unterschiedlichen Betrachtungsstandpunkten eines Problems ergeben und pflegt rationale Vorsicht und analytischen Sachverstand gegenüber verwendeten aber nicht ausdrücklich bedachten Grundannahmen der jeweiligen Erkenntnismodelle. Diese Modelle kommen oft aus einer naturwissenschaftlichen Rationalität, die Wertvorstellungen und religiöse Überzeugungen als persönliche Einstellungen betrachtet, weshalb sie als empirischer Untersuchungsgegenstand von der Wirklichkeit angeblich ausgeschlossen sind. Vorsicht ist aber auch gegenüber der unbefangenen und unreflektierten Rede vom Handeln Gottes in der Welt angebracht, wenn diese von Theologen oder theologisch nicht gebildeten religiösen Menschen vorgebracht wird.<sup>34</sup>

Seit über 40 Jahren beteiligt sich Otto Muck an der religionsphilosophischen Diskussion um ein rational geklärtes Verständnis des Sprechens vom Wirken Gottes. Wichtige Begriffe dieser Diskussion, wie z. B. „Lebensauffassung“, „persönliche Weltanschauung“, „blik“, „disclosures“ (Erschließungen), verweisen auf unterschiedliche Geltungsansprüche religiöser Rede: Einmal dass bestimmte Sinnerfahrungen die Lebenseinstellung beeinflussen, die Einstellungen selbst

<sup>33</sup> Vgl. Muck in diesem Band, S. 105–131.

<sup>34</sup> Vgl. ebd., 105.

aber auch Deutungsmuster von Erfahrungen darstellen. Es ist wichtig, Kriterien der Erfahrung – in Bezug auf die Bedeutung für das Leben der Person – und Kriterien der Beurteilung von Erfahrung – in Bezug auf die Bedeutung für die Wirklichkeitsbeschreibung als Ganzes – logisch zu unterscheiden und beide Bereiche im Bezug zueinander zu reflektieren. Dies ist die Möglichkeitsbedingung gegenseitigen Verstehens und des argumentierenden Dialogs speziell wenn es um die Rationalität des Sprechens vom Wirken Gottes geht.<sup>35</sup>

Kriterien zur Beurteilung von religiöser Erfahrung explizit machen, bedeutet oft, Beurteilungsmodelle im Gesamtzusammenhang unseres Lebens zu explizieren. Otto Muck gibt einige Beispiele für das Verständnis religiöser Rede als einem bestimmten Deutungsmodell. Er macht die theologische Begrifflichkeit von Gnade verständlich: Wenn wir von religiöser Erfahrung sprechen, sprechen wir oft von der Unverfügbarkeit dieser Erfahrungen, wir können sie nicht herstellen. Es liegt nahe, sie theologisch, d. h. im Rahmen einer weltanschaulichen Deutung, als von Gott ermöglicht zu deuten, d. h. als Gnade zu bezeichnen. Die sozialkulturelle Ermöglichung von religiöser Erfahrung wäre als *gratia externa*, die spirituelle Einsicht im Licht der Gnade als *gratia interna* zu bezeichnen.<sup>36</sup> Otto Muck verweist auch auf die Aporetik der spontanen Erfahrungserkenntnis von Joseph Maréchal. Dieser interpretiert das Erkenntnisvermögen für Erfahrungserkenntnis als eine grundlegende Ausrichtung des Menschen auf wahre Erkenntnis der Wirklichkeit und dies wiederum als eine grundlegende Ausrichtung des Menschen auf einen letzten Sinngrund, der religiös in Gott gesehen wird.<sup>37</sup>

Unter den Denkern, die sich angeregt von J. Maréchal mit der allgemeinen Frage nach der Struktur der Wirklichkeit als der metaphysischen Frage schlechthin, und im besonderen nach der grundsätzlichen Bedeutung von Erfahrung kritisch auseinander setzten, nennt Otto Muck natürlich auch Karl Rahner. Die Frage des Sprechens vom Wirken Gottes wird in der transzendentalen Methode dieser Autoren von der Lösung der Frage bestimmt, wie wir philosophisch überhaupt von Gott sprechen können.<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> Vgl. ebd., 107–111.

<sup>36</sup> Vgl. ebd., 112.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., 113–117.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., 117f.

Damit ist die Problemstellung erreicht, die für Rahners Interpretation der Erfahrung des „Trostes ohne Ursache“ und deren Deutung als Wille Gottes in den Exerzitien des Hl. Ignatius wesentlich ist: Wie kann ich rational verantwortet theologisch vom Wirken Gottes in der Einzelperson sprechen? Aber auch: Wie ist die transzendente Methode als Kriterium zur Beurteilung von Wirklichkeitserfahrung generell mit dem Kriterium der Bedeutung der Erfahrung des „Trostes ohne Ursache“ für die Einzelperson stimmig? Anders formuliert: Es soll untersucht werden, wie das Modell der Rede vom Wirken Gottes in der Einzelperson, das Rahner aus der Methode geistlichen Übens des Hl. Ignatius expliziert, mit Hilfe von Otto Muck zu verstehen ist.

In einem ontologischen Modell, welches Gott als welttranszendente Erstursache und alles geschaffene Sein unter der Rücksicht einer Teilnahme betrachtet, kann im Rahmen der Weltanschauung eines christlichen Glaubens der Begriff „Tröstung ohne Ursache“ als „Sinnerfahrung, insofern sie sich als stimmig mit der eigenen Grundausrichtung erweist“<sup>39</sup>, verstanden werden. Spreche ich im Zusammenhang der „Tröstung ohne Ursache“ von einem Handeln Gottes in der Einzelperson darf ich um der theologischen Richtigkeit und philosophischen Kohärenz Willen nicht vergessen, dass der Begriff „Handeln Gottes“ seine Stimmigkeit aus der Verwendung unter der speziellen Rücksicht einer individuellen Grundausrichtung an der allgemeinen „Teilnahme“ erhält. Die in der Stimmigkeit von Erfahrung und Erkenntnissen, d. h. in der Sprache von Otto Muck von „spontaner praktischer Gewissheit“, gewonnenen Einsichten sind weiterhin innerhalb der Spannung von allgemeinem Geltungsanspruch der Grundausrichtung auf Gott und subjektiver Verantwortlichkeit der „praktischen Gewissheit“ zu reflektieren.<sup>40</sup> Rahners erkenntnistheoretisches Kriterium des Trosterlebnisses ohne Ursache, wie es Ignatius beschreibt, als Einsicht und Gewissheit der geistlichen Erfahrung des Trostes als Gottgewirktheit, als einer in sich selber gründenden Evidenz seiner Existenz als in Liebe und Freiheit getragener, ist in diese Spannung einzuordnen und zu verstehen.<sup>41</sup>

Wenn Rahner von der Möglichkeit eines Elementes der Wesensver-

<sup>39</sup> Vgl. ebd., 119.

<sup>40</sup> Vgl. ebd.

