

Religion und Glaube / Spiritualität

Wilhelm Gräß

1. Religion und ihre Theorie

In der modernen Kultur hat sich die Selbstverständlichkeit religiösen Lebens verloren. Es ist vielen nicht mehr klar, was Religion ist, wo und wie sie gelebt wird und erst recht nicht, ob sie wirklich heute noch gebraucht wird. Die Theorie der Religion hat daher für jede Art von Verständigung über die Religion in der modernen Kultur elementare Bedeutung gewonnen. Und diese Theorie muss sowohl in der Binnenperspektive des religiösen Verhältnisses, also im Nachvollzug des Selbstverständnisses der Glaubenden, wie von außen, in der Beobachterperspektive, entfaltet werden können.

In einem seiner letzten, postum erschienenen Bücher über *Die Religion der Gesellschaft*¹ ist Niklas Luhmann mit der Frage danach, woran denn gesellschaftliche oder kulturelle Phänomene als religiöse erkennbar sind, in die Erörterung des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft eingetreten: „Woran erkennen wir, diese Frage muss zuerst gestellt und beantwortet werden, dass es sich bei bestimmten sozialen Erscheinungen um Religion handelt?“²

Wenn es darum geht, nicht allein seinen persönlichen Glauben zu haben, sondern über Religion und Glauben zu kommunizieren, vor allem auch mit solchen zu kommunizieren, die einen anderen Glauben oder eben auch gar keinen haben, stellt sich die Aufgabe der Bildung einer Theorie der Religion. Es ist ihr Begriff zu bestimmen. Es ist der Umfang des Begriffs zu klären. Es sind begriffliche Abgrenzungen vorzunehmen gegenüber dem, was mit dem ‚Glauben‘ als persönlichem Gottesverhältnis gemeint ist oder auch – das wird immer wichtiger – als am Ort der Individuen zum Vollzug kommendes spirituelles Verhältnis zur Transzendenz bzw. als ihr ‚Lebensglaube‘ aufgefasst wird.

Die Theorie der Religion betritt eine Ebene über der gelebten Religion als kulturellem Phänomen wie als persönlichem Vollzug. Sie bezieht einen Standpunkt ‚über dem Christentum‘ im logischen Sinn, wie Schleiermacher das von der Philosophischen Theologie gefordert hat.³ Sie objektiviert das Phänomen der Religion und arbeitet allgemeine Gesichtspunkte ihrer Unterscheidung von anderen kulturellen Sinnformen aus. Die Aufgabe der Theorie der Religion ist es, die Religion als konstitutives Element auch der modernen Kultur zu beschreiben und die Funktion verständlich zu machen, die spezifisch die „Sinnform Religion“ (Luhmann) in der Gesellschaft erfüllt.

Man kann sagen, dass es die theoretische Außenperspektive auf die Religion ist, die in der modernen Kultur unabdingbar geworden ist, ohne dass wir nun aller-

¹ Vgl. Luhmann (2002).

² A. a. O. (7).

³ Vgl. Schleiermacher (1961).

dings die theoretische Explikation der Binnenperspektive, somit die Deutung des Selbstverständnisses des Glaubens, zu disqualifizieren hätten. Aber auch wenn wir die Außenperspektive auf die Religion einnehmen, lassen sich vielleicht zumindest die Gebildeten unter den Verächtern der Religion möglicherweise von ihrer Kulturbedeutung überzeugen und so dann vielleicht auch ins eigene, den persönlichen Glauben hervorrufende Verhältnis zu ihr verhelfen.

Viele machen scheinbar in der modernen Kultur von den Möglichkeiten religionsfreier Lebensführung reichlich Gebrauch. Die Kirchen befinden sich nicht nur finanziell in der Krise. Sie beziehen die Menschen weithin nicht mehr so in sich ein, dass die Vermittlung einer gründlicheren Kenntnis der kirchlichen Symbolsprache und damit auch des christlichen Glaubenswissens gelingen würde. Die kirchliche Symbol- und Ritualkultur hat insgesamt keine allgemeine kulturelle Verständlichkeit mehr. Wer die kirchliche Symbolsprache nach außen hin verständlich machen will, sieht sich zu erheblichen Übersetzungsleistungen herausgefordert. Es wird zunehmend klar, dass ohne elementare Zugänge zum Phänomen der Religion und Bemühungen um ein Verstehen der Religion, in ihrer kulturellen Fremdheit, sich auch die existenzielle Bedeutung des christlichen Glaubens nicht mehr erschließt, selbst denen nicht, die ihn als persönliche Glaubensüberzeugung leben, somit der Entfaltung des Selbstverständnisses christlichen Glaubens in der Binnenperspektive aufgeschlossen sind.⁴

Aber, wer eigentlich lebt den Glauben und wer nicht? Wer befindet sich innen? Wer steht draußen und blickt bloß von außen auf die Religion als (fremdes kulturelles) Phänomen? Auch dies ist angesichts des gesellschaftlichen Resonanz- und Relevanzverlustes der kirchlichen Religionskultur, angesichts der enormen Tradierungs- und Vermittlungsprobleme, die mit den überlieferten Glaubensinhalten verbunden sind, zunehmend unklar geworden. An die Stelle institutionalisierter Zuständigkeiten in den Angelegenheiten der Religion, die über Jahrhunderte bei Theologie und Kirche lagen, ist eine Vielzahl von Religionsdeutern und Glaubenswächtern getreten. Religion hat sich in der modernen Kultur pluralisiert, individualisiert und privatisiert. Sie geht in den verfassten Religionen, den Kirchen und Religionsgemeinschaften, längst nicht mehr auf. Die Kirchen und Religionsgemeinschaften finden sich vielmehr selbst auf einem Markt der Religionsagenten wieder, auf dem sie sich mit ganz neuen, zuvor oft auf anderem Terrain tätigen Konkurrenten auseinandersetzen müssen. Man spricht zu Recht von unübersichtlichen Erweiterungen des „religiösen Feldes“ (Bourdieu), auf dem ganz neue und ständig wechselnde Akteure aktiv sind. Ebenso muss die Theologie die Zuständigkeit für die Theorie der Religion zunehmend mit der Philosophie, den Religions-, Sozial- und Kulturwissenschaften teilen. Auch deshalb kann sie sich nicht darauf zurückziehen, allein für die Binnenperspektive, gewissermaßen für das authentische Selbstverständnis des christlichen Glaubens zuständig zu sein.

⁴ Vgl. Korsch (2005).

Angesichts der Deinstitutionalisierung der Religion wird es in der modernen Kultur zunehmend schwieriger zu sagen, was Religion ist und wodurch sie sich vom persönlichen Glauben unterscheidet. Der persönliche Glaube ist vielmehr selbst zu einer Angelegenheit der Individuen geworden. Er hat weitgehend die Form ihrer, an Kirchen und religiöse Gemeinschaften oft gar nicht mehr gebundenen, spirituellen Selbstdeutung angenommen. Die Unübersichtlichkeit der religiösen Lage, die auf dem religiösen Feld selbst vorgehende Verwischung der Grenzen zwischen Religion, Glaube und Spiritualität notierte Niklas Luhmann so:

„Sektenförmige Neubildungen der verschiedensten Art, aber auch Intensivierung von Hochreligionen, etwa des Islam, breites Interesse von Intellektuellen an Esoterik und Spiritualität, internationale Diffusion von ehemals regional begrenzten Religionsformen, etwa des Zen-Buddhismus oder der Meditations-technik; Schamanen-Kongress in Europa, religiöse Gesänge am Strand des verfallenen Coney Island; und in vielen dieser Formen eine stärkere Einbeziehung des Körpers, der Gestik, der besinnungslosen Monotonie, des Wegsuggerierens von Bewusstseinsschranken – so als ob es gälte, auf dieser Ebene Einseitigkeiten der modernen Kulturentwicklung zu korrigieren. Keinesfalls“, so fährt Luhmann fort, „kann man die Intensivierung von Religion unter diesen Bedingungen als Steigerung der Durchsetzungsfähigkeit eines bestimmten Programms auffassen. Die Fakten sprechen eindeutig dagegen. Offenbar entfällt mit dem Rückzug aus anderen Funktionsbereichen die Disziplinierung, die von dort ausging. Mehr Gestaltungsfreiheiten werden möglich. Das führt dazu, dass dogmatisch vorgeprägte Erkennungsverfahren, etwa Gottesglauben als Kriterium, nicht mehr ausreichen und dass die klassisch-soziologische Unterscheidung zwischen sakral und religiös (Durkheim, auch Simmel) sich auflöst.“⁵

