

RESPIRITUALISIERUNG ALS CHANCE UND HERAUSFORDERUNG FÜR DIE
KIRCHEN IN DEUTSCHLAND IM 21. JAHRHUNDERT (RESPIRITUALIZATION
AS A CHANCE AND CHALLENGE FOR THE CHURCHES IN GERMANY
IN THE 21ST CENTURY)

by

MICHAEL MICIC

submitted in accordance with the requirements for
the degree of

MASTER OF THEOLOGY

in the subject

PRACTICAL THEOLOGY

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

SUPERVISOR: PROF J S DREYER

JOINT SUPERVISOR: PROF C MÖLLER

JUNE 2012

„Die Kirche der Zukunft muss vor allem eine Kirche lebendiger Spiritualität sein.“

Karl Rahner

Statement

Student Number: 4640-837-1

Hiermit versichere ich,
dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig und ohne unerlaubte fremde Hilfe verfasst habe und dass alle wörtlich oder sinngemäß aus Veröffentlichungen entnommenen Stellen dieser Arbeit unter Quellenangaben einzeln kenntlich gemacht sind. Für die vorliegende Arbeit wurden neben den in der Bibliographie aufgeführten Quellen keine weiteren Hilfsmittel verwendet.

I declare
that "Respiritualisierung als Chance und Herausforderung für die Kirchen in Deutschland im 21. Jahrhundert" (Respiritualization as a Chance and Challenge for the churches in Germany in the 21st century) is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated and acknowledged by means of complete references.



Michael Micic

Korntal, 1. Juni 2012

Danksagung

Ein serbisches Sprichwort besagt: „Čovek uči dok je živ i opet umre glup“ – „Der Mensch lernt, solange er lebt, und stirbt doch unwissend.“

Wie gut, dass meine liebe Ehefrau Hannah kein Serbisch spricht und dieses Sprichwort daher nicht kennt. Ansonsten hätte sie mir wahrscheinlich davon abgeraten, dieses Zweitstudium zu beginnen und im Anschluss daran ein drittes in Angriff zu nehmen. Doch stattdessen ermöglichte sie mir immer wieder große Freiräume zum Studieren, unterstützte mich finanziell, praktisch und spirituell – und kümmerte sich obendrein rührend um unsere beiden Söhne Juri Esra und Milo Isaija, die so gerne mehr Zeit mit mir verbracht hätten und es kaum erwarten können, dass ich diese Masterarbeit abgebe. Meiner Familie herzlichen Dank!

Bedanken möchte ich mich auch bei meinem Supervisor Prof. Dr. Jaco Dreyer, University of South Africa, der mich besonders an den Wendepunkten meiner Arbeit mit guten Ratschlägen und großer Empathie betreute. Sein Für-mich-Sein ist trotz aller sprachlichen Barrieren stets zu mir durchgedrungen und hat mir die nötige Kraft und Sicherheit gegeben, um diese Arbeit zu schreiben. Kraft und Sicherheit erhielt ich außerdem von meinem Co-Supervisor Prof. Dr. Christian Möller, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, dessen Sprache und Theologie mich begeistern. Ihm gilt ebenfalls mein Dank.

Seitens des Theologischen Seminars Adelshofen danke ich zum einen dem Leitungsteam dafür, dass es mir die Möglichkeit für ein gewinnbringendes akademisches Aufbaustudium gegeben hat. Zum anderen danke ich meinem Studienleiter Dr. Manfred Baumert, der immer ein offenes Ohr für mich hatte und dessen akademische Betreuung und Unterstützung für mich sehr wertvoll waren. Darüber hinaus danke ich Br. Karlheinz Vogelgesang, der mich bereits seit mehreren Jahren seelsorglich begleitet und mir ein geistliches Vorbild ist. Mein Dank gilt außerdem Sr. Jutta Maaz, die uns Studierenden mit ihrer treuen und sorgfältigen organisatorischen Arbeit im Hintergrund eine große Hilfe während des Studiums gewesen ist.

Mein größter Dank gilt aber schließlich dem, der über Allem steht und dem allein alle Ehre gebührt: Ιησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱός Σωτήρ.

Zusammenfassung

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts markiert der zeitliche Wendepunkt gleichzeitig einen kirchlichen Krisenpunkt. Die sinkende Zahl der Gottesdienstbesucher sowie der stetige Rückgang der Kirchenmitgliedschaften verdeutlichen die fehlende Bindekraft der Kirchen in Deutschland. Dieses zurückgehende Interesse an institutioneller Religiosität steht in scharfem Kontrast zu dem zu beobachtenden Interessenanstieg an spirituellen Themen und Angeboten. In der vorliegenden Forschungsarbeit wird dieses scheinbare Paradoxon untersucht und darüber hinaus erörtert, in welcher Form die Kirchen der Nachfrage nach Sinn und Spiritualität mittels der Rückgewinnung ihrer eigenen spirituellen, mystischen Dimension begegnen können. Dabei geht es unter Berücksichtigung des voranschreitenden komplexen Prozesses weltweit enger werdender Verflechtungen und umfassender Strukturumbrüche konkret darum, die Chancen und Herausforderungen einer Respiritualisierung der Kirchen zu beleuchten. Darüber hinaus werden Handlungsempfehlungen für eine geistliche Erneuerung der kirchlichen Praxis in Betracht gezogen.

Schlüsselbegriffe:

Christentum; Deutschland; Frömmigkeit; Kirche; Praktische Theologie; Religion; Religiosität; Respiritualisierung; Spiritualität; Theologie.

Summary

The beginning of the 21st century marked not only a turning point in time but also a crisis point for churches. The decrease in church attendance and the steady decline in church membership demonstrate the lack of the churches' bonding power in Germany. This declining interest in institutional religion stands in sharp contrast to a noticeable increasing interest in spiritual issues and offers. The research presented here examines this seeming paradox and also discusses how churches can meet the demand for meaning and spirituality by reclaiming their own spiritual, mystical dimension. In considering the increasingly complex processes of global interdependence and major structural changes, this dissertation aims to examine the opportunities and challenges of a re-spiritualization of the churches. In addition, recommendations for a spiritual renewal of church practices are considered.

Key terms:

Christianity; Germany; Piety; Church; Practical theology; Religion; Religiosity; Respiritualization; Spirituality; Theology.

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis	9
Darstellungsverzeichnis	11
Vorklärungen zur Zitier- und Schreibweise.....	12
1 Einleitung.....	13
1.1 Problematik und Relevanz.....	13
1.2 Ziele und Fragestellungen der Arbeit.....	16
1.3 Eingrenzungen und Grenzüberschreitungen	17
1.4 Wissenschaftliche Einordnung und theoretischer Bezugsrahmen	18
1.5 Aufbau der Arbeit.....	24
1.6 Methodologie.....	24
1.7 Fazit.....	26
2 Begriffliche Grundlagen	28
2.1 Religion und Religiosität	29
2.2 Spiritualität.....	35
2.3 Verhältnisbestimmung und Einordnung von Religion, Religiosität und Spiritualität.....	40
2.4 Respiritualisierung	43
2.5 Kirchen und christliche Bewegungen.....	44
2.6 Verhältnisbestimmung und Einordnung von Kirchen und christlichen Bewegungen.....	49
2.7 Fazit.....	51
3 Rückkehr der Religionen?: Zur Plausibilität aktueller Zeitdiagnosen	52
3.1 Drei religionssoziologische Modelle.....	54
3.1.1 Säkularisierungsthese.....	54
3.1.2 Ökonomisches Marktmodell	55
3.1.3 Individualisierungsthese	57
3.2 Überprüfung und Diskussion der vorgestellten Ansätze	59

3.2.1	Darstellung der Vergleichsproblematik.....	59
3.2.2	Versuch einer Ergebnisermittlung	61
3.3	Fazit.....	72
4	Fortschritt, Religion und Transformation	74
4.1	Gestiegene Lebensanforderungen und daraus resultierende Effekte auf Religion.....	74
4.1.1	Bedeutungsverlust säkularer Sinn- und Erlösungsversprechen.....	75
4.1.2	Eindimensionale Menschenbilder in Wissenschaft und Ökonomie	78
4.1.3	Herausforderungen von Globalisierung und Postmoderne	80
4.1.3.1	Medien- und Informationsflut.....	81
4.1.3.2	Fehlende Kontinuität und Stabilität.....	83
4.1.3.3	Erosion der Lebensbereichsgrenzen.....	84
4.1.3.4	Vereinsamung, Vereinzelung und psychische Obdachlosigkeit.....	86
4.1.3.5	Pluralismus.....	87
4.2	Charakteristika und Entwicklungslinien zeitgenössischer Spiritualität	89
4.2.1	Entkirchlichung und Enttraditionalisierung	90
4.2.2	Individualisierung und Erlebnisorientierung.....	92
4.2.3	Verszenung und Eventisierung	95
4.2.4	Entwicklungsorientierung und Methodisierung.....	96
4.3	Fazit.....	98
5	Respiritualisierung der Kirchen in Deutschland	100
5.1	Chancen.....	101
5.1.1	Profilschärfung und Identitätsstärkung	101
5.1.2	Entlastung	104
5.1.3	Revitalisierung.....	106
5.1.4	(Zurück-)Gewinnung	108
5.2	Herausforderungen.....	109
5.2.1	Rückzug in das Private	109
5.2.2	Fragwürdige Modernitätsfähigkeit christlicher Traditionsinhalte...	111
5.2.3	Inhaltslosigkeit.....	113
5.3	Fazit.....	115

6 Handlungsempfehlungen für eine geistliche Erneuerung der kirchlichen Praxis unter Berücksichtigung zeitgenössischer Sehnsüchte.....	119
6.1 Sehnsucht nach Ruhe und Stille:	
Wiederentdeckung des Kirchenraumes	120
6.2 Sehnsucht nach Kontinuität und Stabilität:	
Wiederentdeckung christlicher Rituale und Symbole.....	127
6.3 Sehnsucht nach Körperlichkeit und Sinneserfahrung:	
Wiederentdeckung christlicher Meditation und Kontemplation	133
6.4 Sehnsucht nach Wertschätzung und Orientierung:	
Wiederentdeckung von Seelsorge und Mystagogie.....	136
6.5 Sehnsucht nach Heimat und Geborgenheit:	
Wiederentdeckung spiritueller Kreise und Gottesdienste	139
6.6 Fazit.....	144
7 Schlussteil.....	147
7.1 Zusammenfassung der Ergebnisse	147
7.2 Reflexion des Forschungsprozesses und Limitationen der Arbeit	151
7.3 Ausblick auf weitere Forschungsmöglichkeiten und Implikationen für das zukünftige Selbstverständnis der Praktischen Theologie.....	154
Bibliographie.....	157

Abkürzungsverzeichnis

Die nachfolgend aufgeführten Abkürzungen richten sich grundsätzlich nach Schwertner (1994). Andere Abkürzungen, die bei Schwertner nicht verzeichnet werden, wurden zusätzlich aufgenommen.

BAT	British American Tobacco
BKK	Betriebskrankenkasse
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland
ELThG	Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde
EZW	Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen
FAZ	Frankfurter Allgemeine Zeitung
fdw	Zeitschrift des Bundes Freiheit der Wissenschaft
IfD	Institut für Demoskopie Allensbach
IISL	International Institute for Spiritual Leadership
IKZC	Internationale katholische Zeitschrift Communio
JETH	Jahrbuch für Evangelikale Theologie
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MRI	Zeitschrift des Münchner Klinikums rechts der Isar
PrTh	Praktische Theologie – Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur
PTh	Pastoraltheologie – Monatszeitschrift für Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft
REMID	Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst
RGG ⁴	Betz, Hans Dieter u.a. (Hg.) [2004] 1998-2005. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4., völlig neu bearbeitete Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck.
RPäB	Religionspädagogische Beiträge
SaThZ	Salzburger theologische Zeitschrift
SQ	Spiritueller Quotient
StZ	Stimmen der Zeit
TRE	Theologische Realenzyklopädie
VELKD	Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands
WJT	Weltjugendtag
ZfR	Zeitschrift für Religionswissenschaft

Allgemeine Abkürzungen

AT	Altes Testament
Aufl.	Auflage
Bd.	Band, Bände
bzw.	beziehungsweise
ca.	circa
d.h.	das heißt
ex.	exemplarisch
f	folgend
ff	folgende
Hg.	Herausgeber
lt.	laut
NT	Neues Testament
par.	parallel
sc.	scilicet
u.a.	und andere/unter anderem/unter anderen
vgl.	vergleiche
z.B.	zum Beispiel
zit.	zitiert

Darstellungsverzeichnis

Dar. 1:	Kirchenmitglieder in Deutschland	14
Dar. 2:	Funktionen der Religion.....	32
Dar. 3:	Einordnung der Begriffe „Religion“, „Religiosität“ und „Spiritualität“	42
Dar. 4:	Phänomenologisch-typologische Einordnung christlicher Gottesdienste in das komplexe „Feld“ der frühjüdischen Gottesdienste	46
Dar. 5:	Religionsgemeinschaften in Deutschland.....	61
Dar. 6:	Spirituelle und religiöse Selbstidentifikation in Deutschland	63
Dar. 7:	Religion in der Werbung	67
Dar. 8:	Zeitreihe: Politisches Interesse von Jugendlichen	77
Dar. 9:	Zivilisations-Epochen.....	80
Dar. 10:	Längsschnitterhebung zur Medien- und Informationsflut.....	82

Vorklärungen zur Zitier- und Schreibweise

Die vorliegende Arbeit lehnt sich an das gängige Harvard-Zitierungs-system an. Die Bibelstellenzitation erfolgt nach Schwertner (1994). Die biblischen Zitate wurden der revidierten Bibelübersetzung von Martin Luther (1984) entnommen. Aus Gründen der einfacheren Lesbarkeit wird in dieser Arbeit auf die grammatikalisch weibliche Form bzw. die Kombination von männlicher und weiblicher Form verzichtet. Es sei allerdings ausdrücklich darauf hingewiesen, dass in der gesamten Arbeit mit der männlichen Form Männer und Frauen gleichberechtigt gemeint sind. Die Rechtschreibung erfolgt nach der neuen deutschen Rechtschreibung. Alle wörtlichen Zitate übernehmen die vorgefundene Rechtschreibung. Änderungen – z.B. bezüglich der Form der Bibelstellenzitation – werden als solche gekennzeichnet.

1 Einleitung

1.1 Problematik und Relevanz

Wende- und Krisenzeiten sind Reflexionszeiten. Sie bieten die Chance und mahnen gleichsam zur Verantwortung, inne zu halten und über Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges nachzudenken. Es zählt zu den Wesensmerkmalen und Positiva der Kirchen, dass sie in ihrer insgesamt rund zweitausendjährigen Geschichte zu Wende- und Krisenzeiten immer wieder solche (selbst-) kritischen Reflexionen vorgenommen und sich dem theologischen Diskurs geöffnet haben. Heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, markiert der zeitliche Wendepunkt in Deutschland gleichzeitig einen kirchlichen Krisenpunkt, über den die Praktische Theologie als „Krisenwissenschaft“ (Ziebertz 2000:29) und „Zukunftswissenschaft der Kirche[n]“ (Lechner 2004:240) nachzudenken verpflichtet ist. Zwar nehmen hierzulande die Kirchen und ihre Vertreter nach wie vor eine starke politische und rechtliche Stellung ein (Pollack 2009:148). Zudem erfreuen sich kirchliche Großereignisse – wie jüngst der Heimataufenthalt des deutschen Papstes Benedikt XVI. in Berlin, Erfurt und Freiburg oder der evangelische Kirchentag in Dresden – einer enormen medialen Aufmerksamkeit und hoher Besucherzahlen.

Zeitgleich schwindet allerdings zunehmend die Bindekraft evangelischer Gliedkirchen und katholischer Diözesen. Es mangelt an Priestern und Pastoren ebenso wie am Geld (Pfrang 2009:15). Die Zahl der Kirchenmitglieder sinkt stetig. Statistiker prognostizieren, dass gegenüber derzeit rund 60%¹ im Jahr 2025 nur

¹ In den 1970er Jahren galten 90% der West-Deutschen als Christen (Lück 1978:9). Wie die u.a. Statistik der EKD aus dem Jahr 2009 (:4) zeigt, gehören zwei Jahrzehnte nach der Wiedervereinigung immerhin noch 62% aller Deutschen einer Kirche an. Bedenkt man, dass sich die Zahl der Kirchenmitglieder in der DDR aufgrund des früher dort herrschenden atheistischen Marxismus-Leninismus im Zeitraum zwischen 1964 und 1989 von knapp 60% auf ca. 34% halbierte (Bauerkämper 2005:24) und gegenwärtig immerhin noch 27% der Ostdeutschen einer Kirche angehören (Pollack 2009:126), muss der heutige gesamtdeutsche Prozentsatz von 62% als relativ hoch bewertet werden. Und dennoch beweist der verschwindend geringe Prozentsatz der Gottesdienstbesucher, dass die kirchliche Mitgliedschaft in Deutschland fast ausschließlich passiv ausgeübt wird.

noch weniger als 50% der Bevölkerung einer der beiden großen Kirchen angehören werden (Büchse 2011:56). Bereits heute besuchen lediglich 4% der evangelischen (Zimmerling 2007:26) und 16%² der katholischen (Ebertz 2011:49) Kirchenmitglieder wöchentlich den Gottesdienst am Sonntagmorgen. Kirche als Institution wird von breiten Teilen der deutschen Gesellschaft nur noch bejaht, damit sie an den Schnittpunkten des Lebens (sc. Taufe, Konfirmation, Hochzeit, Begräbnis) „ihren Dienst tun und auch diakonisch wirken kann, nicht aber, um regelmäßig am kirchlichen Leben teilzunehmen“ (Winkler 2003:35). Es ist daher heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, keinesfalls übertrieben, von einer „Krise der Kirchen“ (Schwerdtfeger 2004:5) bzw. einer „Krise des Gottesdienstes“ (Barth 1993:140) zu sprechen.

Die Ursachen für die gegenwärtige Krisenlage werden häufig und zum Teil kontrovers diskutiert.³ Aktuell findet hierzulande vor allem das Buch „Kirchendämmerung“ des evangelischen Theologen Friedrich Graf breite Beachtung. Graf macht für die gegenwärtige Krise „sieben Untugenden der Kirchen“ (2011:7) aus. Gemeint sind 1. „Sprachlosigkeit“ (:31-48), 2. „Bildungsferne“ (:49-64), 3. „Moralismus“ (:65-76), 4. „Demokratievergessenheit“ (:77-98), 5. „Selbstherrlichkeit“ (:99-118), 6. „Zukunftsverweigerung“ (:119-154),

Bevölkerung insgesamt		81.802.257
darunter	Christen	50.738.425
Anteil der Christen an der Bevölkerung		62,0 %
Evangelische Kirche in Deutschland		24.194.986
davon	Westliche Gliedkirchen	21.104.241
	Östliche Gliedkirchen	3.090.745
Evangelische Freikirchen		332.333
Römisch-katholische Kirche		24.909.332
Orthodoxe Kirchen		1.268.500
Andere christliche Kirchen		33.274

Dar. 1: Kirchenmitglieder in Deutschland (EKD 2009:4)

² Der Prozentsatz der katholischen Gottesdienstbesucher ist zwar viermal so hoch wie der der evangelischen Gottesdienstbesucher, mit 16% aber doch insgesamt niedrig. Betrachtet man die Entwicklungen der letzten Jahrzehnte, ist sogar davon auszugehen, dass dieser Wert in Zukunft sogar noch weiter sinken wird. „Gingen 1950 im Bundesdurchschnitt noch mehr als die Hälfte aller Katholiken sonntags in die Kirche“, fiel der Prozentsatz 1970 auf 37% und 1980 auf 27%, ehe er seinen heutigen Wert von 16% erreichte (Ebertz 2011:49).

³ Vgl. exemplarisch Schwerdtfeger (2004), Munzert & Munzert (2005), Beckmann (2007), Kaufmann (2011), Küng (2011).

7. „Sozialpaternalismus“ (:155-183). Insgesamt gehe – so Graf – „von den Kirchen derzeit kaum noch geistliche Strahlkraft“ aus (:17). Im Gegenteil: Insbesondere über der katholischen Kirche liege aufgrund der jüngsten „Debatten um brutale Prügelstrafen, vielfältigen Missbrauch von [Kindern] und Jugendlichen und gezieltes Vertuschen von Straftaten“ (:17) ein schwerer, dunkler Schatten. Zudem gelinge es weder der katholischen noch der evangelischen Kirche, die Botschaft des Evangeliums den Menschen des 21. Jahrhunderts als etwas Freimachendes zu kommunizieren (:37).⁴

Dass ein Kommunikationsproblem zwischen den Kirchen und der deutschen Gesellschaft bestehe, proklamiert auch der katholische Theologe Michael Rainer. Seiner Auffassung nach ist es für Außenstehende schwierig zu erkennen, wofür die Kirchen – insbesondere die evangelischen – heute stehen und was sie ausmacht (2001:227). Und umgekehrt scheinen es auch die Kirchen selbst nicht zu wissen, wie an ihrer Uneinigkeit bei Themen wie Stammzellenforschung, Sterbehilfe, Kopftuch-Verbot für muslimische Lehrerinnen, Extremismus oder Homosexualität zu sehen ist. Insofern kann die gegenwärtige Krise der Kirchen auch als Sinn- und Orientierungskrise verstanden werden. Darüber hinaus zeichnet sich auch eine Beschäftigungskrise ab. Denn inzwischen werden viele ehemals von Kirchen getragene Aufgaben – z.B. in den Bereichen Erziehung, Gesundheit und soziales Engagement – zunehmend von säkularen Institutionen übernommen, was ebenfalls zu einer Abnahme kirchlicher Bindekraft und gesellschaftlicher Einflussmöglichkeiten führt (Giordan 2009:165). Die Übernahme ehemals kirchlicher Aufgaben durch säkulare Institutionen hat laut dem italienischen Religionssoziologen Giuseppe Giordan zur Folge, dass die Religion von allen Aktivitäten, „that were not exactly completely religious“, gereinigt wird (:165). Konkreter ausgedrückt bedeutet das, dass der Säkularisierungsprozess die

⁴ Lt. Graf verdrehen Kirchenvertreter fortwährend „das Evangelium zur schlichten Sozialmoral“ (:73) oder machen es „zu einer ganz einfachen, letztlich banalen Allerweltsbotschaft von einem Wohlfühlgott, der immer nur Liebe ist“ (:63). Der Publizist Wolf Schneider geht noch einen Schritt weiter und weist auf ein grundlegendes Problem hin. Nachdem er im Winter 2008/2009 die Predigten und Botschaften von insgesamt 36 deutschen Bischöfen (17 evangelische und 19 katholische) zu Weihnachten und Neujahr gelesen hatte, monierte er, dass der Sinn der darin enthaltenen Sätze für Außenstehende kaum zu erfassen sei (2009). Der Hamburger Privatdozent, Propst und Pastor Johann Hinrich Claussen hingegen kann eine Verdrehung des Evangeliums bzw. eine unverständliche Sprache – zumindest bei den meisten Pastoren seiner Generation (Jahrgang 1964) – nicht feststellen (zitiert in Büche 2011:64).

Religion zu ihrer spirituellen, mystischen Dimension zurückführt. Es kommt also zu einer Respiritualisierung der Religion (:165).

Bei der Betrachtung der Geschichte der traditionellen Religionen fällt auf, dass die Respiritualisierung des Öfteren thematisiert wurde. Verbunden mit dem Terminus „Spiritualität“ kam insbesondere im Christentum immer wieder die Sehnsucht nach einer Rückkehr zu den Ursprüngen des Glaubens und der Erfahrung des Transzendenten zum Ausdruck (:165). Der Rückgriff auf die eigene Spiritualität war es auch, der den Kirchen in Wende- und Krisenzeiten stets ihre Unabhängigkeit und Zukunft garantierte (:167). Darum verwundert es nicht, dass in der gegenwärtigen Krisenlage der Kirchen in Deutschland und vielen Teilen Europas sowohl unter katholischen Praktischen Theologen (etwa Regina Polak oder Paul Zulehner) als auch unter deren evangelischen Kollegen (etwa Arnd Götzelmann oder Peter Zimmerling) Stimmen laut werden, die für eine Respiritualisierung plädieren. Ihrer Auffassung nach obliegt es der Praktischen Theologie, die Kirchen in einem Prozess der Respiritualisierung wieder zu ihrer spirituellen, mystischen Dimension zurückzuführen (Polak & Zulehner 2004) und auch in den praktisch-theologischen Teildisziplinen, wie etwa der Diakonie (Götzelmann 2008:210ff) oder der Poimenik (Zimmerling 2004a:14ff), die Notwendigkeit für einen Rückgriff auf die eigene Spiritualität zu thematisieren.

1.2 Ziele und Fragestellungen der Arbeit

Da eine ausführliche kritische Auseinandersetzung mit der Forderung nach einer Respiritualisierung trotz der breiter werdenden Rezeption der Thematik auf wissenschaftlicher Ebene bislang ausgeblieben ist,⁵ soll die vorliegende praktisch-theologische Arbeit einen Beitrag zur Schließung dieser Forschungslücke leisten. Ziel ist es, unter Berücksichtigung des voranschreitenden „komplexe[n] Prozess[es] weltweit enger werdender Verflechtungen und umfassender Strukturumbrüche“, der „sämtliche Bereiche des gesellschaftlichen Lebens: Wirtschaft,

⁵ Das Thema „Respiritualisierung“ wird in theologischen Beiträgen häufig nur marginal oder – wie beispielsweise in Michael Max' (2007) gleichnamigem Artikel lediglich in geringem Umfang rezipiert. Ein Beitrag von Christoph Böttigheimer (2008) mit dem Titel „Respiritualisierung säkularen Lebens“ betont zwar die in der Respiritualisierung liegenden Chancen für Kirchen, verzichtet aber auf eine kritische Reflexion der Thematik.

Politik, Information, Kultur bis hin zu Religion umfasst“ (Ozankom 2006:3), aufzuzeigen, welche besonderen Möglichkeiten sich durch eine Rückkehr zur eigenen christlichen Spiritualität für die Kirchen in Deutschland heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, böten. Parallel dazu sollen allerdings auch die Herausforderungen einer Respiritualisierung erörtert werden. Des Weiteren zielt dieses handlungsorientierte Forschungsvorhaben darauf, Handlungsempfehlungen für eine geistliche Erneuerung der kirchlichen Praxis zu erarbeiten und mögliche Auswirkungen eines Respiritualisierungsprozesses auf das seit der anthropologischen Wende vorherrschende Paradigma der Praktischen Theologie als Wahrnehmungswissenschaft in Betracht zu ziehen. Behandelt werden demnach also folgende Fragestellungen:

1. *Welche Chancen und Herausforderungen ergeben sich aus einer Respiritualisierung der Kirchen in Deutschland?*

Und aus dieser Frage abgeleitet

2. *Welche konkreten Maßnahmen müssen für eine geistliche Erneuerung der kirchlichen Praxis ergriffen werden?*

1.3 Eingrenzungen und Grenzüberschreitungen

Die Behandlung dieser grundsätzlichen Fragestellungen erfordert sowohl Eingrenzungen als auch Grenzüberschreitungen. Bestimmte Eingrenzungen und damit Schwerpunktsetzungen sind bereits aufgrund des für diese Arbeit vorgegebenen Umfangs geboten. Er erlaubt es nicht, sämtliche theologischen Fragen zum Thema „Respiritualisierung“ zu erörtern oder divergierende konfessionelle Meinungen und Standpunkte umfassend zu diskutieren. Gleichzeitig erscheint eine Begrenzung auf eine einzelne konfessionelle Perspektive ebenso wenig sinnvoll. Da von der gegenwärtigen Krisensituation beide Großkirchen betroffen sind und sich beide – wie beispielsweise die im Jahr 2006 anlässlich des 40-jährigen Jubiläums der Theologischen Fakultäten der Ruhr-Universität Bochum veröffentlichte ökumenische Festschrift „Kirche der Zukunft – Zukunft der Kirche“

(Göllner & Knapp) zeigt – vor ähnlichen Herausforderungen hinsichtlich einer tragfähigen Zukunftsgestaltung stehen sehen, ist es im Hinblick auf die Fragestellungen dieser Arbeit zielführender, auf eine konfessionelle Engführung bewusst zu verzichten – wenngleich freilich die evangelische Perspektive des Verfassers nicht vollständig ausgeblendet werden kann. Die individuell unterschiedliche kirchliche Situation in den einzelnen Ländern (Knoblauch 2009:27ff) erfordert allerdings zumindest eine geografische Fokussierung. Darum liegt der Schwerpunkt dieser Arbeit auf der Reflexion über die Respiritualisierung als Chance und Herausforderung für die Kirchen in Deutschland. Dabei kann allerdings nur marginal auf die Unterschiede zwischen der religiösen bzw. kirchlichen Situation in Ost- und der in Westdeutschland eingegangen werden. Welche Gehversuche hierzulande bereits unternommen wurden, um die Kirchen wieder zu ihrer spirituellen, mystischen Dimension zurückzuführen, kann ebenfalls nur schlaglichtartig aufgezeigt werden. Sie detailliert und differenziert zu beschreiben, zu analysieren und zu evaluieren würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Ebenso kann auch nur schlaglichtartig auf die Forderung nach einer Respiritualisierung in den einzelnen praktisch-theologischen Teildisziplinen eingegangen werden.

1.4 Wissenschaftliche Einordnung und theoretischer Bezugsrahmen

Etwas ausführlicher soll hingegen an dieser Stelle auf die wissenschaftliche Einordnung und den theoretischen Bezugsrahmen der Arbeit Bezug genommen werden. Bei der vorliegenden Untersuchung handelt es sich um eine geisteswissenschaftliche Masterarbeit, die innerhalb der jüngsten Teildisziplin der Theologie (Möller 2004:1), der „Praktischen Theologie“, im Teilbereich „Aszetik“ theoretisch verortet ist. Da sich in der Fachliteratur zum Teil sehr unterschiedliche Definitionen finden, bedarf es der Offenlegung, wie die genannten Termini in dieser Arbeit konkret verstanden werden. „Theologie“ (griech./lat. Rede von Gott/Göttern/göttlichen Dingen) als Wissenschaft ist „ein denkendes Nachvollziehen des Geglauten. [Sie] liefert dem Glauben nicht erst den Grund, sondern setzt diesen (im Unterschied zur Religionswissenschaft) als gültig voraus“ (Glatz

1994:1991). Während der Glaube Gegenstand der Theologie ist, ist die Bibel als geoffenbartes Wort Gottes ihre allein maßgebliche Quelle (:1991). Die Bedeutung der Bibel bringt auch Luther in seinem reformatorischen Prinzip sola scriptura (allein die Schrift) und scriptura sacra sui ipsius interpres (die Heilige Schrift ist ihre eigene Auslegerin) zum Ausdruck (Beutel 2006:247). Diese Untersuchung geht ebenfalls von einem biblisch-reformatorischen Vorverständnis aus.

Nach der Klärung des theologischen Vorverständnisses geht es im Folgenden um den Teilbereich, in dem die vorliegende Arbeit verortet ist: Praktische Theologie. Die Praktische Theologie ist „im Gegenüber zu[r] Religionswissenschaft und den humanwissenschaftlichen Teildisziplinen, die sich mit Religion befassen“, nach wie vor auf die institutionalisierte Religion gerichtet (Grözinger 2002:20). Friedrich Schleiermacher, der als ihr Begründer als eigenständige wissenschaftliche Disziplin gilt, definierte die Praktische Theologie als Theorie der Praxis kirchlichen Handelns. Als solche beschäftigt sie sich mit der Leitfrage, wie Glaube praktisch werden kann, ohne in die Fallstricke der Praxis zu geraten (Möller 2004:1). Den Fallstricken entkommen kann sie nur als kritische Theorie. Kritisch ist die Praktische Theologie insofern, als sie kirchliches Handeln nicht nur beschreibt, sondern auch bewertet und Handlungsempfehlungen für eine bessere Praxis erteilt (Herbst 1994:1594). Umgekehrt vertritt die Praktische Theologie aber auch die Kirche als deren Anwältin gegenüber der Theologie. „Sie benennt Fragen, Probleme und Erfahrungen im Raum der Kirche, die der kritischen Reflexion bedürfen“ (:1594). Darüber hinaus überprüft sie „die Ergebnisse der theologischen Forschung auf ihre Relevanz für eine erneuerte kirchliche Praxis“ (:1594). Die Praktische Theologie befindet sich also in einem dynamisch-reziproken Prozess. Sie ist „theoretisch und praktisch, dogmatisch und empirisch, deskriptiv und normierend“ – und außerdem „kirchlich und gesellschaftlich, konfessionell und ökumenisch, geschichtlich und zukunftsorientiert“ (Schnabel 2007).

Auf ihre gesellschaftliche Bedeutung hingewiesen hat vor allem Manfred Seitz. Er definiert Praktische Theologie als einen „Ort der Begegnung von Wissenschaft, Kirche und Welt“ (Seitz 1979a:53). Praktische Theologie kann und darf nicht ausschließlich Bindeglied zwischen theologischer Wissenschaft und Kirche sein. Sie trägt ebenso eine Verantwortung für die Gesellschaft, die sie einerseits wahrnehmen und verstehen und andererseits mitgestalten und prägen will.

Insofern ist die Praktische Theologie sowohl eine Wahrnehmungs- (Fürst 2002; Grözinger 1999) bzw. Wirklichkeitswissenschaft (Heimbrock 2005), die bestrebt ist, „dem Wirklichkeitsverlust von weltfremder Theologie und kirchlicher Praxis“ entgegenzuwirken (Dinter, Heimbrock & Söderblom 2007:25), als auch eine Handlungswissenschaft (Daiber 1986; Fürst 2002; Mette 1984, Tobler 2004; Zerfaß 1974), die auf *„ein gleichermaßen botschaftsgemäßes wie situationsgerechtes christliches Handeln der Kirche in der Gesellschaft von heute“*⁶ zielt (Feeser-Lichterfeld 2005:32). Nur wenn die Praktische Theologie beide Dimensionen, „die Wahrnehmung von Wirklichkeit“ wie die „Konzeption von Handeln“, berücksichtigt (Haslinger 2011), wird sie sich im interdisziplinären Dialog dauerhaft behaupten können. Mit der Erforschung menschlicher Lebenswelt und sozialer Wirklichkeit zeigt sie sich zwar insbesondere gegenüber den Human- und Sozialwissenschaften anschlussfähig. Ein interdisziplinärer Mehrwert ergibt sich allerdings erst, wenn ihr eigenes theologisches Profil erkennbar wird und es ihr gelingt, christliche Perspektiven und Optionen in gesellschaftliche Debatten und Diskurse einzubringen (Klein 2005:36,110).