<sup>41</sup> *Rahner*, Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola (s. Anm. 3), 404.

wirklichung des Christentums in der Erfahrung des Wirkens des Willens Gottes in der Einzelperson spricht, dann ist damit gesagt, dass der christliche Glaube eine wesentliche Aussage dahingehend tätigt, dass die Aussage der Grundausrichtung auf Gott durch ein freies und für sein Glauben und Handeln verantwortliches Subjekt getätigt wird. Das theologische „Modell“ Mensch ist in seiner Urteilsfähigkeit begrenzt, begrenzt frei und begrenzt exakt, etc., und gleichzeitig von der unbegrenzten Erstursache bedingt zu reflektieren. Religiöse Erfahrungen und deren sprachlicher Ausdruck beschreiben persönliches Erleben als Glück und Unglück, als grenzenlose Verzweiflung und unermessliches Leid, als erfüllende Liebe und verdanktes Leben, als Angst und Bodenlosigkeit, als Getragen werden und Geborgenheit, als Verlassen sein und Elend. Die Rede vom Handeln Gottes angesichts der Wirklichkeit von all diesen Erfahrungen menschlicher Mühe zwischen Glück und Elend kann nur im Zusammenhang mit den Begriffen der Grundausrichtung des christlichen Weltbildes auf Gott als Ursache aller Wirklichkeit, d. h. mit der erstursächlichen Ermöglichung theologisch richtig verstanden werden. Davon zu unterscheiden, aber deshalb nicht zu verwerfen oder gering zu achten, sind die Zeugnisse erlebter religiöser Erfahrungen von gläubigen Menschen. Sprechen diese vom Handeln oder Wirken Gottes in ihren Erfahrungen, ist es Aufgabe des theologischen Denkens, dieses Sprechen in der Spannung z. B. von erstursächlicher Ermöglichung und Anteilnahme daran von ChristInnen zu verstehen und zu respektieren. Freilich ist es angenehmer und theologisch erfolgreicher von lebensstragenden Sinnerfahrungen zu sprechen und nicht auch die lebenszerstörenden Angst-, Schmerz- und Leidenserfahrungen unter derselben Rücksicht zu betrachten. Grundlage jedweder Deutungsanstrengungen bleibt die Beachtung der Grundlagen, „die überhaupt erst ein begründetes philosophisches Sprechen von Gott ermöglichen“.<sup>42</sup>

Mit diesem philosophischen Grundsatz Otto Mucks ist mein Lernen von seiner hohen Schule unterscheidender Vorsicht beim Sprechen vom Wirken Gottes nicht beendet. Es gibt nämlich einen Entwurf seines Artikels über Grundlagen des Sprechens vom Wirken Gottes in der Fassung vom April 2008.<sup>43</sup> Darin nimmt Otto Muck die Unbefangenheit der Theologen im Umgang mit Begriffen vom Wirken Gottes ungewöhnlich direkt in die philosophische Analyse.

<sup>42</sup> Vgl. Muck in diesem Band, S. 105–131, hier: 124.

<sup>43</sup> Vgl. ebd.

Muck stellt sogleich seine Grundthese an den Anfang: Die rationale Struktur lebenstragender Überzeugungen ermöglicht einen klärenden Dialog. Diese Formulierung ermöglicht mir, die religiöse Erfahrung des Geborgen seins in Gott in ihrer existentiellen Bedeutung für die einzelne Person sogleich als eine jener Einstellungen zu reflektieren, denen eine „eigene Rationalität“ zukommt.

Nun gibt es eine Fülle möglicher Einwände, die die Geltung meiner Auffassung von lebensrelevanter religiöser Sinn- und Geborgenheitserfahrung oder Verzweiflungs- und Ohnmachtserfahrung der Einzelperson in Frage stellt. Otto Muck nennt diese Fragen „relevant“. Ist eine relevante Frage noch nicht im Hinblick auf Übereinstimmung oder Widerspruch mit meinem Geltungsanspruch geklärt heißt sie „offen“. Als „positiv relevante Fragen“ kennzeichnet Muck solche, die mit meiner Auffassung unvereinbar sind. Ist für meine praktische Handlungsorientierung keine positiv relevante Frage offen, dann kann ich von einer „praktischen Gewissheit“ sprechen. Die Bedeutung dieser Unterscheidungen von Otto Muck liegt m.E. darin, dass sie die Möglichkeiten eines Dialogs zwischen Personen unterschiedlichster Lebenswelten und -erfahrung reflektieren.

Im Zusammenhang der Reflexionen über die Regeln der Unterscheidung der Geister bei Ignatius war es für mich sehr wichtig, die Unterscheidung zwischen absoluter und praktischer Gewissheit von Otto Muck zu lernen. Die Gewissheit der Tröstung ohne Ursache in der geistlichen Erfahrung ist als eine verlässliche Aussage, die vernünftig für wahr gehalten werden kann, immer eine praktische Gewissheit. Mit Maréchal wird mir von Muck die Möglichkeit von Erfahrungserkenntnis in ihrer Ausrichtung auf das Absolute verständlich gemacht. Eine Antwort auf eine Frage, die keine positiv relevante Frage offen lässt, findet die Theologie in der Reflexion der grundsätzlichen Ausrichtung des Menschen auf Gott. Von einer absoluten Gewissheit im Zusammenhang mit einer begrenzten Wirklichkeit zu sprechen, ergäbe einen Widerspruch, der das Ideal einer vorausgesetzten Wahrheit unerreichbar lässt. Unerreichbar in ihrer Pädagogik zur Verständlichkeit philosophischer Erkenntnis ist für mich Mucks Hinweis auf die offensichtliche Unvernünftigkeit, für die Gestaltung des Lebens absolute Gewissheit verlangen zu wollen (E-mail vom 11. Dezember 2007).

Dazu kommt die mich ebenso sehr ansprechende weil einfachere Ausdrucksweise der philosophischen Reflexion des Sprechens vom Wirken Gottes in der Spannung von ermöglichender Erstursächlich-



keit und individueller Anteilnahme an dieser Erstsache in der Überzeugung: „Die ganze Welt mit all ihren Bestimmungen ist von Gott gehalten unter diesem Gesichtspunkt des Seins – darum auch ich selbst, auch mein freies Wirken, auch jetzt mein Sprechen und Nachdenken usw.“<sup>44</sup>

## 2. Wirken Gottes in spirituellen Erfahrungen von Menschen und das Wirken von spirituellen Erfahrungen in der akademischen Theologie (Teresa Peter)

Ich möchte meinen Beitrag zur Thematik des Handelns/Wirkens Gottes in zwei Teile untergliedern. Der erste Teil versucht im Anschluss an Stephan Lehrer einige weitere Bausteine zu liefern, welche für die Frage nach dem Wirken Gottes in spirituellen Erfahrungen von Menschen wichtig sein könnten. Der zweite Teil führt diesen Faden in dem Sinne fort, als ich einige Gedanken darstelle, die sich mit dem Wirken solcher Erfahrungen in der akademischen Theologie beschäftigen.