Aufgrund der funktionalen Differenzierung der modernen Gesellschaft wird zwar die Religion nicht mehr direkt und nicht mehr so offensichtlich für Letztbegründungsnotwendigkeiten in anderen gesellschaftlichen Funktionssystemen wie der Politik, dem Recht, der Moral gebraucht. Sie hat insofern auch nicht mehr an deren Disziplinierungskräften teil. Sie ist vielmehr auf ihre spezifische, die Letztbegründungsfragen betreffende gesellschaftliche Funktion, somit die Chiffrierung von Kontingenz und die Symbolisierung von Transzendenz, zurückgenommen. Darin bleibt sie gesellschaftlich notwendig, aber es ist den Individuen überlassen, ob überhaupt und wie sie sich ins Religionssystem einbeziehen lassen, wie sie sich auf dem Markt der religiösen Symbol- und Ritualanbieter verhalten, ob sie einen persönlichen Glauben explizit entwickeln oder nicht. Lebensführungspraktisch zwingend ist es für die Individuen nicht, sich explizit religiös zu verhalten bzw. an expliziter Religion zu partizipieren. So nimmt beides zu, eine Praxis religiös gesteigerter wie religiös indifferenter Lebensführung. Das eine wie das andere ist freigestellt, und beides kann noch einmal mit vielen Graden der Abstufung und Differenzierung realisiert werden.

⁵ Luhmann (2000: 145 f.).

Diese Deinstitutionalisierung und Individualisierung der Religion in der modernen Kultur eröffnet der empirischen Religionskulturforschung ein weites Feld, das noch viel zu wenig bearbeitet ist.

Auch bei der empirischen Religionskulturforschung läuft freilich immer die Frage mit, was eine explizit religiöse von einer religiös indifferenten Lebensführung unterscheidbar macht. Spannend wäre es außerdem, zu klären, ob nicht eine Hermeneutik der Religion möglich ist, die der religiös indifferenten Lebensführung den Weg ihrer Inklusion ins Religionssystem ebnet. Statt von einer religiös indifferenten wäre dann freilich eher von einer implizit-religiösen Lebensführung zu sprechen.

Luhmann war wichtig zu betonen, dass die Gesellschaft als Ganze auf die Erfüllung der Funktion der Religion nicht verzichten kann. Individuen können mehr oder weniger religiös sein. Sie können sich selbst als religiös oder areligiös bezeichnen, einen Glauben ausbilden und im Anschluss an ein mehr oder weniger elaboriertes Glaubenssystem als ihren Glauben bekennen. Aber die spezifische, gesellschaftliche Funktion der Religion kann von anderen Funktionssystemen nicht ersetzt bzw. übernommen werden. Nur Religion macht ein Verhalten dazu möglich, dass jeder gehaltvolle Weltbezug, durch den etwas als dieses und nicht als etwas anderes bestimmt wird, der also verstanden, kommuniziert und an anderes sinnvoll anschlussfähig gemacht werden kann. Jeder sinnbestimmte Selbst- und Weltbezug setzt Sinn immer schon voraus, rekuriert letztlich auf einen unbedingten, das Ganze von Welt und Leben umgreifenden Sinn. Religion hält die Einheit von Identität und Differenz bewusst und konfirmiert letzte Sinngewissheit mit Bezug auf eine Wirklichkeit, die so ist, wie sie ist, obwohl eine Unendlichkeit anderer Möglichkeiten denkbar wäre und denkbar bleibt. Es ist die Funktion der Religion, diese Einheit des Unterschieds von Wirklichem und Möglichem, Bestimmtem und Unbestimmtem, Vertrautem und Unvertrautem, Verfügbarem und Unverfügbarem, Endlichem und Unendlichem, Immanentem und Transzendtem, im gesellschaftlichen Bewusstsein präsent zu halten. Und sie leistet dies durch Deutung, durch Codierung und Symbolisierung dieser Unterscheidungen und ihrer letzten, im Unbedingten gründenden Einheit. Mit ihrem spezifischen Kommunikationscode, der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz, Endlichem und Unendlichem, Zeitlichem und Ewigem werden bestimmte, endliche Erfahrungen immer noch einmal anders beschreibbar, in Deutungen überführt, die sie im Horizont einer Deutung des Unbedingten sehen lassen und somit ihre Unbestimmbarkeit im Unbedingtheithorizont bestimmbar machen. Die Religion arbeitet dabei zwangsläufig mit Paradoxien. So spricht sie von der Begreifbarkeit des Unbegreiflichen in seiner Unbegreiflichkeit, dem offenbaren Geheimnis, dem unerforschlichen, göttlichen Ratsschluss, dem Ewig-Sein mitten in der Zeit. Es leuchtet unmittelbar ein, dass solche auf ein Unbedingtes rekurrierenden Beschreibungen bzw. Deutungen bestimmter, endlicher Erfahrungen lebensweltlich vor allem dort gefordert sind, wo es zu Einbrüchen des Absurden und Ungeheuren in die Alltagsnormalität

kommt, wir mit Fremdem und Sinnverwirrendem uns konfrontiert finden, die Frage bedrängt, was man machen kann, wenn man nichts mehr machen kann.

Das Bezugsproblem der Religion bleibt auch in der modernen Gesellschaft präsent. Es wird von den Menschen aktualisiert, besonders an den Sollbruchstellen ihrer Lebensgeschichte. Dann wird auch Seelsorge gesucht. Aber das religiöse Sinnbedürfnis führt nicht zur Teilhabe am kirchlichen Leben und geht nicht mehr einher mit einer Vertrautheit in den kirchlichen Sprach- und Vorstellungswelten. Selbst die mit der Kirche Verbundenen und die Binnensicht christlichen Glaubens Teilenden sind nun an einer Verständigung darüber interessiert, wozu es die Religion in der modernen Welt – nach der Aufklärung – noch braucht, bzw. was dem Menschen fehlen würde, wenn er die Erfahrung unbedingter Sinnvergewisserung, wie sie die Religion gewährt, in Erfahrungen der Sinnverstörung nicht mehr machen könnte.⁶ Die theoretische Außenperspektive auf die Religion ist gewissermaßen – zusammen mit ihren (religions-) kritischen Fragen – in die theologische Binnenperspektive des christlichen Glaubens selbst eingewandert.⁷

Die traditionelle kirchliche Religionskultur und ihre seelsorgerlichen Angebote lösen sich freilich nicht auf. Sie büßen aber stark an alltagskultureller Plausibilität und Prägekraft ein. Die kirchliche Kommunikationspraxis formt sich freilich auch um, indem sie ihre Symbolsprache in nichtreligiöse Kontexte übersetzt, ihren biblisch fundierten und christentumsgeschichtlich imprägnierten Vorstellungskosmos überhaupt immer wieder neu interpretiert und in seinen Sinnbedeutungen aufzuschließen versucht. Auch in der kirchlichen Kommunikation stellt man sich zunehmend darauf ein, dass etwa der alte Heils- und Erlösungsglaube nicht mehr funktioniert, weil er einem dominanten modernen Lebensideal, dem der individuellen Selbstbestimmung und Selbstentfaltung, zumindest dem ersten Anschein nach, zuwiderläuft. Der vermeinte Inhalt des christlichen Glaubens will dann in eine andere, mit dem modernen Autonomiebewusstsein kompatible Sprache übersetzt sein. Damit wird die Religion möglicherweise auch wieder in ihrer modernen Kulturbedeutung sichtbar. Es kann zur Sprache kommen, dass sie zu einer unbedingten Sinnvergewisserung von endlichen Individuen beiträgt, zur Fundierung der unmittelbaren Selbsthabe individuellen Lebens, zur Affirmation des unendlichen Wertes der Einzelseele (Harnack). All das, so kann erläutert werden, ist nur aus der Entdeckung der unvordenklichen Selbstgegebenheit der endlichen Freiheit, aus der ihr durchsichtigen Gründung im Absoluten, somit im Gottesverhältnis, möglich. Es kann möglicherweise auch zur Sprache kommen, dass die kirchliche Religionskultur selbst immer weniger vom alten, gegenständlich verfassten Heilsglauben geprägt ist. Auch in der Kirche spricht man vom Glauben inzwischen so, dass mit ihm das Interesse an persönlicher Identitätsvergewisserung, an ganzheitlichen Sinnbezügen, an spiritueller Erfahrung zur Sprache kommt. Die auch in kirchlichen Kreisen be-

⁶ Vgl. Joas (2004).