Hinsichtlich ihres Selbstverständnisses als Wahrnehmungs- und Wirklichkeitswissenschaft hat die Praktische Theologie darauf zu achten, Entwicklungen und Veränderungsprozesse in den Bereichen Kirche, Religion und Gesellschaft zu erkennen und sich in Reaktion darauf immer wieder neu auszurichten. Im letzten Drittel des vergangenen Jahrhunderts waren es Praktische Theologen wie Karl Wilhelm Dahm, Gert Otto und Dietrich Rössler, die aufgrund kirchlicher Veränderungsprozesse und Ausdifferenzierungen in den Bereichen Kirche, Religion und Gesellschaft eine solche Neuausrichtung einforderten. In Abwendung gegenüber einer bis dahin dominierenden kerygmatisch geprägten Praktischen Theologie, die gemäß ihrem Selbstverständnis als normative Anwendungswissenschaft an der Erforschung der Rezeptionsbedingungen der christlichen Botschaft kein Interesse zeigte (Gräb 2007:8), postulierten und etablierten sie eine andere, bis heute währende induktive Vorgehensweise, die darauf zielt, „die empirische Wirklichkeit von Kirche und Religion im Kontext der Gesellschaft“ zu erforschen (:6). Für die Analyse der inner- und außerkirchlichen Praxis der Religion wurde zunächst auf die Befunde religionssoziologischer Untersuchungen rekurriert und

⁶ Hervorhebung im Original.

diese dann theologisch interpretiert. Inzwischen werden in der auf Johannes A. van der Ven (1990) zurückgehenden intradisziplinären Konzeption von Praktischer Theologie als empirischer Theologie empirische Methoden und Techniken in die Theologie und in eine praktisch-theologische Hermeneutik integriert. Dadurch verbleiben „alle Entscheidungen innerhalb des Referenzrahmens der Praktischen Theologie [...] und terminologische oder konzeptuelle Irritationen [sind] (weitgehend) ausgeschlossen“ (Ziebertz 2004:51). Auf der Basis dieser Intradisziplinarität kann Inter-Disziplinarität möglich werden (:51).

Jedoch braucht es dazu darüber hinaus einer Sichtbarwerdung des eigenen theologischen Profils. Die vertikale Dimension Praktischer Theologie ist allerdings mit der durch Theologen wie Dahm, Otto und Rössler eingeläuteten anthropologischen Wende zunehmend verloren gegangen und wird auch bei Van der Ven nicht ersichtlich (Schweyer 2007:220-221). Die Abwendung gegenüber einer sich als Anwendungswissenschaft verstehenden Praktischen Theologie hat nicht dazu geführt, dass die Rezeptionsbedingungen der christlichen Botschaft erforscht werden, sondern dass in einem umgekehrten Anpassungsprozess danach gefragt wird, wie die kirchlich-religiöse Praxis die religiösen und Sinnorientierungsinteressen der Menschen befriedigen kann (Gräb 2007:8).⁷ Es wird „nicht mehr Gott, sondern der Mensch als Subjekt seiner Praxis, seines Handelns angesprochen“ (Heimbrock 2007:82). Damit befindet sich die Praktische Theologie zwar nahe an der religiösen und spirituellen Erlebniswelt des Menschen. Kritisch zu fragen ist allerdings, ob eine reine Rezeptionsorientierung im Sinne einer empirischen Erforschung gelebter Religion „in gesellschaftlicher, missionarischer und ekklesiologischer Hinsicht“ für sie ausreichend sein kann (Baumert 2008:356). Denn schließlich führt „die Erhebung gelebter Religion [nicht] zur Theologie eines bestimmten Glaubens“ (Heine 2010:80). Die Praktische Theologie ist „eine systematische Disziplin, die ohne Philosophie nicht auskommt. Sie kommt aber

⁷ Besonders deutlich zeigte sich diese Intention bei Gert Otto, der in seiner Konzeption die Praktische Theologie aller normativen Bindungen entledigen und alles theologische Werten offen halten wollte. In dem Werk „Predigt als Rede“ (1976) plädierte Otto für eine undogmatische, auf den Alltag und das Erleben der Menschen der Gegenwart zugeschnittene Auslegung der biblischen Texte. Eine ähnliche Stoßrichtung verfolgte Ottos Religionspädagogik, die mit der Forderung verbunden war, dass sich die kirchlich-religiöse Praxis nicht an kirchlich-dogmatischen Vorgaben, sondern an den Sinnorientierungsinteressen der Menschen orientieren solle. Damit könne der konfessionelle Religionsunterricht überwunden und die Scheinalternative „Religion oder Ethik?“ aufgehoben werden (Baltz & Otto 1986).

auch ohne theologische Inhalte nicht aus [...]: Keine Predigt, kein Unterricht kann sich über Erkenntnisse in Exegese oder Dogmatik hinwegsetzen“ (:82).

Predigt und Unterricht müssen allerdings andererseits auch die gegenwärtig gelebte Praxis berücksichtigen. Insofern bedarf es letztlich einer Bestimmung des Zusammenhangs und des Verhältnisses zwischen Empirie und Theologie in der Praktischen Theologie. Die vorliegende Arbeit lehnt sich in dieser Frage an dem folgenden Denkansatz von Feeser & Hunze an:

„Statt einer [...] ‚Normativität des Faktischen‘ bei der Interpretation empirisch-theologischer Ergebnisse ist [...] das generative Potential einer empirisch-kritischen Denk- und Arbeitsweise herauszustellen: für die Wahrnehmung, für das Aushalten und für die Versuche der Bewältigung der dialektischen, zuweilen aporetischen Spannung zwischen Tradition, Gegenwart und Zukunft im Interesse einer überzeugenderen und situationsgerechteren Vermittlung der christlichen Botschaft“ (Feeser & Hunze 2000:64).

Es geht hier also nicht um eine unreflektierte Absolutsetzung empirischer Befunde, sondern darum, „dass das gegenseitig sich erschließende und wechselseitig kritische Verhältnis zwischen den Gegebenheiten der Situation und dem normativen Anspruch der Glaubenstradition in neuen Einsichten und modifizierten Handlungsimpulsen zur Wirkung kommt“ (:65).

Näher behandelt wird das Verhältnis zwischen dem vorfindbaren religiösen bzw. spirituellen Leben und dem normativen Anspruch der Glaubenstradition innerhalb des praktisch-theologischen Teilbereichs „Aszetik“. „Aszetik“ ist die „Wissenschaft von der Askese“ (Weismayer 2006:1120). Sie wird auch als „Wissenschaft der praktischen Spiritualität“ (Imhof 2006:1121) oder „Lehre vom geistlichen Leben“ (Zimmerling 2003:19) bezeichnet. Geprägt wurde der Aszetik-Begriff, der in der Praktischen Theologie lange Zeit verlorengegangen war (Seitz 1979b:258) und erst in den 1960er Jahren durch Rudolf Bohren wieder aufgenommen und seitdem weiterentwickelt wurde (Bobert 2000:62), von der altprotestantischen Orthodoxie im 17. Jahrhundert (:23). Bei dem Terminus handelt es sich um die eingedeutschte Form der griechischen Wendung τὰ ἀσκητικά, der Lehre von der ἄσκησις. Entgegen dem heutigen umgangssprachlichen Verständnis beschränkt sich der ursprünglich aus der hellenistischen Sportwelt stammende Askese-Begriff nicht auf das Moment des Verzichts und der Entsamung, sondern umfasst zudem auch den Aspekt der Übung – ja, er weist der

Übung sogar eine Vorrangstellung gegenüber dem Verzicht und der Entsagung zu (:23).

Ebenso steht in der christlichen Askese nicht der Verzicht oder die Entsagung im Vordergrund, sondern das schöpferisch-kreative Übungsmoment des Glaubens. Nach Peter Lippert geht es bei der christlichen Aszetik darum, eine Lehre vom Einüben in die christliche Frömmigkeit zu entwerfen, die dadurch gekennzeichnet ist, dass sie die „Treue zur eigenen Lebensorientierung auch dort [durchhält], wo dies Verzicht bedeutet“ (zitiert in Weismayer 2006:1120). Die christliche Aszetik beschäftigt sich mit der Leitfrage, wie der Rechtfertigungsglaube unter den jeweils aktuellen Bedingungen des menschlichen Lebens individuell und gesellschaftlich eingeübt und gestaltet werden kann (Seitz 1979b:257). Als „wissenschaftliche Reflexion von Theologie und Praxis des Gesamt von Frömmigkeit“ (Institut für Evangelische Aszetik 2010) ist sie einerseits zur Wahrung der christlichen „Frömmigkeitstradition und ihrer lehrmäßigen Gestalt“ verpflichtet, andererseits aber auch zur Berücksichtigung der heutigen öffentlichen und subkulturellen spirituellen „Alltagskultur (einschließlich deren Traditionsbrüchen) – und biographisch-individuellen Aneignungsformen“ (Bobert 2000:382). Unter Beibehaltung dieser Grundspannung zwischen theoretisch-deduktiver und empirisch-induktiver Methode versucht sie, Antworten auf die „theologische[n] Grundfragen des geistlichen Lebens“ zu geben und daraus eine „Gestaltlehre des christlichen Glaubens in Schriftstudium, Gebet, Meditation, Gottesdienst, Kommunität, geistliche[n] Regel[n], Rituale[n], alltägliche[m] Tun, Beruf, Lebensphasen, Altern und Tod u.a.“ zu entwickeln (Institut für Evangelische Aszetik 2010). Dabei ist sie darauf bedacht, „eine Krieriologie zu erarbeiten, die Prinzipien zur Unterscheidung der Geister enthält, um so Fehlformen von Aszese“ (Imhof 2006:1121-1122) erkennen zu können.

Neben der Aszetik und der Oikodomik (Lehre vom Gemeindeaufbau) werden im Rahmen dieser Untersuchung auch andere Teildisziplinen der Praktischen Theologie gestreift, etwa die Diakonik (Diakoniewissenschaft) oder die Poimenik (Lehre von der Seelsorge). Da die genannten Teilbereiche allerdings nicht den Schwerpunkt dieser Arbeit darstellen, sollen sie an dieser Stelle nicht näher beschrieben werden. Stattdessen erfolgt eine Explikation des Aufbaus.

1.5 Aufbau der Arbeit

In der vorliegenden Arbeit werden nach den im **Einführungskapitel** vorgenommenen Vorklärungen zu den grundsätzlichen Fragestellungen ihrer wissenschaftlichen Relevanz und Zielsetzung im **zweiten Kapitel** die begrifflichen Grundlagen gelegt. Darin wird aufgezeigt, wie die für diese Arbeit relevanten Termini „Religion“, „Religiosität“, „Spiritualität“, „Respiritualisierung“, „Kirchen“ und „christliche Bewegungen“ in den folgenden Kapiteln verwendet werden. Dass nicht nur die genannten Termini unterschiedlich definiert werden können, sondern auch das Verhältnis von Religion und Modernisierung in der Religionssoziologie einem kontroversen Diskurs unterliegt, verdeutlicht das **dritte Kapitel**. Dabei erfolgt zunächst eine Darstellung ausgewählter religionssoziologischer Erklärungsmodelle, ehe diese im Anschluss unter Bezugnahme auf qualitative und quantitative Erhebungen sowie theoretische Argumentationen auf Plausibilität geprüft und diskutiert werden. **Kapitel vier** beleuchtet – ebenfalls unter Berücksichtigung empirischer Forschungsergebnisse und theoretischer Argumentationen – die Lebensanforderungen, denen die Menschen in Deutschland heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, ausgesetzt sind, und zeigt daraus resultierende Effekte auf Religion auf. Darüber hinaus wird der sich gegenwärtig vollziehende Formenwandel der Religion dargestellt. Abgeleitet aus den Erkenntnissen der vorausgehenden Kapitel diskutiert und erörtert **Kapitel fünf** die Chancen und Herausforderungen einer Respiritualisierung für die Kirchen in Deutschland, bevor in **Kapitel sechs** konkrete Handlungsempfehlungen für eine geistliche Erneuerung der kirchlichen Praxis erarbeitet werden. Im abschließenden **siebten Kapitel** werden die erzielten Ergebnisse zusammengefasst und der Forschungsprozess reflektiert sowie die Limitationen der Arbeit aufgezeigt. Ein Ausblick auf weitere Forschungsmöglichkeiten und Implikationen für das zukünftige Selbstverständnis der Praktischen Theologie rundet diese Arbeit ab.

1.6 Methodologie

Nach dieser Kurzübersicht über den Aufbau der Arbeit gilt es nun, Auskunft über deren Methodologie zu geben. Die Erkenntnisgewinnung in wissenschaftlichen

Arbeiten vollzieht sich im Allgemeinen auf theoretisch-deduktivem und/oder empirisch-induktivem Weg. Im Folgenden soll eine theoretisch-deduktive Vorgehensweise gewählt werden, da die Reflexionsarbeit im Fokus steht. Um die Gefahr einer praxisfernen Theologie einzudämmen, werden allerdings im Sinne einer Praktischen Theologie als Wahrnehmungswissenschaft vornehmlich qualitative und quantitative Erhebungen aus anderen Wissenschaften, die sich mit dem gesellschaftlichen, strukturellen und religiösen Wandel in Deutschland beschäftigen, rezipiert und diskutiert.

Es ist dem Verfasser bewusst, dass diese von Johannes A. van der Ven als „multi-disziplinär“ (1990) bezeichnete Konzeption eines Rückgriffs auf fachfremde Daten für die praktisch-theologische Reflexion von Vertretern und Befürwortern der Empirischen Theologie nicht unkritisch gesehen wird. Schließlich ist empirische Forschung „nicht einfach ‚neutral‘ oder ‚objektiv‘, sondern basiert auf zahlreichen Entscheidungen, die in den Ergebnissen enthalten sind bzw. ohne die es die Ergebnisse in dieser Form nicht geben würde“ (Ziebertz 2004:50). Diese Vorentscheidungen sind für Theologen nicht „ohne weiteres [...] zu erkennen oder gar zu neutralisieren“ (:50). Insofern macht sich diese Arbeit an vielen Stellen von den empirischen Befunden nicht-theologischer Wissenschaften „qualitativ und quantitativ“ abhängig (:50) – insbesondere im Hinblick auf unterschiedlich formulierte Definitionen von Begriffen wie „Kirche, Glaube, Frömmigkeit, Kasualien etc.“ (:50).

Dennoch wird auf die Inkorporation fachfremder Konzepte, Methoden und Techniken, wie van der Ven sie in seinem intradisziplinären Ansatz (1990) fordert, bewusst verzichtet. Zum einen handelt es sich bei empirischen Forschungen stets „um eine regelgeleitete Interpretation auf die empirisch wahrnehmbare Wirklichkeit“, so dass die in dieser Arbeit rezipierten fachfremden Untersuchungsergebnisse⁸ trotz unterschiedlicher Referenzrahmen und Verstehenskontexte für eine praktisch-theologische Arbeit durchaus brauchbar sind (Först 2010:254). Außerdem ist ein signifikanter Mehrwert durch die Durchführung einer eigenen empirischen Untersuchung nicht zu erwarten, da sie sich beispielsweise im Vergleich mit der Religionssoziologie hinsichtlich der Fragestellungen und Methoden nicht wesentlich unterscheiden und darum mit

⁸ Vgl. exemplarisch Knoblauch (2009), Martin (2005), Pollack (2009).

hoher Wahrscheinlichkeit zu ähnlichen Ergebnissen – wenngleich nicht unbedingt zu ähnlichen Interpretationen derselben – käme. Die vielfache Rezeption fachfremder empirischer Daten im Sinne einer multi-disziplinären Konzeption erscheint – „so paradox es in manchen Ohren klingen mag“ – auch deshalb sinnvoll, weil „ohne die weltliche Dimension der Phänomene zu sehen [...], theologische Erkenntnis nicht theologisch“ ist (:253).

1.7 Fazit

Zusammenfassend kann am Ende dieses Einführungskapitels festgehalten werden, dass sich die Praktische Theologie – wie bei der oben aufgeführten wissenschaftlichen Einordnung und Entwicklung des theoretischen Bezugsrahmens unter Bezug auf Manfred Seitz (1979a:53) aufgezeigt wurde⁹ – nicht nur auf die Begegnung zwischen Wissenschaft und Kirche zu konzentrieren hat, sondern darüber hinaus auch zur Wahrnehmung der Welt verpflichtet ist. Strittig ist jedoch – wie an den Ausführungen von Först (2010:253) und van der Ven (1990) dargestellt¹⁰ –, ob sie dazu eigene empirische Untersuchungen durchführen muss oder ob es ausreichend ist, auf Erhebungen, die überwiegend aus anderen Wissenschaften stammen, zu rekurrieren und diese zu reflektieren. In der vorliegenden Arbeit wird die zweite Variante gewählt, weil es sich zum einen bei empirischen Forschungen stets „um eine regelgeleitete Interpretation auf die empirisch wahrnehmbare Wirklichkeit“ (Först 2010:254) handelt und zum anderen „ohne die weltliche Dimension der Phänomene zu sehen [...], theologische Erkenntnis nicht theologisch“ ist (:253).¹¹

Vergleicht man die Theologie beispielsweise mit der Religionssoziologie, so ist festzustellen, dass beide Disziplinen denselben materiellen Gegenstand (sc. die Religion) untersuchen. Sie unterscheiden sich jedoch in der jeweiligen Perspektive, von der aus sie diesen Gegenstand betrachten. Während die Theologie eine stärkere Innensicht einnimmt, kennzeichnet sich die religionssoziologische Perspektive durch ihre Außensicht auf den Untersuchungsgegenstand. Die

⁹ Siehe Kapitel 1.4.

¹⁰ Siehe Kapitel 1.6.

¹¹ Siehe Kapitel 1.6.

Berücksichtigung der religionssoziologischen Außensicht – wie sie sich in Theorien und empirischen Untersuchungen darstellt – soll dazu dienen, die Schranken der theologischen Reflexionsperspektive zu überwinden und die Forschungsfragen¹² nach den Chancen und Herausforderungen der Spiritualisierung der Kirchen in Deutschland sowie den konkreten Maßnahmen für eine geistliche Erneuerung der kirchlichen Praxis so zu beantworten, dass ein weitreichender Erkenntnisgewinn entsteht.

¹² Siehe Kapitel 1.2.

2 Begriffliche Grundlagen

Die Entscheidung, überwiegend auf empirische Forschungen anderer Wissenschaften, insbesondere der Religionssoziologie, zu rekurrieren und keine eigenen empirischen Forschungen durchzuführen, bedeutet zwar einerseits einen Minderaufwand. Andererseits entsteht dadurch insofern ein Mehraufwand, als nicht nur theologische, sondern auch andere Definitionen von für diese Arbeit relevanten Termini wie „Religion“, „Religiosität“, „Spiritualität“, „Respiritualisierung“, „Kirchen“ und „christliche Bewegungen“ aufgezeigt werden müssen.¹³ Dabei erweist sich das Erarbeiten geeigneter Arbeitsdefinitionen bei diesen Begriffen ohnehin als schwieriges Unterfangen, weshalb „manche Forscher und Denker von einer begrifflichen Präzisierung vollkommen absehen“ (Knoblauch 2009:43), d.h. sich weigern, Arbeitsdefinitionen zu erarbeiten. Ein erstes Problem besteht bereits darin, dass in empirischen Arbeiten immer wieder darauf hingewiesen wird, es sei „nicht möglich, die Begriffe Religiosität und Spiritualität voneinander abzugrenzen“, da die befragten Personen „selbst beide Begriffe ineinander verflochten verwenden“ (Haslbeck 2007:91). Zwar bezeichnen sich heute viele Menschen aus den unterschiedlichsten Gesellschaften als „Spirituelle“ und verstehen dies als „Kontrast zu den ‚Religiösen‘“ (Knoblauch 2008a:46). Gleichzeitig finden sich aber auch innerhalb der organisierten Religion viele, die sich „Spirituelle“ nennen (:46). Darum hebt beispielsweise auch Jan Hauser in seiner interdisziplinär angelegten Arbeit die zunächst vollzogene Trennung der beiden Begriffe wieder auf und definiert „Religiosität/Spiritualität“ als „eine personale Ressource [...], die aufgrund ihres hohen Sinn-Niveaus ein wichtiger Moderator zwischen Widerfahrnissen und Massen von Wohlbefinden und Besserung ist“ (2004:527).

Giordan weist in Bezug auf die Problematik der begrifflichen Abgrenzung darauf hin, dass sich die Bedeutung von Termini aufgrund der unter den Begriffen „Postmoderne“, „Pluralismus“ und „Globalisierung“ zusammengefassten komplexen weltweiten Veränderungsprozesse ständig verändere. Es bedürfe deshalb auch immer wieder neuer Begriffe, damit „neue entstandene Situationen“ am Übergang von der traditionellen zur modernen und postmodernen Gesellschaft

¹³ Siehe Ziebertz' Hinweis (2004:50) in Kapitel 1.6.

verstanden werden können (Giordan 2009: 175). Dies gelte für die Soziologie im Allgemeinen und die Religionssoziologie im Besonderen. Giordan subsumiert:

„Not only do external ways of believing change, but so also are there profound changes attributed by individuals to their relationships with the sacred and to concepts of practice and belonging. Secularisation and belief need to be revised and reinterpreted as part of the heart of the new landscape of pluralism and globalisation“ (:176).

Das Vorhaben dieser Arbeit besteht darin, die oben genannten Begriffe sowohl voneinander abzugrenzen als auch aufeinander zu beziehen, etymologische Zusammenhänge ebenso aufzuzeigen wie Bedeutungsveränderungen und nicht nur wissenschaftliche Verwendungen darzustellen, sondern auch alltags-sprachliche. Betrachtet werden sollen zunächst die Termini „Religion“ und „Religiosität“.

2.1 Religion und Religiosität

Ebenso wie im alltäglichen Sprachgebrauch Begriffe wie „Religion“ und „Religiosität“ ganz unterschiedlich verwendet werden, liegt eine allgemein anerkannte wissenschaftliche Bestimmung dieser Termini nicht vor (ex. Figl 2003:62; Knoblauch 2009:43; Pickel 2011:16; Pollack 2009:60). Im für diese Arbeit besonders zu beachtenden interdisziplinären Dialog zwischen der Theologie und der Religionssoziologie zeigt sich die Problematik der Begriffsbestimmung bereits grundsätzlich darin, dass das Ziel in der Religionssoziologie im Unterschied zur Theologie nicht darin besteht, „Religion in Bezug auf ihre Wahrhaftigkeit zu prüfen, sondern [...] sie als einen sozialen Tatbestand derart abzubilden, dass sie nach wissenschaftlichen Regeln und mit deren Instrumentarien untersucht werden kann“ (Pickel 2011:16). Doch nicht nur im interdisziplinären Dialog, auch in den einzelnen Wissenschaftsdisziplinen selbst gestaltet sich eine allgemeingültige Begriffsbestimmung von „Religion“ und „Religiosität“ schwierig. Der Religions- und Missionswissenschaftler Theo Sundermeier konstatiert, dass Religionsdefinitionen „nicht nur etwas über die Sache der Religion [... aussagen], sondern in gleicher Weise über den Autor und seinen Kontext“ (2007:29). Das erklärt die Diversität der vorzufindenden Definitionen.

Die Etymologie des Wortes „Religion“ lässt sich ebenfalls nicht eindeutig bestimmen. Üblicherweise wird der Religionsbegriff von den lateinischen Bezeichnungen „religare“ (wiederanbinden, zurückbinden) bzw. „religere“ (immer wieder lesen, genau befolgen) abgeleitet (Baumann & Stolz 2007:21). Der Religions- und Sprachwissenschaftler Axel Bergmann geht hingegen davon aus, dass der Religionsbegriff ursprünglich auf das altlateinische „rem ligere“ = (eine Sache binden, mit Skrupel betrachten bzw. davor zurückschrecken) zurückgeht und in der damaligen Alltagssprache zunächst als Ausdruck für religiöse Skrupel und später für den gesamten Bereich des Religiösen Verwendung fand (Bergmann 1998:67-69). Früheste Belege für die Verwendung des Religionsbegriffs finden sich bereits im 3. und 2. Jh. v. Chr. in den ersten Komödien des Plautus (ca. 250-184 v. Chr.) und in den politischen Reden des Cato (234-149 v. Chr.) (:13ff). Ab dem 4. Jh. n. Chr. wurde er dann zunächst „nur für das Christentum verwendet“ (Baumann & Stolz 2007:21). Dies änderte sich erst in der europäischen Neuzeit, und zwar „genau in dem Zeitraum, als man sich im Okzident in wachsendem Maße mit anderen Religionen als der christlichen konfrontiert sah“ (Knoblauch 2009:43). Seitdem findet der Terminus „Religion“ vielfach als Sammelbegriff für unterschiedliche, sich im menschlichen Leben manifestierende und dadurch empirisch sichtbare Ausprägungen des Transzendenzbezugs Gebrauch.

Ein solches, eng an den Transzendenzbezug gebundenes, substanzielles Religionsverständnis konterkariert Auffassungen wie die des Religionssoziologen Max Weber, wonach religiöses Handeln „in seinem ursprünglichen Bestande *diesseitig* ausgerichtet“ (1980:245) sei. Es wird zwar im menschlichen Leben vollzogen und damit empirisch konkret (Pollack 2003:49)¹⁴, erschöpft sich aber nicht im Diesseitigen (Wohlleben 2004:24). Der Mensch ist „auch als Subjekt der Religion [...] nicht ihr Herr“ (zitiert in Wohlleben 2004:24), sondern die von ihm anvisierte Transzendenz, die größer ist als er selbst und zu der er in Bezug steht. „Die Relevanz des Transzendenzbezugs als Kernmerkmal der Religionsdefinition“ (Pickel 2011:18) kommt auch bei dem Religionssoziologen Gert Pickel zum Tragen, wenn er schreibt: „Untersucht werden zwar die diesseitigen Handlungen, Überzeugungen, Symbole, Glaubenssysteme und Organisationsformen, allerdings

¹⁴ Detlef Pollack merkt an, dass „genau diese Bindung an das empirisch Konkrete [...] die Religion von allen Formen der Philosophie, mit der sie ansonsten viel gemeinsam hat“, unterscheidet (2003:49).

werden sie zu Bestandteilen der Religion oder religiös allein durch den mit ihnen verbundenen „*Transzendenzbezug*“¹⁵ (:18). Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass bei fehlendem Transzendenzbezug nicht von „Religion“, sondern allenfalls von „Ersatzreligion“ oder „Quasireligion“ die Rede sein sollte (Wohlleben 2004:21). Unter diese Bezeichnungen fallen beispielsweise der moderne Sport oder politische Ideologien wie etwa der Marxismus oder der Neoliberalismus. Bei ihnen handelt es sich um innerweltliche Phänomene. Sie können deshalb unter Zugrundelegung eines eng an den Transzendenzbezug gebundenen, substantziellen Religionsverständnisses nicht als „Religion“ bezeichnet werden.

Läge man allerdings keinen substantziellen, auf das Wesen der Religion gerichteten, sondern einen weiter gefassten, auf Max Weber zurückgehenden und von Thomas Luckmann durch sein Werk „die unsichtbare Religion“ (1993) populär gemachten funktionalen, d.h. problemlösungsorientierten Religionsbegriff zugrunde, wäre dies möglich. Dann könnten „alle Formen menschlicher Sinnsuche und Sinnfindung“ (Gebhardt 2010b:40) als Religion bezeichnet werden. Unter den gegenwärtigen Religionssoziologen vertreten beispielsweise Winfried Gebhardt (2010b:40-41), Monika Wohlrab-Sahr (Karstein, Schaumburg & Wohlrab-Sahr 2005:153ff) oder Christoph Bochinger (Bochinger, Engelbrecht & Gebhardt 2009:20) solch ein weites funktionales Religionsverständnis, mit der logischen Folge, dass sie auch noch heute eine vielfältige Landschaft der Religion in Deutschland sehen (Gebhardt 2010b:41).

Auch der Religionssoziologe Franz-Xaver Kaufmann betrachtet die Religion aus funktionaler Sicht. Insgesamt macht er – wie auf der folgenden Darstellung zu sehen ist – sechs Funktionen der Religion aus.

¹⁵ Hervorhebung im Original.

Problem des Menschen	Funktion der Religion
Problem der Affektbindung oder Angstbewältigung	1. Identitätsstiftung
Problem der Handlungsführung im Außeralltäglichen	2. Handlungsführung
Problem der Verarbeitung von Kontingenzerfahrungen, also von Unrecht, Leid und Schicksalsschlägen	3. Kontingenzbewältigung
Problem der Legitimation von Gemeinschaftsbildung und sozialer Integration	4. Sozialintegration
Problem der Kosmisierung von Welt, der Begründung eines Deutungshorizonts aus einheitlichen Prinzipien, der die Möglichkeit von Sinnlosigkeit und Chaos ausschließt	5. Kosmisierung
Problem der Distanzierung von gegebenen Sozialverhältnissen, der Ermöglichung von Widerstand und Protest gegen einen als ungerecht oder unmoralisch erfahrenen Gesellschaftszustand	6. Welttdistanzierung

Dar. 2: Funktionen der Religion (Kaufmann 1989:84-85)

Problematisch an einem rein funktionalen Religionsverständnis ist, dass es den Säkularisierungsbegriff überflüssig macht, da auch Sozialphänomene oder Deutungsmuster als „Religion“ qualifiziert werden, „die sich selbst gar nicht als solche verstehen“ (Könemann 2002:84). Ein funktionales Religionsverständnis birgt also – wie von ihrem Verfechter Gebhardt selbstkritisch erkannt – die Gefahr, „dass Religion als erkennbares Phänomen im Diffusen verschwindet“ (2010b:41), weil sie „einer tendenziellen Beliebigkeit und Inhaltslosigkeit ausgesetzt“ (Könemann 2002:80) wird. Der funktionale Religionsbegriff vermag lediglich „die Außenseite der Religion“ zu beschreiben (EKD 2007:3.). Er gebraucht „analytische Instrumente, um bestimmte Wirkweisen von Religion nachzuzeichnen und ursächlich zu begründen“ (:3.). Zweifelsfrei müht sich ein solcher Religionsbegriff

um Objektivität und Vergleichbarkeit. Er bleibt jedoch „gleichwohl defizitär, weil er sich dem Phänomen Religion als einem rational voll erfassbaren, gleichsam objektiven Gegenstand nähert“ (:3.). Darüber hinaus trägt ein funktionales Religionsverständnis unwillkürlich dazu bei, dass Religion trivialisiert wird, weil alles, was der Mensch sakralisiert, d.h. zum heiligen Sinn seines Lebens erklärt, als Religion gilt.

Zwar sind „Sakralisierungen in allen Bereichen des menschlichen Handelns möglich“ (Pollack 2009:63). Sie stellen allerdings laut Detlef Pollack „kein genuines Merkmal von Religion dar“ (:63). Das genuine Merkmal von Religion sei der Transzendenzbezug (:63). Insofern erachtet Pollack ein rein funktionales Religionsverständnis als kritisch. Gleiches gilt für die EKD. So wird in einem EKD-Text aus dem Jahr 2007 darauf hingewiesen, dass Religion „eine Binnenperspektive religiösen Bewusstseins [habe], der mit der Funktion von Religion nicht erfasst wird“ (EKD 2007:3.). Diese Binnenperspektive sei „die Erfahrung des Glaubens“ (:3.). Ein Religionsforscher, der den Glauben verstehen lernen wollte, müsste „die Versöhnungshoffnungen und Erlösungssehnsüchte der Gläubigen ernst nehmen. Und er muss erkennen, wie den Frommen ihr Gott dazu verhilft, die Welt sinnhaft zu deuten und das fragmentarische Leben in einen schlüssigen Zusammenhang zu überführen“ (:3.).

Dass ein rein funktionales Religionsverständnis kritisch zu betrachten sei, meint auch der Fundamentaltheologe Christoph Böttigheimer. Zunächst hält Böttigheimer fest, dass „eine Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion“ bei einem funktionalen Ansatz „nicht mehr gelingen“ mag (2008:98). Als Theologe sieht er sich deshalb verpflichtet, auf einen rein substanziellen Religionsbegriff zu bestehen. Religion – zumindest die christliche – versteht sich laut Böttigheimer „nämlich gerade nicht als bloße Kontingenzbewältigungspraxis“ (:98-99). Ihr gehe es „nicht allein und nicht in erster Linie darum, mit den Problemen und Herausforderungen pluraler Gesellschaften besser umgehen und fertig werden zu können“ (:99). Vielmehr gehe es darum, mit dem Transzendenten in Verbindung zu treten. Die Religion lasse sich „nicht als ‚Sozialkitt‘ oder Lückenbüßer pluraler Optionsgesellschaften funktionalisieren“ (:99). Es sei nicht Aufgabe der Religion, „einer autonomen Gesellschaft Werte vorzugeben bzw. Überlebensstrategien an die Hand zu geben“ (:99). Religion dürfe nicht gebrauchsfähig umgeformt werden. Vielmehr gelte es, „auch das Sperrige und Widerständige an [ihr] aufrecht zu

erhalten. [...] Um der Wahrheit und des Menschen willen hat Religion nicht nur gesellschaftliche Wunden zu heilen, sie muss auch gegebenenfalls Wunden aufreißen“ (:99).

