

ritualität. So ist die Spannung zwischen Hoffnung und Scheitern mindestens zu benennen.

Die Erfahrung von stiller Treue im Alltag, von tragender Solidarität, von Wachsen und Reifen, von Geduld und Humor, von Dankbarwerden und Glück gehören zum Leben. Leben ist aber auch von Zerschneiden, Scheitern, Schuld und Mißerfolg geprägt. Christliche Spiritualität erfüllt sich nicht dadurch, daß man das Leben vollends in Griff bekommen will, sondern sich auch dann auf Gott verläßt und auf ihn einläßt, wenn man am Widerstand der Realitäten zu zerbrechen droht sowie sich und anderen gegenüber vieles schuldig bleibt.

Von Jesus können wir lernen: Er ließ Gott das letzte Wort sprechen und überließ sich trotz Kreuz und Scheitern dem, auf den hin er gelebt, den er geliebt, auf den er gesetzt und zu dem er in dunklen Nächten gebetet hat. In diesem Sinn bedeutet sein Sterben Hingabe. Auch uns bleibt es nicht geschenkt, uns loszulassen und uns freizugeben, wenn wir nicht mehr für uns selbst einzutreten vermögen. So lebt christliche Spiritualität insofern, als sie realitätsmutig ist und sich ins Leben hinauswagt und sich zu den Menschen begibt, aber auch bei aller Brüchigkeit unserer Lebensentwürfe aus der geschenkten Hoffnung heraus im Alltag und im gesellschaftlichen Leben „kleine Auferstehungsschritte“ wagt.

Karl-Fritz Daiber Vielfalt der Spiritualitäten

Die Konjunktur des Begriffs Spiritualität hat nach Daiber ihre wichtigste Wurzel im Bereich der Esoterik. Eine besondere Ausprägung in der Form der Sinnsuche ist am Beispiel der Hildegard-von-Bingen-Literatur aufzuzeigen. Moderne Spiritualität ist Ausdruck und Folge der zunehmenden Individualisierung und Säkularisierung der Gesellschaft, die sich auch auf die Religionen und auf die Gestaltung des Lebensalltags auswirken. Dabei ist Spiritualität insofern lebenspraktisch, weil sie auf Lebensgewinn zielt. Ein eigener Spiritualitätstyp ist die Kirchlichkeit, wie sie in der Volksreligion zum Tragen kommt. Über diese Vielfalt von Spiritualitäten wird hier überwiegend aus soziologischer Perspektive informiert. red

Wer die Vielfalt heutiger Sinnsuche an einem Punkt verdichtet wahrnehmen will, braucht nur einen Blick auf den Boom um Hildegard von Bingen zu werfen. Es würde sich lohnen, die verschiedenen Veranstaltungen, die im Rahmen des Jubiläumsjahres durchgeführt wurden und

durchgeführt werden, zu analysieren. Die Rundfunk- und Fernsehsendungen könnten weitere Aufschlüsse geben. Ich beschränke mich hier auf ein paar kurze Hinweise, die sich ergeben, wenn man die Hildegard-Literatur sichtet.

