



Stefan Altmeyer / Reinhold Boschki /
Joachim Theis / Jan Woppowa (Hg.)

Christliche Spiritualität lehren, lernen und leben

Unserem Freund, Lehrer und Kollegen
Gottfried Bitter CSSp
zu seinem 70. Geburtstag
am 24. Oktober 2006

Mit neun Abbildungen

V&R unipress
Bonn University Press

© V&R unipress GmbH, Göttingen



Titelbild: Joachim Blauel – Bildnummer 591
Beckmann, Max (1884–1950): Große Gewitterlandschaft (Landschaft mit Holzfällern), 1932
München, Pinakothek der Moderne

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 10: 3-89971-342-7
ISBN 13: 978-3-89971-342-8

Veröffentlichungen der Bonn University Press erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.

© 2006, V&R unipress in Göttingen / www.vr-unipress.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine
Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich
gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und
Unterrichtszwecke. Printed in Germany.

Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

Inhalt

STEFAN ALTMAYER, REINHOLD BOSCHKI, JOACHIM THEIS UND JAN WOPPOWA Christliche Spiritualität lehren, lernen und leben Fragestellungen und Ziele des Bandes	9
TEIL I: GRUNDFRAGEN	
RUDOLF ENGLERT Pilger auf verschiedenen Pfaden Geistige und geistliche Suchbewegungen unserer Zeit	17
ERNST DASSMANN Vater, gib mir ein Wort ... Geistliches Lernen in frühmonastischer Zeit.....	29
HEINZ ROBERT SCHLETTE Christliche Spiritualität angesichts von Religionskritik und Theologie der Religionen	35
JOSEF WOHLMUTH Was heißt ›Spiritualität‹? Biblische und systematische Klärungen	43
URSULA FROST UND WOLFGANG KRONE Leben lernen Zur geistig-geistlichen Dimension von Lernen und Bildung.....	59
REINHOLD BOSCHKI UND JAN WOPPOWA Kann man Spiritualität didaktisieren? Bildungstheoretische und beziehungsorientierte Grundlegungen spirituellen Lehrens und Lernens	67
STEFAN ALTMAYER UND JOACHIM THEIS Sensibilisieren und Einladen Kommunikationstheoretische Grundlegung einer Spiritualitätsdidaktik alltäglicher Lebensformen.....	85

TEIL II: LEBENSFORMEN

DOMINIK BLUM

Klein sein 103

WOLFGANG LENTZEN-DEIS

Sich sehnen – lieben 113

GABRIELE MILLER

Aufmerksam sein 119

KARL ERNST NIPKOW

Sich anrühren lassen von religiöser Dichtung
– am Beispiel Fjodor M. Dostojewskijs 123

NORBERT METTE

Zweifeln 131

MICHAEL RASKE

Mitfühlen
– Grundelement christlicher Spiritualität 137

DOROTHEE SANDHERR-KLEMP UND SUSANNE SANDHERR

Mit sich selbst befreundet sein 145

KARL-HEINZ MENKE

Staunen können 151

HEINZ-JOSEF FABRY

Mit Namen anreden 159

KLAUS WEGENAST

Klagen 169

HERMANN PIUS SILLER

Danken 175

OTTMAR FUCHS

Reisen
– eine vermittelbare Erfahrungsweise christlicher Spiritualität 183

TEIL III: LERNWEGE

ROLF ZERFASS

Gott denken lernen
Theologiestudium als spirituelle Praxis 193

GUIDO HUNZE	
»...weil ich durch das Chaos hindurchglaube« Zur Spiritualität der Schöpfung und der Natur	205
ALBERT GERHARDS	
Splendor paternae gloriae Kirchenfenster als Orte spiritueller Erfahrung	211
HILDEGARD GLEES-ZUR BONSEN	
Tage religiöser Orientierung Spiritualität im schulischen Kontext	217
PATRIK C. HÖRING	
»Einen solchen Glauben habe ich in Israel noch bei niemand gefunden« (Mt 8,10) Spirituelle Bildungsprozesse in der kirchlichen Jugendarbeit nach dem Weltjugendtag 2005	225
BERND LUTZ	
»Gehet hinaus ...« Weltkirchliche Anregungen zur Spiritualität einer evangelisierend- missionarischen Katechese.....	233
JOACHIM WINDOLPH	
Spiritualität und Soziale Arbeit	239
ALFREDO DE LA CRUZ	
Spiritualität und befreiendes Lernen am Beispiel Lateinamerikas	247
MONIKA TAUTZ	
Spiritualität und interreligiöses Lernen Mit Beispielen zum christlich-islamischen Dialog im Religionsunterricht	255
EPILOG	
STEFANIE MANTHEY	
Leinwand als Reflexionsraum spiritueller Symboltradition Max Beckmanns »Große Gewitterlandschaft« (1932)	263
AUSWAHLBIBLIOGRAPHIE GOTTFRIED BITTER	271
VERZEICHNIS DER AUTORINNEN UND AUTOREN	277

Christliche Spiritualität lehren, lernen und leben

Fragestellungen und Ziele des Bandes

»Spiritualität ist heute lebensnotwendig; Spiritualität ist lernbar, Spiritualität ist lehrbar; die ausdrückliche Reflexion, Orientierung und Begleitung spiritualitätsförderlicher Lernprozesse kann Spiritualitätsdidaktik genannt werden.« (Bitter 2004, S. 158)

Diese »These« hat Gottfried Bitter vor kurzem in die religionspädagogische Diskussion eingebracht (vgl. auch Bitter 2006; 2003; 1993). Er geht dabei von zweierlei Voraussetzungen aus:

1.

Die Realität, die sich hinter dem inflationär verwendeten Begriff »Spiritualität« verbirgt, der in seiner Bedeutungsvielfalt schillert wie kaum ein anderer Terminus im religiösen Umfeld, entspricht einer religiösen Suchbewegung: Menschen sind auf der Suche nach einer eigenen, nicht fremdbestimmten Realisierungsform religiöser oder religionsähnlicher Praxis. Dafür scheint sich das Wort Spiritualität (allg. zum Begriff vgl. Matthiae 2005, Snela 2005; Sheldrake 2005; Benke 2004; Köpf et al. 2004; Sudbrack 2000; Wiggermann 2000) besser zu eignen als das durch Vergangenheit und Gegenwart vorbelastete Wort »Religion« oder das unterwürfig, lustfeindlich und moralisch klingende Wort »Frömmigkeit«. Auch »Glaube« ist heutzutage scheinbar nur mehr schwach attraktiv. Möglicherweise weil der Begriff sofort eine bestimmte religiöse Praxis im Kontext der biblischen Botschaft und kirchlicher Vollzüge impliziert. Doch hinter dem Label »Spiritualität« vermuten nicht wenige Zeitgenossen etwas, was sie im Alltäglichen vermissen, was ihnen abhanden gekommen ist und was durch reine Konsum-, Ökonomie- und Technikorientierung nicht eingeholt werden kann. Der »allgemeine Spiritualitätshunger« könnte, so Gottfried Bitter, ein Hinweis darauf sein, dass Menschen von Natur aus »geistverwiesen« sind und ihr Bedürfnis nach Transzendenz befriedigt wissen möchten. Bitter weiß, dass die Sehnsucht nach Spiritualität ein höchst ambivalentes Phänomen darstellt (vgl. Martin 2005; Pauly 2002): Es kann als Krisensymptom gedeutet werden, das in höchst unterschiedlicher, bisweilen oberflächlicher und marktorientierter Wellness-Gestalt daherkommt. Es kann aber auch ein »säkularisierungsresistentes Hoffnungssignal« darstellen (Bitter 2004, S. 158).