Ich werde in diesem Beitrag bewusst vom Wirken Gottes und nicht vom Handeln Gottes sprechen. Es ist mir sehr einsichtig, dass jedes Wort seine eigenen Vorzüge und Begrenztheiten mit sich bringt; die Rede vom Wirken Gottes lässt vermutlich stärker an eine kosmische Wirklichkeit mit der möglichen Einseitigkeit des Pantheismus denken, während die Rede vom Handeln Gottes stärker das personale Element hervorruft und mit der Einseitigkeit des Anthropomorphismus ringt. Mir persönlich liegt die Rede vom Wirken Gottes näher, da ich gerade in diesen Zusammenhängen anthropomorphe und interventionistische Assoziationen vermeiden möchte.

### 2.1 Wirken Gottes in spirituellen Erfahrungen einzelner Menschen

Mir scheint, dass wir durch das kurze Ansprechen der (spirituellen)<sup>45</sup> Erfahrungen von Christine Lavant sowie von Ignatius von Loyola und Karl Rahner zwei wichtige Pole, zwei wichtige Wahrhei-

---

<sup>44</sup> Vgl. Muck in diesem Band, S. 130.

<sup>45</sup> Der Grund, weshalb ich das Wort „spirituell“ hier in Klammer gesetzt habe, liegt darin, dass mit Blick auf Christine Lavant das ja doch – zumindest teilweise – eine Zuschreibung von außen her ist. Außerdem zeigt sich an diesem Punkt, dass je nach dem, auf welche Art und Weise Spiritualität verstanden wird,

ten hinsichtlich der Rede über das Wirken Gottes im (Glaubens-)Leben von Menschen thematisiert haben. Diese beiden Pole möchte ich mit den Worten Unverfügbarkeit und Übung benennen.

Der Pol der Unverfügbarkeit, den für mich Christine Lavant (1915–1973) sehr deutlich zum Ausdruck bringt, besagt, dass das Flehen um ein Eingreifen oder Wirken Gottes im Sinne einer Leiden-erleichterung nicht notwendigerweise zu einer derartigen Wirkung und spürbaren Linderung führt. Daher bleiben mit Blick auf Christine Lavant zwei Möglichkeiten offen: entweder Gott wirkt nicht oder aber das Wirken Gottes geht nicht von vornherein mit dem Verspüren dieses Wirkens einher. Der erste Fall, dass Gott auf das Leid und das Bitten eines Menschen nicht hört, führt uns vor die alte Theodizee-Frage. Der zweite Fall bringt die Konsequenz mit sich, dass Gottes Wirken während langer Zeiten im Leben eines Menschen mitunter nicht spürbar ist, dass lange Phasen der Trostlosigkeit im Leben von Menschen auftreten können.<sup>46</sup> In diesem Sinn möchte ich gerne unterscheiden zwischen dem Wirken Gottes und der Wahrnehmung des Wirkens Gottes bzw. der Deutung bestimm-

---

sich ihre Erfahrungen als spirituelle Erfahrungen deuten lassen oder eben nicht. Tatsache ist, dass Lavant in ihren Gedichten, ihren mannigfaltigen Alltagserfahrungen Ausdruck verleiht und diese Erfahrungen mitunter mit ihren Glaubensüberzeugungen bzw. mit der Glaubens-Tradition, in der sie steht, konfrontiert. Im Sinne dessen jedoch, dass eine Aufteilung in profane und spirituelle Erfahrungen problematisch ist, da sich spirituelle Erfahrungen ja sehr oft nicht durch ein besonderes Material auszeichnen, als vielmehr dadurch in welchem Licht, unter welcher Rücksicht bestimmte Erlebnisse gedeutet werden, erscheint es mir vertretbar, ihre Zeugnisse in einer Diskussion, in der es um spirituelle Erfahrungen geht, mit zu bedenken.

<sup>46</sup> Christine Lavant (1915–1973) ist von Geburt an schwach und krank, hört und sieht schlecht. Ihre Kindheit und Jugend sind von Armut und Außenseitertum gekennzeichnet. Ihr Leben lang kämpft sie mit psychischen Schwierigkeiten und ist mehrmals in psychiatrischer Behandlung. Zur Lebensgeschichte von Christine Lavant vgl. *Teufenbach, Ingeborg*, Christine Lavant – „Gerufen nach dem Fluss“. Zeugnis einer Freundschaft, Zürich <sup>2</sup>1994. Texte, in denen die Erfahrung der Ausgeschlossenheit von der göttlichen Wirkkraft ausgedrückt wird, sind u. a.: Wo ist mein Anteil, Herr, am Licht? (*Lavant, Christine*, Gedichte, hrsg. von Bernhard, Thomas, Frankfurt a. M. 1988, 61), Wie pünktlich die Verzweiflung ist (*Lavant, Christine*, Die Bettlerschale. Gedichte, Salzburg, <sup>6</sup>1986, 9), Die Angst ist in mir aufgestanden (*Lavant, Die Bettlerschale*, 52), Du mit, für mich, verriegeltem Mund (*Lavant, Christine*, Der Pfauenschrei. Gedichte, Salzburg <sup>4</sup>1986, 57), Aus solchen Tagen wird wohl kein Leben (*Lavant, Der Pfauenschrei*, 78).

ter Erfahrungen als Wirken Gottes. In diesem Zusammenhang ist eine Unterscheidung von Karl Rahner hilfreich<sup>47</sup>, die mir Ähnliches aufzugreifen scheint, wenn Rahner zwischen der Erfahrung der Gnade einerseits und der Erfahrung der Gnade als Gnade andererseits differenziert.<sup>48</sup>

Um über das Wirken Gottes sprechen zu können, erscheint es mir wesentlich, auch Erfahrungen von Menschen in den Blick zu nehmen, die ein Zeugnis geben, dass Gott – nach den Erwartungen, Wünschen und Hoffnungen dieser Menschen – nicht gewirkt hat bzw. nicht auf jene Art und Weise gewirkt hat, wie sie selbst dies für lebensfördernd und heilend erachtet hatten. Die Texte und die Lebensgeschichte von Christine Lavant stehen hier als ein mögliches Zeugnis, das uns vorsichtig und sensibel machen kann in unserem Nachdenken über das Wirken Gottes. Kerstin Hensel verwendet für Lavant den Ausdruck „Hiobin“<sup>49</sup>, und Ludwig von Ficker, der mit ihr lange befreundet war, schreibt mit Blick auf ihr Lebensschicksal „zu lange schon dauert die Ölbergstunde“<sup>50</sup>. Es kann hier nicht darum gehen, verschiedene Gedichte von Lavant zu analysieren, wichtig erscheint mir an dieser Stelle die Gesamtbeurteilung ihrer Lebensgeschichte zu sein. Und zu dieser Lebensgeschichte gehört nicht ausschließlich ihr literarisches Werk, sondern auch ganz wesentlich die Tatsache, dass sie die letzten Jahre ihres Lebens nicht mehr geschrieben hat. Was die Bedeutung dieser Tatsache angeht, können wir nichts Sicheres wissen. Es scheint mir aber insofern wichtig zu sein, diese Tatsache nicht zu übergehen, da es eine Deu-

<sup>47</sup> Den Hinweis auf diese Unterscheidung verdanke ich Nikolaus Wandinger, der mich im Zuge unseres Forschungstreffens auf diese Stelle aufmerksam machte.

