

Halten, als hielte man nicht

Annäherung an eine Spiritualität des Wohnens aus der Perspektive der Familie

Thomas Knieps-Port le Roi

Hat das Wohnen eine spirituelle Bedeutung? Gibt es eine Spiritualität des Wohnens? Die Frage mag uns zu Recht ungewohnt erscheinen, bietet doch auch die christliche Tradition wenig Anhaltspunkte, um sie (positiv) zu beantworten. Lässt man die zentralen Motive der biblischen Erzählungen sowie der christlichen Spiritualitätsgeschichte Revue passieren, so sind es eher Bilder und Geschichten des Aufbruchs, des Unterwegsseins, der Unbehaustheit und der Heimatlosigkeit, die einem in den Sinn kommen. Das Alte Testament berichtet schon auf den ersten Seiten von der Vertreibung aus dem Garten Eden (Gen 3). Die Geschichte Israels beginnt damit, dass Jahwe Abraham anweist, sein Vaterland zu verlassen (Gen 12), und wird auch im weiteren Verlauf wesentlich durch die Topoi von Exodus (Ex 12-15; Num 13-14) und Exil (vgl. u. a. Jer 39-43; 2 Kön 25,8-26; 2 Chr 36,17-21) dominiert. Natürlich gibt es auch Momente der Ankunft, des „Heimkommens“ und des Sesshaft-Werdens: der Einzug in das gelobte Land (Jos), die Rückkehr aus dem Exil (Esr; Neh) und der Bau des Tempels als der bleibenden Wohnstätte Gottes (Esr 3-6). Dennoch erscheinen die gewichtigeren theologischen Motive mit der unstillen Wanderschaft verbunden zu sein. Ein ähnliches Bild ergibt auch der Blick auf die Gestalt und das Wirken Jesu. Zwar gehen auch die Evangelien ganz selbstverständlich davon aus, dass Jesus eine Familie und damit eine Wohnstätte hat (Mk 6,3) und während seiner Verkündigung immer wieder auch in Wohnhäusern zu Gast ist (z. B. Mk 1,29; Lk 7,36ff.; Lk 19,5). Besonders ins Gewicht fallen deshalb aber die Stellen, an denen er den *oikos*, den antiken Haushalt und die ihm zugrundeliegenden Familienstrukturen, radikal in Frage stellt. Jesus-Nachfolge und Jüngerschaft erfordern eben die Aufgabe des gewohnten familiären Lebensrahmens (Mk 1,16-20). Deshalb wird dem Jünger davon abgeraten, erst noch von der eigenen Familie Abschied zu nehmen, be-

vor er sich Jesus anschließt, während einem anderen untersagt wird, zuvor erst noch heimzukehren, um den toten Vater zu begraben (Lk 9,59-62). Auch das Leben Jesu selbst ist durch den Verzicht auf Haus, Familie und Beruf und folglich durch eine radikale Ort- und Heimatlosigkeit gekennzeichnet: „Die Füchse haben ihre Höhlen und die Vögel ihre Nester; der Menschensohn aber hat keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen kann“ (Lk 9,58).¹

Auch in der christlichen Frömmigkeitsgeschichte scheinen Haus und Wohnen kaum eine Rolle zu spielen. Hier rückt stattdessen das Motiv der „irdischen Pilgerschaft“ in den Vordergrund, das es dem Christen verwehrt, sich allzu sehr einzurichten oder „zu Hause“ zu fühlen an irgendeinem Ort dieser Welt, es sei denn in der Innerlichkeit der eigenen Seele, wenn Gott dort Wohnung genommen hat.² „Denn wir haben hier keine Stadt, die bestehen bleibt, sondern wir suchen die künftige“ (Hebr 13,14) – so wird im Hebräerbrief eine bleibend gültige Einsicht formuliert, von der her sich in der weiteren Christentumsgeschichte die asketische Abkehr von dieser Welt und die eschatologische Erwartung einer neuen Wohnstatt gleichermaßen begründen und verbinden lassen. In vielfältigen Variationen folgt man dieser Grundeinsicht – angefangen von den Anachoreten, die sich in der frühen Kirche von den Wohnstätten der christlichen Gemeinde in die unwirtliche Wüste zurückziehen, über die abendländischen Mönche, deren Klosteranlage eine Vorwegnahme des himmlischen Jerusalem darstellt, bis hin zu den mittelalterlichen Bettelorden, die ein Gegenmodell zur aufkommenden urbanen Lebens- und Wohnform praktizieren. Ob Mönch, Priester oder Laie, der Christ ist eben – wie das bekannte Kirchenlied es

¹ Zum Verständnis von Haus und Familie im Neuen Testament und in der frühen Kirche vgl. ERNST DASSMANN – GEORG SCHÖLLGEN: Art. *Haus II (Hausgemeinschaft)*, in: RAC 13 (1986), 801-905; HANS-JOSEF KLAUCK: Die Familie im Neuen Testament: Grenzen und Chancen, in: GOTTFRIED BACHL (HG.): *Familie leben. Herausforderungen für kirchliche Lehre und Praxis*, Düsseldorf 1995, 9-36; CAROLYN OSIEK – DAVID L. BALCH: *Families in the New Testament World: Households and House Churches*, Louisville, KY, 1997; HALVOR MOXNES (HG.): *Constructing Early Christian Families*, New York 1997.