⁷ Vgl. Barth (2003).

liebte Rede von Spiritualität und religiöser Erfahrung ist dafür ebenso ein Beleg, wie die Inanspruchnahme kirchlicher Ritualangebote auch durch die kirchlich distanzierten Zeitgenossen, eben dann, wenn etwas der Fall ist, das das Leben der Menschen als Ganzes betrifft, an den Wende- und Krisenpunkten im gesellschaftlichen und individuellen Leben.

Die Präsenz der Religion in der modernen Kultur ist aber eben nicht an die Kirche gebunden. Mit der Individualisierung des religiösen Entscheidens geht einher, dass religiöse Sinnerfahrung in kulturellen Formen gesucht wird, die herkömmlich nichts mit der verfassten Kirche zu tun haben, aber auch nicht unbedingt in neue religiöse Bewegungen eingehen. In erster Linie ist vielmehr an die Massenmedien zu denken, an die Unterhaltung, die Bücher und Filme ermöglichen. Die religiös sinnbildenden Erzählungen sowie die religiösen Symbole und Rituale haben sich kulturell verflüssigt und manchmal fast bis zur Unkenntlichkeit (wie z. B. in der Werbung) in die Alltagskultur eingezeichnet. Dennoch bildet die Religion – zumindest hintergründig – auch in der modernen Kultur dem Alltag eine Struktur ein, setzt sie im Lebensvollzug der Individuen Ein- und Abgrenzungen, nötigt sie Übergänge auf und macht sie begehbar.

Religion bleibt als eigene kulturelle Sinnform erhalten. Zwar verschwimmen die traditionellen Grenzen der institutionalisierten Religion, aber weil die Funktion, die die Religion in der Gesellschaft erfüllt, nicht von anderen Funktionen ersetzt werden kann, deshalb bleiben auch die Symbolisierungen erhalten und bilden sich immer wieder neu aus, mit denen religiöser Sinn als solcher kulturell kommuniziert und in andere gesellschaftliche Sphären, die Kunst und die Wissenschaft, die Politik und die Bildung eingetragen wird.

Die Bestimmung der Funktion der Religion und ihres spezifischen Kommunikationscodes sind die wesentlichen Leistungen, die die Theorie der Religion erbringen muss. Ihre Funktion besteht darin, dass sie die in aller Sinnbildung, d. h. in allem anschlussfähigen Verstehen und Handeln immer mitlaufenden Horizonte des Unvertrauten und Unbestimmbaren Deutungen zuführt, die sie auf symbolische Weise doch bestimmbar machen und einen vertrauten Umgang mit dem Unvertrauten in der Begehung von Ritualen ermöglichen. Der Kommunikationscode, mit dem sie arbeitet, ist der der Unterscheidung zwischen dem Immanenten und dem Transzendenten, dem Vertrauten und dem Unvertrauten, dem Bestimmten und dem Unbestimmten, dem Endlichen und dem Unendlichen.

Was unter dem religiösen Glauben verstanden wird, der am Ort des Individuums vollzogen wird, fügt sich in diese Bestimmung der Funktion der Religion und ihres Kommunikationscodes ein. Dann ist religiöser Glaube, des näheren schließlich auch in seiner christlichen Form, unbedingt sich gegründet findende Daseinsgewissheit. Der Glaube eines Menschen macht diesem ein deutendes Verhalten auch zu den Erfahrungen noch möglich, in denen aller Sinn sich entzieht. Im christlichen Glauben vollzieht sich solche Deutung unter Aufnahme und in Ausführung des christlichen Symbolsystems, der christlichen Glaubens-

sprache und ihrer im christlichen Glaubensbekenntnis zusammenfassenden formulierten Inhalte.

Die Individuen müssen im Alltag ihres Lebens ein solch sinndeutendes Verhalten nicht für sich realisieren. Die Gesellschaft braucht die Religion, aber nicht jedes Individuum im Alltag seines Lebens. Von Fall zu Fall ist der Bedarf freilich auch bei den Individuen da. Dann ist es gut, wenn sie auf religiöse Sinnangebote und damit auf seelsorgerliche Formen der institutionalisierten Religionskultur zurückgreifen können. Da die Religion sich als Deutung von Erfahrung vollzieht, ist sie immer auch auf Deutungstraditionen, auf die überlieferten Symbolsprachen angewiesen. Das wird noch klarer erkennbar, wenn wir uns den spezifischen Charakter und die Eigenart religiöser bzw. spiritueller Erfahrung vor Augen führen. Denn was heute Glaube als am Ort der Individuen zum Vollzug kommende religiöse Selbstdeutung heißt, erschließt sich uns leichter, wenn wir es im Anschluss an ein bestimmtes Konzept von Spiritualität erörtern. Glaube ist heute spirituelle Selbstdeutung. Christlicher Glaube ist spirituelle Selbstdeutung im Horizont des biblisch und christentumsgeschichtlich vermittelten Glaubenswissens.

2. Spiritualität als Aktualisierung des religiösen Bewusstseins

Der Begriff der Spiritualität gilt gemeinhin als diffuser Containerbegriff, in den alle Formen individualistischer Religion, die sich den institutionell geprägten und theologisch verantworteten Formen der Religion nicht zuordnen lassen, hineingeworfen werden können. Außerdem scheint er eine Art postmoderner Religiosität zu repräsentieren, die sich unschwer mit dem Vorwurf der Beliebigkeit, des bloßen Egotrips und der illusionären Selbststeigerung belegen lässt. Sowohl die diffuse Verwendung des Begriffs der Spiritualität wie auch ein leichtfertiger und allzu unbedarfter Umgang mit der Religion kommen natürlich vor und für beides muss dann oft genug in der Tat auch der Begriff der Spiritualität herhalten. Dennoch geht dessen Bedeutungsgehalt in solchem Missbrauch nicht auf.

In Differenz zum Begriff der Religion wie der Religiosität, im Unterschied aber auch zum herkömmlichen Begriff des Glaubens, akzentuiert der Begriff der Spiritualität einen entscheidenden Aspekt im Verständnis der modernen religiösen Lage, genauer, der Transformationen im religiösen Feld – und dies nicht nur in einem religionssoziologisch relevanten, sondern auch theologisch ernst zu nehmenden Sinn. Er bringt nämlich neben allen Undeutlichkeiten, die mit ihm zweifellos einhergehen, zum Ausdruck, dass das religiöse Verhältnis der Menschen entscheidend auf Leistungen zurückzuführen ist, die sich den mentalen Aktivitäten des religiösen Bewusstseins und damit der Sinndeutungsaktivität der Individuen verdanken. In die Verwendung des Begriffs der Spiritualität geht eben dies immer mit ein, dass der Mensch, dem sie zugeschrieben wird **oder** der sie sich selbst zuschreibt, sich tatsächlich auch im Verhältnis zu einer transzendenten, geistigen Wirklichkeit verhält, somit beansprucht, selbst das Subjekt in

der Wahl der Symbole und Metaphern, in denen dieses Verhältnis ausgedrückt wird, zu sein.

Der Begriff der Spiritualität kann sich daher als leistungsfähig für eine neuzeitlich moderne, aufgeklärte Auffassung des individuellen Glaubens erweisen, da er es dem sich religiös äussernden Individuum selbst zubilligt, ja von ihm erwartet, dass es die Vorstellungen und Praktiken der Religion, ihre Symbole und Rituale, auf sich selbst und sein religiöses Verhalten zurückführt. Diese Tauglichkeit des Spiritualitätskonzeptes zur Beschreibung der modernen Religion und des ihr zugehörigen Begriffs eines individuellen Glaubens besteht sowohl dann, wenn man sich der romanischen, wie wenn man sich der angelsächsischen Traditionslinie des Spiritualitätsbegriffs anschließt.⁸ In der romanischen Tradition gehört *spiritualité* in den Bedeutungshorizont der katholischen Ordens-theologie und meint dabei ein bewusst geführtes und in seinen Formen geprägtes religiös-geistliches Leben. In der angelsächsischen Traditionslinie steht *spirituality* für die unmittelbar-persönliche Erfahrung von Transzendenz und damit eben auch die Verinnerlichung der Religion, den individuellen Glauben. Schwingt in der Rede von *spirituality* stärker mit, dass es sich beim individuellen Glauben um eine allgemeine, anthropologische Dimension der Beziehung zu einer transzendenten, geistigen Wirklichkeit handelt, so liegt der Akzent in der Rede von *spiritualité* darauf, dass das Verhältnis zur Transzendenz als eine Leistung des menschlichen Bewusstseins zu stehen kommt. So oder so, das moderne Konzept der Spiritualität verortet den Glauben bzw. die individuelle Religion dezidiert im menschlichen Individuum – und dies genau im Modus von dessen sinnbewusster Selbstdeutung.