Das von der Buchhändler-Vereinigung herausgegebene Verzeichnis lieferbarer Bücher nennt im Spätsommer 1998 nicht weniger als 176 Titel. Darunter sind eine Reihe von Gesamtdarstellungen. Mehr noch wird von unterschiedlichen Interessenschwerpunkten her die Gestalt Hildegard von Bingens dem heutigen Leser erschlossen. Ich folge der alphabetischen Anordnung im Bereich der Buchstaben G bis H: Die Heilsteine der Hildegard von Bingen, Eine Heilige regiert in meiner Küche, Glaube und Heilung, Die Heilkräuter der Hildegard von Bingen, Heilige Hildegard Heilfasten, Hildegard-Gebetbuch, Hildegard von Bingen: Auslegung einiger Evangelien. Zwei Titel füge ich hinzu: Das bereits in dritter Auflage vorliegende Buch von Heinrich Schipperges, Die Welt der Engel bei Hildegard von Bingen, und ein älteres Buch aus dem protestantischen Umfeld: Hildegard von Bingen – Dorothee Sölle: O Grün des Fingers Gottes. Trotz der erkennbaren Vielzahl der Aspekte ist damit die Vielfalt der Zugänge nicht erschöpfend erfaßt. Doch Andeutungen genügen in diesem Zusammenhang. Bemerkenswert ist, daß diese Vielfalt sich nicht erahnen läßt, wenn man den Artikel „Hildegard von Bingen“ in der TRE studiert. Nicht vollständig, aber doch überwiegend wird dort Hildegard zu einer mittelalterlichen Dogmatikerin, deren theologisches Gedankengebäude wichtig ist.¹ Es ist nicht ausgeschlossen, daß Ende der neunziger Jahre der Artikel anders geschrieben worden wäre. Dies ist aber auch nicht sicher. Theologen neigen gelegentlich dazu, die Vielfalt gerade der spirituellen Dimensionen zu vernachlässigen. Im Blick auf die genannten Buchtitel sind einige interpretierende Anmerkungen zu machen:

Hildegard ist eine wichtige Gestalt der christlichen Glaubensgeschichte. Gleichwohl zeigt ihre gegenwärtige Rezeption, daß sie nicht in ein religiös-christliches Ghetto abgedrängt ist. Die Hildegard-Literatur erscheint nicht ausschließlich in kirchlichen Verlagen oder in Verlagen mit einem speziell theologischen Schwerpunkt, sondern gerade auch in Verlagen, deren Programm breit angelegt ist. Interesse findet kaum die Theologin Hildegard, sondern die Heilige als Anleiterin zu Gebet, Meditation und mystischer Erfahrung.

¹ U. Kern, Art. Hildegard von Bingen, in: TRE 15, 1986, 322–326.

Eng damit verbunden, aber zugleich auch von den religiösen Hintergründen ablösbar, ist die Heilkunst der Hildegard, ihre Medizin und ihre Kräuterkunde, ihre Anleitungen zum gesunden Leben und damit auch zum gesunden Kochen. Das Hildegard-Interesse speist sich von der Suche nach alternativen Orientierungen, solchen Orientierungen, die den Menschen in seiner Ganzheit in den Mittelpunkt rücken. Dies ist kein religiöses Thema, aber eng mit religiösen Fragestellungen verknüpft.

Hildegard von Bingen ist offenbar von Interesse, weil sie eine weise *Frau* ist. Hier wird die Männerreligion in Frage gestellt.

Hildegard von Bingen ist eine katholische Heilige. Aber sie wird heute überkonfessionell rezipiert. Es gibt evangelische Literatur über sie, und evangelische Tagungsstätten, dies sei am Rande hier vermerkt, führen Hildegard-Seminare durch.

Jede dieser Beobachtungen ist im Grunde relevant, wenn man die gegenwärtige Vielfalt von Spiritualitäten beschreiben will:

Spiritualität ist nicht auf den Raum der Kirche beschränkt, auch nicht auf das engere Umfeld des Christentums. Sie ist ein kulturelles Phänomen.

Trotz konfessioneller Prägungen gibt es deutlich konfessionsüberschreitende Konvergenzen, etwa im Interesse an Meditation und überhaupt an mystischen Erfahrungen.

Religiöse Spiritualität und nichtreligiös sich verstehende Spiritualität gehen ineinander über.

Gegenwärtige Spiritualität ist in hohem Maße erfahrungsbezogen.

Der Begriff der Spiritualität hat fraglos heute Konjunktur. Ihre Entstehung verdankt diese, vorsichtig ausgedrückt, einem kulturellen Umfeld, das die Wichtigkeit einer auf die letzten Grundlagen des Lebens bezogenen Praxis herausstellt. Die wohl wichtigste Wurzel findet sich nicht in den christlichen Kirchen, sondern, nicht völlig losgelöst, aber doch eigenständig, im Bereich der modernen Esoterik im weitesten Sinne. Der Begriff Esoterik kennzeichnet dabei vielfältige Versuche, die alltägliche Lebenspraxis zu transzendieren, sich Letztbedeutung zu stellen und dafür Methoden aus der Breite der Religions- und Kulturgeschichte in Anspruch zu nehmen. Der Begriff „Spiritualität“ dient in diesem Kontext der Kennzeichnung aller jener Lebensformen einer äußersten Sinnsuche, die nicht alltagsverwoben sind, sondern zwar alltagsverankert, aber doch besonderes Handeln erfordern. Spirituell leben kann nur der, der feste Orte und Zeiten kennt, die der Aufgabe dienen, bewußt die Frage