² Vgl. dazu MARJORIE O'ROURKE BOYLE: *Divine Domesticity. Augustine of Thagaste to Teresa of Avila*, Leiden – New York – Köln 1997 (Studies in the History of Christian Thought, Bd. 74).

ausdrückt – „nur Gast auf Erden“ und unterwegs zur „ewigen Heimat“, weil er hier keine bleibende Wohnstatt hat.

So braucht es auch nicht zu verwundern, dass sich in den einschlägigen Hand- und Wörterbüchern zur christlichen Spiritualität meist kein direkter Eintrag zum Thema Haus oder Wohnen findet.³ Bei näherem Zusehen allerdings zeigt sich, dass in einigen neueren Publikationen zur Theologie und Spiritualität der Familie dem häuslichen Bereich durchaus eine zentrale und für die Spiritualität bislang ungekannte Bedeutung zugemessen wird. Ich möchte deshalb im Folgenden aus der inzwischen ansehnlichen Zahl der vor allem englischsprachigen Studien⁴ drei Beispiele herausgreifen, mit deren Hilfe einige Aspekte einer Spiritualität des Wohnens aufgezeigt werden sollen. Alle drei Schriften, die während der letzten zweieinhalb Jahrzehnte erschienen sind, entstammen der Feder von US-amerikanischen Theologen bzw. Theologinnen und nähern sich ihrem Thema meist mit einer Mischung aus anekdotischer Evidenz und systematischer Aufarbeitung. Den Anfang macht das 1988 erschienene Buch *Finding God at Home. Family Life as Spiritual Discipline* des konvertierten katholischen Schriftstellers Ernest Boyer,⁵ aus dem Jahr 1994 stammt *Sacred Dwelling. A Spirituality of Family Life* von der Spiritualitätsforscherin Wendy M. Wright, die an der Creighton University in Omaha, Nebraska, Kirchengeschichte

³ Eine Ausnahme bildet hier KEES WAAIJMAN: *Handbuch der Spiritualität, Bd. 1: Formen*, Mainz 2004, 66-76.

⁴ Vgl. u. a. MARY ANNE MCPHERSON OLIVER: *Conjugal Spirituality. The Primacy of Mutual Love in Christian Tradition*, Kansas City 1994; FLORENCE C. BOURG: *Where Two or Three Are Gathered. Christian Families as Domestic Churches*, Notre Dame 2000; ELIZABETH F. CALDWELL: *Making a Home for Faith. Nurturing the Spiritual Life of Your Children*, Cleveland, 2000 (überarbeitet 2007); RICHARD R. GAILLARDETZ: *A Daring Promise. A Spirituality of Christian Marriage*, New York 2002; JULIE H. RUBIO: *A Christian Theology of Marriage and Family*, New York 2003; J. BRADLEY WIGGER: *The Power of God at Home. Nurturing Our Children in Love and Grace*, San Francisco 2003; DIANA GARLAND: *Sacred Stories of Ordinary Families. Living the Faith in Daily Life*, San Francisco 2003; WENDY M. WRIGHT: *Seasons of a Family Life. Cultivating the Contemplative Spirit at Home*, San Francisco 2003; DAVID M. THOMAS: *A Community of Love. Spirituality of Family Life*, Skokie 2007; DIANA GARLAND: *Inside Out Families. Living the Faith Together*, Waco 2009.

⁵ ERNEST BOYER, JR.: *Finding God at Home. Family Life as Spiritual Discipline*, San Francisco 1988.

lehrt;⁶ das jüngste Buch, das hier vorgestellt werden soll, ist 2007 unter dem Titel *In the Midst of Chaos. Caring for Children as Spiritual Practice* von der renommierten protestantischen Pastoraltheologin Bonnie Miller-McLemore von der Vanderbilt University in Nashville, Tennessee, erschienen.⁷

Ein neuer Spiritualitätstyp in Haus und Familie

Gemeinsam ist allen drei Publikationen, dass sie das von ihnen thematisierte Feld einer häuslichen bzw. Familienspiritualität in bewusster Kontrastierung zum bislang in der Christentumsgeschichte dominanten Typus einer introvertiert-kontemplativen und monastisch-zölibatär ausgerichteten Spiritualität profilieren. Bei den beiden Autorinnen meldet sich gleich zu Beginn ein eher intuitives Unbehagen an einer spirituellen Tradition, aus der die Bindung an und die Sorge um Kinder und Familie ausgeschieden werden und die deshalb der Lebenswelt und -erfahrung der meisten Christinnen und Christen zuwiderlaufe. Spiritualität in diesem traditionellen Sinn beschreibt dann einen Bereich, der „Stille und Einsamkeit erfordert und der am besten in einem durch Disziplin gestalteten Lebensrahmen von Gebet, Gottesdienst und Bibelstudium erfahren werden kann“.⁸ Auf dem Hintergrund solcher Beschaulichkeit und Abgeschiedenheit gewinnt B. Miller-McLemore die Kontrastfolie, auf der sie das laute, tumultuöse, chaotische und stets fremdbestimmte Leben mit Kindern als eine alternative Spiritualitätsform etablieren möchte. Die „inwendige Spiritualität“ (*spirituality on the inside*), die auf der Überzeugung basiert, dass man Gott nur im Schweigen und in der Einsamkeit begegnen könne, müsse zumindest erweitert werden durch eine „auswendige Spiritualität“ (*spirituality on the outside*), also durch eine Glaubenspraxis, die sich nicht ab-

⁶ WENDY M. WRIGHT: *Sacred Dwelling. A Spirituality of Family Life*, Leavenworth 2000.

⁷ BONNIE J. MILLER-MCLEMORE: *In the Midst of Chaos. Caring for Children as Spiritual Practice*, San Francisco 2007.