2.

Die zweite Voraussetzung für Bitters These zur Lehr- und Lernbarkeit von Spiritualität ist eine theologische: Spiritualität im weiteren Sinne ist für ihn eine Lebensweise, die dem eigenen Leben eine »geistige Identität« geben will, indem sie sich auf eine immanente oder transzendente geistige Größe bezieht, was einer sehr offenen Bestimmung gleichkommt (vgl. ebd., S. 162f). Christliche Spiritualität im engeren Sinne hingegen ist »Leben aus dem Geist [Jesu Christi]« (Gal 5,25), Verwiesenheit auf die christlichen Lebens- und Glaubensüberlieferung, von der sich die eigene, je individuelle Spiritualität nährt. Lernen und Einüben christlicher Spiritualität geschieht durch Einlassen auf diese Tradition, die jedoch nicht einfach eins-zu-eins übernommen werden soll und kann, sondern durch »Einladen« zur persönlichen spirituellen Praxis in Gemeinschaft mit anderen motivieren will (vgl. ebd., S. 167ff). Im Hintergrund steht die theologische Überzeugung: Geistige Identität wird dort zu ausdrücklich gelebter christlicher Identität, wo eine lebendige Gottesbeziehung sich durch das Wirken des göttlichen Geistes organisch in Biographie und Lebensgestaltung hineinverwandelt.

»Christliche Spiritualität in der Nachfolge Jesu ist das Sich-ergreifen- und -formen-Lassen vom schöpferischen, österlichen, pfingstlichen Christus-Geist, vom ruach des Schöpfers, vom Pneuma des Auferweckten.« (Bitter 2003, S. 295)

Die eingangs zitierte These Gottfried Bitters ist aber durchaus gewagt. Kaum ein Religionspädagoge im deutschsprachigen Raum traut sich, von »Spiritualitätsdidaktik« zu sprechen. Zwar gibt es im Zusammenhang mit Spiritualität ohne Zweifel Lehren und Lernen (vgl. exemplarisch Tirri 2006; Sautter 2005; Simon 2002 und schon Rotzetter 1982): Der Novize, der von seinem Novizenmeister in die Spiritualität des Ordens eingeführt wird, ist Lernender in Sachen Spiritualität, sein Meister der Lehrende. Analoges könnte von dem buddhistischen Mönch gesagt werden, der seinen Schüler in der Praxis der Mantra-Spiritualität unterweist. Ein Kind, das nachahmt, wie seine Eltern die Hände falten und sich am Mittagstisch oder vor dem Schlafengehen, an Gott wenden, lernt eine spirituelle Lebenshaltung. In Exerzitien, im Kloster auf Zeit, in Taizé und an zahlreichen anderen Orten werden spirituelle Praktiken vorgelebt, nachgeahmt, eingeübt. Geplant oder nebenbei – Spiritualität ist eine Haltung und Lebensform, die gelehrt und gelernt werden kann. Aber eine *Spiritualitätsdidaktik*? Ist sie möglich, und wenn ja, wie? Was heißt Spiritualität genau, wie kann der Begriff und die Sache, für die er steht, historisch, systematisch und religionspädagogisch konturiert werden? Wo und in welcher Form finden sich heute spirituelle Suchbewegungen und geistige Lebensversuche? Welche Lebensformen und welche Lernwege impliziert schließlich eine christlich orientierte Spiritualität?

Diesen Fragen nachzugehen, ist Motivationshintergrund und Ziel des vorliegenden Bandes. Er will auf wissenschaftliche und interdisziplinäre Weise dem »Megatrend Spiritualität« (Zulehner 2004) nachspüren und das Problem der Lehr-, Lern- und Lebbarkeit von christlicher Spiritualität aus religionspädagogischer Perspektive in den Mittelpunkt stellen. In drei Schritten werden systematische Grundfragen zu Spiritualität und Didaktik über handlungsorientierte Annäherungen an das Phänomen »christliche Spiritualität« mit konkreten Praxiserfahrungen, -konzepten und -impulsen in Verbindung gebracht.

Der erste Schritt »Grundfragen« (Teil I) versucht aus unterschiedlichen Perspektiven eine theoretische Annäherung an das Phänomen Spiritualität. Unter der Fragestellung, welche Ausdrucksformen geistig-geistlicher Suchbewegungen und Lebensentwürfe einerseits heute wahrzunehmen und andererseits in der langen und bunten Geschichte christlicher Spiritualitäten zu entdecken sind, werden zunächst phänomenologisch-sozialwissenschaftliche (Rudolf Englert) und historische (Ernst Dassmann) Zugangswege beschritten. Herausgefordert von dieser durchaus spannungsgeladenen Konstellation aktueller und überlieferter spiritueller Lebensformen stellen sich Heinz Robert Schlette und Josef Wohlmuth der Aufgabe, Konturen einer christlichen Spiritualität zu zeichnen, die sowohl den Anfragen einer philosophisch fundierten und durch die Erfahrung der Shoa radikalisierten Religionskritik gewahr sein und fundamentale Erfahrungen und Gehalte der jüdisch-christlichen Überlieferung ins Bewusstsein bringen kann. Es schließt sich die aus pädagogischem Kontext gestellte Frage an, ob in der für Lern- und Bildungsprozesse wichtigen Beziehungs- und Begegnungsdimension vielleicht ein Hinweis auf ein geistig-geistliches Element jeglichen Lehrens und Lernens verborgen liegt (Ursula Frost, Wolfgang Krone). Diese Hinweise zusammen mit den soziologischen, historischen, religionskritischen und theologischen Spuren eröffnen den Weg für die im eigentlichen Sinn religionspädagogische Fragestellung nach der Lehr- und Lernbarkeit von christlicher Spiritualität (Reinhold Boschki, Jan Woppowa). Zum Abschluss schlagen Stefan Altmeyer und Joachim Theis erste Schritte in Richtung einer »Spiritualitätsdidaktik«, die von den elementaren Lebensformen christlicher Spiritualität ausgehen möchte, vor.

Im zweiten Teil stehen solche »Lebensformen christlicher Spiritualität« im Mittelpunkt. Wenn christliche Spiritualität als »*ausdrücklich gelebte, christliche Identität*« (Bitter 2003, S. 293) im Gestaltwerden der Gottes- und Christusbeziehung besteht, fällt die Frage nach der Lernbarkeit von Spiritualität mit der nach ihrer Lebbarkeit zusammen. Deshalb werden hier elementare christlich-spirituelle Lebensformen beschrieben, die Wege aufzeigen, das eigentlich Christliche im alltäglichen Leben zu entdecken und zum Ausdruck zu bringen. Die Lebensformen werden – ähnlich den von Gottfried Bitter und Gabriele Miller im »Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe« entworfenen »Grundmustern des Christlichen« (Bitter/Miller 1986, Bd. 1,

S. 329–422) – in der Gestalt von Verben vorgestellt. Mit Bezug zu einem exemplarischen biblischen Text – der Zachäusgeschichte (Lk 19,1–10) – entdecken und beschreiben Dominik Blum, Wolfgang Lentzen-Deis, Gabriele Miller, Karl Ernst Nipkow, Norbert Mette, Michael Raske, Dorothee Sandherr-Klemp, Susanne Sandherr, Karl-Heinz Menke, Heinz-Josef Fabry, Klaus Wegenast, Hermann Pius Siller und Ottmar Fuchs aus je unterschiedlicher Perspektive elementare spirituelle Lebens- und Lernformen.