Trotz dieses durchaus überzeugenden Argumentationsstrangs Böttigheimers lässt es sich allerdings auch aus theologischer Sicht nicht von der Hand weisen, dass Religion bestimmte Funktionen erfüllt. Insofern bietet es sich in dieser Arbeit an, im Sinne Pollacks den funktionalen mit einem substanziellen Religionsbegriff zu kombinieren, um so „den Engführungen und Irrwegen bei der Bestimmung eines angemessenen Religionsbegriffes [zu] entkommen“ (Pollack 2009:63). D.h. es wird der Auffassung Pollacks zugestimmt, dass sich die Lösungsformen der Religionen von anderen Antworten auf Sinn-, Kontingenz- und andere menschlichen Probleme und Fragestellungen dadurch unterscheiden, dass sie „mit der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz“ arbeiten (:65). Darüber hinaus wird auch die Meinung Pollacks geteilt, dass sich Religion im menschlichen Leben manifestiert und dadurch z.B. im Gegensatz zur Philosophie empirisch sichtbare Ausprägungen des Transzendenzbezugs beobachtet werden können. Für die Bestimmung des Terminus „Religion“ empfiehlt es sich daher, in Übereinstimmung mit Pollack – und im Übrigen auch in Übereinstimmung mit dem Religionsverständnis der EKD (2007:3.) – sowohl die substanzielle als auch auf die funktionale und empirisch sichtbare Dimension zu berücksichtigen. Dieser Empfehlung folgend lassen sich die Termini „Religion“ und „Religiosität“ in dieser Arbeit wie folgt definieren:

„Religion“ gilt zum einen als Sammelbegriff für unterschiedliche, sich im menschlichen Leben manifestierende und dadurch empirisch sichtbare Ausprägungen des Transzendenzbezugs und zum anderen als Ausdruck für eine bestimmte Religion (z.B. christliche oder buddhistische Religion). Religion als bestimmte Religion meint ein übergeordnetes, auf das Transzendente verweisendes Sinngebungs-, Kontingenzbewältigungs- und Glaubenssystem, das den gemeinschaftlichen und dadurch zumeist organisierten institutionellen Rahmen vorgibt, innerhalb dessen sich die Anhänger durch bestimmte heilige Schriften, Glaubensüberzeugungen, Heilslehren, Traditionen, Symbole, Kulte, Rituale miteinander verbunden wissen und sich damit gleichzeitig von Anhängern anderer Religionen unterscheiden. „Religiosität“ wird eng gefasst als institutionskonformes und durch den institutionellen Rahmen begrenztes Erleben und Verhalten innerhalb einer bestimmten Religion. „Institutionskonform“ meint dabei, dass religiöse Handlungen in der Regel nicht kritisch hinterfragt, sondern im Wesentlichen unreflektiert vollzogen werden (in Anlehnung und Erweiterung

zu Giordan 2009:177; Haslbeck 2007:90; Hauser 2004:527; Heine 2010:80; Pickel 2011:18; Steffensky 2003a:76-77; Wohlleben 2004:26).

2.2 Spiritualität

Ein weiterer Begriff, der neben den Termini „Religion“ und „Religiosität“ der Klärung bedarf, ist „Spiritualität“. „Eine allgemeine oder auch nur mehrheitlich anerkannte Definition von Spiritualität gibt es nicht“; vielmehr weist der Begriff heute – ähnlich wie die Termini „Religion“ und „Religiosität“ – eine hohe Bedeutungsvielfalt auf (Köpf 2004:1590). Etymologisch leitet sich „Spiritualität“ vom lateinischen Nomen „spiritus“ ab, das „ursprünglich ‚Luft, Hauch‘, aber auch ‚Atem, Atmen‘, ‚Seele, Geist‘ sowie ‚Begeisterung, Mut, Sinn‘“ meint (Bucher 2007:22). „Spiritualität“ steht also „in engstem Zusammenhang mit dem Atmen“ (:22). Hinweise dazu finden sich in der biblischen Tradition, in der das hebräische Wort für „Geist“ gleichzeitig auch „Atem“ bedeutet – so etwa Hi 27,3: „solange noch Atem (ruach) in mir ist“ (:22). „Ruach bedeutet aber auch ‚Wind‘, den Gott über die Erde kommen ließ, als die Arche gefüllt war (Gen 8,1), sowie Begeisterung: Als die ruach auf den siebenzig Ältesten Israels ruhte, ‚gerieten sie in Verzückung‘ (Num 11,25)“ (:22).

In der Religionsgeschichte taucht der Begriff „Spiritualität“ zum ersten Mal im frühen Christentum auf. Es war vermutlich der Kirchenschriftsteller Tertullian (ca. 150-230), der mit dem lateinischen „Spiritualis“ einen frühchristlichen Neologismus kreierte, um das biblische πνευματικός (griechisch: ‚dem Geist gemäß‘) wiederzugeben (Sudbrack 1999:36). Es dauerte allerdings bis zum Übergang vom 19. ins 20. Jahrhundert, ehe das Wort „Spiritualität“ im allgemeinen Sprachgebrauch zur Geltung kam – „zuerst im französischen Katholizismus¹⁶ als ‚spiritualité‘¹⁷, von woher das deutsche ‚Spiritualität‘ genommen ist“ (:37). In

¹⁶ Genauer: in der dominikanischen Ordenstheologie (Möller 2003a:39).

¹⁷ Dass der französisch-dominikanische Begriff „spiritualité“ übersetzt wurde und seine Ausbreitung fand, ist das Verdienst der „Communauté de Taizé“, einem internationalen ökumenischen Männerorden, der im Jahr 1949 in der Nähe von Cluny in Frankreich gegründet wurde. Die beiden Seiten von Spiritualität, auf die es den Ordensbrüdern ankommt, heißen „Kampf und Kontemplation“. Christian Möller (2003b:20) erläutert, es gehe dabei „um eine von innen nach außen gehende Bewegung des Kampfes für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, wie um eine von außen nach innen gehende Bewegung der Kontemplation, ohne die der Kampf keinen Atem und keine Ausdauer hätte. Diese doppelte Bewegung macht den Begriff der Spiritualität so spannend, weil er ebenso handlungsorientiert wie meditativ, ebenso innerlich wie äußerlich ist.“

Deutschland erhielt der Begriff „Spiritualität“ um 1940 ebenfalls zunächst im katholischen Raum Einzug (Bochinger 1994:377ff), bevor er Ende der 1970er Jahre auch im evangelischen Kontext rezipiert wurde, mit dem Ziel, der Kirche „eine weithin verlorengegangene Dimension des Christseins“ neu zu erschließen (EKD 1979:7). Bei „Spiritualität“ bzw. „spiritualité“ geht es um Verleiblichung, d.h. um die Gestaltwerdung des Geistes und des Glaubens (Möller 2003a:39; Zimmerling 2003:15). „Spiritualität“ in ihrem ursprünglichen Sinn zielt also im Kern darauf, „dass Religion im Leben Gestalt gewinnt und eingeübt wird. [...] Sie] hat es mit Einübung, ja, mit Leibesübung zu tun, mit Sitzen und Stehen, mit Atmen und Gehen“ (Möller 2003a:39). Pointiert drückt es der katholische Theologe Anton Rotzetter in seinem gleichnamigen Werk „Geist wird Leib“ (1979) aus.

Bis weit in das vergangene Jahrhundert hinein ging man in christlichen Kreisen selbstverständlich davon aus, dass sich diese Gestaltwerdung des Geistes im institutionellen Rahmen und in Übereinstimmung mit den kirchlichen Lehren vollziehen sollte (Giordan 2009:162). So definierte der katholische Theologe Hans Urs von Balthasar im Jahr 1960 „Spiritualität“ als „subjektive Seite der Dogmatik“ (:227). Und die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) proklamierte in ihrer im Jahr 1979 unter dem Titel „Evangelische Spiritualität“ herausgegebenen Denkschrift, das Wort „Spiritualität“ bezeichne „unter Beibehaltung seines ganzheitlichen Charakters im Sinne des ‚vernünftigen Gottesdienstes‘ (Röm 12,1f) und im Sinne des Antwort-Charakters des Rechtfertigungsglaubens das wahrnehmbare geistgewirkte Verhalten des Christen vor Gott“ (:12). Der Spiritualitätsbegriff wurde also an den Rechtfertigungsglauben geknüpft und erhielt so ein „dogmatisches Zentrum“ (Zimmerling 2003:53).

Dass „Spiritualität“ mit den Attributen „dogmatisch“ und „kirchlich“ in Verbindung gebracht wird, mag heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, erstaunen. Schließlich hat der genannte Terminus inzwischen einen erheblichen Bedeutungswandel durchlaufen (Giordan 2009:162). Erste Anzeichen dafür finden sich bereits bei dem liberalen Theologen Ernst Troeltsch zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Troeltsch sprach allerdings nicht von „Spiritualität“, sondern von „Spiritualismus“ und beschrieb ihn als Gegenkonzept zu einer dogmatisch festgelegten Religion. Diesen Spiritualismus ordnete Troeltsch eine eigenständige Sozialform zu, die er

als „Mystik“ bezeichnete. Sie stellte für ihn eine erstrebenswerte und zukunftssträchtige Alternative zu Kirchen¹⁸ und Sekten¹⁹ als zwei für das Christentum typische Formen der Vergemeinschaftung dar. Die Mystik mit ihrem starken individualistischen Charakter werde – so Troeltschs damaliger Zukunftsausblick – zunehmend wichtiger werden, während „Kultus, Dogma und Geschichtsbeziehung zur Verflüssigung neigen“ würden (1994:967).

Zunächst bewahrheitete sich diese Prognose allerdings nicht. Im Gegenteil: Während der beiden Weltkriege und dem zeitlich dazwischenliegenden Aufkommen der Dialektischen Theologie festigten sich die zwei für die Religion typischen Formen der Vergemeinschaftung, die Troeltsch „Kirche“ und „Sekte“ nannte. Zu greifen begann das von Troeltsch als „Spiritualismus“ bezeichnete Gegenkonzept zur dogmatischen Religion mit seiner durch einen ausgeprägten Individualismus gekennzeichneten und von Troeltsch „Mystik“ genannten Sozialform erst in den 1960er und -70er Jahren. Bedingt durch die damaligen gesellschaftlichen Protestbewegungen und Mündigkeitsbestrebungen begann sich auch im Hinblick auf die Religion eine zunehmende Distanz gegenüber dem zu entwickeln, was der Religionssoziologe Thomas Luckmann einst das „offizielle Modell der Religion“ (1993:139) nannte. Alles, was den Anschein eines von außen übergestülpten normativen Systems hat und auf die Einhaltung und Ausübung bestimmter Glaubensüberzeugungen, Heilslehren, Traditionen, Symbole, Kulte, Rituale pocht, steht seitdem zunächst unter Manipulationsverdacht und wird zunehmend abgelehnt. Stattdessen verbreitet sich sowohl innerhalb als auch außerhalb des institutionell-religiösen Rahmens seit Ende des vergangenen Jahrhunderts eine von der Normativität des Individuellen bestimmte, „sich auf innere Erfahrung berufende, vollmächtige und freigeistige Haltung gegenüber religiösen Fragen, die sich im Gegensatz zur ‚dogmatischen Religion‘ [...] sieht“ (Bochinger 1994:386). Entscheidende Ausbreitung fand die freigeistige Haltung

¹⁸ Troeltsch definierte „Kirche“ als „die mit dem Ergebnis des Erlösungswerkes ausgestattete Heils- und Gnadenanstalt, die Massen aufnehmen und der Welt sich anpassen kann, weil sie von der subjektiven Heiligkeit um des objektiven Gnaden- und Erlösungsschatzes willen bis zu einem gewissen Grade absehen kann“ (1994:967).

¹⁹ „Sekte“ meint bei Troeltsch „die freie Vereinigung strenger und bewußter Christen, die als wahrhaft Wiedergeborene zusammentreten, von der Welt sich scheiden, auf kleine Kreise beschränkt bleiben, statt der Gnade das Gesetz betonen und in ihrem Kreis mit größerem oder geringerem Radikalismus die christliche Lebensordnung der Liebe aufrichten, alles zur Anbahnung und in Erwartung des kommenden Gottesreiches“ (:967).

durch die im letzten Drittel des vergangenen Jahrhunderts aus der kalifornischen Hippie-Szene entstandene New-Age-Bewegung, die diese Haltung als „Spirituality“ bezeichnete (:386).

Mittlerweile ist der Begriff „Spiritualität“ sowohl im wissenschaftlichen wie im alltäglichen Sprachgebrauch zu einem vielfach rezipierten Modewort avanciert und wird überwiegend im freigeistigen Sinne der New-Age-Bewegung verstanden oder gar von seinem Transzendenzbezug gänzlich abgekoppelt (Knoblauch 2009:121; Nüchtern 2003:10). D.h. der ursprünglich aus den traditionellen Religionen stammende Terminus „Spiritualität“ gerät in diesen zunehmend außer Gebrauch (Giordan 2009:162) und gilt heute als das genaue Gegenteil dessen, was von den Normen eines institutionell-religiösen Systems vorgegeben wird (Knoblauch 2009:125). Konjunktur hat eher eine undogmatische, der kirchlichen Lehrmeinung kritisch oder ablehnend gegenüberstehende Definition von Spiritualität (Mundhenk 2011:1).²⁰ Es entstehen neue Formen und Ausprägungen, die Religionssoziologen beispielsweise als „Christentum ohne Glauben“ oder „Christentum ohne Kirche“ bezeichnen (Giordan 2009:172).

²⁰ Wenn Praktische Theologen, Religionswissenschaftler und Soziologen in ihren Konzepten von („gelebter“, „individueller“, „privater“ oder „unsichtbarer“) „Religion“ sprechen, verbinden sie diese Begriffe ebenfalls häufig mit Attributen wie „undogmatisch“ oder „kritisch“. Bereits in seinem 1799 verfassten Grundlagenwerk „Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ konstatierte Schleiermacher, Religion sei „weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Anschauen will sie das Universum [...], von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und füllen lassen“ (1958:29). „Bildung zur Religion“ (:75ff) meinte für Schleiermacher „deshalb nicht, den Menschen in der Religion zu unterrichten und zu erziehen“, sondern vielmehr alle Hemmnisse zu beseitigen, die „seine Gemeinschaft mit dem Universum behinderten, störten oder verschütteten“ (Nowak 2002:106). Behindert, gestört und verschüttet würde die Gemeinschaft des Menschen mit dem Universum ebenso durch die blinde Nachahmung äußerer, vom Kultur- und Kirchensystem vorgegebener Formen (:105) wie von „einer toten Schrift. [...] Jede heilige Schrift ist nur ein Mausoleum der Religion, ein Denkmal, daß ein großer Geist da war, der nicht mehr da ist“ (Schleiermacher 1958:68). Und jede heilige Schrift kündige „freilich nur Metaphysik und Moral“ an (:28). Für Schleiermacher hatte deshalb nicht derjenige „Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern der, welcher keiner bedarf, und wohl selbst eine machen könnte“ (:68). Ähnlich wie Schleiermacher konstatierte Rössler 1976 in der erweiterten Formel „gelebte Religion“: „Religion als gelebte Religion, als Akt, als Erfahrung, als wirksame Überzeugung [...] ist keineswegs identisch mit der Religion der Überlieferung, als Text, als theoretischem Zusammenhang, als Lehre, als Theologie“ (68). Gelebte Religion sei – ebenso wie die von Rössler synonym verwendeten Begriffe „individuelle“ oder „private“ Religion – geradezu das Gegenteil von institutioneller, gesellschaftlicher oder öffentlicher Religion (1986:81f). Der niederländische Religionswissenschaftler Jean Jacques Waardenburg verstand unter dem Terminus „gelebte Religion“ eine gleichsam individuelle wie autonome Religion, die noch nicht institutionell entfremdet oder verzerrt sei. Demnach bildet auch für ihn gelebte Religion geradezu das Gegenteil von dogmatischer, institutionell geprägter Religion (1986). Und um abschließend ein aktuelleres Beispiel zu bringen: Wolf-Eckart Failing & Hans-Günter Heimbrock weisen darauf hin, dass „gelebte Religion“ „nicht als simples Pseudonym für ‚gelebten Glauben‘“ in Gebrauch genommen werden dürfe (2001:37).

Innerhalb der Kirchen zeigt sich – wie beispielsweise eine empirische Untersuchung zum XX. Weltjugendtag der katholischen Kirche in Köln 2005 belegt – insbesondere unter den jüngeren²¹ aktiven Kirchenmitgliedern zunehmend eine Spiritualität, die durch eine hohe „Ambiguitätstoleranz“ gekennzeichnet ist (Forschungskonsortium WJT 2007:50). D.h. man hält einerseits an der kirchlichen Mitgliedschaft fest und bejaht beispielsweise den Zölibat für katholische Priester, kann sich aber für sich selbst kein enthaltsames Leben vorstellen. Verhütung wird einerseits für wichtig gehalten, andererseits wird allerdings eingesehen, dass die Kirche dagegen ist (:50). Eine Befolgung kirchlicher Vorgaben findet zumeist nur dann statt, wenn es um „allgemeine Werte wie Frieden, Gerechtigkeit und Solidarität (mit den Armen)“ geht (:48). Dann präsentieren sich viele Kirchenmitglieder „nicht nur als ‚brave‘ Gefolgsleute der Kirche, sondern zeigen sich auch bereit, an ihrer Umsetzung aktiv mitzuwirken, also ‚Nächstenliebe‘ zu praktizieren. Denn gerade in diesen Werten sieht man das eigentliche Proprium des Christlichen“ (:48).

Was sich hier vollzieht, ist eine Art „Selbstermächtigung des Individuums“. Es wird selbst bestimmt, welchen kirchlichen Vorgaben Folge geleistet wird und welchen nicht. Und um diese individuelle Selbstermächtigung geht es auch, wenn in dieser Arbeit der Terminus „Spiritualität“ Verwendung findet. „Spiritualität“ wird also weder klassisch dogmatisch noch gemäß heutigem Gebrauch undogmatisch verstanden, sondern bezeichnet vielmehr individualisierte Aneignungsformen von Religion, denen eine eigenständige Reflexion vorausgeht. Da diese Definition möglicherweise noch etwas „ungriffig“ ist, soll nachfolgend ausführlich beschrieben werden, wie der Spiritualitätsbegriff in dieser Arbeit auf die Termini „Religion“ und „Religiosität“ bezogen und von diesen abgegrenzt wird.

²¹ Wie zahlreiche Interviews mit Teilnehmern des katholischen Weltjugendtags in Köln 2005 belegen, zeigt sich vor allem unter den jüngeren aktiven Kirchenmitgliedern eine zunehmende kritische Haltung gegenüber kirchlichen Lehrvorgaben. Viele wünschen sich insbesondere in Fragen der Morallehre „eine differenziertere Haltung der Kirche“ (Forschungskonsortium WJT 2007:50). Im Zuge der „Selbstermächtigung des religiösen Subjekts“ (Gebhardt 2003) stehen immer häufiger spirituelle Erlebnisse im Vordergrund, die nicht zwangsläufig mit der christlichen Glaubenslehre übereinstimmen müssen (Forschungskonsortium WJT 2007:34ff).

2.3 Verhältnisbestimmung und Einordnung von Religion, Religiosität und Spiritualität

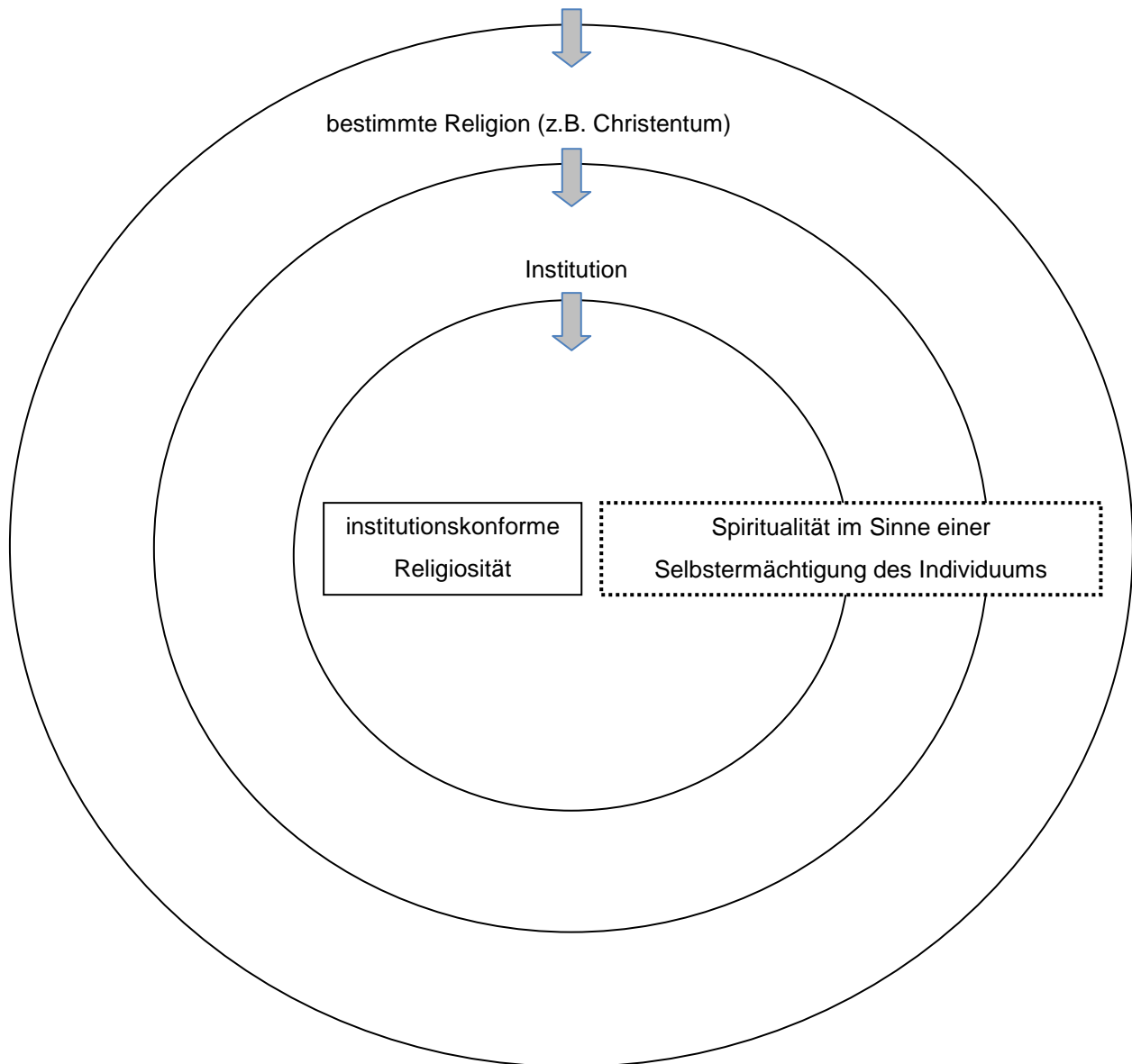
Aufgrund seiner ursprünglichen Verortung in den traditionellen Religionen weist der Begriff „Spiritualität“ zunächst deutliche Parallelen zum Begriff „Religiosität“ auf. Beide Termini möchten die Gestaltwerdung einer bestimmten Religion zum Ausdruck bringen. Und doch unterscheiden sie sich diametral. Der Spiritualitysbegriff drückt im Gegensatz zum geschlossenen Terminus „Religiosität“ eine gewisse Offenheit aus (Möller 2003a:121) – eine Offenheit und Durchlässigkeit für das Kommende, das Unbekannte (:44). „Spiritualität“ betont stärker die individuell angeeignete, experimentelle Erfahrungsdimension der Religion, während der Terminus „Religiosität“ zwar auch die subjektive Seite meint, diese aber nur als unreflektierte repetitive Anwendung von vorgegebenen Glaubensüberzeugungen, Heilslehren, Traditionen, Symbolen, Kulturen, Ritualen einer bestimmten institutionalisierten Religion darzustellen vermag. „Spiritualität“ kann sich zwar ebenfalls innerhalb eines institutionell-religiösen Rahmens vollziehen. Sie weist dabei allerdings einen „selbstständigen Charakter“ auf. In der Spannung aus Nähe und Distanz gegenüber religiösen Institutionen lebend drückt „Spiritualität“ nicht zwingend eine undogmatische Haltung aus, impliziert aber auch die Möglichkeit, religiöse Inhalte kritisch zu beleuchten, eigenwillig zu interpretieren und umzugestalten.

Die Selbstermächtigung des Individuums kann darüber hinaus auch dazu führen, dass innerhalb wie außerhalb des institutionellen Rahmens inhaltliche Bestandteile und Formen aus anderen Religionen in einem synkretistischen Prozess miteinander verbunden werden oder dass zwar eine Beschränkung auf Inhalte und Formen einer bestimmten Religion erfolgt, dabei aber der institutionelle Rahmen gemieden wird. Ebenso besteht die Möglichkeit, dass, wie z.B. bei in deutschen Fitness-Studios angebotenen Yoga-, Tai Chi- und Qigong-Kursen, ein äußerer Transzendenzbezug vorhanden ist, dieser aber aufgrund der Fokussierung auf die gesundheitlichen Aspekte der Übungen nur eine untergeordnete Rolle spielt. Und schließlich kann die Selbstermächtigung des Individuums sich in einer Haltung zeigen, bei der ein Transzendenzbezug weitgehend aufrechterhalten, aber nicht verbindlich inhaltlich-religiös gefüllt wird. Uta Karstein, Christine Schaumburg & Monika Wohlrab-Sahr bezeichnen diese

Haltung als „Agnostische Spiritualität“ (2005:153ff). Sie steht sowohl zur Auferstehungshoffnung der christlichen Religion in Spannung wie zum endgültigen Abschneiden von Auffassungen eines Weiterlebens nach dem Tode durch den atheistischen Materialismus. „Agnostische Spiritualität“ meint also den Glauben an ein jenseitiges Weiterleben, der unscharf, d.h. nicht an eine bestimmte religiöse Lehre gebunden ist. Sie nimmt Anleihen bei übersinnlichen Erfahrungen, Nahtoderlebnissen, Wiedergeburtsvorstellungen, Science Fiction und wissenschaftlichen Vorstellungen über eine jenseitige Welt. „Agnostische Spiritualität“ kann verstanden werden als Versuch, Vorstellungen eines Lebens nach dem Tode „rational“ zu begründen und dabei weitgehend auf tradierte religiöse Semantiken zu verzichten. Sie verweist damit ebenso auf einen Prozess der Säkularisierung wie der Desäkularisierung.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass „Religiosität“ nach dem in dieser Arbeit zugrundegelegten Verständnis ein unreflektiertes institutionskonformes und durch den institutionellen Rahmen begrenztes Erleben und Verhalten innerhalb einer bestimmten Religion meint. „Spiritualität“ gilt hingegen als Sammelbegriff für individualisierte Aneignungsformen von Religion, denen eine eigenständige Reflexion vorausgeht. „Spiritualität“ liegt eine „Selbstermächtigung des Individuums“ zugrunde. Es ist der Einzelne und nicht die Institution, der entscheidet, wie sich seine individuelle Spiritualität gestaltet, welchen institutionellen Vorgaben er Folge leistet und welchen nicht. Sie kann sowohl innerhalb als auch außerhalb des Rahmens einer religiösen Institution sowie – noch weiter gefasst – außerhalb einer bestimmten Religion vollzogen werden. Wie die Begriffe „Religion“, „Religiosität“ und „Spiritualität“ in dieser Arbeit eingeordnet werden, veranschaulicht folgendes Schaubild:

Religion als Sammelbegriff für unterschiedliche, sich im menschlichen Leben manifestierende und dadurch empirisch sichtbare Ausprägungen des Transzendenzbezugs



Dar. 3: Einordnung der Begriffe „Religion“, „Religiosität“ und „Spiritualität“ (eigene Darstellung)

2.4 Respiritualisierung

Die angedeutete Begriffsproblematik bei den Termini „Religion“, „Religiosität“ und „Spiritualität“ zeigt sich auch bei dem Terminus „Respiritualisierung“, der nun in das Zentrum dieser Arbeit gerückt werden soll. Mit Verweis auf die etymologische Herkunft des Begriffs „Spiritualität“ lässt sich dem Terminus „Respiritualisierung“ ein ihm innewohnender Hang zur Rückführung (lat. „re“: zurück) nachweisen – eine Rückführung, die in Anlehnung an das biblische πνευματικός (griechisch: ‚dem Geist gemäß‘) näher definiert werden kann als „Rückführung zum Geistgemäßen“, also zu einer Haltung oder Form, die den Geist bzw. das Geistliche zum Ausdruck bringt. Ebenso kann – bezogen auf das lateinische Nomen „spiritus“, das übersetzt u.a. „Atem“ heißt und von dem der Begriff „Spiritualität“ abgeleitet ist – von „Respiritualisierung“ auch im Sinne einer Wiederbelebung, d.h. einer Revitalisierung des Geistlichen gesprochen werden. Und schließlich ist dem Begriff „Respiritualisierung“ auch ein Rückbezug auf den „spiritus“, übersetzt als „Geist“, zuzuschreiben, womit dann freilich auch die Brücke zu den Termini „Religion“ bzw. „Religiosität“ geschlagen werden kann, da es bei diesen beiden Begriffen ebenfalls um den Rückbezug bzw. die Wiederanbindung an eine bestimmte Transzendenz geht.

Bei der wissenschaftlichen Rezeption des Begriffs „Respiritualisierung“ fällt auf, dass dieser bis in die Gegenwart hinein vielfach ähnlich seiner etymologischen Bedeutung verwendet wird als Ausdruck für die Rückbesinnung auf die Tradition und die geistliche Kernaufgabe religiöser Institutionen (ex. Stolleis 1988:396; Bochinger 1994:93). Insofern ist „Respiritualisierung“ als eine Art „Selbstreinigungsprozess“ zu verstehen (Giordan 2009:165). Seit den 1990er Jahren findet der Terminus allerdings zunehmend unter einer anderen Bedeutung Verwendung. Im Jahr 1993 sprach Matthias Horx in seinem „ersten großen deutschen Trendreport von einer „Respiritualisierung“ und zwei Jahre später von einem „Megatrend Religion“, der sich vor allem in den fortschrittlichen Metropolen Europas abzeichne (1995). D.h. Horx gebrauchte den Begriff „Respiritualisierung“ als Synonym für „Rückkehr der Religionen“. Seitdem wird der Terminus vielfach in diesem Sinn verstanden (ex. Towfigh 2006:20; Winkler 2009:204). Dass es sich bei der von Horx u.a. proklamierten „Respiritualisierung“ nicht um eine Rückkehr

traditioneller Religionen handeln könne, meint Christoph Böttigheimer. Er spricht in seinem Konzept von der „Respiritualisierung säkularen Lebens“ (2008:87ff). Zwar sei – so Böttigheimer mit Verweis auf die mediale Berichterstattung über die Papst-Ereignisse, Weltjugend- und Kirchentage – ein wiedererstarktes öffentliches Interesse am Thema Religion zu beobachten. Die kirchlichen Institutionen würden allerdings nicht aufgesucht. Vielmehr werde die Religion heute mitten im Säkularen präsent. So fänden sich in der Werbung vielfach religiöse Zitate und Symbole und die Natur würde ebenso sakralisiert wie Musik- oder Sportstars bzw. –ereignisse (:94-95). Ähnliche Beobachtungen wie Böttigheimer machen auch Regina Polak & Paul M. Zulehner (2004:204ff), wenngleich sie anders als er nicht von einer „Respiritualisierung säkularen Lebens“ sprechen. Bei ihrem positiv ausgedrückt „ganzheitlichen“ oder negativ formuliert „undifferenzierten“ Respiritualisierungsbegriff greifen sie das Horx'sche Verständnis von „Respiritualisierung“ als Synonym für „Rückkehr der Religionen“ zunächst auf, beschreiben dann unter Hinweis auf die in Kooperation mit der Religions- und Bewusstseinsforscherin Ariane Martin erzielten empirischen Forschungsergebnisse die Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität und erläutern schließlich die aus ihrer Sicht geeigneten Maßnahmen zur „Respiritualisierung der Kirchen“ (:221ff).

Die Respiritualisierung der Kirchen ist auch und nur gemeint, wenn in den folgenden Kapiteln dieser Arbeit von „Respiritualisierung“ die Rede sein wird. D.h. „Respiritualisierung“ wird in Anlehnung an Giordan (2009:165) definiert als Selbstreinigungsprozess der Kirchen. Dabei geht es darum, die Frage zu klären, in welcher Form eine Rückbesinnung auf die eigene Tradition und die geistliche Kernaufgabe heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, in Deutschland erfolgen soll, damit eine Revitalisierung der Kirchen durch den Geist Gottes (spiritus sanctus) geschehen kann.

2.5 Kirchen und christliche Bewegungen

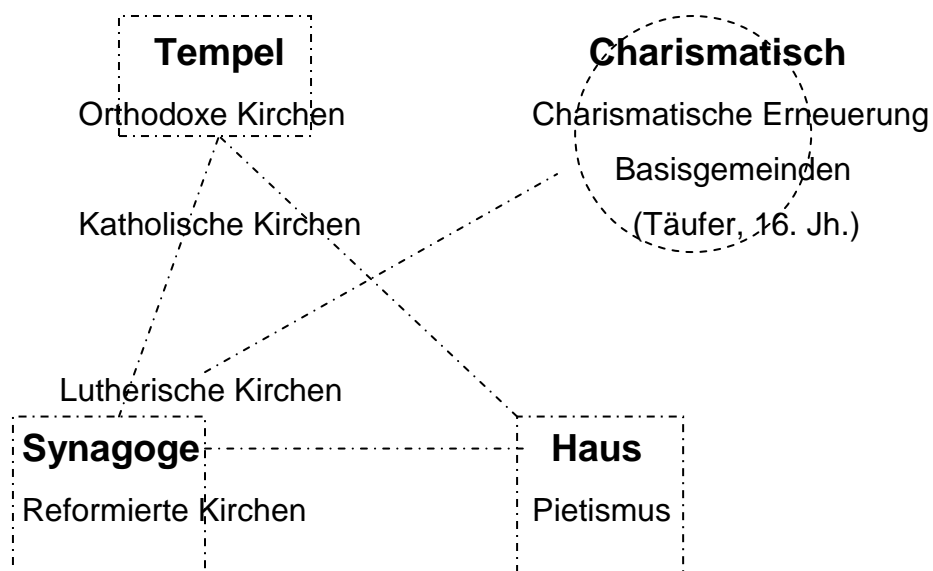
Zwei weitere relevante Begriffe, die der Klärung bedürfen, sind die Termini „Kirchen“ und „christliche Bewegungen“. Etymologisch leitet sich der Kirchenbegriff zunächst vom Griechischen *κυριακή ἐκκλησία*, was übersetzt „Versammlung des Herrn“ bzw. „dem Herrn gehörige Versammlung“ bedeutet, ab, und spä-

ter vom althochdeutschen Wort „Kiricha“. An verschiedenen Stellen der Apostelgeschichte (Act 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22) finden sich Hinweise darauf, dass sich die Kirche, ehe sie sich „christlich“ nannte, als „Weg“ (gr. „ὁδός“) bezeichnete und damit erstmals selbst definierte (Backhaus 2007:560). Der Ausdruck „ὁδός“ verdeutlicht den Anspruch, dass Kirche und Christsein nicht starr sein darf, sondern in Bewegung bleiben und zur Bewegung führen muss. Nirgends wird dies deutlicher als bei Jesus Christus selbst. Er und seine Jünger waren eine revolutionäre, spirituelle Wander-Bewegung. Sie suchten immer wieder die Nähe zum Jerusalemer Tempel und zu den in- und ausländischen Synagogen. Darüber hinaus nahmen sie an den jüdisch-religiösen Riten und Festen teil. Sie waren und verstanden sich selbst als Juden. Eine grundsätzliche Ablehnung gegenüber jüdisch-religiösen Institutionen ist bei Ihnen nicht zu erkennen.²² Vielmehr befürworteten Jesus und die Apostel sie. Gleichzeitig distanzieren sie sich aber auch von ihnen. Jesus stellte sich sogar selbst über sie (Mt 12,6). Diese Spannung aus Nähe und Distanz zu Institutionen ist nach dem Urchristentumsforscher Peter Wick „typisch für einen ‚Charismatiker‘ und seine Bewegung“ (2002:361). Eine ähnliche Ambivalenz zeigte sich in der weiteren Geschichte des Christentums bei den Wüstenvätern, Mönchen und Mystikern und auch im Mittelalter bei dem katholischen Augustinermönch Martin Luther, mit der Folge, dass durch die von ihm angestoßene Reformation zwar nicht wie bei Jesus eine neue Religion, dafür jedoch neben der orthodoxen und katholischen auch die evangelische Kirche im Christentum entstand – obwohl Luther selbst keine neue Kirche gründen, sondern die katholische erneuern wollte.