Alltagssprachliche
Benennung und
typologische
Präzisierung

nach sich selbst, nach der Welt, nach dem letzten Seinsgrund zu stellen. Spiritualität hat eigentlich immer mit „Einkehr“ zu tun, deshalb wohl dann auch mit „Umkehr“.

Wo im Bereich von Esoterik oder speziell im Umfeld von New Age, insbesondere aber auch im Umfeld entsprechender orientierter feministischer Gruppen, von Spiritualität die Rede ist, dient dieser Begriff der Abgrenzung von Religiosität und christlicher Frömmigkeit. Spiritualität hat mit Religion dort nichts zu tun, so jedenfalls, wenn man dem Selbstverständnis von Trägergruppen „esoterischer“ Spiritualität folgt.

Es ist anzunehmen, daß die Konjunktur des Begriffes Spiritualität in den kirchlichen und theologischen Sprachen sich erst im Anschluß an die „säkulare“ Begriffsverwendung gebildet hat. Dies gilt auch und gerade wenn er trotz alledem seine Heimat im katholischen Christentum Frankreichs hat und auch eine kirchenlateinische Familiengeschichte aufweisen kann.² Inzwischen beginnt selbst in der evangelischen Kirche der Begriff der Spiritualität den älteren der Frömmigkeit zu verdrängen. Dies wird deshalb erleichtert, weil Frömmigkeit in der Alltagssprache vielfach negativ konnotiert, der Fromme der Frömmeler ist, weil er die besondere Glaubenspraxis mit seinem Alltag nicht zureichend verbindet und doch den elitären Anspruch der religiösen Besonderheit zumindest implizit zu erheben scheint.

Das Zurücktreten des Begriffes der Frömmigkeit zugunsten des Spiritualitätsbegriffes ist deshalb nicht unproblematisch, weil insbesondere durch die moderne Begriffsverwendung der Gedanke eines in christlicher Verantwortung gelebten Alltags in den Hintergrund gedrängt wird. Genau aber dies war ein Anliegen der Reformation, Christsein in den alltäglichen Beziehungen zu leben und den Glauben damit zu bewähren.

Wer von Spiritualität im christlichen Sinne redet, meint in der Regel nicht „Christsein im Alltag der Welt“, sondern in den Formen geistlicher Praxis, Gebet, Gottesdienst, Bibelbetrachtung, Kontemplation, Meditation. So kommt es denn durchaus zu einer Entsprechung zwischen christlicher und nichtreligiöser Spiritualität. Spiritualität vollzieht sich in besonderen Akten im Rahmen besonderer Zeiten.

Daß religiöse Lebenspraxis weiter zu fassen ist als Spiritualität, ist damit schon angedeutet. Daß Formen religiöser und nichtreligiöser Spiritualität phänomenologisch

² Zur Begriffsgeschichte: *H.-M. Barth*, Spiritualität, Bensheimer Hefte 74, Göttingen 1993, 10 f.

aufweisbar sind, ist ebenfalls angedeutet worden. Um die Breite der einschlägigen Phänomene wahrnehmen zu können, ist ein Typologierungsversuch unumgänglich. Ich orientiere mich dabei an Überlegungen, die ich gemeinsam mit Ingrid Lukatis entwickelt habe.³ Für die verschiedenen Formen subjektiv praktizierter Sinnsuche verwende ich den Begriff „gelebte Religion“, gehe aber davon aus, daß ein Teil der beschriebenen Äußerungen allenfalls als religionsanalog zu verstehen ist.