Im dritten Schritt (Teil III) stehen schließlich konkrete Lernwege christlicher Spiritualität im Mittelpunkt. Anhand exemplarischer Inhalte und Lernorte wird nach den Möglichkeiten und Grenzen, den Bedingungen und Wegen spirituellen Lernens gefragt. Thematisch orientiert erkunden Monika Tautz, Guido Hunze, Albert Gerhards und Alfredo de la Cruz das spirituelle Lernpotenzial des interreligiösen Dialogs, von Schöpfungs- und Naturerfahrungen, von Kirchenfenstern und des befreienden Lernens am Beispiel Lateinamerikas. Mit dem Schwerpunkt auf spezifische Lernorte geht es außerdem um eine spirituelle Dimension des Theologiestudiums (Rolf Zerfass), um Spiritualität im schulischen Kontext (Hildegard Glees-zur Bonsen), in der kirchlichen Jugendarbeit (Patrik C. Höring), in der Katechese (Bernd Lutz) sowie in der sozialen Arbeit (Joachim Windolph). Den Abschluss bildet ein gründlicher Blick auf das Gemälde von Max Beckmann auf dem Einband dieses Buches (Stefanie Manthey). An einem kleinen Ausschnitt der Kunstgeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts wird deutlich, wie die Arbeit an der spirituellen Symboltradition der jüdisch-christlichen Religion längst den engen Raum christlich-kirchlicher Lernorte und Lernwege verlassen hat, von diesem »Außen« aber durchaus inspirierende Impulse für die Frage nach dem Lehren, Lernen und Leben christlicher Spiritualität gewonnen werden können.

In den drei Schritten – Grundfragen, Lebensformen, Lernwege – begeht der vorliegende Sammelband also den durch die eingangs zitierte »gewagte These« vorgezeichneten Weg. Die Beiträge aus unterschiedlichen Perspektiven erhärten u. E. das produktive Vorurteil: Spiritualität ist lebensnotwendig, sie ist lernbar und lehrbar. Dieses Buch will dazu einladen, diesen »spiritualitätsdidaktischen Weg« weiter zu begehen.

Es ist gleichzeitig eine Festgabe für unseren Freund, Lehrer und Kollegen Prof. em. Dr. Gottfried Bitter CSSp anlässlich seines 70. Geburtstages. Mit zu diesem Geburtstagsgeschenk durch ihre großzügige finanzielle Unterstützung beigetragen haben: die Provinz der Spiritaner Knechtsteden, die Erzbistümer Freiburg und Köln sowie die Bistümer Mainz, Trier, Würzburg und Aachen. Ihnen sind wir zu herzlichem Dank verpflichtet.

Bielefeld, Bonn und Trier am Gedenktag des Hl. Augustinus

Stefan Altmeyer, Reinhold Boschki, Joachim Theis und Jan Woppowa

Literatur

- BENKE, Christoph: Was ist (christliche) Spiritualität? Begriffsdefinitionen und theoretische Grundlagen, in: Zulehner, Paul M. (Hg.): Spiritualität – mehr als ein Megatrend, Ostfildern 2004, S. 29–43.
- BITTER, Gottfried: Spiritualität als Exodus-Weg. Spiritualität im Werk von Adolf Exeler, in: Ders./Mette, Norbert (Hg.): Glauben macht lebendig, erscheint 2006.
- DESS.: Chancen und Grenzen einer Spiritualitätsdidaktik, in: Schreijäck, Thomas (Hg.): Werkstatt Zukunft. Bildung und Theologie im Horizont eschatologisch bestimmter Wirklichkeit (FS Siller), Freiburg/Basel/Wien 2004, S. 158–184.
- DESS.: Spiritualität als Leitbild Praktischer Theologie heute, in: LS 54 (2003), S. 292–297.
- DESS.: Spirituelle Erziehung im Religionsunterricht. Kritische Anfragen in prospektiver Absicht, in: LKat 15 (1993), S. 5–14.
- DESS./MILLER, Gabriele (Hg.): HRPg, 2 Bde, München 1986.
- KÖPF, Ulrich u. a.: Spiritualität, in: RGG⁴ 7 (2004), Sp. 1589–1599.
- MARTIN, Ariane: Sehnsucht – Anfang von allem. Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität, Ostfildern 2005.
- MATTHIAE, Gisela: Spiritualität, B. Theologisch, in: NHThG (Neuausgabe 2005), Bd. 4, S. 181–193.
- ROTZETTER, Anton (Hg.): Geist und Kommunikation. Versuch einer Didaktik des geistlichen Lebens (Seminar Spiritualität 4), Zürich u. a. 1982.
- SAUTTER, Jens Martin: Spiritualität lernen. Glaubenskurse als Einführung in die Gestalt christlichen Glaubens (Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung 2), Neukirchen-Vluyn 2005.
- SHELDRAKE, Philip (Hg.): The New SCM Dictionary of Christian Spirituality, Westminster 2005.
- SIMON, Werner (Hg.): Meditatio. Beiträge zur Theologie und Religionspädagogik der Spiritualität (FS Stachel; Forum Theologie und Pädagogik 4), Münster 2002.
- SNELA, Bogdan: Spiritualität, A. Religionsgeschichtlich, in: NHThG (Neuausgabe 2005), Bd. 4, S. 174–181.
- SUDBRACK, Josef: Spiritualität, I. Begriff, in: LThK³ 9 (2000), Sp. 852f.
- TIRRI, Kirsi (Hg.): Religion, spirituality and identity, Bern u. a. 2006.
- PAULY, Stephan (Hg.): Spiritualität in unserer Zeit, Stuttgart 2002.
- WIGGERMANN, Karl-Friedrich: Spiritualität, in: TRE 31 (2000), S. 708–717.
- ZULEHNER, Paul M. (Hg.): Spiritualität – mehr als ein Megatrend, Ostfildern 2004.

