

favorisiert wurde), sondern auch über die Welt von Franziskus, der bekanntlich Peter Faber im Dezember 2014 heiliggesprochen hat. Was Michel de Certeau mit seinen Publikationen über eine Reihe von Mystikern und anderen interessanten Denkern getan hat, nämlich sie aus ihrer Nischenexistenz zu befreien, das wünscht man ihm selber im deutschsprachigen Raum. Diese Übersetzung leistet dazu einen wichtigen Beitrag.

A. R. BATLOGG SJ

BAUER, CHRISTIAN / SORACE, MARCO A. (HGG.): *Gott, anderswo?* Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau. Ostfildern: Grünewald 2019. 444 S./Ill., ISBN 978-3-7867-4027-8 (Paperback).

Der französische Jesuit Michel de Certeau (= C.; 1925–1986) war ein in vielen Disziplinen aktiver Denker. Von theologischer Mystikgeschichte über philosophische Handlungstheorie, Geschichtstheorie, Soziologie, Ethnologie bis hin zur Psychoanalyse reichte sein Interesse. Er versuchte seine Gegenwart zu deuten, ohne die oft verborgene Präsenz des Religiösen bewusst oder unbewusst zu übersehen. Gegenwärtig werden seine Werke und seine als inspirierend empfundenen Ansätze poststrukturalistischen Denkens in verschiedenen Fächern aktiv rezipiert. In der deutschsprachigen Theologie jedoch sind bislang noch nicht viele Autoren auf ihn aufmerksam geworden, obwohl mittlerweile seine Hauptwerke auch in deutscher Übersetzung vorliegen. Gerade in den letzten zehn Jahren sind auch mehrere seiner Schriften zur Mystikgeschichte und religiösen Gegenwartsdeutung ins Deutsche übersetzt worden. Dem vorliegenden Band kommt das Verdienst zu, erstmals im deutschsprachigen Raum verschiedene Versuche, die Theologie mit C. ins Gespräch zu bringen, zu versammeln. Er geht in Teilen auf eine Tagung der Arbeitsgemeinschaft „Theologie der Spiritualität“ von 2014 zurück, was vielleicht auch die Tatsache erklärt, dass die seitdem vor allem von Andreas Falkner erstellten Übersetzungen theologischer und geistlicher Schriften in den Artikeln nicht herangezogen wurden.

Der Band beginnt mit einer ausführlichen biographischen Einführung von *Christian Bauer* (13–81), der ein eindrucksvolles intellektuelles Profil des Denkers mit zahlreichen Zitaten aus seinen Werken zeichnet, ohne detailliert auf Daten und Fakten des äußeren Lebens einzugehen. Er stellt ihn in Aufnahme des von Angelus Silesius bekannten mystischen Motivs als „Wandersmann“ dar (46), der immer „anderswo“ die nicht unmittelbar fassbare religiöse Präsenz zu orten versucht, und zwar sowohl in der frühneuzeitlichen Geschichte der Mystik wie in den scheinbar vom religiösen Urgrund völlig entfremdeten Lebens- und Arbeitswelten von Menschen in den Metropolen der 1970-er Jahre. Um diese Heterotopien zu ergründen und in einer „Heterologie“ (14) zu rekonstruieren, sah sich C. gezwungen, eine „verwundbare christliche Zeitgenossenschaft“ (13) anzunehmen, eine tiefe Offenheit also gegenüber dem ganz Anderen, wie es sich in der Spätmoderne zeigt. Dies führte ihn auch zu einer „verwundeten“ Randexistenz im wissenschaftlichen und religiösen Leben. Während C. zunächst primär die Spiritualitätsgeschichte erforscht hatte, arbeitete er in den Jahren 1964–1973 die Prinzipien eines spätmodernen Christentums heraus. Diese werkbiographische Wende wird mit ähnlichen Entwicklungen bei M.-Dominique Chenu (1895–1990) und Michel Foucault (1926–1984) verglichen (49f.) und auf den für C. „gründenden Bruch“ zum Ende der genannten Periode zugespitzt, als er sich von seinem Lehrer Henri de Lubac (1896–1991) abgesetzt und soziologisch wie theologisch die Vision eines zeitgenössischen Christentums eigenständig ausformuliert hatte.