Gelebte Religion

Gelebte Religion entwickelt sich zunächst entlang den Grundformen des Wirklichkeitsbezugs des Menschen, emotional orientiert und damit dann vor allem symbolisch-rituellen Darstellungsformen verpflichtet, pragmatisch orientiert und damit handlungspraktisch-ethisch gelebt, kognitiv orientiert und damit an der Entwicklung komplexer religiöser Deutungs- und Wissenssysteme, also an religiöser Dogmatik interessiert. Die Trennung zwischen den dreien ist idealtypisch gemeint. Faktisch bilden sich die Formen gelebten Glaubens gleichzeitig, wenngleich mit unterschiedlicher Intensität, in allen drei Richtungen aus.

Gelebte Religion entwickelt sich sodann entlang den in der Moderne besonders wichtigen Grundformen des sozialen Lebens. Gelebte Religion kann demnach lebensweltlich verankert sein, Ausdruck des kulturellen Geschicks, dem der einzelne ungefragt unterworfen ist. Wer in Europa geboren ist, partizipiert an einer Kultur, die christlich geprägt ist. Er partizipiert bis heute zum Teil an konfessionell geprägten Kulturen, in Nordeuropa an einer protestantischen Kultur, in Südeuropa an einer katholisch geprägten Kultur, in Osteuropa an einer orthodox beeinflussten Kultur, in Mittel-, zum Teil in Westeuropa an einem relativen konfessionellen Pluralismus unterschiedlicher Stärke.

Gelebte Religion findet darüber hinaus ihren sozialen Ort innerhalb spezifischer religiöser Großorganisationen, Gemeinschaften und Gruppen. Sie ist von der mehr oder weniger starken sozialen Kontrolle dieser sozialen Einheiten reguliert. Über Mitgliedschaft in ihnen ist heute entscheidbar. Die Zugehörigkeit unterliegt in wachsendem Umfang der Wahl durch die einzelnen. Eine besonders wichtige Gestalt gelebter Religion ist in diesem Zusammenhang die Kirchlichkeit.

Gelebte Religion kann in hohem Maße individualisiert sein, damit Privatsache, jedenfalls nicht durch Gruppenzwänge reglementierbar. In diesem Fall verbindet sich mit

³ K.-F. Daiber – I. Lukatis, *Bibelfrömmigkeit als Gestalt gelebter Religion*, Bielefeld 1991, 13–30.

einer höchst subjektiv gelebten Religion ein hoher Autonomieanspruch des einzelnen. Entsprechend schwach ist die soziale Einbindung ausgebildet. Allenfalls bestehen Netzwerke, zeitlich befristete Gruppen, Gruppen, die nur ein schwaches Engagement der einzelnen erwarten. Die gegenwärtigen Formen nichtreligiöser Sinnsuche sind vielfach dieser Sozialform zuzuordnen. Workshops, Seminare, Bücherangebote und Zeitschriften spielen eine sozialkatalytische Rolle. In vielen Großstädten erscheinen zum Beispiel Zeitschriften wie „Lebensart – Das Magazin für Lebenskunst – Hannovers anderes Bewußtsein“.

Versucht man „Spiritualität“ innerhalb dieses typologischen Schemas einzuordnen und folgt dabei der alltags-sprachlichen Begriffsverwendung, die einerseits weit ist, weil sie die vielfältigen Formen religiöser und nichtreligiöser Sinnsuche gleichermaßen umfaßt, andererseits enger als der alte Begriff der Frömmigkeit, weil die alltags-ethische Komponente nur von begrenzter Bedeutung ist, symbolisch-expressive Handlungsformen im Vordergrund stehen, meint Spiritualität jene Formen gelebter Religion und gelebter Sinnsuche, die sowohl kulturvermittelt wie gruppengebunden wie in der Gestalt höchst subjektiver Lebenspraktiken vorkommt: Ich nenne als Beispiele eine kulturell vermittelte Naturspiritualität, katholische oder evangelische Spiritualität, Ordens- und Kommunitätenspiritualität, Formen regionaler Volksfrömmigkeit, feministische Spiritualität, ökologische Spiritualität.