<sup>48</sup> Vgl. *Rahner, Karl*, Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie, Bd. 1, Einsiedeln <sup>8</sup>1967, 326.

<sup>49</sup> *Hensel, Kerstin*, Die Gespenster der Lavant, in: *Lavant, Christine*, Kreuzzertretung. Gedichte, Prosa, Briefe, hrsg. von *Kerstin Hensel*, Leipzig 1995, 120.

<sup>50</sup> Dieses Zitat von Ludwig von Ficker entstammt den so genannten „Brenner-Gesprächen“, aufgezeichnet in den Jahren von 1961–1967. Veröffentlicht ist dieses Zitat, das aus dem Gespräch vom 11. 5. 1964 stammt in: *Wiesmüller, Wolfgang*, „Ein Morgenlicht, wenn wir wollen!“. Das Lavant-Bild Ludwig von Fickers und die christliche Rezeption der Dichterin, in: *Russegger, Arno / Strutz, Johann* (Hrsg.), Die Bilderschrift Christine Lavants. Studien zur Lyrik, Prosa, Rezeption und Übersetzung. I. Internationales Christine Lavant Symposium – Wolfberg 1995, Salzburg/Wien 1995, 165.

tung ihres Werkes im Sinne dessen, dass Lavant durch ihr Schreiben ohnehin im Wesentlichen zu einer Bewältigung ihres Leides und zu teilweiser Erlösung gefunden habe, einschränkt und relativiert. Lavants Gesamtwerk erfuhr im Laufe der Rezeptionsgeschichte sehr verschiedene bis kontradiktorische Beurteilung hinsichtlich der Frage, ob in ihrem Werk das Helle oder das Dunkle überwiege. Während die einen mehr Gewicht und Bedeutung auf den Aspekt des Hellen, des Hoffnungsvollen legen und Lavants Texte von daher lesen, betonen die anderen das Dunkle, das Verzweifelte als letztgültiges Maß der Interpretation. Daraus ergeben sich so gegensätzliche Einschätzungen des Lavantschen Gesamtwerks, wie es die beiden folgenden Zitate verdeutlichen: „Einsamkeit, doch nichts von Verlassenheit. Denn sie weiß und ihre Gedichte wissen ja, wohin sie sich wenden soll.“<sup>51</sup> Und andererseits:

„Aus dem katholischen Lager? Vorsicht ist geboten. Nichts ist da als ein gequältes Ich, ein geheimnisvolles, sich versteckendes, höhndendes, strafendes, versuchendes Du, und der Grundgedanke, dass es das tiefste Leidensgeheimnis religiöser Erfahrung ist, in der Religion keinen Trost zu finden ...“<sup>52</sup>

Zwischen diesen beiden Extrempositionen versuche ich Lavant zu lesen, indem ich einerseits ihre Leidensgeschichte nicht vorschnell in eine Erlösungsgeschichte auflöse, aber andererseits mir doch von ihrem Lebenszeugnis relevante Hinweise für mein Nachdenken über das Wirken Gottes, das ich als letztes Gehalten-Sein und Getragen-Sein verstehe, erwarte. Im Folgenden nenne ich einige dieser Hinweise:

- (1) Was wir mit dem Ausdruck „Wirken Gottes“ bezeichnen, kann weder durch theologische Überzeugungen noch durch Glaubensüberzeugungen oder Frömmigkeitsübungen zugänglich, erfahrbar gemacht werden.

<sup>51</sup> Deutsche Tagespost, 9./10. Oktober 1959, Brenner Zeitungsarchiv, in: *Wiesmüller*, „Ein Morgenlicht, wenn wir wollen!“, in: *Russegger / Strutz* (Hrsg.), *Die Bilderschrift Christine Lavants* (s. Anm. 50), 173.

<sup>52</sup> *Ross, Werner*, *Abenteuer und Alptraum des Glaubens. Die Gedichte der Bäuerin Christine Lavant*, in: *Zeit*, 1. 2. 1963, Brenner Zeitungsarchiv, in: *Wiesmüller*, „Ein Morgenlicht, wenn wir wollen!“, in: *Russegger / Strutz* (Hrsg.), *Die Bilderschrift Christine Lavants* (s. Anm. 50), 173.

- (2) Das Wirken Gottes, das Getragen-Sein selbst und die existentielle Erfahrung des Wirkens Gottes muss unterschieden werden. Das Getragen-Sein endet nicht an jenem Punkt, an dem ich dieses nicht mehr erfahren kann, an dem ich meine eigene Situation nicht mehr in jenem Licht zu deuten vermag.
- (3) Die Vertiefung der Gottesbeziehung kann gerade in Erfahrungen der scheinbaren Nicht-Wirksamkeit Gottes hineinführen. Das Wirken Gottes hält selbst Erfahrungen des Nicht-Wirkens aus, in denen Bilder, Vorstellungen und Modelle des Wirkens Gottes zerbrechen.
- (4) Gottesbilder und -begriffe, die das Wirken Gottes thematisieren und die aufgrund menschlicher Erfahrungen zu zerbrechen drohen, können das Geheimnis, das sich in ihnen verbirgt, nur dann glaubwürdig bezeugen, wenn sie zerbrechen dürfen, weil das, worauf sie verweisen, dennoch lebt.

Selbstverständlich hat die Unverfügbarkeit auch bei Ignatius und Rahner eine zentrale Bedeutung. Ich denke, es wird bei diesen Personen – besonders wenn wir auf die Wertschätzung der Exerzitien sehen – jedoch auch der zweite Pol, jener der Übung, wichtig. Durch die Exerzitien kann und soll ein Mensch sich für das Wirken Gottes disponieren, er bzw. sie kann und soll etwas dazu beitragen, dass das Wirken Gottes als solches erkannt, verspürt werden und eine Wahl nach dem Willen Gottes getroffen werden kann, auch wenn die Wahrheit der Unverfügbarkeit damit unangetastet bleibt.

Es erscheint mir zentral zu sein, hier immer beide Pole im Auge zu behalten und nicht einen Pol zu Ungunsten des anderen zu vergessen. Stephan Leher spricht – unter Verweis auf Ignatius und Rahner – von der Grunderfahrung der Urtröstung und von Lavant her muss ich da sofort fragen, was wenn es im Leben eines konkreten Menschen diese Erfahrung nicht bzw. nur in sehr fragmentierter oder vielleicht auch verletzter Form gibt? Aber auch umgekehrt können uns die Erfahrungen, wie sie uns zum Teil in den Gedichten Lavants zugänglich sind, ja nicht dazu führen, dass wir die Heimatlosigkeit und Bodenlosigkeit als letztes Wort stehen lassen. Dann hätten wir ja die Grundlage unserer christlichen Botschaft aufgegeben.

