



Nr. 105

WELTANSCHAUUNGEN



Spiritualität

Sehnsucht –
Der Anfang von Allem

Christel Gärtner
Reinhard Hempelmann
Michael Schübler
Roman A. Siebenrock

Nr. 105 – WELTANSCHAUUNGEN – Texte zur religiösen Vielfalt

Inhaber: Arbeitsgemeinschaft der österreichischen Pastoral- und Seelsorgeämter. Herausgeber und Redaktion: Referat für Weltanschauungsfragen. Alle: 1010 Wien, Stephansplatz 6. Mit Druckerlaubnis des Erzbischöflichen Ordinariates Wien, vom 1. Dezember 2015, Zl.K Nr. 043011502008, Generalvikar Dr. Nikolaus Krasa. Hersteller: Fa. Schmitz Leystrasse 43 A- 1200 Wien.

Inhalt

Vorwort.....2

Christel Gärtner
**Religiöse Sinnstiftung
jenseits kirchlich-dogmatischer Vorgaben.....3**

Michael Schübler
**Differenzen der Spiritualität –
praktisch-theologisch beobachtet.....27**

Roman A. Siebenrock
**Die Botschaft vom Reich Gottes
und die Vielfalt der Spiritualitäten
Eine fundamentaltheologische Krieteriologie im Dienst der
Unterscheidung der Geister.....53**

Reinhard Hempelmann
**Auf der Suche nach dem universalen Spirit
Spirituelle Ansätze und Suchbewegungen außerhalb der
institutionalisierten christlichen Gemeinschaften.....87**

Vorwort

Der vorliegenden Broschüre liegt ein Teil der Vorträge zugrunde, die am 17./18. November 2014 in Hohenheim bei einer Tagung mit dem Titel „Sehnsucht – Der Anfang von Allem“ über die „Herausforderung der christlichen Spiritualität angesichts des Marktes religiöser Möglichkeiten“ gehalten wurden. Wir danken den Veranstaltern, besonders Frederic-Joachim Kaminski, Fachreferent für "Sekten-" und Weltanschauungsfragen der Diözese Rottenburg-Stuttgart, für ihre Unterstützung.

Der Beitrag der Religionssoziologin *Christel Gärtner* zeigt auf, dass Religion in der Moderne nicht generell ihr sinnstiftendes Potential verliert, aber der verbindlich geltende und selbstverständlich geteilte Glaube an sie schwindet. Sie bietet aber auch in modernisierten Gesellschaften religiöse Identifikations- und Deutungsmuster an, die Menschen für ihre individuell verantwortete Religion im Sinn einer explizit religiösen oder säkular ausgerichteten und im Leben zu bewährenden Sinnoption inspirieren – Gärtner stellt dies an Beispielen von Adoleszenten dar.

Michael Schüßler geht als praktischer Theologe von diesem vielfältigen und selbstbestimmten Umgang heutiger Menschen mit Religion aus und entwickelt in am Aufbruch des II. Vatikanums orientierten Überlegungen, wie kirchliche Praxis und Theologie sich darauf einlassen, davon lernen und ihrerseits inspirierend wirken können.

Während in diesen beiden Beiträgen das Motiv „Sehnsucht“ – als treibende Kraft menschlicher Sinnsuche – eher hintergründig präsent ist, steht es im Beitrag des systematischen Theologen *Roman A. Siebenrock* über eine Kriteriologie der Spiritualitäten insofern im Zentrum, als es für ihn in jeder Spiritualität im Sinn von Aristoteles letztlich um das Gute, die Glückseligkeit, geht. Siebenrock ordnet die Vielfalt der Spiritualitäten nach anthropologisch fundierten Grundkategorien. Indem er diese Vielfalt in Beziehung setzt zu einer christlichen Spiritualität, gewinnt er seine Kriteriologie zur Unterscheidung der Geister.

Reinhard Hempelmann, Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, nimmt mögliche Ausdrucksformen individuell geprägter, auswählender Religionsvollzüge in den Blick. Zentrale Kraft gegenwärtigen spirituellen Fragens ist die Suche nach Heilung.

Das Redaktionsteam wünscht den Lesern eine anregende Lektüre.

Bernhard Dobrowsky

Johannes Sinabell

Bernhard Wenisch

Religiöse Sinnstiftung jenseits kirchlich- dogmatischer Vorgaben

Christel Gärtner

„Der Herrgott ist immer dabei, man ist nie alleine, da kann man es Letzte riskieren“ – dieses Zitat kennzeichnet einen religiösen Habitus, der durch ein Gottvertrauen geprägt ist, das die handelnde Person befähigt, sich in Krisensituationen zu entscheiden. Das Gelingen von Entscheidungen schreibt die 1925 geborene Erna Matig jedoch nicht sich selbst zu, sondern der Eingabe durch den „Heiligen Geist“ und der „verlängerten Hand Gottes“¹. Ihr religiöser Glaube beruht auf bedingungslosem Gottvertrauen und der Überzeugung der faktischen Wahrheit religiös-kirchlicher Dogmen, ist in ihrem Fall aber zugleich mit einer autonomen Lebensgestaltung gepaart. Er wird bis in die 1960er Jahre durch den Milieukatholizismus gestützt, ist danach jedoch verstärkt der Kritik ausgesetzt.

Anders verhält es sich bei Ricarda: Sie wurde 1971 geboren und noch im katholischen Milieu religiös sozialisiert. Sie thematisiert die Glaubensfrage ausdrücklich als Sinnfrage. Ihre Antwort auf die Frage nach ihrer Herkunft ist eine immanente: „verwurzelt fühl ich mich da, wo ich mich verstanden fühle, und das ist meine Familie“. Die Familie stellt für sie die Gemeinschaft dar, die ihr Sicherheit gibt, auf die sie in Krisenentscheidungen zurückgreifen kann. Auch auf die Frage „Wohin gehe ich?“ ist die Antwort nicht kirchlich-dogmatischer Art: „Also, mein Ziel ist jetzt (...), wohin ich kommen möchte, ist, dass ich egal an welcher Stufe meines Lebens ich mich befinde, dass ich sagen kann, ich kann jetzt auch sterben (...) und für mich ist Sterben Ende, also ich kann mir nicht ein Leben nach dem Tod ein ewiges Leben vorstellen.“

¹ Vgl. Christel Gärtner, Zusammenhang.

Diesen Weg vom Gottvertrauen zum Selbstvertrauen, auf dem sich die Sinnantworten oftmals von der Transzendenz in die Immanenz verlagern, werde ich versuchen anhand der Frage der religiösen Sinnstiftung nachzuzeichnen.

Ich werde mit einer These zu dem Verhältnis von Religion und Moderne beginnen (1) und konkret ausführen, mit welcher Vielschichtigkeit von religiösen Entwicklungen wir es im 20. Jahrhundert zu tun haben. Zweitens (2) werde ich etwas zu den Bedingungen der Sinnstiftung in modernen säkularen Gesellschaften sagen. In einem dritten Punkt werde ich diese Ausführungen anhand aktueller Formen religiöser Sinnstiftung unter Jugendlichen konkretisieren (3) und mit einem kurzen Fazit (4) enden.

1. Veränderung des religiös-kulturellen Kontextes im Laufe des 20. Jahrhunderts

Wenn ich als Soziologin von religiöser Sinnstiftung spreche, dann habe ich in der Regel den Kontext moderner, also auch säkularer Gesellschaften vor Augen. Damit ist oftmals die Vorstellung verbunden, dass Religion allmählich an Bedeutung verlieren und letztendlich ganz verschwinden wird. Selbst Jürgen Habermas hat lange die These vertreten, dass religiöse Denkweisen und Lebensformen im „fortschreitenden Prozess der Säkularisierung“ durch vernünftige oder überlegene Äquivalente ersetzt werden². Dieses Verständnis von Säkularisierung wird heute kaum noch in der Religionssoziologie vertreten. Das hat im Wesentlichen zwei Gründe: Zum einen hat die weltweite Religionsentwicklung der letzten Jahrzehnte gezeigt, dass das Verhältnis von Modernität, Säkularität und Religiosität viel komplexer ist als die klassische Säkularisierungstheorie behauptet hat. Zum anderen wurden problematische Prämissen aufgeben, die dieser verengten Sichtweise zugrunde liegen. An deren Stelle ist die Einsicht

² Jürgen Habermas, Glauben.

getreten, dass die Moderne sich sowohl durch eine Pluralität im Bereich des Religiösen wie eine Pluralität im Bereich der Säkularität auszeichnet. Insbesondere die neuere Weber-Interpretation wendet sich gegen eine einseitig rationalistische Lesart seines Säkularisierungskonzepts und stärkt die These, dass die Moderne strukturell zwar säkularisiert, empirisch hingegen weiterhin durch religiöse Sinnorientierungen und Handlungswirklichkeiten geprägt sein kann³. Der Fakt, dass moderne Gesellschaften prinzipiell säkularisiert sind, schließt also religiöse Lebensformen und Sinnorientierungen nicht aus.

Diese wandeln sich aber, wenn sich der gesellschaftliche Kontext wandelt. Insbesondere im 20. Jahrhundert haben wir es mit einer Vielschichtigkeit von religiösen Entwicklungen zu tun, die teilweise ineinandergreifen, teilweise aber auch gegenläufig sind: Prozesse der Säkularisierung und Entkirchlichung gehen mit Prozessen der Individualisierung wie der (religiösen und kulturellen) Pluralisierung einher⁴.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist die Lebensführung der deutschen Bevölkerung weitgehend von religiösen Deutungstraditionen bestimmt und die Kirchen in Deutschland beanspruchen öffentliche Geltung. Die Zugehörigkeit zur christlichen oder jüdischen Religion ist der Normalfall und die Religion stellt eine den Alltag insgesamt prägende Lebensmacht dar – ein Abweichen davon bedarf der Rechtfertigung⁵. So gehören etwa 98% der Bevölkerung den christlichen Volkskirchen an, Kirchenaustritte sind noch sehr selten und die Anzahl der Konfessionslosen liegt lediglich bei 0,02%⁶. Gleichwohl ist die religiöse Lage vielschichtiger als diese Zahlen vermuten lassen⁷. Ich

³ Vgl. Martin Endreß, Postsäkulare Kultur?, 133f.

⁴ Vgl. José Casanova, Die religiöse Lage; Karl Gabriel, Einleitung; ders., Religionspluralität; Markus Hero / Volkhard Krech, Pluralisierung; Volkhard Krech, Kleine Religionsgemeinschaften; Detlev Pollack, Rückkehr; ders. / Irene Tucci u.a., Religiöser Pluralismus; Hans-Georg Ziebertz / Chris Hermans u.a., Interkulturalität.

⁵ Thomas Nipperdey, Religion.

⁶ Vgl. Lucian Hölscher, Religion; Antonius Liedhegener, Säkularisierung, 519; Olaf Blaschke, Säkularisierung, 440.

⁷ Vgl. Thomas Nipperdey, Religion; Volkhard Krech, Religionssoziologie; Karl Gabriel, Das 19. Jahrhundert.

will grob vier Entwicklungslinien aufzeigen, die sich am Beginn des 20. Jahrhunderts abzeichnen, sich durch das Jahrhundert ziehen und an die – bis heute – in vielfacher Weise angeschlossen wird, auch wenn sich ihre Gewichtung verlagert hat:

Erstens findet eine Differenzierung und Pluralisierung innerhalb der traditionellen Religionsgemeinschaften statt. Dies führt zu einer innerkirchlichen Zunahme von Sinnorientierungen – im Katholizismus etwa beobachten wir eine volksreligiöse (Re-)Vitalisierung, die mit der Ausbildung eines spezifischen katholischen Milieus einhergeht⁸. Religion ist immer noch die zentrale sinnstiftende Macht. Davon zeugen die evangelischen, katholischen und jüdischen Religionsdiskurse um 1900. Sie reagieren auf die krisenhafte Beschleunigung der Moderne, die Gewissheiten zerstört und ein Bedürfnis nach etwas Bleibendem, nach „unbedingtem Sinn und metaphysischer Geborgenheit“⁹ hervorbringt.

Zweitens setzt ein stillschweigendes Auswandern aus den Kirchen ein. Dies betrifft insbesondere intellektuelle, männliche, bürgerliche Eliten und Teile der Fabrikarbeiterschaft. So bildet sich etwa im Bürgertum, das sich dem Verkirchlichungsprozess eher entzieht, „eine neue Sozialform der Religion“, die nach Karl Gabriel, „weder die christliche Tradition gänzlich hinter sich lässt, noch alle Verbindungen zum kirchlichen Christentum abbricht“¹⁰. Damit kommt es zu einer Zunahme von Optionen der Sinnstiftung jenseits der christlichen Kirchen. Das hängt mit der allmählich zur Norm werdenden Individualisierungsförderung zusammen, die auch bedeutet, dass man eine für sich passende Form der Religiosität finden muss. Das Charakteristikum der „Religiosität des Bildungsbürgertums“ liegt in der Transformation von der Religion in Religiosität, die zur Subjektivierung der religiösen Gehalte der christlichen Tradition

⁸ Ebd.

⁹ Friedrich Wilhelm Graf, *Wiederkehr*, 174.

¹⁰ Karl Gabriel, *Das 19. Jahrhundert*, 434.

führt¹¹. Damit wird ein Bedeutungswandel von Religion angestoßen, der sich im Laufe des 20. Jahrhunderts weiter durchsetzen wird¹².

Drittens entstehen neue Formen nicht-christlicher Religiosität, für die Thomas Nipperdey den Ausdruck „vagierende Religiosität“ geprägt hat¹³. Zu diesen neureligiösen Erscheinungsformen gehören ganz heterogene Phänomene: die Anthroposophie, esoterische und mystische Sekten, Lebensformbewegungen, körperbezogene Kulte, asiatische Religionsimporte, völkische Religiosität¹⁴, aber auch gegenkirchliche und atheistische Bewegungen. Diese antikirchlichen und neureligiösen Weltanschauungen tragen zwar seit Beginn des Jahrhunderts zur Pluralisierung des religiösen Feldes bei. Bedeutungsvoller aber wird im Laufe des 20. Jahrhunderts eine

vierte Entwicklung – die säkulare Sinngebung. Durch die Ausdifferenzierung der Wertsphären entstehen säkulare Sinnoptionen wie Arbeit und Familie, der politische Glaube, aber auch Bildungs- und Kunstreligionen¹⁵, die in Konkurrenz zur Religion treten.

Diese um die Jahrhundertwende in Gang gesetzten Prozesse, der Ent- und zugleich Verkirchlichung, der religiösen Pluralisierung und Individualisierung, aber auch der Säkularisierung setzen sich im Laufe des 20. Jahrhunderts weiter fort und eröffnen Optionen, an die auf verschiedene Weise angeschlossen wird. Der religiöse Wandel verläuft in Deutschland als gemischtkonfessionellem Land zwischen den Konfessionen jedoch sehr unterschiedlich. In diesen Prozessen, die

¹¹ Vgl. Lucian Hölscher, Religion; Volkhard Krech, Zwischen Historisierung und Transformation.

¹² Gerade Troeltsch begreift den religiösen Individualismus als „konstitutive[n] Faktor bei der Genese neuzeitlicher Autonomie des Individuums, in deren Folge die moderne Kultur jedoch die kirchlich-konfessionelle Einheitskultur auf theoretischem wie praktischem Gebiet mehr und mehr verdrängt“ (ebd. 329). In dieser Entwicklung transformiere sich die Religion von der Ebene der objektiven Geltung ihrer Inhalte in den Bereich der Subjektivität, die Troeltsch begrifflich als Religiosität neu bestimmt, wobei die religiöse Subjektivität die Richtung der Wahrheitsfindung vorgebe: „Indem sich das neuzeitliche Subjekt im Gegenüber zum Gesamt der Wirklichkeit konstituiert, wird es zum eigentlichen Ort der Wahrheitsfindung“ (ebd., 330).

¹³ Thomas Nipperdey, Religion, 605.

¹⁴ vgl. Volkhard Krech, Zwischen Historisierung und Transformation; Friedrich Wilhelm Graf, Wiederkehr; Olaf Blaschke, Säkularisierung.

¹⁵ Thomas Nipperdey, Religion, 609f.

religiöse Umbrüche anstoßen, lassen sich zwei Phasen unterscheiden: Die erste Phase reicht von der Jahrhundertwende bis in die 1940er Jahre und wird von Friedrich Wilhelm Graf als „zweite Sattelzeit“ charakterisiert¹⁶; die zweite beginnt nach dem Zweiten Weltkrieg und gipfelt in der religiösen Krise der 1960er Jahren¹⁷. Bereits in den 1950er Jahren lässt sich ein „schleichender Ausmarsch“ aus kirchlichen Jugendorganisationen feststellen, der die Erosion der christlich-religiösen Lebenswelt und einen Abbruch der Tradition ankündigt¹⁸. In der Folge kommt es zu einer Abnahme der religiösen Sozialisation, die zur Schwächung der konfessionellen Identität und einer Annäherung von Protestanten und Katholiken führt, so dass sich die traditionellen Trennlinien zwischen den Konfessionen aufzulösen beginnen.

Während die religiöse Krise um 1900 noch – trotz des partiellen Plausibilitätsverlustes von traditionellen religiösen Deutungen – mit einer hohen Bindungskraft der Kirchen und der religiösen Tradition einhergeht, verlieren die Kirchen in den 1960er Jahren nicht nur die gesellschaftliche Deutungshoheit hinsichtlich zentraler moralischer Fragen, sondern auch ihre identitätsstiftende Kraft – der christliche Mythos selbst wird brüchig. Nach Hugh McLeod besteht eine wesentliche Differenz zu dem Umbruch um 1900 darin, dass die Mehrheit derjenigen, die noch christlich sozialisiert wurden, den Glauben ihrer Kindheit zurückweisen, ohne einen neuen Glauben an die Stelle treten zu lassen¹⁹. Wolfgang Jagodzinski bringt diese entscheidende Veränderung auf den Punkt der Umkehr der Beweislast: „Nicht der Besuch der Kirche, sondern das Fernbleiben von ihr wird zur sozialen Norm“²⁰. Seit den 1960er Jahren wird der Abbruch von geteilten Selbstverständlichkeiten und unhinterfragten Gewissheiten – der schon 1900 thematisiert wurde – deutlicher und betrifft vor allem Autoritäten und kirchliche Dogmen, weil beides schlecht mit der Norm der Individuierung vereinbar ist. Die religiöse Bindung ist nicht mehr länger der Normalfall und wird begründungspflichtig.

¹⁶ Friedrich Wilhelm Graf, *Wiederkehr*.

¹⁷ Hugh McLeod, *The religious crisis*; Thomas Großbölting, *Der verlorene Himmel*.

¹⁸ Ebd.; Mark Edward Ruff, *Transformation*.

¹⁹ Hugh McLeod, *Religious Socialisation*, 250.

²⁰ Wolfgang Jagodzinski / Karl Dobbelaere, *Wandel*, 76.

Ein Prozess der Entkirchlichung setzt ein, der teils durch Kampagnen in den Medien, teils durch Kampagnen an den Universitäten verstärkt wird. Der Rückgang kirchlicher Dogmen als Referenzrahmen lässt sich am deutlichsten am Verhältnis zu Autoritäten, insbesondere aber an den Bereichen Sexualität und Familie ablesen. Die Verständnislosigkeit der katholischen Kirche für die Realität von Ehe und Familie – etwa in der Enzyklika *Humanae Vitae* – trägt nicht nur zur Distanzierung von Verhaltensvorgaben in Bezug auf Sexualität bei, sondern auch zur Aufkündigung von Gehorsam. In der Folge verändern sich das Verständnis von Familie und Geschlechterrollen sowie das Leitbild bezüglich Sexualität²¹. Die Normen über Familie, Ehe und Sexualität wandeln sich innerhalb weniger Jahre und tragen dazu bei, dass säkularen Bereichen wie Familie und Beruf ein größeres Gewicht im Hinblick auf die Sinnstiftung eingeräumt wird als religiösen.

Zwei weitere Faktoren haben zur Veränderung des religiösen Feldes beigetragen: Einerseits die Zunahme von Religionsgemeinschaften, auch nicht-christlichen, durch Zuwanderung, andererseits die Folgen der deutschen Teilung. Die religiöse Gesamtlage in Deutschland weist heute eine ganz andere Vielfalt auf als noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts, als sich diese Entwicklung erst andeutete: Zu den beiden christlichen Großkirchen gehören noch jeweils ungefähr 30% der Bevölkerung. Die anderen religiösen Gemeinschaften machen zusammen ca. 10% aus – dazu gehören neben den jüdischen Gemeinden, christlichen Freikirchen und den orthodoxen Kirchen auch muslimische Glaubensrichtungen, Gemeinschaften von Hinduisten, Buddhisten und neureligiösen Bewegungen²². Zugleich gehören ca. 30% der Bevölkerung keiner Religion an. Das ist eine Folge der religionsfeindlichen Politik und der Förderung eines wissenschaftlichen Atheismus in der DDR. Dies hat sich sowohl auf die religiöse Verfasstheit als auch den religiösen Habitus ausgewirkt: Dreiviertel der ostdeutschen Bevölkerung gehören heute keiner Religionsgemeinschaft mehr an, so dass sich die Religionslosigkeit als Norm etabliert hat und

²¹ Vgl. Thomas Großbölting, *Der verlorene Himmel*.

²² Vgl. Markus Hero / Volkhard Krech, *Pluralisierung*; Volkhard Krech, *Kleine Religionsgemeinschaften*.

die Kirchen in Ostdeutschland eine Randposition einnehmen²³. Wir verzeichnen in Deutschland somit ein starkes Ost-West-Gefälle.

Die Kontextstruktur für die Artikulation des Religiösen hat sich somit gravierend gewandelt: Die konfessionelle Identität hat sich deutlich abgeschwächt²⁴ und die religiöse Selbstbeschreibung hat sich pluralisiert: Sie lässt sich auf einem Kontinuum zwischen autonom, konventionell bis fundamentalistisch religiös über säkular, religiös-indifferent bis hin zu aktiv-atheistisch typisieren. Mit dieser Veränderung haben sich auch die Konfliktlinien verändert: Sie verlaufen am Ende des 20. Jahrhundert nicht mehr zwischen den beiden christlichen Konfessionen, sondern eher zwischen säkularer und religiöser Sinnstiftung auf der einen und (kultur-)christlichen und (nicht-)christlichen Religionstraditionen, insbesondere dem Islam, auf der anderen Seite.

Damit komme ich zum 2. Punkt: Was bedeutet diese Entwicklung für die Sinnfrage in modernisierten, säkularisierten Gesellschaften?

2. Sinnfrage in modernisierten, säkularisierten Gesellschaften

Im Prozess der Modernisierung, der wie Max Weber²⁵ gezeigt hat, selbst religiös gestiftet ist, bilden sich autonome, hinsichtlich der Beantwortung der Sinnfrage miteinander in Konflikt geratende Wertsphären heraus, die nicht mehr in ein übergeordnetes religiöses Weltbild integriert werden können. Angestoßen wird dieser Prozess durch das protestantische Ideal, sich dort zu bewähren, wo Gott einen hingestellt hat. Dadurch bilden die Bereiche (Arbeit und Familie, aber auch Wirtschaft, Politik und Kunst) jeweils eine ihrer inneren Eigengesetzlichkeit entsprechende Sinngrundlage aus und können so zur Religion in Konkurrenz treten.

²³ Monika Wohlrab-Sahr, Religion; Holger Oertel, „Gesucht wird Gott?“, Detlev Pollack / Olaf Müller, Die religiöse Entwicklung.

²⁴ Hugh McLeod, The religious crisis.

²⁵ Max Weber, Richtungen.

Dieser Prozess der Differenzierung führt zum Aufbrechen und Überwinden geschlossener Horizonte, metaphysischer Gewissheiten und unverrückbarer Konzeptionen des Guten²⁶. Die Pluralität von Lebensformen wird allmählich zum Grunddatum moderner Gesellschaften. Das bedeutet Befreiung und Zwang zur Autonomie zugleich: Auf der einen Seite entsteht durch den Rückgang von traditionellen Kontroll- und Autoritätsinstanzen eine Vielzahl von Alternativen und Lebensentwürfen. Damit erweitern sich Optionen, Wahlmöglichkeiten und Chancen auf ein selbstbestimmtes Leben. Auf der anderen Seite steigt der Druck der Individualisierung. Insofern hat die gewonnene Freiheit eine Kehrseite: die normativen Erwartungen an die individuelle Gestaltung von Lebensentwürfen und Identität(en) kann zur Überforderung führen, gerade weil in einer sich schnell verändernden Welt geteilte Lebensentwürfe, Weltbilder und Orientierungspunkte zunehmend an Evidenz verlieren²⁷.

Das bedeutet, dass die Verantwortung für die getroffenen Entscheidungen steigt und diese letztlich auch individuell begründet werden müssen, und zwar in dem Maße, in dem nicht mehr, zumindest nicht mehr unreflektiert, auf bewährte (religiöse) Deutungsmuster zurückgegriffen werden kann. Diese Freiheit geht mit einem persönlichen Sinn- bzw. Bewährungsproblem einher, das nur dadurch gelöst werden kann, dass man sich zwischen ernstzunehmenden alternativen Möglichkeiten entscheidet²⁸. Da Entscheidungen aber grundsätzlich offen sind, können sie also sowohl gelingen als auch scheitern. In dem Maße wie keine verbindlichen, von allen geteilten Kriterien mehr für die „Wahl“ zur Verfügung stehen, kann diese zunächst nur auf dem Vertrauen beruhen, dass die Entscheidung sich bewähren wird. Letztlich müssen vernünftige Gründe oder Kriterien angegeben werden können, um die Richtigkeit der Wahl von der „sinnlosen Beliebigkeit“²⁹ zu unterscheiden. Die nicht auflösbare Spannung besteht darin, dass die Sinnfrage in der Moderne eine

²⁶ Hartmut Rosa, Identität, 383.

²⁷ Vgl. Norbert Elias, Gesellschaft; Karl Gabriel, Jugend; Karl Gabriel / Christel Gärtner u.a., Solidarität; Christel Gärtner, Sinnsuche; Hans-Georg Soeffner „Ebenbild“; Hans-Georg Ziebertz / Boris Kalbheim u.a., Religiöse Signaturen.

²⁸ Charles Taylor, Unbehagen 50.

²⁹ Alois Hahn, Sinn, 162.

unverwechselbar individuelle Antwort braucht, die aber zugleich über das eigene Ich hinausweisen muss.

Die Pluralisierung von Lebensentwürfen und der Verlust der Gewissheit einer geteilten sinnhaften Ordnung führen nicht zwangsläufig zur Orientierungslosigkeit. Zum einen, weil auch säkulare Bereiche zu gültigen und geteilten sinnstiftenden Quellen geworden sind; zum anderen, weil auch in der Moderne Selbst- und Weltbilder in Institutionen und Praktiken verkörpert sind³⁰, die durch Sozialisation erworben und weitergegeben werden. Aus sozialisationstheoretischer Perspektive ist das Leben schon immer sinnhaft in einen Bedeutungshorizont eingebettet, der der Freiheit des Einzelnen auch Grenzen setzt³¹. Die Sinnfrage stellt sich daher explizit nur in Krisen, in der Regel – positive Bedingungen des Aufwachsens vorausgesetzt – erstmals in der Adoleszenzkrise³². In dieser Phase stellen sich existenzielle Fragen die eigene Identität, Herkunft und Zukunft betreffend, also Fragen im Hinblick auf ein zukünftiges sinnvolles Leben, mit Übergängen, Krisen und Grenzen. Die kognitive Fähigkeit, hypothetische Welten bilden zu können, eröffnet Adoleszenten Handlungsalternativen, die zu Entscheidungen zwingen. Diese grundlegende Struktur von Lebenspraxis wird für Adoleszente zum Antrieb, nach *Bewährungsmythen*, also nach Inhalten, zu suchen, nach denen sie ihr Leben gestalten wollen: Sie müssen herausfinden, was ihnen wichtig ist und woran sie sich als Individuen binden bzw. bewähren wollen³³.

Durch die sozialisatorische Interaktion in Familie und Herkunftsmilieu, aber auch im Austausch mit anderen bedeutsamen Personen und relevanten Institutionen (das können durchaus Priester oder die Kirche sein), erwerben Individuen eine soziale Identität. Diese enthält die kollektiven Selbstbilder und sinnstiftenden Mythen einer Gesellschaft mit ihren Chancen und Zumutungen³⁴. Wesentlich für die

³⁰ Hartmut Rosa, *Identität*, 385.

³¹ Charles Taylor, *Unbehagen*, 50.

³² Vgl. Christel Gärtner, *Religiöse Identität*.

³³ Vgl. ebd.; Ulrich Oevermann, *Modell*; Andreas Feige / Carsten Gennerich, *Lebensorientierungen*.

³⁴ George Herbert Mead, *Mind*; Norbert Elias, *Über den Prozeß*; Ulrich Oevermann, *Genetischer Strukturalismus*.

Individuierung und Autonomiebildung ist die Phase der Adoleszenz. In dieser Phase können die erworbenen, Sinn begründenden Werte, Normen, Deutungsmuster und Weltbilder reflexiv hinterfragt und universalisiert werden, so dass neue Bindungen und Positionierungen entstehen können. Damit Jugendliche sich neu positionieren können und Selbstverwirklichung gelingen kann, ist ein Grundvertrauen ins Leben erforderlich. Dieses entwickelt sich vor allem in der Eltern-Kind-Beziehung und gründet wesentlich auf der Erfahrung, bedingungslos geliebt und anerkannt zu sein³⁵. Es wirkt sich auf die Wahrnehmung von vorhandenen Handlungsoptionen und die Fähigkeit zur Krisenbewältigung aus. Und es erweitert den Freiraum, der es Menschen ermöglicht, mit den eigenen kreativen Potenzialen zu experimentieren, neue Deutungen und Werte zu erproben³⁶. Indem man sich eigenverantwortlich positioniert, gewinnt man Identität und Antworten auf Fragen des „guten Lebens“. Sinn konstituiert sich somit im Vollzug von praktischen Entscheidungen, die zunächst auf einem gewissen Gott- oder Selbstvertrauen – zwischen beidem besteht eine Wahlverwandtschaft – gründen, also der Überzeugung, dass die Entscheidungen sich bewähren werden³⁷.

Ich komme zum dritten Punkt und werde diese Ausführungen anhand aktueller Formen religiöser Sinnstiftung unter Jugendlichen konkretisieren.

3. Religiöse Sinnstiftung bei Jugendlichen

3.1. Kontexte religiöser Sinndeutung für Jugendliche

Eine der genannten Kontextbedingung westlicher Gesellschaften ist, dass gesellschafts-kulturelle und machtpolitische

³⁵ Erik H. Erikson, Wachstum; Ulrich Oevermann, Soziologie; Christel Gärtner, Zusammenhang.

³⁶ Vera King, Entstehung.

³⁷ Ulrich Oevermann, Modell, 47; Christel Gärtner, Eugen Drewermann, 518f.