Mit dem Konzept der Spiritualität kann man damit aber auch versuchen, die individuelle Religion bzw. den individuellen Glauben konstitutiv als eine Angelegenheit des Individuums zu verstehen, die für dieses selber zu einer solchen wird. Religion im Modus der Spiritualität, so könnte man auch sagen, konstituiert geradezu Individualität, und zwar genau dadurch, dass das Individuum, das in eine bzw. seine Form von Spiritualität findet, selbst den ihm eigentümlichen Bezug auf die seine Individualität begründende, transzendente Wirklichkeit herstellt.

Wenn mit Spiritualität ein bewusstes Sich-Verhalten von Menschen zu der sie gründenden, transzendenten, geistigen Wirklichkeit gemeint ist, dann eignet sich dieser Begriff auf besondere Weise dazu, das religiöse Verhältnis als ein solches zu verstehen, das durch das menschliche Selbstbewusstsein, in den Akten von dessen Selbstdeutung gebildet wird und das somit unhintergebar als individuelles religiöses Verhältnis zu betrachten ist. Spiritualität findet als Transzendenzverhältnis am Ort von menschlichen Individuen statt.

Auch als in Symbolen und Ritualen manifester und sich aussprechender Glaube ist Spiritualität dann ein Tatbestand des menschlichen Bewusstseins, das sich im

⁸ Zur Begriffsgeschichte vgl. Benke (2004), Köpf (2004).

Bezug auf eine letztinstanzliche Sinnwirklichkeit selbst auslegt. Um zu verstehen, dass mit Spiritualität nicht nur ein ignoranter und asozialer Egotrip gemeint ist, sondern ein Sich-Verhalten von Individuen zu den transzendenten, weil unhintergehbaren Grundtatbeständen des Lebens, gilt es dann aber auch das Konzept von Spiritualität auf der Basis und im Kontext einer Theorie von der religiösen Funktion des Bewusstseins bzw. der Funktion des religiösen Bewusstseins zu entwickeln.

Eine Bestimmung der religiösen Funktion des Bewusstseins bzw. der Funktion des religiösen Bewusstseins muss wiederum im Rahmen eines funktionalen Begriffs des Bewusstseins überhaupt vorgenommen werden. Der individuelle Glaube, so könnte man sagen, seine religiösen Vorstellungen, Ideen und symbolsprachlichen Äußerungen sind als religiöse Funktion des humanen Bewusstseins zu rekonstruieren. Denn die religiöse Funktion des Bewusstseins führt auf diejenigen Leistungen des menschlichen Bewusstseins zurück, vermöge derer menschliche Individuen sich zu den kontingenten Tatbeständen ihres Daseins so verhalten, dass sie diese in Deutungen ihres Sinns und damit in umgreifende Zusammenhänge integrieren.

Was für das menschliche Bewusstsein im Allgemeinen gilt, gilt so auch für das religiöse Bewusstsein im Besonderen. Auch das religiöse Bewusstsein ist keine geistige Entität im Menschen, die sich gegenständlich bestimmen ließe, sondern ein an den biophysischen Organismus gebundenes und nur in der Verbindung mit ihm prozessierendes sinngesteuertes Leistungsgefüge. Es wird mit der Rede vom religiösen Bewusstsein bzw. der religiösen Funktion des Bewusstseins kein religiöses a priori im Menschen oder eine angeborene religiöse Anlage behauptet. Es wird lediglich gesagt, dass unter das Ensemble emotionaler, mentaler und voluntativer Vorgänge, die wir meinen, wenn wir vom Bewusstsein sprechen, auch jene gehören können – nicht müssen – mit denen sich Menschen zu Grenz- bzw. Transzendenzerfahrungen sinnbewusst verhalten. Eine Bestimmung der Funktion des religiösen Bewusstseins kann insofern zur Klärung dessen führen, was der individuelle Glaube, dann auch die Symbolsprache der objektiven Religion, in der dieser individuelle Glaube sich bewegt, zur Lebensführungspraxis des Menschen, des näheren zur Bewältigung seiner Grenz- und Kontingenzerfahrungen beiträgt.

In den religionstheoretischen und -theologischen Debatten konkurrieren viele Religions- und Glaubensbegriffe miteinander.⁹ Ähnlich wie bei den Bewusstseinstheorien sollten wir uns deshalb in der Religionsforschung darauf verständigen, dass mit einem funktionalen Religionsbegriff gearbeitet werden muss – dieser aber sich zu einem substanziellen Religionsbegriff, in den Glaubensinhalte eingehen, gerade nicht ausschließend verhält. Die Frage, was Religion ist, wird ja gerade über die Bestimmung der Funktion beantwortet, die religiöse Vorstellungen und Symbole und damit letztlich auch der in ihnen sich ausle-

⁹ Vgl. Gräß (2007).

gende individuelle Glaube für die Individuen erfüllen. Religiöse Symbolsprachen und individuelle Glaubensäußerungen sind als religiöse ausgewiesen, wenn sie ein zeichenvermitteltes Verhalten zur Unbedingtheitsdimension des Lebens möglich machen.

Religion im Sinne individuellen Glaubens kann am Leitfaden ihres funktionalen Begriffs freilich auch vorliegen, wenn die Symbolisierung von Kontingenz, von unhintergebar Betreffendem, z. B. im Reden von ‚Schicksal‘ oder ‚Sünde‘, gar nicht explizit religiös verstanden wird. Damit ist ein entscheidendes Problem, in das man mit einem funktionalen Religionsbegriff gerät, verbunden. Es lässt sich zwar eingrenzen, wenn man nur den religiösen Kommunikationscode oder eben auch die religiöse Frage, auf die mit religiöser Kommunikation reagiert wird, eng genug fasst. Aber lösen lässt sich dieses Problem des funktionalen Religionsbegriffs, das darin besteht, dass er zu sehr mit der Fremdzuschreibung von Religion operieren muss, nur dadurch, dass man die Unterscheidung zwischen der Funktion der Religion und ihrer Erfüllung in Vollzügen individuellen Glaubens und damit auch in expliziter religiöser Kommunikation einführt. Die Religionsforschung muss die gesellschaftliche Kommunikation über Religion beobachten, herausfinden, wie in der Gesellschaft über letzte Bedeutsamkeiten kommuniziert wird, und wie sich somit der religiöse Glaube der Menschen äußert.

Die Präzisierung, die der Begriff der Spiritualität in die Rede vom Glauben – unterschieden von der über Religion als objektive kulturelle Größe – einbringt, ist genau die, dass er den Bezug zu den Glaubensinhalten als Vollzug einer eigenaktiven Sinndeutung verstehbar macht. Damit kann der Begriff der Spiritualität auch für diejenige Glaubensauffassung stehen, die gewissermaßen durch die Aufklärung hindurchgegangen ist. Der Begriff der Spiritualität bringt diese beiden Gesichtspunkte in das Verständnis des individuellen Glaubens ein: zum einen, dass der Transzendenzbezug ein emotional, mental und praktisch selbst vollzogener ist und zum anderen, dass der Inhalt wie die Form dieses Transzendenzbezuges mit dem Faktum seines Vollzogenwerdens als in ihrem Lebenssinn erschlossene gegeben sind. Für Spiritualität ist der Selbstvollzug des Transzendenzbezuges ebenso konstitutiv wie, dass sich durch ihn ein ganzheitlicher, integraler Daseinssinn einstellt. Man kann daher auch sagen, Spiritualität ist der religiöse Glaube eines Menschen im Modus seines sinnbewussten Lebens.