Bei diesem Bruch und dieser Vision setzen auch die meisten der folgenden 16 thematischen Beiträge an, die im Rahmen dieser Rezension nicht im Detail gewürdigt werden können. Die Aufsätze werden hier nicht in der Anordnung des Buches vorgestellt, sondern nach thematischen Schwerpunkten gruppiert, und zwar geleitet von der Frage, welche theologisch bedeutsamen Themen jeweils vor allem in die Aufmerksamkeit gerückt werden. Es sind zunächst weniger die theologischen Inhalte, sondern eine besondere Weise der Wahrnehmung und eine spezifische Sprachlichkeit,

welche sich von C. her für ein theologisch angemessenes Ergründen und Darstellen des Geheimnisses Gott nahelegt (*Joachim Valentin*, 85–97). Immer wieder wird auf die Denkweise des „Nicht ohne“ hingewiesen, die einerseits das Indirekte der Gottesrede, andererseits die Relevanz von Pluralitätsfähigkeit in religiösen Bezügen andeutet. Statt in klassisch-metaphysischer Rationalität muss die Wahrheit des Evangeliums in der Theologie nach C. eher in Fragen, diskursiven Interaktionen und Ereignissen gesucht und in gebrochener Sprache, in Negativer Theologie zum Ausdruck kommen (*Hadwig Müller*, 107–129; *Michael Eckert*, 133–146; *Michael Schüßler*, 147–175). Auch in C.s Deutung bildender Kunst sowie in seiner Auseinandersetzung mit der Realität der Stadt kommt dieses Verständnis von Wirklichkeit und Erkenntnis zum Tragen (*Marco A. Sorace*, 333–345; *Gerrit Spallek*, 373–393).

Diese Art zu denken führt dann zu einer neuen Weise des Glaubens und der religiösen Praxis, die als weiteres Feld theologischer Anschlussmöglichkeiten in verschiedenen Aufsätzen behandelt wird. Der Glaube besteht demnach nicht primär in mentalen Akten und im verbalen Ausdruck. Er ist vielmehr ein suchend-experimentelles Wandern in Leerstellen und an Sehnsuchtsorte, er entsteht in Begegnungen mit kulturellen Differenzen, er bedarf einer Haltung der Anerkennung von Alterität und findet seinen besten Ausdruck in Gesten (*Daniel Bogner*, 95–106; *Margit Eckholt*, 195–221; *Jörg Seip*, 289–308). Ein besonderer Aspekt in diesem Zusammenhang ist die Aufnahme des Diskurses der Verwundbarkeit in zwei Beiträgen, in denen herausgearbeitet wird, wie mit Kategorien von C. das Scheitern sowie das Erleben von Brüchen und Schwachheit im christlichen Glauben thematisiert und gedeutet werden kann. Doch dient dieser Diskurs nicht nur zur geistlichen Bewältigung von Krisen, sondern theologisch zur Thematisierung von Gnade und zur Abkehr von vorliegenden Gewissheiten (*Hildegund Keul*, 309–330; *Christian Kern*, 395–415).

Konkrete Anwendung findet diese Weise des Glaubens im Verständnis des Gebets und des Ordenslebens nach C. Die Weltgewandtheit muss sich jeweils mit christlicher Zeichenhaftigkeit verbinden, wenn die christliche Existenz und insbesondere das Ordensleben eine Zukunft haben sollen. Dabei spielen auch körperliche Gesten eine wichtige Rolle. Der Weltbezug darf also gerade nicht mit einer verringerten Radikalität, die Andersheit des Evangeliums zu leben, einhergehen. Dies bedeutet aber wiederum nicht, eine vermeintlich starke Haltung von Kulturkämpfern einzunehmen, sondern gerade von Christus her die Schwäche der christlichen Existenz von innen heraus zu akzeptieren (*Johanna Breidenbach*, 347–372; *Ulrich Engel*, 417–440). Nicht zuletzt führt dieses Verständnis des Glaubens und der Praxis zu besonderen ekklesiologischen Folgerungen. Erst das Zerbrechen von Ordnungen der Kirchlichkeit bilde demnach eigentlich spirituelle Menschen heraus, die eine Sehnsucht haben nach dem Gott, der fehlt (*Gregor Maria Hoff*, 177–193). Zwei weitere Beiträge stehen mit den ekklesiologischen Konsequenzen durchaus im Zusammenhang, weisen aber darüber hinaus: *Johannes Hoff* zeichnet nach, wie C. Henri de Lubacs Theorie vom Leib Christi taktisch reinterpretierte. Dabei ergeben sich nicht nur Einblicke in das theologische Ringen dieser beiden Jesuiten mit der Säkularität in der Moderne, sondern auch kritische Perspektiven auf C.s Umgang mit christlichen Traditionsbeständen (251–288). *Judith Gruber* schließlich wendet die Raumtheorie von C. auf die Rezeptionsgeschichte von Melchior Canos *Loci-theologici*-Lehre im 20. Jahrhundert an und entwickelt somit von C. her einen hermeneutischen Schlüssel für das Verständnis theologischer Entwicklungen (225–250).