Teil I:
Grundfragen

Rudolf Englert

Pilger auf verschiedenen Pfaden

Geistige und geistliche Suchbewegungen unserer Zeit

Was sind »geistige und geistliche Suchbewegungen«? Wo zeigen sie sich? Welche Art von Suchbewegungen nehmen wir wahr und welche laufen eher im Rücken der professionellen Zeitdiagnostiker ab? Nehmen wir einmal an, ein Feuilletonist einer angesehenen überregionalen Zeitung macht auf seinen gelegentlichen Streifzügen in die Welt der noch ungedruckten Realitäten irgendeine Beobachtung (z. B. eine junge Frau in der S-Bahn, die einen Rosenkranz durch ihre Hände gleiten lässt). Diese wird ihm unversehens zum Sinnbild einer Entwicklung, für die er bereits andere Anzeichen beobachtet hat. Gehen wir von dem wahrscheinlichen Fall aus, dass er seine Entdeckung nicht für sich behält, sondern in einem geistvollen, sehr grundsätzlich gehaltenen Artikel zum paradigmatischen Exemplum erhebt. Da trifft es sich gut, dass einem anderen Redakteur auch schon aufgefallen ist, was der erste beschreibt: die abnehmende Scheu, seine Religionszugehörigkeit in äußeren Zeichen zu bekunden, und dass auch er diese Entwicklung, weil er sie anders beurteilt als der erste, nicht einfach unkommentiert lassen will. Dann ist es nur eine Frage der Zeit, dass ein Mitarbeiter des Paulinusboten oder des Bonifatiusblattes diese »Diskussion« über einen offenbar augenfälligen Trend zum Anlass nimmt, den neuen Bekenntnismut, den er bereits als gegeben voraussetzt, zu preisen. Ein Trend ist geboren! Was eine halbe Million Leser/innen verschiedener Zeitungen gelesen hat, ist nicht mehr so leicht aus der Welt zu schaffen (auch wenn das, was ihm in diese Welt ursprünglich Eingang verschafft hat, aufs Ganze gesehen, vielleicht höchst »zufällig« war).

Wenn man nun noch dazu bedenkt, dass es viele Ausschnitte der Realität gibt, in denen sich Feuilleton-Redakteure so gut wie nie aufhalten und die dementsprechend kaum die Chance haben, zum Gegenstand ihrer Entdeckungen zu werden, ahnt man, wie viele vielleicht durchaus respektable Suchbewegungen gar nicht in den Fokus der öffentlichen Aufmerksamkeit gelangen. Wenn ich an meine eigene Gottesdienstgemeinde in einer Großstadt des Ruhrgebietes denke, so fallen mir dort drei Gruppen von Menschen besonders auf, denen ich sonst eher selten begegne: Das sind zum einen behinderte und verhaltensauffällige Menschen, das sind alte Menschen, die schon länger aus dem Arbeitsleben ausgeschieden sind, und das sind junge Immigrant/innen aus unterschiedlichen Ländern, vor allem aus Polen. Hier

handelt es sich offensichtlich durchweg um Personen, die »kirchlich gebunden« sind und die vermutlich auch irgendeine Art geistlichen Lebens haben. Was weiß ich und was weiß »man« über ihre religiösen »Suchbewegungen«? Was wissen wir über die religiösen Entwicklungen der heute über 75-Jährigen? Was wissen wir über ihre Mühe, ihren vielleicht noch in einem katholischen oder evangelischen Milieu ausgebildeten Glauben in postmodernen oder wie immer modernen Zeiten zu restrukturieren? Was wissen wir über die Probleme, die aus Polen und seinem immer noch stark prägenden Katholizismus in den Westen übersiedelte junge Leute mit ihrer Religiosität haben? Was wissen wir über ihre Suchbewegungen? usw. Ich will damit nur noch einmal unterstreichen, wie ausschnitthaft unser Bild von der Religiosität unserer Zeitgenoss/innen ist – ja, wie fragmentarisch es in Anbetracht der Privatisierung von Religiosität zwangsläufig sein muss.

Wie kann man sich helfen, wenn so etwas wie eine komplette theologisch-soziologische Gegenwartsanalyse nicht mehr möglich erscheint? Im Folgenden soll ein Mittelweg beschritten werden zwischen einer kleinteiligen Beschreibung möglichst vieler irgendwo zu entdeckender Gruppierungen und »movimenti« einerseits und einer bloßen Beschwörung (religions)soziologischer Großbegriffe wie »Pluralisierung«, »Individualisierung« und »Globalisierung« andererseits. Auf dieser mittleren Ebene werde ich in hochselektivem Zugriff einige Entwicklungen aufgreifen, die mir für unsere religiöse Gegenwartssituation und die in ihr wahrnehmbaren geistig-geistlichen Suchbewegungen besonders prägend zu sein scheinen. Ich setze dabei voraus, dass diese verschiedenen Bewegungen noch in ihrer Unterschiedlichkeit durch die Ähnlichkeit der Bedingungen bestimmt sind, unter denen sie sich vollziehen; dass also auch spirituelle Bewegungen durch in bestimmten Verhältnissen sich materialisierende Entwicklungstendenzen »formatiert« werden – selbst dann, wenn sie diese Verhältnisse in Bausch und Bogen ablehnen.

1. Die Suche nach der Transfunktionalität des Funktionalen

Wenn man an einem beliebigen Dezember-Abend mit dem Zug durch Deutschland fährt, wird man selbst die oft trostlosen Häuser der Bahnhofsviertel vielfach weihnachtlich geschmückt finden. Man hat das Gefühl: So viel Weihnachts-Glanz war nie. Was bewegt all diese Menschen, ein Licht in die dunkle Nacht hinauszustellen? Heute, wo es kaum eine Konvention mehr gibt, der man sich nicht entziehen könnte, ist diese Bereitschaft zum Einstimmen und Mitmachen erstaunlich. Das Licht ist ein uraltes Hoffnungssymbol. Leuchtet hier ein Land im Glanz der Hoffnungen seiner Menschen? Das ist schwer zu glauben. Was aber bedeuten dann all diese Lichter in und hinter den Fenstern?

Ungeschmälert durch volkskirchliche Erosionserscheinungen ist Weihnachten bis heute eine Zeit, die alle möglichen Sehnsüchte auf sich zieht.

Diese markiert, wie die Urlaubszeit, ein »Licht am Ende des Tunnels«, eine Aus-Zeit, eine gelobte Zeit, in der man sich endlich Milch und Honig zuwenden kann. Wie die Urlaubszeit ist Weihnachten eine Interjektion im Gleichlauf der Tage – deren entlastende Funktion in der Psychodynamik des durchschnittlichen Arbeitstiers sich allerdings schnell in ihr bitteres Gegenteil verkehrt, wenn einem dieser Gleichlauf zerbrochen ist, durch Arbeitslosigkeit, Beziehungsbruch, Krankheit oder Identitätskrise. Anders aber als der Urlaub, den jeder mittlerweile verbringt wann, wo und wie er mag, ist Weihnachten in Deutschland ein Fest, das immer noch (fast) alle miteinander teilen. Auch muslimische Familien machen da vielfach keine Ausnahme. Und selbst Weihnachtsflüchtige müssen damit rechnen, dass man ihnen in ihrem selbst gewählten Exil ein Licht entzündet und sie weihnachtlich beschenkt. Wie kommt es in einer Situation, in der sich das Religiöse in alle möglichen Privatkanäle und Sondersparten hinein diversifiziert hat, zu einer solch unglaublichen Einschalt- und Mitmachquote?

Um auf eine nahe liegende These gleich einzugehen: Ich glaube nicht, dass der »Erfolg« von Weihnachten nur auf den machtvollen Willen derer zurückzuführen ist, die vom Geschäft mit diesem Fest profitieren. Sicher: Das Geschäft spielt eine bedeutende Rolle. Aber es funktioniert nur, weil Weihnachten gleichzeitig entscheidend mehr ist als nur ein Geschäft. Der Rubel rollt nur deshalb so gut, weil Weihnachten nach wie vor ein Symbol für die Transfunktionalität des Lebens darstellt. Das ist das Weihnachts-Paradox: Man gibt für Weihnachten gerade deshalb so viel Geld aus, weil es einen daran erinnert, dass Geld nicht alles ist. Gerade weil Weihnachten all das repräsentiert, was man nicht kaufen kann, wird so viel gekauft. Gerade weil man die Botschaft von der Nicht-Käuflichkeit des im Leben Wichtigsten so einleuchtend findet, stürzt man sich in den »vorweihnachtlichen Kaufrausch«.