Zwangskonstellationen im Hinblick auf Religion sich aufgelöst haben. Mit Luhmann formuliert gibt es keine nicht-religiösen Gründe mehr, religiös zu sein³⁸ – das gilt auch für Jugendliche, für die die religiöse Sinnstiftung zwar nach wie vor *eine* Option darstellt, aber nur eine unter anderen. In Deutschland sind – wie das Generationenbarometer zeigt – die religiöse Erziehung und der autoritäre Erziehungsstil seit den 1970er Jahren kontinuierlich zurückgegangen. Zeitgleich hat sich die intergenerationelle Qualität in den Familien erhöht – Kinder werden viel stärker als Persönlichkeiten anerkannt. Komplementär dazu hat sich in den Kirchen der strafende Gott zugunsten des liebenden verabschiedet. Auch die Haltung der Jugendlichen im Hinblick auf die kirchlich verfasste Religionspraxis ist durch das „Grunddatum“ religiöser Individualisierung geprägt: Die Haltung zur Kirche zeichnet sich durch Distanz, durch Indifferenz, aber auch durch Ambivalenz und durch Zustimmung aus³⁹. Die kirchliche-dogmatische Religion hat für die meisten zwar nur eine geringe Bedeutung, viele besuchen aber den Gottesdienst bei „hohen Feiertagen“ wie Weihnachten oder Ostern und haben weiterhin (das gilt für Westdeutschland) Interesse an kirchlichen Passageriten⁴⁰. Dadurch erwerben sie eine mehr oder weniger (in)aktive kirchliche (Mitglieds-)Identität, die aber keineswegs die unkritische Übernahme konventioneller Religionspraktiken oder christlicher Dogmen bedeutet⁴¹. Überdies stellen die Kirchen neben Sportvereinen auch die wichtigste Organisation für soziales Engagement dar⁴². Dieses Angebot nutzen viele Jugendliche auch dann, wenn sie die religiösen Sinndeutungen aus dem kirchlichen Kontext, die das Engagement tragen sollen, nicht übernehmen oder teilen⁴³.

An die Stelle von konventioneller und kirchlich-dogmatische Religiosität tritt eine Vielfalt von religiösen Ausdrucksgestalten und (Sinn-)Deutungen. Einerseits macht der Innovations- und

³⁸ Niklas Luhmann, Religion.

³⁹ Vgl. Andreas Feige, Jugend, 920f; Hans-Georg Ziebertz / Boris Kalbheim u.a., Religiöse Signaturen, 422.

⁴⁰ Ebd., 419.

⁴¹ Vgl. Hans-Georg Ziebertz / Ulrich Riegel, Letzte Sicherheiten; Andreas Feige, Zu Stellenwert.

⁴² Heinz Streib / Carsten Gennerich, Jugend, 61.

⁴³ Karl Gabriel / Christel Gärtner u.a., Solidarität; Christel Gärtner, Egotaktiker.

Individualisierungsdruck, unter dem Jugendliche in differenzierten Gesellschaften stehen, den Rückgriff auf kirchlich-dogmatische Glaubensformen problematisch, andererseits zeichnet sich die Jugendphase selbst durch das Infrage Stellen und den kreativen Umgang mit überlieferten Traditionen aus. Daraus ergibt sich, dass ein Religionsverständnis zugrunde gelegt werden muss, das nicht auf konventionelle Sprachmuster festgelegt ist und genügend Offenheit für die Neufindung des Religiösen als Rekombination ihrer Elemente zulässt.

Dem *funktionalen Religionsbegriff* von Thomas Luckmann wird trotz seines Bezuges zu Sinn- und Identitätsfragen vorgeworfen, zu unspezifisch im Hinblick auf das der Religion Eigene zu sein. Von daher greife ich zwei Modelle auf, die diesbezüglich eine Spezifizierung vornehmen: das *Strukturmodell von Religiosität* von Ulrich Oevermann⁴⁴ sowie das *diskursive Religionsverständnis* von Joachim Matthes⁴⁵. Das *strukturelle Religionsverständnis*, das Inhalt und Struktur von Religiosität trennt, beruht auf der Annahme, dass *religiöse Inhalte* durch Prozesse der Säkularisierung ihre Bindungskraft verlieren, die *Struktur der Religiosität* jedoch als Sinn- bzw. Bewährungsfrage erhalten bleibt. Diese erfordert (mythische) Antworten, die sowohl religiös als auch säkular sein können⁴⁶. Dieses Verständnis fasst den Zusammenhang von jugendlicher Religiosität und Identitätsbildung über das Moment der Bewährung, das sich, wie dargelegt, in der Adoleszenz erstmalig als selbst zu lösende Aufgabe stellt⁴⁷. Es hat den Vorteil dasjenige, an das Jugendliche glauben und an das sie sich binden, als *strukturell religiös* bestimmen zu können, auch wenn dies inhaltlich nicht dogmatischen Vorgaben entspricht. Da das Herstellen von religiösen Deutungen ein reflexiver und kommunikativer Akt ist, liegt es nahe, zudem mit Matthes' Religionsverständnis zu operieren. Dieses fasst Religion als *diskursiven Tatbestand*, der sich erst im gesellschaftlichen Diskurs konstituiert. Religion wird von Matthes explizit als „Reflexiv-Kategorie“ und

⁴⁴ Ulrich Oevermann, Modell.

⁴⁵ Joachim Matthes, Auf der Suche.

⁴⁶ Ulrich Oevermann / Manuel Franzmann, Strukturelle Religiosität.

⁴⁷ Christel Gärtner, Egotaktiker; dies. / Zehra Ergi, Relation.

„kulturelle Programmatik“ konzipiert. Diesem Verständnis von Religion als einem kulturell geprägten „Möglichkeitsraum“, in dem neue Ableitungen und Interpretationen generiert werden können⁴⁸, entspricht in besonderer Weise der Logik adoleszenter Religiosität.

3.2. Freiwilliges Engagement in kirchlichem Rahmen als Sinngenerator

Am Beispiel der jugendlichen Nutzung eines kirchlichen Angebotes will ich nun zeigen wie ehrenamtliches Engagement Antworten auf die Sinnfrage generieren kann. Ein katholisches Jugendhaus organisiert die Teilnahme am Wiederaufbau eines vom Krieg zerstörten Dorfes in Bosnien⁴⁹. Eine Gruppe von Jugendlichen nimmt das Angebot als *eine Option unter anderen* wahr. Die meisten von ihnen haben in ihrer Sozialisation ein gewisses Grundvertrauen ins Leben erworben, das sie mit der Fähigkeit ausstattet, sich auf Unbekanntes einzulassen und sich positiv auf ihre Bindungsfähigkeit und Gemeinwohlorientierung auswirkt. Gerade die Erfahrung, in einer privilegierten Situation aufgewachsen zu sein, ist mit der (unausgesprochenen) Verpflichtung verbunden, diese Ressource zu nutzen. Darauf reagieren die Jugendlichen mit der Bereitschaft, (sich) bedingungslos (hin-)zu geben und eine *Verpflichtung auf Zeit* zu übernehmen⁵⁰. Ihrem Engagement liegen insofern eigeninteressierte Motive zugrunde, als sie nach Möglichkeiten der Selbstentfaltung und Erfüllung sowie wichtigen bewährungs- und identitätsrelevanten Erfahrungen suchen. Die Aktivitäten bieten den Jugendlichen die Chance, anschaulich zu erfahren, was es bedeutet, gebraucht zu werden: Sie können ganz konkret Menschen helfen, die auf Hilfe angewiesen sind. Indem sie anderen helfen, gewinnen sie eine Antwort auf die Frage nach dem „Sinn des Daseins“. Der gemeinwohlorientierte Charakter der Aktion besitzt per se eine Schnittstelle zum Thema Religiosität. In der Gruppendiskussion sprechen die Jugendlichen von ihrer „eigenen

⁴⁸ Andreas Feige / Carsten Gennerich, *Lebensorientierungen*, 17.

⁴⁹ Vgl. Karl Gabriel / Christel Gärtner u.a., *Solidarität*, 105-164.

⁵⁰ Christel Gärtner, *Religiöse Identität*.

Religion“. Sie markieren damit, dass Religion eine Sache der individuellen Entscheidung geworden ist.

Am Beispiel von zwei Jugendlichen aus dieser Gruppe – wir nennen sie *Sofia* und *Hanna* – will ich näher zeigen, wie ein solidarisches Engagement im kirchlichen Rahmen religiösen Sinn in durchaus unterschiedlicher Weise stiften kann. Dabei sind zwei Faktoren wichtig: zum einen ein religiöses Element, das in die Aktion eingebunden ist; zum anderen die Freiwilligkeit der Teilnahme am Gottesdienst.

a) Sofia: Suche nach persönlichem Glauben

Für *Sofia* war die Entwicklung einer „eigenen“ Religion ein zusätzliches Motiv, an der Bosnien-Aktion teilzunehmen. Im Vorfeld hatte sie von dem religiösen Element, den so genannten „Morgenimpulsen“, gehört. Durch ihre Teilnahme sucht sie eine „Art und Weise, im Glauben zu leben“, die sich von der zu Hause, in der Schule und in der Kirche unterscheidet, wo sie sich als „im Tran“⁵¹ befindlich erlebt. In ihren Ausführungen kontrastiert sie die ihr kirchlich vermittelte Religion mit einer „eigenen Religion“, die sich aus ihrer Biographie begründet. Eine solche Form von Religionspraxis ist für sie die eigentlich relevante. Dazu verhilft ihr der religiöse Impuls, der dank der Unterstützung durch die Gruppe in seinen individuell je unterschiedlichen, eben „diskursiven“ Deutungsbeiträgen den ganzen Tag präsent bleibt.

b) Hanna: suche nach Sinn und Selbstverwirklichung

Hanna dagegen steht den religiösen Impulsen sehr skeptisch gegenüber: „Weil, ich bin nicht so die Superreligiöse“. Sie hat auf der einen Seite Bedenken, dass die „Morgenimpulse“ sie „nerven“ könnten. Auf der anderen Seite befürchtet sie, dass sie sich selber aus der Gruppe ausschließen könnte, wenn bzw. weil sie vielleicht keinen Zugang zur angebotenen Form der morgendlichen religiösen Kontemplation und

⁵¹ Umgangssprachlich für „durch die ständige Routine geistesabwesend“.

Reflexion findet. Um diese Spannung abzubauen, tauscht sie sich über „religiöse Erfahrungen“ vor allem mit denjenigen Jugendlichen aus, die ihr eher nicht als ‚religiös‘ erscheinen oder „gar keiner Religion angehören“.

Für *Hanna* ist vor allem wichtig, dass niemand indoktriniert wird und die Teilnahme am (täglichen) Gottesdienst freiwillig ist. In der nachträglichen Reflexion stellt sie die als „steif“ erlebte katholische Kirche der lebendigen Erfahrung in Bosnien gegenüber: „Religion bedeutet da eben, konkret im Alltag einfach Hilfe zu leisten oder so, oder nett zu anderen zu sein, jemandem ein Lächeln zu schenken“.

Mit Matthes betrachtet, ist es gerade diese lebenspraktische Gestalt von Religion, mit der sie sich identifizieren kann. In dieser von ihr bewusst „reflexiv“ erinnerten Gestalt kann sie sich im Rahmen der „kulturellen Programmatik“ christlich begründeter Nächstenliebe im „Möglichkeitsraum“ der aktiven Bosnienhilfe handlungspraktisch und im offenen Diskurs über das, was dieses Handeln trägt und motiviert, verwirklichen. Mit anderen Worten: Sie kann in dieser „nicht-kirchlich-dogmatischen“ Dimension „religiös“ sein. Der Ausdruck „ein Lächeln schenken“ ist für sie ein lebenspraktisch-sakraler Akt. Dabei erscheinen die üblicherweise als sich gegenseitig ausschließend erscheinenden Dimensionen der Sakralität und der Lebenspraxis als miteinander versöhnt: Es geht nämlich darum, etwas zweckfrei zu geben und, wenn der andere es von sich aus annimmt, genau dadurch mit ihm *in communio* leben zu können. Das wird als lebenspraktische Sakralität erlebt.

Die Geschichten von *Sofia* und *Hanna* zeigen deutlich eine Suche nach Authentizität der eigenen religiösen Sinndeutung. Für *Sofia* waren die standardisiert erscheinenden ästhetischen Gestalten der kirchlichen Performanz zur Symbolisierung der „kulturellen Programmatik“ des Christlichen – etwa der Gottesdienst – ein wesentlicher Anlass, bewusst nach Alternativen zu suchen. Kontrastiv zum „Tran“ in der Heimatgemeinde erlebt sie die *diskursive* Deutungs-Offenheit der morgendlichen Impulse als individuiert und lebendig.

Hanna glaubt sich in skeptischer Distanz zur „kulturellen Programmatik“ des Christlichen. Ihre persönliche Befindlichkeit wird von den ihr bekannten symbolisch-liturgischen Ausdrucksgestalten überhaupt nicht berührt. Gleichwohl macht *Hanna* im Rahmen der

Bosnien-Aktion eine wichtige Erfahrung: Sie erlebt in der Erwidern eines geschenkten Lächelns von Menschen, denen sie hat helfen können, die Gemeinschaft mit ihnen. Dieses Erleben-Können der *communio* als Performanz des Religiösen im Symbol des Lächelns wird wesentlich gestützt durch die diskursiven Deutungsfreiheiten der morgendlichen Impulse. Die wiederum sind möglich, weil die „kulturelle Programmatik“ des Christlichen offenkundig eine ist, die eine solche Weite des „Möglichkeitsraums“ zulässt.

4. Fazit

Die Fallbeispiele zeigen, dass nicht kirchlich-dogmatische Vorgaben, sondern Authentizität zum Maßstab des Religiösen wird und subjektive Evidenz durch Gleichgesinnte hergestellt wird. In den biographischen Geschichten werden sowohl die Referenzpunkte als auch die Modi der je individuellen Verwirklichungen von Elementen der „kulturellen Programmatik“ des Christlichen sichtbar: Zum einen inspiriert die performative Gestalt der Morgenimpulse die eigene Religiosität. Die Jugendlichen greifen die religiösen Impulse auf, kommen im Laufe des Tages immer wieder darauf zurück und beziehen sie diskursiv auf die eigene Lebenspraxis. Die Antworten bleiben oftmals ohne transzendenten Bezug und sind eher in der Immanenz angesiedelt, gleichwohl ist die Form der Selbstverwirklichung in ein „Wir“ eingebettet. Zum anderen sehen wir einen christlichen Vollzug im Alltagshandeln: einmal in der Hilfe für Menschen, die auf Hilfe angewiesen sind; zum anderen in der Verpflichtung gegenüber der nachfolgenden Generation (das betrifft hier vor allem die Eltern, die nur indirekt von mir erwähnt wurden).

Insgesamt stellt die Religion auch in modernisierten Gesellschaften Semantiken und Symbole zur Verfügung, aus dem sich religiöse Identifikations- und Deutungsmuster ableiten lassen. Die religiösen Antworten verlieren also nicht generell ihr sinnstiftendes Potential, aber der verbindlich geltende und selbstverständlich geteilte Glaube an sie schwindet. Charles Taylor spricht deshalb von einer säkularen

Gesellschaft, in der der Glaube weiterhin eine Option darstellt, aber nur eine unter anderen und in der Regel nicht die einfachste⁵²

5. Literatur

- Blaschke, Olaf*: Säkularisierung und Sakralisierung im 19. Jahrhundert, in: Gabriel, Karl / Christel Gärtner / Detlef Pollack (Hg.), *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin 2012, 439-459
- Casanova, José*: Die religiöse Lage in Europa, in: Joas, Hans / Klaus Wiegand (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a. M. 2007, 322-357
- Elias, Norbert*: Die Gesellschaft der Individuen, Frankfurt a. M. 2003
- Ders.:* Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. 1. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, Frankfurt a. M. 1997
- Endreß, Martin:* „Postsäkulare Kultur“? Max Webers Soziologie und Habermas' Beitrag zur De-Säkularisierungsthese, in: Bienfait, Agathe (Hg.), *Religionen verstehen. Zur Aktualität von Max Webers Religionssoziologie*, Wiesbaden 2011, 123-149
- Erikson, Erik H.*, Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit, in: ders. (Hg.), *Identität und Lebenszyklus*. Frankfurt a. M. 1973 (engl. Original 1959), 55-122
- Feige, Andreas*: Jugend und Religion, in: Krüger, Heinz-Hermann / Cathleen Grunert (Hg.), *Handbuch Kindheits- und Jugendforschung*, Wiesbaden 2010, 917-931
- Ders.:* Zu Stellenwert und Kontext des Toleranz-Ideals im Lebensentwurf Jugendlicher in Deutschland. Sozialwissenschaftlich-empirische Befunde, in: *Glaube und Lernen* 1,2011, 64-83
- Ders. / Carsten Gennerich*: Lebensorientierungen Jugendlicher. Alltagsethik, Moral und Religion in der Wahrnehmung von Berufsschülern in Deutschland, Münster/New York/München/Berlin 2008

⁵² Charles Taylor, *A Secular Age*.

- Gabriel, Karl*: Das 19. Jahrhundert: Zeitalter der Säkularisierung oder widersprüchliche Entwicklung, in: Gabriel, Karl / Christel Gärtner / Detlef Pollack (Hg.), Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, Berlin 2012, 417-438
- Ders.*: Einleitung, in: Gabriel, Karl (Hg.), Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh 1996, 9-13
- Ders.*: Jugend, Religion und Kirche im gesellschaftlichen Modernisierungsprozess, in: Gabriel, Karl / Hans Hobelsberger (Hg.), Jugend, Religion und Modernisierung, Opladen 1994, 53-73
- Ders.*: Religionspluralität in westeuropäischen Gesellschaften als Herausforderung für die christlichen Kirchen, in: Könemann, Judith / Adrian Loretan (Hg.), Religiöse Vielfalt und der Religionsfrieden. Herausforderung für die christlichen Kirchen, Zürich 2009, 15-30
- Ders. / Christel Gärtner / Maria-Theresia Münch / Peter Schönhöffer*: Solidarität mit Osteuropa. Praxis und Selbstverständnis christlicher Mittel- und Osteuropagruppen. 2. Motive christlichen Solidaritätshandelns, Mainz 2002
- Gärtner, Christel*: Egotaktiker mit spontanen Solidaritätsverpflichtungen? Zur Wahrnehmung jugendlicher Engagementbereitschaft in der Jugendforschung, in: Große Kracht, Hermann-Josef (Hg.), Solidarität institutionalisieren. Arenen, Aufgaben und Akteure christlicher Sozialethik. Beiträge aus dem "Institut für Christliche Sozialwissenschaften". Karl Gabriel zum 60. Geburtstag, Münster 2003 (=Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster 50), 97-111
- Dies.*: Eugen Drewermann und das gegenwärtige Problem der Sinnstiftung. Eine religionssoziologische Fallanalyse, Frankfurt a. M. 2000
- Dies.*: Religiöse Identität und Wertbindungen von Jugendlichen in Deutschland, in: Wolf, Christof / Matthias Koenig (Hg), Religion und Gesellschaft (= Sonderheft 53,2013 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie), 211-233
- Dies.*: Sinnsuche und das Phänomen der neuen religiösen Bewegung, in: Sociologia Internationalis 38,2000, 87-113

- Dies.*, Der Zusammenhang von Religion und Generation, in: Rehberg, Karl-Siegbert (Hg.), Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006, Frankfurt a. M. 2008, CD-ROM: 2396-2407
- Dies. / Zehra Ergi*: The Relation of Religious Identity and National Heritage among Young Muslims in Germany, in: Anthony, Francis-Vincent / Hans-Georg Ziebertz (Hg.), Religious Identity and National Heritage. Empirical-Theological Perspectives, Leiden/Boston 2012, 73-90
- Graf, Friedrich Wilhelm*: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, Bonn 2004
- Großbölting, Thomas*: Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Bonn 2013
- Habermas, Jürgen*: Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001, in: Ders. (Hg.): Zeitdiagnosen. Zwölf Essays, Frankfurt/M. 2003, 249-262
- Hahn, Alois*: Sinn und Sinnlosigkeit, in: Haferkamp, Hans / Michael Schmid (Hg.), Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme, Frankfurt a. M. 1987, 155-164
- Hero, Markus / Volkhard Krech*: Die Pluralisierung des religiösen Feldes in Deutschland. Empirische Befunde und systematische Überlegungen, in: Pickel, Gert / Kornelia Sammet (Hg.), Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch, Wiesbaden 2011, 27-41
- Hölscher, Lucian*: Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und Protestantische Kirche im 19. Jahrhundert, in: Historische Zeitschrift 250, 1990, 595-630
- Jagodzinski, Wolfgang / Karl Dobbelaere*: Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa, in: Bergmann, Jörg / Alois Hahn / Thomas Luckmann (Hg.), Religion und Kultur. (= Sonderheft 33, 1993 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie), 68-91
- King, Vera*: Die Entstehung des Neuen in der Adoleszenz. Individuation, Generativität und Geschlecht in modernisierten Gesellschaften, Opladen 2002
- Krech, Volkhard*: Kleine Religionsgemeinschaften in Deutschland. Eine religionssoziologische Bestandsaufnahme, in: Lehmann,

- Hartmut (Hg.), Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten, Göttingen 2005, 116-144
- Ders.*: Religionssoziologie, Bielefeld 1999
- Ders.*: Zwischen Historisierung und Transformation von Religion, in: Krech, Volkhard / Hartmann Tyrell (Hg.), Religionssoziologie um 1900, Würzburg 1995, 313-349
- Liedhegener, Antonius*: Säkularisierung als Entkirchlichung. Trends und Konjunkturen in Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, in: Gabriel, Karl / Christel Gärtner / Detelf Pollack (Hg.), Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, Berlin 2012, 481-531
- Luhmann, Niklas*: Die Religion der Gesellschaft, hg. von André Kieserling, Frankfurt a. M. 2002
- Matthes, Joachim*: Auf der Suche nach dem „Religiösen“. Reflexionen zu Theorie und Empirie religionssoziologischer Forschung, in: Sociologia Internationalis 30, 1992, 129-142
- McLeod, Hugh*: The religious crisis of the 1960s, Oxford 2007
- Ders.*: Religious Socialisation in Post-War Britain, in: Tenfelde, Klaus (Hg.), Religiöse Sozialisation im 20. Jahrhundert. Historische und vergleichende Perspektiven, Essen 2010, 249-263
- Mead, George Herbert*: Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist, Chicago 1962
- Nipperdey, Thomas*: Religion und Gesellschaft: Deutschland um 1900, in: Historische Zeitschrift 246, 1988, 591-615
- Oertel, Holger*: „Gesucht wird: Gott?“ Jugend, Identität und Religion in der Spätmoderne, Gütersloh 2004
- Oevermann, Ulrich*: Genetischer Strukturalismus und das sozialwissenschaftliche Problem der Erklärung der Entstehung des Neuen, in: Müller-Doohm, Stefan (Hg.), Jenseits der Utopie. Theoriekritik der Gegenwart, Frankfurt a. M. 1991, 267-336
- Ders.*: Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und von sozialer Zeit, in: Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.), Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche, Frankfurt a. M./New York 1995, 27-102
- Ders.*: Die Soziologie der Generationsbeziehungen und der Generationen aus strukturalistischer Sicht und ihre Bedeutung für die

- Schulpädagogik, in: Kramer, Rolf-Torsten / Werner Helsper / Susanne Busse (Hg.), Pädagogische Generationsbeziehungen, Opladen 2001, 78-126
- Ders. / Manuel Franzmann*: Strukturelle Religiosität auf dem Wege zur religiösen Indifferenz, in: Franzmann, Manuel / Christel Gärtner / Nicole Köck (Hg.), Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie, Wiesbaden 2006, 49-81
- Pollack, Detlef*: Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Duetschland und Europa II, Tübingen 2009
- Ders. / Irene Tucci / Hans-Georg Ziebertz (Hg.)*: Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung, Wiesbaden 2012
- Ders. / Olaf Müller*: Die religiöse Entwicklung in Ostdeutschland nach 1989, in: Pickel, Gert / Kornelia Sammet (Hg.), Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch, Wiesbaden 2011, 125-144
- Rosa, Hartmut*: Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor, Frankfurt a. M. / New York 1998
- Ruff, Mark Edward*: Die Transformation der katholischen Jugendarbeit im Erzbistum Köln 1945-1965, in: Tenfelde, Klaus (Hg.), Religiöse Sozialisation im 20. Jahrhundert. Historische und vergleichende Perspektiven, Essen 2010, 59-73
- Soeffner, Hans-Georg*: Das „Ebenbild“ in der Bilderwelt – Religiosität und die Religionen, in: Sprondel, Walter M. (Hg.), Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion, Frankfurt a. M. 1994, 291-317.
- Streib, Heinz / Carsten Gennerich*: Jugend und Religion. Bestandsaufnahmen, Analysen und Fallstudien zur Religiosität Jugendlicher, Weinheim/München 2011
- Taylor, Charles*: Das Unbehagen an der Moderne, übersetzt von Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 1995
- Ders.*: A Secular Age, Cambridge, Mass. u.a. 2007
- Weber, Max*: Richtungen und Stufen religiöser Weltablehnung. Der Sinn einer rationalen Konstruktion der Weltablehnungsmotive, in: Winkelmann, Johannes (Hg.), Max Weber. Soziologie -

Weltgeschichtliche Analysen - Politik. Mit einer Einleitung von Eduard Baumgarten, Stuttgart 1956, 441-483

Wohlrab-Sahr, Monika: Religion und Religionslosigkeit als Dimension generationellen Wandels. Theoretische Überlegungen und empirische Umsetzung, in: Barlösius, Eva / Hans-Peter Müller / Steffen Sigmund (Hg.), Gesellschaftsbilder im Umbruch. Soziologische Perspektiven in Deutschland, Opladen 2001, 313-339

Ziebertz, Hans-Georg / Boris Kalbheim / Ulrich Riegel: Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung, Gütersloh/Freiburg i. B. 2003

Ziebertz, Hans-Georg / Chris Hermans / Ulrich Riegel: Interkulturalität, Identität und Religion, in: Ziebertz, Hans-Georg (Hg.), Gender in Islam und Christentum. Theoretische und empirische Studien, Berlin 2010, 79-92

Ziebertz, Hans-Georg / Ulrich Riegel: Letzte Sicherheiten: Eine empirische Studie zu Weltbildern Jugendlicher, Gütersloh/Freiburg i. B 2008

Differenzen der Spiritualität – praktisch-theologisch beobachtet

Michael Schüßler

1. Grundsätzliches: Respekt und Aufmerksamkeit für die Sinnsuche der Gegenwart

Spiritualität? Eigentlich ist dieses Wort etwas aus der Mode gekommen. Vielen geht es wie Fulbert Steffensky, der es überhaupt nicht mehr hören kann.¹ Ein Unbehagen macht sich breit und es ist wohl das Unbehagen der Inflation. Alles Mögliche wird mit Spiritualität in Verbindung gebracht: Die Auszeit im Kloster genauso wie west-östliche Meditationsformen, die esoterische Schwitzhütte, in der Männer den Krieger in sich entdecken (sollen) oder rituelle Frömmigkeitsübungen aus dem mittelalterlichen Katholizismus. Spiritualität, das kann alles sein, was einem irgendwie guttut, was das Leben intensiviert und ein Feeling von Sinn und Tiefe vermittelt. Spätestens an diesem Punkt eines Textes ist allerdings pastoraltheologische Vorsicht geboten. Zu nahe liegt es, das alles abzuwerten oder ins Lächerliche ziehen - als „Wellness-Religion“ oder als „Fast-Food-Esoterik“². Dies wäre ein Leichtes – aber irgendwie auch viel zu einfach. Praktische Theologie darf sich solche Hybris überhaupt nie leisten. Vor allem, wenn sie selbst pastoral sein will, also solidarisch mit der Sinn- und Lebenssehnsucht in der Gegenwart (GS 1).

Ich gehe davon aus, dass „Spiritualität“ zunächst einfach das Gespür bezeichnet, dass es im Leben „mehr als Alles“ geben muss, wie es

¹ Vgl. Fulbert Steffensky, Spiritualität.

² Ebd., 32.

Steffenskys verstorbene Frau Dorothee Sölle einmal formuliert hat.³ Es geht darum, das Leben zu entbanalisieren. Also dem Alltag punktuell wenigstens eine Dimension abzuringen, von der man ahnt, dass es sie tatsächlich geben könnte. Dann dreht es sich um die uralten Fragen: Wofür stehe ich im Hier und Heute? Worauf hin lebe ich? Wie werde ich all den anderen Menschen und Dingen gerecht, mit und von denen ich lebe? Und wie kommt man damit zurecht, dass man an all diesen großen Fragen unserer kleinen Existenz offenbar nur schlechter oder besser scheitern kann? Diese immer wieder aufblitzende Sehnsucht nach „mehr als Allem“ verdient höchsten Respekt und echte theologische Aufmerksamkeit.

Erstens höchsten Respekt, weil diese Sehnsucht selbst meist nicht banal ist: nämlich „sich in etwas hineinzubegeben oder zu verwurzeln, das größer ist als ich und das mich trägt, das mir Kraft gibt“⁴.

Und zweitens ist theologische Aufmerksamkeit notwendig, weil man mit diesen Fragen heute eben zwangsläufig auf dem bunten Markt der kirchlichen, religiösen und spirituellen Sinn- und Ritenangebote landet. Aufmerksamkeit unterstellt schon, dass es dort etwas zu entdecken gibt. Es wird also etwas komplizierter werden, als einfach alles, was nicht in den kirchlich vertrauten Bahnen läuft, als grundsätzlich defizitär einzustufen.

Das hat einen einfachen Grund, den man etwa von Jon Sobrino lernen kann, dem jesuitischen Befreiungstheologen aus El Salvador. Wer nach Spiritualität fragt, stellt nämlich zunächst eine säkulare, aber existenzielle Frage: Aus welchem Geist lebt jemand sein Leben? „Jeder Mensch hat ein ‚spirituelles Leben‘, denn, ob er will oder nicht, ob er es weiß oder nicht, er kann nicht umhin, sich mit der Realität auseinanderzusetzen, und er ist mit der Fähigkeit ausgestattet, mit letzter Verbindlichkeit auf sie zu reagieren. ‚Geistliches Leben‘ ist vor daher eine Tautologie, denn jedes menschliche Leben lebt sein Leben

³ Diese Formulierung kenne ich durch den gleichnamigen Buchtitel von Dorothee Sölle. Sie findet sich aber auch in dem Kinderbuch-Klassiker „Higgelti Piggelti Pop“ (1967) von Maurice Sendak, in dem der Terrier „Jennie“ sein Rund-um-sorglos-zu-Hause verlässt und in die Welt zieht.

⁴ Ottmar Fuchs, Es geht nichts verloren.

mit Geist. Mit welchem Geist, das ist natürlich eine andere Frage, aber daß er mit Geist lebt, ist unbestreitbar.“⁵

Spiritualität meint ganz grundlegend den „Spirit“, mit dem jemand sein Leben lebt. Es ist die Frage nach der Haltung, mit der wir der Wirklichkeit begegnen oder – in der Sprache des operativen Konstruktivismus – nach den Praktiken, mit denen aus der Welt die eigene Wirklichkeit gemacht wird. Deshalb kann im Grund jeder Mensch als spirituell bezeichnet werden. Niemand kommt darum herum, sich irgendwie zu seinem Leben und zu seiner Mitwelt zu verhalten.