Moderne Spiritualität

Die Frage nach modernen Formen von Spiritualität hat ihren Ausgangspunkt in spezifischen Deutungen der Moderne, nämlich als einer Kulturverfassung wachsender Säkularität. Insbesondere in der protestantischen Diskussion der späten Nachkriegszeit und der frühen sechziger Jahre spielte die Säkularisierungstheorie für die Deutung der religiösen Situation moderner Gesellschaften eine zentrale Rolle. Die säkulare Welt galt als Welt ohne Gott, wobei der Einfluß christlichen Glaubens auf die Entstehung der Moderne deutlich gesehen wurde, zum Teil positiv gewertet war. Die Gesellschaftsdeutung hatte empirische Anhaltspunkte. Die politischen Ideologien des Kommunismus und des deutschen Faschismus gingen mehr oder weniger deutlich von der Ablösung von Religion aus. Lebensweltlich gesehen waren allenthalben religiöse Orientierungen in den Hintergrund getreten. Allenfalls im Bereich ethischer Orientierung war der Rekurs auf die christliche Tradition erkennbar.

In der evangelischen Theologie gab es mehrere Versuche, sich dieser so wahrgenommenen gesellschaftlichen Situation zu stellen. Dietrich Bonhoeffer begann wohl als

erster, nach einem nichtreligiösen Verständnis des christlichen Glaubens und einer darauf aufbauenden Lebenspraxis Ausschau zu halten.⁴

Explizit mit dem Thema „Frömmigkeit“ beschäftigte sich der Marburger Sozialethiker Dietrich von Oppen. Er diagnostizierte den modernen Menschen als „sachlichen“ Menschen. „Denn Sachlichkeit ist die Grundhaltung zur Welt, die von den Verhältnissen unseres Zeitalters gefordert wird; Sachlichkeit ist zugleich die Frömmigkeit am Ende des zweiten Jahrtausends.“⁵

Es ist zuzugestehen, daß Situationsdeutungen dieser Art Richtiges wahrgenommen haben. Wissenschaft und Wirtschaft haben den Weltbezug der Menschen in industriellen Gesellschaften verändert. Es gibt einen breiten praktischen Atheismus, der zwar auf die ideologische Auseinandersetzung verzichtet, dem aber Religion und damit Spiritualität jedweder Form völlig gleichgültig sind.

Nichtsdestoweniger stellt sich die religiöse Situation heute deutlich anders dar. Es gibt nicht wenige Menschen, für die religiöse Fragen neu lebensbedeutsam geworden sind, und zwar inner- und außerhalb der christlichen Kirchen. Dabei ist die religiöse Frage nicht in erster Linie eine theoretische, sondern die Frage der Lebenspraxis, darin eben eine Frage der Spiritualität.

Kennzeichnend für die neue Situation ist, daß die emotionale Weltwahrnehmung gegenüber der rationalen Sachlichkeit neues Gewicht gewonnen hat. Von daher haben sich auch symbolisch-expressive Ausdrucksformen wieder verstärkt. Entscheidend ist allerdings, daß die christlichen Kirchen weniger denn zuvor als die alleinigen Verwalterinnen von Spiritualität gelten können. Ich betone noch einmal, es gibt ein Kontinuum von kirchlicher, christlicher, überhaupt religiöser Spiritualität bis zu Lebensformen, die einmal in das religiöse Handeln inkorporiert waren, heute sich aber verselbständigt haben. In diesem Zusammenhang ist im besonderen auch der moderne Sport zu nennen. Formen der Askese, bis heute Elemente spirituellen Lebens, finden sich in der Moderne mehr im Sport als im Bereich der Religion. Ich erinnere an das Jogging, mehr noch an Sportarten wie das Bergsteigen.⁶

⁴ D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, München 1952, etwa 176–182, dort in einem Brief aus dem Gefängnis vom 30. 4. 44.

⁵ D. v. Oppen, Der sachliche Mensch – Frömmigkeit im 20. Jahrhundert, Stuttgart – Berlin 1968, ²1969, 15.