## 2.2 Dreifache Gott-Rede (zu – von – über Gott) als Antwort auf die Rede Gottes/das Wirken Gottes

Dass Exerzienerfahrungen eine große Bedeutung im Bereich der Motivationsklärung und Entscheidungsfindung sowie bei der Vertiefung des persönlichen Glaubens haben, scheint außer Frage zu stehen. Stephan Leher hat das für den Bereich der Ethik und Moral aufgezeigt. Diese große Bedeutung beruht auf der Überzeugung, dass in solchen Prozessen Gott wirkt, und der Mensch sich für diese Wirkung zu öffnen versuchen kann. Was mich im Zuge dessen besonders interessiert, ist die Frage, inwiefern solche Erfahrungen auch in die akademische Theologie hineinwirken. Was bedeuten Erfahrungen der Rede zu Gott im Prozess des Theologisierens? Was bedeuten sie für die Rede von Gott und über Gott und wie ist das Ineinander dieser drei Arten von Gott-Rede zu bestimmen?

Der von Stephan Leher stark aufgegriffene Artikel Rahners zur Logik der existentiellen Erkenntnis gibt auch für diese Fragestellung einige beachtenswerte Hinweise und stellt herausfordernde Fragen. So unterscheidet Rahner zwischen zwei Arten von frommer Literatur: Da ist einerseits eine fromme Literatur, die im Sinne einer Anwendungsliteratur, theologische Inhalte vereinfacht darstellt und Menschen zur Verinnerlichung dieser Inhalte anregen soll. Es gibt aber laut Rahner auch noch eine andere Form der frommen Literatur – und die Exerzitien von Ignatius zählen seiner Ansicht nach zu dieser zweiten Form –, die auch inhaltlich für die akademische Theologie etwas Neues zu bieten hat, der die akademische Theologie zuhören und von der sie lernen muss, um reflektierend theologische Modelle zu entwickeln bzw. weiterzuentwickeln, welche die spirituellen Erfahrungen, auf denen diese zweite Art der frommen Literatur beruht, aufzugreifen vermag. Rahner verwendet für diese Art des Neuen im Alten den Ausdruck der „produktiven Vorbildlichkeit“<sup>53</sup> und schreibt:

„Die Exerzitien so zum Gegenstand der Theologie zu machen, d. h., sie als Theologie zu befragen, um sie dadurch zu erklären, dass man von ihnen lernt, und sie nicht nur zu erklären durch das, was man unabhängig von ihnen weiß, ist für den Theologen

<sup>53</sup> *Rahner*, Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola (s. Anm. 3), 370.

darum höchst erschwert, weil die Exerzitien in einer Sprache reden, die den Hochmut der Theologen geradezu reizt, nichts hinter den Exerzitien zu finden, als was man längst schon weiß, und höchstens noch zu meinen, dass man ungeschickt gesagte und dunkle Stellen mit dem Licht seiner eigenen theologischen Weisheit aufzuhellen habe.<sup>54</sup>

An anderer Stelle führt Rahner aus, dass die akademischen Theologen nicht ausschließlich dazu beauftragt sind, die (verschriftlichte) spirituelle Erfahrungen zu kommentieren und zu beurteilen, sondern der Theologie

„wird vielmehr gefragt, ob er schon über die Mittel in seiner Theologie verfüge, dasjenige, was hier gelebt wird, wirklich zu einem reflexen Bewusstsein zu bringen, genauer verständlich zu machen und zu rechtfertigen, oder ob es so ist, dass an diesen Werken und ihren Aussagen seine Theologie erst noch wachsen müsste, sich von ihnen her korrigieren lassen sollte, bevor sie diesen Werken gerecht werden und ihnen den Dienst leisten kann, die der unreflexe Vollzug des christlichen Daseins an sich von der Theologie erwarten darf.“<sup>55</sup>

Freilich verlangen solch herausfordernde Aufforderungen danach, Kriterien zu finden, anhand derer jene spirituellen Erfahrungen erkannt werden können, von denen die Theologie zu lernen hat, von denen sich die akademische Theologie inspirieren lassen kann. Wie lassen sich die beiden Arten frommer Literatur, von denen Rahner spricht, unterscheiden? Im Anschluss an Ignatius hält Rahner das Kriterium der Früchte, die aus einer spirituellen Erfahrung erwachsen, für ein unzureichendes Kriterium. Denn dies würde ganz der Logik verhaftet bleiben, von den Exerzitienprozessen nichts wirklich Neues zu erwarten, sondern nur im Sinne eines Ableitungsdenkens vorzugehen, dem zufolge von vornherein klar ist, was angemessen und was unangemessen ist. Rahner will mit Ignatius auf den Antrieb einer Erfahrung blicken und nennt – worauf Stephan Leher schon eingegangen ist – die Tröstung ohne vorhergehende Ursache als Kri-

---

<sup>54</sup> Ebd., 371.

<sup>55</sup> Ebd., 383f.

terium für die Unterscheidung der Geister und damit für die Prüfung einer spirituellen Erfahrung. Mit Trost in diesem Sinn ist allerdings nicht ein Begleitgefühl zu einer Transzendenzerfahrung gemeint, sondern tatsächlich diese selbst.<sup>56</sup>

Vorausgesetzt wir sind fähig, solche authentischen spirituellen Erfahrungen, in denen Gott wirkt, ausfindig zu machen – was in der Praxis sehr schwierig sein dürfte – bleibt dennoch die Frage, auf welche Art und Weise diese in die akademische Theologie hineinfließen können und sollen. Es geht um die Frage, was eigentlich unter dem Ausdruck „Spirituelle Theologie“ (auch in Abgrenzung zu einer Theologie der Spiritualitäten) zu verstehen ist, ob es sich dabei um eine akademisch-theologische Disziplin handelt mit allen daran anschließenden Fragen nach der Verortung dieser Fachrichtung innerhalb der Theologie und nach den Methoden, Inhalten und Ansprüchen dieser Fachrichtung.

Besonders spannend werden diese Fragen, wenn sie unter dem Anspruch betrachtet werden, existentielle und intellektuelle Erkenntnis zu verbinden. Ein Seitenblick auf eine nicht-christliche Tradition, auf die Vipassana-Schule, die im Theravada-Buddhismus entstanden ist, zeigt diese Spannung sehr pointiert auf, wenn dort gesagt wird: „Buddha found that one may play any number of intellectual or devotional games, but unless he experiences the truth himself and develops wisdom from his personal experience, he will not be liberated. Vipassana is personally experienced wisdom.“<sup>57</sup> In dieser Schule wird die Überzeugung vertreten, dass es keinen Sinn hat eine Lehre zu studieren oder zu erforschen, wenn nicht eine unmittelbare Praxis, in der sich der Mensch für die unverfügbare Wirkung der letzten Wirklichkeit disponieren kann, mit einhergeht. Selbstverständlich kann nun eingewendet werden, dass diese – unserer eigenen christlichen Tradition so fremde – Schule uns nichts zu sagen hätte; ich persönlich lese solche Hinweise mit Neugier, um zu überlegen, inwiefern dieses Anliegen einer Verbindung von existentiellem und intellektuellem Wissen auch unserer eigenen Tradition

<sup>56</sup> Vgl. ebd., 407.