Und weil bis auf ein paar besonders hartgesottene Alt-Marxisten und Teufelsanbeter eigentlich niemand etwas haben kann gegen Lichterglanz und Krippenkind, gegen jubelnde Hirten und Engel, gegen Lebkuchen und Weihnachtspunsch, ganz im Gegenteil, ist Weihnachten zu einem interkulturell teilbaren Zeichen für all das geworden, wovon es in unserer Welt chronisch zu wenig gibt: Liebe, Friede, Familie, Heimat, Geborgenheit, Bei-Sich-Sein. Die Suche nach all dem ist *die* geistig-geistliche Suche unserer Zeit – eigentlich wohl jeder Zeit. Und sie ist heute – im Zeichen kultureller Brüche und Pluralismen – vielleicht die einzige Suche, die alle wenigstens für einen kurzen Moment miteinander zu vereinen vermag: eben an Weihnachten. Dies kann freilich nur gelingen, weil Weihnachten eine Suche repräsentiert, die in keine bestimmte Richtung führt. Man sucht und wüsste auch zu sagen was – aber nicht wo. Die Suchbewegung bleibt vage und im Ungefähren, ist längst abgekoppelt von der mit der Geburt eines bestimmten Kindes verbundenen Hoffnung der Christen.

Meine These ist also: Die wichtigste geistig-geistliche Suche unserer Zeit kennt keine Bewegung. Es ist die in »Weihnachten« symbolisierte Sehnsucht nach der bleibenden Bedeutung transfunktionaler Werte in einer Welt der Funktionalität. Diese Suche ist so allgemein, dass sie leicht übersehen wird. Und wenn sie, wie an Weihnachten, stärker in den Vordergrund tritt, geschieht dies in einer derartig paradoxen Form, dass man sie unter der geschäftsmäßig inszenierten Oberfläche kaum noch wahrnimmt. Gerade von christlicher Seite wird das ganze Weihnachtswesen deshalb oft als Pervertierung der mit Weihnachten ursprünglich verbundenen Botschaft abgekanzelt. Dafür gibt es gewiss auch gute Gründe. Doch eine Kritik nach dem Muster: Ihr kitschanfälligen Konsumidioten da draußen, wir kritische Christen da drinnen, lässt übersehen, dass das christliche Weihnachtsfest ja nicht von ungefähr zum Symbol der beschriebenen Suche geworden ist.

Matthias Morgenroth hat jüngst sogar die Auffassung vertreten, das faktisch gelebte Christentum unserer Zeit sei »vor allem ein Weihnachts-Christentum« (Morgenroth 2002, S. 11; vgl. 2003). Dieses sei »die spezifisch bürgerlich-moderne Form der christlichen Religion« (ebd., S. 12), in deren Zentrum nicht mehr das Kreuz, sondern die Krippe stehe (vgl. ebd., S. 130), ja, das eigentlich überhaupt nicht mehr um einen bestimmten Glauben, sondern vielmehr um eine Stimmung kreise (vgl. ebd., S. 145). Der weihnachtlich-christliche Blick auf die Welt sei nicht mehr von Tod und übernatürlichem Leben bestimmt, sondern von Geburt und diesem Leben hier und jetzt (vgl. ebd., S. 141) – sozusagen vom Leben »als letzter Gelegenheit« (Gronemeyer 1993).

Die im Weihnachtsfest symbolisierte Suche nach etwas Transfunktionalem im Reich der Funktionalität, nach etwas festlichem Zauber in einer weitgehend entzauberten Welt, darf, gerade wenn man sieht, in welchem Ausmaß sie auch für das Christentum selbst bestimmend geworden ist, gewiss auch Anlass zu kritischen Anfragen sein. Hat sich hier nicht hinter dem Rücken von offizieller kirchlicher Verkündigung und theologischer Reflexion ein Wandel des Glaubensbewusstseins vollzogen, der von größter Bedeutung ist? Ist hier nicht genau das eingetreten, wovor kritische Theologie immer gewarnt hat – dass die Geltungsansprüche christlichen Glaubens nach Maßgabe der Bedürfnisse bürgerlichen Lebens zugelassen oder abgewiesen werden (vgl. z. B. Metz 1980): Krippe ja, Kreuz nein? Dass der Zuspruch des Glaubens den Anspruch überwuchert (vgl. Bitter 1978, S. 926)? Hat sich hier nicht unter der Decke des apostolischen Glaubensbekenntnisses ein ziemlich neues Credo ausgebildet? Dies alles muss gefragt werden dürfen – auch wenn man überzeugt ist, dass die Motive weihnachtlicher Suche selbst in einer christlichen »theologia crucis« nicht unerhört bleiben müssen.

2. Die Verkleinerung der Transzendenz und die Suche nach dem großen Prickeln

Die Formen, in denen sich menschliche Religiosität artikuliert und in denen sich geistig-geistliche Suchbewegungen vollziehen, sind in ständigem Wandel begriffen. Kaum ein anderer Religionstheoretiker oder Theologe hat dies so nachhaltig bewusst gemacht wie Thomas Luckmann mit seinem funktionalen Verständnis von Religion. Schon in den 1960er Jahren hatte er in »The invisible Religion« auf die veränderten Strukturen und die gewandelten Themen einer sich abzeichnenden neuen Religiosität aufmerksam gemacht (vgl. Luckmann 1967/1991). Seitdem sind die diversen Ausprägungen solcher neuen Religiosität vor schnell wechselnden Kulissen immer wieder beschrieben und analysiert worden. Dabei lassen sich im Wirbel der sich wandelnden religiösen Ausdrucksformen doch Momente entdecken, die sich durchhalten und so etwas wie die Tiefenstruktur religiöser Entwicklungen auszumachen scheinen. Eines dieser Momente, vielleicht sogar das wichtigste, könnte man im Anschluss an eine von Luckmann getroffene Unterscheidung verschiedener Ebenen des Transzendenzbezugs die Gewichtsverlagerung von der »großen« zur »kleinen Transzendenz« nennen.