Der entscheidende Differenzpunkt zum Begriff der Religion bzw. der Religiosität und dann auch der Frömmigkeit liegt darin, dass der Glaube, der ein spirituell bestimmtes Selbst- und Weltverhältnis meint, das individuelle Subjekt als Konstitutionsort des Transzendenzbezuges und damit des lebenspraktischen Sinnaufbaus verlangt. Dieser Glaube ist immer der individuell selbst vollzogene. Er kann sich zwar der Vorstellungen und rituellen Praktiken der objektiven Religion bedienen bzw. sich in diese einfügen und tut das auch. Aber nur durch den emotionalen, mentalen, vorstellungshaften und ritualpraktischen Vollzug der Sich-in-Beziehung-Setzung eines Individuums zu einer transzendenten,

geistigen Wirklichkeit kommt dasjenige zustande, was wir streng genommen ‚Glaube‘ nennen.

Den Begriff des Glaubens von dem der Spiritualität her neu zu bestimmen, kann ihm auch wieder deutlichen Anhalt am allgemeinen Sprachgebrauch geben. Als nicht unbedingt religiös, aber spirituell bezeichnen sich schließlich oft diejenigen, die sich zu einem undogmatischen, kirchlich ungebundenen Transzendenzglauben bekennen. Die Vorstellungen, die als spirituell sich bezeichnende Menschen von der transzendenten Realität entwickeln und die rituellen Formen, in denen sie diese äußeren, können dann durchaus konventionell und an den überlieferten Formen orientiert sein. Der für Spiritualität konstitutive Faktor liegt darin, dass Menschen sich selbst, in Übereinstimmung mit ihren eigenen Gefühlen zur transzendenten, geistigen Wirklichkeit als der Quelle ihres Sinnbewusstseins verhalten. Vermittelt über den Begriff der Spiritualität kann die Rede vom ‚Glauben‘ aber auch genau deshalb an den Religionsdiskurs der Moderne angeschlossen werden.

3. Selbsttranszendierung in der Sprache des Gefühls

Spiritualität kann als Glaubenshaltung aufgefasst werden. Eine spirituelle Glaubenshaltung ermöglicht es Menschen, ihr eigenes Leben in einen unbedingten Sinnzusammenhang, aus dem ihm selbst unbedingte Bedeutung zuwächst, zu integrieren. Der unbedingte Sinn kann in einem persönlichen Gott vorgestellt sein und in der geprägten Sprache der religiösen Überlieferung als Glaube an Gott artikuliert werden. In der spirituellen Einstellung suchen die Menschen aber zumeist auch nach sensibleren Sprachen, nach neuen Metaphern und Symbolen. Sie nehmen die gegenständlichen Glaubensvorstellungen und -ausdrücke der religiösen Tradition auf, versuchen sie aber immer auch in davon abweichende Sprachen zu transformieren. Das bringt den Glauben der Menschen, ihren Versuch zu sagen, wohin ihr Herz sie führt, freilich nicht selten zugleich in erhebliche Sprachschwierigkeiten.

Die spirituelle Glaubenseinstellung hat immer etwas Tastendes und Suchendes. Sie führt in die Suche nach Sinn und damit nach Zusammenhang, nach einem Zusammenhang meiner selbst mit mir selbst, mit der Welt und mit einer transzendenten, alles umfassenden, geistigen Wirklichkeit. Spiritualität ist die Suche nach Sinn in seinen drei entscheidenden Dimensionen. Sie ist Suche nach Sinn, der sinnlich zu erfahren ist, in der Tiefe der Seele zu fühlen und mit dem Geiste zu denken ist.¹⁰ Spiritueller Glaube verlangt deshalb die Aktivierung der Sinne, die den Kontakt zur Welt herstellen, des Gefühls, das das Individuum unmittelbar in seiner Leiblichkeit sich selbst spüren lässt und des Geistes, der die Zusammenhänge des Lebens und dieser Welt reflektiert.

Die spirituelle Glaubenseinstellung führt des Weiteren in das komplexe Zusammenspiel von sinnlicher Teilhabe an der Welt, kultureller Traditionsaneig-

¹⁰ Zur Unterscheidung der Sinndimensionen vgl. Schmid (2007: 45–80).

nung, Auseinandersetzung mit lebensweltlich gegebenen Beziehungen, zum Austausch mit anderen Individuen, schließlich zu lebensgeschichtlicher Reifung und Einsicht. Auch wenn spirituell eingestellte Menschen den Sinn ihres individuellen Lebens in religiösen Symbolen ausgedrückt finden, bleibt dieser Sinn an den Vorgang der Sinnerschließung, wie er aus den Erfahrungen des Lebens hervorgeht und in ihnen verankert ist, gekoppelt. Auch aus diesem Grund, weil im Konzept der Spiritualität die am Ort der individuellen Subjektivität sich einstellenden Evidenzen diesen Vorrang haben, dürfte es für die Religion nach der Aufklärung bzw. eine durch die Aufklärung hindurchgegangene Glaubensauffassung Attraktivität gewonnen haben.

4. Spiritueller Glaube als durch religiöse Traditionen vermittelte Selbstdeutung

Lange Zeit gehörte es in der Folge der Aufnahme und Fortführung platonischer Metaphysik zu den anthropologischen Kategorien auch der christlichen Theologie, einen Leib-Seele-Dualismus zu vertreten. Dabei sollte die Seele als immaterielle, vom Leib getrennte Substanz einen unsterblichen, göttlichen Wesenskern der menschlichen Person ausmachen. Unter nachkritischen, neuzeitlichen Erkenntnisbedingungen wird dieser substanzontologische Dualismus in der Theologie, jedenfalls der protestantischen, kaum noch vertreten. Natürlich kommt dieser Seelenglaube im religiösen Feld auch heute vor und besetzt dort Positionen, die sich ebenfalls als spirituell verstehen. Auf der Theorieebene, auf der auch die Theologie sich bewegt, ist jedoch an die Stelle der Seele als einer immateriellen, geistigen Substanz, die den Menschen mit Gottes Ewigkeit verbindet, die Rede vom religiösen Bewusstsein bzw. vom religiösen Gefühl (Schleiermacher) getreten. Auf dieser Linie kann und sollte nun auch der Begriff der Spiritualität bzw. des spirituell verstandenen individuellen Glaubens einem seriösen religionstheoretischen Gebrauch zugeführt werden, was nicht heißt, dass die Vergegenständlichung des Seelenglaubens aus den Phänomenzusammenhängen, die die Theorie der Spiritualität aufzuschließen beansprucht, herausfallen muss. Im Gegenteil, die Stärke des Spiritualitätsbegriffs besteht gerade darin, dass er eine ethnografische Kategorie darstellt. D. h., er kommt sowohl im religiösen Feld vor, in dem Menschen sich zur ihrer spirituellen Lebenseinstellung bzw. ihrem individuellen Lebensglauben bekennen, als er auch in eine Theorie aufgenommen werden kann, die die religiösen Phänomene nicht nur empirisch beschreibt, sondern zu einem Verstehen ihrer Entstehungs- und Bedingungsbeziehungen im Kontext moderner Theorielagen führt.

Auf der Ebene einer Phänomenologie des religiösen Bewusstseins¹¹ kann der spirituelle Glaube als ein hermeneutischer Operator angesehen werden, der Menschen dazu befähigt, ihre Lebenserfahrungen in eine religiöse Sinndeutung

¹¹ Vgl. zu dem hier verwendeten Phänomenologie-Begriff die Übersicht zum Phänomenologie-Diskurs: *Slenczka* (2007).

zu heben. Selbstverständlich verlangt nicht jede Erfahrung nach religiöser Deutung. Es sind dies vielmehr eben die Grenz- und Kontingenzerfahrungen. Aber auch diese führen nicht zwangsläufig in religiöse Deutungen. Religiöse Deutungen müssen nach dem Spiritualitätskonzept von Individuen selbst, eigenaktiv, in Transzendenz imaginierenden Vorstellungen entwickelt und als Sinnquellen in die Lebensführungspraxis übernommen werden – wobei das Resultat dann eben ihren individuellen Glauben ausmacht.