⁶ K.-F. Daiber, Religion in Kirche und Gesellschaft, Stuttgart 1997, 189–201. Vgl. dazu R. Messner, Die Freiheit, aufzubrechen, wohin ich will, München 1989, Taschenbuchausgabe 1991.

Die moderne Spiritualität verwaltet heute eine Vielfalt von religiösen Erkenntnissen und Praktiken, die sich im Laufe der Menschheitsgeschichte als hilfreich bewährt haben. Sie ist also durchaus traditionsbezogen. Zugleich ist sie in typischer Weise modern, weil sie lebenspraktische Erfahrungsreligiosität ist. Ich versuche dies zu präzisieren.

Lebenspraktisch ist moderne Spiritualität, weil sie auf Lebensgewinn zielt, auf eine Fundierung in einer außeralltäglichen Wirklichkeit, die zum Bestehen des Alltags befähigt. Die „Erkenntnis höherer Welten“ ist nicht Selbstzweck, sondern bewährt sich als Anleitung zum Leben. „Esoterik“ im heute gebrauchten Sinne ist in hohem Maße Lebensberatung, Hilfe zum Selbstwerden. Sinnerfahrung ist Selbsterfahrung. Und Gotteserfahrung ereignet sich nicht zuletzt in der Erfahrung des eigenen Selbst.

Moderne Spiritualität ermöglicht Erfahrung ganz allgemein. Empirie ist einer der Grundwerte der Moderne. Wissenschaft erzeugt empirische Erkenntnisse. Die moderne Spiritualität setzt sich vom wissenschaftlichen Erkenntnismodell ab und bleibt ihm doch verhaftet, eben weil sie evidente Erfahrung auf ihre Weise erschließt. Die Faszination der Reinkarnationslehre beruht nicht zuletzt darauf, daß Selbsterkenntnis in einem Modell möglich wird, das der Logik empirischer Erkenntnis entspricht. Es gibt benennbare Erinnerungen, schlüssige Deutungen und methodische Zugänge, die Erfahrungen aus früheren Leben bewußt machen.⁷

Mystik und Spiritualität

Auffallend ist der Stellenwert der Mystik innerhalb der modernen Spiritualität. In ihrer Hochschätzung ist heute religiöse und nichtreligiöse Spiritualität verbunden, wobei zwar nicht in den theologischen Diskursen⁸, wohl aber frömmigkeitspraktisch die Lehrdifferenzen wenig relevant sind. Die mystische Erfahrung erschließt gerade die Einheit der Religionen. Damit genügt sie einem wichtigen Postulat der Aufklärung und zugleich des modernen Bewußtseins. Die Mystik scheint darüber hinaus einen religiösen Weg aufzuzeigen, der Gotteserfahrung als Einung begreift, Mensch, Natur, Gott verschmelzen im religiösen Akt. Die Schwierigkeit, einen überweltlichen, transzendenten Gott zu denken, werden hier aufgelöst. Die mystische Erfahrung bleibt Begegnung mit dem Transzendenten, aber in der berichtbaren Diesseitigkeit

⁷ Dazu R. Sachau, Westliche Reinkarnationsvorstellungen, Gütersloh 1996.

⁸ Vgl. die schon ältere Einführung: J. Sudbrack (Hg.), Das Mysterium und die Mystik, Würzburg 1974.

des Lebens. Auch hier kommt eine empirisch-rationale Stütze hinzu, wenn bestimmte Formen der Nah-Tod-Erfahrung aufgewiesen werden.⁹

Der mystische Weg ist ein Weg des Verstummens, einer Selbsthingabe und so der Weg zu einer Erfahrung unendlicher Einheit. Nun kennt die Moderne ebenso den geradezu gegensätzlichen Weg der schreienden Ekstase, insbesondere der kollektiven Ekstase. Man findet ihn im charismatischen Umfeld, wohl insgesamt am wenigsten in Europa. In Korea beispielsweise ist die kollektive Ekstase eine Ausdrucksform christlicher Frauenspiritualität. Auch hier wird Transzendenz im Diesseits erlebt. Die Gotteserfahrung ereignet sich im ekstatischen Höhepunkt der gottesdienstlichen Feier. Ähnliche Erfahrungsmöglichkeiten finden sich hierzulande am ehesten in der jugendlichen Musikkultur der Diskos, also in höchst säkularen Erlebnisarrangements. Doch ist möglicherweise die Scheidung zwischen dem Heiligen und Profanen für den Gesamtbereich der menschlichen Begegnung mit Außeralltäglichem nicht so fundamental, wie insbesondere von der christlichen Tradition her angenommen werden muß.