Erst jetzt lässt fragen, welche Unterschiede hier das christliche Erbe wohl machen könnte. Damit ist klar: Es geht darum, „christliche Spiritualität nicht zu verstehen als etwas, das dem Menschlichen noch hinzugefügt wird, sondern als eine Vertiefung des Menschlichen, so wie es in dem *homo verus*, in Christus, geschehen ist“⁶. Die Suche nach dem ganz Anderen, die Sehnsucht nach der Erfahrung des Ewigen und Absoluten führt aus christlicher Perspektive jedenfalls nicht nur über diese Welt hinaus, sondern zugleich immer tiefer in die Gründe und Abgründe des Lebens hinein. Jon Sobrino nennt das die christliche „Redlichkeit gegenüber dem Realen“⁷. Der Geist des Gottes Jesu kann nur um den Preis seiner Selbstverstümmelung in die Form der Weltflucht gebracht werden, denn er ist im Letzten bestimmt durch Weltloyalität. Und Weltloyalität heißt, auch im Glauben vor nichts auszuweichen.

⁵ Jon Sobrino, *Spiritualität*, 1090.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd., 1091.

2. Analytisches: Verflüssigte Religionspräsenz im Ereignis-Dispositiv

Menschen gehen heute sehr vielfältig und selbstbestimmt mit Religion um. Wer an klassischen Orten der Kirche arbeitet und diese Optionsvielfalt mit der historischen Öffnung des II. Vatikanums zusammendenken will, macht oft diese Erfahrung:



50 Years After Vatican II, Oct 14, 2012,
© Chappatte in "Le Temps" (Switzerland).

Trotz aller vom Konzil angestoßenen Modernisierungen ist die Exkulturation des kirchlichen Christentums in unseren europäischen Breiten scheinbar nicht aufzuhalten. Wie auch immer man diese Formation nennt, „konstantinisches Christentum“ oder „lebendige Gemeinde“, eines scheint klar: Die Phase der Kirchengeschichte ist zu Ende, so Rainer Bucher, „in der die Kirche über reale Sanktionsmacht religiöser... und gesellschaftlicher Art verfügte und ihre Sozialformen

sich daher ... als selbstverständliche Institutionen entwarfen“⁸. Den meisten institutionellen Arrangements kirchlicher Religionspraxis geht es wie dem Pfarrer in der Karikatur: Die Leute sind weg und wenn sie mal da sind, dann wollen sie oft etwas anderes, als das, was angeboten wird.

Stellt sich nur die Frage: Was machen die Menschen eigentlich außerhalb der Kirchenmauern? Sie suchen und finden „Sinnstiftung jenseits kirchlich-dogmatischer Vorgaben“, so der treffende Vortragstitel von Christel Gärtner.⁹ Das Feld der Religion ist nicht verschwunden, es hat sich nur weiter verflüssigt. Es scheint mit Rainer Bucher heute zugleich säkular, individualisiert und postsäkular zu sein.¹⁰

Säkular, weil heute niemand an Gott glauben muss. Der Atheismus, also die Existenz ohne religiösen Baldachin ist eine mögliche und realistische Option. Und sie führt nicht automatisch zu Beliebigkeit und Moralverlust, sondern ist oft selbst Ausdruck von moralischer Verpflichtung und einem humanistischen Wertebezug.¹¹

Individualisiert ist das religiöse Feld, denn anders als früher entscheiden die Menschen selbst, aus welchen Traditionen und Sinn-Angeboten sie die Bausteine für ihre existenzielle Bleibe hernehmen – und welche sie ablehnen. Das heißt: Es gibt eine unhintergehbare Freiheit des Einzelnen in Fragen des Glaubens, die nicht allein in Relativismus und Beliebigkeit enden muss, sondern auch „kontingente(r) Gewissheit“¹² ermöglicht.

Weil diese Freiheit aber religiöse Entdeckungen weiter zulässt und Glaube eine (auch vernünftige) Option bleibt, ist die Gegenwart drittens *postsäkular*. Man muss nicht mehr automatisch mit Gott, mit Engeln und Teufeln oder der heilenden Kraft religiöser Rituale rechnen, aber man kann, wenn es passt. Denn, wie Carolin Emcke in der SZ geschrieben hat, „Aufklärung bedeutet ja nicht Zwangs-Atheismus“¹³.

⁸ Rainer Bucher, ... wenn nichts bleibt, 198.

⁹ Vgl. Christel Gärtner, Religiöse Sinnstiftung.

¹⁰ Vgl. Rainer Bucher, ... wenn nichts bleibt, 29ff.

¹¹ Vgl. dazu Hans Joas, Glaube, 43ff.

¹² Ebd., 148.

¹³ Carolin Emcke, Das Eigene.

In den Tagungsgesprächen hat sich gezeigt, wie sich diese drei Möglichkeiten nicht nur durch die Gesellschaft ziehen, sondern quer durch die Vollzüge unserer biographischen Existenz hindurchlaufen. Ein Teilnehmer erzählte, dass er in der KAB mit einem Kollegen sehr kollegial und engagiert bei den sozialpolitischen Optionen zusammenarbeitet. Irgendwann hat sich dann zufällig herausgestellt, dass dieser Kollege regelmäßig mit einer Gebetsgruppe in den Marien-Wallfahrtsort Medjugorje fährt. Beide Anteile gehören offenbar aktuell zu seiner Person und er scheint sie dort ganz gut vereinbaren zu können.

Solche Beispiele waren es wohl, die sogar den bekannten Säkularisierungstheoretiker Peter L. Berger in seiner Grundthese umgestimmt haben, aufgeklärte Modernisierung bedeute zwangsläufig das Verschwinden sichtbarer Religiosität. „Im Nachhinein denke ich, dass wir einen Kategorienfehler gemacht haben. Wir haben Säkularisierung mit Pluralisierung verwechselt.“¹⁴ Das heißt: Auch Religion formiert sich in alltagsweltlicher Diversität. Wer da noch mit (modernen) Einheits- und Kohärenzkonzepten arbeitet, macht Fehler.

„Ich denke, dass ich von der irreführenden Vorstellung irgendeiner Form einheitlichen Bewusstseins ausgegangen bin: entweder religiös oder säkular. Dabei hatte ich die ... Möglichkeit übersehen, dass ein Individuum *sowohl* religiös *als auch* säkular sein kann Da ist zum einen ein schwedischer Soziologieprofessor, der die stille Überzeugung hat, dass jede Religion eine Illusion ist, solange er es sich leisten kann, den wenigen religiösen Menschen, die seinen Weg kreuzen, auf gönnerhafte Weise tolerant gegenüber zu treten. Einige Straßen von dem Büro des Professors entfernt befindet sich eine pfingstlerische Gemeinde afrikanischer Asylsuchender, deren Prediger jeden Tag Wunderheilungen vollbringt. Bei genauerer Betrachtung können wir feststellen, dass der Professor regelmäßig tantrische Meditationen praktiziert, während sich der Prediger in seinem Umgang mit dem skandinavischen Wohlfahrtsstaat einer sehr säkularen Rationalität bedient.“¹⁵

¹⁴ Peter L. Berger, Nach dem Niedergang, 2.

¹⁵ Ebd., 3.

Es gibt also ganz individuelle Collagen von säkularem Leben, bestimmten Frömmigkeitspraktiken und persönlichem Transzendenzbezug. Die wenigsten Menschen sind ganz säkular oder ganz religiös und vor allem nicht immer und an jedem Ort.

Jenseits der individuellen Absichten korrespondiert das mit einer recht grundsätzlichen Verflüssigung gegenwärtiger Zeit- und Sozialstruktur. Die historische Entwicklung wie auch die eigenen Biographien sind immer weniger als lineare und kontrollierbare Erzählung erfahrbar. Mit jedem Ereignis kann sich biographisch und gesellschaftlich die ganze Welt verändern, man weiß nur nicht so genau wohin. Jeder und jede muss sich heute zwischen Optionen entscheiden, ohne Auswirkungen und Folgen wirklich einschätzen, geschweigen denn kontrollieren zu können. Das Erleben von Welt funktioniert eben immer weniger wie das lineare Lesen eines Buches, sondern wie das Hin- und Herwischen der Hand auf einem Touch-Pad, bei dem Vielfältiges gleichzeitig im Blick sein kann. Prägend sind nicht mehr Muster einer kontinuierlichen Geschichte mit kohärenter Identität, sondern die situative Drift von Ereignis zu Ereignis. Mit diesem „Ereignis-Dispositiv“¹⁶, das nicht mehr auf die Figur des Neuen sondern einfach des Nächsten geeicht ist¹⁷, hat sich der Entdeckungshorizont des Evangeliums erneut verflüssigt. Auch das war auf der Tagung allgegenwärtig. Die dichotome Konstellation Kirche vs. Esoterik aus den 1980er und 90er Jahren ist in einem noch vielfältigeren spirituellen Markt der Möglichkeiten aufgegangen. Man kann auch in religiösen Dingen leichter die „Szene“ wechseln und damit Anteile der eigene Identität.

Kurz: Das kommende Ereignis, der jeweils nächste Schritt in einem unsicheren Gelände, wird zum neuen Inkulturationsort des Evangeliums. In einem der Workshops wurde berichtet, dass die religionsdistanzierte Tochter sich plötzlich intensiv für die christliche Tradition interessiert. Sie war nämlich in eine heftige Debatte mit ihren muslimischen Mitschülerinnen verstrickt und brauchte „theologisches Argumentationsfutter“. Oder es kann sein, dass Jugendliche über ein

¹⁶ Vgl. zu dieser Diagnose und ihren Folgen für die Pastoral der Kirche ausführlicher Michael Schübler, *Mit Gott neu beginnen*.

¹⁷ Vgl. dazu Dirk Baecker, *Studien*.

kirchlich getragenes Sozialprojekt in den ärmeren Staaten der EU-Osterweiterung ihre eigenen Sinnfragen bearbeiten und quasi beiläufig auch religiös neu entdecken, worauf es ihnen im Leben ankommt.¹⁸

Blickt man aus dieser Gegenwart noch einmal auf die obige Karikatur, kann man Neues entdecken. Die grimmige Enttäuschung im Gesicht des Pfarrers ist verständlich, aber unbegründet. Er müsste nur hinausgehen zu den Menschen, oder die Kirchentüren ganz weit aufmachen. Genau diese Konsequenz für die Organisation Kirche empfiehlt Papst Franziskus. Seine Worte beim Vor-Konklave klingen wie ein Kommentar zur „People-got-out-Karikatur“.

„Wenn die Kirche nicht aus sich selbst heraus geht, um zu evangelisieren, bleibt sie nur bei sich selbst und wird krank. ... In der Apokalypse sagt Jesus er stehe vor der Tür und klopf an. ... ich denke jetzt an jene Momente, in denen Jesus von innen klopft, damit wir ihn hinausgehen lassen. Die selbstreferenzielle Kirche will Jesus in ihren eigenen Reihen festhalten und nicht hinausgehen lassen.“¹⁹

Genau das trifft die Situation einer verflüssigten Gegenwart: Jesus ist bereits draußen in den kleinen und großen Tragödien des Lebens. Das heißt aber auch: Was die Begriffe und Symbole aus dem Archiv der Tradition zu sagen haben, das können die herkömmlichen Orte immer weniger aus sich selbst heraus festlegen. Sie müssen es im Kontakt mit dem Außen ihrer selbst entdecken, es sich von der Sehnsucht der Anderen sagen lassen. Genau das meint Franziskus mit seiner Ermutigung, die Kirche müsse an „die geographischen“ und „an die existenziellen Peripherien ... an die Peripherie des Denkens und allen Elends“ gehen²⁰. Und zwar nicht um zu belehren, sondern um die Vitalität der christlichen Tradition in den Lebensproblemen der Menschen zu entdecken und zu bezeugen. Damit ist man bei kriteriologischen Fragen angelangt.

¹⁸ Vgl Christel Gärtner, Religiöse Sinnstiftung.

¹⁹ Die Rede von Kardinal Jorge Bergoglio im Vorkonklave wurde von Kardinal Jaime Ortega veröffentlicht. Vgl. Franziskus, Rede.

²⁰ Ebd.

3. Kriteriologisches: Differenzen christlicher Spiritualität

3.1. Thesen zum Open-Source-Modus des christlichen Glaubens

1. Der christliche Quellcode der Tradition ist heute unhintergebar freigegeben.²¹ Der Zugriff auf die Archivbestände des Glaubens wurde von seinen sozialen Nutzungsbedingungen her auf „open source“ umgestellt. Jeder kann sich heute potenziell auf Kernelemente des Christlichen beziehen, ohne dass eine ekklesiale Kontrollinstanz dazwischen geschaltet wäre. Die Kirchen haben als ehemalige Monopolisten ihre hegemonialen Rechte verloren. Der christliche Quellcode wird situativ und existenziell weiter nachgefragt, aber der institutionelle Urheberrechtsschutz scheint ausgelaufen.

2. Für die Kirche als ehemals mächtige Religionsgemeinschaft ist dieses Freigegeben-Sein ihrer Botschaft eine tiefe Kränkung. Es gibt keine soziale Kontrolle mehr über den „richtigen“ Glauben. Doch wenn „Sehnsucht tatsächlich der Anfang von allem ist“ und Menschen in ihrer Suche anlassbezogen auch auf Archivbestände des kirchlich tradierten Christentums zurückgreifen, dann zeigt sich: Das Evangelium ist ein „Erbe der Menschheit ... und kein Tafelsilber der Kirche“²². Menschen außerhalb kirchlich organisierter Bereiche sind oft genauso vom Geist Jesu beseelt. Und umgekehrt ist die organisierte Kirche wie jede/r Christ/in dazu aufgefordert, immer neu zur Botschaft vom Gott Jesu umzukehren. Der Kairos der Gegenwart lautet: Man müsste das Freigegeben der Botschaft auch aus Sicht der real existierenden Kirche als eine erfreuliche Nachricht interpretieren. Denn es ergeben sich Spielräume für normativ unfestgestellte und damit echt neue Entdeckungen im Glauben.²³

3. Zu diesem Ergebnis kommt auch die ganz säkulare Soziologie, wie jüngst der Luhmann-Schüler Dirk Baecker. „Die Transzendenz

²¹ Vgl. dazu Reinhard Feiter / Hadwig Müller, Frei geben, sowie Michael Schüßler, Kirche.

²² Hans-Joachim Sander, Von den Sklavenhäusern, 322.

²³ Siehe dazu Michael Schüßler, Liquid Church.

lauert in der Netzwerkgesellschaft hinter jedem Kontakt, dessen man sich gerade noch sicher glaubte. ... Für die Kirche ist dies eine Chance. Sie ist zwar nicht mehr auf den einzigen Felsen gebaut, den die Welt kennt. Aber sie ... kann ... in jedem ihrer Vertreter, Priester wie Laien, Zeugnis für das Risiko des Menschlichen ablegen und sich so in die Verhältnisse der Welt einmischen.“²⁴ Wie kann das aussehen? „Die Figur des Zeugnisses ist zentral. ... Da helfen kein lateinisches Gemurmel und keine fromme Innerlichkeit. Es muss gezeigt und bewiesen werden, demütig, kämpferisch und individuell.“²⁵ Das heißt: die säkulare Gegenwart drängt die Kirche in eine Richtung, die ihr vom Konzil längst aufgegeben ist. „Dabei bestimmt die Kirche kein irdischer Machtwille, sondern nur dies eine: ... der Wahrheit Zeugnis zu geben; zu retten, nicht zu richten; zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen.“ (GS 3)

4. Die Unterscheidung der Geister läuft nicht mehr über die Gegnerschaft zum Atheismus, nicht mehr als die Verteidigung von Religion überhaupt. Viel wichtiger werden die kriteriologischen Fragen, also die Art und Weise, wie Transzendenzbezug und immanente Lebensgestaltung miteinander ins Verhältnis gesetzt werden. Die entscheidenden Auseinandersetzungen drehen sich nicht mehr darum, ob es Gott „gibt“ oder ob Glaube vernünftig sei, sondern um die operative Frage, wie ein Verhältnis zum Heiligen formatiert werden sollte und welche praktischen Folgen sich dann zeigen - für die Gesellschaft, das Leben der Anderen – und für einen selbst. Zwei aktuelle Beispiele aus 2014. Was bringt auf der einen Seite junge Frauen und Männer aus Europa nur dazu, in den Nahen Osten zu reisen und sich den islamistischen Netzwerken IS oder Al-Quaida anzuschließen? Hochmoderne digitale Propaganda entwirft offenbar eine attraktive Oberfläche für die Sehnsucht nach klaren Zugehörigkeiten und Identitäten – bis hin zu totalitärem Terror. Und umgekehrt: Was bringt junge Ärztinnen und Pfleger dazu, nach Afrika zu reisen um Ebola-infizierte Menschen zu behandeln und sich selbst diesem tödlichen Risiko auszusetzen? Was von außen säkular und ganz weltlich aussieht, ist manchmal mit der größten Barmherzigkeit und

²⁴ Dirk Baecker, Mit dem eigenen Leben Zeugnis ablegen, 18; 20f.

²⁵ Ebd., 19.

Hingabe an das nackte Leben von Fremden gemacht. Genau das also, was die Quintessenz des Evangeliums meint.

5. Religion hat das Potenzial zu beiden Radikalisierungen, die der machtvollen Gewalt und die der ohnmächtigen Hingabe – auch das Christentum. Der theologische Streit ist deshalb zurück in den Arenen der Weltgesellschaft, weil sich an ihm wieder etwas entscheidet. Der Anlass ist leider oft die fanatisierende Radikalisierungspotenz von Transzendenzbezügen, das Ziel wäre ihre alle Ausgrenzungen überschreitende Solidarisierungspotenz. Wenn Kirche und christliche Theologie allerdings immer noch so tut, als stehe sie über diesen Konflikten und könne sie höchstlehramtlich entscheiden, nimmt sie sich quasi selbst aus dem Spiel. Nur wenn sie ihr Erbe²⁶ innerhalb der widerstreitender Positionen und Erfahrungen theologisch verantwortet und existenziell geerdet vertreten, werden jene Unterschiede glaubhaft, die für Andere tatsächlich einen Leben ermöglichenden Unterschied machen.

3.2. Anstiftungen zum angstfreien Umgang mit Unsicherheiten und Paradoxien

Den befreienden Gehalt christlicher Spiritualität wird man umso mehr entdecken, als man ihn aus der Hand gibt. Dazu eine kurze Begebenheit aus einer Woche Straßenexerzitien in einer deutschen Metropole.²⁷ Es geht dabei nicht um Sozialarbeit. Man soll vielmehr offen werden für Gottes Spuren im urbanen öffentlichen Raum. Ein junger, sozial engagierter Teilnehmer will auf der Straße dennoch unbedingt Kontakt zu Obdachlosen aufnehmen. Trotz aller Anstrengungen hat sich nichts ergeben: Er erlebte Distanz, niemand wollte näher ins Gespräch kommen. Der junge Mann gibt erschöpft auf und setzt sich enttäuscht einfach in die nächste Kirche. Ist jetzt ja auch schon egal. In diesem Moment des „Sein-Lassens“ spricht ihn paradoxer Weise ein

²⁶ Vgl. dazu etwa das Concilium-Themenheft Zukunft.

²⁷ Die Erzählung stammt von Michael Schindler. In seiner Dissertation erforscht er diese recht junge Variante geistlicher Übungen in urbaner Unruhe.

Obdachloser an, der auch gerade in der Kirche sitzt. Es ereignet sich die erhoffte Begegnung.

Christliche Spiritualität könnte vor allem darauf hinauslaufen, ein Verhältnis zu Paradoxien und Kontingenzen zuzulassen, das nicht verkrampft, sondern die Ereignishorizonte offen hält.²⁸ Das geht meist nur, wenn die letzte Gewissheit darin besteht, dass die letzte Gewissheit offen bleibt. Insofern geht es um vorläufige Gewissheiten²⁹, die das wirklich „Letzte“ Gott überlassen.

Es wären Glaubensformen und entsprechende Praktiken im Volk Gottes zu stärken, in denen sich die befreienden Optionen des Evangeliums mit dem Wissen um die Kontingenz allen Daseins verbinden – auch mit dem Wissen um die Kontingenz der eigenen spirituellen Erfahrungen. Weil wir in der Spur Jesu einen Gott bezeugen, der letztlich alle Menschen in sein Heil aufnehmen wird, aber auf Wegen, die wir nur erahnen. In diesem Sinne besteht christliche Spiritualität vor allem in Übungen zum angstfreien Umgang mit den Paradoxien von Gott und Welt.³⁰

Darauf macht heute vor allem Tomáš Halik³¹ aufmerksam. Ihn interessiert die Frage nach dem Christentum in einer säkularen Gesellschaft. Könnte der Atheismus nicht selbst eine

²⁸ Vgl. zu den erkenntnistheoretischen Hintergründen: Michael Schüßler, Das unentdeckte Land.

²⁹ In genau diese Richtung denkt auch Hans Joas. Glaube laufe nicht einfach darauf hinaus, die Unsicherheiten des Lebens mit religiösen Sicherheiten abzufedern. Das war die Kritik von Marx: Opium fürs Volk. Konservative Kontingenzbewältigung, damit alles so bleibt, wie es ist. Doch das muss nicht so sein. Joas hat Recht, wenn er diese Alternative beschreibt: „Für mich stellt der Glaube keine Kontingenzbewältigungstechnik dar, sondern die Voraussetzung für einen spezifischen Umgang mit Kontingenz; unter Bedingungen hoher Kontingenz kann es ... sehr wohl zu festen Bindungen an Personen und Werte kommen, es ändert sich nur die Art dieser Bindung; und nicht Relativismus ist das Resultat von Kontingenzsensibilität, sondern „kontingente Gewissheit“, eine Gewissheit, die sich der Kontingenz ihrer Entstehung bewusst ist“. Hans Joas, Glaube, 126.

³⁰ Siehe dazu die ebenso wichtigen wie kompakten Überlegungen von Christian Bauer, Paradoxalität.

³¹ Tomáš Halik ist 1948 in Prag geboren. Er ist Soziologe, Psychotherapeut und wurde 1978 von der damaligen Untergrundkirche im sozialistischen Staat zum Priester geweiht. Nach der Wende hat er ein theologisches Studium nachgeholt. Er arbeitet heute als Professor in Prag und ist in päpstlichen Räten aktiv.

offenbarungsrelevante Qualität besitzen? Er schreibt: „Selten weist etwas auf Gott so stark hin und ruft so dringend nach Gott, wie gerade das Erleben seiner Abwesenheit.“³² In Kontakt mit seiner glaubensdistanzierten tschechischen Heimat entwickelt er eine sehr sensible und kontingenzempfindliche Theologie.

Nicht erst seit dem Terroranschlag auf das Pariser Satire-Magazin „Charlie Hebdo“ schaukeln sich religiöser Terror und aggressiver Atheismus gegenseitig auf. Gibt es eine Alternative zu dieser gegenseitigen Radikalisierung, und zwar womöglich in den Religionen selbst?³³ Für den eigenen christlichen Bereich schreibt Halik: „Die Brücke die wir bauen können heißt Demut. Lasst uns vom Glauben keine bequeme Gewissheit erwarten, sondern aus ihm den Mut zum Betreten der Wolke des Geheimnisses schöpfen. Der Glaube ist die Kunst, mit dem Geheimnis und mit den Paradoxen des Lebens zu leben.“³⁴ Mit Paradoxien leben heißt, die Spannung zwischen den Gegensätzen der Existenz nicht einseitig aufzulösen. Mit Gott zu rechnen kann eine Ressource sein, um auf Unsicherheiten nicht mit totalitärer Gewalt oder nihilistischer Ohnmacht zu reagieren. Doch dann darf nicht einfach auf die „Cancel-Taste“ gedrückt werden, wenn es um die Unbegreifbarkeit Gottes geht. Halik beschreibt jene problematischen Optionen, die eine zu starre Sicherheit verheißen: „Nicht selten ist der Mensch in der Welt sowie in seinem Inneren dem Schweigen Gottes ausgeliefert. ... Der Atheismus deutet Gottes Schweigen als Beweis, dass Gott gestorben ist oder nie existiert hat; der oberflächliche Glaube unterbricht Gottes Schweigen mit seinen eigenen Antworten; der Fundamentalismus rezitiert seine erlernten ‚ewigen Wahrheiten‘; der pietistische Enthusiasmus suggeriert sich fromme Gemütsverfassungen und Gefühle.“³⁵ Allen fehlt, so Haliks zentraler Buchtitel, die „Geduld mit Gott“. Der entscheidende Unterschied verläuft auch hier nicht zwischen religiös und atheistisch, sondern ob jemand wirklich geduldig mit der Unverfügbarkeit menschlicher Existenz rechnet oder nicht. „Atheismus, religiöser Fundamentalismus

³² Tomáš Halik, *Geduld*, 14.

³³ Siehe dazu Ottmar Fuchs, *Religionskritik*.

³⁴ Tomáš Halik, *Spielarten*, 287.

³⁵ Ebd., 287f.

und leichtgläubiger religiöser Enthusiasmus sind sich auffallend ähnlich in dem, wie schnell sie fertig sind mit dem Geheimnis, das wir Gott nennen – und eben deshalb sind alle diese drei Positionen für mich in gleichem Maße unannehmbar.³⁶ In diesem Sinne hält christliche Spiritualität keine fertigen Antworten bereit, sondern: Übungen zum angstfreien Umgang mit den Paradoxien von Gott und Welt. „Wir sind nicht in die Welt gesandt worden, um sie für Christus zu erobern, um ‚Kulturkriege‘ gegen Nichtgläubige zu führen oder die Engel des jüngsten Gerichts zu spielen und ungeduldig oder stolz zu versuchen, den Weizen vom Unkraut zu trennen. Wir wurden in die Welt gesandt um Nutzen zu bringen.“³⁷ Worin besteht der spezifische Beitrag der christlichen Tradition? „Das Christentum ist eine Religion des Paradoxes. Wenn wir von den großen Mystikern des Christentums lernen, in unserer Theologie, Spiritualität und Seelsorgepraxis keine Angst vor Paradoxien zu haben, dann können wir der Kirche sowie der gegenwärtigen Welt etwas sehr Wertvolles bieten.“³⁸

Kurz: Es kommt darauf an, bei allem, was wir von Gott wissen und erfahren, nie seine unverfügbare Geheimnishaftigkeit zu vergessen, indem man sie mit den eigenen Projektionen ausfüllt. Das Evangelium ist kein sanftes Ruhekitzel. Es fordert dazu auf, sich vom Risiko und den Gefährdungen des Lebens beunruhigen zu lassen. Drei kriteriologische Spuren scheinen mir heute jeweils Unterschiede zu markieren, die wirklich einen Unterschied machen.

3.3. Kriteriologische Spuren: Unverfügbarkeit, Ausgesetztheit, Anonymität

Unverfügbarkeit Gottes: „Man muss Platz für den Herrn lassen“ (Papst Franziskus)

Alle Aussagen über Gott erfolgen immer im Rahmen negativer Theologie – zumindest in der christlichen Spur: Gott ist in allen Dingen – aber nichts in der Welt ist Gott. In der Tat: Solche Paradoxien muss

³⁶ Tomáš Halik, *Geduld*, 9.

³⁷ Tomáš Halik, *Spielarten*, 288.

³⁸ Ebd.

man theologisch denken und pastoral für das Leben aufschließen können. Dass Gott für uns Menschen nicht verfügbar ist, darin liegt glaube ich großes, religionskritisches Gewicht. Der von der christlichen Tradition bezeugte Glaube hat immer etwas von einem freimütigen Risiko auf eine Wahrheit zu setzen, die uns letztlich entzogen bleibt. Er ist das „Vielleicht“ einer Hoffnung auf Rettung, auf gelingendes Leben. Eine letzte Glaubens-Sicherheit kann es in unseren Gefilden nicht geben. Aber genau darin kommt Gott uns mit seiner Treue als der immer ganz Andere entgegen. Papst Franziskus hat das zu Beginn seines Pontifikats unglaublich treffend gesagt:

„Wenn jemand behauptet, er sei Gott mit absoluter Sicherheit begegnet, und nicht berührt ist von einem Schatten der Unsicherheit, dann läuft etwas schief. ... Wenn einer Antworten auf alle Fragen hat, dann ist das Beweis dafür, dass Gott nicht mit ihm ist. ... Man muss Platz für den Herrn lassen, nicht für unsere Sicherheiten.“³⁹

Vom verletzbaaren Leben berührt und verändert werden

Der zweite Aspekt liegt in der Verletzbarkeit der menschlichen Existenz⁴⁰, der sich Gott selbst in Jesus aus Nazareth bis in den Tod hinein ausgesetzt hat. Es geht im Christentum nicht primär um Glauben als exklusives religiöses Besserwissen, sondern um die befreiende Erfahrung des Neubeginns, um das was sich von Gott her hier und jetzt an Horizonten auftut, auch wenn es nicht so benannt wird. Vom biblischen Zeugnis her gibt es eigentlich keine Kirchenbildung um des religiösen Erlebnisses sondern um der Lebensmöglichkeiten des je anderen Menschen willen. Das ist Pointe der Reich-Gottes-Botschaft Jesu. Das Evangelium stellt keine zusätzlichen, religiösen Forderungen an uns. Es geht allein um das Wagnis, sich vom verwundeten Leben des Anderen mit all seinen Abgründen bis in den Kern des Glaubens und der eigenen personalen und sozialen Existenz hinein berühren zu lassen: „Blinde sehen wieder, und Lahme gehen ... und den Armen

³⁹ Antonio Spadaro, Interview.

⁴⁰ Vgl. dazu Birgit Hoyer, Seelsorge; Hildegund Keul, Inkarnation.

wird das Evangelium verkündet“ (Mt 11,5). Denn genau darin liegt doch der immer wieder aufbrechende heiße Kern biblischer Traditionen: einen Gott zu bezeugen, der bis in all unsere Verletzungen, in all unsere Existenzängste und Glaubenszweifel hinein ein letztlich befreiendes Ereignis gewesen sein wird.

Von Beginn an verweisen die großen spirituellen Traditionen auf diese ganz einfache Lebenspraxis, die Umkehr zum verletzbaren Leben der Anderen. Bei dem Mystiker Aphrahat (gest. 345), dem ältesten syrisch-persische Kirchenvater, kann man lesen: „Begnüg dich nicht mit dem ‚Vergib mir!‘, sondern ericke die Zerschlagenen, besuch die Kranken, versorg die Armen! Das ist Gebet!“⁴¹

Anonymität: Kein Zwang zur religiösen Ausdrücklichkeit

Die einzige Forderung des Evangeliums ist damit ein Zum-Leben-Kommen des jeweils Anderen, ohne ihn intentional zu verändern, also weder in eine Gemeinde noch in ein religiöses Bekenntnis hineinzumanövrieren. Ottmar Fuchs formuliert das sehr treffend: „Es muss nicht sein, Gott in religiösen Sprachspielen thematisiert zu haben, und es muss auch nicht sein, an Gott zu glauben. ... Christen und Christinnen zeigen, dass es ... guttut, dass es Ressourcen und Kräfte schenkt ... an einen solchen Gott glauben zu dürfen. ... Aber es gibt keine nötigenden ... Gründe, glauben zu müssen, um das Heil zu erlangen. Kein Mensch muss glauben, um von Gott geliebt zu werden, dies ist ohnehin der Fall. Der Glaube ist nicht die Bedingung der Liebe Gottes, sondern der Beginn ihres Bewusst- und Innewerdens. ... Deshalb sind weder die Kirchen- noch die Glaubensgrenzen mit den Heilsgrenzen identisch. Genau das ist ein unveräußerlicher Inhalt des christlichen Glaubens selber, dass Gott alle Menschen unerschöpflich in sein Heil aufnimmt.“⁴² Mit der Wirklichkeit Gottes ist nicht nur dort zu rechnen, wo er explizit benannt und wo ausdrücklich an ihn geglaubt wird. Die Art seines Erscheinens ist nicht die sichere Identifizierung,

⁴¹ Aphrahat, Demonstrationes 4,15 (FC 5,1), zitiert nach Achim Budde, Gemeinsame Tagzeiten, 43.

