

„GlaubensSchwachheit“ (Michel de Certeau)

Anmerkungen zur Glaubensanalyse und
Ekklesiogenese in ökumenischer und
interkultureller Perspektive

Margit Eckholt

1 Auf dem Weg zu einer neuen Glaubensanalyse in ökumenischen und interkulturellen Dynamiken

Papst Franziskus hat einen Prozess der Erneuerung für die katholische Kirche angestoßen, der ernst macht mit dem ekklesiologischen und theologischen Paradigmenwechsel, den das 2. Vatikanische Konzil eingeleitet hat: als Gemeinschaft der Glaubenden im Dienst der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu zu stehen, aus der lebendigen Dynamik des Evangeliums selbst das Kirche-Sein zu bestimmen als Dienst an der Einheit der Menschheit und eines die Welt umspannenden Friedens. Die Lehrschreiben, Ansprachen und Predigten des Papstes sind von einer Dynamik des Glaubens geprägt, die verstehen lässt, was das Konzil meint, wenn davon die Rede ist, dass die Kirche „in ihrem Wesen missionarisch“ ist, so das Dekret über die Missionstätigkeit *Ad Gentes* (AG 2). Glaube ist ein stetes Vorgehen, ein Aufbrechen auf den hin, der gehen lässt. Papst Franziskus gibt – in den Spuren seines Ordensgründers Ignatius von Loyola und des von ihm hoch geschätzten Jesuiten Michel de Certeau¹ – neue Impulse für die Entfaltung einer den Dynamiken einer globalisierten und doch fragmentierten, von zahlreichen Spannungen geprägten Welt entsprechenden Theologie. Das ist, so seine Videobotschaft an die theologische Fakultät der Pontificia Universidad Católica in Buenos Aires anlässlich deren 100-Jahr-Feier, eine pastorale und geistliche Theologie, die von einer neuen Glaubensanalyse geprägt ist, die dem *sensus fidelium* Raum gibt, die in die Räume und Zeiten der jeweiligen Kultur des Volkes eingeschrieben ist und so neue Räume und Sprachformen des Glaubens in den 'Polylogen' der Gegenwart öffnet, in einer höchst verwundbaren, von Gewalt und Unfrieden geprägten Welt, Gespräche mit allen, mit denen wir auf dem Weg sind, gerade auch mit

¹ Antonio Spadaro SJ, Das Interview mit Papst Franziskus, Freiburg i. Br. 2013; vor Beginn des Interviews verweist Papst Franziskus auf zwei von ihm hoch geschätzte zeitgenössische Denker: Henri de Lubac und Michel de Certeau. Vgl. auch: http://www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/online_exklusiv/details_html?k_beitrag=3906412; vgl. auch: Galli, Pablo VI y Francisco, 43–71.

anderen Religionen, mit anderen Konfessionen, mit Nicht-Glaubenden oder Nicht-Mehr-Glaubenden.²

Michel de Certeau war ein Grenzgänger zwischen den Disziplinen – Geschichts- und Kulturwissenschaften, Philosophie und Religionswissenschaften –, ein avant-gardistischer Denker, dessen Impulse für die Theologie erst in den letzten Jahren erschlossen werden.³ Der Jesuit Joseph Moingt⁴, einer der bedeutendsten französischen Systematiker, Zeitgenosse von Michel de Certeau, hat der Bedeutung seines Denkens für die Theologie mehrere Studien gewidmet, die in der Zeitschrift *Recherches de science religieuse* erschienen sind und neue fundamentaltheologische Anstöße zur Ausbildung eines neuen 'Stils' christlichen Glaubens und einer den neuen Zeiten christlichen Glaubens entsprechenden Glaubensanalyse geben. Sie sind von einer Nähe zum Denken Michel de Certeaus geprägt.⁵

In der folgenden fundamentaltheologischen Annäherung an Grundfragen einer zeitgemäßen, in den Horizont der vom 2. Vatikanischen Konzil angestoßenen und von Papst Franziskus erneuerten Ekklesiogenese eingebundenen Glaubensanalyse wird Michel de Certeau ein Gesprächspartner sein, vor allem seine von Luce Giard in den Bänden *Faiblesse de croire*⁶ und *L'Etranger ou l'union dans la différence*⁷ gesammelten Texte sowie seine Annäherung an die Exerzitien des Ignatius von Loyola.⁸ De Certeau hat als Historiker und Interpret von Schriften des frühen Jesuitenordens und anderer mystischer Texte des 16. und 17. Jahrhunderts gearbeitet und über den Rückgriff auf strukturalistische und semiotische Methodiken einen wichtigen Beitrag zur Entfaltung der Religions- und Kulturwissenschaften geleistet. Er hat sich selbst nicht als Theologe verstanden, auch wenn die in *GlaubensSchwachheit* gesammelten Texte als eine faszinierende disziplinenübergreifende Einführung in eine „fundamentale Theologie“ und

² Vgl. Botschaft von Papst Franziskus zum 100. Jahrestag der theologischen Fakultät der Katholischen Universität von Argentinien, zitiert nach: https://w2.vatican.va/content/francesco/de/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html [Zugriff: 18. 10. 2015].

³ Im deutschsprachigen Raum liegt eine umfangreiche Studie zu Michel de Certeau vor: Bogner, Gebrochene Gegenwart; vgl. auch: Eckholt, Mystik und Mission.

⁴ Vgl. z. B. Moingt, *L'ailleurs de la théologie*.

⁵ Vgl. Eckholt, Die Ausbildung eines neuen „Stils“ des Christlichen in gegenseitigen „Übersetzungsprozessen“; dies., „Glaube in einer Welt in Bewegung und Kirche im Werden“; vgl. dazu auch: Theobald, *Selon l'Esprit de sainteté*.

⁶ Certeau, *GlaubensSchwachheit*.

⁷ Certeau, *L'Etranger ou l'union dans la différence*.

⁸ Certeau, *L'espace du désir ou le „fondement“ des Exercices spirituels*; zitiert wird nach dem Wiederabdruck in: van Meenen (Hg.), *La mystique*.

Glaubensanalyse gelten können, im Sinne einer „schamhaften“ und „radikalen“ Theologie, wie er 1977 geschrieben hat.⁹

Seine Annäherung an das, was 'Glauben' ist, hat mit dem zu tun, was er in den mystischen Texten der frühen Neuzeit als 'Mystik' bezeichnet, wobei sein Verständnis von Mystik in den Horizont einer 'Mission' eingeschrieben ist, wie er sie bei Ignatius, Pierre Favre (Petrus Faber) und Jean-Joseph Surin kennengelernt hat.¹⁰ Ihm geht es darum, wie es im zweiten Teil dieser Überlegungen über eine Annäherung an Texte aus dem Band *GlaubensSchwachheit* und an seine Interpretation der Exerzitien des Ignatius deutlich wird, über die Struktur der Texte *Praktiken der Spiritualität* offenzulegen, Weggestalten und lebendige Dynamiken des Glaubens. Was 'Mystik' ist, bildet sich auf dem Weg heraus, im je neuen, von der 'Sehnsucht' angeleiteten Aufbrechen. Das ist die leitende These der vorliegenden Überlegungen und das ist der Ausgangspunkt, mit Michel de Certeau Grundlagen einer den interkulturellen und ökumenischen Zeiten der Gegenwart entsprechenden Glaubensanalyse zu entdecken.

2 Spirituelle Praktiken und Partituren des Glaubens – Momente der Glaubensanalyse mit Michel de Certeau

2.1 Räume des Glaubens gestalten und Landkarten zeichnen – zum Verhältnis von Kultur und Spiritualität

2.1.1 Die Krise der Frühen Neuzeit – „Kulturen und Spiritualitäten“

Über seine intensive Auseinandersetzung mit der geistlichen Literatur der Frühen Neuzeit nimmt Michel de Certeau eine Epoche in den Blick, die durch eine „Krise“ geprägt war, die die

„ganze abendländische Zivilisation erschüttert, ihren geistigen Horizont erweitert und ihre intellektuellen Kriterien und ihre soziale Ordnung verändert hat; Religionskriege relativieren die Glaubensüberzeugungen, der Pluralismus der Kirchen zerreißt die Homogenität der religiösen und geistigen Gewissheiten, Bauernaufstände, Hungersnöte und Epidemien bestätigen und beschleunigen den Zerfall der politischen Strukturen ...“¹¹.

⁹ Certeau, *GlaubensSchwachheit*, 213.

¹⁰ Vgl. die Edition der Tagebücher von P. Surin durch M. de Certeau: Jean-Joseph Surin, *Correspondance*.

¹¹ Certeau, *GlaubensSchwachheit*, 46.

Diese Krise stellt für die Kirche des Westens die über Jahrhunderte relativ stabile Ordnung von Kultur und Glauben – eine Synthese, die unter dem Stichwort der *abendländischen christlichen Kultur* in die Geschichte eingegangen ist – infrage und hätte auch bereits vor 500 Jahren eine Auseinandersetzung mit der Verhältnisbestimmung von Glauben und Kultur notwendig gemacht. Ob dazu die Zeit nicht reif war, ob die methodischen Instrumentarien dazu gefehlt haben, das ist heute Spekulation. Es ist spannend, dass de Certeau diese Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Glauben und Kultur, die das 2. Vatikanische Konzil auf den Weg gebracht und Paul VI. in seiner bedeutenden Enzyklika *Evangelii nuntiandi* (1975) reflektiert hat, bereits auf das Jahrhundert der Reformation, der katholischen Reformbewegungen und Aufbrüche in 'neue Welten' bezieht und damit für diese Epoche neue Horizonte erschließt, die über Jahrhunderte verschlossen waren, angesichts der Entfaltung und Dominanz einer *societas-perfecta*-Ekklesiologie und eines immer mehr zentralisierten und durch exklusivistische theologische und ekklesiologische Logiken bestimmten katholischen Kirchenverständnisses. Die Krise bedeutet für den christlichen Glauben eine neue Verankerung in Raum und Zeit; das spiegelt sich in der in diesen Jahren des Konzils von Trient (1545–1563) neu erarbeiteten theologischen Methodenlehre, die – so im katholischen Kontext das Werk des Dominikanertheologen Melchior Cano (1509–1560)¹² – theologische Referenzorte – *loci theologici* – benennt, die für die Gewährleistung der Wahrheit theologischer Erkenntnis stehen. Melchior Cano führt bezeichnenderweise auch die weltliche Vernunft und Geschichte an, im Sinne 'fremder' theologischer Orte. Ein modernes Denken zeichnet sich ab, aber die *loci*-Lehre ist eingebunden in einen engen kirchlichen Referenzrahmen, ein Verfahren, das die Erschütterung des Bruchs der Reformation *abzufe dern* und *Glaubensgewissheit* zu vermitteln versucht, trotz des Verlustes von Sicherheiten und Anfragen durch die sich herausbildende andere *Konfession* und den sich zeitgleich ereignenden kolonialisatorischen und missionarischen Aufbruch in neue Welten.