Die »kleine Transzendenz« überschreitet zwar die Grenzen der gewöhnlichen Erfahrung, aber, im Unterschied zur »großen Transzendenz«, nicht die Grenzen dieser Welt. Es gibt ein Blatt von Joseph Beuys aus dem Jahre 1979, auf dem in einer altertümlichen Frakturschrift weiß auf schwarz zu lesen ist: »Die Mysterien finden im Hauptbahnhof statt.« Ein visionärer Satz zu einem Zeitpunkt, an dem viele noch im Banne der Säkularisierungsthese standen. Ungefähr zur gleichen Zeit denkt Rolf Oerter über die »Transformation des Religiösen in der modernen Gesellschaft« nach und mutmaßt: »Vielleicht erscheint das Religiöse heute eher im profanen, trivialen Alltagsleben und weniger in der Gottessuche oder in der Beschäftigung mit der Existenz nach dem Tode?« (Oerter 1980, S. 70) Hier wird schon deutlich: Möglicherweise gibt es einen Zusammenhang zwischen dem durch die Säkularisierungsthese zum Ausdruck gebrachten Verlust der großen Transzendenz und dem Bedürfnis nach Mysterien im Alltag bzw. nach einer Verzauberung des Profanen – jenen Phänomenen also, unter Hinweis auf die man die Säkularisierungsthese später weitgehend verabschiedete. Anfang der 1990er Jahre hat Heiner Barz die neue, »postmoderne Religiosität« plakativ unter anderem dadurch charakterisiert, dass sie an die Stelle eines »dualistischen« ein »monistisches« Gottesbild setze. Gott werde nun nicht mehr als der Welt und dem eigenen Ich gegenüberstehende Andersheit aufgefasst, sondern als eine der Welt und ganz besonders dem eigenen Ich innewohnende Kraft (vgl. Barz 1992, S. 120ff). Transzendenz wird hier also nicht mehr als etwas gedacht, was die Welt als Ganzes übersteigt, sondern als etwas, das ihr selbst sozusagen als vierte Dimension implantiert ist: Man muss die »Zeichen der Trans-

zendenz« (vgl. Berger 1972) freilich mit einem »dritten Auge« (Halbfas 1982) zu entziffern wissen.

Diese Veränderungen im Erscheinungsbild gelebter Religiosität werden teilweise dann auch in die Theologie einzuholen versucht. So meint etwa Henning Luther: Wer nicht glaube, »daß das, was ist, alles ist« (1992, S. 28) könne dabei »an eine andere Welt denken« (ebd.), er könne aus diesem dichotomischen Modell der klassischen Metaphysik aber auch aussteigen und darauf setzen, dass man auch in der Welt selbst Abstand zu ihr herstellen könne. Religiös zu sein hieße dann nicht, »Sinn für eine (die) andere Welt zu haben, sondern die Welt anders zu sehen, einen anderen Sinn für die Welt zu bekommen« (ebd., S. 29).

Der Übergang zu einem »monistischen« oder nicht-dichotomischen Konzept von Religion hätte für die Reformulierung des christlichen Glaubens weitreichende Auswirkungen (auf das Gottesbild, auf das Verständnis von Auferweckung und Neuem Leben, von Erlösung und Herrschaft Gottes usw.), die hier nicht einmal angedeutet werden können. Um zu ermessen, welch ungeheurer Kontinuitätsbruch in der Glaubenstradition damit verbunden wäre, braucht man sich nur einmal das Lied Nr. 656 aus dem Katholischen Gebet- und Gesangbuch »Gotteslob« anzuschauen: »Wir sind nur Gast auf Erden und wandern ohne Ruh mit mancherlei Beschwerden der ewigen Heimat zu. ... Gar manche Wege führen aus dieser Welt hinaus. O daß wir nicht verlieren, den Weg zum Vaterhaus.« Der Text wurde 1935 von dem bayerischen Schriftsteller Georg Thurmair verfasst, artikuliert aber ein für das Christentum eigentlich von Anfang an konstitutives Grundgefühl pilger-schaftlichen Unterwegs-Seins. Heute allerdings dürfte es selbst unter kirchlich gebundenen Christen nur noch eine kleine Minderheit sein, die wirklich noch in jener Stimmung weltflüchtiger Pilgerschaft lebt, die dieses Lied zum Ausdruck bringt. Was bedeutet das? Ist es möglich, sich von der überkommenen Vorstellung einer »großen Transzendenz«, einer »ewigen Heimat«, zu verabschieden und doch innerhalb der christlichen Glaubens-tradition zu bleiben? Ist es möglich, das dem Christen verheißene Heil ohne Rückgriff auf die Kategorie eines neuen, durch Gott ermöglichten Anfangs: einer personalen Auferweckung bzw. einer universalen »nova creatio« zu denken? Wird hier die Flexibilität der Glaubens-tradition überdehnt, sodass über kurz oder lang ein Abbruch droht, oder geschieht hier nur eine Wieder-Anknüpfung an alte biblische Zeugnisse, für die Gott auch ganz und gar ein Gott der Lebenden ist?

Worauf es mir an dieser Stelle hauptsächlich ankommt, ist: Die Verlagerung des religiösen Interesses von der großen Transzendenz zu kleinen Transendenzen scheint ein die verschiedenen Formen neuer Religiosität durchziehendes Grundmuster zu sein, das bis weit in christliche Kreise und Gruppierungen hinein wirksam ist. Sie lässt sich auch in den heute zu beobachtenden Formen geistig-geistlicher Suchbewegungen erkennen. Was die

Religionssoziologie »Diesseitsreligionen« nennt (Honer/Kurt/Reichertz 1999), markiert das vorläufige Ende dieser Entwicklung: »Weltfrömmigkeit« löst die Jenseitsfrömmigkeit ab und wird zur Ausdrucksgestalt von Kultur als Diesseitsreligion« (Soeffner 1994, S. 305). Dazu gehören etwa die zahlreichen Kulte und Liturgien z. B. in der Sport- oder Musikszene, die sich eben charakteristischerweise nicht als »Feiern *neuen* Lebens« verstehen (als die Gottfried Bitter die Sakramente der Kirche beschreibt: 1982), sondern als Feiern dieses einen und einzigen Lebens. Dessen gute und erhebende Momente werden inszenatorisch so zu steigern versucht, dass sich gewissermaßen eine Aura des Entrücktseins, der Ekstase, der Transzendenz über sie legt und man sich *in* der Welt außer ihr wähen kann. Selbst die Eventisierung religiöser Großereignisse wie der Weltjugendtage folgt in gewisser Weise jenen inszenatorischen Strategien, die uns helfen sollen, über den Verlust der großen Transzendenz hinwegzukommen.

3. Die Suche nach einer Versöhnung von Mystik und Aufklärung

Ich spitze nun der Deutlichkeit halber stark zu und blende manches aus: Wo man sich den wechselnden Inspirationen »subjektiver Religiosität« überlässt, entwickelt sich vielfach eine friedliche Koexistenz von zwei nach herkömmlicher Sicht einander ausschließenden Komponenten: einer tendenziell irrationalen Religiosität und einer tendenziell areligiösen Rationalität. Da haben wir zum einen die Suche nach dem starken Erlebnis, nach Intensität, nach Ekstase und Epiphanie (vgl. dazu z. B. Honer/Kurt/Reichertz 1999; Wippermann 1998), die Suche nach Erfahrungen von Transzendenz und nach einer solche Erfahrungen evozierenden Religiosität. Dabei handelt es sich um eine Religiosität, die mit rationaler Reflexion nicht viel im Sinne hat. Und da haben wir zum anderen eine Reflexion auf den Wahrheitsgehalt von Religion, die unter dem Druck zunehmenden Relativierungswissens schließlich bei einer wortreichen Negation aller denkbaren religiösen Bestimmtheiten endet, die allenfalls noch vage von einem nicht ganz auszuschließenden »irgendwie-Gott« spricht. Nicht von ungefähr hat Judith Könnemann ihre »Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne« unter die vielsagende Überschrift gestellt: »Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub' ich« (Könnemann 2002). Hier zeigt sich eine Rationalität, in der für substantielle religiöse Vorstellungen kaum mehr Platz ist. Das Interessante ist eben, dass beides zueinander gefunden hat: eine (diffuse) Religiosität ohne rationale Begründungsansprüche und eine Rationalität ohne (konkrete) religiöse Bewusstseinsinhalte.