⁴² Ottmar Fuchs, Wer's glaubt, 119f.

sondern die überraschende Entdeckung. Spirituell wird es deshalb darauf ankommen, einem pastoralen Ereignis des Evangeliums, wo auch immer es denn passiert, wirklich zu trauen. Und zwar auch dann, wenn damit kein Gemeindemitglied gewonnen wird und man nicht weiß, ob eine Geschichte mit Gott gerade begonnen, fortgesetzt oder unterbrochen wurde.

4. Exemplarisches

4.1. Lebenswendenfeiern

Das säkulare Leben ist eine Option, von der Gotthard Fuchs zu Recht sagt, dass sie von Gott her ausdrücklich gewollt sei. In Ostdeutschland ist sie breite Realität. Und das hat mehr mit der pastoralen Realität in den alten Bundesländern zu tun, als man dort meist glaubt. Es gibt sogar Dinge zu entdecken. Man könnte sagen, im atheistischen Ostdeutschland zeigt sich in struktureller Sichtbarkeit zugespitzt der säkulare Rahmen aller Pastoral, wie er in der westdeutschen Klage sichtbar wird: „Die jungen Leute wissen ja gar nichts mehr vom Glauben“. Zumindest nicht so, wie man es in Kirchen lange Zeit lernen sollte. Christel Gärtner hat hier deutlich gemacht, dass umgekehrt Deutungsoffenheit zur Voraussetzung religiöser Bildungsprozesse geworden ist⁴³. Es darf nicht immer alles schon klar sein. Erst dann kann man sich mit seiner eigenen Biographie quasi einklinken. Wenn zu viel Bedeutung schon festgelegt ist, dann ereignet sich nichts mehr.

Seit 1998 gibt es in Erfurter Dom die „Feier der Lebenswende“ für konfessionslose Jugendliche.⁴⁴ Diese rituelle Innovation entstand aus dem Bedürfnis ostdeutscher Jugendlicher nach einer sichtbaren Zäsur an der Wende vom Jugend- ins Erwachsenenalter. Weder die kirchlichen Binnenriten (Firmung/Konfirmation) noch die sozialistische Jugendweihe waren für diese Jugendlichen irgendwie passend. Also hat man etwas Neues erfunden, ohne gleich zu wissen, was es bedeutet.

⁴³ Vgl. Christel Gärtner, Religiöse Sinnstiftung.

⁴⁴ Vgl. dazu Bistum Erfurt, Feier,

„Auf der Grundlage christlicher Literatur wird bei den Vorbereitungstreffen über die Lebenswende vom Kind zum Jugendlichen und Erwachsenen nachgedacht. Mit dem Erfurter Dom erhielt diese Feier einen Ort, der zur Besinnung, Feier und Freude über den bewußten Schritt in einen neuen Lebensabschnitt einlädt. ... Außerdem gestaltet jeder Jugendliche als Symbol seines Lebensweges ein langes, farbiges Seidentuch in seinen Lieblingsfarben. Das Tuch wird von den Eltern zu Beginn der Feier auf den Altarstufen ausgebreitet. Während der Feier sprechen die Jugendlichen von ihrem Lebensweg. Als Zeichen der Hoffnung auf eine gute Zukunft erhalten die Jugendlichen am Schluss der Feier eine Kerze. Die Feier schließt mit der Bitte um Segen für die Jugendlichen und ihre Familien.“⁴⁵

Aus der Perspektive der pfarrlichen Kirchen-Struktur, die in konzentrischen Kreisen um ein (gemeindlich-liturgisches) Zentrum herum gebaut ist, löst das vor allem Verwunderung aus. „Wie kann man glaubenslose Menschen in einen Dom hineinlassen um dort eine Art heiliger Anonymität zur Aufführung zu bringen, ohne damit ein missionarisches Defizit am expliziten Glauben zum Ausdruck zu bringen.“⁴⁶ Der wirkliche und richtige Glaube werde überhaupt nicht thematisiert.

Andererseits lassen sich hier genau jene Kategorien entdecken, die einer verflüssigten und ereignisoffenen Kirchenbildung entsprechen: mögliche Anonymität, Gastfreundschaft und Verzicht auf religiöse Biographieprägung. Kirche stellt aus der eigenen Tradition heraus ein Setting zur Verfügung ohne sozial oder auf andere Art intentional genau bestimmen zu können, was für die Menschen darin letztlich passiert. Für Hans-Joachim Sander sind „Lebenswendenfeiern ein niederschwelliges Angebot ... so etwas wie ein rite de passage ... (der) ... den Übergang vom Raum des Glaubens in den Raum des Lebens

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Hans-Joachim Sander, *Weniger ist mehr*, 284.

fließend macht ... „⁴⁷ Und diese Verflüssigung ist ein Gewinn, kein Ausverkauf. Das ist erklärungsbedürftig.

Wer Kirche als Vergemeinschaftung um ein heiliges Zentrum versteht, erkennt in den Lebenswendenfeiern nur eine ungenügende Defizitform, die man aus missionarischer Not anbietet, um Menschen neugierig zu machen auf das eindeutige Mehr des Zentrums. Kritiker sagen, man verkaufe nur eine leere Brotbox, die billig zu haben sei.

Auch hier sieht man mehr und anderes, wenn man sich auf Paradoxien einlässt. Denn im säkularen Zeitalter⁴⁸ kann sich oft erst in dieser fließenden, etwas unbestimmten Situationen Entscheidendes vom Evangelium ereignen. „Für den Glauben des Konzils reicht es einfach nicht aus, Menschen gefüllte Brotdosen zu überreichen; das respektiert zu wenig, was sie in ihrem Leben als eine Erfüllung finden werden, die nicht schon mit der Glaubensbotschaft gegeben ist. Die leere Brotdose ... muss jeweils eigens in den Stationen des Lebens gefüllt werden.“⁴⁹

Das Zerfließen der Innen/Außen-Grenze, sowohl was die Sozialform Kirche als auch was die Eindeutigkeit der Glaubenssprache angeht, gibt das Evangelium erst dafür frei, dass es im Leben von Menschen präsent werden kann: Ihre Sehnsucht bekommt einen hinreichend unfestgelegten Ort. „Dann sind die Lebenswendenfeiern die Öffnung des Glaubens auf humane und gesellschaftliche Problemstellungen, denen dieser Glaube um des Heiles willen ausgesetzt ist, das er zur Sprache bringt. Hier wird kein Defizit wahrgenommen, sondern eine Aussetzung...“⁵⁰

So entsteht etwas Nächstes, nämlich die Umkehrung der alten sakramentenpastoralen Devise „Vertrauen ist gut, Kontrolle ist besser“, nach der bis heute Kommunion- und Firmkatechese abläuft. Wenn in einer säkularen Liturgie die Anonymität Gottes als präsent vermutet wird, dann lautet das Prinzip: „Auf Kontrolle wird verzichtet, denn

⁴⁷ Ebd., 284. Ottmar Fuchs plädiert nicht nur für neue rituelle Formen, sondern für die soziale Entgrenzung der bekannten Sakramente selbst, für ihren gnadentheologisch begründeten „Ausverkauf“ an alle, die nach Gottes Zuspruch für ihr Leben verlangen. Von daher schreibt er: „Es gibt eben nichts Niederschwelligeres als die Sakramente selbst“, Ottmar Fuchs, Wir müssen gar nichts tun.

⁴⁸ Vgl. Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter.

⁴⁹ Hans-Joachim Sander, Weniger ist mehr, 282.

⁵⁰ Ebd., 281.

Vertrauen ist besser“. Vertrauen in die beteiligten Menschen und zugleich Vertrauen auf Gottes anonyme Wege in unser aller Leben.

4.2. “Thank you for choosing catholic church”? Theologische Fragen an eine Selbstökonomisierung der Pastoral

Sie kennen sicher den Satz mit dem sich die Bahn auch bei den englischsprachigen Fahrgästen bedankt: „*Thank you for choosing Deutsche Bahn today*“. Die Bahn ist wirklich dankbar, denn sie steht in unmittelbarer Konkurrenz zu den Fluglinien, die ebenfalls von München nach Berlin transportieren und aus deren internationaler Mobilitätskultur die Wendung auch entlehnt ist. Neuerdings kommen auch noch die Fernbuslinien dazu. Der Satz zeigt: die Bahn ist auf dem Markt. Und auf dem Markt ist der Kunde König, denn der hat die Wahlfreiheit. Man ist also dankbar, denn er hätte sich auch gegen die Deutsche Bahn entscheiden können. Müssten sich die Kirchen heute nicht ebenfalls bei ihren Gläubigen bedanken, dass sie gerade diese Glaubensoption gewählt haben: “Thank you for choosing catholic church”?

Es scheint so. Kirche ist Akteur auf dem Markt der Religionsanbieter und verhält sich eben genau so, wie sich auch andere Organisationen unter Konkurrenzbedingungen verhalten. Sie kämpft um Marktanteile, indem das eigene Profil sie umso klarer gegen andere Anbieter herausgestellt wird: das religiöse Profil gegen den Atheismus, das christliche Profil gegen andere Religionen, das katholische Profil gegen andere Spielarten des Christentums.

Nach dem bisher Gesagten beschleicht einen allerdings der Zweifel, ob diese exklusiven Identitäten wirklich zur inhaltlichen Profilierung im Sinne des Evangeliums beitragen. Kommt es nicht auch zu Rückkopplungseffekten der Marktlogik in den eigenen Bereich, zu einer schleichenden Selbstökonomisierung der religiösen und spirituellen Praktiken in der kirchlichen Pastoral? Damit ist gemeint, dass die Logik von Wettbewerb und Wachstum, das Ringen um Marktanteile, die Profilschneiderei und Marketingorientierung das

überformt, wenn nicht sogar ablöst, was die Identität der christlichen Überlieferung ausmacht. Es geht mir hier nicht um generelle Wirtschaftsfreundlichkeit. Man kann froh sein, wenn Kirchen solide und transparent wirtschaften und damit entsprechende institutionelle Ressourcen für Seelsorge und Diakonie zur Verfügung stehen. Doch die Sphären verschwimmen. Schon länger beobachten Soziologen eine Ökonomisierung des Sozialen.⁵¹ Und im Bereich der Politikwissenschaften spricht Colin Crouch von Postdemokratie, weil die ökonomieförmige Vermarktung von Politik schleichend den demokratischen Diskurs überformt. Das erhöht die Sensibilität für den eigenen pastoralen Bereich. Wenn eine marktorientierte Gestaltung kirchlich gebundener Religiosität schleichend theologische Inhalte überlagert, könnte man dann nicht analog von „posttheologischen Praktiken“ in der verfassten Kirche sprechen?

Das Tagungs-Motto „Sehnsucht“ scheint da ein treffendes Stichwort. Und zwar nicht nur bei den Menschen, für deren Sehnsucht man da sein will, sondern auch im pastoralen Dienst selbst. In Zeiten, in denen das kirchliche Christentum weiter unter Druck ist, in denen sich die alten Festkörper der konstantinischen Formation weiter verflüssigen, flackert die Sehnsucht auf nach alter Größe und neuen Erfolgen auf dem Religionsmarkt. Deshalb tut es oft so gut, wenn die altvertrauten Angebote doch noch einmal funktionieren, wenn man von großen Zahlen berichten kann, 70 Kommunionkinder, 80 Firmlinge, 90 Anmeldungen für die Sehnsuchts-Tagung, Tausende am Weltjugendtag.

Doch was, wenn diese Sehnsucht nach dem Erfolg der eigenen Religionsgemeinschaft größer wird, als die Sehnsucht danach, dass der je Andere auf eine vielleicht ganz fremde Art und Weise zum Leben kommt? Spiritualität heißt praktisch-theologisch eben vor allem: Welchen Gott bezeugt man in seinem Handeln? Was passiert theologisch, wenn sich pastorale Praxis vor allem an spirituellem und organisationskirchlichem Marketing orientiert? Wenn man vielleicht so begeistert ist, über die wirksame Herstellbarkeit religiöser Erlebnisse und kirchlicher Angebote, dass diese Begeisterung womöglich jede

⁵¹ Dazu etwa von Foucault her gedacht Ulrich Bröckling / Susanne Krasmann / Thomas Lemke, *Gouvernementalität*.

Ereignishaftigkeit und Unverfügbarkeit vom Anderen her schluckt – und damit eine entscheidende Spur des Gottes Jesu. Die Vermutung lautet: Weil man in bester Absicht versucht, auf dem Markt eine beliebige Verwechselbarkeit zu vermeiden, wird unter der Hand der profilierte Markterfolg zum entscheidenden Kriterium für das eigene pastorale Handeln. Dann wäre allerdings genau das passiert, wovon Rainer Bucher warnt: Kirche verfällt den Mechanismen des Marktes. „Denn dann holt einen ein, was damit verbunden ist: der religiöse Substanzverlust, der Verlust des Wissens, warum es einen gibt, unabhängig davon, welchen Erfolg man hat.“⁵² Vor allem aber bleibt dann der entscheidende Aspekt des christlichen Gottesbegriffs auf der Strecke, nämlich seine unverzweckbare Unverfügbarkeit jenseits von Markterfolg und Milieurückeroberung.

Von der hier vorgeschlagenen Kriteriologie her würde das heißen: Sieht man der Rede von Gott und den geistlichen Praktiken an, dass sie über ihren Gegenstand nicht verfügen können? Das ist gar nicht so einfach, wenn das zugespitzte Profil gefragt ist. Da soll man genau wissen, wovon man redet und eindeutig sagen, wofür man steht. Gerade von „Berufschristen“ scheint diese Art von Glaubensgewissheit ja erwartet zu werden, egal ob in der Schule oder in der Predigt. Wie also vom Gott Jesu reden, wenn man den Druck zur eigenen möglichst klaren Positionierung verspürt? Auch hier kann man unterscheiden. Als Erwartung an die Glaubwürdigkeit des eigenen Zeugnisses ist das völlig in Ordnung. Aber man wird wohl versuchen, darauf nicht unterhalb dessen zu reagieren, wofür man steht. Theologisch ist die treffende Orientierung eben oft gerade das geduldige Offenhalten einer eindeutigen Antwort ... das Offenhalten auf Gott als das letzte Geheimnis unserer Existenz hin. Wer zu schnell, zu sicher, zu überzeugt von Gott spricht, der verfehlt ihn wohl. Wem in seinem Reden und Handeln die Scheu noch anzumerken ist, dass man eigentlich nicht so von Gott reden kann, als sei es das Selbstverständlichste auf der Welt, nimmt den wirklich ernst, von dem er redet.

Ich plädiere sehr für die Ausweitung des pastoralen Möglichkeitssinns, aber nicht nach primär instrumentellen

⁵² Rainer Bucher, ...wenn nichts bleibt, 37.

Erfolgskriterien, sondern entlang der eigenen Botschaft, für die man steht. Die Botschaft vom Gott Jesu verwirklicht sich paradoxerweise besonders an *Orten des Umsonst*, die organisationskirchlich wenig „bringen“, an denen lediglich punktuell alte Grenzziehungen zwischen Menschen ihre Bedeutung verlieren. Wenn etwa der muslimische Jugendliche in der katholische Nachmittagsbetreuung so stabil und engagiert begleitet wird, dass er einen Ausbildungsplatz findet, verweist das auf jenen Samaritaner, der als Fremder mit anderem Glauben biblisch das Vorbild für die Nachfolge Jesu ist. Was sich bei Jesus zeigt, liegt eben manchmal quer zu einer „gesunden“ ökonomischen Eigenlogik. Er heilt und befreit Menschen, die ihm begegnen, ohne sie zu Jüngern seiner religiösen Überzeugung zu machen. „Darin liegt etwas Ungeheures. Jesus bezeugt einen immensen Respekt vor der Freiheit jedes Einzelnen und davor, was seine einzigartige Begabung ist. Er verweist lediglich auf die Wahrheit seiner Existenz: ‚Steh auf, nimm deine Tragbahre und geh in dein Haus‘, sagt er zu dem Gelähmten (Mk 2,11).“⁵³

Oder in der fast mystischen Sprache Michel de Certeaus: „Glauben heißt ... seinen Ort verlassen, ... mithin auf Besitz und Erbe verzichten, um der Stimme des Anderen ausgeliefert und ... von seiner Antwort anhängig zu sein. Derart vom Anderen den Tod und das Leben zu erwarten ... - das ist es, was der gläubige Schnitt ... ins Funktionieren jedes Systems einführt, was mit Glaube und Liebe auch gemeint ist oder was repräsentiert wird durch die Gestalt des wandernden, nackten und ausgelieferten Jesus, der ohne Ort, ohne Macht ... ist, ... verwundet vom Fremden, konvertiert zum Anderen, ohne von diesem gehalten zu werden.“⁵⁴

Die entscheidende biblische Botschaft lautet: Wichtig ist nicht, welche religiöse Beziehung *wir* zu Gott aufbauen, nicht was *wir* alles für Gott tun, wie viele Menschen wir zu Anhängern der eigenen Religion machen! Vom christlichen Glaubenshorizont her müssen wir uns unser Ansehen nicht durch besondere spirituelle Übungen erarbeiten, durch keine Missionserfolge und kein religiöses Marketing. Das alles kann man tun. Aber entscheidend dabei ist, was Gott als das

⁵³ Philippe Bacq, Für eine Erneuerung, 52.

⁵⁴ Michel de Certeau, GlaubensSchwachheit, 241f.

letzte Geheimnis unser aller Existenz für eine Beziehung *zu uns* aufgebaut hat. Dass wir nämlich von ihm her nie unser Gesicht verlieren können. Dass Gott treu ist, auch wenn wir untreu sind (2 Tim 2,13). Dass jeder Mensch von Gott her bedingungslos angenommen und geliebt ist. „Wer etwas wagt, den enttäuscht der Herr nicht, und wenn jemand einen kleinen Schritt auf Jesus zu macht, entdeckt er, dass dieser bereits mit offenen Armen auf sein Kommen wartete. ... Ein ums andere Mal lädt er uns wieder auf seine Schultern“ (Evangelii gaudium 3).

5. Literatur

Bacq, Philippe: Für eine Erneuerung vom Ursprung her. Auf dem Weg zu einer zeugenden Pastoral, in: Reinhard Feiter / Hadwig Müller (Hg.), *Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich*, Ostfildern 2012, 31-55

Baecker, Dirk: Mit dem eigenen Leben Zeugnis ablegen. Kirche in der nächsten Gesellschaft, (Unveröff. Manuskript zum Vortrag in der Evangelischen Hochschule Ludwigsburg, 22. Januar 2014)

Ders: Studien zur nächsten Gesellschaft, Frankfurt/M. 2007

Bauer, Christian: Paradoxalität, in: Stefan Gärtner / Tobias Kläden / Bernhard Spielberg (Hg.), *Praktische Theologie in der Spätmoderne. Herausforderungen und Entdeckungen*, Würzburg 2014, 101-106

Berger, Peter L.: Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie, Münster 2013, online unter http://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/religion_und_moderne/preprints/peter_l_berger_niedergang_der_s_kularisierungstheorie.pdf

Bistum Erfurt, *Feier der Lebenswende*, online unter http://www.bistum-erfurt.de/front_content.php?idcat=1966

Bröckling, Ulrich / Susanne Krasmann / Thomas Lemke: *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt/M. 2000

- Bucher, Rainer*: ... wenn nichts bleibt wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche, Würzburg 2012
- Budde, Achim*: Gemeinsame Tagzeiten: Motivation - Organisation – Gestaltung, 2013,
- Certeau, Michel de*: GlaubensSchwachheit, Stuttgart 2009,
- Emcke, Carolin*, Das Eigene, in: SZ vom 17./18.1.2015, 5
- Feiter, Reinhard / Hadwig Müller*: Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich, Ostfildern 2012
- Franziskus*: Rede vor den Kardinälen von der Papstwahl, online unter:<http://www.adveniat.de/presse/papst-franziskus/rede-im-vorkonklave.html>
- Fuchs, Ottmar*: Es geht nichts verloren. Ottmar Fuchs im Gespräch mit Rainer Bucher und Rainer Krockauer, Würzburg 2010
- Ders.*: Religionskritik als praktisch-theologische Aufgabe, in: ZMR 98 (2014), 241-253
- Ders.*: Wer´s glaubt wird selig ... Wer´s nicht glaubt kommt auch in den Himmel, Würzburg 2012
- Ders.*: Wir müssen gar nichts tun, sondern dürfen anders sein, um das Richtige tun zu können, online unter <http://www.euangel.de/ausgabe-1-2014/neue-spiritualitaet-und-christentum/wir-muessen-gar-nichts-tun-sondern-duerfen-anders-sein-um-das-richtige-tun-zu-koennen/>
- Gärtner, Christel*: Religiöse Sinnstiftung jenseits kirchlich-dogmatischer Vorgaben, in diesem Band
- Halik, Tomáš*: Geduld mit Gott. Die Geschichte des Zachäus heute, Freiburg/Brsg. 2014
- Ders.*: Spielarten des Atheismus oder Der Glaube als Kunst, mit dem Paradox des Geheimnisses zu leben, in: Lebendige Seelsorge 65 (2014), 285-288
- Hoyer, Birgit*: Seelsorge auf dem Land. Räume verletzbarer Theologie, Stuttgart 2011
- Joas, Hans*: Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg/Brsg. 2012

- Keul, Hildegund*: Inkarnation - Gottes Wagnis der Verwundbarkeit, in: ThQ 192 (2012), 216-232.
- Sander, Hans-Joachim*: Von den Sklavenhäusern, Pharaonen und Fleischtöpfen der Kirche, in: Lebendige Seelsorge 62 (2011), 320-325
- Ders.*: Weniger ist mehr und Gott steckt in den Details. Der Gottesraum in Lebenswenden und seine urbane Feier, in: Theologie der Gegenwart 56 (2013), 272-287
- Schüßler, Michael*: Liquid Church als Ereignis-Ekklesiologie. Über Verflüssigungsprozesse in Leben, Lehre und Kirche, in: PThI 34 (2014), 25-43
- Ders.*, Kirche aus den Ereignissen der Evangeliums heute, online unter: <http://frei-geben.de/kirche-aus-den-ereignissen-des-evangeliums-heute/>
- Ders.*: Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft, Stuttgart 2013
- Ders.*: Das unentdeckte Land. Pastoraltheologie aus der Differenz von Foucault und Luhmann, in: PthI 26 (2006), 190- 217
- Sendak, Maurice*: Higgelti Piggelti Pop!: oder Es muß im Leben mehr als alles geben, Zürich 2009 (engl. Original 1967)
- Sobrino, Jon*: Spiritualität und Nachfolge Jesu, in: Ellacuría, Ignacio / Ders. (Hg.), Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd.2, Luzern 1996, 1087-1114
- Sölle, Dorothee*: Es muß doch mehr als alles geben. Nachdenken über Gott, Hamburg 1992
- Spadaro, Antonio*: Das Interview mit Papst Franziskus, online unter: http://www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/online_exklusiv/details_html?k_beitrag=3906433
- Steffensky, Fulbert*: Spiritualität. Warum ich das Wort nicht mehr hören kann, Publik Forum 12/2014, 32-35
- Taylor, Charles*: Ein säkulares Zeitalter, Berlin 2012
- Die Zukunft des religiösen Erbes (= Themenheft Concilium 2,2009)

Überprüfung der Links: Juli 2015

Die Botschaft vom Reich Gottes und die Vielfalt der Spiritualitäten

Eine fundamentaltheologische Krieriologie im Dienst der Unterscheidung der Geister

Roman A. Siebenrock

Spiritualität ist so sehr in aller Munde, dass sich z.B. die Österreichische Bundesregierung vor kurzem verpflichtet sah, im Bereich des Gesundheitswesens im Blick auf den Kostenersatz zwischen spiritueller und therapeutischer Hilfe zu unterscheiden, natürlich mit dem Kriterium der Wissenschaftlichkeit. Das in diesem Bereich gar nicht so fern liegende Kriterium Heilungserfolg wird dabei nicht einmal erwähnt.¹ Der Begriff „Spiritualität“ schillert. Orientierung tut Not – in jeder Hinsicht, nicht allein in religiöser.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in seiner Pastoralkonstitution eine Methode entwickelt, um in den „Zeichen der Zeit“ eine solche Orientierung zur Unterscheidung der Geister durchzuführen. Der einschlägige Text lautet: „Im Glauben daran, dass es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind. Der Glaube erhellt nämlich alles mit einem neuen Licht, enthüllt den göttlichen Ratschluss hinsichtlich der integralen Berufung des Menschen und orientiert daher den Geist auf wirklich humane Lösungen hin“ (GS 11). In diesem Konzept konvergieren

¹ Vgl. Richtlinie für Psychotherapeutinnen und Psychotherapeuten.

offensichtlich theologische („wahre Zeichen der Gegenwart Gottes“) und anthropologische („humane Lösungen“) Kriterien. Diese methodische Option liegt auch dem vorliegenden Beitrag zugrunde. Zunächst soll das Phänomen Spiritualitäten unter verschiedener Rücksicht betrachtet werden (Abschnitt 1). Im zweiten Schritt wird eine anthropologisch-weltanschauliche Struktur als Orientierung eingeführt. Von den humanen Grundbeziehungen her, auf die jeder Mensch unausweichlich zu antworten hat (Abschnitt 2) wird eine Grundtypologie von Spiritualitäten entwickelt (Abschnitt 3). Der dritte Schritt kombiniert in der Entfaltung der Kriteriologie theologische und rationale Kriterien, weil konkrete Phänomene immer aus der zwei-einen Perspektive von Glaube und Vernunft beurteilt werden sollen (Abschnitt 4). Die dabei angeführten Beispiele wollen nur blitzlichtartig auf bestimmte Aspekte aufmerksam machen und erheben nicht den Anspruch, diese Unterscheidung der Geister umfassend durchführen zu können. Wenn hier nur exemplarisch das Werkzeug zu einer solchen Unterscheidung offen gelegt werden kann, dann mögen diese Elemente dazu anregen, selbst konkret angewendet zu werden. Eine Kriteriologie ermöglicht einen kritischen Blick, sie kann dessen praktischen Vollzug nicht ersetzen.

1. Hinführung

1.1. Spiritualität– ein Zeichen der Zeit

Von „Aszese“ war ja schon lange nicht mehr die Rede, „Frömmigkeit“ klang wohl zu konfessionalistisch festgelegt und altertümlich, auch das Wortfeld um das Fremdwort „Pietät“ war wenig gelitten, und Adjektive wie „religiös“ oder gar „gläubig“ konnten kaum in Frage kommen. Nicht nur ein neues Wort musste gefunden werden, sondern mit diesem ein anderer, zeitgemäßer Stil, dem „Geistigen“ einen Ort unter uns, in der sogenannten modernen Welt zu ermöglichen. Und so scheint einem neuen, romanisch leicht und ungebunden klingenden und nicht einmal implizit auf eine bestimmte Tradition verweisenden Wort eine anhaltende, ja erst heute richtig boomende Karriere geschenkt zu sein:

„Spiritualität“.² Das durch diesen Begriff Ausgedrückte lässt sich keineswegs klar bestimmen.³ Das damit gemeinte Phänomen ist nicht einer bestimmten religiösen oder weltanschaulichen Tradition zuzuordnen. Auch sich als nicht religiös einschätzende Personen beharren darauf, spirituell zu sein.⁴ Würde man es ihnen absprechen, würde ihnen etwas auch in ihren Augen für den Menschen Essentielles fehlen.

Spiritualität leitet sich von „spiritus“ („Geist“, neutestamentlich „pneuma“) her, und der weht ja bekanntlich wo er will (Joh 3,8), und will weder institutionell noch begrifflich dingfest gemacht werden. Schon das Johannesevangelium scheint Geist gegen Institution zu stellen, wenn Jesus zur Samariterin sagt, dass Gott, selbst Geist, nicht am Berg in Samaria und im Tempel in Jerusalem sondern in „Geist und Wahrheit“ angebetet werden möchte (Joh 4,24). Und so entzieht sich auch das Phänomen Spiritualität dem terminologischen Zugriff, weil es etwas ausdrückt, das den Menschen aus dem Innersten seiner Person

² Zur Begriffs- und Rezeptionsgeschichte vgl. Karl Baier, Handbuch Spiritualität; Christian Schütz, Praktisches Lexikon der Spiritualität. Drei Hauptbedeutungen werden unterschieden: eine religiöse, eine politisch-juristische und eine philosophische (s. Aimé Solignac, Spiritualität). Während die philosophische die Erkenntnis von immateriellen Gegenständen bezeichnet, verweist der politisch-juristische Begriff auf die Unterscheidung von geistlich und zeitlich-weltlich. Der religiöse Gebrauch wird in diesem Beitrag untersucht. Mit der Verwendung des Begriffs „spirituality“ durch Vivekananda in seiner Rede beim ersten Parlament der Religionen (Chicago 1893) beginnt die Karriere des Begriffs über die Grenzen der christlichen Traditionen hinaus. Der vorliegende Beitrag entstand auch in der gemeinsamen Arbeit einer Gruppe aus dem theologischen Forschungszentrum RGKW (Religion - Gewalt - Kommunikation - Weltordnung) an der katholisch-theologischen Fakultät Innsbruck. Diese Gruppe wurde vom weltweiten Projekt „Disjunction“ (vgl. Charles Taylor u.a., Church and people) angeregt, das in den Brüchen der Gegenwart Vermittlungen entwickeln will zwischen Glaubenden und Nicht-Glaubenden, zwischen Suchenden und Besitzenden. Ihre Beiträge werden in nächster Zukunft in der „Zeitschrift für Katholische Theologie“ veröffentlicht werden.

³ Anton A. Bucher, Psychologie der Spiritualität. Hier werden die Versuche geordnet, mit quantitativ-empirischen Methoden Vorstellungen zu diesem Feld durch Fragen zu operationalisieren. Die damit erzielten Ergebnisse bleiben freilich weiterhin interpretationsbedürftig.

⁴ Vgl. dazu etwa André Comte-Sponville, Woran glaubt ein Atheist?; Michael Schmidt-Salomon, Hoffnung Mensch. S. dazu die theologische Reflexion bei Gregor M. Hoff, Ein anderer Atheismus.

prägt. Sollte es deswegen als subjektive Marotte behandelt werden, so wie Geschmack und skurrile Vorlieben? Dies würde seine Bedeutung unterschätzen. Gerade jene Phänomene, die begrifflich nicht ohne weiteres fixierbar sind, werden zu besonderen Herausforderungen des Denkens sowohl der Theologie als auch der Philosophie, weil sie an das ursprüngliche und eigentümlich Menschliche anrühren. Die Grundfragen menschlichen Selbstverständnisses, um die es hier geht, lassen sich nie endgültig beantworten. Theologisches Denken sollte hier vielmehr erkunden, wie wir mit diesen Fragen in guter Weise umgehen können und sollen. Dies ist uns deshalb aufgegeben, weil sich im Umgang mit diesen Phänomenen und den sich von ihnen her stellenden Fragen die Humanität einer Kultur wesentlich mitentscheidet.