Michel de Certeau nimmt auf eine ganz neue Weise – angeleitet durch kulturwissenschaftliche Methodiken und vor allem durch die Auseinandersetzung mit Sprachformen und Methodiken der Mystik, mit in der Theologie eher am Rande stehenden Texten der Volksfrömmigkeit, mit Heiligenlegenden, mit der Reiseliteratur von Missionaren, mit unbekannteren geistlichen Autoren wie dem Jesuiten Jean-Joseph Surin – die neuen *Räume* dieser Zeit in den Blick und stellt den Referenzrahmen der '*loci*-

¹² Vgl. dazu: Eckholt, *Poetik der Kultur*, Kapitel 7: 353–423 (vgl. hier auch weitere Literatur zur „*loci*-Lehre“ von Melchior Cano).

Lehre' für theologische Erkenntnis um. Es geht nicht um Abgrenzung zur Krise der Neuzeit, sondern um ein Erschließen dieser Krise für die Lebendigkeit des Glaubens und die Eröffnung einer neuen ekklesiologischen Grundbestimmung, die die Vielfalt spiritueller Praktiken ernst nimmt, die je neuen Grenzüberschreitungen, die in der Tiefe dessen, was Glauben ist, angelegt sind. Ernst genommen wird der Mensch als ein „nicht mehr *in* der Welt, sondern *durch* die Welt irrender Wanderer“¹³, ein Mensch, der den „Kosmos“ verliert, der den „Rahmen seiner Existenz und den Gegenstand seines Wissens bildete“, und der sich genötigt sieht, „*in sich selbst* Gewissheit und Regel zu finden [...]“¹⁴, ernst genommen werden Freiheit und Subjektivität des Menschen, die mit dieser Subjektivität verbundene vielfältige *Erfahrung* des Glaubens. Gerade der Blick in die Texte der geistlichen Literatur deckt auf, dass der Mensch der Moderne „das Kriterium der Gewissheit allein in seiner Erfahrung“ sucht, die „Struktur dieses illusorischen Kosmos umkehrt, um in die ‚Mitte‘ des Menschen (und nicht mehr an den höchsten Punkt des Universums) das Prinzip seines biologischen und geistigen Lebens zu stellen“¹⁵. Gewissheit basiert nun *auf einem Selbstbewusstsein*, eine Entdeckung der modernen Subjektivität, die erst das 2. Vatikanische Konzil für eine moderne Glaubensanalyse bestätigen und so neue Wege für die theologische Reflexion freimachen wird. Der Mensch „entdeckt *in sich selbst*, was ihn transzendiert und was ihn in seiner Existenz fundiert.“¹⁶

Dieses neue 'Selbstbewusstsein', diese Existenz Erfahrung, ist dabei – und das macht Michel de Certeau gerade an diesem Moment der 'Krise' der Kultur deutlich – immer eingebettet in Kultur. „Die Erfahrung ist immer ‚kulturell definiert‘, auch die religiöse. Sie antwortet auf eine globale Situation und passt sich dieser damit an.“¹⁷ Kultur und Spiritualität sind aufs engste miteinander verknüpft. „Eine Kultur ist der Ausdruck einer spirituellen Erfahrung“¹⁸, und eine „Spiritualität antwortet auf die Fragen einer

¹³ Certeau, GlaubensSchwachheit, 47. De Certeau zitiert den Philosophiehistoriker Paul-Henri Michel.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Certeau, GlaubensSchwachheit, 48.

¹⁶ Certeau, GlaubensSchwachheit, 49. Das entdeckt de Certeau in der Auseinandersetzung mit den Mystikern; im Blick auf Teresa von Avila schreibt er: „Die Verwirrung, die den Menschen seiner Welt und gleichzeitig der objektiven Hinweise auf Gott beraubte, ist für ihn gerade der Treff-Ort seiner spirituellen Wiedergeburt. An ihm findet der Gläubige den Hinweis auf Gott, eine Gewissheit, die von nun an auf einem Selbstbewusstsein basiert.“ (Ebd.) Das entdeckt die katholische Ekklesiologie und ihre Glaubensanalyse erst 500 Jahre später mit dem 2. Vatikanischen Konzil: vgl. dazu Wenzel, Offenbarung – Text – Subjekt.

¹⁷ Certeau, GlaubensSchwachheit, Kulturen und Spiritualitäten, 43.

¹⁸ Certeau, GlaubensSchwachheit, 45.

Zeit, und zwar immer nur innerhalb der Grenzen dieser Fragen, denn sie sind es, von denen die Menschen einer Gesellschaft – Christen wie Nichtchristen – leben und über die sie miteinander sprechen“¹⁹. Genau darum ist

„das Wesentliche in jeder Spiritualität [...] kein *Anderswo*, es liegt eben nicht außerhalb der Sprache der Zeit. Der spirituelle Mensch nimmt genau diese Sprache ernst: In genau dieser kulturellen Situation nehmen sein Verlangen und sein Wagnis einen ‚Körper‘ an; durch diesen findet er Gott und sucht ihn immer neu, durch diesen Körper drückt er seinen Glauben aus, erlebt er zugleich ein Gespräch mit Gott und ein Gespräch mit seinen Brüdern.“²⁰

Die Dynamik des Geistes erhält ohne Kultur keinen Ausdruck, aber gleichzeitig – das macht de Certeau über die Benennung eines „zweifachen Bruchs“²¹ deutlich – führt die enge Aufeinanderbezogenheit von Kultur und Spiritualität genau dazu, dass kulturelle Gestalten je neu aufbrechen, sich verändern, und dass umgekehrt in gleicher Weise die Gestaltwerdungen von Spiritualität bzw. des Glaubens aufgebrochen und je neu überstiegen werden. Kultur auf der einen und Glauben bzw. Spiritualität auf der anderen Seite sind zwei Kehrseiten der einer Medaille; genau diese lebendige Aufeinanderbezogenheit macht die Dynamik von Kultur und von Glauben aus, sie sind beide von einem Werden und von einem steten sich Überschreiten geprägt.

Die Tiefe des „Bruchs“ ist eine „Verletzung, die da, wo sie sich manifestierte, die Sprache selbst aufricht“²² und zu einer je neuen „Selbstüberschreitung“²³ führt, zu einer Suche nach immer „neuen Worten“ – hier verwendet de Certeau die spanische Formulierung der Mystikerin Teresa von Avila, „nuevas palabras“²⁴ –, und das bedeutet einen Aufbruch, der veranlasst ist durch die Erwartung des „Kommens Gottes“²⁵. Die Krise der Frühen Neuzeit und der Bruch der Reformation haben in genau diese Tiefe der ‚Erfahrung‘ geführt. Auch wenn Michel de Certeau mit Ausnahme des Berichts über die Reise des reformierten Christen Jean de Léry²⁶ zu den Tupi-Indigenas in der Bucht von Rio de Janeiro Texte der Reformatoren nicht in den Blick nimmt, so öffnen die Texte der Mystiker und Mystikerinnen dieser

¹⁹ Certeau, GlaubensSchwachheit, 46.

²⁰ Certeau, GlaubensSchwachheit, 45.

²¹ Certeau, GlaubensSchwachheit, 55 f.

²² Certeau, GlaubensSchwachheit, 55; Michel de Certeau spricht von einer „glückhaften Wunde“, 56.

²³ Certeau, GlaubensSchwachheit, 57.

²⁴ Certeau, GlaubensSchwachheit, 52.

²⁵ Ebd.

²⁶ Vgl. Certeau, Ethnographie: Oralität oder der Raum des Anderen: Jean de Léry.

Zeit auf diese 'reformatorische' Erfahrung der je neuen Orientierung am Überraschenden des Evangeliums.²⁷

2.1.2 Gestalt des Glaubenden und Gestaltwerdung des Glaubens – eine „rätselhafte Gestalt“²⁸

Im an den Anfang der Textsammlung *GlaubensSchwachheit* gestellten Beitrag *Eine rätselhafte Gestalt* führt Michel de Certeau in eine solche Gestaltwerdung des Glaubens ein. Er stellt in diesem Text²⁹ den Ordensmenschen vor Augen, in dem der Glaube eine spezifische *ausdrückliche* Gestalt annimmt durch die Lebensform, die Profess, die Gelübde, die Ordensweihe, die verschiedensten Glaubenspraktiken, das gemeinschaftliche Leben; an ihm ist in einer säkularen Kultur das *Besondere* des Glaubens abzulesen; es ist eine Gestalt, die auf *Verwunderung* stößt,³⁰ eine *rätselhafte* und fremd gewordene Gestalt, die auf ein *Geheimnis* hindeutet, eine Erfahrung, die Michel de Certeau über den Rückgriff auf eine Formulierung Martin Heideggers charakterisiert:³¹

„Der Religiöse *kann ohne das nicht leben*, ganz gleich, wie die Risiken oder Lebensformen aussehen mögen, die diese Erkenntnis nach sich zieht [...] Der Religiöse hat ‚etwas‘ entdeckt, was *in ihm* die Unmöglichkeit stiftet, ohne es zu leben. Diese Entdeckung liegt manchmal verdeckt unter dem Gang des Alltagslebens, ein andermal durchbricht sie die Kette der Tage durch eine plötzliche Stille oder einen unvermuteten Schock. Das ist im Einzelnen nicht wichtig. Die Erfahrung hängt an einem Wort oder an einer Begegnung oder an einer Lektüre, die von anderswo und von einem anderen herkommen und uns dennoch für unseren eigenen Raum öffnen und für uns zu jener Luft werden, ohne die wir nicht mehr atmen können. Öffnung und Verletzung zugleich, lässt sie aus uns ein nicht hintergebares, anspruchsbewusstes und zugleich bescheidenes Bekenntnis des Glaubens hervorbrechen.“³²

Dieses Bekenntnis drückt sich in Form eines – gesprochenen oder auch andere Gestalten annehmenden – Gebetes aus, in dem die grundlegende

²⁷ Certeau, *GlaubensSchwachheit*, 52.