⁸ EBD. xiv (bei dieser und allen folgenden Übersetzungen aus dem Amerikanischen handelt es sich um freie Übersetzungen des Verfassers).

seits, sondern gerade in der alltäglichen Hektik des Familienlebens vollzieht.

Auch W. Wright ist davon überzeugt, dass die „traditionelle Spiritualität“ die Erfahrungen ihrer Protagonisten reflektiert, nämlich all jener, „die nicht gebunden sind durch besondere familiäre Sorge und Verantwortung und die deshalb buchstäblich in die Wüste ziehen können“.⁹ Obgleich Wright ihren Entwurf einer Familienspiritualität eher als komplementär zum reichen spirituellen Erbe des Christentums und damit weniger kontrastreich als Miller-McLemore versteht, plädiert auch sie für einen Perspektivwechsel.¹⁰ Die bislang dominierende Spiritualität habe sich eines spezifischen semantischen Feldes bedient, bei dem das spirituelle Leben als „Reise“, „Pilgerschaft“ oder „Kampf“ beschrieben wird. „Was uns als christlicher Gemeinschaft fehlt, ist eine Sprache, in der wir das spirituelle Leben auch in der Begrifflichkeit von Sesshaftigkeit und Wohnung (*settled habitation*) ausdrücken können. Wir müssen frei werden, um uns nicht nur als »Umherziehende« (*journeying*), sondern auch als »Wohnende« (*dwelling*) zu begreifen [...] Wir müssen uns »nach Hause kehren« (*»turn« home*).“¹¹

In ähnlicher Weise macht auch E. Boyer zwei Spiritualitätstypen aus, die er allerdings von vornherein zwei unterschiedlichen, aber entwicklungspsychologisch bzw. lebensgeschichtlich komplementären Lebensstilen zuordnet. So hätten sich die Hauptdarsteller der christlichen Spiritualitätsgeschichte meist für ein „Leben an der Grenze“ (*life at the edge*) entschieden, während die andere mögliche Option ein „Leben im Zentrum“ (*life at the center*) impliziere.¹² Im ersten Fall ist der Mensch auf der rastlosen Suche nach dem wahren Selbst, stets darauf bedacht, die eigenen Grenzen und Unvollkommenheiten zu überwinden. Dafür zieht er sich in die Einsamkeit zurück und legt es darauf an, im Ringen um die eigene Identität mit der unberechenbaren und furchtgebietenden Seite Gottes konfrontiert zu werden. Anders der Mensch, dessen primäres Bedürfnis auf menschliche Nähe und Beziehung gerichtet ist und der seine wahre Identität in der Sorge für und im Umsorgt-Werden durch andere

⁹ WRIGHT: *Sacred Dwelling*, 16.

¹⁰ Vgl. dazu auch ihre spätere Publikation *Seasons of Family Life*.

¹¹ WRIGHT: *Sacred Dwelling*, 16f.

¹² Vgl. BOYER: *Finding God at Home*, 3-36.

Menschen findet. Er begegnet Gott im Rhythmus und in der Routine der alltäglichen und immer gleichen Sorge und kommt somit mit dem beständigen Antlitz des liebenden Gottes in Berührung. Auch Boyers Buch handelt primär von der Spiritualität in der Familie, und so plädiert auch er dafür, die spirituelle Bedeutung des familiären Lebensraums gegenüber der sehr viel radikaleren und bewegteren Lebensform „an der Grenze“ aufzuwerten. Aber anders als für seine beiden Theologen-Kolleginnen sind für Boyer beide Wege von vornherein aufeinander bezogen und bildet sich nur im Zusammenspiel – so wie bei der Nabe im Zentrum und der Felge am Rande eines Rads¹³ – die Spiritualität eines Menschen aus. Unglücklicherweise habe das Christentum beide Wege voneinander getrennt, indem es den einen für Priester und Ordensleute und den anderen für Laien vorbehalten habe.¹⁴ Ziel müsse es jedoch sein, beide Lebensweisen wieder in ein Gleichgewicht zu bringen oder aber „zu lernen, mit dem Ungleichgewicht zu leben und so das Hin- und Herlavieren umzuwandeln in einen Lebenstanz (*lifetime dance*), der zwei Lebensweisen – die der mitmenschlichen Verbundenheit und die der Wüste – in eine einzige Erfahrung zusammenführt, um auf diese Weise des Menschlichen und des Göttlichen

¹³ Vgl. EBD. 27.

¹⁴ Boyer zufolge haben der römische Katholizismus und der Protestantismus die Aufspaltung beider spiritueller Wege auf unterschiedliche Weise vollzogen: Während man katholischerseits (zumindest bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil) ihre prinzipielle Unvereinbarkeit proklamierte mit der bekannten Folge der Aufteilung des Kirchenvolks in einen als spirituell minderwertig geltenden Laienstand und einen vereinsamten und beziehungsarmen Klerus, sei man im Protestantismus davon ausgegangen, dass beide Lebensweisen problemlos zu verknüpfen seien, allerdings nur um den Preis einer patriarchalischen Geschlechterrollenaufteilung, bei der dem Mann das „Leben an den Grenzen“, sprich: in Beruf und Öffentlichkeit, zugewiesen worden sei, während das „Leben im Zentrum“ der Frau keinerlei Raum für die eigene Selbstverwirklichung gelassen habe (vgl. *Finding God at Home*, 117). In diesem Sinne stünden Katholiken und Protestanten gleichermaßen „in the shadow of the monastery“, nämlich eines spirituellen Ideals „that views the life of solitary self-dedication as its supreme expression“ (EBD. 34). Zugleich weist Boyer darauf hin, dass in anderen religiösen Traditionen beide spirituellen Wege sukzessiv in die Biografie integriert werden können, so etwa im Hinduismus, wo der Mann nach dem Abschluss einer ersten Lebensphase als Student und Familienvater sich in der zweiten Lebenshälfte als Mönch in die Einsamkeit zurückzieht (vgl. EBD. 32).