Religiöse Deutungen haben den Charakter von individuellen Sinndeutungen. Sie lassen sich nicht generalisieren und finden ihre Verbreitung vor allem auf dem Wege je individueller Gegenzeichnung im Kontext der Bildung von Netzwerken, die in der Regel einen nur geringen Institutionalierungsgrad aufweisen. Deshalb zieht der Begriff der Spiritualität auch gern den der Esoterik nach sich, freilich nicht ohne dabei wiederum neue Missverständnisse zu produzieren.¹²

Die individuellen Sinndeutungen artikulieren sich dennoch nicht in Privatsprachen. Wo Menschen darauf Wert legen, dass sie spirituell, aber nicht religiös seien, zeigt sich zwar diese Intention, eine eigene Sprache für das eigene religiöse Gefühl zu finden, aber das geht dann doch irgendwie nicht, es sei denn, man findet in die ans Dichterische streifende Kunst der religiösen Rede – aber auch dann setzt sich mit der Sprache doch die Allgemeinheit des Individuellen durch. So muss die Spiritualität von religiösen Überlieferungen, allgemeinen religiösen Vorstellungskomplexen und tradierten Symbolen einer geprägten Glaubenssprache Gebrauch machen, bewegt sie sich immer in transpersonalen Kommunikationszusammenhängen. Das religiöse Bewusstsein bzw. der Glaube eines Menschen vollzieht sich je individuell, ist aber nichts bloß Subjektives, sondern setzt auf Gegenzeichnung durch andere Individuen, denen ebenfalls die Struktur der bewussten Selbstbeziehung eigen ist. Zumeist hat der Vollzug des religiösen Bewusstseins oder, wie man m. E. eben auch sagen kann, der gelebte Glaube die Form der individuellen Aneignung tradierter religiöser Vorstellungen und Deutungskategorien, die durch religiöse Institutionen und Gemeinschaften, ihre ‚Glaubensbekenntnisse‘, aber auch durch kulturelle Szenen, literarische Zirkel und inzwischen ebenso durch die Social Media werden.

Wenn sich in der spirituellen Glaubenseinstellung gewissermaßen eine undogmatische, modernetypische Form der Artikulation und Kommunikation des religiösen Bewusstseins zeigt, dann verlangt das Konzept der Spiritualität aber auch danach, in eine Theorie von den Funktionsweisen des religiösen Bewusstseins oder in eine Theorie von der religiösen Funktion des Bewusstseins hinein verfolgt zu werden. Es ist zumindest noch einmal zu betonen, dass ein phänomenologisch ausgearbeiteter, funktionaler Begriff des Bewusstseins im Allgemeinen und des religiösen Bewusstseins im Besonderen unter dem Bewusstsein nicht etwas versteht, das im biophysischen Organismus dinglich gegeben wäre.

¹² Vgl. *Kumlehn* (2007).

Bewusstsein ist vielmehr ein Ensemble von mentalen Vollzügen und Zuständen, die von einem Individuum unmittelbar als die eigenen erlebt werden. Ihnen ist dieser unmittelbare Selbstbezug konstitutiv eigen, weshalb sie nie ohne Selbstbewusstsein sind. Am Selbstbewusstsein ist sodann ein sinnliches von einem unmittelbaren Selbstbewusstsein zu unterscheiden. Das sinnliche Selbstbewusstsein ist durch sinnliche Wahrnehmungen, auch diejenigen, die wir an uns selbst machen, vermittelt. Das unmittelbare Selbstbewusstsein wird hingegen deshalb unmittelbar genannt, weil es mentale Zustände meint, von denen wir erfahren, ohne dass wir auf unsere äußeren Sinne oder gar auf logische Schlussfolgerungen angewiesen wären. Im unmittelbaren Selbstbewusstsein sind wir uns bestimmter geistiger Zustände, Überzeugungen, Wünsche, Ängste unmittelbar bewusst. Obwohl die Unmittelbarkeit dieses Bewusstseins impliziert, dass keine Reflexionsanstrengungen in es eingehen, könnte doch von einem Selbst-Bewusstsein im inneren Erleben des Individuums wiederum nicht die Rede sein, wäre dieses rezeptive Erleben nicht bereits mit Deutungsoperationen verbunden, die dann freilich nicht prädikativ ausgearbeitet sein müssen, sondern auf einer emotionalen Ebene ablaufen.

Möglicherweise lässt sich mit einer solchen Beschreibung der Verfassung des Selbstbewusstseins dann auch ein nachkritischer Begriff der Seele und damit des anthropologischen Operators für die Ausbildung des individuellen Glaubensbewusstseins gewinnen. Hat der substanzontologische Seelenbegriff angesichts der kritischen Neufassung der Metaphysik als funktionaler Prinzipienreflexion ausgedient, so kann der Begriff der Seele nun möglicherweise neu zur erschließungskräftigen Metapher werden, mit der sich ausdrücken lässt, dass ein Mensch sich in der Ganzheit seiner psychophysischen Zustände immer auch im Wie seines inneren Erlebens selbst erschlossen ist. Die Seele eines Menschen wäre dann seine an die leibliche Ganzheit gebundene Fähigkeit, sich in der Innenperspektive als eine Person im Wechsel der Gesamterlebniszustände, damit in seinem Kontakt zur Welt, zu sich selbst und zum transzendenten Ganzen der Wirklichkeit selbst wahrzunehmen.¹³

Mit dem Aufbau eines solchen nun nicht mehr substanzontologischen, sondern transzendental-anthropologischen Seelenbegriffs wäre eine breitere Basis für die Ausarbeitung einer Theorie der Spiritualität als einer Theorie der menschlichen Fähigkeit zur Selbsttranszendierung im Vollzug des eigenen Glaubens gewonnen. Es könnte gezeigt werden, dass es gerade die passive Konstitutionsstruktur des inneren Erlebens einer Person ist, die den Eintrag einer religiösen Deutungskomponente in deren Selbstverständnis nahelegt.

Die Rede vom religiösen Bewusstsein bzw. nun auch vom Glauben bedeutet, dass man unter den verschiedenen Funktionen des Bewusstseins auch eine religiöse Funktion unterscheiden kann. Der Glaube eines Menschen gehört in den Kreis der emotionalen, mentalen und voluntativen Vorgänge, die in Gestalt von

¹³ Vgl. Barth (2004: 215).

Überzeugungen, Empfindungen, Vorstellungen und Ideen auf die Zwecke bezogen werden können, die sie zur sinnkonstitutiven Bewältigung der absoluten Kontingenzen im menschlichen Leben leisten. Gemeint ist im Falle spiritueller Glaubensüberzeugungen ein unmittelbares Erleben von emotionalen, mentalen und voluntativen Zuständen in der Perspektive der ersten Person. Dieses ist dann ein spezifisch religiöses Erleben bzw. je eigener Glaube, wenn das erlebende Individuum sich von einer Sache absolut überzeugt weiß, grundlos vertraut oder auch abgrundtiefe Angst empfindet. Die Unmittelbarkeit solchen Erlebens, das freilich in seiner wie auch immer gearteten Bestimmtheit schon von präreflexiven Deutungen imprägniert ist, dürfte jedenfalls eine notwendige Bedingung für die Bildung einer spirituellen Glaubenseinstellung sein. Akte reflexiver Deutung und kategorialer Bestimmung und damit auch kommunikativer Vermittlung müssen jedoch hinzutreten. Andersfalls lässt sich das Unbedingtheitsmoment bzw. die Bestimmtheit des Transzendenzbezugs in solchem Erleben, wodurch es allererst als spezifisch religiöses zu stehen kommt, nicht artikulieren. Die religiöse Funktion des Bewusstseins oder, wie man eben auch sagen könnte, die Rede vom Menschen als spirituelles Wesen (als gläubiger Seele) verlangt den geistigen Aufbau eines Ineinander von Unmittelbarkeit und Reflexion bzw. von individuellem Erleben und allgemeiner, kommunikativ vermittelter Deutung.