<sup>57</sup> Goenka, Satya Narayan, *The Art of Living*, in: *Confalonieri, Pierluigi* (Hrsg.), *The Clock of Vipassana Has Struck. The Teachings and Writings of Sayagyi U Ba Khin with Commentary by S. N. Goenka*, Mumbai 2003, 55.



eigen ist, inwiefern wir in Einseitigkeiten gefangen sind und wie eine stärkere Verbindung dieser beiden Arten von Wissen gefördert werden könnte.

Um diesen Fragen weiter nachzugehen, möchte ich einen kurzen Blick auf drei amerikanische Theologen werfen, die ebenfalls versuchen, das Wesen einer spirituellen Theologie zu ergründen, die Chancen und Gefahren einer solchen Disziplin zu klären und eine spirituelle Theologie zu praktizieren. Es handelt sich dabei um Bernard McGinn, Sandra Schneiders und Philip Sheldrake.

Bernard McGinn, emeritierter Professor für historische Theologie, unterscheidet im Bereich der Spiritualität zwischen „first order“ und „second order“ Zugängen. Erstere betreffen die spirituellen Phänomene selbst und gehen auch in diese hinein, während zweitere sich dem Studium von Spiritualitäten widmen. McGinn fragt sich zunächst, ob Spiritualität überhaupt gelehrt werden könne und antwortet darauf scheinbar lapidar, dass das immer geschehen sei und vermutlich zu den ältesten geistlichen Gütern überhaupt gehört, die von Generation zu Generation weitergegeben worden sind. Er ist skeptisch, dass Spiritualität im Sinne von „first-order“-Zugängen an akademischen Schulen gelehrt werden kann, stellt allerdings trotzdem die Notwendigkeit fest, Spiritualität in das Curriculum zu inkorporieren. Auch beklagt er die Aufspaltung der Theologie im späten Mittelalter in eine stärker rationale Theologie der Scholastiker und in eine affektive Theologie der Mystiker.<sup>58</sup>

Von Sandra Schneiders, Professorin für Neues Testament und Spiritualität, wird der Zweck Spiritualität zu studieren mit dem Studium von Musik verglichen. Es gibt verschiedene Zwecke für das Musikstudium, die sich untereinander verschieden zueinander verhalten, und es lässt sich schwer feststellen, welches der primäre Zweck ist, das Spielen eines Musikinstruments oder theoretisches musikalisches Wissen. Trotzdem ist auf alle Fälle klar, dass man Musik studieren kann. Ähnliches gilt ihrer Meinung nach für das Studium der Spiritualität. Allerdings stellt sich hier die Frage, wie das akademische Studium von Spiritualität verbunden sein kann mit der gelebten Spiritualität. Ist der vorrangige Zweck des Studiums ein vertieftes spirituelles Leben? Ist eine gelebte Spiritualität

---

<sup>58</sup> Vgl. *McGinn, Bernard*, *The Letter and the Spirit. Spirituality as Academic Discipline*, in: *Christian Spiritual Bulletin* 1 (1993), 1–9.

Vorraussetzung für ein solches Studium? Sandra Schneiders unterscheidet ebenfalls zwei Zugänge zum Studium der Spiritualität und nennt diese „formation oriented study“ und „research oriented study“, die miteinander verbunden sind, aber doch unterschieden werden sollen. Wie schwer es ist, diese Unterscheidung durchzuhalten, zeigt sich meiner Ansicht nach, wenn wir auf die von Schneiders vorgeschlagenen Forschungsmethoden im Bereich der Spiritualität blicken. Neben (1) einer deduktiven theologischen Methode, der zufolge dogmatische Wahrheiten in deren spiritueller Anwendung erforscht werden und (2) einer historischen Methode, die sich auf historische Quellen stützt, favorisiert Schneiders (3) eine anthropologische Methode, wie sie diese nennt. Diese ist immer interdisziplinär und interreligiös ausgerichtet. Auch aktuelle spirituelle Zeugnisse können innerhalb dieser Methode in der Forschung aufgegriffen werden. „Essentially, the anthropological approach takes as its starting point neither the theological tradition that informs or governs Christian spiritual experiences nor the historical record of spiritual experiences but the spirituality intrinsic to the human subject as such.“<sup>59</sup> Hinsichtlich der Involviertheit des Forschers, der Forscherin beschreibt Schneiders ihre Erfahrung, dass alle Studierenden, die sie getroffen habe, ihre eigenen spirituellen Erfahrungen nutzen würden „as a source of question, as analogical data, as comparative resource, as an indicator for validation and falsification“.<sup>60</sup> Außerdem werden ihre forschenden Studierenden aufgefordert, Menschen, die eine andere spirituelle Tradition als die ihnen eigene praktizieren, zu besuchen und bei ihnen mit zu leben. Dadurch können die Studierenden in ihren Forschungen, gelebte spirituelle Erfahrungen (sowohl ihre eigenen als auch die anderer Menschen) als „resource for the study of spirituality“<sup>61</sup> nutzen. Zusammenfassend sagt Schneiders, dass sie nicht glaube, dass Menschen, die nicht selbst ein spirituelles Leben praktizieren, exzellente Forschung auf diesem Gebiet leisten können und dass ihrer Ansicht nach zweifellos jeder und jede, der/die in diesem Ge-

---

<sup>59</sup> *Schneiders, Sandra*, Spirituality as an Academic Discipline. Reflections from Experience, in: Christian Spiritual Bulletin 1 (1993), 9–15, hier 9.

<sup>60</sup> Ebd., 14.

<sup>61</sup> Ebd.

biet forsche, eine Transformation der eigenen Person feststellen könne. Trotzdem hält sie daran fest, dass eine Forschungsaktivität nicht das Ziel der persönlichen Veränderung und spirituellen Vertiefung anstreben dürfe und dass ein persönlicher Übungsweg in den meisten Forschungsprojekten kein expliziter Bestandteil sein sollte.

Mir scheint, dass in der Position von Sandra Schneiders das Dilemma deutlich wird, wie schwierig es ist, spirituelle Erfahrungen in die akademische Theologie zu integrieren, ohne sich dem Vorwurf auszusetzen, die für die Wissenschaftlichkeit erforderliche Distanz zu verlieren. So betont sie, dass der Ausgangspunkt der Forschung im Sinne der anthropologischen Methode die gelebte Spiritualität ist, dass alle Forscher und Forscherinnen, die ihr in diesem Bereich bekannt sind, die persönliche Erfahrung als Quelle für Fragen, als Vergleichspunkte und Indikator für Verifikation und Falsifikation verwenden und dass die Involviertheit der forschenden Person für Einsicht und notwendige Sensibilität erforderlich sind. Und dennoch fordert sie, dass die persönliche Praxis kein expliziter Faktor in der Forschungsmethodologie sein solle, obwohl er ein implizit wirksamer Faktor zu sein scheint.