gleichermaßen gewahrt zu werden“.¹⁵ Konkret geht es Boyer also darum, im weitgehend durch den anderen bestimmten familiären Alltag Rückzugsmomente für die „Selbstverwirklichung“ (*self-creation*) zu finden und so nach Möglichkeit Beziehungsleben und Selbstbezug als gleichwertige, aber einander ergänzende spirituelle Wege in Einklang zu bringen. Wright und Miller-McLemore gehen diesbezüglich einen Schritt weiter, indem sie dem familiären Lebensvollzug einen unabhängigen und deshalb eigenständigen spirituellen Rang zuerkennen. Mit den Worten von Miller-McLemore: „[...] ich versuche nicht, Empfehlungen zu geben, wie man besser beten kann. Ich schlage vor, dass der Glaube Gestalt annimmt in den konkreten Tätigkeiten des Alltags.“¹⁶

Aspekte einer Spiritualität des Wohnens

Fragt man, welche Bedeutung dem Wohnen in den drei Entwürfen zukommt, so fällt zunächst auf, dass nur Wright dem Thema ihre explizite und direkte Aufmerksamkeit schenkt. Wie bereits im Titel (*Sacred Dwelling*) angedeutet, durchschreitet sie in ihrem Buch das Haus mit seinen verschiedenen Räumen, Möbelstücken und Gegenständen in einem „kontemplativen Rundgang“ (*contemplative walk through a home*), um so in der Erfahrung des familiären Wohnens „die Gegenwart des einwohnenden Gottes aufzuspüren“ (*sense the presence of the indwelling God*).¹⁷ Bei unseren beiden anderen Autoren hingegen scheint das Haus bzw. die Wohnung zunächst allenfalls als unbestimmter Anhaltspunkt in den Blick zu kommen, um die Spiritualität der Familie zu verorten. Dennoch fügt sich mit der familiären Wohnung auch bei ihnen allmählich das Bild einer für diese Lebensform typischen Umgebung, an der der neue Spiritualitätstypus nicht nur angesiedelt ist, sondern auf den er ebenso prägend zurückwirkt. Ich möchte dies anhand von drei Aspekten illustrieren, nämlich der Art und Weise, wie in der anvisierten Familienspiritualität *Zeit*, *Raum* und *Beziehungen* erlebt bzw. gestaltet werden.

¹⁵ EBD, 34.

¹⁶ MILLER-McLEMORE: *In the Midst of Chaos*, 20.

¹⁷ WRIGHT: *Sacred Dwelling*, 17.

Das Zeiterleben: Wohnen in der Ambivalenz
von Bleibe(n) und Aufbruch

Ähnlich wie Wright, die den Wert der Ankunft und des Sich-Niederlassens gegenüber der Metaphorik der unsteten Wandererschaft und des rastlosen inneren Kampfes herausstreicht, verlegt auch Boyer die Spiritualität der Familie in die Ruhe und relative Unangefochtenheit des „Zentrums“, während die einsame Existenz „an den Rändern“ unmittelbar der Härte und den Unbilden der „Wüste“ ausgesetzt ist. Das familiäre Zuhause wird in seiner Beschreibung zu einem Ort der konstanten Sorge und Verantwortung für die anderen Familienmitglieder und damit auch zu einem Ort der Beständigkeit und der Routine.¹⁸ Weil die häusliche und familiäre Sorge zahllose, an sich unbedeutende und sich stets wiederholende Tätigkeiten erfordert, ist man hier bei aller Alltäglichkeit und Eintönigkeit „näher an dem, was sich niemals ändert“ (*closer to that which never changes*),¹⁹ und vernimmt die „flüsternde Stimme der Ewigkeit“.²⁰ Hier wird die Anwesenheit Gottes unmittelbar erfahren:

„Das Leben im Zentrum erlebt die Anwesenheit Gottes im Jetzt eines jeden Augenblicks und einer jeden Handlung. Es ist ein Leben, das die Größe der kleinsten Aufgaben wahrnimmt, weil diese, so wie alle anderen auch, Gottes Werk sind. Leben im Zentrum ist Ausdruck von Gottes unmittelbarer Gegenwart. Es ist weder ein Leben der Imitation noch der Antizipation; es ist vielmehr ein Leben aus der Partizipation, der Teilhabe an der Wahrheit seiner eigenen Fülle und Wirklichkeit.“²¹

Boyer referiert hier auf die zugleich präsentische und eschatologische Dimension des Gottesreiches: Das Christentum habe bislang die Neigung gehabt, „vorauszublicken auf eine ausstehende Apokalypse, ein besseres Leben im Himmel oder eine neue und bessere Form des Zusammenlebens“, und dabei vernachlässigt, dass Gottes

¹⁸ Boyer beschreibt die Familie in jeweils eigenen Kapiteln als „Sacrament of the Care for Others“ (BOYER: *Finding God at Home*, 58-75) und als „Sacrament of the Routine“ (EBD. 76-94).

¹⁹ EBD. 27.

²⁰ EBD. 29.