Wenn man allerdings genauer hinschaut, zeigt sich, dass dies durchaus passt: dass man sich einerseits einer »mystischen« Religiosität hingeben kann, ohne sich von Fragen nach der Vernunft dieser Hingabe quälen zu lassen; und dass man andererseits den in den verschiedenen Bereichen des Le-

bens geforderten rationalen Handlungslogiken folgen kann, ohne religiöse Skrupel haben zu müssen. Die Möglichkeit eines komplementären Zueinanders von mystischer Religiosität und aufgeklärter Säkularität hat Robert Spaemann bereits Anfang der 1970er Jahre skizziert, in einem kleinen Aufsatz mit dem Titel »Mystik und Aufklärung« (vgl. Spaemann 1973). Darin meint er, nur eine solche Religion sei zukunftsfähig, die aufgeklärt und mystisch zugleich sei. Den Prototypen der ihm vorschwebenden Form von Religiosität erblickt Spaemann in Ludwig Wittgenstein. Dieser war der Auffassung, man könne die großen Fragen des Lebens nicht durch theologische Reflexionen lösen, sondern nur dadurch, dass man mit seinem konkreten Leben etwas Sinnvolles anfängt. Dann würden »Sinnfragen« von alleine verschwinden und eben das sei ihre Lösung (vgl. z. B. Wittgenstein 1921/1973, S. 114f).

Orientierung an Wittgenstein heißt dann wohl: Schluss mit der Arbeit an theologischen Konzepten, Schluss mit der Entwicklung inhaltlich wie auch immer bestimmter »religiöser Vorstellungen«, Schluss mit dem Streit um die Bedeutung von Offenbarungszeugnissen! Wobei die gedankliche Leere, die der Abschied von religiösen Bildern hinterlässt, nicht etwa gleichbedeutend wäre mit plattem Positivismus, sondern erfüllt werden soll durch das mystische Bewusstsein der Welt als eines begrenzten Ganzen. »Fromm« ausgedrückt, könnte man vielleicht sagen: Es geht in dieser Einstellung darum, zu tun, was sachlich geboten ist (in Anerkennung der Autonomie des Ich und der »irdischen Wirklichkeiten«: Aufklärung!), aber es gewissermaßen »vor Gottes Angesicht« zu tun (in Anerkennung der Kontingenzen des Lebens und der Unverfügbarkeit seines Gelingens: Mystik!). Offenbar will Spaemann Christentum und Christen damit raten: Lasst euren christlichen Sonderweg einmünden in den »allgemeinen Weg« der Menschen guten Willens! Lasst eure dogmatischen und rituellen Besonderungen und kehrt zurück zur profanen Alltäglichkeit! Eben in dieser Weise nämlich »könnte Religion in einer durch wissenschaftliche Aufklärung bestimmten Welt Bestand haben, ohne sich von dieser Welt abkapseln oder sich in ihren eigenen Kategorien definieren zu müssen.« (Spaemann 1973, S. 355)

Spaemanns Überlegungen zu einer Wittgensteinisierung des Christentums lassen sich im Nachhinein wie eine religiöse Rechtfertigung jenes Unsichtbar-Werdens von Religion lesen, dessen Zeugen wir in den letzten Jahrzehnten geworden sind. In diesem Prozess hat die in Westeuropa faktisch gelebte Religion die Abgegrenztheit eines durch bestimmte Traditionen vorgespurten (Sonder)Weges tatsächlich mehr und mehr verloren. Sie lässt sich kaum mehr definieren, ist in die offene Landschaft hinein zerfließen, hat sich ins Allgemeine hinein weitgehend aufgelöst. Im Prozess dieser Diffusion gibt die Religion ihren »Geschmack« wie Salz im Wasser an ihre Umgebung ab. Die Folge ist, was seit Luckmann ausgiebig beschrieben wurde: Säkulare Phänomene wie zum Beispiel Familie, Sexualität oder Sport nehmen ein »religiöses

Aroma« an. Sie erhalten den Geschmack des Letztbedeutsamen und Absoluten. Ist es wirklich das, was sich Spaemann vor dreißig Jahren vom Verlassen religiöser Sonderwege versprochen hat? Ist das der »allgemeine Weg«, der für den Abbruch überkommener, mit einer aufgeklärten Moderne aber anscheinend nicht mehr kompatibler geistig-geistlicher Extra-Pfade entschädigen soll? Wohl kaum.

Was in den 30 Jahren nach Erscheinen von Spaemanns Artikel für die religiöse Gegenwartssituation faktisch bestimmend wurde, ist nicht die im Medium negativer Theologie vollzogene *Versöhnung* von Mystik und Aufklärung, sondern eher eine Mystik *ohne* Aufklärung. Das religionssoziologisch eigentlich Erstaunliche der letzten dreißig Jahre ist ja die Erkenntnis: Jene durch wissenschaftliche Aufklärung bestimmte Welt, von der Spaemann schrieb, ist offenbar ohne den Zauber von etwas Mystik gar nicht auszuhalten. Diese Welt braucht die Mystik als die ihr offenbar noch am ehesten kompatible Form von Religion; sie braucht sie gerade heute, weil sie die spirituelle Innenseite des »stahlharten Gehäuses« (vgl. Weber 1988, S. 203) nach dem Zusammenbruch eigener Heilshoffnungen (Nationalismus, Sozialismus, Kapitalismus) neu auskleiden muss. Von daher lässt sich die heute festzustellende Konjunktur mystischer und erlebnisbezogener Religiositätsstile als die spirituelle Reaktion auf jene strukturellen Bedingungen begreifen, die Aufklärung und Moderne inklusive Post-Moderne hervorgebracht haben. Doch dieses Revival mystischer Religiositätsstile ist gerade eben nicht der *Versöhnung* mit den Vernunftansprüchen der Aufklärung geschuldet, sondern, ganz im Gegenteil, der fast völligen *Abkoppelung* von diesen.

Das die Vernunftansprüche der Aufklärung im Bereich der Religion zur Geltung bringende Modell einer »allgemeinen« bzw. »natürlichen« Religion wollte konfessionelle Sondertraditionen überwinden, weil diese in ihrer rituellen und dogmatischen Partikularität (vermeintlich) universellen Rationalitätsstandards zu widersprechen schienen (vgl. dazu z. B. Rousseaus »Glaubensbekenntnis eines savoyischen Vikars«: 1971, S. 275–335). Die Art und Weise hingegen, wie man sich heute im Kontext neuer Religiosität und der für sie bezeichnenden mystischen Tendenzen auf seine ganz persönliche »lumièrre interieure« bezieht, impliziert eher einen weitgehenden Dispens von Rationalitätsansprüchen. Es kommt geradezu zu einer Dissoziation von »fides« und »ratio«. Und das ist der Punkt, der mir in diesem Zusammenhang entscheidend zu sein scheint. Offenbar ist den Ansprüchen der Aufklärung durch die »Verallgemeinerung« von Religion langfristig gerade nicht Rechnung zu tragen; als Sachwalter dieser Ansprüche erscheinen auf lange Sicht vielmehr die in konfessionellen »Sondertraditionen« ausgebildeten Theologen, Theologien, die versuchen, »fides« und »ratio« zusammenzuhalten (vgl. Johannes Paul II. 1998). Vermutlich verstanden sich Ratzinger, der »Traditionalist«, und Habermas, der »Aufklärer«, bei ihrem Münchener Gipfeltreffen 2004 auch deshalb so gut (vgl. Habermas/Ratzinger 2005).