Ich versuchte, gemeinsame Kennzeichen moderner Spiritualität aufzuzeigen. Verkürzungen sind hier unumgänglich. Ziel war, das gegenwärtige Interesse an den unterschiedlichen Formen von Spiritualität dadurch zu erklären, daß ich spezifisch moderne Orientierungsmuster in spirituellen Praktiken benannt habe.

Spiritualität und die Stufen religiöser Entwicklung

Die bisherigen Überlegungen hatten vor allem soziologische Gesichtspunkte zum Hintergrund. Nicht zuletzt „Moderne“ war soziologisch gefaßt als Ensemble von Kulturbedingungen solcher Gesellschaften, die durch rationale Formen des Wissens, der Technik, der Wirtschaft und der Gesellschaftsordnung selbst gekennzeichnet sind. Nun kann natürlich ergänzend die Frage gestellt werden, ob und in welchem Umfang individualpsychologische Bedingungen Spiritualität prägen.

Im Kontext einer derartigen Fragestellung haben beispielsweise Fritz Oser und Paul Gmünder Stufen der religiösen Entwicklung im Anschluß an L. Kohlberg theoretisch auszuarbeiten und empirisch zu analysieren versucht.¹⁰ Unbestritten scheint mir zu sein, daß es kindliche Formen der Religiosität gibt (Stufen 1 [Absolute Heteronomie] und 2 [„Do ut des“] nach Oser/Gmünder, 80). Unbestritten scheint mir zu sein, daß die Stufen 3–5 (Absolu-

⁹ Vgl. den kurzen Hinweis bei Sachau, 96.

¹⁰ F. Oser – P. Gmünder, *Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung*, 1988.

Spiritualität und
Kirchlichkeit –
Spiritualität und
nichtreligiöse
Lebensorientierung

te Autonomie, Vermittelte Autonomie und Heilsplan, Religiöse Intersubjektivität) in unserer Kultur phänomenologisch aufweisbar sind. Bestritten werden kann, ob es sich wirklich um Stufen im Rahmen eines Entwicklungsprozesses handelt. Ich gehe davon aus, daß sich die entwickelte menschliche Identität nicht unbedingt stringent einheitlich ausgestaltet, sondern daß Sinnprovinzen unverbunden nebeneinander bestehen können, so daß die Gebetspraxis von Akademikern sich auch in Formen einfacher Volksreligiosität wiederfindet. Die der Kindheit zugeordneten Stufen bleiben oft ein Leben lang bestimmend. Dies dokumentieren eindrucksvoll etwa Fürbittbücher, wie sie in katholischen und auch in evangelischen Kirchen aufgelegt sind.¹¹ Im übrigen ist auch in diesem Zusammenhang ein Blick auf die ostasiatische Situation nicht unwichtig. Im hochmodernen Japan, in dem im Prozeß der Modernisierung weit fortgeschrittenen Südkorea und im kommunistischen China mit religionsdistanziertem Hintergrund und gegenwärtig abrupter wirtschaftlicher Modernisierung halten sich überraschend lebendig animistische Religionsformen, vor allem im Rahmen des Schintoismus, des Schamanismus und des Taoismus. Diese sind nicht nur als gesellschaftliche Phänomene zu begreifen, sondern als Ausdrucksformen von individuellen Lebensgestalten. Das Individuum scheint, wenn man so will, unterschiedliche Stufen der Entwicklung problemlos integrieren zu können, gerade wenn etwa die kulturellen Bedingungen hierfür vorliegen.