5. Selbstbestimmter Glaube

Der spirituelle Glaube ist eine Lebenseinstellung, vermöge derer einem Menschen eine auf absoluten Sinn ausgreifende Sinndeutung auch noch jener Tatbestände des Lebens möglich wird, die unseren endlichen Gestaltungs- und Erfahrungshorizont transzendieren. Wer, so verstanden, glaubt, bildet Überzeugungen, Empfindungen und Vorstellungen aus, lernt schließlich auch eine Symbolsprache zu sprechen, wodurch er sich zu Krankheit und Tod und dann auch zu all jenen Abhängigkeiten und Unverfügbarkeiten, die sich unserer Erkennbarkeit und unserem Handeln entziehen, in sinndeutender Weise verhalten kann. Es sind dies die Grundtatbestände unseres Geborenwerdens und Sterbens, sodann aber auch die vielfach unhintergehbaren Abhängigkeiten von einer Welt, in die wir uns als Individuen versetzt finden, die wir als Ganze aber nicht vor uns bringen, analysieren und gestalten können. Wir können sie zwar in ihren komplexen sozialen und natürlichen Gegebenheiten und Zusammenhängen im Einzelnen erkennen und bearbeiten, nicht jedoch im Ganzen eines intentional fassbaren Sinnzusammenhanges, nicht im ‚Warum‘ ihres Gegebenseins und somit nicht in Relation zu den letzten Zwecken unseres Handelns verstehen.

Spirituelle Glaube ist diese spezifische Sinneinstellung menschlicher Individuen, die keineswegs deren endliche Freiheit und Selbstbestimmung, ein Handeln aus der Einsicht in Gründe und Zwecke unterlaufen muss – und von den Individuen, die sich selbst als Glaubende bzw. als spirituell verstehen, in der Regel auch nicht so verstanden wird. Der spirituell verstandene Glaube gehört viel-

mehr dergestalt ins Leistungsgefüge eines im Gefühlsbewusstsein sich unmittelbar zugänglichen, über mentale Zustände verfügenden, Zwecke und Absichten verfolgenden menschlichen Lebens, dass er Individuen gesteigert in die Lage versetzt, sich als autonome, selbst bestimmende Subjekte sinnbewusst auch noch zu denjenigen Tatbeständen ihres Daseins zu verhalten, die sich nicht zu Zwecken des eigenen Handelns machen lassen. Der Glaube nimmt dann, in Erfahrungen der Not wie auch des Glücks, die Form der praktischen Annahme und Anerkennung von handlungsintranszendenten Sinnbedingungen menschlichen Lebens an.

Die anerkennende Bezugnahme auf solche unbedingten Sinnbedingungen, somit spiritueller Glaube, muss sich nicht als Glaube an einen persönlichen Gott artikulieren. Jedoch kann im Glauben an einen persönlichen Gott sich gerade auch die individualitätskonstitutive Kraft des spirituellen Glaubens aussprechen. Außerdem liegt der Anerkennung unbedingter Sinnbedingungen der rationale Gehalt gerade auch des christlichen Glaubens an Gott, den Schöpfer und Erlöser, hervortreten. Denn im Glauben an Gott, den Schöpfer und Erlöser, tritt das Bewusstsein hervor, im selbstbestimmten Handeln von Handlungsbedingungen abhängig zu sein, die sich menschlicher Selbstbestimmungsmacht entziehen und doch für den Bestand des Daseins und den Erfolg der Handlungsabsichten einstehten.

Auch der individuelle, spirituelle Glaube ist letztendlich, wo er sich ausdrückt, immer auf bestimmte, auf Traditionen aufruhende und durch Religionsexperten gepflegte religiöse Deutungsgehalte angewiesen. Anders als in der Aufnahme religiöser Sprache kann sich mit spirituellen Transzendenzvorstellungen kein bestimmter, existenziell relevanter Sinngehalt verbinden. In religiöser Sprache wird über Gott Bestimmtes ausgesagt. In der Sprache des christlichen Glaubens ist er der Schöpfer, den Jesus Christus zugleich als den bekannt gemacht hat, der den in sündhafter Verlorenheit ihm und sich selbst entfremdeten Menschen gnädig annimmt und auf das Kommen des Reichs der Freiheit ausrichtet. Es ist dann das so sich auslegende Gottesbewusstsein, mit dem christliche Spiritualität in die Haltung menschlicher Bescheidenheit, Demut und Dankbarkeit findet.

6. Die Suche nach einer sinnsensiblen Sprache des Glaubens

Die vorkritische Auffassung vom christlichen Glauben mutete diesem, z. B. gerade mit ihrer Schöpfungslehre, kausale Welterklärungsaufgaben zu. Der Glaube sollte über die Entstehung des Universums und den Gang der Geschichte im Rekurs auf ein extramundanes göttliches Handlungssubjekt Auskunft geben. Doch das gehört in die Geschichte des ontologischen Dualismus und der Substanzmetaphysik. Als religiöse Auffassung kommt selbstverständlich auch diese, mit zwei Welten rechnende, Gott objektivierende und personalisierende Auffassung vom Glauben im religiösen Feld immer noch verbreitet vor. Religionssoziologisch und entwicklungspsychologisch können dafür viele Beispiele beigebracht werden. Dennoch darf der Glaube in Gestalt des religiösen Be-

wusstseins bzw. der spirituellen Lebenseinstellung auf solche, bestimmten Weltbildern zugehörigen, Vorstellungsgehalte nicht festgelegt werden. Es sind dem religiösen Bewusstsein am Leitfaden seiner transzendental-anthropologischen Theorie vielmehr sehr differenzierte Entwicklungsmöglichkeiten zuzuschreiben. So kann damit gerechnet werden, dass der Glaube, gerade in der Form des religiösen Bewusstseins bzw. einer spirituellen Einstellung und Haltung, in die er sich im Kontext der modernen Kulturverhältnisse weitgehend transformiert hat, keine Welterklärungsansprüche mehr erhebt. Glaube, der sich als spirituelle Einstellung beschreibt, bewegt sich in Sinndeutungen und Sinnbestimmungen. Er stellt Zusammenhänge her und nimmt diejenigen wahr, die zum Verstehen der Welt und der eigenen Stellung in ihr führen. Aber in spiritueller Einstellung führt ihr Glaube Menschen nicht in den Kampf gegen die Objektivitäts- und sachlichen Erklärungsansprüche der Wissenschaft. Dieser Glaube stellt keine Kausalitätsverhältnisse her und gibt keinerlei objektiv sachhaltige Auskunft über die Entstehung des Universums, den Lauf der Geschichte oder das Ende der Welt. Er redet freilich auch nicht vom biologischen Organismus oder von neuronalen Prozessen.

Wie in den Beschreibungen des Lebens in der Literatur, in der darstellenden Kunst, in philosophischen und theologischen Texten, ist es auch in religiösen Erzählungen so, dass dort in einer metaphorischen, symbolischen und vor allem sinnsensiblen Sprache vom Leben gesprochen wird. Es spielen ganz andere Probleme eine Rolle, und es treten andere Fragen hervor als in der wissenschaftlichen Welterklärung. Sie betreffen nicht das Funktionieren eines Organismus, sondern es geht um Individuen, die über emotionale, mentale und voluntative Zustände verfügen, sich als Individuen verstehen, von anderen Individuen abgrenzen und gleichzeitig in eine Gemeinschaft von Individuen einfügen. Als spirituell bezeichnen wir die sinnbewusste, der elementaren Daseinszusammenhänge gewärtige und Sinnquellen sich erschließende Lebenseinstellung eines Menschen.

Leben meint in religiösen Texten im Grunde immer selbstbewusstes Leben, und Spiritualität ist jene Lebenseinstellung, mit der ein gelebtes Leben ins sinnbewusste Verhältnis zu sich selbst tritt. Glaubende sind im Grunde alle Menschen, sofern sie ihr Leben planen und Absichten verfolgen, im emotionalen Verhältnis zu sich stehen und im Austausch mit der Umwelt, sich zu anderen Ihresgleichen verhalten, sich durchsetzen und im Dasein behaupten müssen, Verantwortung für ihr Handeln tragen und schuldig werden, nach Vergebung verlangen und auf Versöhnung hoffen – sofern sie eben dies alles auf sinnbewusste Weise tun, also so, dass sie sich in einen sie selbst und all ihr Wissen und Tun tragenden Sinnzusammenhang hineingestellt wissen. Aber nur in diesen anderen als den biologischen und psychophysischen Ordnungen des Lebens, wie sie in den Erzählungen und Symbolsprachen der Religionen, aber auch in der Literatur und den darstellenden Künsten, in Philosophie und Theologie entwickelt werden, tritt der Mensch als ein solches Lebewesen hervor, das vom Glauben an den Sinn seines Daseins in dieser Welt sich in seinem Wissen und Tun ermutigt findet. In

den religiösen Symbolsprachen haben sich denn auch seit jeher die Lebensdeutungen artikuliert, in denen die Menschen Antwort auf die letzten Fragen nach dem ‚Warum‘ allen Lebens, nach Sinn und Zweck des eigenen Daseins, nach Gut und Böse, nach Zufall, Schicksal oder göttlicher Fügung finden. Der rationale Gehalt religiöser Symbolsprachen liegt bei aller Vieldeutigkeit, die diesen Sprachen eigentümlich ist, auch heute noch darin, dass sie einen in dichten Vorstellungen und starken Wertungen lebendigen Umgang mit den existenziellen Sinn- und Orientierungsfragen eröffnen und dem Lebensglauben einen Inhalt geben: Was heißt es für mich, ein Mensch zu sein? Wie erlebe ich mich als Individuum? Und dann eben auch: Welchen Sinn hat für mich mein Leben? Wie verhalte und äußere ich mich, um mich von anderen Individuen abzugrenzen oder mit ihnen in Verbindung zu treten? Was ist mir wichtig, wofür setze ich mich ein?