²⁸ Certeau, *GlaubensSchwachheit*, *Eine rätselhafte Gestalt*, 29–31. Die Textsammlung „*GlaubensSchwachheit*“ kann als Einführung in eine neue fundamentaltheologische Glaubensanalyse verstanden werden.

²⁹ Giard, *Auf der Suche nach Gott*, 24.

³⁰ Certeau, *GlaubensSchwachheit*, 29.

³¹ Vgl. auch Certeau, *GlaubensSchwachheit*, 177.

³² Certeau, *GlaubensSchwachheit*, 29.

Bezogenheit des Glaubenden auf Gott, auf den, 'ohne den' der Glaubende nicht leben kann, zum Ausdruck kommt.

„Ohne dich kann ich nicht mehr leben. Ich habe dich nicht, aber ich halte mich an dich. Du bleibst für mich der Andere, und du bist mir notwendig, denn das, was ich wirklich bin, geschieht zwischen uns.“³³

Diese Bezogenheit auf den *Anderen* wird in diesem Text „Ort“ genannt,³⁴ an anderen Stellen – so in der Interpretation der Exerzitien des Ignatius – ist es der „Nullpunkt“, der „Ausgangspunkt“ einer Reihe (bzw. Reise), der Schnittpunkt des „Bruchs“, eine „Randzone“, „etwas Zwischen-Drinnen“³⁵. Dieser *Ort* der Sehnsucht ist das in den Exerzitien genannte Prinzip und Fundament, „dem Sehnen einen Raum zu eröffnen, dem Subjekt die Möglichkeit zu geben, von seinem Sehnen zu sprechen an einer Stelle, die nicht ein Ort ist und keinen Namen hat“³⁶. Es ist die subtile, nur in der Tiefe des Glaubens zu erfahrende und mit Worten nicht zu benennende *Verletzung* oder *glückhafte Wunde*, die aber doch eine *rätselhafte Gestalt* annimmt.

Diese Gestalt wird charakterisiert durch *Geste* und *Ort*, wobei die *Geste* mit „Aufbruch“ und mit der „Armut der Reise“³⁷ verbunden ist, mit dem Überschreiten einer Schwelle, und der *Ort* als „gemeinschaftliche Praxis“³⁸ bezeichnet wird. 'Nicht ohne Dich', das ist die tiefe Bezogenheit auf den *Anderen* – Gott –, die wiederum nicht ohne die anderen sein kann; so ist

„die Praxis der Kommunikation der *reale* Ort des Ordenslebens. Jeder Aufbruch verändert, erweitert, erneuert diesen Ort, der dennoch der Bezugspunkt und der Spieleinsatz einer Wahrheit bleibt, die keinem Einzelnen gehört. Die Gemeinschaft ist letztlich die Norm all der Gesten, die sie auf den ersten Blick zu bedrohen scheinen: Die Beziehung ist das Gesetz; das gilt im Leben der Gruppe wie in der Erfahrung des Glaubens.“³⁹

Ähnlich wie Melchior Cano im Blick auf die Glaubenserkenntnis in seiner 'loci'-Lehre' formuliert, bewahrheitet sich die Gestaltwerdung des Glaubens in dieser *congregatio*; über Cano hinaus gehört zur *congregatio* die 'Erfahrung', die je subjektiv aus der Geschichte jedes bzw. jeder einzelnen er-

³³ Certeau, Glaubenschwachheit, 29 f.

³⁴ Certeau, Glaubenschwachheit, 30.

³⁵ Vgl. die deutsche Übersetzung von P. Andreas Falkner SJ, Der Sehnsucht Raum geben, 97.

³⁶ Falkner, Der Sehnsucht Raum geben, 94.

³⁷ Certeau, Glaubenschwachheit, 30.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd.

wächst. „Man kann sie [die religiöse Wahrheit, M. E.] nur mit den anderen teilen. Sie teilt selbst aus. Daher besteht die gemeinschaftliche Praxis darin, dass man diese Wahrheit zusammen tut und dass man gemeinsam auf den Glaubensakt setzt.“⁴⁰ Cano hat die Geschichte in den Blick genommen, aber diese Entdeckung hätte durch die Berücksichtigung der mystischen Texte der Frühen Neuzeit radikalisiert werden können, wie de Certeau dies herausarbeitet, eine ‚Radikalisierung‘, was den Weg in die Tiefe religiöser – christlicher – Erfahrung angeht; die religiöse Wahrheit wird dann nicht nur geschichtlich verortet, sondern als je konkrete, in subjektive und gemeinschaftliche Prozesse eingebettet, als höchst dynamische, je neu aufbrechende und sich damit verändernde; der Glaubende, so Michel de Certeau, ist „Wanderer“ und „Reisender“⁴¹.

2.1.3 Spirituelle Praktiken im Raum – „die Geste ist Geist“

Diese Gestalt des Glaubens ist keine isolierte und statische ästhetische Form, sondern bildet sich – auch mit den vielen anderen – im Raum aus und gestaltet darin Kultur, ‚wird‘ Kultur. „Wenn das Gebet danach trachtet, Gott zu begegnen, findet das Rendezvous immer auf der Erde des Menschen statt, im Kreuzungspunkt seines Körpers und seiner Seele.“⁴² Die Geste prägt und gestaltet den Raum, sie öffnet den Raum für die Sehnsucht, die dann der Kultur eine spezifische – religiöse – Prägung gibt. Wie sich die spirituelle Erfahrung im Raum ausdrückt, macht Michel de Certeau anhand der Gestalt des bzw. der Betenden deutlich in einem Text, der sich an den Prolog von *GlaubensSchwachheit* anschließt und in dem der Mensch im Gebet als „Baum aus Gesten“⁴³ charakterisiert wird. De Certeau legt hier eine ‚Topographie‘ des Gebetes vor, wie es bereits in der frühen Kirche praktiziert worden ist, die Geschichte des Christentums geprägt hat und auch heute noch von Bedeutung ist. Über die Gesten und Praktiken des Beters bzw. der Beterin – die Haltung der Hände, die Schritte und die Gestaltung des Ortes – wird ein Raum des Gebetes eröffnet, in den dann das ‚eingeschrieben‘ ist, einer ‚Spur‘ gleich, was das Gebet ausmacht: vom Geist (Gottes) bestimmtes Leben, das sich ganz *verkörpert*: „Die Geste ist Geist“⁴⁴, wird de Certeau in diesem Text schreiben, der mit dem faszinierenden Bild des gestorbenen Einsiedlers Paulus endet, der von einem Mitbruder tot aufgefunden wird

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Certeau, *GlaubensSchwachheit*, 56.

⁴² Certeau, *GlaubensSchwachheit*, 34.

⁴³ Certeau, *GlaubensSchwachheit*, I. Eine Tradition lesen: Der Mensch im Gebet, ein Baum aus Gesten, 33–40.

⁴⁴ Certeau, *GlaubensSchwachheit*, 34.

und dessen Leichnam immer noch die Haltung und Geste des Gebetes ausdrückt. Antonius, so zitiert de Certeau die Vita des Mönchsvaters, „begriff, dass der Leichnam des Heiligen, da er noch immer den Dienst der Geste vollzog, noch immer zu dem Gott betete, für den alles lebendig ist“⁴⁵.

Michel de Certeaus geistliche Theologie ist, in den Spuren seines Ordensvaters Ignatius von Loyola, eine inkarnatorische, das macht gerade dieser Blick auf den Menschen als *Baum aus Gesten* deutlich. Die „Geste“, so führt er hier aus, „die unter den Bedingungen des menschlichen Lebens den Absoluten sucht“, bezeichnet „das ‚Paradox‘ des Erbarmens, das sich in solchem Gegenüber ereignet: Gott begegnet mit der Sprache seiner Menschheit den Händen, den Gesichtern und den Körpern, die er auf sich hin ausrichtet und die den seinen antworten“⁴⁶. Darum ist der Betende „ein Armer“⁴⁷, alles was er ist – und darin ist de Certeau Schüler des Erneuerers der Gnadentheologie in Frankreich, Henri de Lubac –, hat er von Gott.

„Er folgt mit seinen Gesten dem lebendigen Gott, der sie weckt. Er passt seinen Körper den Orten seines Verlangens an, aber er geht immer noch weiter. Tastend sucht er mit gefalteten oder erhobenen Händen den unfassbaren Gott, der sich nach den ersten Begegnungen entzieht. Von Geste zu Geste schreitet er allmählich im Gebet fort wie der Pilger, der die vielen verschiedenen Situationen seines Weges immer wieder durchlebt.“⁴⁸

Für die Glaubensanalyse bedeutet dies, dass hier auf neue Weise der subtile Prozess der Gestaltwerdung des Glaubens in den Blick genommen wird. Glaube ist eine Dynamik, die den ganzen Menschen erfasst, die je neuen Aufbruch bedeutet und die sich in der Gestaltwerdung seines Lebens ausdrückt, eine Dynamik, die der Kultur eine ‚spirituelle‘ und der ‚Erfahrung‘ – der *Verletzung und glückhaften Wunde*⁴⁹ – eine kulturelle Ausdrucksform, einen ‚Körper‘, gibt.

„Der Betende erhebt sich, er bricht auf, er geht, er läuft zu Gott, aber er ist auch *in* Gott, er nimmt ihn in seine leeren Hände, empfängt ihn auf seinen geöffneten Handflächen, bewahrt ihn in der Zelle seines Körpers.“⁵⁰

⁴⁵ Certeau, GlaubensSchwachheit, 40.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Certeau, GlaubensSchwachheit, 36.

⁴⁸ Ebd. Vgl. dazu: Eckholt, „Der verletzte Wanderer“ (Michel de Certeau).

⁴⁹ Ebd., 56: Was der Erfahrung bleibt, ist eine „Frage“, „die sich in jeder Begegnung neu stellt, als eine glückhafte Wunde im Herzen jeder menschlichen oder religiösen Solidarität, als eine Präsenz, die der nie zu Ende buchstabierte Sinn aller Abwesenheit und Überschreitung war.“

⁵⁰ Certeau, GlaubensSchwachheit, 37.

So ist das Gebet dann „eine körperliche Reise zum Jenseitigen“ und dabei gleichzeitig „Vorahnung des Sinnes und reale Anerkennung des gegenwärtigen Gottes“⁵¹.