Zurück in den eigenen gesellschaftlichen Kontext: Auch hier ist bemerkenswert, daß sich Ausdrucksformen der Volksreligiosität halten, oft sogar neu vitalisieren. Dies gilt für katholisch geprägte Kulturen stärker als für protestantische Umfelder.¹²

Die moderne Erfahrungsspiritualität ist keine Frömmigkeit einer Mehrheit. Im Grunde ist sie in ihren unterschiedlichen Ausprägungen von Menschen getragen, die bewußt, eigenständig und selbstverantwortlich dem Grund ihres Lebens begegnen wollen. Eigentlich ist überraschend, in welchem geringem Umfang die christlichen Gottesdienste gerade ihren Bedürfnissen entsprechen. Gottesdienste sind von Haus aus rituelle Veralltäglichungen der Begegnung mit Gott und damit der Gotteserfahrung. Dies scheinen sie indessen nur bedingt zu leisten beziehungsweise nur für solche Gruppen, die sich von

¹¹ Dazu: *Gerhard Schmied*, „Lieber Gott, gütigste Frau . . .“ – Eine empirische Untersuchung von Fürbittbüchern, Konstanz 1998.

¹² *Michael N. Ebertz* – *F. Schultheis* (Hg.), *Volksfrömmigkeit in Europa*, München 1986.

vornherein positiv, ja unkritisch auf das gottesdienstliche Angebot einlassen. So gesehen wird Kirchlichkeit zu einem eigenen Spiritualitätstyp. Er ist vor allem gottesdienstvermittelt und an den Angeboten der Ortsgemeinde bzw. Pfarrei interessiert. Kirchlichkeit in diesem Sinne wird von sehr vielen nichtreligiösen Faktoren mitbestimmt, etwa durch eine relativ hohe Integration im Wohnumfeld, Suche nach allgemeinen Sozialkontakten, Bereitschaft zur Mitarbeit in der lokalen Gemeinde.

Quantitativ von größter Bedeutung ist nach wie vor die volksskirchliche Kirchlichkeit. Sie ist im allgemeinen nicht gemeindeorientiert, sondern richtet sich nach biographisch bestimmten Bedürfnislagen von einzelnen oder Familien. Kirchlichkeit bedeutet hier Teilhabe an den lebenszyklischen christlichen Angeboten.

Während Formen der Kirchlichkeit religionssoziologisch relativ gut erforscht sind, gilt dies nicht für einen quantitativ ebenfalls wichtigen Teil der Bevölkerung, nämlich für diejenigen, die an Fragen der Spiritualität uninteressiert sind, den Gottesglauben in jeder Form ablehnen, also aus europäischer Perspektive religionslos leben. Die bislang vorliegenden Untersuchungen geben allenfalls Auskunft über kognitive Orientierungen¹³, insbesondere auch über das Kirchenverhältnis. Nötig wären Untersuchungen zur Sinnkonstitution, zu Formen des Umgangs mit Angst, mit Glück und Unglück, Krankheit, Trauer und Tod, also zur religionsarmen Lebenspraxis. Daß sie in modernen Gesellschaften ein Phänomen darstellt, dessen Bedeutung nach wie vor wächst, kann nicht bestritten werden. Nichtreligiöse Formen der Spiritualität sind ihm nur höchst bedingt zuzuordnen, eher schon jene nichtreligiösen lebenszyklischen Rituale, wie sie in modernen Gesellschaften immer wieder auftauchen. Die ostdeutsche Jugendweihe ist nur ein Beispiel. Doch gibt es nicht auch eine Lebensorientierung, die nur einfach angesichts von Schuld, Leid, Krankheit und Tod verstummt? Sich der Provokation des Lebens nicht stellen kann, weil die Sprache fehlt? Ist das die Religionslosigkeit, die Bonhoeffer gespürt hat? Und die christliche Antwort? An die Seite der Verstummten treten?

¹³ Vgl. *Fremde Heimat Kirche*, hg. v. K. Engelhardt – H. v. Loewenich – P. Steinacker, Gütersloh 1997, 306–342.