So zeigt sich als erste Vororientierung: Was sich in Spiritualität(en) ausdrückt und wie es sich ausdrücken kann (von innen und von außen, den gesellschaftlichen Gewohnheiten und Normen her), gestaltet wesentlich eine kulturelle Situation mit. Nicht einfach nur eindeutige Überzeugungen prägen eine Kultur, sondern auch die Art des Umgangs mit Fragen, die sich nicht eindeutig und im Einvernehmen beantworten lassen. Eine Kultur misst sich an ihrer Fähigkeit, mit Differenzen zu leben.

Es gehört zu den erschreckenden Erfahrungen des 20. Jahrhunderts, dass der Mensch das abgründig Böse und Gespenstische gebären kann, mit rationaler Fertigkeit, bestem Gewissen und aller emotionaler Hingabe. Es gibt eine „Frömmigkeit im Töten“.⁵ Alle Totalitarismen müssen in ihrer Selbstinszenierung Wert auf Verehrung, Begeisterung und Lebenshingabe legen und inszenieren dabei den Tod. Ihre Führer verlangen nach Liturgien quasi-religiöser Anbetung. Man ist kaum gewillt, solche Konglomerate mit Spiritualität in Verbindung zu bringen, doch eine semantische Operation schafft nicht das Phänomen aus der Welt, das hier angesprochen werden muss.⁶ In der bis heute nicht nachlassenden Begeisterung für das Böse und seine emphatische

⁵ S. Hans G. Kippenberg, *Gewalt als Gottesdienst*; Louise Richardson, *Was Terroristen wollen*.

⁶ S. die Analysen bei Hans Maier, „Politische Religionen“. Zum Verhältnis von Religion und Politik die grundlegenden Beiträge in Claus-Ekkehard Bärsch u.a., *Wer Religion verkennt, erkennt Politik nicht*.

Verkündigung zeigt sich, dass auch das Phänomen Spiritualität tief hineingetaucht ist in die Ambivalenz alles Menschlichen.

Goya hat sein 43. Capricho mit dem doppeldeutigen Titel versehen: „El sueño de la razón produce monstruos.“⁷ Ist gemeint, dass Gespenster entstehen, weil die Vernunft schläft, oder entstehen Gespenster durch den Traum der Vernunft oder in ihm? Hält man sich an die zweitgenannte Auslegung, dann ist damit gesagt: Auch unsere Rationalität ist nicht von der Ambivalenz des Humanen verschont – und kann also „Gespenster“ gebären. Daher kann eine Kriteriologie, d.h. eine kritisch-vernünftige Beurteilung von Spiritualitäten, nur dann gelingen, wenn sie sich über ihre eigenen Maßstäbe Rechenschaft ablegt und diese offen ausweist.

Die hier gebotene rationale Kriteriologie bindet die Vernunft an das Evangelium zurück:⁸ Die Vernunft findet Orientierung an einem Menschen, der nach dem Zeugnis des Evangeliums alles Menschliche erlebt und erlitten, in allen Abgründen aber von Gott als seinen Vater gesprochen und das Menschliche transformiert hat. Mit einer solchen vom Evangelium Jesu Christi inspirierten Kriteriologie soll für das Phänomen Spiritualität(en) eine Orientierung aus dem Geist des Evangeliums eröffnen werden.⁹ Damit werden die hier andrängenden Fragen nicht abschließend beantwortet sondern es wird ermöglicht, sie in guter Weise in vorläufigen Antworten und Einsichten auf eine von uns nicht zu gebende, endgültige Antwort offen zu halten.

Dieses Offenhalten der Fragen in allen uns abverlangten vorläufigen Antworten, wie es der uns unfassbaren endgültigen Wirklichkeit gemäß ist, ist aber das Vermögen jener Geistesgabe, die einmal „Weisheit“ genannt worden ist. Weisheit als Vernunftbestimmung weiß um die Endlichkeit, Vorläufigkeit und Schuldbedrohtheit unserer Antworten, freilich auch um die Fragwürdigkeit des Verstummens oder der

⁷ S. Helmut C. Jacobs, Der Schlaf der Vernunft.

⁸ Zur brisanten Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Glaube s. die für mich leitende Untersuchung Volker Gerhardt, Der Sinn des Sinns.

⁹ Damit wird nicht die Tradition christlicher Spiritualitäten bestätigt, sondern selbst unter einen kritischen Maßstab gestellt. Natürlich hätte sich ein solcher Maßstab erst dann wirklich bewährt, wenn er mit anderen, nicht nur religiösen Kriteriologien und deren Anwendung verglichen worden wäre. Das lässt sich hier nicht leisten. Doch darauf ist zu verweisen, um ein umfangreicheres Projekt zu benennen.

Zurückweisung der Frage. Sie weiß darum, weil sie zwischen dem Endgültigen und dem Vorläufigen unterscheiden kann, ohne die Bedeutung des letzteren zu negieren oder gar zu verachten. Solche Weisheit ist aber (gewiss nicht allein) den Glaubenden verheißen, sie ist aber auch für den Glaubenden nur möglich in der Aufnahme der Vernunft in sein Denken.

Der Anfang aller Weisheit, so heißt es, sei die „Furcht des Herrn“ (Ps 111,10). Diese Furcht besteht nicht darin, Angst vor Gott zu haben und in einem Wechselbad der Gefühle vor einem dunklen Gott zu erschauern. Die Furcht des Herrn ist deshalb die Grundorientierung allen menschlichen Lebens, weil wir darin einerseits nichts in dieser Welt mit Gott verwechseln und andererseits die Würde des Endlichen als Geschöpf nicht missachten. Die Unterscheidung zwischen Gott und Welt drückt sich biblisch als Bilderverbot und als Zurückweisung des Götzendienstes aus. Weil sie allen Menschen prinzipiell möglich zu sein scheint, kann sie als das entscheidende theologische Kriterium zu jeglicher Unterscheidung der Geister angesehen werden. Zwei Extreme werden dadurch kritisiert: zum einen der Götzdienst als Verabsolutierung weltlicher und endlicher Realitäten und zum anderen jene Verachtung der Welt, die in den verschiedenen Dualismen bis heute wirksam ist. Das Suchen und Finden von Möglichkeiten, wie in diesem Spannungsfeld gelingend gelebt werden kann, prägt das weite, immer noch wachsende Angebot völlig unterschiedlicher Spiritualitäten heute. Dieses Angebot an Sinngestalten beurteilen zu wollen, also den „Sinn des Sinns“¹⁰ zu eruieren, ist das Motiv der hier zu entwickelnden Kriteriologie.

1.2. Spiritualität – eine erste Annäherung

Wenn alle prinzipiell spirituell sein wollen und dies auf die verschiedensten Weisen leben, dann gehört Spiritualität zur anthropologischen Grundverfasstheit und kann zunächst in einem weiten Sinne umschrieben werden als die persönliche Weise, die eigene Weltanschauung als implizite oder explizite Form einer Welt- und

¹⁰ Vgl. Anm. 8.

Lebensorientierung zu leben. Nach Otto Muck bezeichnet sie „die ... einheitliche Haltung, aus der jemand lebt, woraus er/sie Probleme angeht, Entscheidungen für das eigene Leben trifft, Personen und Institutionen begegnet – besonders, wenn diese Haltung eine intensive ganzheitliche Ausrichtung des Menschen geworden ist“.¹¹ Diese erste Explikation ist sehr hilfreich, weil sie einerseits offen für verschiedene konkrete Inhalte ist, andererseits aber das Phänomen an die Grundverfassung des Menschen zurückbindet.¹² Menschen entwickeln, geradezu instinktiv, eine Vorstellung von sich, der Welt, dem Anfang und dem Ende von allem und ihrem Ort in diesem „Ganzen“. Sie benötigen solche Vorstellungen, um dem aufgegebenen Lebenshandeln Orientierung zu verleihen.

Diese erste formale Bestimmung ist in doppelter Weise zu konkretisieren.¹³

Zum *einen* ist nach dem Zweck einer Spiritualität zu fragen, nach dem, was Menschen von einer Spiritualität erwarten. Meine Antwort darauf: Spiritualität stellt keinen Sonderweg des Menschlichen dar, sondern geleitet die Menschen zu jenem Ziel (oder eröffnet solche Ziele erstmalig), durch das das menschliche Leben Erfüllung, d.h. Gelingen und Glück, findet.¹⁴

Zum *anderen* aber ist zu beachten, dass Spiritualität immer eine konkrete Form der Lebensführung und damit alltägliche Ausdrucksformen und Anweisungen kennt. Wir treffen Spiritualität immer nur in bestimmten Traditionen bei Menschen an, die ihr Leben in solchen Formen ausdrücklich auf ein (letztes) Ziel ausrichten. So wird Spiritualität im engeren Sinn ein bestimmter Lebens- und Übungsweg.

¹¹ Otto Muck, Beitrag in der Spiritualitätsgruppe des RGKW (s. Anm.: 2).

¹² S. zu diesem Ansatz Otto Muck, Rationalität und Weltanschauung.

¹³ S. hierzu auch die Konzilserklärung „Nostra aetate“. Diese Erklärung führt die Frage der Religion über die Erwartung der Menschen ein, auf die „conditio humana“ Antworten zu bekommen (NA 1).

¹⁴ Diese Erfüllung kann ein Mensch nach meiner Überzeugung nicht prinzipiell an seinen naturalen – biologischen und psychologischen – Voraussetzungen vorbei finden. Auch wenn er deren zeitliche Begrenztheit überschreitet, kann er in der Zeit nur mit ihnen seine Ziele verfolgen.

Wenn man nun fragt, was das genannte Ziel sei, dann scheint mir für eine erste, orientierende Antwort darauf Aristoteles nie zu veralten. Die Menschen erwarten sich „Seligkeit“. Aristoteles hatte in seiner „Nikomachischen Ethik“ grundsätzlich festgehalten: „Alles Wissen und Handeln zielt auf ein Gutes“¹⁵. Dazu erläutert er: „... die Glückseligkeit stellt sich dar als Vollendetes und sich selbst Genügendes, da sie das Endziel allen Handelns ist.“¹⁶ Menschen erwarten also von der Spiritualität Lebensgewinn, Glückszuwachs, Momente von Seligkeit, letztlich „bleibendes Glück“. Leben ohne Überhöhung und Vertiefung ist schlicht nicht vorstellbar. Der Zauber macht das Fest, nicht der Marktwert der Präsente und Installationen. Deshalb muss bei aller Nüchternheit effizienter Geschäftsführung nicht nur ein Spalt, sondern ein riesengroßes Tor für Verzauberung und Glückseligkeit geöffnet bleiben. Der spirituelle Mehrwert macht den Wert der Ware.¹⁷ Und nichts scheint für Unternehmenskultur und ihre Produkte so wichtig zu sein wie ein guter Mythos.¹⁸

2. Spiritualität und Anthropologie

Wie bereits gesagt legt die Vielfalt und unverwüstliche Präsenz von Spiritualität den Schluss nahe, dass diese zur menschlichen Grundverfasstheit gehört und sich aus anthropologischen Grundbestimmungen nährt. Ihre primären symbolischen Ausdrucksformen zeigen, dass ihr Ursprung nicht in der Anwendung oder konkretisierender Umsetzung explizit gewonnener Erkenntnisse oder Überzeugungen liegt. Spiritualitäten sind vielmehr in einer vor-rationalen, vielleicht sogar auch vor-bewussten Weise mit einer Person, einer Personengruppe oder der ganzen Menschheit verbunden. Sie stellen kulturell geprägte Ausdrucksformen des menschlichen „In-der-

¹⁵ Aristoteles, Nikomachische Ethik I, 2 (1095a 15).

¹⁶ Ebd., I, 6 (1097b 21-23).

¹⁷ S. Norbert Bolz, Die Wirtschaft des Unsichtbaren.

¹⁸ S. Silvia Zulauf, Unternehmen und Mythos.

Welt-Seins“¹⁹ dar, in denen sich die für den Menschen konstitutiven Relationen abbilden. Deswegen vermag er nur in solchen von konkreten spirituellen Traditionen geprägten Formen sich in seinem Leben zunächst zurecht zu finden. Spirituelle Ausdrucksformen lassen den Menschen sich zu sich selbst verhalten, deuten ihm die Welt, entwerfen Möglichkeiten, prägen so das Handeln auf Zukunft hin und lassen auch das Leiden und Misslingen in den unvorhersehbaren Widerfahrnissen der Geschichte nicht ungedeutet.

Fünf konstitutive Relationen prägen den Menschen, auf sie muss er unbedingt eine Antwort geben. Bevor er das bewusst und reflektiert tun kann, ist er schon von kulturellen Vorgaben beeinflusst. Auf ihnen basiert jede ihm mögliche Antwort, die als solche dann freilich frei und selbstverantwortlich ausgesagt wird. Einerseits können wir nur in der uns zuvor angeeigneten Sprache antworten, durch die wir zu deuten, zu unterscheiden und zu werten gelernt haben, andererseits sind Sprachen immer offen für persönliche Ausdrucksformen und entwickeln sich mit den Widerfahrnissen der eigenen und kollektiven Geschichte weiter.

2.1. Die fünf Grundrelationen des menschlichen Daseins als Person

Die erste Relation besteht in der Dialogizität des Menschseins. Jedes Ich wird von einem signifikanten Du ermöglicht und geprägt, und so basiert jedes Pathos der Individualität im exklusiven Sinne von Autonomie auf Täuschung oder Verdrängung. Personalität reift durch

¹⁹ Diesen Begriff hat Martin Heidegger in „Sein und Zeit“ entwickelt, um die menschliche Grundverfassung als Dasein phänomenologisch zu erfassen. Wichtig für diesen Beitrag ist der Begriff deshalb, weil er auf eine phänomenologische Wahrnehmung des Menschseins in einem vor allen Akten und Interpretationen liegenden Vollzug abzielt (Martin Heidegger, Sein und Zeit; v.a. 52-63). Hilfreich für unser Anliegen ist auch die Erkenntnis, dass das ontisch Nächste und Bekannte das ontologisch Fernste und in seiner ontologischen Bedeutung ständig Übersehene darstellt (ebd., 43). Genau in dieser offenen Stelle seines Selbstverständnisses erwächst im Menschen aus einem ursprünglichen Selbstverhältnis die Sehnsucht nach Spiritualität als einem ersten Verständnis seiner selbst in den Grunddimensionen des Menschseins.

Zustimmung und Anerkennung heran und ist daher immer auf Beziehung hin auszulegen. Person ist als interdependent autonom.²⁰ Dies kann die Sozialität I des Menschen genannt werden, die ihr Urbild in der (Vater-)Mutter-Kind-Beziehung²¹ in allen Kulturen findet.

Als Sozialität II – die zweite Relation – ist die sekundäre Primärgruppe des Wir der Familie zu sehen sowie andere Gruppen, in denen eine prinzipiell überschaubare und daher noch unmittelbare Kommunikation möglich ist. Auf dieser Stufe weitet sich die Sozialität über ihre biologischen Bedingungen hinaus stärker aus auf Freundschaft, Peergroup und andere Varianten menschlicher Sozialgebilde. Beide Sozialitätsformen prägen zutiefst die Menschen.

Die dritte Relation bildet Sozialität III. Damit ist jene systemisch-institutionelle „Mitwelt“ gemeint, der zwar keine personal-unmittelbare Kommunikation mehr eignet, weil hier Personen vor allem in Rollen und Ämtern agieren. Diese Systeme prägen jedoch insbesondere in ihren symbolisch repräsentierten Formen – oft als anonyme Mächte – das menschliche Leben in höchstem Maße. Die von Luhmann analysierten Teilsysteme der Gesellschaft sind hier ebenso zu nennen, wie die verschiedensten Erinnerungskulturen und kollektiven Vorstellungen.²² Alle drei Sozialitätsformen bilden die vom Menschen gestaltete Welt.

Eine fundamentale Vorgabe des menschlichen Lebens wird traditionell als „Natur“ bezeichnet. Sie hat sich durch die Wissenschaft, vor allem die Astrophysik, in die unvorstellbare Weite eines Universums ausgedehnt, vor dessen expandierender Größe alles Menschliche, ja die ganze Erde, nahezu vergeht. Deshalb vielleicht bezeichnen wir heute gerne die uns prägende Umwelt als Natur im Sinne von Heimat: die Umgebung einer vertrauten Landschaft mit allen ihren „Bewohnern“. Dass wir diesem unserem Lebensraum quasi-personale Züge geben, zeigt schon etwas sehr Wichtiges. Tiere, Landschaften mögen sowohl bergend als auch herausfordernd und

²⁰ Vgl. hierzu das entsprechende TZI-Axiom (Bernd J. Hilberath. / Matthias Scharer, Kommunikative Theologie, 90-111).

²¹ Damit ist nicht nur eine biologisch-genetische Beziehung, sondern – in der Sprache von C.G. Jung –ein Archetyp gemeint.

²² S. zu Luhmann aus theologischer Perspektive Wilhelm Guggenberger, Niklas Luhmanns Systemtheorie; Johann E. Hafner, Selbstdefinition des Christentums.

gefährlich, als „Paradies und Hölle“ erscheinen; trotz dieser Ambivalenz sind sie gegenüber der ungeheuren Weite der Gesamtwirklichkeit noch eher vertrauenerweckend. Aus dieser Umwelt erwachsen für alles menschliche Leben stärkere oder schwächerer Bestimmungsfaktoren, die uns gerade durch die Möglichkeit eines Klimawechsels immer bewusster werden. Heute aber hat die Natur durch ihre Entschränkung auf ein Universum, ein All, einen Kosmos hin in ihrer Komplexität, Weite und Faszination alle früheren Denkmöglichkeiten überschritten. So weitet sich in der vierten Relation die vertraute Welt auf die unvorstellbaren Dimensionen der Gesamtwirklichkeit aus, vor denen nicht nur die einzelne menschliche Person, sondern die Menschheit als ganze mit ihrer Geschichte unvorstellbar gering erscheint, ja zum „Nanosekundennichts“ wird.²³

In allen diesen vier Relationen wirkt eine fünfte Relation auf die Menschen ein, die ich in einem ersten Zugang mit einem unklaren Begriff als Herausforderung durch Idealität und Überschreitung bezeichnen möchte und die traditionell „Erfahrung des Geistigen“ genannt worden ist. In den Einsichten der Mathematik, in der Erkenntnis der Gültigkeit eines Beweises, in der Unterscheidung von wahr und falsch, von gut und böse und in der Unbedingtheit menschlicher Begegnungen ist der Mensch, der sich in dieser Welt und seinem Leben einrichten möchte, in seiner inneren Bewegung über diese hinaus.²⁴ Denkerisch und phantasiereich überschreitet er das eigene Leben in Raum und Zeit, um schließlich jenseits der Möglichkeiten aller Möglichkeiten mit der Möglichkeit einer Wirklichkeit konfrontiert zu werden, die als „Mehr-als-Welt“ oder

²³ Bis heute wohl unübertroffen ist diese Spannung erstmals von Blaise Pascal ausgedrückt worden: „Denn, was ist zum Schluß der Mensch in der Natur? Ein Nichts vor dem Unendlichen, ein All gegenüber dem Nichts, eine Mitte zwischen Nichts und All. Unendlich entfernt vor dem Begreifen der äußersten Grenzen, sind ihm das Ende aller Dinge und ihre Gründe undurchdringlich verborgen, unlösbares Geheimnis; er ist gleich unfähig, das Nichts zu fassen, aus dem er gehoben, wie das Unendliche, das ihn verschlingt“ (Blaise Pascal, Über die Religion, Fr. 72).

²⁴ S. in der Auseinandersetzung mit der modernen anthropologische Diskussion Wolfhart Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive; ders., Was ist der Mensch?. Die Analytik im obigen Text verdankt sich vor allem dem Werk von Karl Rahner, der in dieser Überschreitung den Menschen immer schon ins Geheimnis hinein gewiesen analysiert (beispielhaft Karl Rahner, Gotteserfahrung heute).

„Transzendenz“ zu bezeichnen ist. Aus der Differenz zwischen Weltgebundenheit und letztlich über alles hinausgehender Offenheit in der Erfahrung des Geistigen erwachsen erst die Möglichkeiten dessen, was wir Spiritualität nennen. Das Transzendieren des eigenen Lebens und der Möglichkeiten der Welt führt dazu, dass der Mensch dieser Welt immer auch fremd ist.²⁵ Er findet sich einerseits vor und ist mit sich und mit ihr vertraut, andererseits ist er aber auch ein Leben lang immer zu sich und zu allen Möglichkeiten der Wirklichkeit erst unterwegs. Dieses Finden und immer neue Suchen konkretisiert sich in einer Spiritualität.²⁶ Darin lebt der Mensch seine ihm aufgebene Seinsweise als Frage nach möglichem Sinn, dem Gelingen, dem Glück des Lebens für sich selbst, für andere, ja vielleicht sogar für alle. So erhält der Mensch als Wesen der Sehnsucht, aber auch der Verehrung und Hingabe eine bestimmte geschichtliche Ausdrucksform. Immer jedoch steht diese Suche unter der Möglichkeit des Scheiterns und heute besonders unter dem Verdacht des prinzipiell Illusionären.

2.2. Kontingenz-Begegnung: Die Grundstruktur der menschlichen Grundrelationen

Spiritualitäten können nicht nur in den genannten fünf Dimensionen analysiert werden, sie sind auch beschreibbar unter der Perspektive der „*conditio humana*“ in ihrer zeitlichen und ontologischen Bedingtheit. Alles menschliche Leben vollzieht sich unter den Bedingungen von Zeitlichkeit und Sterblichkeit. Der Mensch erfährt und weiß sich als kontingent, nicht-notwendig, und daher auch als gefährdet. Er hat seinen Grund nicht in sich, kann über seine Zukunft letztlich nicht souverän bestimmen und erfährt die verschiedenen Möglichkeiten

²⁵ S. philosophisch im Durchgang durch die verschiedensten Deutungen dieser Erfahrung Peter Sloterdijk, *Weltfremdheit*.

²⁶ Dieses Suchen wird einerseits durch die religiösen und kulturellen Traditionen geprägt, die mitunter sehr differenzierte Formen und Wege bereitstellen, wie z.B. in bestimmten buddhistischen Schulen oder in der Tradition der ignatianischen Exerzitien. Andererseits ist zu beobachten, dass diese Traditionen sich untereinander beeinflussen und dass Menschen auch als „selbständige Spiritualitätskomponisten“ eigene Wege wagen.

seines Lebens als unverfügbar und das Glück oft als nicht erwartete Gabe.²⁷ Die pastorale Konstitution des letzten Konzils hat diese Grunddimensionen menschlicher Erfahrungsweise bereits in ihren ersten Worten: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ (GS 1) evoziert. In diesen Erfahrungen von Gefährdung und Glück weiß sich der Mensch von Mächten ergriffen und durchdrungen, die ihn und alle Möglichkeiten der ihm primär zugänglichen Welt übersteigen. In seinen religiösen Ur-Lauten, dem Schrei und dem Halleluja, drückt sich die Ekstase des der Unverfügbarkeit der Kontingenz anheimgegebenen Menschen aus, eine Erfahrung, die die Religionswissenschaft mit dem Begriffspaar des „tremendum et fascinatum“²⁸ beschreibt. Die konkrete Ausdrucksform von Kontingenz ändert sich nach Kultur und geschichtlicher Situation. Ihre heutige Gestalt soll im Sinn der anfangs erwähnten von der Pastoralkonstitution skizzierten Theologie der Zeichen der Zeit kurz dargestellt werden.

2.3. Säkulare Apokalyptik und der Schatten des Nihilismus: zur zeitgenössischen Gestalt der menschlichen „Kontingenz-Begegnung“

Die moderne Situation des Menschseins und damit die überkommene Prägung zeitgenössischer Spiritualitäten war geprägt durch jenen Fortschrittsgedanken, in welchem der Mensch sich befähigt wusste, die alten Kontingenzen (Hunger, Krankheit und Tod) zu besiegen²⁹ und in seiner Geschichte einen „ewigen Frieden“ zu etablieren.³⁰ Diese Möglichkeiten schienen ihm durch seine Herrschaft über die Natur

²⁷ Wuchterl hat hierfür den schönen Begriff der „Kontingenz-Begegnung“ entwickelt. (Kurt Wuchterl, Kontingenz).

²⁸ S. die 2014 erschienene neueste Edition des Klassikers von Rudolf Otto, Das Heilige.

²⁹ Bereits Descartes erhofft, dass der Mensch mittels seiner Methode Meister und Besitzer der Natur werde, um sich dadurch deren Kräfte dienstbar zu machen (René Descartes, Discours de la Méthod, 100).

³⁰ S. die Auslegung der Kantschen Programmschrift durch Otfried Höffe, Immanuel Kant.

mittels Wissenschaft, Technik und Markt zum Greifen nahe.³¹ Dieser Traum ist aber im 20. Jahrhundert geplatzt, auch wenn er wie in einer magischen Formel immer wieder wiederholt wird.³²

In der Diskrepanz zwischen Weltzeit und Lebenszeit³³, zwischen einem sich anhaltend ausdehnenden Universum und der begrenzten physikalischen und biologischen Realität des Menschen erscheinen wir in aller Weite und Größe unserer Geschichte noch geringer als nur „Nanosekunnendnichte“. Wie sollte diese Diskrepanz zwischen erfahrener Selbstbedeutsamkeit und ontologischer Realität je überwunden werden? Gleicht nicht das Leben des Einzelnen und der Menschheit einem absurden Theater? Hat Albert Camus mit seiner Philosophie des Absurden nicht tatsächlich als letzter Realist die Würde der Sittlichkeit angesichts eines stummen und tauben Universums zu bewahren versucht?³⁴ Dazu kommt aber die Erfahrung, dass eben diese Sittlichkeit durch unsere eigenen Techniken und Formen der Selbstmanipulation aufgehoben wird.³⁵ Der Mensch kann im selbstgemachten „Experiment Mensch“ zum findigen Tier werden.³⁶ Wird aber die Möglichkeit ethischen und als solchen verantwortungsvollen Handelns eliminiert, dann steht damit die Existenz der Gattung Mensch selbst zur Disposition.

Wir leben in dem Bewusstsein, dass jede Generation von Menschen auf dieser Erde die letzte sein könnte. Heiß – durch unsere Waffentechnik – oder schleichend – durch unseren ökologisch immer unverträglicher werdenden Zivilisationsentwurf oder durch die

³¹ Vgl. die bereits etwas illusionär wirkende Programmschrift John Brockman, Die dritte Kultur.

³² Von dieser Ambivalenz zeugt bereits der Titel von Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung.

³³ S. Hans Blumenberg, Lebenszeit und Weltzeit.

³⁴ S. Albert Camus, Der Mythos des Sisyphos.

³⁵ Vgl. die Beschreibung des Prozesses der Moderne in der Linie von Niklas Luhmann mit reinen Funktionskategorien als Legitimation von beschleunigter Veränderung bei Franz-Xaver Kaufmann, Religion und Modernität, 45-47.

³⁶ „Diese Selbstmanipulation reicht also durch alle Dimensionen des menschlichen Daseins: die Dimension des Biologischen, des Psychologischen (hier darf die Tiefenpsychologie nicht vergessen werden), des Gesellschaftlichen, des Ideologischen (im weitesten und neutralen Sinn des Wortes)“ (Karl Rahner, Theologische Analyse der Gegenwart, 266).

Verweigerung von hinreichender Nachkommenschaft – könnte die Geschichte der Menschheit rasch enden. Was einmal „Apokalyptik“ genannt wurde, nämlich das Lebensgefühl, sich in der letzten Zeitphase vor dem von Gott gesetzten Ende der menschlichen Geschichte zu befinden, ist heute säkular geworden.³⁷ Dabei steht uns aber sehr klar vor Augen, dass mit dem Untergang der Menschheit die Geschichte des Universums noch lange nicht zu Ende sein wird, wiewohl auch dieses nach den heutigen Erkenntnissen zeitlich begrenzt ist.³⁸ Dieses „Dysangelion“³⁹ – das ist die neue Situation aller Spiritualitäten der Gegenwart – erfahren wir auch als Möglichkeit zum Nihilismus, zur Erklärung jeder Art von Transzendenz als Illusion.

Neben dieser ontologischen Gravur aller möglichen Spiritualitäten ist eine politisch-gesellschaftliche Prägung zu nennen. Um der Freiheit willen hat der moderne, freiheitliche Rechtsstaat die weltanschauliche Orientierung an die Bürgerinnen und Bürger frei gegeben. Dadurch wird in jedem Lebensraum eine Pluralität von Orientierungen privat und öffentlich gelebt. Es kommt zu einer nicht einfach eingrenzbaaren Konjunktur der sinn anbietenden Unternehmen, die den traditionellen Religionen und Philosophien Konkurrenz machen. Menschen stehen vor der Aufgabe, auf ihrem konkreten Weg diese Pluralität zu deuten und zu integrieren. Diese neue Freiheit scheint nicht selten den Zusammenhalt der Gesellschaft zu bedrohen⁴⁰, aber andererseits ist zu

³⁷ S. Wolfgang E. A. Palaver / Kristina Stöckl, Aufgeklärte Apokalyptik. Der Band dokumentierte Beiträge einer interdisziplinären Innsbrucker Forschungsgruppe, die sich in wenig einig war, darunter in der Bezeichnung des herrschenden Bewusstseins unserer Zeit als aufgeklärte Apokalyptik.

³⁸ Die meisten theologischen Entwürfe, die das apokalyptische Denken erneuern, vergessen diese Grundeinsicht, von der her der Mensch im Universum bedeutungslos zu werden scheint. Harald Lesch hat das in einem Witz beschrieben: „Treffen sich zwei Planeten. Sagt der eine: ‚Siehst aber gar nicht gut aus. Was hast du denn?‘ Sagt der andere: ‚Ach, ich hab Homo sapiens.‘ Da meint der andere: ‚Ach, mach dir nichts draus, das geht vorbei!‘“ (Harald Lesch, Was hat das Universum mit mir zu tun?, 96).

³⁹ Vgl. dazu Carl Amery, Causa finalis.

⁴⁰ „So stellt sich die Frage nach den bindenden Kräften von neuem und in ihrem eigentlichen Kern: Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist“ (Ernst-Wolfgang Böckenförde, Recht, Staat, Freiheit). Dieses sogenannte „Böckenfördsche Paradox“ ist meiner Ansicht nach insofern zu verschärfen,

sagen, dass Spiritualität als gelebte Weltanschauung staatlich nicht verordnet werden kann, ohne ihre inneres Wesen zu zerstören. Jeder mit staatlichen Gewaltmitteln verordnete „Glaube“ wird korrumpiert und muss heute – unter den Bedingungen der Moderne und ihrer Möglichkeiten – totalitär werden.

Im Rückgriff auf die von Aristoteles oben zitierte Grundorientierung des Menschen auf Glückseligkeit hin stellt sich dann immer wieder neu die Frage nach den Chiffren des Glücks. Worin besteht dieses Glück? Aristoteles, auch hier hilfreich bis heute, unterscheidet äußere Güter – Güter des Leibes – und Güter der Seele.⁴¹ Da dem Philosophen jeder Extremismus fremd ist, kann es bei den äußeren Gütern nur um eine gediegene Sicherung der Lebensbedingungen gehen, nicht um die bloße Anhäufung von Reichtum. Auch Gesundheit und Wohlergehen leiblicher Art dienen als Mittel zum Zweck jener seelischen Güter, die das Wesen des Menschen vollenden. Freundschaft, Philosophie und öffentliche Verantwortung rangieren hier an höchster Stelle. Weil das Edelste des Menschen seine Vernunft ist, verwirklicht sich das Wesen des Menschen vollendet im Leben eines Philosophen, der nach der Wahrheit sucht und forscht.