Die Gestaltwerdung des Gebetes betrifft dabei nicht nur den Betenden selbst, sondern die Praktik des Gebets gestaltet einen ‚sakralen Raum‘, *möbliert* ihn und ist so – weit über die subjektive Praxis des Betenden hinaus – kultureller Verweis – sei es ein Gebetsraum, eine Kirche, die Gestaltung eines Andachtsbildes, eines Gebetbuches usw. – auf eine Glaubensform.⁵² Michel de Certeau spricht von einer *mystischen Geographie*, einer *Landkarte* des Gebets, die im Festhalten der Gesten, Haltungen, Bewegungen und Ausrichtungen im Raum gezeichnet werden kann und die in einer interdisziplinär ausgerichteten Textanalyse herausgearbeitet werden kann. Für eine fundamentaltheologische Glaubensanalyse sind hier wichtige Brücken in die Ethnologie, die Auseinandersetzung mit Alltagspraktiken, mit Volksreligiosität, mit Kunst, mit Musik etc. gebaut. De Certeau selbst ist Textwissenschaftler geblieben, aber er hat durch die Auseinandersetzung mit neuen strukturalistischen, semiotischen und psychoanalytischen Methodiken zu einer neuen Textanalyse gefunden im Dienst eines ‚Findens‘ und ‚Erfindens‘ des Glaubens, eines ‚Werdens‘ der Kirche.

2.2 Partituren des Glaubens – der religiöse Text als „Reiselektüre“⁵³

2.2.1 Offenbarung und Text – „Reiselektüren“

Als guter Historiker weiß de Certeau um die Differenz zwischen Ereignis und Text und um die Bedeutung der Lektüre und wissenschaftlichen Rekonstruktion des Textes. „Um den spirituellen *Sinn* einer Erfahrung zu unterscheiden“, so schreibt er im Vorwort der Edition der Korrespondenz des Jesuiten Jean-Joseph Surin, „muss man alles Gelebte annehmen und die Distanz anerkennen, die ihre geschichtliche Dichte zwischen dieser und uns legt. So wird dann, in einer Vergangenheit, die Erschütterung greifbar, die

⁵¹ Ebd.

⁵² Certeau, GlaubensSchwachheit, 33: „Das Gebet schafft sich einen sakralen Raum, den ‚Kreis des Gebets‘ der Mönche des christlichen Altertums, die Kreise (mandalas), in die der indische Neophyt eingeführt wird, die Kirche, die dazu bestimmt ist, die Gläubigen um den Altar zu versammeln, die Zelle, in der der Mönch seine geistigen Fähigkeiten ins ‚Zentrum‘ einholt. Das Gebet organisiert diese Räume mit den Gesten, die einem Ort seine Dimensionen und einem Menschen eine religiöse ‚Orientierung‘ geben. Es möbliert diesen Raum mit ausgesonderten, gesegneten und geheiligten Gegenständen, die sein Schweigen buchstabieren und zur Sprache seiner Intentionen werden.“

⁵³ Certeau, Eine Variante. Hagiographische Erbauung, 212.

der Durchzug Gottes – ‚le passage de Dieu‘ – verursacht hat.⁵⁴ Das ist ein Leitmotiv seines ‚Schreibens‘ der Mystikgeschichte.

Die *Verletzung* oder *glückhafte Wunde*, die Nullpunkt einer Reihe bzw. Reise ist, das ‚Ereignis‘, kann, so Michel de Certeau in seinen Überlegungen zum *gründenden Bruch*, „insofern es Gründung ist, nicht objektiv gewusst werden“⁵⁵, aber es hat ‚historischen‘ Charakter durch seine „Eingliederung in die Zeit der verschiedenen Findungen-Erfindungen, denen es ‚Platz macht‘“⁵⁶, und dazu gehören die Texte, die „Spur der Beziehung“ sind, „die gläubige Menschen von Anfang an hergestellt haben, als das, was sie hörten, für sie zum Ereignis *wurde*, indem es ihnen ‚das Herz‘ für neue Möglichkeiten ‚öffnete‘“⁵⁷. Die „Wahrheit“ des Anfangs „enthüllt sich nur durch den Raum von Möglichkeiten, den sie eröffnet“⁵⁸, und die Schriften – beginnend bei den Texten der Heiligen Schrift über die mystischen Texte zu Schriften oder anderen Gestaltwerdungen der Volksreligiosität – sind in diesem Sinne die „Erfindungen“, in denen es darum geht, im Schreiben und bei der Lektüre des Textes die Dynamik des Ursprungsereignisses zu „finden“. Dieser Bezug zum ‚Ursprung‘ bleibt aber ein „Abwesensprozess“⁵⁹; es gibt das Ereignis nur als *inter-dictum*, „in der Form der *Inter*-Relationen, die durch das offene Netzwerk der Ausdrucksgestalten gebildet werden, die *nicht ohne* es bestehen können“. Das *leere Grab*, so Michel de Certeau, ist die „Möglichkeit der Verifikation“⁶⁰, die sich im Zeitalter des Wortes und des Geistes entfaltet, und darin ist die Pluralität von Bezeugungsgestalten grundgelegt, die sich in der Geschichte christlichen Glaubens entfalten, auch heute.

„Dass das Christentum immer noch fähig ist, einen neuen Raum zu eröffnen, dass es eine Veränderung im Vollzug des Diskurses und in der Beziehung des Sprechers zur Sprache ermöglicht, dass es, kurz gesagt, Glaubende ‚zulässt‘, das ist letzten Endes die wahre ‚Verifikation‘, welches ihr Modus und ihr Ort auch sein mögen.“⁶¹

Dabei ist Jesus immer ‚der Andere‘.

⁵⁴ Certeau, Introduction, in: Jean-Joseph Surin, *Correspondance*, 27–89, 29.

⁵⁵ Certeau, *GlaubensSchwachheit*, *Der gründende Bruch*, 155–187, 175.

⁵⁶ Certeau, *GlaubensSchwachheit*, 176.

⁵⁷ Certeau, *GlaubensSchwachheit*.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Certeau: *GlaubensSchwachheit*, 177.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Certeau, *GlaubensSchwachheit*, 178.

„Er ist lebendig in seine Kirche hinein entschwunden (,verifiziert‘). Er kann kein Besitz-Objekt sein. Seine Gegenwart hat zugelassen, was ihm folgt, aber sein Weggehen ist die Bedingung für eine plurale *Objektivation* (die Kirche), die ihm die Position des *Subjekts* insoweit überlässt, als er der Urheber, der ‚Fehlende‘ und zugleich ‚Zulassende‘, ist.“⁶²

Wenn auf diese Weise ein Blick auf die Texte der ‚Krise‘ von Reformation und Reformbewegungen geworfen wird, ist eine ökumenische Weite eröffnet, die den *Bruch* auf neue Weise sehen lässt; hier meldet sich eine Sprache, die nicht mehr auf die Sicherheit der Institution Kirche baut, sondern eine die Freiheit, Offenheit und Verletzlichkeit des Religiösen auf ganz neue Weise thematisierende Sprache, die die ‚Leerstelle‘ des Sprechens von Gott offenhält, die „Konversion“⁶³ bedeutet und die Theologie – auch heute – einlädt, zu neuen, kreativen Formen der Gott-Rede zu finden, als Dienst an einer Kirche im Werden und im Aufbruch.

Auf dem Hintergrund dieser offenbarungstheologischen Bestimmung des Verhältnisses von Ereignis und Text analysiert Michel de Certeau die Texte der Mystik, der Reiseliteratur von Missionaren der Frühen Neuzeit oder auch Heiligenviten. Er nähert sich über die Analyse der Struktur dieser Texte und der Paradoxa ihrer Sprachformen deren ‚Leerstellen‘ an, in denen der ‚Einbruch‘ eines Anderen – Gottes – eine Spur hinterlassen hat, und die eine solche ist, dass sie den Leser oder die Leserin selbst auf eine Reise schicken kann. Es sind Texte, die, wie er in seiner dichten Annäherung an Hagiographien wie z. B. die von Sulpicius Severus vorgelegte Vita des Martin von Tours formuliert, „Reiselektüren“⁶⁴ sind. Bewusst nimmt er diese – für eine dogmatische Theologie eher unvertrauten – Texte in den Blick, da sie einen „Frei-Raum“⁶⁵ eröffnen, einen „Raum neuer Möglichkeiten“⁶⁶, weil sie durch die „topologische Kombination von ‚Wahrheiten‘ und ‚Wundern“⁶⁷ „Offenbarung“ organisieren,⁶⁷ das weite Feld der Glaubensgenese und der Ausbildung von Gestaltwerdungen des Glaubens erschließen.

⁶² Certeau, Glaubenschwachheit, 186.

⁶³ Vgl. z. B. Certeau, Glaubenschwachheit, 184.

⁶⁴ Certeau, Eine Variante. Hagiographische Erbauung, 212.

⁶⁵ Certeau, Eine Variante, 203 f.: Die Hagiographie hat eine „Freiraum-Funktion“: „Sie gehört nicht in den Bereich der Vorschrift, der pädagogischen Norm, des Dogmas. Sie ‚zerstreut‘. Im Unterschied zu Texten, die man glauben oder praktizieren muß, oszilliert sie zwischen dem Glaubhaften und dem Unglaublichen, befürwortet, was einem zu denken oder zu tun ‚freisteht‘. Von beiden Gesichtspunkten aus schafft sie einen ‚Frei-Raum‘.“

⁶⁶ Certeau, Eine Variante, 204.

⁶⁷ Certeau, Eine Variante, 199.

„Die Heiligenvita ist eine Zusammensetzung von Orten. Ursprünglich ist sie an einem Gründungsort entstanden (einem Märtyrergrab, Wallfahrtsort, Kloster, einer Kongregation usw.), der dann zu einem liturgischen Ort wurde, und sie kehrt immer wieder (aufgrund einer Reihe von Reisen oder Fahrten des Heiligen) dorthin zurück, so als ob dieser Ort ihr letzter Beweis wäre. Der Verlauf zielt auf die Rückkehr zu diesem Ausgangspunkt. Gerade der Weg des *Schreibens* führt zu einer *Vision* des Ortes: *lesen* heißt hingehen und *sehen*.“⁶⁸

Die Praxis der 'Wallfahrt', die Michel de Certeau hier anspricht, ist eine gemeinschaftliche Praxis, aber dabei auch Ausdrucksgestalt des Glaubens des bzw. der einzelnen, in der sich der Wegcharakter des Glaubens ausdrückt, die Ausgestaltung von Räumen des Glaubens. Diese Dynamik ist in der Struktur der Vita „abgebildet“ und wird in der Annäherung an den Text wiederum freigesetzt. Der Text ist darum nicht nur historisches Zeugnis, sondern Anleitung zu neuer Praxis; in der Lektüre wird in die *Bewegung des Textes* eingeführt und so wird der Text zur „Reiselektüre“⁶⁹. Die Vita stiftet eine Beziehung zwischen den Glaubenden, sie lässt Gemeinschaft der Glaubenden entstehen; sie führt mit Blick auf die Vita des Heiligen weg vom 'Ort' des Aufbruchs des Heiligen, führt ein in seine Lebens-Reise und führt darin zurück an diesen Ort, um den Leser oder die Leserin von dort wieder aufbrechen zu lassen. Das ist eine „durch eine Rückkehr verdoppelte Abreise“, ein „Außen, das sich, indem es ein Innen findet, erfüllt“ und so auf den „Nicht-Ort“ der „Verletzung“, der „glückhaften Wunde“ hinweist.⁷⁰ Es kann sich dann „ein *geistiger Ort*“⁷¹ zeigen. So ist gerade diese in *L'écriture de l'histoire* (1975) veröffentlichte Annäherung an die Hagiographie ein Text, der die in der 1982 vorgelegten Studie zur mystischen Literatur *La Fable mystique* entfaltete Denkbewegung in nuce verdichtet.