²¹ EBD. 54.

Reich „schon jetzt“ gegenwärtig ist.²² Die Erfahrung des „noch nicht“ und die Erwartung des Kommenden hätten der christlichen Frömmigkeit jene Unruhe eingestiftet, die ihre herausragenden Gestalten bewog, sich „an den Rändern“ des gewöhnlichen Lebens anzusiedeln. Die Spiritualität der Familie korrigiere diese Einseitigkeit, indem sie den Wert der Gegenwart und der unscheinbaren Verrichtungen des Alltags wieder ins rechte Licht rückt.

Auf diese Weise will Boyer auch ein Zeiterleben aufwerten, das wesentlich durch Wiederholung und Routine gekennzeichnet ist – so etwa wenn das Geschirr, das gerade erst abgewaschen ist, gleich wieder benutzt wird, wenn das Kinderzimmer, das man gestern aufgeräumt hat, heute wieder in Unordnung versinkt oder wenn man Morgen für Morgen den Weg zu einer Arbeit zurücklegt, die nur dazu dient, den Lebensunterhalt zu verdienen. Dabei geht es ihm nicht darum, an sich monotone Tätigkeiten spirituell zu überhöhen oder gar unter das Joch eines erniedrigenden und entfremdenden Alltags zu zwingen. Vielmehr sei es möglich, durch einen Prozess spiritueller Askese (*spiritual discipline*) diesen gleichförmigen Alltag zu übersteigen und im Gewöhnlichen das Heilige (*sacredness of the ordinary*) zu erfahren.²³ So könne die Zeit, die zunächst und zumeist schmerzlich erfahren werde als der endlos monotone Fluss des Gleichbleibenden, hier auch aufgehoben werden in der Berührung mit der Ewigkeit, mit dem, „was sich niemals ändert“. Ganz gleich aber, ob diese spirituelle Uminterpretation gelingt oder nicht – der familiäre Lebens- und Wohnbereich ist damit der Ort schlechthin, an dem das Gewöhnliche und die Gewohnheit herrschen. Es ist der Ort des immer Gleichen, der ungebrochenen Kontinuität und der Überraschungsresistenz, aber darum auch der Ort, an den wir in Wrights Formulierung mit gutem Gewissen „nach Hause kehren“ dürfen.

Tatsächlich verweist ja das lateinische Wort für Wohnen, *habitare*, auf das Verb *habere*, haben bzw. halten, und das daraus abgeleitete *habitus*, das für eine gleichbleibende Haltung oder einfach für Gewohnheit steht. Das Haus – das französische *maison* ist abgeleitet von lat. *mansio*, Bleibe, bzw. *manere*, bleiben – ist und gewährt deshalb im wahrsten Sinne des Wortes eine *Bleibe*, einen Ort, an den

²² Vgl. EBD.

²³ Zu den drei Phasen dieses Prozess (*bearing, discipline, awareness*) vgl. EBD. 81ff.

man sich zurückziehen und bleiben kann, weil man dort in Kontakt kommt mit dem, was immer bleibt, und man dort eben vor den Veränderungen und Überraschungen der Zeit gefeit ist. Die eigenen vier Wände und das Dach umschließen geradezu einen Raum, an dem ein „Sieg über das Verrinnen der Zeit“ gefeiert wird.²⁴

Doch man versteht auch sogleich, dass unter den Bedingungen der Zeitlichkeit ein solcher Sieg vermutlich nicht von Dauer sein wird. Im Zwielficht zwischen Zeit und Ewigkeit kann Gewöhnung leicht umschlagen in Gewöhnlichkeit, kann routinehafte Wiederholung als sinnlose Repetition erfahren werden und die Bleibe einem leicht als Kerker vorkommen. Aus diesem Grunde, so bestätigt Boyer, wende sich der „Grenzgänger“ und „Abenteurer“ *in spiritualibus* ja auch ab von der häuslichen Lebensform, weil er in ihr eine Tendenz zu Gleichgültigkeit und Erstarrung, zu Abkapselung und Lethargie erkenne. Der Aus- und Aufbruch markiert deshalb die andere Seite und permanente Bedrohung der Bleibe und Wohnstatt – eine Bedrohung, die im Christentum zur einseitigen Idealisierung und Überhöhung der heimat- und beziehungslosen Randexistenz geführt habe.

Eine modernere und zudem kindbezogene Version dieser Ambivalenz von Kontinuität und Diskontinuität bzw. von Bleibe und Aufbruch findet sich auch bei B. Miller-McLemore, wenn auch gewissermaßen unter umgekehrten Vorzeichen. Schon rein vom Erscheinungsbild her geht es in dem von ihr porträtierten Haushalt mit drei Söhnen und zwei vollzeitbeschäftigten Eltern sehr viel turbulenter zu als in der recht beschaulichen Lebenswelt des Urgroßvaters zu Beginn des 20. Jahrhunderts, den Boyer u. a. als Zeugen für das „Leben im Zentrum“ anruft. Ganz anders als Boyer beschreibt sie ihren Alltag als eine konstante *Unterbrechung*: „Die Unterbrechungen, die das Familienleben ausmachen, ereignen sich nicht nur täglich, sondern ergeben ein Muster mit kumulativem Effekt über Jahrzehnte steter Unterbrechung hinweg.“²⁵ Es fällt schwer, hier etwas von der Beständigkeit wiederzufinden, die Boyer mit dem Familienleben verbindet. Miller-McLemores Wahrnehmung ist geradezu umgekehrt: Der Mönch scheint unbehelligt „ein

²⁴ X. LACROIX: „L’acte d’habiter“, in: DERS.: *L’avenir, c’est l’autre. Dix conférences sur l’amour et la famille*, Paris 2000, 129-139; hier: 134.