Ich habe zurzeit keinen Vorschlag, wie dieses Dilemma gelöst werden könnte, spüre ich doch selbst, wie es mich zwischen den verschiedenen nachvollziehbaren Ansprüchen hin und her zieht. Dennoch vermute ich, dass diese Fragen nach einem zueinander von Spiritualität und reflektierender Theologie oder anders formuliert nach der „Spannungseinheit zwischen geistlich-praktischem und geistig-theoretischem Erkennen“<sup>62</sup> wichtige Fragen für eine Theologie unserer Zeit und vielleicht auch unserer Zukunft sind.

Philip Sheldrake schließlich, um noch kurz auf den dritten amerikanischen Theologen zu sprechen zu kommen, ist Professor für Applied Theology. Er kritisiert die verstärkte Zuordnung der Erfahrungskomponente zur Spiritualität und der intellektuellen, theoretischen Komponente zur akademischen Theologie. Dies erzeugt seiner Ansicht nach einerseits fälschlicherweise den Eindruck, als hätte Spiritualität nichts mit dem Intellekt zu tun und als wäre die Spiritualität von der Entwicklung neuer Theologien losgelöst, und hält an-

<sup>62</sup> Mieth, Dietmar, Wiederbelebung von Spiritualität?, in: Orientierung 50 (1986), 51–54, hier 52.

dererseits die akademische Theologie gefangen in einem stark theoretischen Konzept. Auf diesem Hintergrund bedeutet für Sheldrake Theologie-Treiben folgendes:

„Doing Theology<sup>63</sup> theologically is ultimately a form of spiritual practice ... This is why I suggest that theology in its fullest sense involves a way of life – becoming a theological person ... To put matters simply, to think about God is to think of God and therefore to become involved with God.“<sup>63</sup>

Was bedeuten diese Überlegungen nun zusammenfassend für das Nachdenken über das Wirken Gottes und wo entstehen Fragen, Spannungen, die uns in unserem weiteren Suchen aufgegeben sind?

Bezüglich der Fragestellung, inwiefern Gott in spirituellen Erfahrungen von Menschen wirkt und wie die Antriebe Gottes von anderen Antrieben unterschieden werden können, haben wir einige Hinweise genannt. Dennoch bleibt in dieser Fragestellung vieles nach wie vor vage. Wie kann ich etwa vom Wirken Gottes in Leidenserfahrungen – wie z. B. jenen von Christine Lavant – sprechen, wenn das Wirken Gottes von der betroffenen Person selbst nicht wahrgenommen werden kann? Und was bedeutet die Rede vom Wirken Gottes in spirituellen Erfahrungen inmitten der bunten Pluralität von spirituellen Strömungen der neuen Religiositäten? Auch wenn gerade in diesem Bereich auch Skepsis, Vorsicht und Unterscheidung angebracht ist, ist es aus meiner Sicht nicht einsichtig, dass Gott ausschließlich oder vor allem in spirituellen Formen wirken soll, die mir selbst ein Stück weit vertraut sind und eine lange Tradition innerhalb unserer Kirche haben. Und selbst in unserer Kirche ist die Buntheit an spirituellen Formen um vieles größer, als wir uns manches Mal bewusst sind und vielleicht auch größer, als es uns lieb ist. Schließlich setzen tausende Jungendliche auf das Wirken Gottes bei Weltjugendtagen, andere erkennen das Wirken Gottes an Marien-Erscheinungsorten und wieder anderen ist Gott in seinem Wirken in christlichen Zen-Exerzitien besonders nahe, um nur einige Beispiele zu nennen. Zweifellos geschehen an sehr vielen Orten (sowohl innerhalb als auch außerhalb der organisierten Kirchen) Phänomene, die Men-

<sup>63</sup> *Sheldrake, Philip*, Spirituality and the Integrity of Theology, in: *Spiritus. A Journal of Christian Spirituality* 7 (2007), 93–98, hier 97f.

schen mit dem Wirken Gottes (möglicherweise finden viele Menschen hier auch ein anderes Wort als „Gott“) in Zusammenhang bringen. Dieser Buntheit zunächst einmal gelassen zu begegnen, um dann wertschätzend und kritisch nach Unterscheidungskriterien zu fragen; danach zu suchen, von welchen Phänomenen wir in unserer Kirche und in unseren Theologien was lernen können und wollen, um das Wirken Gottes besser zu verstehen, scheint mir eine sehr große und heute sehr wichtige Aufgabe zu sein.

Die so eben benannte Aufgabe ist auch deshalb so zentral, weil wir diese existentiellen Erfahrungen brauchen, um lebendig (Philip Sheldrake würde vielleicht sagen „theologisch“) Theologie betreiben zu können. Wenn es stimmt – wovon ich ausgehe –, dass die Grundintuitionen lebendiger Theologie auch und wesentlich aus existentiellen spirituellen Erfahrungen stammen, dann müssen diese doch auch bewusst geschult, kultiviert und in unsere theologische Arbeit integriert werden. Wenn es richtig ist, dass die spirituelle Praxis, die Übung eine wesentliche Voraussetzung für exzellente Forschung im Bereich der Spirituellen Theologie ist (wie Sandra Schneiders sagt), dann können wir diese Voraussetzung doch nicht einfach unbeleuchtet lassen, im Sinne dessen, dass sich dort implizit schon das ereignen werde, was wir uns explizit nicht zu formulieren wagen. Und gerade weil die Wirkungen dieser Praxis, dieser Übung auf unser Theologisieren so groß sein können und weil im Bereich der spirituellen Übungen nicht ausschließlich der Geist Gottes wirkt, sondern auch kleinere spirituelle Götter (mit nicht geringer Macht und Wirkung) auf sich selbst – anstatt auf die tatsächlich Wirkende – zu verweisen versuchen, dürfen wir uns nicht scheuen, genau hinzusehen und in Achtung der Unverfügbarkeit ein wenig mitzugestalten, wovon wir uns in unserer theologischen Arbeit inspirieren lassen. Das Wort „Spirituelle Theologie“ verbindet im Ausdruck bereits das, was wir in unserem Tun vielfach erst tatsächlich nachvollziehen müssen bzw. was viele von uns Theologen und Theologinnen vermutlich bereits – mehr implizit als explizit – tun.

Wer sich im Bereich der Spirituellen Theologie bemüht, nicht ausschließlich deduktiv und auch nicht ausschließlich historisch zu forschen, sondern einen anthropologischen Zugang zu wählen, um die Dreiteilung von Sandra Schneiders hier als Orientierung zu verwenden, der kommt sehr schnell zu interreligiösen Fragestellungen. Ist die Praxis ein wesentlicher Teil der Forschungen im Bereich der

Spirituellen Theologie, dann stellt sich die Frage, wer in einem solchen Gebiet denn wohl eher der Sache entsprechend forschen kann, ein praktizierender muslimischer Gläubiger oder aber ein nicht-praktizierender Katholik.