2.2.2 Exerzitien – „der Sehnsucht Räume bereiten“⁷²

In besonderer Weise stellen die Exerzitien des Ignatius von Loyola eine solche 'Reiselektüre' dar. In seiner 1973 in der Zeitschrift *Christus* erschienenen Annäherung an 'Prinzip und Fundament' der Exerzitien zeichnet

⁶⁸ Certeau, Eine Variante, 212.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Certeau, Eine Variante, 213.

⁷¹ Ebd.

⁷² Certeau, *L'espace du désir ou le „fondement“ des Exercices spirituels*, in: *Christus* 20 (1973), 118–128; zitiert wird nach dem Wiederabdruck in: Bernard von Meenen (Hg.), *La mystique*, 105–118. Die deutschen Übersetzungen sind von der Verf. des vorliegenden Aufsatzes erstellt.

Michel de Certeau die 'Exerzitien' als ein Methodenbuch, dessen Text eine Weise ist, *dem Anderen Platz zu machen*: „Der Text gestaltet sich, indem er sich öffnet. Er ist das Produkt des Begehrens des Anderen. Er ist ein Raum, der von diesem Begehren erstellt ist.“⁷³ Der Andere – Gott – wird nicht genannt, er bleibt 'im Dunkeln', was vorliegt, ist der Text. Und dieser Text wird zu dem, was er ist, erst durch den *Besucher*, den er erwartet,⁷⁴ eine feine, doppelsinnige Bedeutung, in der der Kommunikationsraum der Gnade zwischen Gott und Mensch deutlich wird, der Einbruch des Ereignisses – die *Verletzung durch den Anderen* –, die zugleich *Begehren* des Anderen ist. Der Text ist gleichsam die *Erwartung des Anderen*:

„Der Text selbst funktioniert also wie eine *Erwartung des Anderen*, ein Raum, der von der Sehnsucht geordnet wird. Er ist der Garten, der für einen Wanderer gebaut wird, der von woanders herkommt. Er zeigt in Unterbrechungen und im Schweigen jenen Platz an, den er selbst nicht besetzt. Was die hier angeordneten Teile vereint im Blick auf eine Unterscheidung, ist die Abwesenheit des Anderen – des Exerzitanten –, der der Empfänger ist, aber der allein die Reise unternimmt. Eine Reise, von der es keine Beschreibung und keine Theorie gibt.“⁷⁵

Michel de Certeau zeigt über die Analyse der Struktur des Textes der Exerzitien auf, wie hier Raum gemacht wird für die Erfahrung, die immer etwas ist, das außerhalb des Textes zu finden ist, aber der Text ist genau der Raum, um den *Nicht-Ort* der Erfahrung aufzuspüren. Die Erschütterung durch das Ereignis, das *bouleversement*, das sich ereignet hat im *passage de Dieu*, das eine *blessure* hinterlassen hat, ist das, was der Text auf seine Weise repräsentiert und strukturiert.⁷⁶ Der Text der Exerzitien beschreibt einen *orden de proceder* (eine 'Vorgehensweise'), er zielt darauf, „ihm das Mittel zu geben, seine Sehnsucht heute zu benennen, sicher ganz provisorisch [...]. Sie [d. h. die Methode, M. E.] organisiert die Orte, die einer Reise des Exerzitanten entsprechen.“⁷⁷ Über die Struktur des Textes kann diese Methodik er-

⁷³ Certeau, *L'espace du désir*, 116: „A cet égard, le texte fait ce qu'il dit. Il se forme en s'ouvrant. Il est le produit du désir de l'autre. C'est un espace construit par ce désir.“

⁷⁴ Ebd., 116 f.: „Was wird aus diesem Text, wenn sein Anderer ihm fehlt? Die Rede ist dann nur ein lebloses Objekt, wenn der Besucher, den sie erwartet, nicht kommt, und wenn der Andere nur ein Schatten ist. Es bleibt dann nur ein Werkzeug, das noch durch verschwundene Gegenwarten charakterisiert wird, wenn es, außerhalb von ihm, keinen Platz mehr für die Sehnsucht gibt, die zu dieser Rede geführt hat. Es hält dann nicht, was es verspricht. Es ist ein literarischer Raum, dem allein das Begehren des Anderen Sinn gibt.“

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Certeau, Introduction, in: Jean-Joseph Surin, *Correspondance*, 29.

⁷⁷ Certeau, *L'espace du désir*, 106.

geschlossen werden; die Struktur lässt Gott im Dunkeln, er wird nicht genannt, er ist der Andere und Fremde, und so können auch keine 'Orte' festgemacht werden, an denen die Leser des Textes bzw. die Teilnehmer der Exerzitien verbleiben könnten, weil sie dort Gott zu finden meinen:

„Eine alte Versuchung, eine sehr grundlegende Sehnsucht treibt den Menschen dazu, auf der Weltkarte ein Paradies, ein Peru, ein fabelhaftes Land, ein Eldorado zu bestimmen. Im religiösen Leben tun wir es ebenso. Aber vielleicht ist es der Ausgangspunkt einer geistlichen Erfahrung, einen Ort zu finden, doch es ist unmöglich, dort zu verharren.“⁷⁸

Die Exerzitien stellen eine *Topik* dar, sie gestalten eine Landkarte, in der Wegmarken eingezeichnet sind, an denen Erfahrung und Sehnsucht 'festgemacht' werden können; diese Wegmarken beziehen sich dabei immer wieder neu auf das *fondement*, das ein *non-lieu* ist: „Aber jede topologische Organisation spielt mit einem zusätzlichen und scheinbar widersprüchlichen ‚Prinzip‘, das die Bedingung ihres Funktionierens darstellt: einem Nicht-Ort, der als ‚das Fundament‘ bezeichnet wird.“⁷⁹ Das Paradox von *Ort* bzw. Entwurf einer *Topik* und *Nicht-Ort* gibt den Exerzitien ihre Struktur auf.

Das *fondement*, das der Sehnsucht einen Raum öffnet, ist kein Ort und ist nicht der Zeit unterworfen: Sinn des *fondement* ist, einen 'ursprünglichen Bruch' zu initiieren, auf den sich dann alle weitere Entwicklung bezieht.⁸⁰ Zu diesem Prinzip zurückzukehren, das heißt, auch je neu diesen Bruch zuzulassen, ist Anliegen der Exerzitien.

„Gott ist indifferent, ‚größer‘ als deine – wahren oder nur angenommenen – Begegnungen mit ihm [...]. Zum ‚Prinzip‘ zurückkommen, das bedeutet, sich mit Metaphern, die eine um die andere von einem *Abgrund* und einem *Fest* sprechen, ein Begehren einzugestehen, das dem Idealbild oder den Vorstellungen, die man sich machte, *fremd* ist. Das heißt, das Rauschen des Meeres zu hören.“⁸¹

⁷⁸ Certeau, *L'Etranger*, 2.

⁷⁹ Certeau, *L'espace du désir*, 106.

⁸⁰ Vgl. Certeau, *L'espace du désir*, 107: „[...] qui consiste essentiellement à ouvrir un espace au désir, à laisser parler le sujet du désir en une place qui n'est pas un lieu et n'a pas de nom. [...] Le 'Fondement' a pour sens d'opérer une rupture initiale sur laquelle s'appuie tout le développement qui suit: il est retour au désir et place faite à l'énonciation.“

⁸¹ Certeau, *L'espace du désir*, 109.

Das *fondement* ermöglicht, dass die normale Schrittfolge eines Weges unterbrochen wird, dass Raum wird für eine neue – in wörtlichem Sinne metaphorische – Sprache, in der sich die Spur des ‘Anderen’ einschreibt. Eine solche Sprache lässt sehend werden für das *entre-deux*, für die ‘Schwelle’, für die ‘Unterbrechung’, für das, was zwischen den Schritten liegt. Mystische Sprache kann nur an diesem *entre-deux*, diesem *inter-dictum*, wie Michel de Certeau schreibt, entstehen. Die Exerzitien sind Anleitungen, in diesen Raum des *entre-deux* eintreten zu können, weil sie je neu anleiten, zum ‘Fundament’ zurückzukehren.⁸² Der Raum des *entre-deux* ist der *Nicht-Ort*, in dem das ‘Wollen’ – das *volò*⁸³ – geboren wird, ein „ich will“, in dem sich göttliches und menschliches Wollen begegnen, in dem – in Ausfaltung der thomanischen Gnadenlehre – der begnadete Mensch, der Glaubende, in seine Schrittfolge findet. Auch hier erweist sich Michel de Certeau als Schüler Henri de Lubacs, die neue Gestalt der Glaubensanalyse, zu der er anleitet, schreibt sich in den Weg der Erneuerung der Gnadentheologie des 20. Jahrhunderts ein, der der Gratuität der Gnade in den Partituren des Glaubens, die die geistlichen Texte darstellen, eine „Gestalt“ gibt, die je neu auf den „Platz des Anderen, außerhalb des Textes“, hinweist.⁸⁴

2.3 Kirche im Transit – die „vielsprachige Gemeinde von Pfingsten“ und der „Plural der Heiligen Schriften“⁸⁵

Das Ereignis setzt, so Michel de Certeau in „GlaubensSchwachheit“, die *vielsprachige Gemeinde von Pfingsten* und einen *Plural der heiligen Schriften* frei, es ist Ausgangspunkt für das Entstehen einer Gemeinschaft, denn die vielfältigen Glaubenspraktiken sind als Suchbewegungen nach dem, ‘ohne den’ der Glaubende nicht sein kann, immer auch Praktiken ‘mit den anderen’. In ihnen als je einzelnen und aufeinander bezogenen erneuert sich

⁸² Certeau, *L'espace du désir*, 112.