²⁵ MILLER-MCLEMORE: *In the Midst of Chaos*, 99.

Leben im Zentrum“ zu führen, während das Familienleben sich permanent „an der Grenze“ bewegt. Doch im Grunde ist hier nur der Einstieg anders gewählt. Nicht die Routine, sondern die Diskontinuität des Alltags fällt hier zunächst ins Auge, was Miller-McLemore gleichwohl nicht davon abhält, sich desweiteren auf die Suche nach dem Bleibenden zu machen. Sie findet es in jener eigenartigen Haltung der „Aufmerksamkeit“ (*attending*), mit der Eltern ihre Kinder umgeben und die im Lukasevangelium von Maria beschrieben wird, von der gesagt wird, dass sie sowohl die wunderliche Geburt Jesu wie seinen jugendlichen Auftritt im Tempel „in ihrem Herzen bewahrte“ (*pondering*).²⁶ Auch diese Haltung erfordert eine spirituelle Disziplin, nämlich die Bereitschaft, die Kontrolle über die Zeit, über das eigene Selbst und seine Ideale und Pläne und nicht zuletzt über die Kinder selbst aufzugeben. Aber so wie die vier Wände des Hauses schafft auch diese Haltung der „aufmerksamen Zuneigung“ den Raum, an dem ein Sieg über die Zeit errungen und die beständige und gleichförmige Anwesenheit Gottes erfahren werden kann. Und auch hier baut die familiäre Sorge ein „Haus“ und schafft eine „Bleibe“, die den Unwägbarkeiten und selbst Tragödien des Familienlebens trotzen können.²⁷

Die Raumgestaltung: Wohnen in der Ambivalenz von Einkehr und Auszug

So wie eine „Bleibe“ im Fluss der Zeit bietet das (familiäre) Haus auch in räumlicher Hinsicht ein „Gehäuse“ zum Schutz vor der Ungeborgenheit, zum Sichten in der Unübersichtlichkeit und zur Sammlung aus der Verstreuung. Einige offensichtliche Funktionen, die das Haus übernimmt, kommen einem dabei in den Sinn. So fin-

²⁶ Vgl. EBD. 45f.

²⁷ Wright bringt dasselbe zum Ausdruck, wenn sie das Bild von der absoluten Ruhe im Auge des Zyklons gebraucht. Inmitten der Hektik des Familienlebens gebe es Augenblicke, in denen der Zeitfluss unterbrochen ist und eine beständige Ruhe herrscht, so etwa wenn man auf Zehenspitzen in das Zimmer eines schlafenden Kindes tritt, wenn man die Schublade öffnet, in der das Taschentuch oder der Rosenkranz der verstorbenen Großmutter aufbewahrt wird, oder wenn man feierlich das Foto der Kinder oder Enkel in das Portemonnaie steckt (vgl. WRIGHT: *Sacred Dwelling*, 182f.).

den wir im Haus Schutz vor Regen, Wind und Sonne und einen Platz, um uns zu waschen, zu essen, fernzusehen und zu schlafen; dort (ver-)sammeln wir uns zum Feierabend oder zum Fest, dort können wir das Auto sicher abstellen, und dort deponieren wir auch all unsere andere Habe. Aber das Haus hat darüber hinaus eine grundlegendere Bedeutung und wird nicht erst zu einem »Zuhause«, wenn und insofern es diese Funktionen erfüllt. Wright verweist zu Beginn ihrer kontemplativen »Hausbegehung« auf seine archetypische Bedeutung. Das Bild des Hauses reflektiere „ein Bewusstsein von Identität und Bedeutungserschließung (*a sense of identity and meaning-making*), das in sich einen Hinweis enthält auf die Art und Weise, wie wir uns selbst und unsere Welt verstehen“.²⁸ Diese ursprüngliche Innerlichkeit, in der der Mensch „bei sich“ ist und in der er sich selbst versteht und die ihn umgebende Welt erschließt, kommt also nicht erst zustande, wenn er sich auch tatsächlich in sein materielles Haus zurückzieht, sondern geht dieser Einkehr allererst voraus. Der französisch-jüdische Philosoph Emmanuel Levinas drückt es so aus, dass der Mensch sich zur Welt verhält „wie jemand, der zu ihr von einem privaten Bereich her gekommen ist, von einem Zu-Hause, in das er sich jeden Augenblick zurückziehen kann.“²⁹ Das Haus findet sich also nicht irgendwo im Raum als eine Unterkunft für die Innerlichkeit, sondern umgekehrt: Der geografische Raum wird vom Haus als dem Fixpunkt des Selbst- und Weltverhältnisses erst konstituiert.³⁰

In dieser Tiefenstruktur des Hauses macht Wright auch den Kern seiner spirituellen Bedeutung aus. So lädt sie die Leserin und den Leser ein, wie in ein Gehäuse immer tiefer vorzudringen in das zu besichtigende, eigene Heim, um auf diese Weise vorzustoßen zu jenem Bereich primordialer Innerlichkeit, in der die Anwesenheit Gottes erfahren werden könne. Der beschriebene Durchgang, an-

²⁸ EBD, 20.