Ebenso gab es im weiteren Verlauf der Kirchengeschichte immer wieder christliche Bewegungen, die sich interessanterweise häufig gegen frühere christliche Bewegungen, die mittlerweile selbst institutionalisierte Formen angenommen hatten und Kirchen wurden, richteten. Insofern wird ersichtlich, dass Religionen im Allgemeinen und religiöse Institutionen im Besonderen keine

²² Jürgen Roloff weist unter Bezug auf Mt 5,23f. darauf hin, dass Jesus „auch die Opfer im Tempel nicht grundsätzlich in Frage [stellte]. In einem Fall wird sogar davon berichtet, dass er einen von ihm geheilten Aussätzigen zum Vollzug des Reinigungsopfers im Tempel angehalten habe“ (Mk 1,44) (2003:46). Dass Jesus die grundsätzliche Legitimität der jüdischen Institutionen nicht in Frage stellte, heißt allerdings nicht, dass er an ihnen keine Kritik übte. Das Gegenteil war der Fall (zu den einzelnen Kritikpunkten vgl. Gäckle 2005:41-42; Roloff 2003:46-48). Dabei ging es ihm stets um „das Verhältnis des Glaubenden zu Gott“ (Roloff 2003:47-48).

statischen und homogenen Gebilde sind, sondern sich aufgrund immer wieder stattfindender spiritueller Aufbrüche stetig verändern bzw. neu gebildet werden (Schlang 2005:886). Im Rahmen der christlichen Religion waren es in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts insbesondere die Charismatische Erneuerungsbewegung und die Basisgemeinden, die, ähnlich wie bereits die Täuferbewegung im 16. Jahrhundert, durch ihre ambivalente Haltung aus solidarischer Nähe und kritischer Distanz gegenüber kirchlichen Institutionen in diesen Erneuerungsprozesse angestoßen bzw. sich selbst zu kirchlichen Institutionen entwickelt haben. Diese ambivalente Haltung zeigt sich auch in dem untenstehenden Schaubild von Peter Wick (2002:389).



Dar. 4: Phänomenologisch-typologische Einordnung christlicher Gottesdienste in das komplexe „Feld“ der frühjüdischen Gottesdienste (Wick 2002:389)

Bei seiner phänomenologisch-typologischen Einordnung christlicher Gottesdienste in das komplexe „Feld“ der frühjüdischen Gottesdienste wird deutlich, dass die Charismatische Erneuerungsbewegung und die Basisgemeinden zwar einerseits dadurch eine Nähe zu den reformierten und lutherischen Gemeinden aufweisen, dass auch in ihren Gottesdiensten – ähnlich wie in den Synagogen zur Zeit des

Frühjudentums – die Schriftzentriertheit von großer Bedeutung ist. Andererseits schaffen sie sich allerdings wieder dadurch Distanz, dass sie die Bibel freier interpretieren. Die Lektüre und Deutung der Bibel geschieht aus der Perspektive der eigenen Lebenserfahrung und dem gegenwärtigen Lebensgefühl. Dadurch entsteht ein permanenter individueller Interpretationsprozess, der stets in unterschiedlichen Kontexten geschieht und Sichtweisen fördert, die in Distanz zur kirchlichen Auslegungstradition liegen können. Neben der freieren Bibelinterpretation kennzeichnen sich die Charismatische Erneuerungsbewegung und die Basisgemeinden dadurch, dass auch sinnlich-körperbetonte Impulse im Fokus ihrer spirituellen Erfahrungshandlungen stehen. In den katholischen und orthodoxen Kirchen steht hingegen nicht das Wort und die eigene spirituelle Erfahrung, sondern – ähnlich wie in den Tempeln zur Zeit des Frühjudentums – der Vollzug des Kults im Vordergrund. Die familiären und häuslichen Gemeinschaftselemente – die in der urchristlichen Gemeinde einen hohen Stellenwert besaßen – kommen vor allem bei Pietisten und anderen „Haus“-Bewegungen zum Tragen. Während sich das religiöse Leben zur Zeit der Urchristen im gottesdienstlichen Dreieck zwischen Tempel, Synagoge und Haus abspielte, agieren die heutigen Kirchen und christlichen Bewegungen, die typologisch gemäß obigem Schaubild einzuordnen sind, weitgehend unabhängig voneinander.

Betrachtet man die gegenwärtige Situation etwas näher, wird deutlich, dass es zu Beginn des 21. Jahrhunderts weniger die Charismatische Erneuerungsbewegung, die zu einer Ausbreitung der Pfingstkirchen geführt hat, oder die zumeist der katholischen Kirche zugehörigen Basisgemeinden sind, die neue spirituelle Impulse setzen, sondern vielmehr die aus Nordamerika stammende und auf Kirchen*mitglieder* ausgerichtete „Emerging Church-Bewegung“²³ sowie die aus England stammende und auf Kirchen*ferne* zielende „Fresh Expressions (of Church)-Bewegung“²⁴, die sich in den letzten Jahren innerhalb der Church of England entwickelt hat und deren Konzept nach Auffassung des Greifswalder Praktischen Theologen Michael Herbst auch in den evangelischen Landeskirchen in Deutschland rezipiert werden sollte (2011:77ff). Da sich die „Emerging Church“

²³ Vgl. Kimball (2006).

²⁴ Vgl. Schirr (2010).

und die „Fresh Expressions (of Church)“ in ihrer Grundausrichtung nicht wesentlich²⁵ unterscheiden und beide Begriffe im theologischen Kontext häufig synonym verwendet werden, sollen an dieser Stelle die Gemeinsamkeiten hervorgehoben werden. Beide Bewegungen stimmen in „terms of theology or understanding of mission“ (Fresh Expressions 2012:1. Absatz) weitgehend überein. Im Wesentlichen geht es ihnen darum, „to develop new ways of being church that are culturally and contextually relevant“ (:1. Absatz). Bertram J. Schirr konnte bei der Betrachtung unterschiedlicher theologischer Modelle zur „Emerging Church“ und zu „Fresh Expressions (of Church)“ folgende Gemeinsamkeiten ausmachen:

„Zentrierung auf Jesus, relationale Konzepte gegenüber institutionalen, ein diffuses Jenseits von Konfessionen und Ökonomiebemühungen sowie eine Betonung von kontextueller und erfahrungsbezogener Inkarnationstheologie. Besonders viel Energie wird auf einen Diskurs um moderne und postmoderne Kulturtheorien und ihre Auswirkungen auf die Zukunft der Kirche angewandt“ (2010:123).

Darüber hinaus ist zu beobachten, dass sowohl in der „Emerging Church“ als auch bei den „Fresh Expressions (of Church)“ der Versuch unternommen wird, christliche Formen der Besinnung wiederzuentdecken und alte Liturgietraditionen wieder neu aufleben zu lassen (:123). Noch ist allerdings nicht zu erkennen, wie die traditionellen Kirchenformen von diesen Entwicklungen profitieren können, d.h. wie es zu einer Respiritualisierung kirchlicher Institutionen kommen kann. Zwar wird bei den „Fresh Expressions (of Church)“ nach außen hin immer wieder die Zugehörigkeit zur Church of England betont, gleichzeitig ist – ebenso wie bei der „Emerging Church-Bewegung“ – allerdings eine „Abneigung gegen langfristige Bindung, Institutionen [sowie] das Label ‚Kirche‘“ (:123) unverkennbar. Letzteres wird u.a. daran deutlich, „dass bei *Fresh Expressions of Church*²⁶ der letzte und entscheidende Teil *of*²⁷ *Church* (der Kirche) gerne weggelassen wird“ (:122). Traditionelle Kirchenformen werden als alt und verkrustet empfunden (Schirr

²⁵ Vgl. zu den Unterschieden zwischen der „Emerging Church“ und „Fresh Expressions (of Church)“ die Internetseite von „Fresh expressions“ (2012).

²⁶ Hervorhebung im Original.

²⁷ Änderung M.M.

2010:122). Man möchte anders sein und anders wahrgenommen werden – und zwar als „alternativ, frisch und neu“ (:122).

Anders als frühere christliche Bewegungen scheinen weder die „Emerging Church“ noch die „Fresh Expressions (of Church)“ darauf ausgerichtet zu sein, bestehende Kirchenformen zu erneuern oder selbst einen institutionellen Charakter zu entwickeln. Denn schließlich proklamieren sie, das institutionelle Paradigma überwinden und ein Konzept von Kirche entwickeln zu wollen, „das sich im wesentlichen durch Netzwerke manifestiert“ (:120-121). Der Verlust des institutionellen Charakters hätte allerdings zur Folge, dass die Kirchen ort- und gesichtslos würden und damit letztendlich nicht mehr Kirchen im hier verstandenen Sinn wären.

Wie aber werden nun die Termini „Kirchen“ und „christliche Bewegungen“ in dieser Arbeit konkret definiert und in welchem Verhältnis stehen beide zueinander, wie sind sie einzuordnen?

2.6 Verhältnisbestimmung und Einordnung von Kirchen und christlichen Bewegungen

Seiner etymologischen Herkunft entsprechend werden unter dem Terminus „Kirchen“ in dieser Arbeit diejenigen christlichen Glaubensgemeinschaften verstanden, die als öffentlich-rechtliche Institutionen anerkannt sind – also die Bistümer, Landes- und Freikirchen.²⁸ Zum anderen sind mit „Kirchen“ auch die Orte, d.h. die Bauwerke, in denen die Versammlungen stattfinden, gemeint (gegen Kimball 2006:88ff). Kirchen weisen „ein geistliches und ein weltliches Gesicht“ auf (Zünd 2006: 1). D.h. „Kirche“ ist einerseits „eine irdische Organisation, die Dienstleistungen erbringt“ (:1). Will sie dies effizient tun und gut funktionieren, benötigt sie sinnvolle Strukturen und Abläufe. Andererseits ist sie die „Gemeinde der Heiligen, der von Gott aus dem Alleinsein Befreiten, einer dem anderen gehörend, sich gebend, sich verantwortlich wissend, weil von Gott an ihn gebunden“ (Bonhoeffer, zitiert in Bethge 1960:286). Die Kirche erhält ihre Vollmacht nicht aus sich selbst heraus, sondern aus Gott (Rittner 2004:251). Von

²⁸ Das schließt Sondergemeinschaften, wie z.B. die Mormonen oder die Zeugen Jehovas, aus.

ihm ist sie abhängig, auf ihn schaut sie und zu ihm strebt sie. Darum ist sie Kirche Gottes. Als Kirche Gottes ist sie aber auch in diese Welt gesandt (Mt 28,19) und beauftragt, aller Kreatur das Evangelium zu verkündigen (Mk 16,15). Den Kirchen obliegt es, sich immer wieder ihrer geistlichen *und* ihrer weltlichen Seite bewusst zu werden. Sie sind zwar in der Welt, gleichzeitig aber nicht von der Welt (Joh 17,14), „für die Welt und doch nicht weltlich, der Welt hingegeben und doch nicht von ihr vereinnahmt“ (Reimer 2009:222). Ihrer Vereinnahmung entgehen die Kirchen, indem sie sich nicht in das Denkschema der Welt einbauen lassen (Röm 12,2), sondern den Transzendenzbezug wahren und eine „bewusste Kontrastgesellschaft zur Welt“ bilden (:222). Gleichzeitig dürfen sie als Gesandte Gottes nicht den Kontakt zur Welt verlieren. Vielmehr müssen die Kirchen sich in die jeweilige Kultur der Menschen hineinbegeben und inkulturieren. Nur so können sie die Gesellschaft prägen und im Sinne und Auftrag Gottes verändern (:222). Insofern stehen die Kirchen in der ständigen Spannung zwischen Traditionswahrung und Erneuerung.

Christliche Bewegungen fokussieren sich mehrheitlich auf den Bereich der Erneuerung. Innerkirchliche christliche Bewegungen zielen darauf, eine Kirche von innen heraus zu erneuern, um sie gesellschaftlich anschlussfähig zu machen. Außerkirchlichen christlichen Bewegungen geht es in der Regel darum, sich entweder einer traditionellen Kirche anzuschließen und diese von außen zu erneuern oder in Abgrenzung gegenüber traditionellen Kirchenformen sich selbst zu einer anerkannten christlichen Kirche zu entwickeln. Von diesem Standpunkt aus betrachtet erweist sich beispielsweise die Bezeichnung „Emerging Church“ als unpassend, da es sich hierbei nicht um eine Kirche, sondern um eine christliche Bewegung handelt. Problematisch erweist sich auch die Bezeichnung „Fresh Expressions (of Church)“. Auch hier handelt es sich um eine christliche Bewegung und nicht um eine Kirche. Außerdem suggeriert die offizielle Zugehörigkeit zur Church of England, dass die „Fresh Expressions“ darauf zielten, die traditionellen Kirchengemeinden der Church of England zu erneuern. Stattdessen werden jedoch neue Netzwerk-Gemeinden gegründet, die weitgehend unabhängig von traditionellen Kirchengemeinden der Church of England agieren und diese nicht erneuern. D.h. es kommt nicht zu einer Respiritualisierung traditioneller Kirchengemeinden, sondern es entsteht ein Nebeneinander von traditionellen Kirchengemeinden und Netzwerk-Gemeinden.

2.7 Fazit

Zusammenfassend kann an dieser Stelle festgehalten werden, dass die Termini „Religion“, „Religiosität“, „Spiritualität“, „Respiritualisierung“, „Kirchen“ und „christliche Bewegungen“ in der vorliegenden Arbeit wie folgt verstanden bzw. eingeordnet werden: Im Sinne Pollacks wird der funktionale mit einem substanziellen Religionsbegriff kombiniert, um so „den Engführungen und Irrwegen bei der Bestimmung eines angemessenen Religionsbegriffes [zu] entkommen“ (2009:63). „Spiritualität“ wird verstanden als individuell angeeignete, experimentelle Erfahrungsdimension der Religion, während der Terminus „Religiosität“ zwar auch die subjektive Seite meint, diese aber nur als unreflektierte repetitive Anwendung von vorgegebenen Glaubensüberzeugungen, Heilslehren, Traditionen, Symbolen, Kulturen, Ritualen einer bestimmten institutionalisierten Religion darzustellen vermag. „Respiritualisierung“ wird in Anlehnung an Giordan (2009:165) definiert als Selbstreinigungsprozess der Kirchen. Als „Kirchen“ gelten in dieser Arbeit diejenigen christlichen Glaubensgemeinschaften, die als öffentlich-rechtliche Institutionen anerkannt sind – also die Bistümer, Landes- und Freikirchen.²⁹ Zum anderen sind mit „Kirchen“ auch die Orte, d.h. die Bauwerke, in denen die Versammlungen stattfinden, gemeint (gegen Kimball 2006:88ff). Bei den christlichen Bewegungen wird zwischen inner- und außerkirchlichen christlichen Bewegungen unterschieden. Innerkirchliche christliche Bewegungen zielen darauf, eine Kirche von innen heraus zu erneuern, um sie gesellschaftlich anschlussfähig zu machen. Außerkirchlichen christlichen Bewegungen geht es in der Regel darum, sich entweder einer traditionellen Kirche anzuschließen und diese von außen zu erneuern oder in Abgrenzung gegenüber traditionellen Kirchenformen sich selbst zu einer anerkannten christlichen Kirche zu entwickeln.

²⁹ Das schließt Sondergemeinschaften, wie z.B. die Mormonen oder die Zeugen Jehovas, aus.

3 Rückkehr der Religionen?:

Zur Plausibilität aktueller Zeitdiagnosen

Nachdem die begrifflichen Grundlagen gelegt sind, gilt es, im folgenden Kapitel zunächst exemplarisch aufzuzeigen, wie Religionssoziologen mit Hilfe verschiedener Theorien versuchen, die gegenwärtige Relevanz der Religion und ihre Wandlungsprozesse in fortschrittlichen Gesellschaften zu deuten, ehe im Anschluss daran die vorgestellten Theorien unter Bezugnahme auf qualitative und quantitative Erhebungen auf Plausibilität geprüft und diskutiert werden. Die Berücksichtigung religionssoziologischer Theorien und empirischer Daten ist für diese Arbeit insofern sinnvoll und notwendig, als diese helfen, die gegenwärtige Krisenlage der Kirchen besser zu verstehen und einzuordnen. Sie bieten Hinweise zur Beantwortung der Frage, warum der Kontakt zur Welt und die Prägekraft in der Gesellschaft heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, ein Kernproblem der Kirchen darstellt und geben darüber hinaus Anhaltspunkte für notwendige Revitalisierungsmaßnahmen.

Dass die Kirchen in Deutschland einer Erneuerung bedürfen, verdeutlichen die bereits in der Einleitung³⁰ aufgeführten Zahlen. Zur Erinnerung: Gegenwärtig besuchen lediglich 4% der evangelischen (Zimmerling 2007:26) und 16% der katholischen (Ebertz 2011:49) Kirchenmitglieder wöchentlich den Gottesdienst am Sonntagmorgen. Und gegenüber derzeit ca. 60% werden – so die statistischen Prognosen – im Jahr 2025 nur noch weniger als 50% der Bevölkerung einer der beiden großen Kirchen angehören (Büchse 2011:56). Aus theologischer Perspektive sind diese Entwicklungen freilich besorgniserregend. Für Religionssoziologen wie Steve Bruce (2002), Karel Dobbelaere (2002), Detlef Pollack (2009), Gert Pickel (2010) oder Ulrich Oevermann (Franzmann & Oevermann 2006) kommen sie allerdings keinesfalls überraschend. Im Gegenteil: Sie sehen darin eine Bestätigung der bereits auf Klassiker wie Émile Durkheim (1893) und Max Weber (1904/05) zurückgehenden und von ihnen ebenfalls vertretenen

³⁰ Siehe Kapitel 1.1.

Säkularisierungstheorie, welche besagt, dass Modernisierungsprozesse zu einem Bedeutungs- und Akzeptanzverlust der Religion als Ganzes führen. Radikaler drückten sich bereits im 19. Jahrhundert Auguste Comte (1891) und im Jahr 1965 Harvey Cox aus. Beide sprachen nicht nur von einem Bedeutungs- und Akzeptanzverlust der Religion, sondern prognostizierten sogar ihr baldiges Ende. In seinem damals erschienen, viel beachteten Buch „Stadt ohne Gott?“ erstellte Cox folgende These: Je moderner eine Gesellschaft – insbesondere deren Städte und Zentren – werde, desto stärker breite sich die Säkularisierung aus und infolge dessen auch der irreversible Verfallsprozess der Religion.

Als dieser Verfallsprozess allerdings knapp 20 Jahre später immer noch ausgeblieben war, musste Cox seinen Irrtum eingestehen und begann fortan, die „Religion in the Secular City“ (1984) zu beschreiben. Statt eines Endes der Religionen sei es vielmehr dazu gekommen, was Cox' Kollege Peter L. Berger als „The Desecularization of the World“ bezeichnet hat. In dem unter diesem Titel erschienenen Buch revidierte Berger, der wie Cox ebenfalls ein Ende der Religionen prognostiziert hatte, im Jahr 1999 die Säkularisationstheorie. Rückblickend schreibt er: „My point is that the assumption that we live in a secularized world is false. The world today [...] is as furiously religious as it ever was, and in some places more so than ever“ (:2). Die zunehmende Modernisierung führe nicht zwangsläufig zu einer Abnahme religiöser Bindungen. Es gebe verschiedene Modernitäten, die entweder religionsverträglich oder eben religionsunverträglich seien. Global betrachtet würden sich Religion und Fortschritt eher verbünden als gegeneinander aufzutreten. Ähnlich wie Cox und Berger sieht es gegenwärtig auch eine wachsende Anzahl von Theologen, Religionssoziologen, Philosophen und Trendforschern. Ihrer Meinung nach spiegeln beispielsweise das wiedererstarkte mediale Interesse am Thema „Religion“, gut besuchte Weltjugend- und Kirchentage oder der Aufschwung neuer spiritueller Bewegungen einen gesellschaftlichen Bedeutungs- und Akzeptanzgewinn der Religion wider. In ihren Beiträgen sprechen sie von einer „postsäkularen Gesellschaft“³¹ (Habermas 2003), von einer „Deprivatisierung der Religion“ (Casanova 1994), vom „Megatrend Religion“ (Horx 1995), von der „spiritual revolution“ (Heelas & Woodhead 2005), von der „Rückkehr der

³¹ Zur Kritik an Habermas' Begriff der „postsäkularen Gesellschaft“ vgl. Hans Joas (2004:122ff).

Religionen“³² (Riesebrodt 2000) oder auch von der „Wiederkehr der Götter“ (Graf 2004).

3.1 Drei religionssoziologische Modelle

Um die gegenwärtige Relevanz der Religion und ihre Wandlungsprozesse in fortschrittlichen Gesellschaften erklären zu können, haben die Kritiker der Säkularisierungsthese verschiedene Gegenmodelle entwickelt. Die beiden bekanntesten Entwürfe sind das in den USA von Rodney Stark, Roger Finke und Laurence Iannaccone entwickelte „ökonomische Marktmodell“ (Iannaccone & Stark 1994; Finke & Stark 2000) sowie die „Individualisierungsthese“, die auf Thomas Luckmann (1993) zurückgeht und gegenwärtig beispielsweise von Danièle Hervieu-Léger & (2004) oder Paul Heelas & Linda Woodhead (2005) vertreten wird. Die Rezeption dieser Alternativmodelle ist mittlerweile so stark geworden, dass unter Religionssoziologen von Säkularisierung kaum noch einer sprechen möchte. Wie es scheint, haben sie das lange Zeit als unantastbar geltende Paradigma der Säkularisierungsthese zum Einsturz gebracht. Doch ist die Sachlage tatsächlich so eindeutig wie angenommen? Die nachfolgende überblicksartige Darstellung und die unter Berücksichtigung empirischer Daten geführte Diskussion der oben genannten religionssoziologischen Modelle sollen dazu dienen, eine Antwort auf diese Frage zu geben.

3.1.1 Säkularisierungsthese

Die Säkularisierungsthese³³ besagt, es bestehe ein Spannungsverhältnis zwischen Religion und Modernisierung³⁴ (Pickel 2010:219). Detlef Pollack weist

³² Der Terminus „Rückkehr der Religionen“ ist auf den ersten Blick missdeutig. Denn er suggeriert, dass es bereits eine Zeit ohne Religion gegeben habe. Doch Religion gab es immer und wird es – so die These Böttigheimers – auch immer geben (2008:87). Termini wie „Rückkehr“, „Wiederkehr“, o.ä. können deshalb im Zusammenhang mit Religion nur als Bedeutungsgewinn der Religion verstanden werden.

³³ Vgl. zu den unterschiedlichen Verwendungsweisen des Begriffs „Säkularisierung“ Pollack (2009:21f). In dieser Arbeit wird der Säkularisierungsbegriff quantitativ und nicht genealogisch gebraucht. D.h. er wird im Sinne Pollacks als Terminus für die negative „Verschiebung des

allerdings darauf hin, dass er und die anderen o.g. gegenwärtigen Verfechter dieses religionssoziologischen Modells mit Ausnahme von Oevermann³⁵ „lediglich“ im Sinne Webers und Durkheims davon ausgehen, „dass der die gesamte soziale Struktur umwälzende Prozess der Modernisierung an den Beständen religiöser Traditionen nicht folgenlos vorübergeht“ (2009:20). Diese Modernisierungsprozesse nähmen „– so die Kernthese der Säkularisierungstheorie – einen letztlich negativen Einfluss auf die Stabilität und Vitalität von Religionsgemeinschaften, religiösen [und spirituellen] Praktiken und Überzeugungen und vermindern deren Akzeptanz“ (:20). Die These besagt dagegen nicht – wie heute vielfach unterstellt und einst von Comte sowie vor dessen Meinungswechsel von Cox proklamiert –, „dass sich diese Entwicklung unaufhaltsam vollzieht, auch nicht, dass sie unumkehrbar³⁶ ist, und schon gar nicht, dass sie wünschenswert ist, wohl aber, dass sie wahrscheinlich ist“ (:20). Die Stärke der Säkularisierungstheorie liegt nach Auffassung ihrer Befürworter darin, dass sie den proklamierten Bedeutungsrückgang der Religion – etwa in Bezug auf „politische Entscheidungen, die Lebensgestaltung im familialen Bereich sowie das Erziehungssystem“ (Pickel 2010:219) – nicht nur beschreibt, sondern „auch kausale Erklärungen für diese“ anbietet (Pollack 2009:28). Außerdem sei sie in der Lage, „nicht nur Prozesse der Signifikanzabschwächung von Religion“ zu erfassen und zu erklären, sondern „im Falle von Modernisierungsverzügen und –blockaden“ auch deren Bedeutungszuwachs (:28).

3.1.2 Ökonomisches Marktmodell

Kritiker der Säkularisierungstheorie trauen ihr allerdings gerade Letztgenanntes nicht zu. Darüber hinaus äußern sie weitere Kritikpunkte. Vertreter des in den USA

Bedeutungsanteils, den Religion in Gesellschaften für sich beanspruchen kann“, verwendet (:22).

³⁴ Vgl. zu den unterschiedlichen Verwendungsweisen des Begriffs „Modernisierung“ Pollack (2009:22). „Modernisierung“ meint in dieser Arbeit – ebenfalls im Sinne Pollacks – „eine Kombination unterschiedlicher Entwicklungstendenzen, etwa die Herausbildung des [...] Rechtsstaats, der Marktwirtschaft, der Bürokratie oder der Konkurrenzdemokratie“ (:22).

³⁵ Für Oevermann ist die Säkularisierung ein unaufhaltsamer, „nicht mehr umkehrbar[er]“ Prozess, an dessen Ende es keine Religion mehr geben wird (Franzmann & Oevermann 2006:49).

³⁶ Steve Bruce und Roy Wallis, zwei Hauptvertreter der Säkularisierungstheorie, erklären dazu: „Nothing in the social world is irreversible or inevitable“ (1992:27).

entwickelten ökonomischen Marktmodells werfen den Vertretern der Säkularisierungsthese vor, das Verhältnis von Religion und Modernisierung falsch einzuschätzen. Zwischen Beidem bestehe kein Spannungsverhältnis. Religion und Modernisierung seien vielmehr – wie das Beispiel USA belege – miteinander kompatibel. Fortschrittliche Staaten, so die Überzeugung der Vertreter des ökonomischen Marktmodells, verfügten über einen pluralistischen Markt der Religionen. Auf dem Markt komme es zu einer Konkurrenzsituation, welche die einzelnen Anbieter dazu nötige, ihren Service zu verbessern. Nur so könnten sie bestehende „Kunden“ binden bzw. neue gewinnen (Iannaccone & Stark 1994; Finke & Stark 2000). Die (potenziellen) „Kunden“ des Marktes wiederum machten ihre Entscheidungen für die Annahme eines Angebots, so wird behauptet, von dessen maximalem Nutzen für sie abhängig. D.h. es wird angenommen, dass sich das Individuum nach rein ökonomischen Gesichtspunkten für oder gegen angebotene Religionen entscheidet (Jäckel 2007:77-78).

Ferner wird angenommen, dass je mehr Nachfrage nach Religion entsteht, umso mehr Angebote auf den Markt kommen (Jäckel 2007:78). Umgekehrt halte sich die Nachfrage nach Religion besonders in den Regionen in Grenzen, in denen eine bestimmte Religion eine Monopolstellung inne habe. Die gesunkene Nachfrage habe dann allerdings nicht nur mit der fehlenden Angebotsvielfalt zu tun, sondern auch mit der Qualität des Angebots des Monopolisten. Bei Monopolisten tendiere der Klerus dazu, „faul und nachlässig zu werden und an den aktuellen Bedürfnissen der Menschen vorbeizugehen“ (Pollack 2009:35). Dadurch steige wiederum die Wahrscheinlichkeit, dass sich der (potenzielle) „Kunde“ aus Unzufriedenheit über das angebotene „Produkt“ und mangels Alternativen gänzlich vom Markt der Religionen abwendet (:36). Die beiden wichtigsten Bedingungen für die Bildung eines Pluralismus der Religionen sind nach Auffassung der Vertreter des ökonomischen Marktmodells zum einen die strikte Trennung von Kirche und Staat und zum anderen die rechtliche Gleichstellung der Religionsgemeinschaften (:36). Ohne die Bevorzugung der Kirchen durch den Staat könnten sich auch kleinere Religionsgemeinschaften aufgrund der geringen Startkosten gegen die großen Kirchen behaupten und deren Mitglieder zur Konversion bewegen (Finke & Stark 2000:203). Der dadurch entstehende Pluralismus der Religionen belebe den Konkurrenzkampf unter den

Anbietern und dieser führe wiederum zu einer Steigerung der Produktivität des gesamten Marktes (:219).

Mit diesem Argumentationsstrang konterkarieren die Verfechter des ökonomischen Marktmodells die oben aufgeführten Argumentationsmuster der Säkularisierungstheoretiker: Die Vielfalt der Religionen steigere das Niveau des Angebots; die Trennung von Kirche und Staat wirke sich nicht negativ, sondern positiv auf die soziale Bindungsfähigkeit von Religionsgemeinschaften und Kirchen aus. Religion und Modernisierung werden als miteinander vereinbar und nicht als inkompatibel beschrieben. Religion wird nicht mehr länger als abhängige Variable betrachtet, sondern „erhält stattdessen den Status eines politisch, wirtschaftlich, sozial und kulturell stimulierenden Faktors“ (Pollack 2009:36). Im ökonomischen Marktmodell wird Religion im Gegensatz zur Säkularisierungstheorie weniger „als ein Bestand an Traditionen gesehen, der durch Prozesse des rapiden gesellschaftlichen Wandels an sozialer Verbindlichkeit verliert, als vielmehr als ein generatives Element, das sozial und politisch zu mobilisieren und auch sich selbst zu organisieren vermag“ (:36).

3.1.3 Individualisierungsthese

Ähnlichkeiten mit dem ökonomischen Marktmodell weist das dritte zu beschreibende religionssoziologische Modell, die Individualisierungsthese, auf. Auch sie geht von einer Kompatibilität von Religion und Modernisierung aus. Pollack weist allerdings darauf hin, dass auch zwischen der Individualisierungs- und der Säkularisierungsthese Parallelen bestünden. Beide teilten sich „den Ausgangspunkt bei makrosozialen Veränderungsprozessen wie funktionaler Differenzierung, Rationalisierung oder kultureller Pluralisierung“ (2009:44). Insofern liege die Individualisierungsthese „theoriearchitektonisch zwischen der Säkularisierungstheorie und dem ökonomischen Marktmodell“ (:44). Nach Auffassung der Vertreter der Individualisierungsthese hat die Religion in Deutschland und anderen Ländern Westeuropas nicht – wie in der Säkularisierungsthese behauptet – an gesellschaftlicher Relevanz verloren, sondern – im Gegenteil – gewonnen. Es ist gar von einer „Wiederkehr der Religion“ die Rede. Jedoch trete die Religion heute, zu Beginn des 21.

Jahrhunderts, weniger in einem institutionellen Rahmen auf. D.h. es komme zwar zu einem Bedeutungsrückgang institutionalisierter Religion; dieser werde jedoch durch eine Zunahme individualisierter Spiritualitätsformen außerhalb des kirchlichen Rahmens kompensiert (Pickel 2010:220; Pollack 2009:149).

Die Ursache für diese Entwicklung liegt laut dem Entwickler und den heutigen Vertretern der Individualisierungsthese darin, dass in hochkulturellen Gesellschaften – im Gegensatz zu archaischen – ein institutionell spezialisierter Bereich der Religion hervortritt, der sich zunehmend aus dem Kosmos der allgemeinen Wirklichkeitskonstruktion herauslöst und dadurch den Bezug zu diesem „heiligen Kosmos“ sukzessive verliert. Diese institutionelle Spezialisierung der Religion führe dazu, dass die Vorgaben und Normen gesellschaftlicher Institutionen³⁷, also auch der Kirche, in modernen Gesellschaften nicht mehr als subjektiv sinnvoll wahrgenommen würden und ihre Bedeutung für den Alltag des Individuums verlören (Luckmann 1993:117ff; Ebertz 2011:47ff). Dadurch komme es zu einer Privatisierung der Religion. Autonom von den Vorgaben und Normen der religiösen Institution beginne das Individuum, sich ein eigenständiges Sinnsystem zu wählen. Dabei werde es „nur noch von den Vorlieben, die sich aus seiner sozialen Biographie ergeben“ (Luckmann 1993:141), geleitet, so dass sich häufig synkretistische Formen von Religion bildeten.

Offen bleibt bei Luckmann die Frage, in welchem Verhältnis die individualistische Religion zur institutionalisierten Religion steht. Die französische Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger sieht jedoch – ebenfalls der Individualisierungstheorie folgend – vielfache Hinweise auf einen Übergang „von der ‚institutionalisierten Religion‘ zur ‚neu zusammengebastelten Religion‘“ (2004:25). Und Hervieu-Légers englische Kollegen Paul Heelas und Linda Woodhead gehen mit Bezug auf die Ergebnisse einer in der englischen Stadt Kendal durchgeführten empirischen Untersuchung ebenfalls davon aus, dass die institutionalisierte Religion zunehmend durch die sogenannte „holistic spirituality“, d.h. durch neue, fernöstlich- und New-Age-geprägte Spiritualitätsformen ersetzt werden wird (2005:88). Insofern dürfe Religion nicht länger mit Kirche und organisierter wie institutionalisierter Religion gleichgesetzt werden (Pickel 2011:195). Es sei ein

³⁷ Vgl. Kaufmann, der darauf hinweist, dass mit der Selbstbestimmung der Individuen auch eine zunehmende Abstandnahme bzw. ein Desinteresse gegenüber anderen Großorganisationen wie z.B. Parteien oder Gewerkschaften einhergeht (2011:109).