Aber könnte es nicht andere „höchste Güter“ geben? Könnte die Glückseligkeit als das Ziel allen menschlichen Handelns und Denkens nicht auch in Frieden und Freundschaft, ewiger Seligkeit, Gesundheit, Todlosigkeit und Leidfreiheit, aber auch Wellness und einem herrlichen Mahl in wunderbarer Gesellschaft bestehen? Immer aber scheint die Glückseligkeit ein volles und ungeteiltes Leben zu meinen, dessen Status nicht mehr gefährdet werden kann. Alle unsere Vorstellungen und Bilder des Glücks scheinen der Idee der Ewigkeit nach Boethius nahe zu kommen: „Ewigkeit ist des nicht-endenden Lebens ganzer und zugleich vollkommener Besitz.“⁴² Doch wie ist ein solcher Besitz möglich? Unter den Bedingungen der Zeitlichkeit und Endlichkeit scheint dies völlig ausgeschlossen. Dennoch scheinen Spiritualitäten dadurch zu punkten, dass sie versprechen, solche Erfahrungen zu

als die Werte, von denen eine moderne Gesellschaft lebt, gerade im Prozess der Moderne gefährdet oder gar verbraucht werden.

⁴¹ Aristoteles, Nikomachische Ethik I, 8.

⁴² Boethius, Trost der Philosophie V, 6.

ermöglichen – wenn nicht dauerhaft, so doch in Augenblicken, die als Vorschein der Ewigkeit aller Mühe wert sind.

3. Kleine Typologie möglicher Spiritualitäten

Von den oben skizzierten Grundrelationen des Menschseins her, die in jeder Spiritualität integriert werden müssen, scheint es nicht allzu viele verschiedene Spiritualitätsfamilien⁴³ geben zu können. Es sind, etwas stark, ja vielleicht zu radikal reduziert, drei spirituelle Grundtypen. Von einem Typ kann man deshalb sprechen, weil die verschiedensten Erfahrungen von einer der Grundrelationen her gedeutet und integriert werden. Auf dem Boden dieser Option bildet eine konkrete Spiritualität eine flexible Werthierarchie aus, die als Ordnung der verschiedensten Erfahrungen dem Lebenshandeln der Menschen zu dienen versucht. Zu den einzelnen Typen gehört immer auch ein Gegentyp, der eine Reformbewegung innerhalb dieser Tradition darstellt und deren Selbstabschließung zu verhindern sucht.⁴⁴

Die Typen prägen sich nie rein aus, sondern werden durch mannigfache Erfahrungen unter- und miteinander in den verschiedensten Formen ausgestaltet und arrangiert.⁴⁵ Jeder Typ muss die anderen Relationen mitberücksichtigen, wenn er eine umfassende Spiritualität zu sein beansprucht. Daher sind in der Realität immer Spiritualitäten anzutreffen, die von einem bestimmten primären Erfahrungszusammenhang (Kosmologie, Person oder Geist) aus die

⁴³ In der folgenden Typisierung greife ich auf jene Form der Explikation bzw. der Definition zurück, die Ludwig Wittgenstein Familienähnlichkeit genannt hat. Mit diesem Begriff wurde es ihm möglich, so unterschiedliche Handlungsformen wie z. B. die, die als Spiel bezeichnet werden, zusammenzufassen (Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, § 66 und § 67f).

⁴⁴ Jeder Typ, das kann im nächsten Abschnitt nur angedeutet werden, kann auch pervertiert werden. Wodurch diese Pervertierung charakterisiert ist, soll in der Kriteriologie kurz benannt werden.

⁴⁵ In einem früheren Beitrag habe ich versucht, dazu einen „Kompass der (christlichen) Spiritualität“ zu entwerfen (Roman A. Siebenrock, Vom biografisch eingefleischten Geist).

anderen Aspekte zu integrieren versuchen. Das kann auch so geschehen, dass solche Aspekte als vernachlässigbar angesehen oder als pure Versuchung und abzuwehrende „Sünde“ nur bekämpft zu werden verdienen. Integration besagt hier also nur eine bestimmte Form von Stellungnahme, die keineswegs Toleranz oder gar Akzeptanz und Würdigung sein muss

3.1. Der erste Typus: die kosmotheistische, ewige Ordnung

Der erste Typus, basierend auf der vierten Grundrelation, wird von der Erfahrung geprägt, dass alle Lebewesen, ja alles Sein von einer umfassenden, alles durchdringenden Ordnung bestimmt werden. Dieser Typus kann als „kosmotheistisch“⁴⁶, „pan(en)theistisch“⁴⁷ oder „monistisch“⁴⁸ bezeichnet werden. Die in diesen verschiedenen Begrifflichkeiten angesprochene Differenzierung kann hier vernachlässigt werden, weil sie eine gemeinsame Grunderfahrung ansprechen, die den Menschen als Teil der großen, kosmischen Einheit sieht. Nach Plotin ist es die Einkehr in sich selbst, die zu jenem „Ordo“ zurückführt, aus dem alles seinen Anfang genommen hat.

Dieser Typus hat in der neuplatonischen Einheitsmystik⁴⁹ sowie im Hinduismus und seiner Lehre von der „ewigen Ordnung“ („dharma“) seine klassische Ausdrucksform gefunden. Ähnlichkeiten gibt es aber auch in den chinesischen kosmologischen Vorstellungen („Dao“). Von der indischen Religionsfamilie oder den chinesischen Weisheitslehren werden auch die meisten bei uns heute verbreiteten Ausdrucksformen dieses Typs beeinflusst.⁵⁰

⁴⁶ Jan Assmann, Monotheismus und Kosmotheismus.

⁴⁷ In der Tradition von Benedictus de Spinoza, Ethik.

⁴⁸ S. zur aktuellen Debatte um diesen Begriff Klaus Müller / Magnus Striet, Dogma und Denkform.

⁴⁹ S. dazu Werner Beierwaltes, Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit.

⁵⁰ Zu diesem Typus kann auch jene weit verbreitete afrikanische Idee hinzugezählt werden, nach der alles lebendig miteinander verbunden ist (s. hierzu der Klassiker John S. Mbiti, Afrikanische Religion).

Ziel des darin eröffneten Weges ist die Einheit mit dem göttlichen Ursprung, die indisch als Einheit von Atman (menschliche Seele) und Brahman (Gottheit) interpretiert wird. Zahlreiche Heilswege entwickeln sich, die dieses Ziel nicht nur zu erreichen, sondern Befreiung schon im Hier und Jetzt anfänglich zu vermitteln versprechen. Bezeichnend ist für diesen Typus, dass die menschliche Existenz nicht auf Einmaligkeit beruht, sondern den Weg der Läuterung durch den Kreislauf des Werdens und Vergehens, also der Wiedergeburt, zu gehen hat. Wichtig ist immer, dass das Göttliche in vielfältiger Gestalt zur Erfahrung werden kann, ja die ganze Wirklichkeit ist daraufhin transparent.

In diesem Typus können jene Wege als Gegentyp angesehen werden, die auf eine nähere Bestimmung des Göttlichen entweder verzichten oder sich darüber nur sehr verhalten äußern. Die chinesische Tradition legt, ohne einen theologischen Horizont abzulehnen, auf das Zusammenleben und die Ausbildung eines entsprechenden Ethos größten Wert. Ihr Ideal ist im Begriff der „Harmonie“ gefasst. Die älteste buddhistische Tradition ist ebenso theologisch zurückhaltend und legt allen Wert auf die Heilung des durch Leiden verletzten Menschen.

Auch der Bibel sind wichtige Elemente dieser kosmischen Spiritualität nicht fremd. Der Schöpfungsgedanke begründet die Welterfahrung als mögliches Medium der Kommunikation mit Gott. Am meisten kosmotheistisch sprechen wohl Paulus auf dem Areopag (Apg 17,28) und das Buch der Weisheit (13,1-8).

3.2. Der zweite Typus: Begegnung im Anspruch der anderen Person

Der zweite Typus entfaltet auf der Grundlage der drei ersten Relationen die soziale Personalität des Menschen und hat in den Schriften der abrahamitischen Monotheismen seine geschichtsbestimmende Ausprägung erhalten. Von vorrangiger Bedeutung ist das Hören (Dtn 6,4-6), durch das der Mensch vor die Unbedingtheit seiner selbst im Angesicht des Anderen⁵¹ gerufen wird. Da die empfangenen Worte „ins

⁵¹ Vgl. insbesondere Emanuel Lévinas, Die Spur des Anderen.

Herz hineingeschrieben“ werden, wird der Ruf des Gewissens im Anspruch der Gerechtigkeit und eines unbedingten Sollens zur besonderen Ausdrucksform dieser Spiritualität, die sich gerade in ihrer Bindung an Gottes Wort in unbedingter Freiheit gegenüber allen Mächten und Gewalten dieser Welt und Geschichte weiß. Immer ist diesem Weg ein Exodus eingeschrieben, der auf einer Verheißung beruht, auf deren zukünftige Realisierung sich die Hoffnung richtet. Dabei bleibt die Erinnerung an die ursprüngliche personale Begegnung das entscheidende Merkmal der frommen Aufmerksamkeit, von daher wird die Welt in ihrer Zeitlichkeit als Geschichte und als Raum einer umfassenden Kommunikation gedeutet. In der Hoffnung auf Zukunft werden auch die Opfer der Geschichte nicht vergessen.

Die individual-personale Ausprägung dieses Typus ist eine späte Entwicklung, zunächst ging es um die Erfahrung der Gemeinschaft des Volkes Gottes als Volk der Verheißung, in das die Einzelnen eingegliedert sind. Ursprünglich war wohl das Innesein der Zugehörigkeit zu Gruppe, Stamm und Volk und der in ihr wirkenden heiligen Ordnung. Das gemeinsame Leben, so im Allgemeinen die alttestamentliche Tradition, steht unter der Norm des Willens Gottes, dem auch der König verpflichtet bleibt. Da dieses Gesetz dem Leben in Gerechtigkeit und Frieden zu dienen hat (Lev 18,5) wird Macht- und Sozialkritik, die prophetische Intervention, nicht nur möglich, sondern gehört zur Integrität dieser Überlieferung⁵² und so entwickelt sich in ihr auch eine Spiritualität des Protestes und des Widerstandes. Andererseits wird sie, der eine Verheißung immanent eingeschrieben wird, durch den Weg der Geschichte auch zutiefst fraglich. Die Geschichte erweist sich (noch) nicht als der Ort messianischer Erfüllung.

Da das vollendete Leben als Erfahrung der Liebe (aktiv und passiv) in unbedingter Lebenszusage und Anerkennung gedeutet wird, protestiert dieser Weg gegen die scheinbar alles durchdringende Macht des Todes. Die unaussprechliche Erhabenheit des Herrn der Geschichte wird erfahrbar als jene Macht, die den Tod besiegt. Für Christgläubige erreichte das die höchste Konkretetheit darin, dass der Gott Israels Jesus von Nazareth, den Gekreuzigten, wieder sichtbar hat werden lassen.

⁵² Die Königskritik dürfte diese Tradition wohl am deutlichsten von der kosmotheistischen unterscheiden.

Auferstehung wird zur Hoffnung der Erneuerung der ganzen Schöpfung.⁵³

Während die Monotheismen im Judentum und Islam Gottes Einzigkeit und Andersheit in strengster Weise zu wahren versuchen, kann die trinitarische Gottrede des Christentums als Gegenteil dieser Tradition ausgelegt werden. Hier wird nämlich das personale Relationsprinzip ins Göttliche selbst eingetragen und in der Rede vom Heiligen Geist erhalten auch a-personale Züge und Aspekte im Gottesbild ein Heimatrecht.

3.3. Der dritte Typus: der intellektuelle Weg als Liebe zur Wahrheit

Ein dritter Typus von Spiritualität kommt von der fünften Grundrelation her: Es ist der Weg der Philosophie als Liebe zur Wahrheit, ein Weg denkerischer Aufklärung und Deutung aller Erfahrungen. In seiner prägenden Grundhaltung ist dieser Typus gerade heute von besonderer Bedeutung.

Er bildete, in Europa vor allem in der Spur von Platon und Plotin, eine eigene intellektuelle Mystik aus, die als Aufstiegs- und Befreiungsmystik im Zeichen der Vergöttlichung, die religiösen Traditionen der monotheistischen Wege zutiefst beeinflusst hat.⁵⁴ In ihr entfaltet sich die Dynamik des menschlichen Geistes als kritische Selbstüberschreitung. Sie kann auch „religionsfreie“, auf jeden Fall religionskritische Formen ausprägen. Nüchterner aber nicht weniger bedeutsam sind die philosophische Haltung des Aristoteles und sein Habitus des Denkens. Auch wenn die Rezeption des Aristoteles immer problematischer war als die Platons, ist die aristotelische Form des

⁵³ Euphorisch wird diese letzte Befreiung und Freiheit von Mensch und Schöpfung durch den Glauben an Jesus, den Christus von Paulus in Röm 8 gepriesen.

⁵⁴ Es sei nur darauf verwiesen, dass für die Kirchenväter die Platoniker die bevorzugten Gesprächspartner waren (s. Werner Beierwaltes, Platonismus im Christentum). Aufgrund der nicht zu überschätzenden Bedeutung Platons für die christliche Theologie pflege ich daher vom „heiligen Platon“ zu sprechen.

Denkens durch Thomas von Aquin in die christliche Tradition integriert worden.⁵⁵

In der anthropologischen Wende der Neuzeit bildet sich bei Ludwig Feuerbach ein Glaube an den Menschen oder die Menschheit aus, der sittliche Verantwortung auch unter den Bedingungen eines ontologischen A-theismus zu begründen sucht.⁵⁶ In besonderer Weise hat sich Albert Camus um die Frage bemüht, wie angesichts der Absurdität der menschlichen Existenz in ihrem Verhältnis zur expansiven Weite des kosmischen Universums Sittlichkeit zu behaupten sei. Ohne diese kosmologisch-metaphysische Hypothek hatte schon Buddha einen selbstverantwortlichen Befreiungsweg erkundet und gelehrt, der die eigene Befreiung aus den Ursachen des Leids mit der Allsympathie für alle leidenden Wesen verbindet. Die präzise Analytik seiner Erfahrungen muss zu den höchsten Formen menschlicher Rationalität gezählt werden.⁵⁷

Papst Benedikt XVI. hat diesen intellektuellen Typus in seiner agnostischen Form in einer noch nicht hinreichend beachteten Rede in hohem Maße gewürdigt und den Glaubenden vor Augen gestellt.⁵⁸ Sie werden darauf verwiesen, dass Gott nicht Eigentum der Frommen sei. Den Atheisten aber wird ein großes Vielleicht ans Herz gelegt. Diese Rede hat mich zu dem Gedanken bewegt, dass Gott – zur prophetischen Kritik von uns Christgläubigen angesichts der Geschichte des Christentums – AgnostikerInnen beruft, die uns die Möglichkeit nehmen, „Gott“ wie unser „Eigentum“ als Instrument und Waffe gegen andere zu verwenden.⁵⁹

⁵⁵ Es wäre eine eigene Studie wert, der Haltung und Spiritualität des Thomas nachzugehen, mit denen er sich in seinen Aristoteles-Kommentaren nüchtern und sachlich um ein angemessenes Verständnis des Philosophen bemüht. Keine theologische Verzweckung liegt diesem Interesse des Verstehens zu Grunde.

⁵⁶ Zur Auslegung seines Schlüsselwerkes s. Andreas Arndt, Ludwig Feuerbach.

⁵⁷ S. dazu Perry Schmidt-Leukel, „Den Löwen brüllen hören“. In dieser Studie werden die Probleme westlicher Annäherungen an den Buddhismus aufgearbeitet.

⁵⁸ Benedikt XVI., Ansprache.

⁵⁹ Beim Treffen in Assisi 2011 hat Julia Kristeva verdeutlicht, wie eine solche prophetische Kritik sich artikuliert (vgl.: Julia Kristeva, Zehn Prinzipien für den Humanismus des 21. Jahrhunderts). Zur Charakterisierung von Agnostizismus und Atheismus als mögliche Fremdprophetie s. Thomas Schärfl, Atheismus und Agnostizismus..

Festzuhalten ist noch, dass die drei skizzierten Typen je auf ihre Weise darum ringen, die unterschiedlichen Relationen des Menschen und die mit ihr gegebenen Erfahrungsweisen der „Kontingenz“ zu gestalten, d.h. diese „conditio humana“ nicht einfach zu bewältigen, sondern ihr so zu begegnen, dass sie lebensförderlich integriert wird.

4. Eine kleine Krieriologie zur Unterscheidung der Geister aus christlicher Tradition

Ohne Zweifel kann bei einem Thema, das direkt oder indirekt immer auch die eigene Lebensorientierung anspricht, nie vom eigenen Standpunkt abstrahiert werden. Er schwingt immer mit. Elementare Lebensorientierungen können wohl gar nicht anders geprüft und verstanden werden als mit der eigenen Krieriologie und Grundausrichtung. Daher kann eine Krieriologie nicht aus dem Nirgendwo gewonnen werden, sondern immer nur von den eigenen Wurzeln her. Leben kann nur mit Leben gemessen und verglichen werden. So ist also zunächst etwas ausdrücklicher davon zu sprechen, was christliche Spiritualität ausmacht. Daraus, wie aus der Mitte christlichen Lebens die Weite der anderen spirituellen Lebensmöglichkeiten in den Blick kommt, kann dann die Krieriologie entfaltet werden.

Christliche Spiritualität besagt im Kern die individuell-persönliche oder gemeinschaftliche Art und Weise, die in Jesus von Nazareth als dem Christus der Welt gegründete Glaubens- und Lebenstradition des einen Gottes biographisch zu vergegenwärtigen, sie durch ein konkretes Leben ursprünglich zu repräsentieren. Christ ist, wer sein Leben an Jesus Christus gemäß den Schriften des Neuen Testaments ausrichtet. Christsein heißt Christus-Nachfolge, Existenz in der Spur des Nazareners. In der Mitte der Jesuanischen Botschaft steht aber die Verkündigung des nahegekommenen Reiches Gottes oder Himmelreiches, das im Johannesevangelium als Gegenwart des Lebens in Fülle gedeutet wird.

Daher ist christliches Leben auf der Suche nach den Zeichen der Gegenwart Gottes im je eigenen Lebensvollzug, und zwar eines Gottes, der uns als Fülle des Lebens eröffnet worden ist. Dieses Leben weiß sich von Christus selber gestaltet (Gal 2,20) und findet seine tragende Mitte im Bekenntnis: „Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Ob wir leben oder ob wir sterben, wir gehören dem Herrn“ (Röm 14,8).⁶⁰ Deshalb kann mit Karl Rahner gesagt werden, dass ein christliches Leben immer eine Auslegung der Mysterien des Lebens Jesu darstellt.⁶¹ Die Vielfalt der christlichen Wege findet in ihrem Christusbezug ihre Mitte und tragende Kriteriologie.

In der christologischen Personalisierung christlicher Wege wird jedoch keiner exklusiven Verengung das Wort geredet. Der christologische Weg, der Weg des Wortes, das von Anfang an war, führt vielmehr in die Weite, von Anfang an („a principio“)⁶². In diesem Sinn skizziert auch Paulus im ältesten Text des Neuen Testaments eine Grundhaltung, einen christlichen Habitus, der aufmerksam wird für alle Wirkungen des Geistes (1 Thess 5,12-25) und in der Freude bleibt (1 Thess 5,16). Konkret heißt es in den Schlussermahnungen: „Lösch den Geist nicht aus! Verachtet prophetisches Reden nicht! Prüft alles, und behaltet das Gute! Meidet das Böse in jeder Gestalt!“ (1 Thess 5,19-22).

Damit ist in der Schrift ein Grundkriterium formuliert, das den Christgläubigen sowohl erkenntnis- als auch handlungsmäßige Orientierung gibt: Sie sind von der Gegenwart des Reiches Gottes in und durch Jesus Christus her dazu gerufen, das Gute in allen Begegnungen zu suchen und anzuerkennen. Diese Grundhaltung gestaltet sich in der Tradition zum spannungsreichen Zueinander von

⁶⁰ Der Briefwechsel von Freya und Helmuth James von Moltke aus den letzten Monaten ihres gemeinsamen Lebens ist von dieser Orientierung durchdrungen (s. Helmuth James u. Freya von Moltke, Abschiedsbriefe Gefängnis Tegel).

⁶¹ Zu dieser Mitte der Gnadentheologie Karl Rahners s. Paul Rulands, Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus. Zur Auslegung der Mysterien des Lebens Jesu nach Karl Rahner s. Andreas R. Batlogg, Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner.

⁶² Insofern buchstabiert das Johannesevangelium konsequent den Weg Jesu Christi als Weg des Wortes Gottes, das auch die Schöpfung prägt und vollendet und in dem sich das Geheimnis des unsichtbaren Gottes selbst auslegt (Joh 1,1-18).

Glaube und Vernunft bzw. Natur und Gnade aus. Christliche Kriterien sind daher immer von einer Doppelperspektive gekennzeichnet, von außen und von innen.⁶³ Christlicher Glaube verweist von seiner innersten Mitte her auf jedwede Wahrheit, der wir auch an von uns nicht vermuteten Orten begegnen können.⁶⁴ Deshalb ist vor einer Spiritualität zu warnen, die streng exklusiv ist und daher die eigenen Symbolen und Chiffren verabsolutiert.

Die oben zitierte Rede von Papst Benedikt XVI. ist von der Überzeugung geprägt, dass nur die wechselseitige Korrektur von Glaube und Vernunft uns vor den jeweiligen Pathologien des Glaubens und der Vernunft bewahren kann. Nach dem 20. Jahrhundert kennen wir beide Pathologien. Diese vermeiden wir nicht dadurch, dass wir entweder den Glauben oder die Vernunft gering achten oder gar ausschließen. Allein eine „polyphone Korrelation“ von Glaube und Vernunft vermag uns zu orientieren.⁶⁵ Aus der selbstkritischen Erinnerung an die eigene Geschichte und deren Abirrungen entsteht das Bewusstsein, dass auch religiöse Traditionen des kritischen Blicks durch die verschiedenen Ausprägungen des Denkens und der Wissenschaft benötigen, auch der dezidiert nicht-religiösen. Daher ist die selbstkritische Öffnung von spirituellen Wegen und Ansprüchen ein wichtiges, ja entscheidendes Qualitätsmerkmal. Diese Öffnung besteht heute grundsätzlich in der kritischen Rezeption der begründeten Überzeugungen der modernen Wissenschaften und ihrer Weltdeutung. Spiritualitäten sind nur so davor zu bewahren, in illusionistische, ideologische und bisweilen inhumane Gegenwelten zu flüchten.⁶⁶

⁶³ Die Kirche bekennt, dass sie sogar von jenen gelernt hat, die sie verfolgen (GS 44).

⁶⁴ Diese offene Haltung hat John Henry Newman beispielhaft gelebt (s. dazu Roman A. Siebenrock, Wahrheit, Gewissen und Geschichte). Schon Augustinus hat die Suche nach der Wahrheit als Grundmatrix seiner Autobiographie bestimmt.

⁶⁵ S. Joseph Ratzinger, Was die Welt zusammenhält. Die zahlreichen Stellungnahmen von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. zu gesellschaftlichen und politischen Fragen sind heute gesammelt in Benedikt XVI., Die Ökologie des Menschen.

⁶⁶ Zwar hat nach Pascals bekanntem Ausspruch das Herz Gründe die der Verstand nicht kennt. Doch diese setzen die guten Gründe des Verstandes nicht außer Kraft. Vor allem im Bereich der Bewältigung von Krankheit und Tod ist dieses Kriterium von großer Bedeutung, weil wohl nirgends Menschen empfänglicher für falsche Versprechungen und Illusionen sind als in ihrer Hoffnung auf Heilung. Das bedeutet keineswegs eine unkritische Verabsolutierung der sogenannten „Schulmedizin“. Aber keinem

Niemandem ist zu trauen, der die Vernunft verachtet.⁶⁷ Im Horizont der polyphonen Konkordanz von Glauben und Vernunft ist ein entscheidendes Qualitätsmerkmal einer konkreten Spiritualität darin zu finden, dass sie die oben analysierten verschiedenen Dimensionen des Menschseins miteinander verbindet, ja integriert. Ohne eine prinzipielle Offenheit für alle Dimensionen mutiert eine spirituelle Deutung und Wegleitung zur Ideologie.

Die von diesem basalen Kriterienbündel vorausgesetzte Konkordanz von Glauben und Denken ist freilich nur dann gegeben, wenn sich beide den aristotelischen Überlegungen insofern anschließen, als es ihnen um das Gute geht. Das Gute, so die Rezeption des Gedankens Plotins bei Thomas von Aquin, ist sich selbst verströmend. So erweist sich das wahrhaft Gute im Teilen, nicht im privaten Für-sich-Behalten. Von daher können Glaube und Denken in gegenseitiger kritischer Befragung ein Kriterium letztgültigen Sinns⁶⁸ in der Anerkennung und in der selbstvergessenen Hingabe buchstabieren.

Ein weiteres Kriterienbündel eröffnet sich in der Auslegung der Kernbotschaft Jesu vom Reiche Gottes, in der sowohl ein individual-personaler Weg entfaltet als auch eine Kritik aller menschlichen Herrschaftsverhältnisse deutlich wird. In Anschluss an die Pastoralkonstitution des letzten Konzils, die diese Botschaft in der Spur von Johannes XXIII.⁶⁹ anthropologisch indizieren will, kann gesagt werden: Wo es um die Würde und Freiheit der menschlichen Person geht, wo um Gerechtigkeit und Frieden in der Gesellschaft gerungen wird, da ist es möglich, von der Gegenwart des Reiches Gottes zu sprechen. Das gilt aber nur dann, wenn in diesem Ringen der gewaltfreie und kenotische Weg Jesu erkennbar bleibt. Gewalt ist

spirituellen Weg ist zu trauen, der die Erkenntnisse der medizinischen Wissenschaft einfach ignoriert.

⁶⁷ Father Brown ist davon überzeugt, dass aufgrund der Menschwerdung des Wortes die Vernunft nicht nur im Himmel und auf Erden Geltung beansprucht, sondern dass selbst Märchen ohne Logik nicht möglich sind. Den Pseudopriester Flambeau entlarvt er mit der Feststellung: „You attacked reason ... It's bad theology“ (Gilbert K. Chesterton, *The Blue Cross*, 23).

⁶⁸ So das fundamentaltheologische Projekt einer aus dem Glauben erwachsenden autonomen Vernunft nach Verweyen (s. Hansjürgen Verweyen, *Gottes letztes Wort*).

⁶⁹ S. zur Bedeutung von Papst Johannes XXIII. für die Deutung der Zeichen der Zeit meine Beiträge Roman A. Siebenrock, *Pacem in terris*; ders., „Zeichen der Zeit“.

niemals ein Name Gottes! Das hier zu beschreibende Kriterienbündel basiert auf einer inkarnatorisch-sakramentalen Logik, die die Beziehungen zwischen den Menschen als Dienst am gelingenden Leben der anderen auslegt. Im Zeichen der Fußwaschung und der in ihr zeichenhaft verdeutlichten machtstrategischen „Entweltlichung“⁷⁰ ist uns ein klares Kriterium im Umgang mit den anderen eröffnet. Daher ist die Achtung der Würde und Freiheit aller in der Zurückweisung von Herrschaft und „Gewalt-Macht“ über die anderen ein wichtiges Kriterium für die Beurteilung von spirituellen Wegen und Ansprüchen.⁷¹ Im Wort vom Dienst liegt die höchst bedeutsame Unterscheidung eines spirituellen Meisters zwischen sich und Gott, bzw. dem letzten Ziel. Wenn jemand dazwischen nicht zu differenzieren vermag und sein eigenes Wort und seine individuelle Interpretation mit Gottes letztem Wort gleichsetzt und so Macht über andere zu gewinnen sucht, kann vor seinem Anspruch nur nachhaltig gewarnt werden. Nach christlichem Verständnis hat auch jener Mensch, der Gott selbst in der Geschichte verkörpert, zwischen sich und seinem Vater immer unterschieden und seinen Weg in der radikalen Entmächtigung einer kenotischen Selbsthingabe vollendet. Nicht zuletzt

⁷⁰ Der Gegensatz von Welt und Gemeinde Jesu wird nach dem Neuen Testament immer auf dem Hintergrund der sozialen Ordnung innerhalb der Gemeinde im Kontrast zu den üblichen Herrschaftsformen entwickelt. „Welt“ ist daher als eine Sozialgestalt zu verstehen, von der sich die Gemeinde Jesu als Zeichen des Reiches Gottes abhebt. Dieser Gegensatz lässt sich auch aus den Versuchungen Jesu ablesen (Mt 4,8). Im Rangstreit der Jünger (Mt 20, 21) weist Jesus die Platzvergabe im Reiche Gottes mit dem Verweis auf die Souveränität seines Vaters ab. Auf die aufkeimenden Unmutsäußerungen antwortet er mit dem Vergleich zwischen den Mächtigen in der Welt und der Rangordnung in der Gemeinde, in der die normale soziale Ordnung umgekehrt werden soll: Der Größte sei der Diener aller (Mt 20, 25-28). Diese Umkehrung steht aber im Zeichen des Kreuzes. In Kontrast zu den Schriftgelehrten verbietet Jesus seinen Jüngern, sich Meister oder Lehrer nennen zu lassen, da Gott allein diese Ehre gebührt (Mt 23,8-12). Das Johannesevangelium (Kap 14) beschreibt diese Differenz zur Welt auf dem Hintergrund der Fußwaschung Jesu (13,5-20) und des Gebots der Liebe (13,34).

⁷¹ Dieses Kriterium ist deshalb von ausschlaggebender Bedeutung, weil nur in wenigen Bereichen Menschen so anfällig für Verführung und Abhängigkeit sind, wie in diesem Bereich. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Bedeutung des säkularen Staates der Moderne nicht zu überschätzen, da in ihm jede religiösen, spirituelle oder weltanschauliche Herrschaft als tendenziell totalitär erkennbar wird.

wegen des Kreuzes und der Nacht Jesu müssen alle spirituellen Wege offenbleiben auf das je größere Geheimnis hin.

Die Kriterien der christlichen Tradition verstehen sich als Auslegung der Interpretation der Thora durch Jesus selbst, der auf die Frage nach deren größten Gebot antwortete: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deinen Gedanken. Das ist das wichtigste und erste Gebot. Ebenso wichtig ist das zweite: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz samt den Propheten“ (Mt 22,37-40). Diese Liebe schließt niemanden aus, und antwortet sogar den Feinden und Mördern mit der Bitte um Vergebung (Mt 5-7; Lk 23,34). Mit ihr prahlen aber Menschen nicht (1 Kor 13,4): die Liebe verweist, sie rühmt sich nicht selbst (2 Kor 10,7). Daher können diese Menschen gegen ihre eigene Diskretion als Stadt auf dem Berge bezeichnet werden (Mt 5,14). In dieser Linie hat Paulus das christliche Leben in die Orientierung zusammengefasst. „Keiner von uns lebt sich selber, und keiner stirbt sich selber: Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Ob wir leben oder ob wir sterben, wir gehören dem Herrn“ (Röm 14,7-8). Es sollte daher selbstverständlich sein, dass diese „Liebe / caritas / agape“ das Kriterium nicht nur des christlichen Lebens ist, sondern auch als Leitkriterium zur Unterscheidung der Geister vorzüglich dient. In diesem Sinn ist auch der bekannte Satz von Augustinus zu verstehen: „Liebe und tu, was du willst.“⁷²

Ich fasse die von mir entfalteteten Kriterien zur Unterscheidung der Geister in folgenden Leitideen zusammen: Offenheit für alle Wahrheit und die Vernunft, Entmächtigung in selbstvergessener Liebe im Dienst an der Würde und Freiheit der anderen, aus einer Liebe die aus einer Beziehung erwächst, die nicht Besitz, sondern immer neues Suchen und Finden bedeutet.