⁸³ Certeau, *L'espace du désir*, 114: „Dies beruht auf dem Postulat des christlichen Glaubens: Was das Tiefste und am wenigsten Bekannte in Gott ist (die beunruhigende Fremdheit seines Willens) ist das Tiefste und Unbekannteste im Menschen (die beunruhigende Vertrautheit unseres eigenen Willens). So führt die ignatianische Methodik den Exerzitanten zum Unbestimmten dieses Wollens zurück im Blick auf eine neue Bestimmung seiner Objekte.“

⁸⁴ Certeau, *L'espace du désir*, 116.

⁸⁵ Certeau, *GlaubensSchwachheit*, 180: „Dieses ‚Fehlen‘ ist nicht etwas Fehlendes, das es zu erlangen gälte, sondern eine Begrenztheit, durch die jeder Zeuge öffentlich seine Beziehung zum ‚Urheber‘ des Glaubens, sein inneres Gesetz (dem zufolge es eines Todes bedarf, damit Platz für andere wird) und das Wesen seiner Verbindung mit den unerwarteten oder unbekannteren Räumen bekennt, die Gott anderswo und auf andere Weise auftritt [...] Sterben heißt für Jesus, ‚Platz zu machen‘ für den Vater und zugleich ‚Platz zu machen‘ für die vielsprachige Gemeinde von Pfingsten und für den Plural der Heiligen Schriften.“

der Körper der Kirche, weil sie an den Ursprung des Glaubens heranzuführen, an das Erschrecken und Erstaunen angesichts des *fehlenden Körpers* des Freundes.⁸⁶ Sie erinnern daran, dass Glauben heißt, sich umzukehren am leeren Grab, wie Maria von Magdala, um hier, in der Sendung zu den vielen anderen, vor allem zu denen, die Not leiden, neu zu werden.⁸⁷ Das sind keine Prozesse, die kalkuliert oder die gemacht werden können, hier zieht Michel de Certeau die Spuren der Gnadenlehre seines Lehrers Henri de Lubac weiter aus und übersetzt in seine kulturwissenschaftliche Sprache das, was Karl Rahner in seinem Aufsatz zur *Frömmigkeit heute und morgen* anzeigt, dass der *Fromme von morgen* 'Mystiker' sein wird.⁸⁸ Der Christ ist 'Mystiker', wobei die gläubige Erfahrung und deren *gegenseitige Mitteilung* zusammengehören. Die Erfahrung 'nicht ohne Dich' macht den Weg einer Bindung an die anderen frei, ein 'mit den anderen' auf-dem-Weg-Sein in der Alltäglichkeit des Lebens. Dieser *poetische Ort eines Beisammenseins* bzw. der innerliche *Wiederbeginn eines gegenseitigen Dienstes*⁸⁹ wird aus dem Rückschritt in das Ereignis je neu freigesetzt und fügt sich in aller Dynamik und Fragilität neu. Das ist dann die Gemeinschaft der Glaubenden, das Volk Gottes auf dem Weg durch die Zeit, das, so Peter Hünemann in seiner Ekklesiologie, „Ereignis des Geistes“⁹⁰ ist, für Michel de Certeau eine Kirche im *Transit*, die sich ausbildet in den vielen Kontaktzonen mit den anderen, im *Zwischen*, dem *entre-deux*. Das ist auch das Modell von Kirche, dem Papst Franziskus seit Beginn seines Pontifikats seine Prägung gibt und das in seinem ersten apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* einen besonderen Ausdruck erhalten hat.⁹¹

Michel de Certeau analysiert bereits Ende der 1960er Jahre die vielfältigen Neuaufbrüche der Nachkonzilszeit,⁹² sei es in Form von Basisgemeinschaften auf der einen oder neuen charismatischen Gemeindebildungen auf der anderen Seite, gleichzeitig weiß er um die Prozesse der Desin-

⁸⁶ Certeau, Glaubenschwachheit, 241 f.

⁸⁷ Certeau, Glaubenschwachheit, 240. – Auf Maria von Magdala und das „leere Grab“ geht de Certeau ein: *Mystische Fabel*. 16. bis 17. Jahrhundert, 128.

⁸⁸ Rahner, *Frömmigkeit früher und heute*, 22 f.: „[...] der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im Voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiös Institutionelle sein kann.“

⁸⁹ Certeau, Glaubenschwachheit, 249.

⁹⁰ Vgl. z. B. Hünemann, *Ekklesiologie im Präsens*.

⁹¹ Vgl. dazu: Eckholt, „An die Peripherie gehen“ (Papst Franziskus); Arce, *No sin ti, no sin uestedes*.

⁹² Certeau, Glaubenschwachheit, 224/225 („Vom Körper zur Schrift – ein christlicher Transitus“).

stitutionalisierung, um den 'Kirchenabbau', der vierzig Jahre später noch einschneidendere Auswirkungen, gerade auch im deutschsprachigen Raum, haben wird.

„Es gilt zu akzeptieren, dass man schwach ist, die lächerlichen und heuchlerischen Masken einer kirchlichen Macht, die es nicht mehr gibt, abzuwerfen und der Selbstzufriedenheit ebenso eine Absage zu erteilen wie der ‚Versuchung, Gutes zu tun‘.“⁹³

Und er benennt dann sehr deutlich die Herausforderungen für die Ekklesiogenese der Gegenwart:

„Das Problem ist nicht, dass man nicht weiss, ob es möglich sein wird, das Unternehmen ‚Kirche‘ nach den für jede Restaurierung und Sanierung geltenden Regeln wiederherzustellen. Die einzige Frage, die gilt, lautet: Werden sich Christen finden, die jene von Gebet, Unruhe und Verehrung erfüllten Anfänge noch einmal suchen wollen? Wenn es Menschen gibt, die noch immer in diese Glaubenserfahrung eintreten wollen, die in ihr eine Notwendigkeit für sich erkennen, dann wird es ihre Sache sein, ihre Kirche auf ihren Glauben einzustimmen, in ihr nicht mehr soziale, politische oder ethische Modelle zu suchen, sondern gläubige Erfahrung und deren gegenseitige Mitteilung, ohne die es keine Gemeinschaft und damit auch keine christliche Itineranz mehr gäbe.“⁹⁴

Gläubige Erfahrung, die Subjektivität des Glaubens auf der einen Seite, und ‚deren gegenseitige Mitteilung‘, der Ausgangspunkt der Gemeinschaft, gehören zusammen für eine Glaubensgestalt, die sich auf dem Weg, im je neuen Rückschreiten in den ‚Ursprung‘ und im Aufbrechen in die Zukunft des Kommens Gottes ausbildet.

⁹³ Certeau, *GlaubensSchwachheit*, 249.

⁹⁴ Ebd. Der Beitrag „Vom Körper zur Schrift – ein christlicher Transitus“ (*GlaubensSchwachheit*, 215–244) stellt einen höchst differenzierten Zugang zur Ekklesiologie dar. Die Kirche ist der Raum „für die Fabel, die glauben macht“, z. B. 243: „Es ist die Operation, die an den realen Orten unserer sozialen Einbindungen dadurch vorgezeichnet wird, dass diese in eine Beziehung zu dem Schnitt treten, dessen Möglichkeitsbedingung für uns die Fabel des Evangeliums vermittels ihrer Schreibungen von gestern oder von heute ist. [...] So kommen und gehen, zersprengt in Erzählungen ohne Macht und in Geschichten ohne Wort, die Lebenswege der Glaubenden, noch immer ermöglicht durch den Namen Jesu, dieses ‚erstaunlichen Wanderers‘.“ Zur ökumenischen Perspektive auf die Ekklesiologie vgl. Hoff, *Ökumenische Passagen* – zwischen Identität und Differenz.

Ein solches Glauben ist „Erfahrung von Zerbrechlichkeit, Mittel, der Gast eines Anderen zu werden, der beunruhigt und leben macht“⁹⁵, und diese Erfahrung der Zerbrechlichkeit hat gerade mit der Bezogenheit auf andere zu tun, mit denen ich auf dem Weg bin und denen ich auf meinem Weg begegne. „Kein Mensch ist Christ ganz allein, für sich selbst, immer ist man es in Beziehung und in Verbindung mit dem Anderen, in der Offenheit für eine erwünschte und großmütig akzeptierte Differenz.“⁹⁶ Diese *Leiden-schaft für den Anderen* ist „keine Urnatur, die es wiederzufinden gälte, sie kommt auch nicht als zusätzliche Kraft oder wie ein Kleid zu unseren Fähigkeiten und Errungenschaften hinzu; sie ist eine Zerbrechlichkeit, die uns unserer Stärke entkleidet und in unsere notwendigen Kräfte die *Schwachheit des Glaubens* einschleust.“⁹⁷ Das ist im Blick auf eine Glaubensanalyse der Rückschritt in das *initium fidei*, das immer Geschenk und Gnade ist und darin glauben ‚macht‘ und die Schritte in der Nachfolge des auferstandenen Christus gehen lässt. Dem Anderen – Gott – und den vielen anderen – Weggenossen und Fremden – Raum zu geben, gehört dabei zusammen.

„Dem Nächsten Raum zu geben, das wird heißen, den Platz zu räumen – mehr oder weniger zu sterben *und* zu leben. Das ist keine Passivität, sondern *Kampf dafür, anderen Raum zu geben* – im Diskurs, in der kollektiven Zusammenarbeit usw. Diese Arbeit der Gastfreundschaft gegenüber dem Fremden ist exakt die Form der christlichen Sprache. Sie entsteht nur partiell; sie bleibt relativ zu dem partikulären Platz, den man ‚einnimmt‘. Sie ist niemals abgeschlossen. Sie ist verloren, glücklich ertrunken in der ungeheuren Weite der menschlichen Geschichte. Sie verschwindet wie Jesus in der Menge.“⁹⁸

Damit legt Michel de Certeau auf dem Hintergrund einer erneuerten Glaubensanalyse Grundlagen für eine ökumenische und interreligiös aufgeschlossene Ekklesiologie. Die ‚Anerkennung der anderen‘ prägt dieses Kirche-Werden, ein Aufmerken auf andere Gestaltwerdungen von Glaubenspraktiken, die dazu beitragen können, im Entdecken der anderen im Eigenen zu wachsen. Auf dem Weg mit anderen kann der Christ, so Michel de Certeau in seinem Beitrag über *Kulturen und Spiritualitäten*, „an seinem eigenen Glauben, an dem, was schon Ausdruck seiner Antwort an Gott ist,

⁹⁵ Certeau, *GlaubensSchwachheit*, 249.