Trugschluss zu glauben, der Bedeutungsverlust der institutionalisierten Religion bedeute einen individuellen Glaubensverlust en masse.

Um ihrer Überzeugung Ausdruck zu verleihen, unterscheiden Vertreter der Individualisierungsthese in Anlehnung an Heelas und Woodhead deshalb zunehmend zwischen „individueller Spiritualität“ *außerhalb* und „traditioneller Religiosität“ *innerhalb* des institutionellen Rahmens. Anstatt in den Kirchen, breiteten sich individualisierte Formen von Religion heute an vielen Orten aus, an denen „man sie früher nicht erwartet hätte: in der Psychoanalyse und Körperpflege, in der Freizeitkultur und im Gemeinschaftskult, im Tourismus und im Sport“ (Pollack 2009:44-45). Allerdings vollziehe sich diese Ausbreitung eher schleichend, „quasi ‚unsichtbar‘, was den (falschen) Eindruck des Verschwindens der Religion erzeugt“ (Pickel 2011:195). Offensichtlich werde sie – wenn auch nur eingeschränkt – in einer Vielzahl Neuer Religionen und spiritueller Bewegungen (:195).

3.2 Überprüfung und Diskussion der vorgestellten Ansätze

Ob bzw. inwieweit die Individualisierungsthese bestätigt werden kann oder ob doch mehr für die Richtigkeit des ökonomischen Marktmodells oder gar für die Gültigkeit der Säkularisierungsthese spricht, soll nun unter Bezugnahme auf quantitative und qualitative empirische Erhebungen (unvollständiger Überblick: Bertelsmann Stiftung 2007 [Religionsmonitor 2008], Forschungskonsortium WJT 2007; Fuchs-Heinritz 2000 [13. Shell Jugendstudie 2000]; Gensicke 2006 [15. Shell Jugendstudie 2006]; Identity Foundation 2006; Martin 2005; Pickel 2010,2011, Pollack 2009 [Pickel & Pollack 2006]; REMID 2008) sowie theoretische Argumentationen geprüft und diskutiert werden.

3.2.1 Darstellung der Vergleichsproblematik

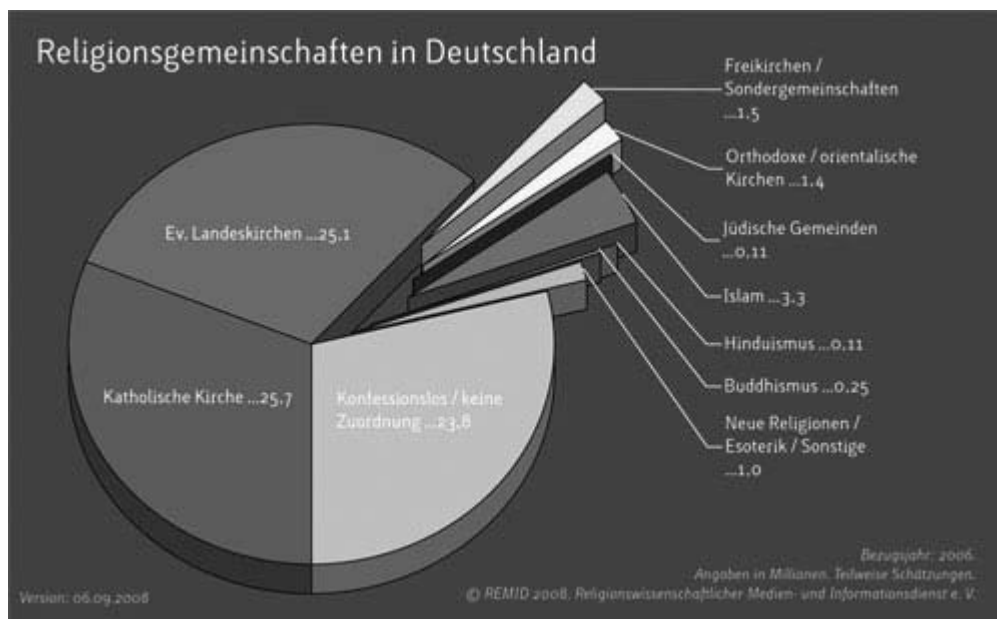
Eine objektive Beurteilung der vorgestellten religionssoziologischen Modelle erweist sich allerdings insofern als schwierig, als die jeweils zugrundegelegten Religionsverständnisse uneinheitlich sind. Dass die Individualisierungstheoretiker

heute eine starke Ausbreitung der Religion in Deutschland und anderen fortschrittlichen Staaten ausmachen, liegt laut Pickel auch und vor allem an dem „funktionalen Religionsbegriff, der für ihr Verständnis von Religion konstitutiv ist. Dies bedeutet, dass Religion als anthropologische Konstante in einer Gesellschaft immer vorhanden ist und sein muss, da die Menschen zwingend auf sie angewiesen sind“ (2011:195). Genau an diesem Punkt setzt häufig die berechtigte Kritik der Säkularisierungstheoretiker ein (Pollack 2009:49). In dem zu würdigenden Bestreben, auf eine Praxis von Religion aufmerksam zu machen, die sich insbesondere außerhalb des institutionellen Rahmens abspielt, werden auch solche Phänomene als Religion vereinnahmt, die unter Zugrundelegung eines substantziellen Religionsbegriffs anderweitig bezeichnet werden müssten. Die Kompatibilität von Religion und Modernisierung lässt sich jedoch nicht dadurch nachweisen, dass man den Religionsbegriff rein funktional definiert und ihn damit „einer tendenziellen Beliebigkeit und Inhaltslosigkeit“ (Könemann 2002:80) aussetzt. Wenn die Verwendung des Terminus „Religion“ der Willkür freigegeben wird, kann alles als Religion bezeichnet werden. Wenn jedoch alles Religion sein kann, wird der Säkularisierungsbegriff ad absurdum geführt.

Neben dem unterschiedlichen Religionsverständnis besteht eine weitere Problematik in der Unterschiedlichkeit der verwendeten empirischen Untersuchungsmethoden. Während Individualisierungstheoretiker ihr Erklärungsmodell in der Regel mit qualitativen Forschungsmethoden zu stützen versuchen, wenden Säkularisierungstheoretiker mehrheitlich quantitative Forschungsmethoden an. Vertreter des ökonomischen Marktmodells haben erst in den letzten Jahren begonnen, ihre Untersuchungen „von den USA auf Europa, Lateinamerika, China und andere Weltgegenden“ auszudehnen (Pollack 2009:42). Folglich liegen kaum quantitativ-empirische Nachweise vor, die belegen könnten, dass der Bedeutungsrückgang institutionalisierter christlicher Religion durch eine Zunahme individualisierter Spiritualitätsformen außerhalb des kirchlichen Rahmens (Individualisierungsthese) bzw. durch einen Mitgliedererwerb nicht-christlicher religiöser Institutionen (ökonomisches Marktmodell) kompensiert wird.

3.2.2 Versuch einer Ergebnisermittlung

An den Mitgliederzahlen der nicht-christlichen Weltreligionen sowie der Neuen Religionen und esoterischen Gruppen in Deutschland gemessen lässt sich jedenfalls keine Kompensationsbewegung ausmachen. Den ca. 3,7 Millionen Mitglieder starken nicht-christlichen Weltreligionen gehören in Deutschland fast ausschließlich Menschen mit Migrationshintergrund an. Bedenkt man beispielsweise, dass in Deutschland ca. 3 Millionen Türkischstämmige leben, erklärt sich, warum der Islam mit geschätzten 3,3 Millionen hierzulande eine relativ hohe Mitgliederzahl vorweist. Zu den Neuen Religionen und esoterischen Gruppen lässt sich anmerken, dass diese – wie das folgende Schaubild des Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienstes (REMID 2008) zeigt – lediglich ca. eine Million Mitglieder in Deutschland zählen.



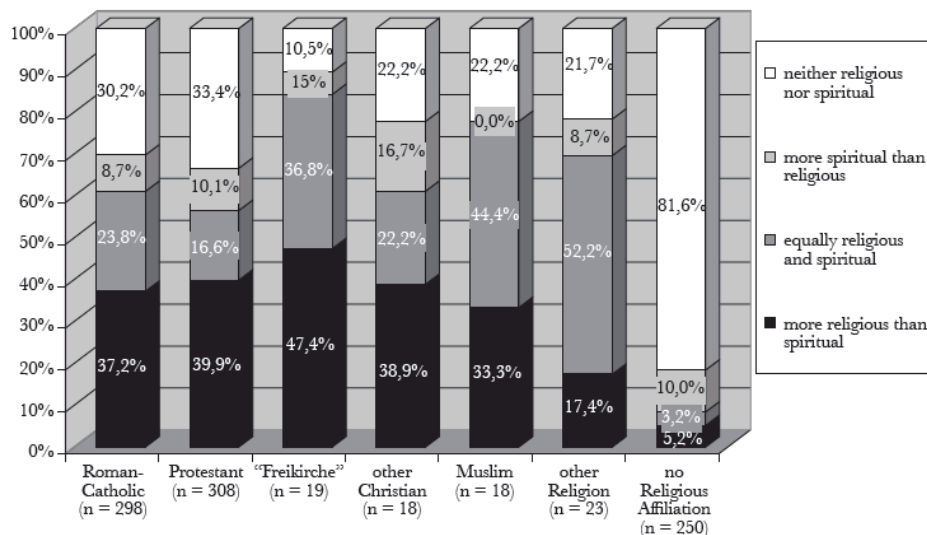
Dar. 5: Religionsgemeinschaften in Deutschland (REMID 2008)

Der Missions- und Religionswissenschaftler Niels-Peter Moritzen weist darauf hin, dass Neue Religionen nicht nur in Deutschland, sondern in allen westlichen Gesellschaften lediglich etwa „1% der Bevölkerung erreichen“ (2006:197). Weltweit betrachtet geht der Religionsgeschichtler Rainer Flasche von einer Anhängerzahl der Neuen Religionen von insgesamt etwa 100 Millionen aus –

„eine Zahl, die in statistische Zusammenhänge gestellt immer noch die Partikularität und Marginalität Neuer Religionen unterstreicht“ (1996:284).

Der Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaftler Ulrich Dehn hält dem Verweis auf diese quantitativ-empirischen Ergebnisse allerdings entgegen, dass es sich bei Neuen Religionen inzwischen nur noch selten um „guruorientierte Organisationen mit fester Mitgliedschaft und Initiationen und fest umschriebenen Lebensregeln“ (2005:310) handele. Vielmehr sei heute „eine Tendenz von der Gruppe zur Bewegung, von der Organisation zum Angebot“ (:310) zu beobachten. Die Bedeutung und den Einfluss einer Gruppe bzw. Bewegung lediglich an deren Mitgliederzahlen festzumachen, führe daher zu kurz (:310). Eine ähnliche Auffassung vertreten Winfried Gebhardt und Ariane Martin. Mit der Beschränkung auf die Frage nach der Religionszugehörigkeit ließen sich keine aussagekräftigen Ergebnisse mehr erzielen. Religion werde heute ausprobiert und individuell kombiniert. Viele schlenderten im Stile eines Vagabunden durch den Markt der spirituellen Möglichkeiten und nähmen mit, was ihnen gefällt. Es grassiere die Patchwork-Spiritualität (Gebhardt 2007:134; Martin 2005:12-13).

Doch ist dem wirklich so? Legen sich in Deutschland die „Kunden“ des Marktes der Religionen tatsächlich verschiedene Angebote in den „Warenkorb“ und leben ihre zusammengebastelte Spiritualität? Für eine Annäherung an die Beantwortung der Frage gilt es im ersten Schritt, das Profil der „Kunden“ des Marktes der Religionen auszumachen. Es ist davon auszugehen, dass sie mehrheitlich nicht konfessionslos sind. Denn schließlich beschreiben sich die Konfessionslosen – das sind knapp 20% der west- und ca. 73% der ostdeutschen Bundesbürger (Pollack 2009:126) – laut dem unten dargestellten, von Heinz Streib für den gesamtdeutschen Kontext zusammengefassten Untersuchungsergebnis des Religionsmonitors 2008 mit eindeutiger Mehrheit (über 81%) weder als „spirituell“ noch als „religiös“ (Streib 2008:59). Unter den Mitgliedern der katholischen Kirche sowie der evangelischen Landes- und Freikirchen sind es hingegen lediglich ca. 10-30%, die sich so bezeichnen (:59).



Dar. 6: Spirituelle und religiöse Selbstidentifikation in Deutschland (Streib 2008:59)

Insofern spricht Vieles für die Annahme, dass es sich bei den spirituellen „Patch-Work-Anhängern“, die laut Religionsmonitor 2008 durchgängig durch alle Altersgruppen hindurch 20-25% ausmachen (Bertelsmann Stiftung 2007:5), größtenteils um Kirchenmitglieder handelt. Gestützt wird diese Annahme durch die bereits in Kapitel 2.2 aufgeführte empirische Untersuchung zum Weltjugendtag in Köln 2005 (Forschungskonsortium WJT 2007:34ff). Ebenso zeigten bereits im Jahr 2000 sowohl Michael Ebertz (:99) als auch die Shell Jugendstudie (Fuchs-Heinritz 2000:174-175), dass es weniger die Konfessionslosen, als vielmehr die Kirchenmitglieder sind, unter denen Synkretismen ausgemacht werden. Gleiches bestätigt die im Jahr 2006 von Gert Pickel und Detlef Pollack durchgeführte quantitative Erhebung „Kirche und Religion im erweiterten Europa“, die sowohl die Entwicklungen in West- als auch in Ostdeutschland berücksichtigt. Sie besagt, dass außerchristliche Angebote eher von Kirchenmitgliedern angenommen werden (Pollack 2009:173; Pickel 2011:350). Allerdings wird eine Vermischung von Vorstellungen und Praktiken aus unterschiedlichen religiösen Traditionen – so das Ergebnis der quantitativen Erhebung – nur bei ca. 15-25% der Kirchenmitglieder, die „wöchentlich den Gottesdienst besuchen und sich zum Glauben an Gott als Person bekennen“, vollzogen (Pollack 2009:173). Das Individuum in Deutschland hängt laut Pollack stark „derjenigen Religionsgemeinschaft [an], in der es aufgewachsen ist. Die sozialisatorischen Prägungen

schränken die Wahlfreiheit so stark ein, dass die Vorstellung vom frei wählenden Individuum in die Irre führt“ (Pollack 2006:35).

Pickel konstatiert zwar mit Bezug auf die mit Pollack im Jahr 2006 durchgeführte quantitative Erhebung, dass aufgrund des gesamtgesellschaftlichen Trends zur Individualisierung sicherlich „der flexiblere Umgang mit Religion zugenommen“ hat und Entscheidungen heute selbstbestimmter getroffen werden (2010:220). Diese Flexibilität und Selbstbestimmtheit zeige sich allerdings nur bei einem Teil der Kirchenmitglieder und kaum bei Konfessionslosen. Mit nachlassender kirchlicher Bindung sinke darum auch die subjektive Spiritualität (:220) und es komme nicht – wie von Individualisierungstheoretikern proklamiert – zu einem „empirisch sichtbaren gleichwertigen Substitutionsprozess“ (2011:350). Und da die Zahl der Kirchenmitglieder in beiden großen Kirchen in Deutschland seit Jahren rückläufig ist, sei bei gleichbleibender Entwicklung davon auszugehen, dass die Religion als Gesamtes weiterhin an Bedeutung verlieren wird.

Warum – so ließe sich an dieser Stelle kritisch nachfragen – wird jedoch überhaupt mit einer gleichbleibenden Entwicklung, d.h. mit einem weiteren Bedeutungsverlust der Religion in Deutschland gerechnet? Schließlich zeigt das Beispiel USA, dass Säkularisierung kein linearer Prozess ist. Dort ist die Gesellschaft „im Laufe der Modernisierung religiöser geworden“ (Knoblauch 2009:17). Der Anteil der Kirchgänger stieg „zwischen 1876 und 1980 von 17 Prozent auf 62 Prozent“ (:17). Pollack erklärt die hohe Nachfrage nach Religion in den USA damit, dass Religion dort eine allgemeine Akzeptanz besitzt und „säkulare Alternativen keine vergleichbare gesellschaftliche Unterstützung zu erlangen vermögen“ (2006:34). In den USA werde das, „was sich in europäischen Gesellschaften größtenteils neben und in Konkurrenz zu den religiösen Gemeinschaften entwickelt hat – soziale Dienstleistungen, Wohlfahrtsverbände, Bildungsinstitutionen, kommunale Einrichtungen, Umweltinitiativen etc. –“ vielfach noch von religiösen Gemeinschaften abgedeckt (:35).

Insofern ist es freilich als problematisch zu erachten, wenn Knoblauch auf die USA verweist, um die Kompatibilität von Religion und Modernisierung darzustellen (2009:17). Die USA bildet in puncto Religionsverträglichkeit eine Ausnahme unter den fortschrittlichen Staaten der westlichen Welt. Ein Vergleich mit Europa – insbesondere mit Deutschland – erweist sich daher als schwierig. Ebenso ist das in den USA entwickelte ökonomische Marktmodell auf den deutschen Kontext

nicht anwendbar. Es mag sein, dass in den USA „der Abfall von einer Religionsgemeinschaft anderen zugute kommt; [...] in den stark volksskirchlich geprägten Verhältnissen in Deutschland wirken [allerdings] andere Mechanismen“ (Pollack 2009:148). Für ein erstes Zwischenergebnis lässt sich darum in Anlehnung an Pollack zunächst festhalten, dass die Zahlen konfessionsloser Spiritueller

„relativ klein bleiben und dass [...] die gesellschaftliche Relevanz außerkirchlicher Spiritualität³⁸ nicht in dem Maße zunimmt, wie die Akzeptanz traditionaler Religion³⁹ zurückgeht, sondern sich eher mit letzterer ebenfalls abschwächt. Es kommt zu einem Formenwandel der Religion⁴⁰ – das ist zweifellos richtig, aber mit dem Formenwandel ist zugleich ein Bedeutungsverlust aller Dimensionen von Religion verbunden. Das aber heißt, dass die empirische Evidenz in starkem Maße für die Gültigkeit der Säkularisierungsthese spricht“ (:149).

Offen ist indes die Frage, wie die Säkularisierungsthese angesichts der gegenwärtigen Omnipräsenz der Religion zu rechtfertigen ist. Während das Thema „Religion“ in den vergangenen Jahrzehnten wenig Beachtung erfuhr, wird es spätestens seit den Anschlägen des 11. September wieder vielerorts behandelt. Dies gilt nach dem Religionssoziologen Hubert Knoblauch „nicht nur für die Sozialwissenschaften, sondern auch für die Öffentlichkeit, die Medien und den Journalismus“ (2009:10). Der Tod, der lange Zeit als „Tabu“ galt und noch bis weit in das vergangene Jahrhundert hinein den Anschein hatte, „aus dem öffentlichen Raum zu verschwinden und zu einem Problem allein der Privatsphäre zu werden“ (:256), wird heute wieder thematisiert.

Der Tod des Papstes Johannes Paul II. im Jahr 2005 etwa oder der des deutschen Fußball-Nationaltorwarts Robert Enke im Jahr 2009 waren ebenso mediale Großereignisse wie die Ernennung Josef Ratzingers zum Papst Benedikt XVI. im Jahr 2005. Die Bücher der ehemaligen Ratsvorsitzenden der EKD, Margot Käßmann, „In der Mitte des Lebens“ (2009) und „Sehnsucht nach Leben“ (2011), entwickelten sich zu Bestsellern. Das Bestseller-Buch „Ich bin dann mal weg“ des deutschen Komikers und Schauspielers Hape Kerkeling, in dem seine im Jahr 2001 durchgeführte Pilgerreise auf dem Jakobsweg nach Santiago de Compostela beschrieben wird, erschien im Jahr 2010 bereits in der neunten Auflage (2010).

³⁸ Änderung M.M.

³⁹ Änderung M.M.

⁴⁰ Änderung M.M.

Manager in der Wirtschaft werden in „spiritueller Unternehmensführung“⁴¹ ausgebildet. Ziel der Ausbildung ist es, die „spirituelle Intelligenz“ (SQ) der Führungskräfte zu fördern – also diejenige Intelligenz, mit deren Hilfe sie „Sinn- und Werteprobleme angehen und lösen“ sollen (Pircher-Friedrich 2007:34). Aber nicht nur in der Wirtschaft, auch in Wellness, Sport und Spiel ist das Thema „Religion“ präsent. Ebenso zeigen sich in Musik, Film und (alternativer) Medizin vielerorts Spuren der Religion (Martin 2005:12; Knoblauch 2009:166). In der Werbung nutzen Firmen „religiöse Symbole und Chiffren, Sujets und Assoziationen, [... um] Konsumprodukte wie Autos, Zigaretten, sogar Butter für das tägliche Brot mit einer spirituellen Aura zu umgeben“ (Polak & Zulehner 2004:204-205). Einige dieser Werbeslogans sind auf der Internetseite von „Bildung Evangelisch“ (2010), einer gemeinsamen Einrichtung der Evangelischen Stadtakademie Erlangen und Erlanger Studenten der Christlichen Publizistik, veröffentlicht. Nachfolgend eine kleine Auswahl daraus:

⁴¹ Solche Ausbildungsangebote finden sich beispielsweise in Amerika am „International Institute for Spiritual Leadership“ (IISL 2011) oder in Deutschland an der „zen leadership school“ (2011). Inzwischen gibt es außerdem eine Flut von Fachbüchern und Beratungsangeboten zu diesem und ähnlichen Themen (z.B. „spirituelle Unternehmenskultur“). Auf katholischer Seite hat sich hier in den letzten Jahren insbesondere der Benediktinerpater Anselm Grün, Kloster Münsterschwarzach, hervorgetan. Er ist u.a. geistlicher Berater von Jochen Zeitz, ehemaliger Vorstands- und heutiger Verwaltungsratsvorsitzender der Puma AG (Hofer 2010). Gemeinsam haben sie das Buch „Gott, Geld und Gewissen“ (2010) verfasst, in dem sie zu den gleichnamigen Themen Stellung beziehen und andeuten, wie die Welt aus ihrer Sicht durch verantwortungsbewusstes unternehmerisches Handeln zum Besseren verändern werden könnte. Darüber hinaus ist von Grün eine Vielzahl weiterer Bücher zum Themengebiet „Spiritualität, Werte und Management“ erschienen. Zu seinen bekanntesten Werken zählen „Führen mit Werten“ (2009) und das gemeinsam mit dem Unternehmensberater Friedrich Assländer verfasste Buch „Spirituell führen: Mit Benedikt und der Bibel“ (2006). Neben verschiedenen Formen und Inhalten christlicher Spiritualität finden auch mehr und mehr solche aus fernöstlichen Religionen Eingang in den Wirtschaftssektor. Zu nennen ist hier insbesondere der Zen-Buddhismus, nach dessen Methode inzwischen eine Vielzahl von Managern meditiert, mit dem Ziel, durch mehr Konzentration und Achtsamkeit eine höhere Leistungsfähigkeit zu erzielen. Für manche ist es darüber hinaus „auch mentales Kampftaining. Ein Mittel, um erfolgreich Schlachten zu führen“ (Wenderoth 2010). Interessante Erfahrungsberichte finden sich in dem viel beachteten Werk „zen@work - Manager und Meditation“ (2009). Herausgeber sind der PR-Manager Paul J. Kohtes sowie der Benediktinermönch und Zen-Meister Willigis Jäger. Wie Grün ist auch Jäger Mitglied der von Anselm Grün geleiteten Klostersgemeinschaft der Abtei Münsterschwarzach (West-östliche Weisheit Willigis Jäger Stiftung 2011). Er bat allerdings, nachdem ihm aufgrund seiner umstrittenen theologischen Thesen das Bischöfliche Ordinariat in Würzburg im Jahr 2002 die Ausübung aller öffentlichen Tätigkeiten untersagt hatte, von der Abtei exklausuriert, d.h. beurlaubt zu werden (Bistum Würzburg 2002).



Dar. 7: Religion in der Werbung (Bildung Evangelisch 2010)

Die Botschaft, die hinter dieser Art von Werbung steckt, lautet: „Wir verkaufen nicht nur materielle Waren, sondern auch Sinn“ (:205). Dass sich in den kommenden Jahren immer mehr Konsumanbieter für eine derartige Werbestrategie entscheiden werden, glaubt der Zukunftsforscher Horst W. Opaschowski. Bereits im Jahr 2006 prognostizierte er in seinem Buch „Deutschland 2020“, dass die Sinnorientierung zwangsläufig zur wichtigsten Ressource der Zukunft und zu einer der größten Herausforderungen der Wirtschaft avancieren werde, da mit jedem neuen Konsumangebot zugleich die Sinnfrage nach dem „Wofür“ beantwortet werden müsse (2006:166).

Angeichts dieser Entwicklungen und der beschriebenen Omnipräsenz der Religion stellt sich freilich die Frage, ob die Säkularisierungsthese als Instrument zur Zeitdiagnose geeignet ist. Gibt es nicht doch eine Rückkehr der Religion? Der Luckmann-Schüler Hubert Knoblauch verneint diese Frage. Es vollziehe sich keine Rückkehr der Religion (2008a:43). Die Religion entstehe nicht neu, sie gehe allerdings – wenngleich „eine Abnahme der Religion zu verzeichnen“ sei (2009:18) – auch nicht verloren. Vielmehr wandle sie ihre Gestalt – und zwar dergestalt, dass die herkömmlich institutionalisierten Formen von neuen spirituellen Formen durchdrungen und ergänzt würden (2008a:47). Religion sei nicht nur medial präsent, sondern trage auch Züge der Populärkultur (:44). Aufgrund der damit verbundenen Entgrenzung religiöser Kommunikation werde die Trennung von Popkultur und Religion zunehmend aufgehoben. Religiöse Symbole, Bilder und

Inhalte würden – wie vielfach in Werbung, Film, Musik und Mode zu sehen sei – aus ihrem angestammten kulturellen Kontext entnommen, in einen anderen transportiert und dort rezipiert (:45).

Umgekehrt zögen allerdings auch Formen des Populären in die Religion ein und verliehen „ihr damit auch selbst eine Popularität“ (Knoblauch 2009:197). So seien beispielsweise bei der Papstmesse 2007 in Wien auch Klassikrock- und Klassikpop-Elemente eingesetzt worden (:251). Die Entgrenzung zeige sich auch deutlich daran, „dass es mittlerweile zahlreiche Kulturelemente gibt, die keiner Seite mehr zugeordnet werden könnten. Beispiele aus der Musik seien etwa Xavier Naidoo, Goa-Techno oder Gothic“ (Knoblauch 2008a:46). Gepaart mit diesen Entgrenzungsprozessen habe sich neben den offiziellen Aussagen religiöser Institutionen eine Öffentlichkeit der Religion etabliert, „die dezidiert das Private zum Thema hat“ (Knoblauch 2006:293). Diese Form der öffentlichen Religion bezeichnet Knoblauch als „populäre Religion“ (:293). „Erfahrungen werden zum öffentlichen Thema“ (2008b:24). Der Einzelne, der früher nur als Adressat religiöser Angebote und Lehren galt und kaum Einfluss auf religiöse Inhalte nehmen konnte, hat mit der Ausbreitung neuer elektronischer Medien und der damit verbundenen Strukturveränderung der Kommunikation heute ein hohes Maß an Interaktionsmöglichkeiten (2008a:45). Er kann „dergestalt an der Kommunikation teilnehmen, dass die kategorische Trennung von Privatheit und Öffentlichkeit schwindet“ (:45). Demnach habe man es gegenwärtig „nicht mit einer ‚Entprivatisierung‘ zu tun, wie José Casanova⁴² (mit Blick auf die Religion) meint, sondern mit einer Aufweichung der Grenzen, einer Entgrenzung zwischen Privatheit und Öffentlichkeit“ (:45). Die Strukturveränderung der Kommunikation biete die Möglichkeit, dass bisher sozial unsichtbare subjektive spirituelle Erfahrungen in den unterschiedlichsten „Foren“, „Blogs“ oder „Communitys“

⁴² Auch wenn Knoblauchs Ansatz Casanovas Konzept der „Deprivatisierung“ zu ähneln scheint, unterscheidet er sich von diesem doch diametral. Knoblauch stimmt Casanova zwar zu, dass die Säkularisierung es nicht geschafft habe, die Religion in den Privatraum zu verdrängen. Vielerorts übe die Religion in der Tat dadurch einen anhaltenden Einfluss auf die gesamte Gesellschaft aus, dass sie als öffentlich wirksamer Akteur auftrete und nicht nur als Gegenstand der medialen Berichterstattung (Casanova 1994). Allerdings bezweifelt Knoblauch, dass Casanovas Konzept der „Deprivatisierung der Religion“ die neue Popularität der Religion erklären kann“ (2008a:43). Der Einfluss der Kirchen in Deutschland sei nur auf einzelne Bereiche begrenzt. Mit dem Begriff der „populären Religion“ möchte Knoblauch „darauf hinweisen, dass neben diese kirchliche Ausprägungen eine neue soziale Form der Religion getreten ist. Dieser außerkirchlichen Form verdankt die Religion ihre Popularität“ (:43).

öffentlich gemacht werden können. Und diese Möglichkeit werde heute vielfach genutzt.

Knoblauch betont, es sei ganz gleich, „welches Thema wir [...] ansprechen, wir werden massenhafte Erfahrungszeugnisse finden, die in der Öffentlichkeit kursieren“ (2008b:24-25). Interessant sei dabei, dass diese Berichte, „Rituale und Erfahrungen von vielen Beteiligten schon gar nicht mehr als religiös identifiziert“ würden (2008a:46). Im Selbstverständnis der Menschen hätten sich die Grenzen zur Religion verändert, neue Termini sich etabliert (:46). Viele Menschen – auch viele innerhalb der organisierten Religion – bezeichneten sich deshalb als „spirituell“, um einen Kontrast zu den „Religiösen“ zu setzen (:46).⁴³ Vor dem Hintergrund dieser scheinbar weit verbreiteten Spiritualität und „massenhafte[r] Erfahrungserzeugnisse“ erstaunt es allerdings, dass Knoblauch „eine Abnahme der Religion“ verzeichnet (2009:18). Eine mögliche Erklärung für diese Ansicht besteht darin, dass er die Religion auf „Kirchlichkeit“ reduziert. Ein Indiz dafür bietet der Kontext zur oberen Passage, in der Knoblauch schreibt: „So sehr also eine Abnahme der Religion zu verzeichnen ist, so wenig kann man sagen, die Kirchlichkeit sei vollkommen verschwunden“ (:18). Die Reduzierung der Religion auf „Kirchlichkeit“ stünde allerdings im Widerspruch zu seiner oben aufgeführten

⁴³ Siehe Kapitel 2. Vgl. dazu außerdem Giordan (2009), der konstatiert, dass seit den 1990er Jahren der Gebrauch des Begriffs „Spiritualität“ immer häufiger Verwendung finde – so häufig, dass dieser Terminus inzwischen zu einer neuen Kategorie avanciert sei, um die Beziehung „with the sacred of the contemporary era“ zu beschreiben und zu interpretieren (:162). Dass der Begriff „Religion“ heute zunehmend durch den Terminus „Spiritualität“ ersetzt wird, hat nach Giordan zunächst einmal mit dem Umwandlungsprozess „from the traditional world to the modern and postmodern“ (:162) zu tun. Begriffe, die früher zur Beschreibung spezieller Realitäten verwendet wurden, seien inzwischen unbrauchbar geworden, weil sich diese Realitäten verändert hätten und nun schwieriger mit präzisen Begriffen und Konzepten gefasst werden könnten. Diese Präzisierungsschwierigkeiten zeigten sich auch besonders bei Termini wie „Familie“ oder „Natur“, betrafen aber auch den Begriff „Religion“. Giordan spricht in diesem Zusammenhang von der „crisis of the concept of religion“ (:163). Ausgelöst durch den Terroranschlag auf das World Trade Center am 11. September 2001 in New York habe der Religionsbegriff in den ersten Jahren des 21. Jahrhunderts zunehmend als politisch-nationale Bezeichnung und damit auch als Identitätsbegriff Anwendung gefunden, mit dem Ziel, eine klare Unterscheidung zwischen „denen“ und „uns“ vorzunehmen (:163f). Im Zuge dieser Entwicklungen drängte sich nach Giordan nunmehr die Frage in den Vordergrund, „what word can be used to denote the reference to the sacred which the contemporary world seems to have claimed and fitted with a multitude of unexpected aspects“ (:164). Es habe eine plausible Bezeichnung gefunden werden müssen, die das Transzendente, das Mysteriöse oder die Bedeutung von Existenz beschreibt, ohne dabei den politisch-nationalen Konnotationen des Religionsbegriffs zu entsprechen (:164). Hierzu ist Folgendes kritisch anzumerken: So plausibel der Argumentationsstrang Giordans für den globalen Kontext ist, ist die zunehmende Verwendung des Spiritualitätsbegriffs im deutschen Kontext wohl doch eher mit der bei Knoblauch zu findenden Absicht verbunden, den Kontrast zur als altmodisch empfundenen religiösen Kirchlichkeit darzustellen.

Aussage „die Religion erweist weder neu, noch geht sie verloren – sie wandelt ihre Gestalt“ (2008a:47). Denn auf derselben Seite formuliert er: „Spiritualität ist gleichsam die Übersetzung von Religion in einer subjektiven Gesellschaft“ (:47). Und die Spiritualität scheint ja – gemessen an den „massenhaften[n] Erfahrungszeugnisse[n]“ – zu boomen.

Doch ungeachtet der Frage, ob Knoblauch die Religion auf „Kirchlichkeit“ reduziert, ist eine weitere Frage zu klären – nämlich die, ob die große Anzahl der in den neuen Medien verbreiteten spirituellen Erfahrungszeugnisse die Säkularisierungsthese widerlegen. Zunächst gilt es festzuhalten, dass in den unterschiedlichen „Foren“, „Blogs“ oder „Communitys“ sowie in Funk und Fernsehen nicht nur eigene spirituelle Erfahrungen ausgetauscht werden, sondern auch vielfach „nur theoretisch“ über das Themengebiet „Religion“ diskutiert wird. Insofern kann mit Ulrich Körtner (2006) darauf hingewiesen werden, dass aus dem neuen öffentlichen Interesse an Religion nicht geschlossen werden darf, dass sie gegenwärtig auch stärker praktiziert wird.⁴⁴ Bestätigt wird diese Einschätzung durch die in der oberen Darstellung aufgezeigten Untersuchungsergebnisse des Religionsmonitors 2008, welche besagen, dass sich 81% der Konfessionslosen sowie 33% der evangelisch-landeskirchlichen und 30% der katholischen Kirchenmitglieder selbst weder als „religiös“ noch als „spirituell“ bezeichnen (Streib 2008:59). Desweiteren ist nochmals darauf hinzuweisen, dass die Säkularisierungsthese nur dann falsifizierbar ist, wenn nachweislich ein gesamtgesellschaftlicher Bedeutungsgewinn der Religion zu verzeichnen ist – also etwa in Bezug auf „politische Entscheidungen, die Lebensgestaltung im familialen Bereich sowie das Erziehungssystem (Pickel 2010:219).