²⁹ „L’homme se tient dans le monde comme venu vers lui à partir d’un domaine privé, d’un chez soi où il peut, tout moment se retirer“ (EMMANUEL LEVINAS: *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité*, The Hague – Boston – Lancaster 41984, 125; dt. Übersetzung: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. W. N. Krewani, Freiburg/Br. 1987, 218). – Vgl. dazu auch den Beitrag von ULRICH DICKMANN: *Bei sich daheim* in diesem Band.

³⁰ Vgl. dazu auch MARTIN HEIDEGGER: *Bauen, Wohnen, Denken*, in: DERS.: *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart 71994, 139-156.

gefangen vom Eingangsbereich über die Küche und das Ess- und Wohnzimmer bis hin zu den intimeren und verborgeneren Bereichen wie Bade- und Schlafzimmer, führt deshalb auch nicht primär hinein in „eine x-beliebige Familienwohnung, sondern in eine einzigartige Konstellation von Personen, die sich (auf Dauer, auf Zeit oder gelegentlich) zusammenfinden unter dem Schutz vielfältiger Strukturen, welche dieses Netzwerk von Beziehungen beherbergen und zum Ausdruck bringen“.³¹ Der so umschlossene und gegenüber einem Außen abgegrenzte Innenraum ermöglicht und lädt ein zu Einkehr, Konzentration, Sammlung und Einigung. „Austragen“ (*gestating*), „Nähren“ (*nurturing*), „Erinnern“ (*remembering*), „Kultivieren“ (*cultivating*), „Ernten“ (*harvesting*) sind dabei zentrale Metaphern, mit denen Wright das Geschehen in diesem Raum umschreibt. Es ist zugleich der Bereich, zu dem der Mensch ebenso wie zu den in ihm verkehrenden Personen eine ursprüngliche Bindung aufbaut und um die er sich deshalb auch immer schon sorgt (*homemaking* und *intimacy*).³²

Wright erblickt in dieser Rückzugs- und Einkehrmöglichkeit in den ureigenen Innenraum des Menschen eine „weihnachtliche“ oder, theologisch ausgedrückt, inkarnatorische Dimension des Wohnens. Die Wohnung eröffnet einen Erfahrungsraum, in dem „Gottes eigenes Leben hier und jetzt gewissermaßen berührt werden kann, in den Gesichtern, Räumen und Vorkommnissen unseres alltäglichen Umgangs“.³³ Aber so wie das Stillstehen der Zeit mit der Ewigkeit in Berührung bringt und doch unerträglich werden kann, so bekundet sich auch in der räumlichen Perspektive eine weitere Ambivalenz des Wohnens. Wer hätte nicht schon einmal erfahren, wie die weihnachtliche Geselligkeit im Familienkreis auch beklemmend oder gar bedrohlich werden kann? Der Raum der Innerlichkeit kann nur schützen, bergen und sammeln, wenn er offen bleibt auf das Außen, von dem er abgesetzt ist. Das Haus braucht

³¹ WRIGHT: *Sacred Dwelling*, 22.

³² Vgl. EBD. 17. – Vgl. dazu auch, was Miller-McLemore als den Kern der familiären Lebensweise charakterisiert: „marriage, children, and passionate attachment to specific people; immersion in bodily, sexual activity; commitment to one location; ownership and care of material possessions; and the daily grind of making a living and maintaining a home“ (MILLER-MCLEMORE: *In the Midst of Chaos*, 6).

³³ WRIGHT: *Sacred Dwelling*, 22.

neben den vier Wänden auch Fenster, um auf die Welt hinauszuschauen („The windows are its eyes“³⁴) – und es braucht Türen, um hinauszugehen. Neben der „mystischen“ Dimension wohne dem Haus auch eine „prophetische“, österliche Dimension inne und der unüberhörbare Appell, „anders zu werden, als wir es jetzt sind“.³⁵

Für Wright gibt es offensichtlich keinerlei Grund, diesem prophetischen Element von vornherein einen Vorrang einzuräumen und damit die Einkehr in das Haus gegenüber dem Auszug zu diskreditieren, so wie es in der christlichen Spiritualitätsgeschichte bislang meist geschehen ist. Es spricht im Gegenteil sehr viel dafür, den ersten Schritt vor dem zweiten zu gehen und sich deshalb an eine Spiritualität der „Sesshaftigkeit“ und des Wohnens zu wagen.

Der Umgang mit Beziehungen: Wohnen in der Ambivalenz von Halten und Loslassen

In unserer phänomenologischen Annäherung an das Wohnen haben wir im Hinblick auf den Zeit- und Raumbezug jeweils eine eigentümliche Polarität ausgemacht zwischen Kontinuität und Diskontinuität bzw. zwischen Einheit und Verschiedenheit. Es bedarf nun kaum noch weiterer Erläuterung, dass diese Polarität auch auf die Art und Weise abfärbt, in der personale Beziehungen innerhalb des Hauses gestaltet werden. Unsere drei Autoren sprechen hier übereinstimmend von einem Spannungsverhältnis zwischen *Halten* und *Loslassen*, durch das insbesondere familiäre Beziehungen gekennzeichnet sind. Wenn bisweilen der Eindruck entsteht oder geweckt wird, Familienbande hätten nach außen hin einen Hang zu Exklusivität und wirkten im Innern erstickend, so mag dem ein im Einzelfall begründetes Bedenken zugrunde liegen, muss aber gerade von einer Phänomenologie des Wohnens her widersprochen werden.

Insbesondere B. Miller-McLemore beschäftigt sich aus der Elternperspektive eindringlich mit der inzwischen vielfach zitierten Einsicht, dass „unsere Kinder nicht unsere Kinder sind“. Hierbei hätten Eltern im Grunde die gleiche „spirituelle Lektion“ zu lernen,

³⁴ EBD. 151.