Die Theologie muss an den Werken spiritueller Meister und Meisterinnen, in denen Gott wirkt, noch wachsen, muss und darf sich von ihnen inspirieren und korrigieren lassen, um den Menschen besser dienen zu können. Was Rahner für die Exerzitien fordert, kann nicht einzig und allein für diese Form der spirituellen Übung gelten. Außerdem ist es fraglich, ob Rahner zu dieser visionären Aussage gekommen wäre, hätte er nicht selbst in dieser Tradition gelebt und diese praktiziert. Die Werke von spirituellen Lehrern und Lehrerinnen – soweit sie überhaupt schriftlich vorliegen – sind ja meist ohne Konkretisierung, ohne existentiellen Einstieg in einen Übungsweg nur sehr begrenzt verstehbar. So darf die Theologie von spirituellen Erfahrungen noch lernen, um reflex zu erklären versuchen, was sich bereits ereignet.

### 3. Gespräch über ausgewählte unklare Punkte und theologische Anliegen (Stephan Leher und Teresa Peter)

Leher: Was Sandra Schneider als „anthropologischen Zugang zur Spiritualität“ bezeichnet, spricht mich sehr an. Der Ausgangspunkt der Erfahrung ist ausdrücklich festgehalten. Dazu berichtet Schneiders von ihren Studenten, die ihre spirituellen Erfahrungen als Quelle zur Unterscheidung heranziehen, d. h. als Indikatoren zur Einschätzung und Bewertung in ihrer akademischen Auseinandersetzung mit Spiritualität verwenden. Mich erinnert dieser anthropologische Zugang von Schneiders an das, was von Ignatius als spirituelle Erfahrung und anschließende Unterscheidung gesehen wird.

Peter: Ich habe den Eindruck, dass Schneiders hier – wie in meinem Teil des Artikels ausgeführt – sehr vorsichtig ist. Einerseits betont sie die Wichtigkeit von spirituellen Erfahrungen im Forschungsprozess der spirituellen Theologie; andererseits hält sie daran fest, dass ein persönlicher Übungsweg kein expliziter Bestandteil der Forschung sein soll. Das verbindet sich auch mit einer Fragestellung, die für mich im Zusammenhang mit den in diesem Artikel herangezogenen Überlegungen Rahners weiterhin offen ist und

mich sehr interessiert, nämlich wie aufgrund von spirituellen Erfahrungen sich die akademische Theologie tatsächlich weiterentwickeln kann, wirklich Neues zu denken vermag – und wie das ganz konkret in einem Forschungsprozess geschehen kann.

Leher: Ich habe den Eindruck, dass Du Teresa eher davon ausgehst, dass authentische spirituelle Erfahrungen, d. h. Erfahrungen mit einer Evidenz der unmittelbaren Gottesbegegnung, eher selten bis gar nicht zu erleben sind.

Peter: Ich denke, da liegt ein Missverständnis vor. Es geht mir nicht darum, dass das Auftreten solcher Erfahrungen selten sein könnte (darüber müsste ich mir gesondert Gedanken machen), sondern dass es schwierig ist eine Unterscheidung zwischen authentischen und – wie soll man sagen – nicht-authentischen spirituellen Erfahrungen vorzunehmen, also zwischen solchen, von denen sich die akademische Theologie oder die Kirche inspirieren lassen soll und solchen, denen sie gerade ihre Überzeugungen und Einsichten entgegen halten muss.

Leher: Ich bin einverstanden, dass persönliche spirituelle Erfahrungen von der theologischen Reflexion relativiert werden. Das ist ja das Anliegen von Otto Muck, eben klar zu sagen, dass die Klärung der positiv relevanten Fragen zu einer persönlich verantwortbaren Erfahrungsbeurteilung und -gewissheit führt, aber keinesfalls zu einer absoluten Gewissheit. Meine „praktische Gewissheit“ kann ich als solche in den Dialog einbringen und auch als Theologe immer nur als persönliche reflektieren.

Peter: Dieser Artikel befindet sich in einem Sammelband, in dem verschiedene Menschen über das Handeln bzw. Wirken Gottes nachdenken und Bausteine für das Reden über das Handeln bzw. Wirken Gottes zusammentragen. In unserem Forschungskreis „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung“ (RGKW), in dem wir während zwei Jahren an dieser Thematik gearbeitet haben, haben wir von Anfang an vom Wirken Gottes in der individuellen sowie in der universalen Heilsgeschichte Gottes gesprochen. Meiner Ansicht nach greift unser Beitrag in diesem Sammelband stärker die Frage des Wirkens Gottes in der individuellen Heilsgeschichte auf bzw. nimmt von dort her den Ausgangspunkt. Wenn ich allerdings versuche, was ich in meinem Teil des Beitrages getan habe, nach der Bedeutung von spirituellen Erfahrungen einzelner Menschen für Prozesse des akademischen Theologisierens zu forschen, dann

zeigt sich hier möglicherweise ein Übergang über die rein individuelle Geschichte hinaus.

Leher: Mir ist der Ausgangspunkt der persönlichen Erfahrung für die theologische Reflexion sehr wichtig. Du hast die Frage aufgeworfen was zu sagen ist, „wenn es im Leben eines konkreten Menschen diese Erfahrung“ – gemeint ist eine Trosterfahrung des Friedens und der inneren Ruhe – „nicht bzw. nur in sehr fragmentiert oder vielleicht auch verletzter Form gibt?“. Rahner ist nicht blind vor der möglichen Tatsache des „Nichtgetröstet seins“. Er interpretiert das „Schweigen Gottes“ selbst als eine Antwort. Freilich steht dies im Zusammenhang der dritten Wahlzeit der Exerzitien. Das ist etwas anderes als die von Lavant beschriebenen Erfahrungen der Bodenlosigkeit. Ich bin der Überzeugung, dass der Theologe oder die Theologin derartige existentielle Erfahrungen der Einzelnen nur respektieren kann. Es steht mir nicht an, Erfahrungen von Bodenlosigkeit oder aber auch von Geborgenheit anderer, zu beurteilen.

Peter: Auch ich versuche sehr, mich davor zu hüten, solche Erfahrungen der Bodenlosigkeit zu beurteilen. Was ich allerdings auch nicht möchte, ist, diese Erfahrungen zu ignorieren. Solche Erfahrungen der Bodenlosigkeit treten mir entgegen, z. B. in Gedichten von Christine Lavant, aber auch in zwischenmenschlichen Begegnungen, und ich kann nicht anders, als mich von ihnen her anfragen zu lassen, in dem wie ich über Gott nachdenke und rede und in dem, wie ich meinen Glauben zu leben und zu vertiefen versuche.