Ob insbesondere die von der „populären Religion“ umfassten Praktiken wie UFO-Glauben, Wünschelrutengehen, esoterischer Glauben etc. (Knoblauch 2008a:45) auf die Lebensgestaltung Einfluss nehmen, darf allerdings bezweifelt werden. Denn schließlich weist Thomas Gensicke in der 15. Shell Jugendstudie darauf hin, dass der Glaube an einen persönlichen Gott sich wesentlich stärker auf das eigene Verhalten und Wertesystem auswirkt, als der Glaube an Gott als einer

⁴⁴ Ebenso ließe sich argumentieren, dass allein das Vorhandensein eines vielfältigen Religionsangebots – entgegen der Annahme des ökonomischen Marktmodells – noch nicht bedeutet, dass diese Angebote auch zahlreich angenommen werden.

höheren Kraft, einem unendlichen Wesen oder einer kosmischen Energie (2006:227f). Insofern scheint weiterhin alles für die Säkularisierungsthese zu sprechen.

Dennoch gibt es einen Punkt, an der sie angreifbar ist. Um diesen Punkt aufzuzeigen, bedarf es allerdings einer ausholenden Erläuterung: Die Säkularisierungsthese bei Pollack und Pickel geht von einem Spannungsverhältnis von Religion und Modernisierung aus. Je fortschrittlicher eine Gesellschaft sei, desto geringer sei die Bedeutung von Religion – und umgekehrt. Dahinter steckt die Vorstellung, dass Gesellschaften im Zuge der Modernisierung wohlhabender und sicherer werden. Da die Menschen in Deutschland „mit einem ausgebauten sozialen Sicherheitsnetz, hohem Wohlstand und guter medizinischer Versorgung“ ausgestattet sind, hält Pollack es deshalb – unter Berücksichtigung der Säkularisierungsthese von Ronald Inglehart & Pippa Norris, nach der die Nachfrage nach Religion mit dem Grad der erfahrenen existenziellen Unsicherheit positiv korreliere (2004) – für unwahrscheinlich, dass die Bedeutung der Religion ausgerechnet hierzulande zunehmen wird (Pollack 2006:35).

Diese Annahme erscheint zunächst logisch und einleuchtend. Sie lässt jedoch wichtige Faktoren ausgeblendet: Trotz des ausgebauten sozialen Sicherheitsnetzes, des hohen Wohlstandes und der guten medizinischen Versorgung stellt eine in Kooperation mit Regina Polak & Paul Zulehner (2004:206) durchgeführte qualitative Erhebung von Ariane Martin (2005:211) fest, dass die Zeitgenossen in Deutschland heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, aufgrund der gestiegenen Lebensanforderungen zunehmend unglücklich und überfordert sind und sich deshalb wieder stärker nach Sinn und Spiritualität sehnen. Bestätigt werden Martins Forschungsergebnisse durch die Resultate einer quantitativen Erhebung der Identity Foundation, die 2006 in Deutschland durchgeführt wurde. Laut der empirischen Untersuchung ist inzwischen „jeder siebte Deutsche ein ‚Spirituelle[r] Sinnsucher‘“ (:1).⁴⁵ Pickel räumt zwar ein, dass auch in fortschrittlichen Staaten in den letzten Jahrzehnten eine „steigende soziale Ungleichheit und eine wachsende Produktion von Unsicherheiten“ zu beobachten sei (2010:223), verkennt aber die erhebliche gesamtgesellschaftliche Tragweite der oben dargestellten Problematik und die damit verbundenen Effekte auf Religion. Stattdessen verweist er lediglich

⁴⁵ Vgl. dazu das Ergebnis der qualitativ-empirischen Studie von Martin (2005:211).

auf die aus der vermuteten Zunahme von „Arbeitslosen, Obdachlosen oder unsicher Beschäftigten“ resultierenden „Zukunftspotentiale“ für Kirchen (:223).

3.3 Fazit

Als Resultat lässt sich deshalb subsumieren, dass die drei bedeutendsten religionssoziologischen Erklärungsmodelle – die Säkularisierungsthese, das ökonomische Marktmodell und die Individualisierungsthese – in Bezug auf den deutschen Kontext allesamt nur bedingt als geeignete Instrumente zur Zeitdiagnose erachtet werden können. Bei der Darstellung der Vergleichsproblematik wurde bereits festgestellt, dass sich ein objektiver Vergleich der religionssoziologischen Erklärungsmodelle aufgrund divergierender Religionsverständnisse (funktional versus substanzial) und unterschiedlicher empirischer Forschungsmethoden (qualitativ versus quantitativ) als schwierig erweist. Bisherige quantitativ-empirische Erhebungen sprechen – freilich unter Zugrundelegung eines substanzialen Religionsverständnisses – zwar vielfach für die Säkularisierungsthese. Allerdings bleiben darin die gestiegenen Lebensanforderungen und die damit verbundenen Potenziale für einen gesamtgesellschaftlichen Bedeutungsgewinn von Kirche und Religion außer Acht. Das in den USA entwickelte ökonomische Marktmodell ist auf den deutschen Kontext nicht anwendbar. Denn anders als in den USA kommt hierzulande – wie die Daten des Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienstes (REMID 2008) belegen – der Abfall von einer Religionsgemeinschaft anderen nicht zugute. Aufgrund der stark volkshochkirchlich geprägten Verhältnisse wirken andere Mechanismen. Wer aus der Kirche austritt, wird in der Regel konfessionslos und tritt keiner anderen Religion bei.

Zur Individualisierungsthese bleibt zu sagen, dass ihr aufgrund der aufgeführten empirischen Ergebnisse in dieser Arbeit zwar nicht in dem Sinne zugestimmt wird, dass der unübersehbare Bedeutungsrückgang institutionalisierter Religion durch die Zunahme individualisierter Spiritualitätsformen *außerhalb* des kirchlichen Raumes nachweislich kompensiert wird, wohl aber in dem erweiterten Sinn, dass sich ein Formenwandel der Religion *innerhalb* des kirchlichen Raumes vollzieht. Es haben sich aufgrund des bereits von Luckmann beobachteten Umstandes,

dass die Vorgaben und Normen gesellschaftlicher Institutionen, also auch der Kirche, in modernen Gesellschaften nicht mehr als subjektiv sinnvoll wahrgenommen werden und ihre Bedeutung für den Alltag des Individuums verloren haben sowie aufgrund der sich ausbreitenden „Selbstermächtigung des Individuums“ weniger außerhalb, sondern (paradoxe Weise!) vorwiegend *innerhalb* der organisierten Religion, d.h. unter Kirchenmitgliedern, individualisierte Spiritualitätsformen entwickelt, die synkretistische Tendenzen aufweisen und damit in einem deutlichen Kontrast zur bisher verbreiteten institutionskonformen Religiosität und christlichen Tradition stehen. D.h. es sind – wie beispielsweise die qualitative Erhebung zum XX. Weltjugendtag der katholischen Kirche in Köln 2005 zeigt – Ansätze für einen Traditionsabbruch unter den Kirchenmitgliedern zu beobachten. Noch wird zwar (inkonsequenterweise) weitgehend an der Kirchenmitgliedschaft festgehalten. Gleichzeitig wächst insbesondere unter den jüngeren aktiven Kirchenmitgliedern eine kritische Haltung gegenüber kirchlichen Lehrvorgaben (Forschungskonsortium WJT 2007:34ff,50). Mit anderen Worten ausgedrückt: Kirchenleitende und Kirchenmitglieder entfremden sich zunehmend voneinander.

4 Fortschritt, Religion und Transformation

Wenngleich laut der im Jahr 2006 von Gert Pickel und Detlef Pollack durchgeführten qualitativen Erhebung „Kirche und Religion im erweiterten Europa“, die sowohl die Entwicklungen in West- als auch in Ostdeutschland berücksichtigt, bislang „lediglich“ 15-25% der Kirchenmitglieder eine Vermischung von Vorstellungen und Praktiken aus unterschiedlichen religiösen Traditionen vollziehen (Pollack 2009:173; Pickel 2011:350), gibt dieser Prozentsatz Anlass, um diesem Phänomen nachzugehen und die Charakteristika und Entwicklungslinien zeitgenössischer Spiritualität näher zu beleuchten. Zuvor gilt es jedoch, in einem kontextualisierenden Prozess die durch die empirischen Erhebungen von Ariane Martin (2005:211) und der Identity Foundation (2006) festgestellten gestiegenen Lebensanforderungen und daraus resultierenden Sehnsüchte nach Sinn und Spiritualität unter Hinzuziehung weiterer empirischer Erhebungen zu untersuchen.

4.1 Gestiegene Lebensanforderungen und daraus resultierende Effekte auf Religion

Die folgende Analyse der gestiegenen Lebensanforderungen und deren Effekten auf Religion sowie der Charakteristika und Entwicklungslinien zeitgenössischer Spiritualität erscheint für die Behandlung der in dieser Arbeit betrachteten Forschungsfragen nach den Chancen und Herausforderungen der Respiritualisierung sowie nach den konkreten Maßnahmen zur geistlichen Erneuerung der kirchlichen Praxis sowohl aus wahrnehmungs- als auch aus handlungsorientierter Perspektive sinnvoll und notwendig. Die Analyse der Situation hilft einerseits, „dem Wirklichkeitsverlust von weltfremder Theologie und kirchlicher Praxis“ entgegenwirken (Dinter, Heimbrock & Söderblom 2007:25). Gleichzeitig dient sie als Grundlage für eine Konzeption von Handeln, die auf *„ein gleichermaßen botschaftsgemäßes wie situationsgerechtes christliches Handeln*

*der Kirche in der Gesellschaft von heute*⁴⁶ (Feeser-Lichterfeld 2005:32) zielt und damit einen Beitrag zur Überwindung der gegenwärtigen Kirchen- und Gottesdienstkrise zu leisten vermag.

Die zunächst vorzunehmende Analyse der gestiegenen Lebensanforderungen und deren Effekten auf Religion geschieht – ähnlich der Vorgehensweise im dritten Kapitel – unter Berücksichtigung qualitativer und quantitativer Erhebungen (unvollständiger Überblick: Allensbacher Archiv 2006,2009,2010; BAT Stiftung für Zukunftsfragen 2010; BITKOM 2011; BKK Faktenspiegel 2010; Forschungsgruppe Wahlen 2011 [Politbarometer]; Martin 2005; Identity Foundation 2006) sowie theoretischer Überlegungen. Wie die Untersuchungsergebnisse zeigen, treten bei den gestiegenen Lebensanforderungen, denen die Menschen in Deutschland heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, ausgesetzt sind, insbesondere die folgenden drei Bereiche hervor, weshalb auf ihnen ein besonderes Augenmerk dieser Arbeit liegt: 1. der Bedeutungsverlust säkularer Sinn- und Erlösungsversprechen, 2. eindimensionale Menschenbilder in Wissenschaft und Ökonomie und 3. – etwas weiter gefasst – die Herausforderungen von Globalisierung und Postmoderne.

4.1.1 Bedeutungsverlust säkularer Sinn- und Erlösungsversprechen

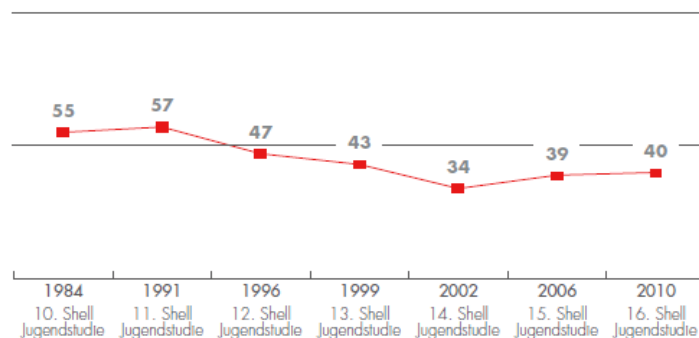
Zur erstgenannten Lebensanforderung: Die zunehmende Sehnsucht nach Spiritualität hat ihren Ursprung in der Krise der Moderne (Zimmerling 2003:29). Sinn- und Erlösungsversprechen, die der säkulare Rationalismus in den vergangenen Jahrhunderten gemacht hat, haben an Überzeugungskraft eingebüßt und dadurch die Wiederbeschäftigung mit der Religion forciert (Knoblauch 2009:36). Aufklärung, Intellektualismus und Psychoanalyse konnten die existenziellen Fragen menschlichen Daseins für viele nicht oder nur unbefriedigend beantworten (Martin 2005:12). Und als die Ölkrise Anfang der 1970er Jahre die Grenzen des Wachstums zu Tage treten ließ, erhielt auch der mit einem unerschöpflichen Vertrauen in die Wissenschaft verbundene moderne Fortschritts-glaube einen Riss. Seitdem ist ein regelrechter kultureller Bedeutungsschwund

⁴⁶ Hervorhebung im Original.

des wissenschaftlichen Fortschritts zu verzeichnen (Zimmerling 2000:22). Den Glauben, dass der Fortschritt menschliches Glück garantieren oder fördern könne, teilen nur noch wenige (:22). Im Gegenteil: Während Umfragen aus den 1960er Jahren einen „aus heutiger Sicht fast naiven Fortschrittsglauben“ (von Grebmer & Röglin 1988:27) bestätigen, sah laut einer quantitativen Erhebung von Hans-Christian Röglin & Klaus von Grebmer bereits im Jahr 1988 eine knappe Mehrheit der bundesdeutschen Bevölkerung im Fortschritt Gefahren für Mensch und Umwelt (:26). Dass sich die Skepsis seitdem noch weiter erhöht hat, zeigt das Politikbarometer vom Mai 2011, das von der Mannheimer Forschungsgruppe Wahlen ermittelt wurde. Demnach sprechen sich nach der Reaktorkatastrophe von Fukushima 85% der Deutschen gegen eine Laufzeitverlängerung von Atomkraftwerken aus (Forschungsgruppe Wahlen 2011:2. Absatz).

Neben dem Vertrauensverlust in den modernen Fortschrittsglauben ist auch eine Skepsis gegenüber politischen Sinndeutungen und Erlösungsvorstellungen zu beobachten. Spätestens seit dem Zusammenbruch des realexistierenden Sozialismus in der DDR und in Osteuropa und des Versagens des Neoliberalismus Ende des 20. Jahrhunderts haben politische Ideologien kaum noch Überzeugungskraft (:22; Knoblauch 2008a:43). Besonders deutlich zeigt sich das fehlende Vertrauen in die Politik gegenwärtig unter der jungen Generation. Während in den 1970er und 1980er Jahren noch eine große Mehrheit politisch interessiert war (Schneekloth 2010:130), sank das politische Interesse der Jugendlichen – wie das folgende Schaubild der 16. Shell Jugendstudie zeigt – bis zum Jahr 2002 kontinuierlich. Seitdem ist zwar wieder ein Anstieg des politischen Interesses von Jugendlichen zu verzeichnen. Allerdings liegt der aktuelle Prozentsatz mit 40% immer noch unter den im vergangenen Jahrhundert gemessenen Prozentsätzen. Noch deutlicher zeigt sich die Distanz zur Politik bei den politischen Aktivitäten. Lediglich 17% der Jugendlichen können sich gegenwärtig vorstellen, in einer Partei oder politischen Gruppe mitzuarbeiten und nur 13% haben dies bereits getan (:147).

Jugendliche im Alter von 15 bis 24 Jahren (Angaben in %)



Dar. 8: *Zeitreihe: Politisches Interesse von Jugendlichen*
 (Schneekloth 2010:131)

Mit dem Vertrauens- und Bedeutungsverlust des modernen Fortschrittsglaubens und des Zusammenbruchs politischer Utopien ist schließlich auch das Projekt des „Neuen Menschen“ in eine Sackgasse geraten (Zimmerling 2000:22). All diese Entwicklungen haben dazu geführt, dass die Menschen der westlichen Gesellschaft in eine „Sinnkrise“ (Rohrmoser 1994) geraten sind und sich heute „in einer von elementarer *Orientierungsunsicherheit*⁴⁷ geprägten Situation, eben in einer ‚Risikogesellschaft‘ (Ulrich Beck) wiederfinden“ (Zimmerling 2000:22). Die neueren spirituellen Aufbrüche können daher als „*Sinnsuchbewegungen*“ (Neumann 2007:17) oder „*Sicherungsbewegungen*“⁴⁸ (Zimmerling 2000:24) gedeutet werden. Außer sich geratene, an die „Peripherie des Lebensrades“ (Zulehner 2003:90) geschleuderte Zeitgenossen versuchen nun laut den empirischen Untersuchungen von Ariane Martin und der Identity Foundation zunehmend, mit Hilfe der Spiritualität wieder in die Balance zu geraten – zurück zum eigenen Ich, zur eigenen Mitte (Martin 2005:211; Identity Foundation 2006:2).⁴⁹

⁴⁷ Hervorhebung im Original.

⁴⁸ Hervorhebung im Original.

⁴⁹ Vgl. Zulehner (2003:90).

4.1.2 Eindimensionale Menschenbilder in Wissenschaft und Ökonomie

Eine weitere Ursache für die neue Sehnsucht nach Sinn und Spiritualität liegt in den eindimensionalen Menschenbildern, wie sie in den sogenannten „Lebenswissenschaften“ (Lepp 1999:103) zunehmend zu beobachten sind und vom „ökonomischen Mainstream“ immer noch hochgehalten“ werden (Friedrich 2005:3). Gen-, Bio- und Nanotechnologien „haben in vielen Kreisen die Idee einer rein technischen, d.h. einer Maschinenbeschreibung in Form eines geregelten Systems ‚Mensch‘ deutlich näher gerückt“ (Grunwald 2010:125). Sinnesorgane werden „als Sensoren, Nerven als Datenleitungen, das Gedächtnis als Festplatte etc.“ bezeichnet (:124) – und die Frage, was denn der Mensch sei, mit den Worten „klonbare Biomasse, ein genetisch zu verbessernder Zellhaufen“ (Zulehner 2003:90) oder „eine von Schaltkreisen im Gehirn bestimmte biomolekulare Maschine“ – kurz: ein „Homo neurobiologicus“ (MRI 2008:5) – abgetan. High-Tech-Mediziner reanimieren das totgeglaubte „Phantasma vom Neuen Menschen“ (Lepp 1999:103), indem sie die gesamte Technokratie einsetzen, „um die Schöpfung neu zu ‚designen‘“ (Zulehner 2003:90) – scheinbar ohne sich im Klaren darüber zu sein, dass der menschliche Versuch, einen perfekten Menschen zu schaffen, nicht nur vermessen ist, sondern, wie der Nationalsozialismus und der Stalinismus zeigen, auch die Gefahr birgt, dass bestimmte Menschen als „lebensunwert“⁵⁰ bezeichnet und ausgelöscht werden.

Dem technischen Menschenbild aus den Lebenswissenschaften entspricht im Wirtschaftsbereich das Bild vom Menschen als Produktions- bzw. Kostenfaktor. Zwar gewinnen ganzheitliche Management-Ansätze, die neben humanen und moralischen Aspekten mittlerweile auch die Ressourcenschonung und den Umweltschutz umfassen, zunehmend an Bedeutung; dennoch werden die am

⁵⁰ Als „lebensunwert“ galten in beiden Regimen u.a. körperlich oder geistig schwerbehinderte Menschen. Heute werden sie sowohl hierzulande als auch in anderen Demokratien zwar durch die Gesetzgebung geschützt und „politically correct“ als „besondere Menschen“ bezeichnet. Ob das auch zukünftig so sein wird, ist allerdings fraglich. Denn schließlich kann mittlerweile mit Hilfe der sogenannten Pränataldiagnostik bereits in der Frühphase einer Schwangerschaft mit hoher Wahrscheinlichkeit festgestellt werden, ob ein Kind gesund oder behindert auf die Welt kommen wird. Dadurch geraten Eltern, die sich trotz Wissens um die Behinderung für die Austragung des Kindes entscheiden oder generell auf die Anwendung der Pränataldiagnostik verzichten und dann ein behindertes Kind bekommen, zunehmend in die Bredouille, erklären zu müssen, warum sie sich und die Gesellschaft „unnötigerweise“ mit einem behinderten Kind belasten (vgl. die Ergebnisse der Elternbefragung von Ruth Lümekemann 2001). Und schließlich wird auch das behinderte Kind selbst zukünftig vermehrt Fragen bezüglich seiner Daseinsberechtigung ausgesetzt sein.

Wirtschaften beteiligten Menschen auch im 21. Jahrhundert vielfach nur eindimensional betrachtet und bewertet. Für viele Arbeitgeber sind sie nichts weiter als körperlich oder geistig tätige Arbeitskräfte, deren Arbeitsplätze – wie in den letzten Jahren beispielsweise bei den Firmen AEG, Henkel, Continental und Telekom zu sehen war – mitunter trotz Rekordumsätzen und steigender Gewinne abgebaut oder ins Ausland verlagert werden, damit der „Shareholder Value“ noch weiter wachsen kann (FAZ 2005). Trotz positiver Gegenbeispiele zeigt eine in Deutschland und sieben weiteren europäischen Ländern durchgeführte quantitative Erhebung des Jobportals StepStone, dass viele Mitarbeiter mit den Bedingungen, unter denen sie arbeiten, unzufrieden sind. Während 94% der Personalverantwortlichen davon ausgehen, dass sie von ihren Angestellten als Arbeitgeber empfohlen werden, möchten nur 45% der Arbeitnehmer „eine solche Empfehlung bedenkenlos“ aussprechen (2011:9). Der Grund für diese Diskrepanz liegt darin, dass für rund 80% der Arbeitnehmer die vom Unternehmen nach außen vermittelten Werte vom täglichen Erleben am Arbeitsplatz abweichen (:9).

Die neue Sehnsucht nach Spiritualität kann als Protest gegen solche Enttäuschungen und Verwertungen des Menschen (Zulehner 2003:90) betrachtet werden. Sinnsuchende Zeitgenossen wollen sich nicht länger in ein eindimensionales Menschenbild pressen lassen. Sie möchten mehr *sein* als die Summe ihrer Gene oder beliebig austauschbare Lieferanten von Arbeitskraft – und mehr *haben* als ein von der Tristesse alltäglicher Ödnis gezeichnetes Leben (Martin 2005:73ff). In einer Zeit, in der der Respekt vor der Würde des Anderen, das Mitgefühl und das Einstehen für den Anderen, letztlich die Liebe zunehmend auf der Strecke zu bleiben scheint, wächst ihr Verlangen „nach einer neuen Ethik, einer Ethik umfassender Liebe, die aufrichtet und nicht hinrichtet“ (Zulehner 2003:90), die achtet und nicht verachtet. Gleichzeitig sehnen sie sich laut Martins qualitativer Erhebung danach, wieder verzaubert und in Staunen versetzt zu werden. Sie suchen daher vermehrt nach schönen Dingen und spirituellen Erlebnissen, „die das Gewöhnliche zum Außergewöhnlichen“ machen und den grauen Alltag bunter erscheinen lassen (2005:212-213).

4.1.3 Herausforderungen von Globalisierung und Postmoderne

Eine weitere Ursache für die neue Sehnsucht nach Sinn und Spiritualität hat mit der sich gegenwärtig vollziehenden Zeitenwende zu tun – genauer gesagt mit deren Auswirkungen auf die Gestaltung des Arbeits- und Lebensalltags. Wie die untenstehende Abbildung von Matthias Horx (2010:2. Folie) zeigt, findet – nachdem die erste Zivilisations-Epoche der agrarischen Zeit im 19. Jahrhundert endgültig vom Industriezeitalter abgelöst wurde – etwa seit Beginn des neuen Jahrtausends ein „Übergang von der modernen Industriegesellschaft zu einer postmodernen Wissensökonomie“ statt (Ruge & Morat 2005:18).



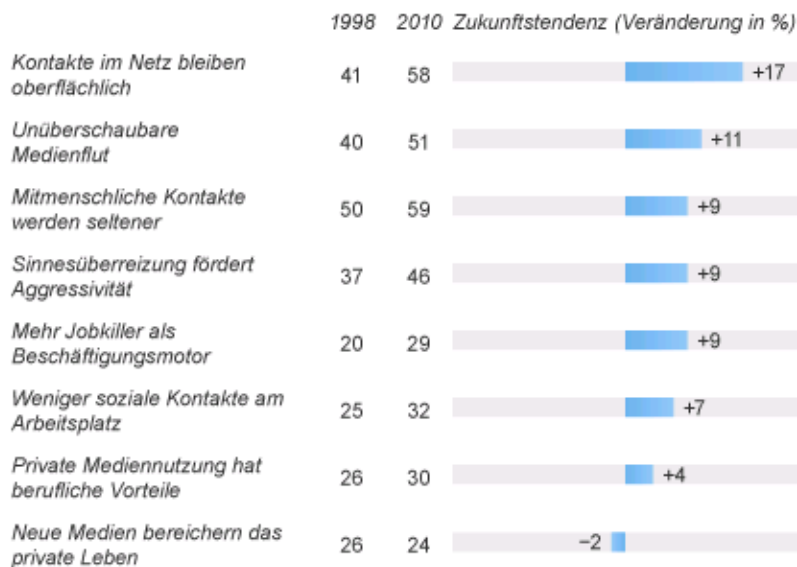
Dar. 9: Zivilisations-Epochen (Horx 2010:2. Folie)

Als Positiva dieser Entwicklungen sind beispielsweise die Erweiterung der Produktangebote oder der Ausbau der Kommunikations- und Verkehrswege zu nennen. Auf der anderen Seite bergen Globalisierung und Postmoderne aber auch neue Herausforderungen, die die Bewältigung des Arbeits- und Lebensalltags um ein Vielfaches erschweren oder gar unmöglich machen und darum in der Folge häufig eine „zunächst ungerichtete spirituelle Suche“ (Martin 2005:211) auslösen.

4.1.3.1 Medien- und Informationsflut

Eine dieser Herausforderungen von Postmoderne und Globalisierung ist der Umgang mit der Fülle an Medien und Informationen. Durch die Vielfalt der heute zur Verfügung stehenden Kommunikationsmittel – insbesondere durch das Internet – werden dermaßen viele Informationen ausgetauscht, dass tagtäglich eine *Medien- und Informationsflut* auf die heutigen Zeitgenossen einstürzt (Koisser 2007:29). Bereits 1993, als man gerade begann, die Mobilfunk- und Internetnetze in Deutschland flächendeckend auszubauen, warnte der mittlerweile verstorbene US-amerikanische Medienwissenschaftler Neil Postman in seinem Werk „Wir informieren uns zu Tode“ vor den Folgen der medialen Entwicklungen. Welche Folgen heute, knapp 20 Jahre nach Postmans Warnung, zu beobachten sind, zeigt eine quantitative Erhebung des Branchenverbandes BITKOM aus dem Jahr 2011. Sie besagt, dass sich 61% der Deutschen von Informationen manchmal oder häufig förmlich überflutet fühlen (BITKOM 2011:37). Ebenfalls negativ fällt eine Längsschnitterhebung der BAT⁵¹ Stiftung für Zukunftsfragen aus, die 1998 und 2010 in Deutschland durchgeführt wurde. Wie in der folgenden Darstellung zu sehen ist, resultiert aus der Medien- und Informationsflut eine zunehmende Kontaktarmut. Zudem fördert die Sinnesüberreizung (Martin 2005:42ff) die Aggressivität (BAT Stiftung für Zukunftsfragen 2010).

⁵¹ Die Abkürzung „BAT“ steht für „British American Tobacco“.



Dar. 10: Längsschnitterhebung zur Medien- und Informationsflut (BAT Stiftung für Zukunftsfragen 2010)

Der durch die Medien- und Informationsflut ausgelösten Sinnesüberreizung versuchen heutige Zeitgenossen laut der qualitativen Erhebung von Ariane Martin dadurch zu entkommen, dass sie sich – zumindest zeitweise – Möglichkeiten des Rückzugs und des Bei-sich-Seins suchen. Meditationskurse sowie Einkehr- und Retraite-Angebote in Klöstern werden vielfach genutzt und auch das schweigende Pilgern erfreut sich wachsender Beliebtheit. Stille erhält einen spirituellen Wert. (Martin 2005:216).

Aus kirchlicher Sicht interessant ist nun die Beobachtung, dass die Stille spiritueller Orte eine besondere Wertschätzung erfährt. Laut einer quantitativen Erhebung des Allensbacher Instituts zur persönlichen Beziehung zu Kirchen schätzen es 59% der deutschen Bevölkerung, dass man in Kirchen zur Ruhe kommen kann, 48% fühlen sich sofort anders, wenn sie eine Kirche betreten und 40% empfinden Kirchen als Orte, an denen man Trost finden kann (Allensbacher Archiv 2009:17 [IfD-Umfrage 10039]). Vergleicht man diese hohen Prozentzahlen mit den niedrigen Prozentzahlen der allsonntäglichen Gottesdienstbesucher⁵², zeigt sich, dass von Kirchengebäuden eine hohe Anziehungskraft ausgeht, während die darin stattfindenden Gottesdienste eher aus- als einladend wirken.

⁵² Siehe Kapitel 1.1.

Dieser Punkt soll im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch genauer betrachtet werden. Zunächst sollen jedoch weitere Belastungen des alltäglichen Lebens im Deutschland des 21. Jahrhunderts betrachtet werden.

4.1.3.2 Fehlende Kontinuität und Stabilität

Außer der Medien- und Informationsflut stellt auch die *fehlende Kontinuität und Stabilität* für viele postmoderne Zeitgenossen eine hohe Belastung dar. Durch die rasant voranschreitende Globalisierung stehen sie ständig vor neuen Herausforderungen, da „politische, ökonomische und soziale Entwicklungen an irgendeiner Stelle der Erde unmittelbare Folgen für unsere eigene Wirtschaft und für unsere Gesellschaft haben“ (Schäuble 2008:5).⁵³ Vorbei sind die Zeiten, in denen es niemand interessierte, wenn sprichwörtlich „in China ein Sack Reis“ umfiel. Die alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens umfassenden Verflechtungsprozesse haben aus der Welt ein „globales Dorf“ (Ozankom 2006:3) gemacht. Weltmärkte sind entstanden – hart umkämpfte, unberechenbare Weltmärkte. Langfristiges Planen ist kaum noch möglich, nachhaltiges Wirtschaften nicht (mehr) gefragt. Was zählt, ist der kurzfristige Erfolg. Dadurch stehen Arbeitgeber und -nehmer unter einem immensen Druck. Sie müssen in immer kürzeren Zeiteinheiten immer mehr Leistung bringen und hoffen, dass diese ausreicht, damit die eigene Firma ausreichend Gewinne erwirtschaftet und Arbeitsplätze erhalten bleiben können.

In einer solchen instabilen und unsicheren, „von ökonomischen und technologischen Zwängen beherrschten Welt“ (Opaschowski 2006:107) beschleicht die Menschen ein Gefühl des Bedroht- und Ausgeliefertseins. Wie die aktuelle Shell Jugendstudie zeigt, bewerten die Jugendlichen in Deutschland die Globalisierung zwar differenziert. So denken 50% von ihnen, dass die „Vor- und Nachteile der Globalisierung etwa ausgeglichen“ sind (Albert & Schneekloth 2010:172). Ein Blick auf die genannten Nachteile offenbart jedoch, dass 55% davon überzeugt sind, dass aufgrund der Globalisierung die Kriminalität zunehmen wird. Und 60% meinen, dass die Globalisierung in Deutschland

⁵³ In der Soziologie wird die lokale Auswirkungs- und Erscheinungsebene weltumspannender Globalisierungsprozesse unter dem durch den englischen Soziologen Roland Robertson und später auch durch Zygmunt Bauman geprägten Neologismus „Glokalisierung“ thematisiert.

Arbeitsplätze kostet (:173). Ähnliche Ergebnisse bietet eine Längsschnittuntersuchung des Allensbacher Instituts aus den Jahren 1998 und 2006, bei der ein repräsentativer Querschnitt der Bevölkerung zu den Auswirkungen der Globalisierung befragt wurde. So waren im Jahr 2006 61% der bundesdeutschen Bevölkerung der Überzeugung, dass durch die Globalisierung Arbeitsplätze verlorengehen. Im Jahr 1998 vertraten hingegen nur 48% der Deutschen diese Ansicht. Dass aufgrund der Globalisierung Arbeitsplätze ins Ausland verlegt werden, meinten im Jahr 2006 78%. Bei der 1998 durchgeführten Erhebung waren hingegen nur 69% dieser Auffassung (Allensbacher Archiv 2006:3 [IfD-Umfragen 6055 und 7090]). Diese Ergebnisse zeigen, dass der aus der Globalisierung resultierende Verlust an Kontinuität und Stabilität nicht spurlos an den Menschen in Deutschland vorbeigeht. Vielmehr breiten sich Unruhe und Sorge – insbesondere im Hinblick auf die Arbeitsplatzsicherheit – aus. In ihrer empirischen Untersuchung konnte Ariane Martin nachweisen, dass sich deshalb heutige Zeitgenossen in Deutschland zunehmend mit dem Thema „Spiritualität“ beschäftigen, in der Hoffnung, darin Halt und Orientierung, Gewissheit und Verlässlichkeit zu finden (Martin 2005:214).

4.1.3.3 Erosion der Lebensbereichsgrenzen

Eine weitere Herausforderung von Postmoderne und Globalisierung betrifft die Einteilung des Arbeits- und Lebensalltags. Während im Industriezeitalter, als die Märkte noch überschaubarer und stabiler waren, eine klare Trennung zwischen Arbeits-, Obligations- und Freizeit herrschte, findet heute eine „*Erosion der Lebensbereichsgrenzen*“⁵⁴ (Wöhler 2005:561) statt. D.h., dass sich Arbeit und Freizeit zunehmend miteinander vermischen, Sonn- und Feiertage nicht mehr selbstverständlich als Ruhetage gelten. Für viele ist es bereits heute selbstverständlich, zu jeder Zeit und an jedem Ort zu arbeiten und zu freizeiten (:563). Wie die Einteilung des gesamten Tagesablaufs verläuft, obliegt ihnen selbst. Sie haben die Freiheit – aber auch die Pflicht –, alles selbstständig so zu planen, dass sie die verschiedenen Lebensbereiche „unter einen Hut“ bekommen.