³⁵ EBD. 22.

die ihnen auch die vorher beschriebene Haltung der „Aufmerksamkeit“ abverlange: „Die Elternschaft zwingt uns ständig zum Verzicht – auf das eigene Selbst und seine Ideale und Träume, auf die andere Person, erst das Baby, das bald ein Kind sein wird und dann ein älteres Kind, ein Jugendlicher, schließlich ein junger Erwachsener.“³⁶ Was Miller-McLemore als Mutter empfindet beim Auszug der erwachsenen Söhne aus dem elterlichen Haus, illustriert Boyer schon beim Umgang mit dem Kleinkind, das gerade laufen lernt: „Während es balanciert und einen schwankenden Schritt nach dem anderen setzt, müssen die Eltern, die seine Hand halten, es gehen lassen (*letting go*) – »gehen lassen« sowohl im buchstäblichen als im übertragenen Sinn. Die Anstrengung und der Triumph müssen ihm allein gehören, und das geht nur, wenn die Eltern für einen Augenblick zur Seite treten.“³⁷ Aber auch in der ehelichen Partnerschaft sei es nicht anders: „Für jeden gibt es eine Zeit, in der er oder sie gehalten werden muss, und eine Zeit, in der er oder sie freigelassen werden muss.“³⁸

Die Spiritualität des Wohnens umfasst genau dies: Halten und Loslassen, sowohl im Umgang mit dem Haushalt als auch mit den Personen, die in ihm leben. Das Zuhause ist der Ort, an dem man gehalten wird, wenn man gehalten werden muss, aber nicht festgehalten wird, wenn man weitergehen muss. Halten und Loslassen sind dabei nicht zwei Größen, die einander ausschließen, sondern Pole innerhalb eines Kontinuums, die einander bedingen. Es handelt sich hier nicht um einen automatischen Mechanismus, bei dem jemand umso weiter zurückweicht, je mehr er umschlungen wird, oder einer nur einen entgegengesetzten Weg einschlagen muss, damit der andere ihm folgt. Halten und Loslassen gehen Hand in Hand, denn „gehen lassen setzt voraus, dass man neue und kreative Wege sucht, um zu halten und die Verbundenheit zu vertiefen bei zunehmender Entfernung und größerer Begrenztheit“.³⁹ Hier hält man, als hielte man nicht. Was hier über die personale Verbundenheit ausgesagt wird, trifft dann aber auch zu für den Umgang mit Zeit und Raum. Wir brechen auf und verlassen das Haus nur, um

³⁶ MILLER-MCLEMORE: *In the Midst of Chaos*, 178.

³⁷ BOYER: *Finding God at Home*, 67.

³⁸ EBD. 68.

³⁹ MILLER-MCLEMORE: *In the Midst of Chaos*, 195.

irgendwann zurückzukehren; wer nicht mehr zurückkehrt, hat sich vermutlich nie richtig dort aufgehalten.

Resümee

So stellt sich abschließend nochmals die Frage nach den beiden Spiritualitätstypen und ihrem Verhältnis zueinander, die unsere drei Autoren an den Anfang ihrer Überlegungen gestellt haben. Handelt es sich bei der Spiritualität der Familie und des Wohnens auf der einen Seite und der Spiritualität des Auszugs und der Wanderschaft auf der anderen Seite um zwei grundverschiedene Lebensweisen, die dennoch unlösbar zusammengehören und aufeinander angewiesen sind wie die Blume und die Zwiebel, aus der sie erwächst, so wie Boyer behauptet?⁴⁰ Oder ist der neue Typus einer Familienspiritualität so selbständig und aufgrund der ihm inhärenten Spannungseinheit so reich, dass er ohne Verweis auf das traditionelle Modell der Wüstenspiritualität auskommt, so wie Miller-McLemore und auch Wright argumentieren? Vermutlich ist die Alternative zu krass formuliert, wenn man einerseits bedenkt, dass Boyer ja dafür plädiert, beide Lebensweisen auch biografisch und lebensgeschichtlich stärker zu verknüpfen, und man andererseits sich vor Augen führt, dass der Typus der Familienspiritualität von einer Reihe »störender« Elemente durchzogen ist, die zur Unterbrechung und zur Selbstüberschreitung zwingen und durchaus an zentrale klassische Motive aus der Spiritualitätsgeschichte erinnern. Jedenfalls ist Boyer darin Recht zu geben, dass Zentrum und Rand, Einkehr und Auszug, Bleiben und Aufbrechen, Halten und Loslassen eine unaufhebbare Spannungseinheit darstellen, die das menschliche Leben durchzieht und auch konstitutiv ist für christliche Spiritualität. Dass Menschen auch im familiären Zusammenleben »Wüstenmomente« durchmachen, in denen sie lieber aufbrechen, als zu bleiben, und sich lieber lösen, als gebunden zu bleiben, dessen bedurfte es keiner Erläuterung; dass ihre wahre Berufung dabei dennoch das Bleiben, die Einkehr und die Bindung bleibt, hat unsere Lektüre deutlich gemacht; ob sie allerdings Gottes Anwesenheit nur erfahren kön-

⁴⁰ Vgl. BOYER: *Finding God at Home*, 30.

Halten, als hielte man nicht

nen, wenn sie auch im buchstäblichen Sinn „in die Wüste ziehen“, daran darf man mit unseren beiden Autorinnen zu Recht zweifeln.