Der Sammelband eröffnet also ein Spektrum von Gesprächsinitiativen mit unterschiedlichen theologischen Themen von der Fundamentaltheologie über die Dogmatik und Pastoraltheologie bis hin zur Theologie des Geistlichen Lebens. Das Gespräch befindet sich sicher noch in der Anfangsphase, denn in den meisten Beiträgen geht es um ein Entdecken, was alles im Werk von C. für die Theologie anschlussfähig ist. Der Streit verschiedener Deutungen bleibt noch ganz im Hintergrund, allerdings auch das kritische Hinterfragen von C.s Theorien aus theologischer Sicht. Gerade dies wäre in einem zweiten Schritt nun auch stärker nötig, etwa indem man fragt, inwiefern das

Wahrheitsverständnis von C. oder seine theoretischen Rekonstruktionen plausibel sind. Auch wenn C. bereits viel von dem, was eine gläubige Existenz heute prägt, vorausgesehen und vorweggenommen hat, könnte man jetzt, ein halbes Jahrhundert später, durchaus auch noch stärker die kulturellen und zeitlichen Differenzen berücksichtigen, die sich zwischen der Realitätswahrnehmung von C. und der heutigen Welt ergeben haben, die in bestimmten Teilen noch viel säkularisierter ist und in der das Christentum in weit stärkeren weltweiten Ungleichzeitigkeiten lebt als damals. Aus diesen und möglichen anderen Gründen könnten sich schließlich Grenzen für ein theologisches Anknüpfen an C. nahelegen. Weitere Rezeptionsmöglichkeiten könnten sich im Gegenzug ergeben, wenn man noch stärker als im vorliegenden Band den frühen C. berücksichtigen würde, etwa in seinen Forschungen und Deutungen zur ignatianischen Mystik, also zu Peter Faber und zu Jean-Joseph Surin, wobei freilich auch kritisch seine historisch-theologische Methode und die Differenzen zur Wiederaufnahme der Mystikforschung im Spätwerk zu untersuchen wären. – Diese Desiderate sollen weitere theologische Forschungen zu C. anregen und keinesfalls die Leistung des vorliegenden Bandes zur Eröffnung dieses Gesprächs schmälern. Es wird ein Gespräch sein, von dem die Theologie nur profitieren kann, weil sie von C. her zu interdisziplinärer Anschlussfähigkeit geöffnet wird und sich daraus neue philosophisch, gesellschaftlich und geistlich relevante Fragen an sie richten werden.

B. KNORN SJ

TAYLOR, CHARLES: *Ein säkulares Zeitalter*. Herausgegeben von *Michael Kühnlein* (Klassiker auslegen; 59). Berlin: De Gruyter 2019. VIII/245 S., ISBN 978-3-11-040939-0 (Paperback); 978-3-11-040948-2 (PDF); 978-3-11-040960-4 (EPUB); ISSN 2192-4554.

Charles Taylors „A secular age“ (2007) hat sich innerhalb kürzester Zeit zu einem Klassiker der Ideengeschichte entwickelt. Anders als Habermas, der in seinem postsäkularen Lernmodell auf die Übersetzbarkeit religiöser Inhalte abstellt, knüpft Taylor (= T.) bewusst bei den vorbegrifflichen Sinnbedingungen des menschlichen Daseins an, um „den Code des säkular-ästhetischen Vernunftdenkens zu entschlüsseln.“ (1) Die zentrale Stellung der Selbstinterpretation des Menschen und die Anerkennung spiritueller Vielfalt sind, wie *Michael Kühnlein* (1–16) in seinem einleitenden Beitrag betont, dabei aufs Engste mit biographischen Gegebenheiten verknüpft (vgl. 1 f.). Eine intensive Auseinandersetzung mit Hegels Freiheitsverständnis (vgl. Hegel; 1975) und eine detaillierte Genealogie unseres modernen Selbstverständnisses (vgl. *Sources of the Self*; 1989) legen die Basis für die monumentale Hintergrundgeschichte des säkularen Zeitalters, einer philosophischen Meistererzählung, die „Säkularisierung in einen bestimmten Sinn-Kontext von Freiheit und Würde“ (9) einbettet. Der anspruchsvolle Versuch, die Konflikte der Moderne in Form einer „Zwillingsgeschichte gegenseitigen In-Frage-Stellens“ (14) zu erschließen, betont die Pluralität moderner Wertssysteme, in denen „Immanenz und Transzendenz [...] als wählbare Optionen“ (14) begriffen werden müssen.

Bereits die Einleitung, in der T. die drei Ebenen der Säkularisierung vorstellt und die Begriffe des Spirituellen sowie der Religion umreißt, konfrontiert uns mit einem reflexiven Verständnis von Glauben als einer konkreten Option, die sich jeder Form von Naivität entschieden widersetzt (vgl. 17). *Otfried Höffe* (17–30) weist auf den breit angelegten Begriff von Hermeneutik und die damit einhergehenden methodischen Weichenstellungen hin (vgl. 21). Zugleich kritisiert er T.s Verständnis von Säkularität und stellt dem völlig selbstgenügsamen Humanismus Kants komplexe These einer immanenten Autonomie, die über sich selbst hinausweist, entgegen (vgl. 26 f.). Vor dem Hintergrund der komplexen abendländischen Geistesgeschichte kann zudem zurecht gefragt werden, ob die Qualifizierung der Unterscheidung von natürlich und übernatürlich als spezifisch modern nicht letztlich auf eine krasse „Selbstüberschätzung der Neuzeit und der Moderne“ (28) hinauslaufen muss?