⁹⁶ Certeau, *GlaubensSchwachheit*, 249 f.

⁹⁷ Certeau, *GlaubensSchwachheit*, 250.

⁹⁸ Certeau, *GlaubensSchwachheit*, 213.

das [entdecken], was er davon noch nicht wahrgenommen hatte“⁹⁹. „Die Ökumene eröffnet ihm die heitere Freiheit, die die orthodoxe Kirche in den heiligen Geheimnissen gewahrt hat, bzw. ein Verständnis der Heiligen Schrift, das protestantische Meditation und Exegese für ihn vorbereitet haben.“¹⁰⁰ Das Tagebuch des Jesuiten Pierre Favre (1506–1546)¹⁰¹, eines der ersten Gefährten des Ignatius, den dieser nach Deutschland gesandt hat, in Regionen, die von der Reformation geprägt waren, hat Michel de Certeau 1960 ediert, es hat ihn Zeit seines Lebens begleitet. Das *Mémorial*, das von Juni 1542 bis Januar 1546 verfasst ist, steht für ein Aufmerken auf den ‘anders’ Glaubenden, das auch für heute wertvolle Prinzipien des ökumenischen Dialogs formuliert. Petrus Faber hatte Dr. Pedro Ortiz bei den Religionsgesprächen in Worms (1540) begleitet, er hatte den Wunsch, Melanchthon zu sprechen, es war ihm nicht möglich, er drückt in einer Notiz vom 1. Januar 1540 sein Bedauern aus. „Gott weiß, wie sehr es mich freuen würde, wenn ich frei wäre um mit ihnen, vor allem mit Melanchthon, dem Bedeutendsten unter ihnen, ein Gespräch zu führen (MHSJ 48,58).“¹⁰² Sicher ist er Kind seiner Zeit, er argumentiert aus einer Perspektive der ‘Bekehrung’ der Anhänger der Reformatoren und verwendet auch das damals übliche Wort der ‘Ketzer’, aber er spricht mit Achtung von ihnen; die *liebende Aufmerksamkeit*, die Ignatius in seinen Exerzitien in den Regeln zur kirchlichen Gesinnung (Nr. 352–370) fordert, gilt auch den Anders-Gläubigen. Es geht darum, sie mit Liebe zu behandeln, sie wahrhaftig zu lieben und jeden Gedanken aus dem Geist zu bannen, „der die Achtung für sie erkalten lassen könnte“¹⁰³. Mit ihnen soll so kommuniziert werden, was wir und sie gemeinsam haben, und sämtliche Streitgespräche, in denen eine Partei die andere unterdrückt, sollen vermieden werden: „man soll zuerst das, was eint, miteinander teilen, und danach das, was eine Meinungsdifferenz anzuzeigen scheint, aufnehmen“¹⁰⁴. Hier sind Regeln formuliert, die ein Gegengewicht zu der die tridentinische Zeit prägenden *societas-perfecta*-Ekklesiologie hätten bilden können, Grundlagen einer Hermeneutik der Anerkennung, die die katholische Kirche erst mit dem 2. Vatikanischen Konzil erschließen wird.

⁹⁹ Certeau, GlaubensSchwachheit, 60. – Spannend wäre hier auch die Einbeziehung des Beitrages über den Reisebericht von Jean de Léry zu den Tupi-Indigenas im Norden von Rio de Janeiro. Auch hier lässt die Begegnung mit den „anderen“ im Eigenen wachsen. Vgl. Ethnographie: Oralität oder der Raum des Anderen: Jean de Léry.

¹⁰⁰ Certeau, GlaubensSchwachheit, 60.

¹⁰¹ Favre, *Mémorial*; vgl. dazu: Vercruyse, „In Wahrheit Lieben ...“.

¹⁰² Zitiert nach: Vercruyse, „In Wahrheit Lieben ...“, 84.

¹⁰³ Zitiert nach: Vercruyse: „In Wahrheit Lieben ...“, 88. Petrus Faber fasst diese Regeln in einem Brief an Diego Laínez zusammen.

¹⁰⁴ Ebd.

3. Glaubensanalyse in Zeiten interkultureller und interreligiöser Begegnungen und im Dienst der Kirche im Aufbruch

Michel de Certeaus Zugänge zu Texten der geistlichen Literatur der Frühen Neuzeit legen Grundlagen für neue Wege der Glaubensanalyse in Zeiten, in denen Glaubenspraktiken auf der einen Seite durch Säkularisierungsprozesse abgebrochen sind, auf der anderen Seite die Präsenz anderer Religionen – in den europäischen Gesellschaften vor allem des Islam – Christen und Christinnen zu neuen Zeugnisgestalten des Glaubens herausfordert. Was Glauben ist, wird dabei in einer Aufeinanderbezogenheit von *fides quae* und *fides qua* 'verbal' verstanden; es geht Michel de Certeau um den Plural spiritueller 'Praktiken', darum, wie im praktischen Vollzug des Glaubens die 'Partituren' des Evangeliums 'aufgeführt' werden, wie lebendige Glaubenspraxis und 'Geistbegabung' zu einer neuen *mise en scène* führen können.¹⁰⁵ Ausgangspunkt für dieses Finden und Erfinden ist der *Plural der Schriften*, der durch das 'Ereignis' des Glaubens freigesetzt worden ist und in der Geschichte immer wieder neu freigesetzt wird.

Die Texte der Mystik, der Reiseliteratur, der Volksfrömmigkeit etc., die Ausgangspunkt des wissenschaftlichen Werkes von Michel de Certeau sind, werden als solche 'Partituren' verstanden, die zu neuen 'Aufführungen' anleiten, auch über die Zeit ihrer Abfassung hinaus. Sie sind ein *Itinerar*, sie schicken auf die Reise, den zu suchen, 'ohne den' der Wanderer – der oder die Glaubende – nicht sein kann. Wer diesen Text als solche 'Partitur' liest, entdeckt in ihm – in den 'Leerstellen' und im *entre-deux* des Textes – das, was Ursprung des Textes ist: eine Sehnsucht, die stärker ist als alles Fehlen, auch wenn der Text nichts anderes als Ausdruck dieses 'Fehlens' ist: *ne pas sans toi – nicht ohne Dich*, in diesem Paradoxon fasst Michel de Certeau das Ereignis von Tod und Auferstehung Jesu Christi. Der mystische Text lässt in seiner metaphorischen Sprache das 'Ereignis', die *Verletzung* oder *glückhafte Wunde* neu hervortreten, er öffnet der Sehnsucht einen Raum, in den der Aufbruch, die Geste, der Gebetsschritt usw. neue Gestaltwerdungen des Glaubens einschreiben. Maria von Magdala ist an das Grab geeilt, sie hat sich dort 'umgekehrt', denn das Grab ist leer, aber der, den ihre Sehnsucht sucht, geht ihr auf den Wegen mit den Brüdern und Schwestern voraus. „Die Sehnsucht geht beständig über das hinaus, worin sie sich bis dahin ausgedrückt hat. Das ist der Beginn einer Reise.“¹⁰⁶

Für eine Glaubensanalyse heute ist es von Bedeutung, der Sehnsucht Räume zu bereiten, aus und in aller Alltäglichkeit des Lebens, es geht um das

¹⁰⁵ Vgl. dazu auch: Eckholt, *Mystik und Mission*.

¹⁰⁶ Certeau, *L'Étranger ou l'union dans la différence*, 5.

Erschließen der fragilen, subtilen, momenthaften Erfahrungen des *entre-deux*, das Aufblitzen von Sinn, von Lieben und Hoffnung, um das Ausprägen von Gestalten des Glaubens in der Bewegtheit und Dynamik des Lebens. Es geht hier um eine neue Weise der Verbindung von Glauben und Praxis, um 'Praktiken' des Glaubens, die die 'Partituren' des Evangeliums – oder anderer geistlicher Texte, Gebete, Lieder usw. – zum Klingen bringen, vor aller 'Umsetzung' in eine Praxis, sei es im Dienste des Aufbaus der Kirche oder im Dienste von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden, wobei diese Gestalten aber Ausgangspunkt einer solchen Glaubenspraxis sind, wie es politische Theologien oder Befreiungstheologien entfaltet haben. Das ist, so interpretiere ich den fundamentaltheologischen Ansatz Hans-Joachim Höhns, gerade das Neue des *cultural turns* der Gegenwart, wenn der 'Untersuchungsgegenstand' – sprich der Glaube bzw. das Glauben – zum „Erkenntnisinstrument und -medium“¹⁰⁷ wird. Ein neuer Schritt der Glaubensanalyse ist es, nachzuzeichnen, wie im 'Glauben' – verbal verstanden – die 'Partituren' des Evangeliums 'aufgeführt' werden, wie 'Geistbegabung' zu dieser *mise en scène* führt, in der Kirche auf neue Weise 'geht' und 'wird'.

Auf dem Hintergrund dieses hier vorgelegten – sicher Fragment bleibenden – Blicks auf Grundmomente der Glaubensanalyse im Ausgang von einer fundamentaltheologischen Auseinandersetzung mit Texten von Michel de Certeau wird vielleicht deutlich, warum Papst Franziskus, der Papst 'vom Ende der Welt', die Denkansätze seines Mitbruders schätzt. Michel de Certeau hat es als Jesuit 'aus dem Norden' verstanden, in den Texten der geistlichen Literatur der Frühen Neuzeit, einer Zeit der Brüche und Aufbrüche, den Rückschritt in den Ursprungsgrund des Glaubens, der die Reformatoren auszeichnet und der sich in den Texten der Mystik niederschlägt, herauszuarbeiten und mit der missionarischen Dynamik des Glaubens in Verbindung zu bringen, die zeitgleich zu den Ereignissen der Reformation in der Entdeckung bzw. Eroberung der neuen Welten in Lateinamerika neuen Reformbewegungen¹⁰⁸ einen Ausdruck gibt. Das ist eine missionarische Dynamik, die als Wesensmoment von Kirche und für das Kirche-Sein erst mit dem 2. Vatikanischen Konzil herausgearbeitet wird und die sich in den Apostolischen Schreiben, Predigten und Ansprachen von Papst Franziskus

¹⁰⁷ Höhn, *Praxis des Evangeliums – Partituren des Glaubens*, 243 f.