⁵⁴ Hervorhebung M.M.

Die psychische Belastung, die dadurch entsteht, ist enorm. Während des Aufenthalts in einem Lebensbereich sind die anderen Lebensbereiche kognitiv ständig präsent und zerren an der Aufmerksamkeit (Behringer 1998:151). Man ist innerlich und äußerlich nie „offline“. Das bestätigt auch eine empirische Untersuchung des Bundesverbandes der Betriebskrankenkassen (BKK) aus dem Jahr 2010. Demnach sind „84% der zurzeit Berufstätigen [...] außerhalb der regulären Arbeitszeit [...] in beruflichen Angelegenheiten erreichbar; 95% davon über ihr privates Festnetztelefon, Handy oder den Computer“ (BKK Faktenspiegel 2010:2). Fast die Hälfte der Berufstätigen arbeitet „regelmäßig an Sonn- und Feiertagen sowie in Schicht-, Bereitschafts- und Nachtdiensten“ (:2). Nicht selten führen diese Belastungen zu Schlafproblemen und psychosomatischen Erkrankungen. Menschen „brennen“ aus, sind müde und ausgelaugt.⁵⁵ Laut der quantitativen BKK-Erhebung haben inzwischen 49% der Berufstätigen häufig oder fast täglich mit Schlafproblemen zu kämpfen“ (:3).

Obwohl hochentwickelt, können Schulmedizin und Psychotherapie in solchen Situationen nur begrenzt helfen (Zulehner 2003:91). Wie Ariane Martin in ihrer qualitativen Erhebung feststellen konnte, sehnen sich heutige Zeitgenossen zunehmend nach einem geregelten Leben mit festen Bereichsgrenzen, die es ihnen ermöglichen, ihre ganze Aufmerksamkeit auf einen Bereich zu konzentrieren und abzuschalten, sobald ein Bereich verlassen wird. Die Spiritualität soll ihnen helfen zurückzukehren zu Ganzheit und Einfachheit, Natürlichkeit und Ursprünglichkeit (2005:213,217).

⁵⁵ Vgl. dazu den französischen Soziologen Alain Ehrenberg, der die Autonomie als Grundübel des 21. Jahrhunderts ausmacht. Die nahezu grenzenlose Selbstbestimmung und Unabhängigkeit erscheine zwar erstrebenswert, berge aber auch viele Schattenseiten. Sich seinen Sinn selbst geben zu müssen und ihn nicht als bereits vorhanden in Empfang nehmen zu können, sich nicht mehr gegen Abhängigkeiten auflehnen und ungehorsam gegenüber von außen aufgesetzten Normen sein zu müssen, sittliche und moralische Grenzen nicht mehr respektieren zu müssen, sondern zum eigenständigen, freien Handeln und damit zum eigenverantwortlichen Schöpfer seines Lebensentwurfs gezwungen zu sein und diesen immer wieder verändern und optimieren zu müssen, mache den Menschen zu einem rastlosen und heimatlosen Wesen und führe letztendlich zum Selbstverlust (2004).

4.1.3.4 Vereinsamung, Vereinzelung und psychische Obdachlosigkeit

Neben den genannten Herausforderungen von Postmoderne und Globalisierung ist ferner die zunehmende „*Vereinsamung, Vereinzelung und psychische Obdachlosigkeit*“⁵⁶ (Zulehner 2003:91) heutiger Zeitgenossen zu erwähnen. Das Streben nach Individualität und Freiheit hat zwar einerseits zu einer „Befreiung des Subjekts aus ‚starrten traditionellen Beziehungsgefügen‘“ geführt; gleichzeitig wurden „die Individuen jedoch auch aus ‚tragenden sozialen Bindungen‘ herausgerissen und völlig auf sich selbst zurückgeworfen“ (Rieck 2008:20). Kontakte zu Anderen sind daher – insbesondere im urbanen Umfeld – nicht mehr per se vorhanden, sondern müssen – sofern erwünscht – erst durch Eigeninitiative virtuell oder real hergestellt werden. Zwar gestaltet sich insbesondere durch entsprechende Plattformen im Internet der Aufbau eines breiten sozialen Netzwerks relativ schnell und einfach. Wie eine quantitative BITKOM-Erhebung zeigt, lernen 44% der Deutschen über das Internet neue Freunde kennen (2011:18). 70% von ihnen geben allerdings an, dass es sich dabei nicht um neue gute Freunde handelt (:18). Einen neuen Lebenspartner über das Internet kennenzulernen gestaltet sich noch schwieriger. Nur 17% gelingt dies (:18). Insofern lässt sich feststellen, dass Internetkontakte vielfach eher von Oberflächlichkeit und Unverbindlichkeit bestimmt sind.

Ohnehin stellen laut einer quantitativen Erhebung des Allensbacher Instituts aus dem Jahr 2010 nicht die neuen Kommunikationsmöglichkeiten, sondern nach wie vor Gespräche von Angesicht zu Angesicht für die Mehrheit der Bevölkerung die bevorzugte Form der Kommunikation dar (Allensbacher Archiv 2010:8 [IfD-Umfrage 10049]). Gespräche und gemeinsame Erlebnisse (53%) bilden den Grundstock für enge Freundschaften und tragende Verbindungen (:71). Da die berufliche Mobilität aufgrund der Globalisierung und Flexibilisierung des Arbeitsmarktes in Zukunft zwangsläufig zunehmen wird, wird es allerdings immer schwieriger, tiefe Freundschaften zu pflegen bzw. aufzubauen. Vor dem Hintergrund der empirischen Befunde und theoretischen Überlegungen lässt sich somit sagen, dass die heutigen Zeitgenossen in einem Dilemma stecken. Trotz vielfacher Kommunikationsmöglichkeiten haben immer weniger Menschen in

⁵⁶ Hervorhebung M.M.

Deutschland langanhaltende, tiefe Freundschaften. Spirituell Interessierte suchen jedoch nach „neuen Verwebungen und Vernetzungen“ (Zulehner 2003: 91; Martin 2005:140f), die tiefer gehen. Sie sehnen sich nach unterstützenden, bleibenden und tragenden Gemeinschaften, in denen neben der Wertschätzung des Einzelnen auch eine tiefe Zusammengehörigkeit Aller eine zentrale Erfahrung ist (Zulehner 2003:91).

4.1.3.5 Pluralismus

Außer der durch die zunehmende Individualisierung verursachten Vereinsamung, Vereinzelung und psychischen Obdachlosigkeit belastet auch der gegenwärtige *Pluralismus* die Zeitgenossen im postmodernen Deutschland. Zwar war bedingt durch die seit den 1950er Jahren andauernden Zuwanderungsströme⁵⁷ bereits im vergangenen Jahrhundert eine gesellschaftliche Pluralität entstanden. Im Kontext moderner Rahmenbedingungen eingebettet hatte diese Pluralität allerdings kaum Einfluss auf Elementarfragen menschlicher Lebensgestaltung (Zimmerling 2003:132). Im heutigen Zeitalter der Postmoderne herrschen hingegen andere Rahmenbedingungen vor. Es koexistieren eine Vielzahl verschiedener, sich widersprechender Systeme, Interessen, Ansichten und Lebenskonzepte, die nicht mehr durch den Boden einer gemeinsamen Überzeugung getragen und abgemildert werden (:132). Im Vergleich „mit dem Pluralitätsverständnis der Moderne findet damit eine signifikante *Radikalisierung*⁵⁸ statt“ (:132). Für viele Zeitgenossen in Deutschland stellt sich der postmoderne Pluralismus als „neue Unübersichtlichkeit“ (Habermas 1985; Welsch 2002:162) dar; sie sehen sich mitten in einer „Sinnkrise“ (Zimmerling 2003:132). Durch den Wegfall „des Religionsprivilegs der Volkskirchen und der Heilsgewissheiten der Moderne“ dominiert heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, „die Gleichzeitigkeit und Unübersichtlichkeit sich widersprechender säkularer und religiöser Sinnangebote“

⁵⁷ Im Gesamtgebiet der Bundesrepublik Deutschland leben zurzeit rund 15,3 Millionen Menschen mit Migrationshintergrund; das sind knapp 19% der Gesamtbevölkerung (Statistisches Bundesamt 2006:74). Sie stammen aus über 200 verschiedenen Ländern der Erde (Sangna 2007:3). Deutschland ist also ein „de-facto-Einwanderungsland“ (Tamborska 2004:24) – auch wenn dies lange Zeit von hiesigen Politikern vehement bestritten wurde (erst im Jahr 2005 wurde das sogenannte „Zuwanderungsgesetz“ verabschiedet).

⁵⁸ Hervorhebung im Original.

(:132). Als Teil der neuen „Multioptionsgesellschaft“ (Gross 2005) dürfen bzw. müssen die Zeitgenossen in Deutschland auswählen, welches bzw. welche Sinnangebot(e) sie annehmen möchten. Ariane Martin zeigt auf, dass einige Menschen diese Wahlmöglichkeiten als belastend empfinden und sich deshalb zunehmend für fundamentalistische Sinnangebote öffnen (2005:12). Fundamentalistische Gruppen machen sich laut Peter Zimmerling „die mit der postmodernen Unübersichtlichkeit einhergehende Orientierungslosigkeit“ dadurch zunutze, dass die „ein von vielen verunsicherten Zeitgenossen ersehntes *Kontrastprogramm*⁵⁹ zur durch den Pluralismus geprägten Postmoderne“ anbieten (2003:184). Ähnlich formuliert es Peter L. Berger im Hinblick auf den religiösen Fundamentalismus:

„Da der Pluralismus einen Zustand permanenter Unsicherheit in bezug auf die Frage erzeugt, was man glauben und wie man leben soll, das menschliche Gemüt aber nichts so sehr verabscheut wie Unsicherheit, und die auch noch in wichtigen Lebensfragen, erscheint der Absolutismus bzw. die Lehre von Gottes absoluter Gewalt um so attraktiver, je mehr der Pluralismus Platz greift“ (1994:51).

Wesentlich stärker als vereinfachende fundamentalistische Ideologien bilden sich im Zuge der durch den Pluralismus gestiegenen Wahlmöglichkeiten laut der in Kapitel 3.2.2 dieser Arbeit aufgeführten Erhebungen hierzulande jedoch vor allem unter den Kirchenmitgliedern, aber auch unter den Konfessionslosen neue Formen von Religion heran, die sich

„jenseits der Verbindlichkeiten der großen sinnstiftenden Wertsysteme, Ideologien und universellen Moral- und Gerechtigkeitsvorstellungen, jenseits von Heilsgewissheiten, jenseits von institutionell unhinterfragbaren, festgelegten und vorgefertigten Weltbildern und jenseits von strukturell vorgegebenen und begrenzten Handlungs- und Beziehungsmustern“ (Ferchhoff & Neubauer 1997:35)

entwickeln und „dem Muster der de-institutionalisierten *Religionsbricolage*⁶⁰“ folgen (Gennerich & Streib 2011:24).

⁵⁹ Hervorhebung im Original.

⁶⁰ Hervorhebung im Original.

4.2 Charakteristika und Entwicklungslinien zeitgenössischer Spiritualität

Wenngleich sich die Religionsbricolage bislang altersübergreifend nur bei rund einem Viertel der deutschen Bevölkerung empirisch nachweisen lässt, gibt dieser Anteil – wie bereits im oberen Teil dieser Arbeit angemerkt⁶¹ – Anlass, diesem Phänomen nachzugehen und die Charakteristika und Entwicklungslinien zeitgenössischer Spiritualität näher zu beleuchten. Anlass dazu bieten außerdem die Ergebnisse der empirischen Untersuchung von Ariane Martin. Martin sieht derzeit eine „spirituelle Avantgarde“ heranwachsen, der sich – wenngleich ihre spirituelle Suche vielfach noch ungerichtet und unkonkret ist und deshalb nach geistlicher Führung und Begleitung verlangt (2005:114ff) – in den kommenden Jahren immer mehr Zeitgenossen in Deutschland anschließen werden (:202,211).

Die nachfolgende Analyse der Charakteristika und Entwicklungslinien zeitgenössischer Spiritualität geschieht vornehmlich in Anlehnung an religionssoziologische Erkenntnisse von Winfried Gebhardt (2007,2010a,2010b), Waldemar Vogelgesang (2008) und Alfred Dubach (2009) sowie unter Hinzuziehung quantitativer und qualitativer Erhebungen (unvollständiger Überblick: Faix 2007; Gennerich & Streib 2011; Gensicke 2010 [16. Shell Jugendstudie]; Martin 2005). Wie die Untersuchungsergebnisse zeigen, bahnt sich zurzeit ein umfassender und tiefgreifender Transformationsprozess im Bereich der Religion an, dessen unterschiedliche Dimensionen es klar und umfassend herauszustellen gilt. Vier Hauptpunkte stechen dabei hervor: 1. eine zunehmende Entkirchlichung und Enttraditionalisierung, 2. eine steigende Individualisierung und Erlebnisorientierung, 3. Anzeichen einer Verszenung und Eventisierung sowie 4. ein Trend zur Entwicklungsorientierung und Methodisierung.

⁶¹ Siehe Kapitel 3.3.

4.2.1 Entkirchlichung und Enttraditionalisierung

Zunächst zum Phänomen der Entkirchlichung und Enttraditionalisierung: Wollte man die kulturelle Lage in Deutschland zu Beginn des 21. Jahrhunderts in einer Titelzeile zusammenfassen, lautete diese wohl: Individualisierte Spiritualität ist „in“ – institutskonforme Religiosität dagegen (weiterhin) „out“. Die neue Sehnsucht nach Spiritualität hat nicht – wie man meinen könnte – zu einer Wiederbelebung kirchlicher Institutionen und traditioneller Frömmigkeitsformen geführt (Gebhardt 2010a:399). Vielmehr ist eine zunehmende Entkirchlichung unübersehbar (Meyer-Blanck 2008:1.2; Zimmerling 2007:21). Von Spiritualität ist vor allem dann die Rede, wenn Assoziationen zu institutionalisierter Religion gerade *vermieden* werden sollen (Nüchtern 2003:119). Wie bereits in Kapitel 3.2.2 festgestellt wurde, sind Spirituell Interessierte zwar häufig selbst eingetragene und damit zahlende Kirchenmitglieder, haben allerdings – wie die in Kapitel 1.1 aufgeführten niedrigen Gottesdienstbesucherzahlen belegen – kaum Interesse an institutionalisierter Religion. Insbesondere junge Kirchenmitglieder stehen kirchlich vorgegebenen Normen und Lehren eher kritisch gegenüber (Forschungskonsortium WJT 2007:34ff; anders Bertelsmann Stiftung 2007:5). Den Kirchen werfen sie vor, durch ihre „bürokratisierte Struktur“ die Spiritualität abgetötet zu haben (Gebhardt 2007:134). Sie seien aber nicht nur „geistlos“, sondern in der Regel auch „beengend“, „distanziert“ und „unpersönlich“ (:134). Kleriker werden als Manager und nicht als Geistliche wahrgenommen (Guinness 1993:49). Kirche als Institution wird von breiten Teilen der Gesellschaft nur noch bejaht, damit sie an den Schnittpunkten des Lebens (sc. Taufe, Konfirmation, Hochzeit, Begräbnis) „ihren Dienst tun und auch diakonisch wirken kann, nicht aber, um regelmäßig am kirchlichen Leben teilzunehmen“ (Winkler 2003:35).

Trotz dieser zunehmend voranschreitenden Entkirchlichung und Enttraditionalisierung warnt Ariane Martin allerdings davor, den kirchlichen Institutionen ihre Anziehungskraft voreilig abzusprechen. Zwar sieht auch sie das Interesse an institutionalisierter Religion vielerorts schwinden. In ihrer empirischen Untersuchung findet sie allerdings „nach Zeiten der Institutionsverachtung“ auch Anzeichen für eine wachsende „Institutionsneugier“ (2005:12). Diese sei jedoch

weniger offensichtlich, sondern eher unsichtbar, wählerisch und unverbindlich⁶² (:12). Das Interesse an kirchlichen Institutionen ausschließlich an einer in Zahlen messbaren Verbindlichkeit der Kirchenmitglieder festzumachen, führt daher zu kurz.⁶³ Andererseits können auch die von Martin beobachteten Anzeichen für eine wachsende Institutionsneugier nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Kirchen – wie Tobias Faix in einer qualitativen Erhebung zeigen konnte – kaum noch Einfluss auf die Gottesvorstellungen von Jugendlichen haben (2007:292). Während der konkrete christlich-biblische Bezug kontinuierlich abnimmt, entstehen uneinheitliche, selbst konstruierte Gottesbilder, die unter vielen verschiedenen Einflüssen stehen und mit der eigenen – für die Postmoderne typischen – fragmentarischen Identitätsbildung zu tun haben (:292). Deutlich wird die Diskrepanz zwischen der kirchlichen Lehre und den Gottesvorstellungen der Jugendlichen auch in der aktuellen Shell Jugendstudie. Wie die Studie besagt, können sich 68% der Katholiken, 74% der Evangelischen und 43% der Mitglieder anderer Religionen nicht „zu einem Gottesverständnis durchringen, das in klassisch-christlicher Weise ein persönliches Gegenüber Gottes ausdrückt“ (Gensicke 2010:206f). Laut den empirischen Untersuchungsergebnissen der von Heinz Streib & Carsten Gennerich geleiteten Bielefelder Online-Befragung „Jugend& Religion“ sind die Gottesvorstellungen Jugendlicher überwiegend nicht kongruent mit der kirchlichen Lehre. Vielmehr zeigt sich bei den Jugendlichen – ähnlich wie in Faix' Erhebung – eine biographisch bedingte Vielfalt von Gottesvorstellungen (2011:47ff).

Zu einem anderen Ergebnis kommt der Religionsmonitor, den die Bertelsmann Stiftung hat erarbeiten lassen. Dieser besagt, dass für die

„jungen gläubigen Deutschen [...] Gott genauso wenig eine abstrakte, philosophische Idee oder unpersönlicher Gott [ist] wie⁶⁴ für ihre Vorfahren. Eine Tendenz, dass die Vorstellung, Gott sei nur eine menschliche Idee, umso stärker ausgeprägt ist, je jünger die Befragten sind, kann ebenfalls nicht festgestellt werden“ (Bertelsmann Stiftung 2007:5).

⁶² Eine Vielzahl spiritueller Suchender verhält sich laut Ariane Martin nicht nur *speziell* Institutionen gegenüber, sondern *allgemein* unverbindlich. Es zeige sich heute vermehrt „eine Art von mehr oder weniger vagabundierender Spiritualität, die zwar offen für Neues ist, aber als religiöses Nomadentum an keinem Ort länger verweilen will“ (2005:12-13).

⁶³ Vgl. zu den Beobachtungen von Ariane Martin auch Hermann Denz (2002).

⁶⁴ Änderung M.M.

Aufgrund der Vielzahl der oben aufgeführten gegenteiligen Anhaltspunkte erscheint dieses Untersuchungsergebnis jedoch fragwürdig. Vielmehr ist davon auszugehen, dass sich die Gottesvorstellungen der Menschen in Deutschland – bedingt durch die zunehmende Entkirchlichung und Enttraditionalisierung einerseits und der fortschreitenden Individualisierungstendenzen andererseits – immer häufiger von der klassisch-christlichen Weise eines persönlichen Gegenübers unterscheiden werden.

4.2.2 Individualisierung und Erlebnisorientierung

Ohnehin spielt das Gottesbild in der zeitgenössischen Spiritualität nur noch eine untergeordnete Rolle. Wichtiger als Lehre, Abstraktion und Moral sind Formen von Religion, die sinnlich-subjektive Glaubenserlebnisse ermöglichen (Nüchtern 2003:10). Denn „Religion will erlebt werden – weniger geglaubt, erst recht nicht gelernt“ (Bieger o.J.:3). Normen, Einheitsprinzipien und Absolutheitsansprüche werden in der durch Pluralismus gekennzeichneten Postmoderne abgelehnt oder zumindest kritisch betrachtet. Im Mittelpunkt des postmodernen Denkens steht ein Toleranzbegriff, der sich dadurch kennzeichnet, dass er „auf absolute Bezugspunkte gerade verzichtet. Das Denken kann nur noch unter Gesichtspunkten der Relativität operieren und hat sich jeden absoluten Bezugspunkt zu enthalten“ (Buschmann 2002:1.3). Diese Ablehnung des Absoluten führt zum „Geltenlassen des Verschiedenen“ (:1.3). Alles ist gleich gültig, Exklusivrechte passé. Die Postmoderne verlangt nach einer „Neuschätzung von Vielfalt“ (:1.3) – auch der religiösen. „Entweder-Oder-Kategorien“ im Sinne von *religio vera et falsa* werden abgeschafft, Kompromisshaltungen eingenommen, „Pluralismusvorstellungen“ favorisiert (:1.7), universale Geltungsansprüche „zugunsten vielfältiger und gleichberechtigter Lebensentwürfe“ abgelehnt (Böttigheimer 2008:91). Darum reagieren postmoderne Zeitgenossen häufig empfindlich auf den Versuch der dogmatischen Einflussnahme von außen.

Viele teilen die Haltung des brasilianischen Bestseller-Autors und früheren Jesuitenschülers Paulo Coelho, der in einem Interview mit der Zeitung „Welt am Sonntag“ erklärte, seine Spiritualität sei „eine sehr persönliche“ (2001:34). Er wolle

sie Anderen nicht aufdrängen. Umgekehrt solle ihm aber auch Keiner in seine Spiritualität hineinreden. Das größte Übel seien für ihn „die Versuche, uns ständig erklären zu wollen, woran wir glauben sollen und was ich zu denken habe“ (:34). Die Wichtigkeit der Selbstbestimmung und der Wunsch, sich seine eigene Religion selbst zusammenstellen zu dürfen, zeigte sich bereits bei einer in der qualitativen EKD-Erhebung „Fremde Heimat Kirche“ interviewten Person, die Folgendes zu Protokoll gab: „Ich habe meine eigene Weltanschauung, in der auch Elemente des christlichen Glaubens enthalten sind“ (1993:13). Ein aktuelles Beispiel bieten Gennerich & Streib. Sie berichten in ihrer qualitativen Erhebung aus dem Jahr 2011 von einem Jugendlichen, der sich einerseits vom Katholizismus angezogen fühlt, andererseits aber auch eine „Affinität zum Buddhismus“ hat und es bereichernd empfindet, Teil einer Bewegung zu sein, „in der die Grenzen zwischen den Religionstraditionen fließend werden“ (:85f).

Was sich in diesen Interviews widerspiegelt, ist die Erkenntnis, dass die Zeiten vorbei sind, in denen sich die Mehrheit der Gesellschaft kollektiv an der Kirche und deren Glaubensinhalten oder zumindest Wertmaßstäben orientierte (Kimball 2006:169). Ihre religiöse Monopolstellung, die sie Jahrhunderte lang besaß, hat sie längst verloren (Zimmerling 2000:19). Sie gilt heute nicht mehr als „Hüter religiöser Wahrheit“ (Buschmann 2002:2.), sondern als *ein* Sinnanbieter unter vielen gleichberechtigten und gleichwertigen anderen. In der Postmoderne herrscht der Pluralismus und damit einhergehend der Trend zur Individualisierung (Buschmann 2001:2.1). Außerchristliche spirituelle Sinnangebote werden zunehmend nachgefragt – auch von Kirchenmitgliedern, besonders von jüngeren (Zimmerling 2000:19). Spirituelle Grenzen verschwimmen.⁶⁵ Religion wird nicht mehr als in sich geschlossenes System übernommen, sondern zunehmend collagenartig auf die individuelle Form und Persönlichkeit zugeschnitten (Buschmann 2001:2.). Man möchte selbst aus dem Markt der spirituellen Möglichkeiten auswählen und mitbestimmen, ohne gleichzeitig die

⁶⁵ Ulrich Dehn weist darauf hin, dass die Religionsvermischung teilweise von den Kirchen selbst vorangetrieben wird. Er schreibt: „Regelmäßige Meditationen evangelischer und katholischer Christen, Yoga-Übungen bis hin zu entsprechenden Kursangeboten in kirchlichen Gemeindezentren und Ähnliches führen dazu, dass osmotische Prozesse eine fortschreitende weltanschauliche Beliebigkeit sowie eine fortschreitende gegenseitige Ähnlichkeit von Strömungen und Klientel fördern“ (2005:311).

Kirchenmitgliedschaft als „Sicherung im Hintergrund“ (Moritzen 2006:197) aufgeben zu müssen.

Zwei „Spielarten“ sind bei diesem Trend zum Synkretismus zu beobachten: Die Einen wollen sich ihre eigene spirituelle „Patchwork-Identität“ (:3.) aus verschiedenen Teilen bereits existierender Weltanschauungen, Philosophien und Religionssystemen zusammenstellen – mit der Option, sie später wieder verändern zu dürfen (Hager, Polak & Zulehner 2001). Andere versuchen hingegen, die verschiedenen spirituellen Traditionen und Strömungen auf „das Wesentliche des Spirituellen als wahres, verbindendes Element“ hin zu untersuchen (Martin 2005:13).⁶⁶ In beiden Fällen muss der Mensch sich seinen Sinn im Leben selbst geben, ihn selbst kreieren. Er selbst ist das Maß aller Dinge und der Ort der spirituellen Vergewisserung (Zimmerling 2000:18). D.h. „alle Gewissheit und Sicherheit, deren er im Leben, Denken und Handeln bedarf, muss er zuerst und zuletzt aus sich selbst schöpfen“ (Dubach 2009:59). Der Weg zu dieser Vergewisserung führt über das subjektive, emotional geprägte spirituelle Erlebnis (:18). Besonders anziehend wirken alte Rituale oder neue spirituelle „performances und spektakuläre Inszenierungen, [...] die Religion auch körperlich und mit allen Sinnen, also anschaulich erfahren und gelebt werden lassen“ (Gebhardt 2010a:402).

Statt Worten und Lehren sollen vielmehr nun Symbole, Zeichen und Bilder die Sinngebung in der Lebensführung und im Selbstverständnis übernehmen (Buschmann 2002:1.9). Den Maximen der „Erlebnisgesellschaft“ (Schulze 2005) entsprechend geht es auch im spirituellen Feld darum, „sich dem Projekt des ‚schönen Lebens‘“ zu verschreiben (Gebhardt 2010a:401), d.h. es sinnlich und ästhetisch zu gestalten. Man möchte das „lebendige Ich“ spüren – und das nicht irgendwann, sondern hier und jetzt. Gesucht werden flüchtige, beliebig wiederhol- oder veränderbare Erlebnisse, die „Glück“, ein „schönes Gefühl“ und den „ultimativen Kick“ erzeugen (Schulze 2005:58ff). Die Gestaltung solcher Erlebnisse geschieht auf Grundlage der eigenen spirituellen Kompetenz (Gebhardt 2010a:401) des Individuums – und nicht etwa „nach den Vorgaben der institutionalisierten Religion und dem Machtanspruch ihrer Führer“ (:401).

⁶⁶ Vgl. dazu Hans Küng, der mit seinem „Projekt Weltethos“ (2010) die Vertreter der verschiedenen Religionen der Welt dazu aufruft, sich auf das Gemeinsame im Ethos zu besinnen, um so einen Beitrag zum Weltfrieden leisten zu können.

4.2.3 Verszenung und Eventisierung

Da sich individualisierte und synkretistische Glaubensformen in traditionellen Kirchen- und Gemeindestrukturen nicht immer beheimaten lassen und sich persönliche religiöse Erlebnisse freilich kaum wie etwa Dogmen für alle verbindlich erklären lassen (Zimmerling 2000:18), entstehen heute zusätzlich zu den traditionellen kirchlichen Sozialformen vermehrt „szeneartig organisierte Sozialformen, die gleichzeitig offener und thematisch fokussierter sind, eine lockere Verbundenheit in einem Netzwerk ermöglichen und deren Mitgliedschaft jederzeit aufkündbar ist“ (Vogelgesang 2008:178). Manche der spirituell Interessierten besuchen Seminarhäuser oder Internet-Plattformen, andere kommen zu „spirituellen Stammtischen“ oder „Offenen Abenden“ (z.B. Lehr-, Heil- und Meditationsabende) zusammen, um miteinander zu praktizieren und sich über persönliche Erlebnisse und Erfahrungen auszutauschen (Martin 2005:215). Anders als in traditionellen Formen organisieren sich spirituelle Szenen also „nicht aufgrund ähnlicher sozialer Lagen“ oder einer Verbundenheit zu einer ortsgebundenen Institution, sondern zumeist „aufgrund des Interesses an einem gemeinsamen Thema“ (Gebhardt 2010b:47). Ergo lässt sich zunehmend auch ein Wandern zwischen den spirituellen Szenen beobachten, welches in Häufigkeit und Intensität individuell variiert (:48). Zeitgenössische Spiritualität ist allerdings nicht nur durch einen „flexibleren Umgang mit Religion“ (Pickel 2010:220)⁶⁷ gekennzeichnet; sie hat außerdem für Viele keine alle Lebensbereiche durchdringende und somit dauerhafte Bedeutung, sondern kommt bei ihnen vielmehr nur lebensbereichs-, themen- oder situationsspezifisch zur Geltung – als wähl- und somit eben auch abwählbare Option (Gebhardt 2010b:47).

Neben den Szenen sind für die Kontaktaufnahme bzw. -pflege auch regelmäßige „Events wie Messen, Festivals und Symposien“⁶⁸ (Martin 2005:215) von Bedeutung. Bei diesen perfekt organisierten und zumeist auf ein übergeordnetes Thema fokussierten Veranstaltungsformen werden „unterschiedlichste Erlebnis-

⁶⁷ Siehe Kapitel 3.2.

⁶⁸ Hervorhebung im Original.

inhalte und Erlebnisformen zu einem nach primär ästhetischen Kriterien konstruierten Ganzen“ zusammengebunden (Gebhardt 2010b:48). In Zeiten des zunehmenden Individualismus und der damit verbundenen Vereinsamung sehen viele Menschen in Events eine der wenigen Möglichkeiten, „die es noch erlauben, die Erfahrung von ‚Einheit‘⁶⁹ und ‚Ganzheit‘ zu machen, weil sie Erlebnisformen anbieten, die nicht nur den Intellekt, sondern alle Sinne ansprechen“ (:48). So verwundert es nicht, dass spirituelle Events in den vergangenen Jahren sprunghaft zugenommen haben. Auf katholischer Seite sind hier die Diözesanjugendfestivals „Jugend + Kirche + x“ zu nennen oder die teilweise über eine Million Teilnehmer zählenden Weltjugendtage mit dem „Superpapst als Pop-Star“ (:48), auf evangelikaler Seite etwa das Jugendfestival „Christival“ oder die „Pro-Christ“-Veranstaltungen. Zu den zumeist in Großstädten stattfindenden Esoterikmessen oder den ökumenisch ausgerichteten europäischen Jugendtreffen im französischen Taizé strömen Hunderttausende (Vogelgesang 2008:178). Und selbst die Kirchentage beider Konfessionen erhalten zunehmend Event-Charakter (Gebhardt 2010b:48). Interessant ist nun das Phänomen, dass solche Events auch häufig von Menschen besucht werden, die ansonsten – wie die niedrigen Besucherzahlen bei den wöchentlichen Gottesdiensten am Sonntagmorgen belegen⁷⁰ – kaum eine Verbindung zu ihrer lokalen Kirchengemeinde haben und diese auch nicht wollen (:49). Viele gehen deshalb auf Distanz, weil sie sich – ebensowenig wie eine zunehmende Anzahl aktiver Kirchenmitglieder⁷¹ – von der Kirche nicht länger vorschreiben lassen möchten, was sie glauben sollen oder was wahr ist und was nicht.

4.2.4 Entwicklungsorientierung und Methodisierung

Wenn jedoch „Wahrheit“ nicht mehr als etwas dogmatisch Festgelegtes und institutionell Gesichertes verstanden und akzeptiert wird, wird „Wahrheit“ zwangsläufig subjektiv und damit verschieden definierbar, interpretierbar und verfügbar. Wo es allerdings nur noch verschiedene Wahrheiten, jedoch nicht mehr

⁶⁹ Zu Events als „neuer Einheit stiftender Veranstaltungstypus“ vgl. Vogelgesang (2008:178).

⁷⁰ Siehe Kapitel 1.1.

⁷¹ Siehe Kapitel 2.2.

die eine Wahrheit gibt, verliert „Wahrheit“ zwangsläufig zunehmend an Bedeutung (Gebhardt 2010a:402). Stattdessen wird der Weg, der zur „Wahrheit“ führt, immer wichtiger – auch deshalb, weil „Wahrheit“ heute nicht mehr als ewige Konstante verstanden wird, sondern als veränderbare Variable, die es unter den Bedingungen der Postmoderne stets neu für sich persönlich zu entdecken gilt. Anders als bei traditionellen Frömmigkeitsformen geht es bei zeitgenössischer Spiritualität also weniger um die Akzeptanz institutionell vorgegebener Wahrheiten, sondern vielmehr um einen dynamischen, ungerichteten und vor allem un abgeschlossenen Prozess der Wahrheitsfindung (:402). Entsprechend der konfuzianischen Lehre wird der Weg zum eigentlichen Ziel erkoren und „die Art und Weise, wie der Weg bewältigt wird, also die Methoden und Techniken des je spezifischen ‚Voranschreitens‘ treten in den Mittelpunkt des religiösen Erlebens“ (:402). Die Form wird entscheidend, nicht der Inhalt (Nüchtern 2003:14).

Welche Formen aus den verschiedenen Angeboten des spirituellen Marktes ausgewählt werden, bleibt dem Einzelnen selbst überlassen. Nachgefragt und unabhängig vom jeweiligen Inhalt für gut befunden (Gebhardt 2010a:402) werden vor allem solche Formen und Techniken, die das Leben angenehm machen und Schmerz und Leid eliminieren (Gronemeyer 2008:122), sowie Angebote, die die „Entwicklung des Ich oder des Selbst [...], also [...] die Selbsttranszendenz der Person“ fördern (Nüchtern 2003:14): „Bewusstseinssteigerungstechniken (wie Yoga, Zen etc.), Psychomethoden (wie Enneagramm, Märchen-Psychoanalyse à la Drewermann, Heilungsgottesdienste etc.), Körper- und Körpererfahrungs-techniken (wie meditative und liturgische Tänze)“ u.a. (Gebhardt 2010a:402). Am Ende dieser Entwicklungen steht die Vision eines *homo spiritualis* oder – noch mehr – eines *homo divinalis*⁷², also das Bild eines höher entwickelten, mit einem erweiterten Bewusstsein⁷³ ausgestatteten geistlichen oder gar göttlichen Menschentypus, der in einer zukünftigen neuen Welt in völligem Einklang mit sich und seiner Umwelt lebt (Martin 2005:218). Gegenwärtig wird diese Vision eines

⁷² Eine Übersicht über die verschiedenen Konzepte zum Thema „homo divinalis“ bietet Ariane Martin (2005:199-203).