Eine solche Orientierung ist in jedem Leben und in jeder Zeit neu auszulegen und umzusetzen. Das Christentum bietet keine Patentrezepte, schützt uns nicht vor Überraschungen und der Nacht des Geistes und der Sinne, sondern stellt uns in das Zeichen eines exemplarischen Lebens. Insofern ermöglicht eine christliche

⁷² Augustinus, Tractatus in epistolam Ioannis, VII, 8 (Sp. 2033).

Kriteriologie Orientierung. Diese nimmt den Menschen aber das eigene Prüfen und Gehen nicht ab, sondern ermutigt zu eigener Erkundung in der unbedingten Anerkennung der Freiheit, ohne die es einen spirituellen Glaubensweg schlicht nicht geben kann.⁷³

5. Literatur

Amery, Carl: Causa finalis oder der Dritte Bund, in: Albus, Michael (Hg.): Das Christentum am Ende der Moderne, Düsseldorf 1996, 34–42

Aristoteles: Nikomachische Ethik, hgg. von. Eugen Rolfes, Hamburg 1985 (= Philosophische Bibliothek 5)

Arndt, Andreas (Hg.): Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums, Berlin 2015 (= Klassiker auslegen 52)

Assmann, Jan: Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen eines "Denkens des Einen" und ihre europäische Rezeptionsgeschichte, Heidelberg 1993 (=Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 1993,2)

Augustinus: Tractatus in epistolam Ioannis ad Parthos, in: Patrologia Latina XXXV, Sp. 1978-2062

Bärsch, Claus-Ekkehard u.a. (Hg.): Wer Religion erkennt, erkennt Politik nicht. Perspektiven der Religionspolitik, Würzburg 2005

Baier, Karl (Hg.): Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse, Darmstadt 2006

Batlogg, Andreas R.: Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. Zugang zum Christusglauben, Innsbruck 2001 (= Innsbrucker theologische Studien 58)

Beierwaltes, Werner: Platonismus im Christentum, Frankfurt am Main³2014 (= Philosophische Abhandlungen 73)

Ders.: Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3, Frankfurt am Main 1991

⁷³ Ausdrücklich möchte ich Bernhard Wenisch für die engagierte Durcharbeitung meines Urtextes danken. Viele Klärungen und Präzisierungen verdanken sich ihm.

- Benedikt XVI.:* Ansprache: Tag der Reflexion, des Dialogs und des Gebets für Frieden und Gerechtigkeit auf der Welt, in: Siebenrock, Roman A. / Tück, Jan-Heiner (Hg.): Selig, die Frieden stiften. Assisi – Zeichen gegen Gewalt, Freiburg - Basel - Wien 2012, 248–252
- Ders.:* Die Ökologie des Menschen. Die großen Reden des Papstes, München 2012.
- Blumenberg, Hans:* Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt am Main 2005.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang:* Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt am Main ²1992
- Boethius:* Trost der Philosophie, hgg. von Ernst Gegenschatz und Olof Gigon, München 1981
- Bolz, Norbert:* Die Wirtschaft des Unsichtbaren. Spiritualität - Kommunikation - Design - Wissen: die Produktivkräfte des 21. Jahrhunderts, München 1999
- Brockman, John:* Die dritte Kultur. Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft, München 1995
- Bucher, Anton A.:* Psychologie der Spiritualität. Handbuch, Weinheim ²2014
- Camus, Albert:* Der Mythos des Sisyphos, Reinbek bei Hamburg ¹⁸2014
- Chesterton, Gilbert K.:* The Blue Cross, in: Ders.: The Penguin Complete Father Brown, London 1981, 9–23
- Comte-Sponville, André:* Woran glaubt ein Atheist?, Zürich 2009
- Descartes, René:* Discours de la Méthod. Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung, hgg. von Lüdger Gäbe, Hamburg 1964
- Gerhardt, Volker:* Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche, München 2014
- Guggenberger, Wilhelm:* Niklas Luhmanns Systemtheorie. Eine Herausforderung der christlichen Gesellschaftslehre, Innsbruck - Wien 1998 (= Innsbrucker theologische Studien 51)
- Hafner, Johann E.:* Selbstdefinition des Christentums. Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis, Freiburg im Breisgau 2003
- Heidegger, Martin:* Sein und Zeit, Tübingen ¹⁵1979

- Hilberath, Bernd J. / Scharer Matthias*: Kommunikative Theologie. Grundlagen - Erfahrungen – Klärungen, Ostfildern ²2012 (= Kommunikative Theologie 15)
- Höffe, Otfried* (Hg.): Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden, Berlin ³2011 (= Klassiker lesen 3)
- Hoff, Gregor M.*: Ein anderer Atheismus. Spiritualität ohne Gott?, Kevelaer 2015
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W.*: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt am Main 2012
- Jacobs, Helmut C.*: Der Schlaf der Vernunft. Goyas Capriccio 43 in Bildkunst, Literatur und Musik, Basel 2006
- Kaufmann, Franz-Xaver*: Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989
- Kippenberg, Hans G.*: Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung, München 2008
- Kristeva, Julia*: Zehn Prinzipien für den Humanismus des 21. Jahrhunderts, in: Siebenrock / Tück (s. u. Benedikt XVI., Ansprache): 241–247
- Lesch, Harald*: Was hat das Universum mit mir zu tun?, in: Hoff, Gregor M. (Hg.): Weltordnungen, Innsbruck - Wien 2009, 69–103
- Lévinas, Emmanuel*: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg im Breisgau. ⁶2012
- Maier, Hans*: „Politische Religionen“. Ein Konzept des Diktaturvergleichs, in: Lübbe, Hermann (Hg.): Heilserwartung und Terror. Politische Religionen des 20. Jahrhunderts, Düsseldorf 1995 (= Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 152), 94–112
- Mbiti, John S.*: Afrikanische Religion und Weltanschauung, Berlin 1974
- Moltke, Helmuth James und Freya von*: Abschiedsbriefe Gefängnis Tegel September 1944 – Januar 1945, München 2011
- Muck, Otto*: Rationalität und Weltanschauung. Philosophische Untersuchungen, Innsbruck-Wien 1999
- Müller, Klaus / Striet, Magnus* (Hg.): Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke, Regensburg 2005 (= ratio fidei 25)
- Otto, Rudolf*: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 2014

- Palaver, Wolfgang E. A. / Stöckl, Kristina* (Hg.): Aufgeklärte Apokalyptik. Religion, Gewalt und Frieden im Zeitalter der Globalisierung, Innsbruck 2007 (= Edition Weltordnung, Religion, Gewalt 1)
- Pannenberg, Wolfhart*: Anthropologie in theologischer Perspektive. Religiöse Implikationen anthropologischer Theorie, Göttingen 1983
- Ders.*: Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen ⁸1995 (= Kleine Vandenhoeck-Reihe 1139)
- Pascal, Blaise*: Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées), Heidelberg ⁸1978
- Rahner, Karl*: Gotteserfahrung heute, in: *Ders.*: Sämtliche Werke 23, Freiburg-Basel-Wien 2006, 138-149
- Ders.*: Theologische Analyse der Gegenwart als Situation des Selbstvollzugs der Kirche, in: *Ders.*: Sämtliche Werke 16, 1995, 255-316
- Ratzinger, Joseph*: Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: Habermas, Jürgen / Ratzinger, Joseph (Hg.): Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg - Basel - Wien ⁸2011
- Richardson, Louise*: Was Terroristen wollen. Die Ursachen der Gewalt und wie wir sie bekämpfen können, Frankfurt am Main 2007
- Richtlinie für Psychotherapeutinnen und Psychotherapeuten zur Frage der Abgrenzung der Psychotherapie von esoterischen, spirituellen und religiösen Methoden:
<http://bmg.gv.at/cms/home/attachments/7/0/5/CH1002/CMS1415709133783/richtlinieabgrenzungesoterik.pdf> (kontrolliert am 5. 10. 2015)
- Rulands, Paul*: Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus: Gnadentheologie, in: Batlogg, Andreas R. (Hg.): Der Denkweg Karl Rahners. Quellen, Entwicklungen, Perspektiven, Mainz ²2004, 161–196
- Schärfl, Thomas*: Atheismus und Agnostizismus als Fremdprophetie, in: Siebenrock / Tück (s. u. Benedikt XVI, Ansprache): 149–181
- Schmidt-Leukel, Perry: „Den Löwen brüllen hören“. Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft, Paderborn - München 1992 (= Beiträge zur ökumenischen Theologie 23)

- Schmidt-Salomon, Michael*: Hoffnung Mensch. Eine bessere Welt ist möglich, München ²2015
- Schütz, Christian* (Hg.): Praktisches Lexikon der Spiritualität, Freiburg im Breisgau 1992
- Siebenrock, Roman A.*: Pacem in terris – Der Urimpuls Johannes XXIII. Die theologische Grundlegung der Haltung der Kirche gegenüber allen Menschen guten Willens und ihre Vertiefung bei Paul VI., in: Siebenrock / Tück (s. u. Benedikt XVI., Ansprache): 53–69
- Ders.*: Vom biografisch eingefleischten Geist. Systematische Zugänge zur christlichen Spiritualität heute, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 14 (2010) 5–18
- Ders.*: Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans, Sigmaringendorf 1996 (= Internationale Cardinal-Newman-Studien 15)
- Ders.*: "Zeichen der Zeit". Zur Operationalisierung des christlichen Bekenntnisses vom Heilswillen Gottes, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 136 (2014), 46–62
- Sloterdijk, Peter*: Weltfremdheit, Frankfurt am Main 2009
- Solignac, Aimé*: Spiritualität, in: Ritter, Joachim u.a. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie 9, Basel 1995, 1416–1422
- Spinoza, Benedictus de*: Ethik, Köln ³1987
- Taylor, Charles* u.a. (Hg.): Church and People. Disjunctions in a Secular Age, Washington, D.C. 2012 (= Cultural Heritage and Contemporary Change Series VIII. Christian Philosophical Studies 1)
- Verweyen, Hansjürgen*: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg ⁴2002
- Wittgenstein, Ludwig*: Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a. M. 1977
- Wuchterl, Kurt*: Kontingenz oder das Andere der Vernunft. Zum Verhältnis von Philosophie, Naturwissenschaft und Religion, Stuttgart 2011
- Zulauf, Silvia*: Unternehmen und Mythos. Der unsichtbare Erfolgsfaktor, Wiesbaden ²2009

Auf der Suche nach dem universalen Spirit

Spirituelle Ansätze und Suchbewegungen außerhalb der institutionalisierten christlichen Gemeinschaften

Reinhard Hempelmann

Der weltanschauliche und religiöse Pluralismus manifestiert sich auch in einer Vielzahl von spirituellen Ansätzen und Suchbewegungen, die außerhalb und innerhalb des institutionalisierten Christentums einflussreich sind. Sogar innerhalb atheistischer Milieus findet das Thema Spiritualität Resonanz. Die folgenden Überlegungen skizzieren mögliche Ausdrucksformen spiritueller Ansätze. Häufig verstehen sich diese im Horizont eines esoterisch geprägten Weltverständnisses, das sich in zahlreichen Praktiken und Ritualen konkretisiert: in astrologischer Lebensberatung, in der Kommunikation mit jenseitigen Wesen und Geistern, in Karma-, und Energiemedizin, in Ernährung und Meditation.¹ Aus einer distanzierten Perspektive wird gegenüber solchen spirituellen Offerten die berechnete Frage aufgeworfen, ob nicht viele der „derzeit besonders gefragten Techniken, Angebote und Methoden...letztlich einen Zeitgeist wider(spiegeln), der sich religiöser gibt, als er in Wirklichkeit ist.“²

¹ Vgl. u. a.: Tobias Kurfer, *Unter Gurus. Ein Trip in die Welt der Esoterik*, Frankfurt a. M. 2014, Bernd Cramer, *Erleutung gefällig? Ein esoterischer Selbstversuch*, Berlin 2013.

² Matthias Pöhlmann, *Im Kraftstrom göttlicher Energien. Erscheinungsformen und Hintergründe moderner Esoterik*, in: Reinhard Hempelmann / Matthias Pöhlmann, *Esoterik als Trend, Phänomene – Analysen – Einschätzungen*, EZW-Texte 198, Berlin 2008, 40.

1. Kombinatorische Spiritualität – Annäherungen

Kombinatorische Formen von Spiritualität sind eine Gestalt heutiger Religionsfaszination. Immer mehr Menschen praktizieren einen überaus individuell geprägten, auswählenden Religionsvollzug. Sie schöpfen in Sachen Religion aus verschiedenen Quellen, halten sich unterschiedliche Optionen offen und vermeiden die Beheimatung in einer einzigen Tradition. Auf der Suche nach unmittelbarer religiöser Erfahrung sind sie darauf aus, sich aus den Fesseln von Institution und Dogma lösen und einen eigenen religiösen Weg gehen zu wollen. Ihr Religionsvollzug ist konsum- und erlebnisorientiert, wenig organisiert. Soziologen beschreiben dieses Phänomen als „vagierende“, „vagabundierende“ Religiosität, als „Religions-Bricolage“. Das religiöse Verhalten stellt dabei eine Anpassung an gesellschaftliche Individualisierungsprozesse dar. Es kann als „expressiver Individualismus“³ beschrieben und gedeutet werden, der allerdings „keineswegs nur eine individuelle Anpassung an den religiösen Pluralismus darstellt“.⁴ Es bleibt auf kulturelle Vorgaben bezogen, insbesondere auf Modelle und Agenten eines esoterischen, meist theosophisch geprägten Synkretismus. Es ist schwer, mit gängigen Methoden religionswissenschaftlicher Forschung die Ausformungen esoterischer Spiritualität zu erfassen.⁵ Denn an zusammenhängenden religiösen Systemen, an verbindlich gestalteter Gemeinschaft und einer kontinuierlichen Glaubensvergewisserung durch symbolische Handlungen ist diese nicht interessiert. Charakteristisch ist vielmehr, dass einzelne religiöse Elemente und Rituale aus ihren ursprünglichen Zusammenhängen „entwendet“ und in lebenspraktischer Hinsicht

³ Charles Taylor, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 2002, 71.79.

⁴ Reinhart Hummel, *Wie gehen die Kirchen des Westens mit dem Synkretismus der Menschen um?*, in: *Materialdienst der EZW* 2/99, 33-40, hier 33.

⁵ In seinem Buch über *New Age* weist Christoph Bochinger mit Recht darauf hin, dass die „religiöse Szenerie“ durch das Fehlen „traditionaler religiöser Strukturmerkmale“ wie Kirche, Lehre, Ritual gekennzeichnet ist. Ders., „New Age“ und moderne Religion, Gütersloh 1994, 104.

zeitweilig aufgegriffen und ausprobiert werden. So wird vieles miteinander verbunden und vermischt: japanische und chinesische Heilungspraktiken, buddhistische Meditation, schamanistische Ekstasetechniken, mit religiösen Versprechen aufgeladene alternative Therapieangebote ... Die Suchbewegungen zielen auf außergewöhnliche Ergriffenheitserfahrungen, auf Kommunikation mit dem Göttlichen, auf Selbstfindung, Körpererfahrung, Bewusstseinsweiterung, Erleuchtung. Bezugstraditionen sind u. a. Gnosis, Hermetik, Kabbala, Spiritismus / Channeling, Neugeistbewegung, Schamanismus, Transpersonale Psychologie und Reinkarnationsglaube. Es ist vor allem ein esoterisch-synkretistisch orientierter Religionstyp, der für zahlreiche spirituelle Ansätze charakteristisch ist. Auf philosophischer Ebene artikuliert er sich als Kritik am Subjektbegriff, plädiert für radikale Vielfalt und votiert für die Nichtdarstellbarkeit des Absoluten.⁶ Religionen und Weltanschauungen werden eklektisch rezipiert. Zur Weiterentwicklung der Spiritualität wird in die verschiedensten Bereiche der Religionsgeschichte und der Suche der Menschen nach Selbsttranszendenz gegriffen. Spirituelle Ansätze antworteten auf Ermüdungserscheinungen rationaler Weltbewältigung, gehen auf den spirituellen Hunger der Menschen ein und konzentrieren sich auf den Innenraum der Person und seine Verbundenheit mit dem Kosmos.

Die Sozialgestalt, die zahlreiche Ausformungen kombinatorischer Spiritualität bestimmt, zeigt sich weniger in festen Gruppenbildungen, sondern als Netzwerk, das nur lockere Verbundenheit ermöglicht. Ein punktuelles Zusammenkommen, ein Kommen und Gehen ist kennzeichnend. An verbindlich gestalteter Gemeinschaft und einer kontinuierlichen Glaubensvergewisserung durch symbolische Handlungen besteht kein Interesse. Kombinatorische Spiritualität ist als „Publikum“ und „Kundschaft“ organisiert. Die Kraft ihrer Gemeinschaftsbildungen ist begrenzt, ebenso ihr Beitrag zur religiösen Identitätsbildung. Zahlreiche spirituelle Ansätze haben teil an dem, was in der Soziologensprache „akzelerierende Verszenung und Eventisierung“ der Gesellschaft heißt. Charakteristische Merkmale der

⁶ Vgl. dazu auch Saskia Wendel, Vielfältige Sichtweisen des All-Einen. Facetten des Mystikbooms, in: Herder Korrespondenz 54, 4/2000, 192-196.

Sozialform „Szene“ sind unter anderem Partikularität, zeitliche Begrenzung, offene Zugehörigkeitsbedingungen, beschränkte Wahrheitsansprüche ... So spricht man von Psycho-Szene, Esoterik- und Okkult-Szene, Ufo-Szene, Meditations-Szene, etc. Zur Szene gehören Events. „Events werden als einzigartige Erlebnisse geplant und so – jedenfalls in der Regel – auch erlebt.“⁷

Erst eine Lebenswelt, die durch weltanschaulich-religiöse Vielfalt gekennzeichnet ist, hat solche spirituellen Ansätze möglich gemacht. Religionsfreiheit, Migrationsprozesse, moderne Kommunikationsmedien, religiöser Tourismus, ein neu erwachtes Sendungsbewusstsein nichtchristlicher Religionen und neuer religiöser Bewegungen verstärken kulturellen und religiösen Austausch und tragen zur Pluralisierung und Ausdifferenzierung religiöser Orientierungen bei. Die Globalisierung bewirkt universale Gleichzeitigkeit und lässt die Menschen aus der Raumdimension sozusagen herausfallen.⁸ Mediale Vernetzungen schaffen neue Möglichkeiten der Kommunikation und heben Grenzen auf. Kombinatorische Spiritualität ist Teil des heutigen religiösen Pluralismus. Die „Angebotsexplosion“ der Lebenswelt⁹ erfordert freilich Auswahl und Entscheidung. Zahlreiche Menschen in westlichen Gesellschaften, auch zahlreiche Mitglieder unserer Kirchen, sind fasziniert von fremden Religionen, zum Beispiel vom Buddhismus. Sie zeigen sich interessiert an alternativen spirituellen Angeboten und beteiligen sich am religiösen Vagabundieren. Dabei geht es vielen zunächst um Hilfestellungen bei der Alltagsbewältigung. Freilich gibt es im Vollzug spiritueller Angebote auch die Erfahrung des Ergriffenwerdens durch eine bindende religiöse Kraft. Die spielerisch-ästhetische Annäherung an Rituale einer anderen Religion und Weltanschauung kann ein erster Schritt auf dem Weg zu einer tieferen spirituellen Bindung sein, muss es aber nicht.

⁷ Winfried Gebhardt / Ronald Hitzler / Michaela Pfadenhauer (Hrsg.), Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, Opladen 2000, S.19.

⁸ Vgl. dazu Peter Beyer (Hg.), Religion im Prozess der Globalisierung, Würzburg 2001.

⁹ Vgl. dazu Gerhard Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a. M./New York 1992.

Kombinatorische Religionsformen profitieren von den antiinstitutionellen Affekten der Menschen und stehen im Zeichen der Verarbeitung religiöser Vielfalt. Insofern ist es nicht falsch, in ihnen freireligiöse oder auch universalreligiöse Strömungen zu sehen.¹⁰ Sie erkennen in der Vielzahl religiöser Traditionen Sprachspiele, die sich auf die eine Erfahrung des Göttlichen beziehen. Theistische religiöse Konzeptionen werden meist abgelehnt. Man ist darum bemüht, eine nichttheistische, in vielen Fällen nachchristliche religiöse Erfahrung zu vermitteln und schreibt zugleich die Kategorien Erfahrung, Emotionalität, Intuition groß. Die religiöse Erfahrung zielt auf Überwindung der Grenzen menschlichen Daseins, auf die Entgrenzung des Ichs in ein kosmisches Bewusstsein.

2. Protest gegen die Moderne

Nicht allein die säkulare Welt, sondern eben auch eine von vielfältiger Religiosität und Spiritualität bestimmte Welt, ist der heutige Kontext des christlichen Zeugnisses. Insofern leben wir nicht nur in der Zeit zunehmender Säkularisationsprozesse, sondern auch in einer Zeit der „Leichtgläubigkeit“¹¹. Zwar hat die moderne, naturwissenschaftlich und rational orientierte Weltauffassung einer mythologisch-religiösen Weltbetrachtung den Kampf angesagt, diese jedoch nicht überwinden und zu einer religionsgeschichtlich überholten Alternative machen können. Im Gegenteil: Was im Zuge neuzeitlicher Aufklärung rationaler Kritik unterzogen und teilweise als Aberglaube bezeichnet wurde, hat eine neue Renaissance erfahren. Technische und magische Lebensbewältigung werden dabei häufig nicht als konträr und unvereinbar angesehen und erlebt, sondern als ergänzend. Man kann also – in Abwandlung eines Diktums Rudolf Bultmanns gesprochen – durchaus „elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in

¹⁰ Vgl. dazu Johannes Figl, *Die Mitte der Religionen. Idee und Praxis universalreligiöser Bewegungen*, Darmstadt 1993.

¹¹ Peter L. Berger, *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*, Frankfurt a. M. / New York 1994 (amerik. Originalausgabe 1992).

Anspruch nehmen¹² und gleichzeitig an die Wirksamkeit magischer Techniken glauben und ein okkultes, vormodernes Weltbild mit Emphase vertreten¹³. Im Kontext einer reflexiv gewordenen Moderne gilt der Sachverhalt, „dass die Entzauberung der Welt auch zu einer radikalen Entzauberung der Idee der Entzauberung selbst geführt hat; oder anders gesagt, dass die Entmythologisierung sich am Ende gegen sich selbst gewendet hat, indem sie auch das Ideal der Liquidierung der Mythen selbst als Mythos erkannte“.¹⁴

Seit dem 19. Jahrhundert erfolgte die Ausbreitung esoterischer Weltanschauungen und Praktiken reaktiv und parallel zum Vorgang kultureller Säkularisierung und vollzog sich Hand in Hand mit einem rasanten wissenschaftlich-technischen Fortschritt, vor allem im Bereich der Naturwissenschaften. Die Herrschaft der instrumentellen Vernunft mit ihrer Verdinglichungssucht verstärkte die Gegenkräfte. Zwar hat die Moderne nie ohne den Widerspruch zur Moderne existiert, jedoch führte dieser ein Nischendasein. Erst der zunehmende Modernisierungsprozess hat die „Dialektik der Aufklärung“ offen gelegt und dazu geführt, dass Mythos und Magie neue Aktualität erlangten. Die Erfahrungslosigkeit und die Erfahrungsarmut des Alltags macht empfänglich für das Übersinnliche, für das Geheimnisvolle, für das Irrationale. Spirituelle Bewegungen lassen sich in vielen ihrer Ausdrucksformen als Protest gegen ein säkulares Wirklichkeitsverständnis interpretieren. Sie entwerfen „nichtsäkulare“, nicht selten „vormoderne“ Weltkonzeptionen, die in ihrem Protest jedoch an die Determinanten der Moderne gebunden bleiben. Wouter J. Hanegraaff hat an der sogenannten „New-Age-Spiritualität“ gezeigt, dass sich in dieser ein neuer Typ säkularer Religion ausdrückt, für den die Verselbstständigung der „Spiritualität“ gegenüber traditionellen Religionen und Weltanschauungen und seine direkte Einbindung in die

¹² Rudolf Bultmann, Neues Testament und Mythologie (1941), in: Kerygma und Mythos I, Hans-Werner Bartsch (Hg.), Hamburg 1951, 18.

¹³ Edmund Runggaldier beschreibt diesen Vorgang mit folgenden Worten: „Bei vielen Esoterikern und faktischen Anhängern der neuen Religiosität wird das eine Weltbild nicht durch das andere ersetzt, wohl aber erweitert. Das wissenschaftliche wird für den Alltag beibehalten, und das alternative greift im rein privaten Bereich um sich“. Ders., Philosophie der Esoterik, Stuttgart 1996, 193.

¹⁴ Gianni Vattimo, Glauben – Philosophieren, Stuttgart 1997, 19.

säkulare Kultur charakteristisch ist.¹⁵ Insofern ist es zutreffend, darauf hinzuweisen, dass New Age eine Form säkularer Religiosität darstellt.¹⁶

Moderne esoterisch geprägte spirituelle Strömungen stellen den Versuch dar, die im Rahmen kultureller Säkularisierung verloren gegangene Einheit von Weltbild und Religion, von Vernunft und Glaube wiederherzustellen. In ihrem Anspruch auf umfassende Sinndeutung und universale Geltung gleichen sie der Religion. Sie vertreten ein antirationalistisches Weltbild und sehen sich selbst im Einklang mit Erkenntnissen der Wissenschaft (Physik, Biologie, Psychologie). Das Göttliche, Wahre und Absolute ist nicht zu glauben, sondern zu erfahren. Der erklärte Wille, Glauben und Wissen miteinander zu versöhnen und ein alternatives Orientierungswissen zu begründen, geschieht jedoch um den Preis, zwischen wissenschaftlicher Rationalität und weltanschaulichem Interesse nicht mehr unterscheiden zu können.

3. Heilungssehnsucht und Geisterfahrung

Ein wichtiger Bestandteil zahlreicher spiritueller Ansätze ist eine überaus facettenreiche und alternativ geprägte Heilungspraxis, die sich in deutlicher Distanz zur modernen Medizin begreift. Während das Thema Heilung aus dem Kontext christlicher Glaubenspraxis teilweise ausgewandert und Gegenstand säkularer Medizin und Therapie geworden ist, rückt es in alternativen spirituellen Szenen beherrschend in den Vordergrund. Prospekte und Werbezettel laden ein zur Heilung durch den Geist, zur Heilung durch Farben, zur Heilung aus früheren Leben (Reinkarnationstherapie), zur Heilung durch die Heilkraft der Gedanken, zu heilsamen Trance-Ritualen. „Geistiges Heilen“ ist ein wichtiges Schlagwort, und das Interesse an der eigenen Heilung ist für viele das entscheidende Tor des Eingangs in die vielfältigen

¹⁵ Vgl. Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden u.a. 1996.

¹⁶ Ebd., 517ff. Hanegraaff bezeichnet New Age als säkularisierte Esoterik.

Ausprägungen neuer Religiosität. Die Ausdifferenzierung der Arbeits- und Forschungsbereiche einer überaus erfolgreichen modernen Medizin ruft paradoxe Effekte hervor. Sie verstärkt die Sehnsucht nach dem einen Arzt und Heiler, der nicht nur für die Augen, das Herz oder den Hals-Nasen-Ohren-Bereich zuständig ist, sondern für den ganzen Menschen. Nicht technische Medizin soll im Vordergrund stehen, die die Funktionsfähigkeit einzelner Organe untersucht und den Patienten zum Spezialisten schickt, sondern ganzheitliche Heilung, die bereits von ihrem Anspruch her zu einer Spiritualisierung und religiösen Übersteigerung therapeutischer Konzepte und Methoden neigt.¹⁷

Um Beispiele für die Zentralität der Heilungsthematik im Kontext gegenwärtiger spiritueller Angebote zu nennen, kann u. a. auf „Reiki“ und auf „Positives Denken“ verwiesen werden. Das Wort Reiki (rei – universal; ki – Energie) ist zu übersetzen mit „universaler Lebensenergie“. „Rei“ und „ki“ verhalten sich aus der Sicht westlicher Reiki-Meister wie „Ozean“ und „Welle“. Reiki ist eine Methode des Heilens durch Handauflegung. Sie hat einen japanischen bzw. nordamerikanischen Ursprung (Hawaii) und wurde insbesondere mit taoistischem und esoterischem Gedankengut verbunden.¹⁸ In der westlichen Welt ist sie ausgesprochen populär geworden. Reiki-Meister beanspruchen, wirksame Kräfte zu vermitteln, „die jeder, der damit in Berührung kommt, empfindet“.¹⁹ In der Reiki-Technik werden diejenigen Positionen und Handstellungen vermittelt, die den Reiki-Praktiker dazu befähigen, heilende Energieströme weiterzugeben, um Schmerzen zu lindern und Heil- und Lichtenergie in die erkrankten Bereiche des Körpers zu bringen. In Initiationskursen wird der „Reiki-Kanal geöffnet“, so dass der Behandelnde wie „ein hohles Bambusrohr“ wird, durch das die heilende Kraft „ungehindert

¹⁷ Vgl. Michael Nüchtern, Die Kritik an der wissenschaftlichen Medizin und die Attraktivität der westlichen „alternativen“ Heilmethoden, in: Concilium 34 (1998), 487-495.

¹⁸ Zum Ganzen vgl. auch Peter Gerlitz, Art. Reiki, in: Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen. Orientierungen im religiösen Pluralismus, hrsg. von Harald Baer, Hans Gasper u. a. Freiburg / Basel / Wien 2015, 1064-1067 und Friedmann Eißler, Art. Reiki, in: Materialdienst der EZW 4/2014, 153-157.

¹⁹ Unmesha Guhl-Popat u. a. , Reiki – Wer heilt den hier? In: Connection 11/1996, 43-46.

hindurchfließen kann“.²⁰ Der Reiki-Praktizierende soll den heilenden Energien Raum geben und sein begrenztes persönliches Ich zurückstellen. Dies dürfte für viele, die die Qualifikation als Reiki-Meister erreicht haben, nicht einfach sein, da die Geistenergie als verfügbar angesehen und von einer magischen Wirksamkeit ausgegangen wird. Das Bewusstsein, jemand zu sein, durch den heilende Kräfte zu anderen Menschen kommen, macht es offensichtlich schwer, die „Ego-Falle“ zu vermeiden, über die in Anweisungen zur Reiki-Praxis vereinzelt geredet wird.