Das Erbe der religiösen Aufklärung wird gegenwärtig also offenbar eher von den konfessionellen Theologien gewahrt als von den mittlerweile entwickelten Formen einer »allgemeinen« Religiosität. Denn während die Theologie in der Reflexion auf konfessionelle »Sonderwege« über Jahrhunderte hinweg gewisse Standards religiöser Rationalität ausgebildet und immer wieder neu revidiert hat, scheinen sich viele Adepten neuer Religiosität herzlich wenig darum zu kümmern, wie es um den Wirklichkeits- und Wahrheitsgehalt ihrer Vorstellungen bestellt ist. Auf diesem Hintergrund ist zu hoffen, dass das Bemühen um eine *wirkliche* Versöhnung von Mystik und Aufklärung weitergeht, dass es sich vielleicht sogar zu einer veritablen geistig-geistlichen Suchbewegung auswächst. Damit würde die von Spaemann entwickelte Idee wieder aufgenommen, nach jahrzehntelanger Erfahrung mit der Diffundierung des Religiösen aber deutlich anders akzentuiert. Denn offenbar bedürfen Mystik und Aufklärung zu ihrer Versöhnung gerade jener »objektiven Religion«, die sie ursprünglich in gemeinsamer Front relativierten; sie bedürfen »objektiver« Formen, in denen Religiosität Anschaulichkeit und praktische Relevanz gewinnt – damit die religiösen Suchbewegungen des Einzelnen in Auseinandersetzung mit ihnen Gestalt gewinnen können. Wo man sich hingegen von substantiellen religiösen Traditionen entfernt und sich ganz den religiösen Intuitionen seiner Zeit überlässt, läuft man Gefahr, den »Götzen Kanaans« (Ps 106) zu opfern. Wo man seine religiöse Pilgerschaft ganz allein unternimmt, schneidet man sich ab von den in der Spur bestimmter Traditionen gewonnenen Erfahrungen und vom Korrektiv glaubensgemeinschaftlichen Orientierungssinns.

4. Ausblick

Eine interessante Frage ist gewiss, wie sich die religiöse Gegenwartssituation in Zukunft weiter entwickeln wird. Es gibt ja Zeitdiagnostiker, die unter Aufnahme einer André Malraux zugeschriebenen Sentenz das 21. Jahrhundert bereits zum »Jahrhundert der Religion« ausgerufen haben. Auch in Kreisen der Kirchenleitung, wo man einigen Anlass hätte, der weiteren Entwicklung mit Sorge entgegenzusehen, diagnostiziert man schon ein »Comeback des Christentums« (EKD-Ratsvorsitzender Wolfgang Huber, zit. n. Walter 2005, S. 15). Doch das Schicksal der Säkularisierungstheorie, deren Evidenz in den 1970er Jahren noch unabweisbar zu sein schien, die den meisten Religionssoziolog/innen durch die tatsächliche Entwicklung aber heute als widerlegt gilt, lässt es geraten erscheinen, mit Prognosen vorsichtig zu sein. Niklas Luhmann hat eine Theorie religiöser Evolution vorgestellt, in der nicht so sehr Kausalzusammenhänge (z. B. zwischen Modernisierung und Säkularisierung), sondern Zufälle die zentrale Rolle spielen. Aus seiner Sicht kommt es primär an »auf ein zufälliges (nicht systemgesteuertes) Zusammenwirken von Variation und Selektion, aber auch auf ein zufälliges Bereit-

stehen von hilfreichen Umständen, die genutzt werden können, bis die neu entstandene Form ihre eigenen Bedürfnisse, Motive, Semantiken, Stabilitäten erzeugt« (Luhmann 2002, S. 252). Was aus der Religion in den kommenden Generationen wird, sei »unter solchen Bedingungen schwer absehbar« (ebd., S. 274). Gibt es möglicherweise so etwas wie kulturelle »Schmetterlingseffekte«, also ganz unspektakulär erscheinende »hilfreiche Umstände« (Luhmann), von deren Bereitstehen oder Nicht-Bereitstehen es abhängt, ob andere, gewaltigere Wirkungsfaktoren in Gang kommen – bis unübersehbar eine Situation eintritt, in der sich etwas Neues zeigt?

Literatur

- BARZ, Heiner: Postmoderne Religion. Die junge Generation in den Alten Bundesländern (Jugend und Religion 2), Opladen 1992.
- BERGER, Peter Ludwig: Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt 1972.
- BITTER, Gottfried: Feiern des neuen Lebens. Situationen – Erwartungen – Möglichkeiten des gegenwärtigen Sakramentenverständnisses, in: KatBl 107 (1982), S. 482–496.
- DERS.: Zuspruch und Anspruch. Zu einer aktuellen religionspädagogischen Aufgabe, in: KatBl 103 (1978), S. 923–931.
- GRONEMEYER, Marianne: Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit, Darmstadt 1993.
- HABERMAS, Jürgen/RATZINGER, Joseph: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg 2005.
- HALBFAS, Hubertus: Das dritte Auge. Religionsdidaktische Anstöße, Düsseldorf 1982.
- HONER, Anne/KURT, Ronald/REICHERTZ, Jo (Hg.): Diesseitsreligion. Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur, Konstanz 1999.
- JOHANNES PAUL II.: Enzyklika Fides et ratio über das Verhältnis von Glaube und Vernunft, hg. v. Sekr. d. DBK, Bonn 1998.
- KÖNEMANN, Judith: »Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub' ich.« Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne, Opladen 2002.
- LUCKMANN, Thomas: Die unsichtbare Religion (1967), Frankfurt 1991.
- LUHMANN, Niklas: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt 2002.
- LUTHER, Henning: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992.
- METZ, Johann Baptist: Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums, München/Mainz 1980.
- MORGENROTH, Matthias: Heiligabend-Religion. Von unserer Sehnsucht nach Weihnachten, München 2003.
- DERS.: Weihnachts-Christentum. Moderner Religiosität auf der Spur, Gütersloh 2002.

- OERTER, Rolf: Zur Transformation des Religiösen in der modernen Gesellschaft, in: ARPS 14 (1980), S. 70–91.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques: Emil oder über die Erziehung (1762), Paderborn 1971.
- SCHMID, Hans: Religiosität der Schüler und Religionsunterricht. Empirischer Zugang und religionspädagogische Konsequenzen für die Berufsschule, Bad Heilbrunn 1989.
- 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 1994, S. 291–317.
- SPAEMANN, Robert: Mystik und Aufklärung, in: Conc(D) 5 (1973), S. 349–355.
- WALTER, Franz: La Ola und Bürokratie. Die Kirchen im postindividualistischen Zeitalter, in: Süddeutsche Zeitung v. 31.10./1.11. 2005, S. 15.
- WEBER, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1904/1905), in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 1, Tübingen 1988, S. 17–205.
- WIPPERMANN, Carsten: Religion, Identität und Lebensführung. Typische Konfigurationen in der fortgeschrittenen Moderne. Mit einer empirischen Analyse zu Jugendlichen und jungen Erwachsenen, Opladen 1998.
- WITTGENSTEIN, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung (1921), Frankfurt 1973.