Diese Fragen nach personaler Identität, nach integralen Sinnzusammenhängen und einer zielorientierenden Bestimmung des eigenen Daseins lassen sich alle auch nicht-religiös aufnehmen, aber dann doch nur um den Preis der Gefühlsamputation und der Sistierung einer aufs Ganze gehenden Sinnreflexion. Nur sofern wir bewusst realisieren, dass der Glaube zum Leben gehört, greifen wir auf letzte, nicht zu vergegenständlichende Sinnzusammenhänge aus. Nur dann sehen wir auch ein, dass wir die Welt der fiktionalen Erzählungen und mythischen Bilder brauchen, die Parabeln, die Beispiel- und Gleichnisgeschichten, die Metaphern und Symbole, die die religiösen Überlieferungen geschaffen haben.

Allerdings, unter modernen Kulturverhältnissen sind die institutionell getragenen und von Religionsexperten gepflegten religiösen Erzähltraditionen und Symbolsysteme vielfach depotenziert und fragmentiert. Sie finden sich Marktverhältnissen ausgesetzt und stehen in Konkurrenz zu den Sinnangeboten einer weit ausdifferenzierten medienästhetischen Kultur. Der das Leben tragende Sinn Glaube findet seine Inhalte nicht nur in den religiösen Institutionen und Gemeinschaften, nicht nur dort, wo die Religion eine in Ordnungen und Ämter, Lehren, Symbolen und Ritualen verfasste Gestalt hat. In der modernen Kultur erfüllen für viele Menschen auch die fiktionalen Welten der Literatur und des Films spirituelle Bedürfnisse. Diese liefern auch Bilder und Geschichten, die es machen, dass Menschen sich in ihrem Gefühlsbewusstsein unmittelbar angesprochen finden, sie sich deutend zum Sinn des Ganzen der Welt und ihres Lebens verhalten und somit zum Glauben an einen tragenden Halt in ihrem Leben finden.

Die Pluralisierung der explizit religiösen Sprachen, ihre Deinstitutionalisierung und Diffundierung in die Sprachen der Wissenschaft, vor allem aber in die ästhetische und mediale Kultur haben verstärkt für diejenige Individualisierung des Religiösen gesorgt, die nun danach drängt, das Vorkommen des Glaubens an einer sinnbewussten Lebenseinstellung festzumachen, die wir dann zu Recht auch eine spirituelle nennen. Die entscheidende Frage für die empirische Reli-

gionsforschung ist, woran sich dies objektiv feststellen lässt, ob eine spirituelle Haltung und Lebenseinstellung eingenommen wird oder nicht. Messbar ist sie weder am Gebrauch einer bestimmten religiösen Sprache, noch an der Teilnahme an einem bestimmten, an Traditionen orientierten religiösen Verhalten, noch an der Zugehörigkeit zu religiösen Gemeinschaften und Institutionen. Wir müssen uns auf Merkmale verständigen, aus denen ersichtlich ist, ob und mit welcher Intensität Individuen eine Transzendenz-, Unbedingtheits- und Ganzheitsperspektive in ihre Lebensführung einbauen. Zum gelebten Glauben gehört die Selbstzuschreibung einer sinnbewussten Lebenseinstellung, eine Reflexion auf Quellen somit auch, aus denen aufs Ganze gehende Sinnzusammenhänge sich entwickeln können.

Empirische Religions- bzw. Spiritualitätsforschung muss nach dem fragen, was für Menschen letzte Bedeutsamkeit besitzt, worauf sie ihr Vertrauen gründen, ob es etwas für sie gibt, das ihnen einen absoluten Halt im Leben gewährt und dann natürlich auch, ob sie über ihr endliches, begrenztes Leben hinaus das Wagnis des Glaubens eingehen. Und wenn sich ein solcher Glaube erkennen lässt, dann ist die weitergehende Frage, welche Relevanzen und welche Nachhaltigkeit dieser Glaube in der alltäglichen Lebensführung hat. Menschen, denen die Transzendenzperspektive offen steht, und die ihr Leben in Unbedingtheitsdimensionen deuten, kann jedenfalls eine Glaubenshaltung, eine vom Glauben getragene Einstellung zum Leben, zugeschrieben werden, auch dann, wenn sie diesen Glauben nicht in der geprägten Sprache religiöser Traditionen und in der Teilnahme an den Ritualen einer religiösen Gemeinschaft praktizieren. Ein Charakteristikum der spirituellen Glaubenshaltung ist es gerade, dass die Individuen selbst darüber entscheiden wollen, was in ihrem Leben letzte Bedeutsamkeit besitzt, was ihnen unbedingten Halt gewährt, und was übers endliche Dasein hinaus mit ihnen selbst sein wird. Und zur Selbstzuschreibung einer spirituellen Lebenseinstellung gehört zumeist auch, dass die Individuen Wert auf deren undogmatische Verfassung legen, weshalb sie oft auch eine gewisse Scheu zeigen, die traditionell geprägte Symbolsprache zu verwenden.

Spirituelle Glaube ist konstitutiv individuell und damit plural. Das bedeutet aber dann doch nicht, dass religiöse Gemeinschaften, Institutionen und Traditionen, schließlich auch säkulare Ritual- und Sinndeutungsanbieter überflüssig werden. Sie spielen für den von den Individuen gelebten Glauben immer eine wichtige Rolle, oft in einem stärkeren Maß, als sie selbst zugeben. Zumeist sind die Formen und Inhalte, in denen Individuen ihren Glauben kommunizieren, dann doch nicht so individuell, wie es den Individuen erscheinen möchte. Beides müssen wir empirisch erforschen, die Vielfalt der religiös relevanten Sinnangebote in der Gesellschaft und die Antworten, die die Individuen selbst auf die Frage geben, was ihnen unbedingt wichtig ist im Leben.

Literatur

- Barth, Ulrich* (2003), Religion in der Moderne, Tübingen 2003.
- Barth, Ulrich* (2004), Selbstbewusstsein und Seele, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 101, 198–217.
- Benke, Christoph* (2004), Was ist (christliche) Spiritualität? Begriffsdefinitionen und theoretische Grundlagen, in: Paul Zulehner (Hg.) *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*, Ostfildern, 29–43.
- Gräb, Wilhelm* (2007), Religion und Religionen, in: Ders./Birgit Weyel (Hg.), *Handbuch der Praktischen Theologie*, Gütersloh, 188–199.
- Joas, Hans* (2004), Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i.Br.
- Köpf, Ulrich* (2004), Spiritualität II. Kirchengeschichtlich, in: *RGG*⁴, Bd. 7, Sp. 1591–1593.
- Korsch, Dietrich* (2005), Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion, Tübingen.
- Kumlehn, Martin* (2007), Esoterik, in: Wilhelm Gräb/Birgit Weyel (Hg.), *Handbuch der Praktischen Theologie*, Gütersloh, 239–250.
- Luhmann, Niklas* (2002), *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.
- Schleiermacher Friedrich D. E.* (1961), *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, Kritische Ausgabe, 4. Aufl., herausgegeben von Heinrich Scholz, Hildesheim.
- Schmid, Wilhelm* (2007), *Glück*, Frankfurt a.M. u.a., 45–80.
- Slenczka, Notger* (2007), Phänomenologie, in: Wilhelm Gräb/Birgit Weyel (Hg.), *Handbuch der Praktischen Theologie*, Gütersloh, 770–783.