Es ist einfach, Reiki zu erlernen. Nach dem ersten und zweiten Grad, der schon nach einem Wochenende zum Abschluss gebracht werden kann, wird die Teilnehmerin bzw. der Teilnehmer bereits zu einer Anwendung im Bekanntenkreis befähigt. Die Kosten für Einweihungskurse sind nicht gering. Wie weit die Wirksamkeit von Reiki reicht, ist umstritten. Jedenfalls glaubt man, dass es auch im Blick auf Pflanzen und Tiere und angeblich auch im Zusammenhang modernster Technik – bei nicht anspringenden Autos – funktioniert. Ausdrücklich kann darauf verwiesen werden, dass Reiki kein Ersatz für andere Formen des Heilens ist. Es ist bezeichnend, dass sich in den Lehr- und Lernbüchern für die Reikitechnik zahlreiche Hinweise finden, die Ursachen von Krankheiten zu erkennen. Krankheiten werden als Zeichen der Unordnung auf der geistigen Ebene interpretiert.

Techniken des Positiven Denkens leiten dazu an, die Heilkraft der Gedanken zu entdecken und Einfluss auf Körper und Seele zu nehmen, um Wohlbefinden und Gesundheit zu fördern. „Wenn Sie krank sind, möchten Sie vielleicht affirmieren: `Ich bin vollkommen, ich bin heil, ich bin gesund.` Seien Sie sich bewusst: Affirmieren bedeutet, festzustellen, dass es so ist. Außerdem müssen Sie auch empfinden, dass es so ist. Auf diese Weise erreicht die Affirmation Ihr Unterbewusstsein. Das Unterbewusstsein urteilt nicht, es geht davon aus, dass die Behauptung stimmt. Das Wunderbare am Unterbewusstsein ist seine Fähigkeit, Dinge geschehen zu lassen.“²¹

²⁰ Ebd., 44.

²¹ Patricia L. Mischell, Techniken des Positiven Denkens, in: Diane von Weltzien (Hrsg.), Esoterik-Lexikon, München 1992, 429.

Das Positive Denken stellt für jedes Problem Lösungen in Aussicht²² und geht von der schöpferischen, ja göttlichen Kraft der Gedanken aus. „Denken Sie daran: Sie werden zu dem, was sie denken! Üben Sie daher, ein positiver Denker zu sein. (...) Sie können sich selber krank oder gesund machen, durch die Gedanken, die Sie gewöhnlich denken. Erlauben Sie kranken Gedanken nicht in Ihren Körper einzufließen“.²³ Hingewiesen wird auf Techniken von Affirmation, Visualisierung und auch Schlaftechniken, die zur Gesundung des Menschen führen sollen.

Positives Denken ist dem weltanschaulichen Konzept der Neugeist-Bewegung (New Thought) verpflichtet, das Gott bzw. das Göttliche als gesetzmäßig wirkende Kraft versteht und die Übel und Unvollkommenheiten des Lebens als Folge der Nichterkenntnis des wahren göttlichen Lebens ansieht. Zahlreiche Vertreter dieser Richtung greifen Worte der Bibel, zum Beispiel Jesusworte auf („Dein Glaube hat dir geholfen“), um ihre Anliegen vorzutragen. Sie geben ihnen freilich einen anderen Sinn und vereinnahmen sie für das zentrale Anliegen, dass die entscheidende Hilfe für die Meisterung des Lebens aus der Kraft des Geistes durch richtiges Denken kommt.

Thorwald Dethlefsen und Rüdiger Dahlke weisen auf dem Hintergrund eines esoterischen Welt- und Lebensverständnisses in zahlreichen Publikationen darauf hin, dass Krankheiten Ausdruck geistigen und seelischen Geschehens sind.²⁴ „Der Körper ist niemals krank oder gesund, da in ihm lediglich die Informationen des Bewusstseins zum Ausdruck kommen. (...) Der Körper verdankt seine Funktion ja gerade jenen beiden immateriellen Instanzen, die wir meist Bewusstsein (Seele) und Leben (Geist) nennen.“²⁵ Wie beispielsweise auch die Christian-Science-Bewegung gehen Dethlefsen / Dahlke davon aus, dass die wahrnehmbare Welt Widerspiegelung des geistigen

²² Vgl. den Titel des Buches von Robert H. Schuller, Es gibt eine Lösung für jedes Problem, München²1991.

²³ Norman Vincent Peale, Grundlagen für eine positive Geisteshaltung, in: Diane von Weltzien (Hrsg.), Esoterik-Lexikon, 421 und 424f.

²⁴ Thorwald Dethlefsen, Schicksal als Chance. Das Urwissen zur Vollkommenheit des Menschen, München³⁵1992; Rüdiger Dahlke, Krankheit als Symbol. Handbuch der Psychosomatik, München 1996; Thorwald Dethlefsen/Rüdiger Dahlke, Krankheit als Weg. Deutung und Bedeutung der Krankheitsbilder, München 1990.

²⁵ Krankheit als Weg, 17.

Wesens ist. Krankheit ist „Sprache der Seele“, also nicht (äußere) Belastung und Begrenzung, sondern Ausdruck eines inneren Geschehens. Sie ist insofern als „Tor der Wandlung“ oder – nach einem bekannten Buchtitel – als „Weg“ zu sehen, als etwas, was man, insofern es wichtige Informationen vermittelt, willkommen heißen kann. „Krank sein heißt, dass der Mensch aus einer Ordnung herausgefallen ist, heißt, dass er nicht mehr im Gesetz lebt. Dieses Kranksein wird signalisiert durch Symptome. Symptome haben Signalfunktion und können – richtig verstanden – uns einen Weg zum Kranksein und dessen Heilung zeigen. Die Symptome selbst sind keine Krankheit. Die Symptome zum Verschwinden zu bringen, ist deshalb das Unwichtigste der Welt“.²⁶ Damit aber sehen sie die moderne Medizin beschäftigt. Sie laboriert an den Symptomen, die lediglich Sekundärphänomene und äußere Begleiterscheinungen derjenigen Lern-Lektionen sind, die sich in Krankheiten dem Menschen mitteilen. Verständlich wird daraus die zentrale Bedeutung, die die Schulmetaphorik bei Dethlefsen und Dahlke spielt. Krankheiten informieren uns über noch nicht gemachte „Hausaufgaben“ (auch aus früheren Leben), sie sind „in die Stofflichkeit gestürzte Schattenteile des Bewusstseins“.²⁷

Dem Krankheitsverständnis von Dethlefsen und Dahlke entspricht das Verständnis von Heilung. Somatische wie psychische Symptome gehören zur Ebene des Ausdrucks. Heilung aber kommt durch Bewusstwerdung und Erkenntnis. Es kann sogar gesagt werden, dass Erlösung durch Erkenntnis kommt, womit an eine klassische gnostische Maxime erinnert wird. Denn Heilung ist priesterlicher Dienst, der den Menschen mit dem göttlichen Urprinzip versöhnt und insofern auch Heiligung und Heil schafft. Auch der Tod wird von Dethlefsen und Dahlke auf eine letztlich zu vernachlässigende Symptomebene gezogen. Entsprechend ist die „Aussöhnung mit dem Tod als (Er)Lösung unseres Lebens die beste Basis für Heilung. (...) Wir müssen lernen, unsere westliche Art des Wertens, die in der Einstellung gipfelt, dass das Leben gut und der Tod schlecht ist, zu überwinden. Betrachtet man das Leben wie die esoterische Philosophie als Schule, verschieben sich sogleich die Gewichtungen. Möglichst lange in der

²⁶ Krankheit als Weg, 127.

²⁷ Krankheit als Weg, 127.

Schule zu bleiben ist keine besonders hervorragende Leistung“.²⁸ Das esoterische Welt- und Lebensverständnis führt hier zu einer verharmlosenden Betrachtung von Krankheit, Leiden und Tod.

In ihren Büchern haben Dethlefsen und Dahlke umfassend die Lektionen und seelischen Fehlhaltungen aufgelistet, auf die sich die entsprechenden Symptome beziehen: Wenn „ein Mensch in seinem Leben (...) unbeugsam wird, korrigiert ein Wirbelbruch diese Einseitigkeit – es wird ihm das Rückgrat gebrochen –. Dem kann man vorbeugen, indem man sich freiwillig beugt“.²⁹ Solche „erklärenden“ Sätze, die in der Konfrontation mit leidenden Menschen nur als respektlos bewertet werden können, lasten die Verantwortung für alle leidvollen Erfahrungen allein dem Individuum an. Jeder Mensch sucht sich seine Unfälle und Krankheiten gleichsam selber aus. „Die Verantwortung für das, was uns in unserem Leben zustößt, tragen wir immer selbst. (...) Wenn jemand leidet, leidet er immer nur unter sich“.³⁰ Ein Verständnis von Krankheit als Träger von Informationen neigt offensichtlich dazu, Kausalzusammenhänge herzustellen und Lektionen zu formulieren, die dem konkreten Leiden nicht mehr gerecht werden.

Die genannten Beispiele ließen sich vielfältig erweitern: Auch im Neoschamanismus, in der so genannten Psychoszene, in Angeboten ostasiatischer Spiritualität, in einzelnen pentekostal-charismatischen Ausdrucksformen christlicher Frömmigkeit spielen Heilungspraktiken und -versprechen eine zentrale Rolle. Die Suche nach Heilung ist eine zentrale Kraft gegenwärtigen spirituellen Fragens. Auch wenn zahlreiche spirituelle Antworten verkürzt und zum Teil äußerst fragwürdig sind, ist die Sehnsucht, die hinter ihnen steht, als Herausforderung für das gegenwärtige christliche Zeugnis ernst zu nehmen. Die Suche nach seelischer und körperlicher Heilung muss offensichtlich in kirchlichen und gemeindlichen Handlungsvollzüge deutlicher berücksichtigt werden.

Für alle skizzierten Beispiele ist kennzeichnend, dass sie sich unter das Ideal der Ganzheitlichkeit stellen. Dies ist jedoch insofern nicht

²⁸ Krankheit als Symbol, 24.

²⁹ Ebd., 307.

³⁰ Ebd., 307.

berechtigt, als eine Tradition bestimmend ist, die den Leib als etwas Äußeres betrachtet. Menschsein wird primär als durch den Geist konstituiert verstanden. Die These, dass der Geist die Materie bzw. die Seele den Leib regiert, steht in Spannung zu der behaupteten Konzeption der Ganzheitlichkeit, von der erwartet werden kann, dass sie die Leiblichkeit des Menschen mit einschließt. Die eröffneten Heilungsperspektiven sind einem Verständnis des Menschen verpflichtet, das der Wechselseitigkeit leiblicher und geistig-seelischer Prozesse nur begrenzt bzw. nicht gerecht zu werden vermag. Gleichzeitig ist unverkennbar, dass in heutigen Heilungsangeboten antimaterialistische und antiorthodoxe Affekte zum Ausdruck kommen. Krankheit und Heilung werden vor allem aus einer individualistisch geprägten Anthropologie betrachtet. Die psycho-soziale Dimension von Krankheit und Gesundheit wird weitgehend ausgeblendet. Die Betonung der Dominanz des Geistes bzw. des Geistigen führt bei nicht wenigen spirituellen Angeboten zu überzogenen Heilungsversprechen und einer Verharmlosung der Gebrochenheit menschlichen Lebens.

4. Aspekte eines esoterischen Wirklichkeitsverständnisses

Es ist durchaus angemessen, von einem esoterischen Wirklichkeitsverständnis³¹ und von „Grundzügen des esoterischen Menschen- und Weltbildes“³² zu sprechen. In einem Esoterik-Führer wird mit Recht darauf verwiesen, dass den vielfältigen Offerten moderner Esoterik zwei Prämissen zugrunde liegen: „1. Der Vorrang des Geistes über die Materie. Dieser Geist ist ein göttlicher Geist, und der Mensch ist ein irdischer Aspekt eines kosmischen, göttlichen Lebens. 2. Der Vorrang des Individuums, d. h. nicht die gesellschaftlichen Zwänge formen das Bewusstsein, sondern ein individueller Bewusstseinswandel ist Voraussetzung gesellschaftlicher

³¹ Dies tut beispielweise Edmund Runggaldier. Ders., Philosophie der Esoterik, Stuttgart 1996.

³² Bernhard Grom, Hoffnungsträger Esoterik?, Regensburg 2002, 98.

Transformation“.³³ Die erste Prämisse deutet auf die zentrale Bedeutung des Konzeptes „Geist bestimmt Materie“ hin, die zweite unterstreicht die enge Verbindung esoterischer Spiritualität mit der modernen Individualkultur. Andere Bezeichnungen für das, was sich esoterischer Erkenntnis als Geist erschließt, sind „Selbstorganisationsdynamik“, „Bewusstsein“ oder der Begriff der Energie, „die sich dank Emanation (Ausgießung) und Metamorphose in vielen Entwicklungsstufen, Formen, Dichtegraden und Schwingungen (Frequenzen)“³⁴ feinstofflich und grobstofflich manifestieren kann. Gott ist im Kontext dieses Verständnisses von Wirklichkeit nicht Schöpfer, sondern Geist bzw. geistiges Prinzip des Universums. Esoterische Religiosität ist durch einen „panergetistischen Monismus“ geprägt, der in spiritueller Hinsicht die Botschaft enthält: „Vertraue dem Kosmos; er ist in allen Schichten – bis in deine körperliche Gesundheit hinein – Energie, die dich trägt.“³⁵ Folgende charakteristische Grundzüge können festgehalten werden: das Analogie- bzw. Korrespondenzprinzip zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos („wie oben, so unten“), das u. a. für die Astrologie bedeutsam ist; die Anschauung von einer lebenden Natur, die in Hierarchien unterteilt ist und wie ein Buch gelesen werden soll, „in dem man beliebig blättern kann und das voller Enthüllungen der verschiedensten Art steckt“³⁶; eine intuitiv geprägte Weltbetrachtung, die auf Einheit (Monismus) und Ganzheitlichkeit zielt und alles im Spannungsfeld zwischen Stoff und Geist in Blick nimmt, wobei sich das Erkenntnistreben auf die Welt des Geistes richtet; die Anschauung vom Astralleib des Menschen, einem feinstofflichen Organismus, der den Charakter eines Energiemantels hat und den grobstofflichen Körper umgibt; die Lehre von der sog. Seelenreise des Menschen und den Sphären der jenseitigen Entwicklung des Menschen, die mit der

³³ David Luczyn, Esoterik-Führer Stuttgart / Baden-Württemberg. Ein aktueller Leitfaden durch das Esoterik-Labyrinth, Niedertaufkirchen 1993, 10f.

³⁴ Grom, 100.

³⁵ Grom, 99f.

³⁶ Antoine Faivre, Esoterik im Überblick. Geheime Geschichte des abendländischen Denkens, Freiburg i. Br. 2001, 26. Vgl. dazu auch Kocku von Stuckrad, Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens, München 2004.

Erwartung der Höherentwicklung des Menschen durch Karma und Reinkarnation verbunden ist.

Erkenntnistheoretisch ist moderne Esoterik bestimmt durch die Annahme einer unmittelbaren Erfahrbarkeit geistiger Wesenheiten „durch Offenbarungserlebnisse“, die man in der Geschichte der Esoterik als „Ewige Philosophie“ (*philosophia perennis*) „zu finden und andererseits auch heute zu erfahren glaubt.“³⁷ Dabei richten sich die Erfahrungen auf die Welt des Unsichtbaren und die Vermittlungsgestalten des Okkulten: zum Beispiel auf Engel, Geister, Medien, Initiatoren.

5. Schlüsselthemen im Dialog

Was bedeuten kompositorische Religionsformen und spirituelle Ansätze esoterischer Prägung für die christlichen Kirchen? Wie kann eine sinnvolle Verhältnisbestimmung zu ihnen aus der Perspektive des christlichen Glaubens erfolgen? Ist es angemessen, sie als Zeichen religiöser Produktivität der Moderne und als Chance zu werten? Oder ist der „Drang zum Spirituellen“ (Geoffrey K. Nelson)³⁸ lediglich ein Strohfeuer, welches das Fortschreiten der Säkularisierungsprozesse nur vorübergehend aus dem Blickwinkel herausdrängt. Erweist sich am Ende der Pantheismus spiritueller Bewegungen als „höflicher Atheismus“ (Arthur Schopenhauer), als Anzeichen dafür, dass die „Gotteskrise“ in eine „religionsfreundliche Atmosphäre getaucht“ (Johann Baptist Metz) ist?

Wie immer man auf solche Fragen antworten mag, offensichtlich ist, dass fortschreitende Säkularisierungsprozesse gegenläufige Bewegungen erzeugen. Es sind keineswegs allein säkulare Zeitgenossen, auf die sich die Kommunikation des Evangeliums heute beziehen muss, sondern zum Beispiel auch spirituell Interessierte. Eine Kirche, die um ihren Auftrag weiß, wird dem Dialog mit ihnen so wenig ausweichen dürfen wie dem Gespräch mit „Konfessionslosen“

³⁷ Grom, 98.

³⁸ Vgl. Geoffrey K. Nelson, *Der Drang zum Spirituellen. Über die Entstehung religiöser Bewegungen im 20. Jahrhundert*, Freiburg i. Br. 1991.

oder Vertreterinnen und Vertretern nichtchristlicher Religionen. Wenn es so ist, dass viele Menschen kombinatorische Religionsformen vertreten und entsprechende Praktiken vollziehen, dann ist der christliche Glaube heute auch im Gegenüber und in Bezugnahme zu solchen spirituellen Ansätzen zu artikulieren. Entsprechendes gilt im Blick auf populäre Formen von Religiosität, für die die „Verflüchtigung der Religion ins Religiöse“ (Hubert Knoblauch) charakteristisch ist. Dabei wird immer beides eine Rolle spielen: Anknüpfung und Widerspruch, Dialog und kritische Auseinandersetzung. In der Studie der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche und der Arnoldshainer Konferenz „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“ wird die Auffassung vertreten, dass die Religionsbegegnung immer auf drei verschiedenen Ebenen erfolgt: der Ebene der Mission, des Dialoges, des Zusammenlebens bzw. der Konvivenz, ein Begriff, den der Missionswissenschaftler Theo Sundermeier prägte.³⁹ Im Grundsatz gilt dies auch für die Begegnung zwischen esoterisch geprägter Spiritualität und christlichem Glauben und zwar unabhängig davon, wie viel religiöse Substanz spirituellen Ansätzen und esoterischen Praktiken und Weltanschauungen zugestanden wird und ob sie als Religion, Religiosität, religionsartige Erscheinung, Volksreligion, alternative Form des Religiösen, Weltanschauung oder Wissenssystem betrachtet werden.⁴⁰ Die Trias von Mission, Dialog und Konvivenz lässt sich aus einem christlichen Selbstverständnis heraus gut begründen. Zur Konvivenz gehört der Dialog. Dialogfähigkeit setzt nicht nur Lernbereitschaft und Hörfähigkeit voraus, sondern auch Auskunftsfähigkeit im Blick auf die eigenen Glaubensgrundlagen.

Was immer über spirituelle Suchbewegungen in säkularen Kulturen zu sagen ist, in ihnen melden sich reale Bedürfnisse nach religiösen Erfahrungen, die auch Folge von offensichtlichen Verdrängungsprozessen sind. Mit ihren Themen und Praktiken besetzen beispielsweise spirituelle Ansätze Bereiche, die von den christlichen

³⁹ Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie, hrsg. im Auftrag der VELKD und der AKf, Gütersloh 1991, 118-129.

⁴⁰ Vgl. dazu auch Hans Gerald Hödl, Alternative Formen des Religiösen, in: Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, hg. von Johannes Figl, Innsbruck 2003, 485-524, hier 485.

Kirchen an säkulare Anbieter übergegangen sind, vor allem von Seelsorgern zu Therapeuten. Lebensberatung ist eine zentrale Aufgabe moderner spiritueller Bewegungen geworden. Es sieht nicht so aus, als wäre dies nur eine vorübergehende Erscheinung.

Für die christliche Einschätzung spiritueller Ansätze esoterischer Prägung ist u. a. deren Stellungnahme zum Christentum maßgeblich. Wie werden Inhalte und Anliegen des christlichen Glaubens im Spiegel moderner Esoterik betrachtet? Welches Verständnis der Bibel, der christlichen Tradition, Jesu Christi, Gottes, des göttlichen Geistes wird vermittelt? Welches Bild von der Geschichte des Christentums wird entwickelt? Wie erscheint das Christliche in der Interpretation spiritueller Ansätze? In esoterisch geprägten Ansätzen erscheint es als eine spezifische Verpackung religiöser Wahrheit.⁴¹ Grundsätzlich gilt, dass auch andere Verpackungen die gleiche Wahrheit auszusprechen in der Lage sind. „Wer glaubt, dass die Religionen dieser Welt sich voneinander unterscheiden, der sieht lediglich die Unterschiede in der Verpackung.“⁴² Esoterischer Inklusivismus beansprucht, Platz für alle Glaubensrichtungen zu haben und hält den Kirchen vor, keinen Platz für esoterische Spiritualität zu haben und „am Konkreten (zu) haften.“⁴³ Die Vereinnahmung und Abwertung der christlichen Tradition in solchen Interpretationen können den Dialog zwischen christlichem Glauben und spirituellen Ansätzen schwer machen. Wer glaubt, im Besitz der Urerfahrung aller religiösen Traditionen zu sein, kann mit Andersglaubenden kaum erwartungsvoll kommunizieren. Eine christliche Annäherung und Anerkennung dieses Verständnisses von esoterischer Spiritualität als absolutem „Urwissen“ kann nur um den Preis der Selbstaufgabe erfolgen.

Kritische Verhältnisbestimmungen zu spirituellen Suchbewegungen aus der Perspektive des christlichen Glaubens finden sich in offiziellen kirchlichen Texten nur vereinzelt. Zwei wichtige Stellungnahmen konzentrieren sich auf das Thema New Age. In der bereits erwähnten

⁴¹ „Wenn ich häufig die Bibel zitiert habe, dann deshalb, weil auf Grund unserer Kultur und Erziehung uns deren Gedankengut am nächsten steht. Doch alle Religionen lehren letztlich das gleiche – die eine Wahrheit.“ So Thorwald Dethlefsen, *Schicksal als Chance. Das Urwissen zur Vollkommenheit des Menschen*, München ³⁵1992, 195.

⁴² Ebd., 195.

⁴³ Ebd., 195.

evangelischen Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“ (1991) findet sich ein kurzer, ganz auf das Wesentliche konzentrierte Abschnitt zur New-Age-Spiritualität, in dem darauf hingewiesen wird, dass man das Wesen dieser Spiritualität „nicht als genuinen Ausdruck irgendeiner der großen Weltreligionen oder als denkbare Variante christlichen Glaubens“ zu betrachten hat, sondern als `synkretistisches Konglomerat` (Reinhart Hummel) „aus östlicher und archaischer Religiosität, westlichem Okkultismus und moderner Psychologie“.⁴⁴ Die New-Age-Bewegung wird „als Ausdruck einer tiefen Krise“ interpretiert, in die der Säkularismus geraten ist. „Die New Age-Religiosität erinnert daran, dass die Moderne von Anfang an begleitet war von romantischen, okkulten und mystischen Unterströmungen, die nicht weniger zu ihr gehören als das aufklärerische Vernunftdenken“.⁴⁵

Die ebenfalls pointiert abgrenzende Vatikanische Stellungnahme aus dem Jahre 2003 zur New-Age-Bewegung war zweifellos ein verspäteter Text, zumal das utopische Geschichtsdenken eher an Bedeutung verloren hat, und die New-Age-Spiritualität nur einen Teilaspekt moderner Esoterik ausmacht. Gleichwohl fasst der Text neben seiner pastoralen Orientierung zentrale Einwände zusammen, die aus der Perspektive eines christlichen Verständnisses von Gott, Mensch und Welt gegenüber einer esoterischen Weltanschauung zur Geltung zu bringen sind⁴⁶: Von Gott reden kann sich nicht darin erschöpfen, von einer unpersönlichen Energie, einem geisthaften Prinzip oder der Urenergie des Kosmos zu sprechen. Vielmehr setzen die Sprache der Bibel und der Vollzug des christlichen Gottesdienstes ein Gottesverständnis voraus, nach dem dieser der von der Welt zu unterscheidende Schöpfer des Himmels und der Erde ist, Vater, Sohn und Heiliger Geist, der als schöpferische Macht der Liebe in allem

⁴⁴ Religionen, Religiosität und christlicher Glaube, a.a.O., 38.

⁴⁵ Ebd., 39f.

⁴⁶ Das in englischer Sprache erschienene Dokument trägt den Titel „Jesus Christ – The Bearer of the Water of Life. A Christian Reflection on the `New Age`“, Vatican City 2003. Die pointiert abgrenzenden Passagen finden sich im 4. Kapitel unter dem Titel „New Age and Christian Faith in Contrast“, ebd. 49-58. Deutsche Übersetzung: Jesus Christus der Spender lebendigen Wassers. Überlegungen zu New Age aus christlicher Sicht, Werkmappe Nr. 88/2003, hrsg. vom Referat für Weltanschauungsfragen der Erzdiözese Wien, Wien 2003.

gegenwärtig ist und sich den Menschen heilvoll zuwendet. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen besagt nicht, dass der Mensch göttlich ist, vielmehr zeigt sie den Menschen als Beziehungswesen. Das Heil ist im christlichen Verständnis ein freies Geschenk Gottes und wird nicht in einer selbstverursachten Bewusstseins-Transformation gefunden. Das christliche Gebet ist ein dialogisches Geschehen und zielt nicht auf das Verschmelzen des Ichs mit der kosmischen Energie. Freiheit und Verantwortung sind wesentliche Themen christlicher Anthropologie. Das Konzept von Karma und Reinkarnation steht in Spannung zum christlichen Verständnis des Todes und der Erlösung. Christlicher Glaube lässt das Individuum nicht in einem kosmischen Selbst aufgehen, sondern ruft den Einzelnen zur Liebe, zur Verantwortung und zur Gemeinschaft, die keineswegs alle Differenzen aufhebt.

6. Sehnsucht verstärken, nicht erfüllen

Unterscheidungen und Abgrenzungen sind in dem Maße angebracht und notwendig, in dem ein spirituelles Wissenssystem Anspruch auf Wahrheit und die authentische Interpretation der christlichen Überlieferung erhebt. Es gehört zugleich zur inkarnatorischen Struktur christlicher Glaubensverantwortung, dass diese nicht an den Sehnsüchten der Menschen vorbei erfolgt. Die Übersetzung dessen, was beispielsweise Heilung gemäß dem christlichen Verständnis bedeutet, ist eine stets neu zu ergreifende Aufgabe. Dabei muss sich die pastorale Praxis auch mit den Einseitigkeiten und Verkürzungen ihrer eigenen Geschichte befassen. Denn in der Geschichte des westlichen Christentums gibt es eine lange Tradition der Trennung zwischen Heil und Wohl, zwischen Seele und Leib. Die heilvolle Erfahrung der Nähe Gottes ist auch und gerade dem zugesagt, der die körperliche Heilung nicht erlangt. Heilungserfahrungen sind nicht automatisch Erfahrungen des wahren Lebens. Für das christliche Verständnis des Heils ist allerdings grundlegend, dass der Mensch nicht bei sich selbst bleibt. Es gehört zu den Essentials christlichen Glaubens, dass der Mensch sich

Sinn und Ziel des Lebens nicht selbst schaffen kann. Wenn es um die Erfahrung der göttlichen Gnade geht, ist er Empfangender.

Hinter der Suche nach Heilung stehen unterschiedlich zu bewertende Ausdrucksformen menschlicher Sehnsucht nach Sinn und Transzendenz: das ständige Suchen ohne Ziel, die Überzeugung von einem heilen Selbst, das durch Meditation und Therapie gefunden werden kann, Vertrauen auf apersonale kosmische Kräfte, Sehnsucht nach dialogischer Gotteserfahrung und Suche nach Wahrheit, Sinn und Heil. Wie ernst die Heilungssehnsucht in religiöser Hinsicht genommen werden muss, kann nicht pauschal beantwortet werden. In pastoraler Hinsicht geht es vor allem darum, suchende Menschen zu begleiten, unterschiedliche Motive und Gesprächssituationen wahrzunehmen und die eigene spirituelle Kompetenz zu vertiefen.

Die „spirituelle Unruhe des menschlichen Herzens“, seine Exzentrizität und Suche nach Selbsttranszendenz gehören „zu den Spuren des Wirkens des Geistes in der Schöpfung“.⁴⁷ Wie geht der christliche Glaube mit der menschlichen Sehnsucht um? Er erfüllt sie nicht einfach, er verstärkt sie und stellt sie in den Horizont des Reiches Gottes. Christlicher Glaube stärkt die Hoffnung und gibt den Leidenden eine Stimme. Er ist Einweisung in den Lobpreis und in die Klage. Er stärkt die Liebe zum Leben, die Hoffnungsfähigkeit im Leiden und die Dankbarkeit für das Lebensmaß. Indem er die Sehnsucht verstärkt, deckt er falsche Versprechungen auf. Er bewahrt den Menschen davor, sich Illusionen hinzugeben. Auch in der Begegnung mit spirituellen Ansätzen und Suchbewegungen sind die christlichen Kirchen zur Unterscheidung herausgefordert. Die biblische Tradition und der sich von ihr her verstehende Gottesglaube wissen um die Zweideutigkeit religiöser Sinnsuche.⁴⁸ Religiosität und Religion können unterdrücken und befreien, zerstören und heilen. Zum christlichen Glauben gehört ein Wissen um die Begrenztheit, Vorläufigkeit und Gebrochenheit menschlichen Lebens. Zu den

⁴⁷ Christoph Schwöbel, *Der Geist Gottes und die Spiritualität des Menschen*, in: Ders., *Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur*, Tübingen 1999, 356.

⁴⁸ Man denke an die prophetische Kultkritik, die von Jesus betonte Unterordnung der Religionsgesetze unter ihren humanen Zweck, das urchristliche Verständnis des Todes Jesu als Ende von sakralen Opferritualen.

Grundfähigkeiten des Menschen gehört die Bekämpfung und Abwehr von Krankheit, zugleich jedoch die Fähigkeit, unvermeidbares Leiden auszuhalten bzw. denen, die es aushalten müssen, solidarische Hilfe zu gewähren. Der Heilungsoptimismus vieler spiritueller Anbieter ist bestimmt von einer offensichtlichen und teilweise erschreckenden Oberflächlichkeit in der Wahrnehmung menschlichen Leidens. Dem leidenden Menschen helfen keine vereinfachenden „Selber-Schuld“-Erklärungen für das, was ihm in seiner Lebensgeschichte zugemutet wird. Die Frage, wie mit Begrenzungen, mit Schuld, Krankheit, Leiden und dem Tod umgegangen wird, ist ein zentrales Kriterium zur Beurteilung spiritueller Angebote und ihren Ansprüchen auf Wahrheit und Glaubwürdigkeit.

AUTOREN:

Christel Gärtner

Mentorin in der Graduiertenschule im Exzellenzcluster „Religion und Politik der Kulturen der Vormoderne und Moderne“, Universität Münster

Reinhard Hempelmann

Leiter der evang. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Berlin

Michael Schüßler

Professor für Praktische Theologie bei Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen

Roman A. Siebenrock

Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck

Dieser Behelf erscheint in Zusammenarbeit mit der:

Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz –
Referat Sekten- und Weltanschauungsfragen.

www.weltanschauungsfragen.at

Das Info- und Beratungsangebot der Katholischen Kirche in Österreich