¹⁰⁸ Das war Zielstellung einer Tagung, die vom 30. Juni bis 2. Juli 2017 in Magdeburg zum Thema „Die Zeit der Reformation aus anderem Blickwinkel: Eine lateinamerikanisch-ökumenische Perspektive“ von Prof. Dr. Margit Eckholt (Universität Osnabrück) und Prof. Dr. Johannes Meier (Universität Mainz) in Kooperation mit ICALA – Intercambio cultural alemán-latinoamericano durchgeführt wurde. Diese mit der neuen Welt verbundene „Reform“ betrifft die Debatten um die Menschenrechte der eingeborenen Bevölkerung, wie sie z. B. in den Schriften Bartolomé de Las Casas' einen Ausdruck gefunden hat. Vgl. z. B. Delgado (Hg.), *Bartolomé de Las Casas*.

niederschlägt. Das ist eine Kirche, die „aufbricht“, die „an die Peripherien“ geht, die dort an das rührt, was „Verletzung“ und „glückhafte Wunde“ für sie ist, die je neue Begegnung mit dem auferstandenen Herrn, der sie in die Welt sendet, um mit der Welt zu sein. Wenn Papst Franziskus von Jesus spricht, der „von innen“ an die Türe der Kirche anklopft, um herausgelassen zu werden,¹⁰⁹ so hat er diese neue Dynamik des Glaubens im Blick und eine sich aus dieser Dynamik erneuernde Kirche, die im Dialog und in Auseinandersetzung steht mit einer spannenden und spannungsreichen Zeit, mit den vielen anderen, eine „verletzte Wandererin“¹¹⁰, die sich immer wieder neu auf den Weg macht, Den zu suchen, der ihr Grund ist, und aus der Begegnung mit dem Prinzip und Fundament je neu aufzubrechen, weil Er ihr Ziel ist. Eine fundamentaltheologische Glaubensanalyse im Dienst dieser Kirche im Aufbruch hat eine interkulturelle, ökumenische und interreligiöse Weite, und sie ist interdisziplinär eingebettet in das Gespräch mit Kultur- und Religionswissenschaften. Sie wird es verstehen, in Zeiten, in denen sich weltweit angesichts des Wachstums der Pfingstkirchen¹¹¹ die Entwicklung eines neuen ‘Stils’ des Religiösen und des Christlichen abzeichnet, auf diese neuen Herausforderungen in kreativer – nicht abwehrender – Weise zu reagieren. Das erfordert dann die von Papst Franziskus in *Evangelii gaudium* und seiner Ansprache anlässlich der 100-Jahr-Feier der theologischen Fakultät in Buenos Aires benannte Theologie, die mit einer ‘inkarnierten Spiritualität’ verbunden ist und in unterschiedliche Praktiken eingebunden ist; das ist eine interkulturelle Theologie im Dienst der Menschwerdung des Menschen, die im ‘Gehen’ auf den vielen Wegen des Menschen erwächst.

Literaturverzeichnis

- Arce, Juan Pablo Espinosa: No sin ti, no sin ustedes. Aportes de Michel de Certeau a la comprensión de la eclesialidad de la fe, in: *An.teol.* 18.1 (2016), 43–63.
- Bogner, Daniel: Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau, Mainz 2002.
- Certeau, Michel de (Hg.): Jean-Joseph Surin, Correspondance. Texte établi, présenté et annoté par Michel de Certeau. Préface de Julien Green, Paris 1966.
- Certeau, Michel de: La faiblesse de croire. Texte établi et présenté par Luce Giard, Paris 1987.

¹⁰⁹ Kardinal Jorge Mario Bergoglio, Rede vor den Kardinälen vor der Papstwahl, in: <http://www.adveniat.de/presse/papst-franziskus/rede-im-vorkonklave.html>.

¹¹⁰ Vgl. den Titel der Biographie von François Dosse: Michel de Certeau – *marcheur blessé*.

¹¹¹ Vgl. Eckholt, Pentekostalismus: Eine neue „Grundform“ des Christseins; Gabriel/Müller SJ (Hg.), *Evangelicals – Pentecostal Churches – Charismatics*.

- Certeau, Michel de: Ethnographie. Oralität oder der Raum des Anderen: Jean de Léry, in: Ders., Das Schreiben der Geschichte. Aus dem Franz. v. Sylvia M. Schomburg-Scherff. Mit einem Nachwort von Roger Chartier, Frankfurt – New York – Paris 1991, 137–171.
- Certeau, Michel de: Eine Variante. Hagiographische Erbauung, in: Certeau, Michel de: Das Schreiben der Geschichte. Aus dem Franz. v. Sylvia M. Schomburg-Scherff. Mit einem Nachwort von Roger Chartier, Frankfurt – New York – Paris 1991, 198–213.
- Certeau, Michel de: L'Etranger ou l'union dans la différence. Nouvelle édition établie et présentée par Luce Giard, Paris 1991.
- Certeau, Michel de: L'espace du désir ou le „fondement“ des Exercices spirituels, in: Christus 20 (1973) 118–128.
- Certeau, Michel de: L'espace du désir ou le „fondement“ des Exercices spirituels, in: van Meenen, Bernard (Hg.): La mystique, Brüssel 2001, 105–118 (Wiederabdruck).
- Certeau, Michel de: GlaubensSchwachheit, Stuttgart 2009.
- Certeau, Michel de: Mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert. Aus dem Franz. v. Michael Lauble, Berlin 2010.
- Delgado, Mariano (Hg.): Bartolomé de Las Casas. Werkauswahl, Bd. 1: Missions-theologische Schriften. Studien von Mariano Delgado, Horst Pietschmann und Michael Sievernich SJ. Übersetzungen von Bruno Pockrandt und Henrik Wels, Paderborn 1994.
- Dosse, François: Michel de Certeau – marcheur blessé, Paris 2002.
- Eckholt, Margit: Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre, Freiburg i. Br. 2002, Kapitel 7: 353–423.
- Eckholt, Margit: Mystik und Mission. Auf der Suche nach neuen Formen der Gottesrede, in: Fresacher, Bernhard (Hg.): Neue Sprachen für Gott. Aufbrüche in Medien, Literatur und Wissenschaft, Ostfildern 2010, 99–122.
- Eckholt, Margit: Pentekostalismus: Eine neue „Grundform“ des Christseins, in: Keßler, Tobias – Rethmann, Albert-Peter (Hg.): Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche, Regensburg 2012, 202–225.
- Eckholt, Margit: Die Ausbildung eines neuen „Stils“ des Christlichen in gegenseitigen „Übersetzungsprozessen“. Eine Relektüre der „neuen Wege“ der französischen Theologie, in: Augustin, George – Schulze, Markus (Hg.): Freude an Gott. Auf dem Weg zu einem lebendigen Glauben. Festschrift für Kurt Kardinal Koch zum 65. Geburtstag, Bd. 2, Freiburg – Basel – Wien 2015, 825–855.
- Eckholt, Margit: „Glaube in einer Welt in Bewegung und Kirche im Werden“. Plädoyer gegen die (Selbst-)Marginalisierung der Theologie in Zeiten der Welt-Kirche, in: Böttigheimer, Christoph (Hg.): Globalität und Katholizität. Weltkirchlichkeit unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts, Freiburg – Basel – Wien 2016, 117–142.

- Eckholt, Margit: „Der verletzte Wanderer“ (Michel de Certeau). „Räume“ und „Sprachformen“ des Glaubens neu erschließen; in: Dies. – Siebenrock, Roman A. – Wodtke-Werner, Verena (Hg.): Die große Sinnsuche. Ausdrucksformen und Räume heutiger Spiritualität, Ostfildern 2016, 177–197.
- Eckholt, Margit: „An die Peripherie gehen“ (Papst Franziskus). Gegenwartskulturen als locus theologicus, in: Kettmann, Theodor – Wübbe, Johannes (Hg.): Zeit-Geist?! Heutige Lebenswelten als heilsame Provokation für Theologie und Kirche. Festgabe für Bischof Dr. Franz-Josef Bode zum 25. Jahrestag seiner Bischofsweihe, Regensburg 2016, 75–96.
- Favre, Bienheureux Pierre: *Mémorial*. Traduit et commenté par Michel de Certeau, Paris 1960.
- Falkner SJ, P. Andreas: Der Sehnsucht Raum geben. Oder das „Fundament“ der Geistlichen Übungen, in: *Geist und Leben* 89 (2016), 92–101.
- Gabriel, Karl – Müller SJ, Johannes (Hg.): *Evangelicals – Pentecostal Churches – Charismatics. New religious movements as a challenge for the Catholic Church*, Quezon City (Philippines) 2015.
- Galli, Carlos: Pablo VI y Francisco. La alegría de Cristo, in: *Instituto Paolo VI Notiziario* 72 (2016), 43–71.
- Giard, Luce: Auf der Suche nach Gott, in: Certeau, Michel de: *GlaubensSchwachheit*, Stuttgart 2009, 13–27.
- Hoff, Gregor Maria: *Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz. Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche*, Innsbruck – Wien 2005.
- Höhn, Hans-Joachim: *Praxis des Evangeliums – Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis*, Würzburg 2015.
- Hünemann, Peter: *Ekklesiologie im Präsens. Perspektiven*, Münster 1995.
- Moingt, Joseph: *L'ailleurs de la théologie*, in: *RSR* 76/3 (1988), 365–380.
- Rahner, Karl: *Frömmigkeit früher und heute*, in: Ders.: *Schriften zur Theologie*, Bd. VII: *Zur Theologie des geistlichen Lebens*, Einsiedeln 1971, 11–31.
- Spadaro, Antonio SJ: *Das Interview mit Papst Franziskus*, Freiburg i. Br. 2013.
- Theobald, Christoph: *Selon l'Esprit de sainteté. Genèse d'une théologie systématique*, Paris 2015.
- Vercruysse, Jos: „In Wahrheit Lieben ...“. Peter Faber und die Lutherische Reformation, in: *Geist und Leben* 89 (2016), 82–90.
- Wenzel, Knut: *Offenbarung – Text – Subjekt. Grundlegungen der Fundamentaltheologie*, Freiburg – Basel – Wien 2016.
- https://w2.vatican.va/content/francesco/de/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html
[Zugriff: 18.10.2015]

http://www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/online_exklusiv/details_html?k_beitrag=3906412

<http://www.adveniat.de/presse/papst-franziskus/rede-im-vorkonklave.html>