⁷³ So sieht beispielsweise eine von dem 1973 verstorbenen Kulturphilosophen Jean Gebser entwickelte und von Ken Wilber fortgeführte Theorie „in einer zukünftigen Evolutionsstufe die Menschheit als Ganzes auf einen Zustand zusteuern, [der] als *integrales Bewusstsein* [Hervorhebung im Original] bezeichnet [wird]; es integriert alle vorhergehenden – geistigen – Bewusstseinszustände“ (Martin 2005:202).

göttlichen Menschentypus zwar nur von einer aufbrechenden „spirituellen Avantgarde“ (:202) geteilt. Es ist aber davon auszugehen, dass sie zukünftig weitere Anhänger bekommen wird. Denn neben der rationalen und der sozialen wird zunehmend auch die spirituelle Dimension menschlicher Existenz (wieder-) entdeckt.⁷⁴

4.3 Fazit

Zusammenfassend lässt sich an dieser Stelle festhalten, dass die gestiegenen Lebensanforderungen eine Vielzahl an Effekten auf Religion haben. So wurde ersichtlich, dass der Bedeutungsverlust säkularer Sinn- und Erlösungsversprechen dazu geführt hat, dass die heutigen Zeitgenossen in Deutschland laut den empirischen Untersuchungen von Ariane Martin und der Identity Foundation nun zunehmend versuchen, mit Hilfe der Spiritualität wieder in die Balance zu geraten – zurück zum eigenen Ich, zur eigenen Mitte (Martin 2005:211; Identity Foundation 2006:2). Ferner zeigte sich, dass eindimensionale Menschenbilder, wie sie in Wissenschaft und Ökonomie zu beobachten sind, das Verlangen „nach einer neuen Ethik [wecken], einer Ethik umfassender Liebe, die aufrichtet und nicht hinrichtet“ (Zulehner 2003:90), die achtet und nicht verachtet. Gleichzeitig sehnen sich die Menschen in Deutschland laut Martins qualitativer Erhebung danach, wieder verzaubert und in Staunen versetzt zu werden. Sie suchen daher vermehrt nach schönen Dingen und spirituellen Erlebnissen, „die das Gewöhnliche zum Außergewöhnlichen“ machen und den grauen Alltag bunter erscheinen lassen

⁷⁴ Eine ähnliche, wenn auch etwas anders gelagerte Sehnsucht konnte der damalige leitende Bischof der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), Hans-Otto Wölber, bereits Anfang der 1970er Jahre feststellen. Wölber hatte eine kleine empirische Untersuchung durchgeführt und 1971 unter dem Titel „Frömmigkeit heute“ publiziert. Damals und auch in den Folgejahren wurde vor allem „die Weltbeziehung in den Mittelpunkt“ der Frömmigkeit gestellt (Seitz 1983:679). Als fromm galt, „wer sich um Frieden zu denen in der Ferne und in der Nähe, ja auch um politischen Frieden aus der Bewegtheit durch den Glauben bemüht und seinen Teil an lebensbehilflicher Verantwortung trägt“ (:679-680). Der Glaube sollte also vor allem in ethischer und politischer Weise Gestalt annehmen (Nüchtern 2003:9). Die oben durchgeführte Untersuchung zur Spiritualität im 21. Jahrhundert zeigt indes ein anderes Bild. Heute geht es kaum noch um Weltbeziehung, moralische Integrität und sozialpolitisches Handeln. Frömmigkeit im Sinne einer „Konversion zur Welt“ (Schultz 1964) ist weitgehend passé. Feierabendmahl und Taizéfeiern sind an Stelle des politischen Nachtgebets getreten. Immer häufiger finden Segnungs- und Salbungsgottesdienste statt (Nüchtern 2003:9). Von der Fokussierung auf die sittliche Tat ist das Pendel in Richtung Erlebnis umgeschlagen. Neben der sozialen und rationalen wird nun wirklich eine spirituelle Dimension gesucht (:9).

(2005:212-213). Und schließlich konnte hinsichtlich der gestiegenen Lebensanforderungen aufgezeigt werden, dass die unter den Termini „Globalisierung“ und „Postmoderne“ zusammengefassten Verflechtungs- und Veränderungsprozesse die Bewältigung des Arbeits- und Lebensalltags um ein Vielfaches erschweren, was sich wiederum förderlich auf die spirituelle Suche auswirkt (Martin 2005:211).

Durch welche Charakteristika und Entwicklungslinien sich die zeitgenössische Spiritualität auszeichnet, wurde anschließend ersichtlich. Zunächst konnte aufgezeigt werden, dass eine zunehmende Entkirchlichung und Enttraditionalisierung zu beobachten ist (Meyer-Blanck 2008:1.2; Zimmerling 2007:21). Festgemacht wurde dies zum einen an der niedrigen Zahl der allsonntäglichen Gottesdienstbesucher und zum anderen an der qualitativen Erhebung von Tobias Faix, welche zeigt, dass bei den Jugendlichen in Deutschland der christlich-biblische Bezug zum Gottesbild kontinuierlich abnimmt. Stattdessen entstehen uneinheitliche, selbst konstruierte Gottesbilder, die unter vielen verschiedenen Einflüssen stehen und mit der eigenen Identitätsbildung zu tun haben (2007:292). Da sich laut Sabine Bobert gegenwärtig ein „postmoderne[r] Trend zum fragmentierten und multiplen ich“ vollzieht – das sie im Übrigen auch als „Pixel-Ich“ bezeichnet –, ist davon auszugehen, dass der Anteil der uneinheitlichen, selbst konstruierten Gottesbilder weiter zunehmen wird (Bobert 2010:128ff).

Ferner konnte anhand mehrerer, aus verschiedenen qualitativen Erhebungen stammenden Interviews aufgezeigt werden (EKD 1993:13; Gennerich & Streib 2011:85f), dass die Individualisierung und die Erlebnisorientierung zwei wesentliche Charakteristika zeitgenössischer Spiritualität darstellen. Darüber hinaus wurde u.a. durch die Ausführungen von Vogelgesang (2008:178) und Gebhardt (2010b:47) deutlich, dass zunehmend eine Verszenung und Eventisierung von Religion zu beobachten ist. Und schließlich wurde ersichtlich, dass im Zuge der Entwicklungsorientierung und Methodisierung nicht mehr der Inhalt, sondern die Form entscheidend wird (Gebhardt 2010a:402).

5 Respiritualisierung der Kirchen in Deutschland

Nachdem es in den beiden letzten Kapiteln dieser Arbeit darum ging, die gegenwärtig stattfindenden Veränderungsprozesse in den Bereichen „Gesellschaft“ und „Religion“ sowie die Beziehung zwischen diesen beiden Bereichen unter Berücksichtigung empirischer Untersuchungsergebnisse und theoretischer Überlegungen zu analysieren, geht es in den beiden folgenden Kapiteln darum, die wahrnehmungsorientierte Perspektive durch die handlungsorientierte zu ergänzen und aufzuzeigen, wie die Kirchen in Deutschland der festgestellten Sehnsucht nach Sinn und Spiritualität heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, wirkungsvoll begegnen können. Als Grundlage zur Handlungsorientierung wird das Konzept der Respiritualisierung ausgewählt, da dieses laut Polak & Zulehner (2004:221) dafür geeignet erscheint. Die in der Gesellschaft geäußerten Kritiken über „geist-lose“ und „un-persönliche“ Kirchen (Gebhardt 2007:134; Guinness 1993:49) zeigen, dass heutige Zeitgenossen dem Themengebiet „Kirche und Religion“ gegenüber nicht grundsätzlich desinteressiert sind, sondern vielmehr enttäuscht, dass die Kirchen zu wenig (passende) Angebote für ihre Nachfrage nach persönlich erfahrbarer Religion haben. Im Umkehrschluss bedeutet dies: Nur wenn die Kirchen wieder selbst geistlich starke Gemeinschaften bilden, können sie Wegweiser für spirituell Suchende sein. Es gilt daher, im Zuge eines Selbstreinigungsprozesses (Giordan 2009:165) die Schätze der eigenen Tradition zu heben und den Fokus wieder stärker auf die geistliche Kernaufgabe zu richten.

Im Mittelpunkt der Betrachtung steht zunächst die Behandlung der ersten Forschungsfrage dieser Arbeit: *1. Welche Chancen und Herausforderungen ergeben sich aus einer Respiritualisierung der Kirchen in Deutschland?* Die Beantwortung dieser Grundsatzfrage erfolgt vornehmlich auf Grundlage theoretischer Überlegungen. Es gilt herauszuarbeiten, wie sich die Rückkehr zur mystisch-spirituellen Dimension positiv auf die Kirchen und deren Relevanz und Akzeptanz in der Gesellschaft auswirken könnte. Bei der darauffolgenden Behandlung der Herausforderungen sollen die möglichen Problematiken der Respiritualisierung aufgezeigt werden. Im Anschluss daran geht es im sechsten Kapitel um die 2. Forschungsfrage dieser Arbeit: *Welche konkreten Maßnahmen*

müssen für eine geistliche Erneuerung der kirchlichen Praxis ergriffen werden?
Die Beantwortung dieser Frage erfolgt auf Grundlage der in Kapitel vier erarbeiteten Sehnsüchte zeitgenössischer Spiritualität.

5.1 Chancen

Bei der Betrachtung der Chancen und Herausforderungen der Respiritualisierung stehen im Folgenden zunächst die Chancen im Mittelpunkt der Betrachtung. Dabei sollen vier Einzelabschnitte behandelt werden. Sie tragen die Überschriften „Profilschärfung und Identitätsstärkung“, „Entlastung“, „Revitalisierung“ und „(Zurück-) Gewinnung“ und markieren gleichsam einen aufeinander aufbauenden Entwicklungsprozess.

5.1.1 Profilschärfung und Identitätsstärkung

Eine Respiritualisierung böte für die Kirchen in Deutschland die Chance zur Schärfung ihres Profils und zur Stärkung ihrer Identität. Sowohl Innen- als auch Außenstehende könnten klarer erkennen, wofür die Bezeichnung „Kirche“ heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, steht. Gerade in einer von Pluralismus und Multikulturalität geprägten Gesellschaft, wie sie in Deutschland vorzufinden ist, gilt es, die Unterscheidungs- und Alleinstellungsmerkmale herauszuarbeiten und transparent nach innen und außen zu kommunizieren. Dass dies den Kirchen in Deutschland bislang nur unzureichend gelungen ist, wurde in dieser Arbeit bereits deutlich.⁷⁵ So wurde aufgezeigt, dass nach Auffassung des katholischen Theologen Michael Rainer es vor allem für Außenstehende schwierig ist zu erkennen, wofür die Kirchen – insbesondere die evangelischen – heute stehen und was sie ausmacht (2001:227). Sie werden lediglich wahrgenommen als ein riesiger Verwaltungsapparat, der die kirchlichen Angelegenheiten regelt. Kleriker werden nicht als Geistliche, sondern als Beamte der Institution Kirche betrachtet (Guinness 1993:49). Für „Haushalter über Gottes Geheimnisse“ (I Kor 1,4) hält sie nur noch eine Minderheit.

⁷⁵ Siehe Kapitel 1.1.

Nach Auffassung des ehemaligen Ratsvorsitzenden der EKD in Deutschland, Wolfgang Huber, ist dieses Bild von „Kirche“, das in der Gesellschaft entstanden ist, auf ein Selbstverschulden der Kirchen zurückzuführen. Diese hätten in einem Prozess der „Selbtsäkularisierung“ ihr ureigenstes Profil, die Kommunikation des Evangeliums⁷⁶ zur Förderung des Glaubens, aus den Augen verloren (1998:31). Deshalb plädiert er dafür, dass das Thema „christlicher Glaube“ wieder stärker in den Mittelpunkt gerückt wird. In seinem vielbeachteten Werk „Kirche in der Zeitenwende: Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche“ (1998) schreibt Huber, dass die Kirchen ihre Orientierungs- und Identitätskrise nur durch das Ernstnehmen ihrer eigenen Botschaft überwinden könnten. Kirchliches Handeln müsse sich deshalb auf seinen Kern und das heißt auf die Gewinnung von Menschen für den Glauben konzentrieren. Dadurch werde dem Prozess der Selbtsäkularisierung entgegengewirkt (:10-13).

Ähnlich wie Huber appellierte auf katholischer Seite Papst Benedikt XVI. an eine Gruppe von Bischöfen aus Brasilien, die ihn im Jahr 2009 in Rom besucht hatte, sich dem Selbtsäkularisierungsprozess entgegenzustellen. Der Papst brandmarkte „jene nach dem II. Vatikanischen Konzil entstandene Tendenz, innerhalb derer einigen die Öffnung zur Welt nicht als eine Erfordernis des missionarischen Eifers des Herzens Christi interpretiert haben, sondern als einen Übergang zur Säkularisierung“ (zitiert in Zenit 2009:3. Absatz). Im Zuge des Prozesses der Selbtsäkularisierung hätten viele christlichen Gemeinden versucht, „jene zufriedenzustellen, die nicht da waren“, und dadurch „viele von denen weggehen sehen, getäuscht und enttäuscht, die sie hatten“ (:5. Absatz). Nach Meinung des Papstes besteht die besondere Anziehungskraft christlicher Gemeinden gerade in deren Unangepasstheit und Andersartigkeit. Heutige Zeitgenossen „wollen das sehen, was man sonst nirgendwo sieht, das heißt die Freude und die Hoffnung, die der Tatsache entwachsen, dass wir mit dem auferstandenen Herrn sind“ (:5. Absatz).

Nach Auffassung des deutschen katholischen Erzbischofs Robert Zollitsch liegt die Ursache für die Selbtsäkularisierung und der damit verbundenen fehlenden Profilschärfe katholischer Kirchen darin begründet, dass man in den vergangenen Jahren – weil dies erforderlich gewesen sei – sehr viel Zeit und Energie in

⁷⁶ Zur Wichtigkeit der Kommunikation des Evangeliums vgl. Kirchenamt der EKD (2010:20f).

Strukturfragen habe investieren müssen. Nun spürten allerdings Viele, so Zollitsch,

„dass sie sich zwar in den Strukturen und Gremien unserer Kirche auskennen, aber ins Stottern kommen, wenn sie nach Gott und ihrem Glauben gefragt werden, danach, was ihr persönliches Leben als Christen prägt. Das wird auch im Alltagsleben vieler Seelsorgeeinheiten und Gemeinden deutlich. Wir sollten deshalb überlegen, wie wir möglichst vielen Katholiken helfen können, mit Blick auf ihren Glauben sprachfähiger und auskunftsfähiger zu werden. [...] Auch im Programm unserer Bildungswerke und Einrichtungen ist zu prüfen, wie wir noch mehr Menschen für solche Angebote interessieren können, um ihre Auskunftsfähigkeit im Glauben zu stärken. [...] Es braucht zugleich vermehrt Orte des Gebets, Orte des Austauschs über den Glauben: in unseren Gemeinden und an geistlichen Zentren. Das gilt es zu stärken. Wer Glaubenskraft und Erfahrung im Gespräch mit Gott und über Gott hat, kann zur spirituellen Erneuerung beitragen und eine 'Selbtsäkularisierung' verhindern“ (2010:3. Absatz).

Die Selbstsäkularisierung der Kirchen, das wird in den aufgeführten Plädoyers deutlich, beginnt beim Klerus und überträgt sich auf die Kirchenmitglieder. Die Respiritualisierung muss daher an der Spitze ansetzen, damit die Basis erreicht werden kann. Das geistliche Profil der Kirchen hängt vom geistlichen Profil des Klerus und dessen Vermittlungskompetenz im Hinblick auf die geistliche Praxis ab. Dabei gilt es allerdings, sowohl den Kirchenmitgliedern als auch Außenstehenden gegenüber darzulegen, was christliche Religion ausmacht. Im Zuge der Profilschärfung durch Respiritualisierung geht es also nicht allein darum, die spirituelle Dimension im Allgemeinen wieder stärker zu betonen, sondern auch darum aufzuzeigen, was die spezifischen Unterschiede gegenüber den Formen und Inhalten anderer Anbieter auf dem Markt der Religionen sind. Ansonsten bleibt für spirituell Interessierte unklar, was christliche Religion im Kern ausmacht. Zudem zeigen sowohl die Johannes-Briefe im Neuen Testament – wo es um die Abgrenzung gegenüber prä-agnostischem Gedankengut geht – als auch ein Blick in die Geschichte der Kirchen und des Christentums, dass ein Kompatibilitätsproblem zwischen der christlichen und anderen Religionen besteht. In ihren deskriptiven Studien zur Kirchen- und Theologiegeschichte machen Hanns Christof Brennecke, Uta Heil, Annette von Stockhausen u.a. (2007) deutlich, dass die Andersartigkeit ein genuines Charakteristikum christlicher Religion darstellt. So habe das Christentum beispielsweise seine Stellung im Rahmen „des religiösen

Pluralismus der römischen Kaiserzeit eindeutig und unverwechselbar in deutlicher Abgrenzung zu diesem Pluralismus“ bestimmt (:166). Die Autoren betonen, dass die im 19. und frühen 20. Jahrhundert unternommenen Versuche der religionsgeschichtlichen Schule, das Christentum als synkretistisch zu beschreiben, gescheitert seien und diese Auffassung im wissenschaftlichen Diskurs inzwischen als überholt gelte (:166). Das Christentum selbst sei „keine synkretistische Religion“; es sei „weder durch Verschmelzung religiöser Systeme noch Aufnahme eigentlich fremder Elemente in ein bestehendes religiöses System entstanden“ (:166). Damit falle „das Christentum charakteristisch aus dem zeitgenössischen religiösen Kontext heraus! Und dies haben die Zeitgenossen [...] durchaus so empfunden“ (:166). Interessant ist die Beobachtung, dass die Christen während der römischen Kaiserzeit nicht nur gesellschaftlich integriert waren, sondern dass darüber hinaus auch der christliche Glaube eine rasante Ausbreitung erfuhr, obwohl er aufgrund des ihm inhärenten Exklusivanspruchs gerade „nicht in den religiösen Pluralismus der Zeit integrierbar“ war (:166).

Da die römische Kaiserzeit „mit ihrem breiten pluralistischen religiösen und ideologischen Angebot bei einer erstaunlich einheitlichen Alltagskultur am ehesten Parallelen zu unserer intellektuellen und kulturellen Situation zu bieten [scheint]“ (:162), besteht ein berechtigter Grund zu der Annahme, dass Papst Benedikt XVI. mit seiner Vermutung Recht hat und eine Rückbesinnung auf die eigene christliche Glaubensstradition das Profil der Kirchen schärfen und diesen gerade aufgrund ihrer Unangepasstheit und Andersartigkeit zu einer besonderen Anziehungskraft verhelfen könnte.

5.1.2 Entlastung

Die Respiritualisierung und damit die Rückbesinnung auf die eigene christliche Glaubensstradition würde nicht nur das Profil der Kirchen schärfen und ihre Identität stärken, sie böte ihnen darüber hinaus auch die Chance, sich von Aufgaben zu entledigen, die nicht zwingend zu ihrem Aufgabengebiet gehören und deshalb auch von säkularen Einrichtungen übernommen werden können. In der vorliegenden Arbeit wurde mit Hinweis auf Giordan einerseits aufgezeigt, dass in einer säkularisierten Gesellschaft ehemals kirchliche Aufgaben – z.B. in den Bereichen Erziehung, Gesundheit und soziales Engagement – zunehmend von

säkularen Institutionen übernommen werden und dies zu einer Abnahme kirchlicher Bindekraft und gesellschaftlicher Einflussmöglichkeiten führt (Giordan 2009:165). Allerdings zeigt Giordan ebenfalls auf, dass die Religion im Zuge dieses Umschichtungsprozesses von allen Aktivitäten, „that were not exactly completely religious“, gereinigt wird (:165). D.h. der Säkularisierungsprozess drängt die Religion zu ihrer mystisch-spirituellen Dimension zurück. Und dies könnte sie aufgrund des Kontrastes zur „Welt“ und dem damit verbundenen „Fremdheitsbonus“ wieder attraktiver machen. Wenn allerdings die Kirchen als religiöse Institutionen sich nicht in ihre spirituelle Dimension zurückdrängen lassen, sondern – wie dies in Deutschland in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten versucht wurde – sich in einem Akt der Selbstsäkularisierung mehr mit politischen, wirtschaftlichen oder verwaltungstechnischen Themen befassen, als Glauben zu fördern, wird ihre gesellschaftliche Bedeutung weiterhin abnehmen. Die Kirchen in Deutschland tun deshalb heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, gut daran, sich in einem Akt der Respiritualisierung wieder bewusst auf ihre geistliche Dimension einzulassen, sie wieder neu zu entdecken und zu gestalten. Dadurch böte sich die Chance, dass sie an Stärke zurückgewinnen und nicht mehr länger als riesiger „ungeistlicher“ Verwaltungsapparat wahrgenommen würden.

Wie schwach sich die Kirchen zurzeit darstellen, wird nirgends deutlicher als an ihren Pfarrern und Pastoren. Herbert Pachmann bemerkt, dass inzwischen viele „Pfarrer schon nach wenigen Jahren über Identitätskrisen und Symptome des *Burnout*⁷⁷ klagen“ (2011:107). Ein „stark individualistisch geprägtes Amtsverständnis“ zwingt sie, all die an sie herangetragenen Aufgaben und Anfragen selbst erledigen zu müssen (:107). Neben ihren klassisch-theologischen Aufgaben kommen vielfach auch steuernde und administrative dazu. Pfarrer und Pastoren gelten als Gemeindemanager, die in unzähligen Sitzungen und Besprechungen das „Unternehmen Kirche“ „geschäftsführend“ leiten müssen (Kellner 2000:51). Dabei sollen sie ihre „Aufgabe nicht so sehr autoritativ, sondern kommunikativ [...] verstehen“ (:51). Als Vermittler zwischen den verschiedenen Interessen und Meinungen einzelner Menschen und Gruppen obliegt ihnen die unerfüllbare Aufgabe, eine Einheit herzustellen und sämtlichen Ansprüchen gerecht zu werden.

⁷⁷ Hervorhebung im Original.

Von Allem und Jedem in Beschlag genommen lässt der „Dienstleistungsbetrieb Pfarrgemeinde“ den Pfarrern immer weniger Freiraum für die geistliche Gemeindebildung (:51). Thomas Kellner betont, dass „nicht zuletzt wegen dieses unerträglich gewachsenen Erwartungsdrucks [...] eine Reihe von ihnen in diesen Jahren auch ihr Amt“ niederlegten (:51). Freilich gibt es andererseits auch solche Pfarrer und Pastoren, die nicht von Anderen vereinnahmt werden, sondern sich selbst zu viel zutrauen und dabei ihre Fähigkeiten und Grenzen falsch einschätzen. Auch sie stehen in der Gefahr auszubrennen.

Pfarrer und Pastoren, die nicht entspannt, sondern angespannt, nicht in sich ruhend, sondern nervös und hektisch sind, nicht geistlich, sondern geistlos wirken, schaffen es jedoch nicht, einer Kirchengemeinde Leben einzuhauchen. Ohne geistliches Leben verliert diese aber an Anziehungskraft für spirituell Suchende. Kirchen brauchen deshalb wieder Pfarrer und Pastoren, deren Planen, Denken und Handeln von einer mystisch-spirituellen Dimension durchdrungen ist und die von allen Aufgaben, die nicht dezidiert geistlich sind, weitgehend entlastet werden. Dass eine solche Entlastung nicht nur sinnvoll, sondern auch biblisch ist, zeigt das Alte Testament. Ex 18 berichtet davon, dass Mose auf Anraten seines Schwiegervaters Jitro, der ihn vor Überlastung schützen wollte, Richter einsetzte, die sich um die Belange des Volkes kümmerten. Ebenso sollte es heute die Möglichkeit für Pfarrer und Pastoren geben, Organisatorisches stärker zu delegieren. Peter Böhlemann sieht in der Delegation von organisatorischen Aufgaben sogar einen Schlüssel zum Gemeindeaufbau:

„Wachsende Gemeinden haben [...] sehr häufig ein differenziertes Pfarrbild. Der geistliche Leiter einer Gemeinde ist keineswegs automatisch auch ihr organisatorischer Chef. Geistliche Leitung und Management, das sind [...] ganz unterschiedliche Charismen. [...] Gemeinden müssten darauf achten,] dass sie den göttlichen Auftrag zu Gottesdienst, Verkündigung und geistlicher Leitung nicht unbedarft gleichsetzen mit allen anderen gemeindlichen Leitungsaufgaben. Mein Eindruck ist, dass wir quer durch alle Kirchen Deutschlands mehr geistliche Leitung und besseres Management brauchen und dass es ein Fehler ist, von denselben Personen beides zu erwarten“ (2006:36).

5.1.3 Revitalisierung

Dort, wo Kirchen nach innen und außen ein klar erkennbares Profil aufweisen und ihre Geistlichen sich auf das Geistliche konzentrieren, entstehen Orte lebendiger

Spiritualität. Es scheint kein Zufall zu sein, dass „ruach“, das hebräische Wort für „Geist“, gleichzeitig „Atem“ bedeutet – so etwa Hi 27,3: „solange noch Atem (ruach) in mir ist“ (Bucher 2007:22).⁷⁸ Christian Möller weist darauf hin, dass „Atem“ und „Geist“ auch im hebräischen Verständnis von Seelsorge einen Zusammenhang bilden. Seele wird – so Möller – verstanden als

„derjenige Teil von Gottes Atem, der in uns atmet, und den wir am Ende unseres Lebens wieder zu Gott hin aushauchen. [...] Seelsorge ist im AT Atemhilfe, Hilfe zum Klagen und Loben vor Gott, damit der Mensch wieder in den Atemrhythmus Gottes hineinkommt und sich nicht an seinem eigenen menschlichen Atem übernimmt und dann keine Luft mehr hat“ (2004:150f).

Damit Pfarrer und Pastoren wie auch Kirchenmitglieder Seelsorge an Anderen betreiben, d.h. Atemhilfe geben können, müssen sie zunächst selbst in den Atemrhythmus Gottes hineinkommen. Dazu bedarf es allerdings fester Zeiten und Orte, wo dies möglich ist. Es bedarf einer Respiritualisierung – einer Wiederentdeckung der Spiritualität. Dabei geht es darum, eine Haltung der Achtsamkeit für Gottes Gegenwart einzunehmen und so zur inneren Ruhe zu kommen. Möller betont, dass der Mensch zur inneren Ruhe und geistlichen Vitalität nur außerhalb seiner selbst (extra se) – in Gott – kommen kann (2004:170).⁷⁹ Mit Hilfe der Respiritualisierung kann die Seele des Menschen wiederentdeckt werden „als das Energiezentrum im Menschen, das auf Gott hin fixiert ist, freilich von der Sünde verkehrt, aber von der Macht Gottes immer wieder neu zum ewigen Leben befreit“ (:170). Die Fixierung auf Gott befreit den

⁷⁸ Deutlich wird die Verknüpfung von „Atem“ und „Geist“ auch im zweiten Schöpfungsbericht, wo es um die Erschaffung des Menschen geht: Gen 2,7 zeigt den Heiligen Geist als „Schöpfergeist, der aus dem Nichtsein ins Sein ruft und als Lebensodem die Schöpfung durchweht. Der Mensch ist von Gottes Geist beatmetes Geschöpf“ (Stolina 2010:290). Aus dem Staub der Erde geformt erweckt ihn der Atem Gottes zu einer lebendigen Seele (näfäsch haja), d.h. zu einem Lebewesen, „das sich durch Vitalität auszeichnet“ und uneingeschränkt auf Gott ausgerichtet und auf ihn angewiesen ist (Albertz 1992:466). Angewiesen ist der Mensch deshalb, weil ihm der Lebensodem jederzeit durch Gott wieder abgezogen werden kann, so dass er vergeht und wieder zu Staub wird (Ps 104,29; Hi 34,14) (:466). Sein Leben hängt also unmittelbar von Gott ab. Diese Unmittelbarkeit findet auch in der hebräischen Sprache des Alten Testaments seinen Ausdruck: Das Wort „Näfäsch“ als „lebendiges Wesen“ oder „Mensch“ übersetzt „gibt nicht wieder, was gemeint ist und klingt vergeistigt bzw. ontologisch gefärbt“ (Uhlmann 2008:81). „Näfäsch“ hat viele Bedeutungen, aber in der Grundbedeutung heißt es „Gurgel, Kehle. Also das Organ der Nahrungsaufnahme, das nie zu stillende, immer neu bedürftige, nie zufriedene Organ symbolisiert im Alten Testament den [unmittelbar von Gott abhängigen] Menschen“ (Seitz 1985:176).

⁷⁹ Vgl. dazu den Kirchenvater Augustinus in seinen „Bekennnissen“: „Ruhelos ist unser Herz, bis es Ruhe findet in dir“ (Augustin o.J.: 25).

Menschen von seinem Selbstbezug. Dies geschieht allerdings nicht von selbst, sondern bedarf der Einübung. Möller betont, dass Spiritualität ganzheitlich praktiziert werden muss, „zu einem großen Teil durch Leibesübung: sitzen, stehen, atmen, sehen lernen gehört zum geistlichen Leben, damit der Leib immer wieder von negativen Kräften gereinigt und von den heilvollen Kräften des Evangeliums erfüllt werde“ (:170).

Eine Kirchengemeinde, die als Ganzes geübt ist in der Ausrichtung auf die Gegenwart Gottes, wird sich weniger in Verwaltungsaufgaben verlieren. Sie wird freilich keine fehlerlose Gemeinde sein, aber durch die gemeinsame Fixierung auf Gott, an den sie glaubt und von dessen Beatmung sie sich abhängig weiß, sensibler werden für die Ängste, Sorgen und Nöte ihrer Glieder. Insofern bietet Respiritualisierung die Chance, eine geistlich lebendige und vor allem seelsorgliche Gemeinde zu werden.

5.1.4 (Zurück-)Gewinnung

Geistlich lebendige und seelsorgliche Kirchen können auf aktive Kirchenmitglieder anziehend wirken und sie in ihrer Mitgliedschaft bestärken. Ebenso könnte für Mitglieder, die nur noch offiziell als solche geführt werden und Kirchensteuern zahlen, ansonsten aber fernbleiben, eine solche Gemeinschaft von Christen den Grund bieten, um (wieder) aktiv am kirchlichen Leben teilzunehmen. Gleiches gilt für diejenigen, die mit der Kirche gebrochen haben und aus ihr ausgetreten sind. Für sie könnten geistlich lebendige und seelsorgliche Kirchen ein Grund sein, wieder in den „Schoß der Kirche“ zurückzukehren. Auch wenn in der vorliegenden Arbeit aufgezeigt werden konnte, dass es sich bei den spirituell Suchenden in der Regel um Kirchenmitglieder handelt⁸⁰, ist nicht auszuschließen, dass sowohl ehemalige Kirchenmitglieder als auch „klassisch Konfessionslose“, die vielfach aus dem östlichen, ehemals sozialistisch-atheistisch geprägten Teil Deutschlands stammen, (zurück-)gewonnen werden können, weil sie in den Kirchen (wieder) etwas finden, das ihnen die „Welt“ nicht bieten kann.

⁸⁰ Siehe Kapitel 3.2.

5.2 Herausforderungen

Neben diesen Potenzialen für den Gemeindeaufbau wurden auch weitere Chancen der Respiritualisierung aufgezeigt. Im Folgenden geht es nun bei der Behandlung der Herausforderungen darum, die möglichen Problematiken einer Respiritualisierung zu reflektieren. Dabei soll zunächst unter der Überschrift „Rückzug in das Private“ direkt an den vorangegangenen Punkt, die Chance der (Wieder-)Gewinnung von Kirchenmitgliedern, angeknüpft werden, bevor unter den Überschriften „fragwürdige Modernitätsfähigkeit christlicher Traditionsinhalte“ und „Inhaltslosigkeit“ weitere Herausforderungen reflektiert werden.

5.2.1 Rückzug in das Private

Ein Blick in die Geschichte des Christentums verdeutlicht, dass die Rückbesinnung auf die spirituelle Dimension mit Ausnahme missionarischer Aufbrüche und Erweckungen häufig nicht zu einer Hinwendung zur Welt geführt hat, sondern vielmehr zu einem Rückzug in das Private. So lebten bereits die Wüstenväter – eine Mönchsbevægung, entstanden nach der „Konstantinischen Wende“ im 4. Jahrhundert – als Einsiedler in der Wüste Ägyptens. Der Grund für ihre radikale Abkehr von der Welt bestand in der Sorge um das eigene Heil und die Glaubwürdigkeit des christlichen Lebens. Sie verstanden ihr Leben eschatologisch und lebten ganz in der Erwartung auf den kommenden Christus hin. Die Wüstenväter lebten in selbstgebauten Hütten, Ruinen oder leeren Grabhöhlen in losen Eremitenkolonien. Mittelpunkt einer solchen Kolonie war der „Altvater“. Er galt als ein im geistlichen Leben erfahrener und weiser Mönch. Dieser wurde um ein Wort gebeten, das ihn leiten und Anderen auf ihrem geistlichen Weg helfen sollte. Unaufgefordert sprachen die Väter nicht. Doch wurde das Wort gegeben, begleitete es die Hilfesuchenden die nächste Zeit oder sogar ein Leben lang. Die Bindung an einen solchen Altvater konnte frei gewählt und jeder Zeit wieder gelöst werden. In schriftlicher Form liegen diese Worte heute in den „Apophtegmata patrum“, die ins 5. Jh. zu datieren sind, vor.

Zur Zeit der Wüstenväter entstanden auch die ersten Klöster in Ägypten und Palästina. Obwohl sich viele von ihnen im Zeitablauf öffneten, gelten sie bis heute als weitgehend geschlossene Orte der Stille, Kontemplation und Abgeschiedenheit von der Welt. Ziel ist das gemeinschaftliche und individuelle Leben vor und für Gott. Eine stärkere Fokussierung auf eine individuelle, erfahrungsorientierte Spiritualität findet sich bei den Mystikern. Auch ihnen war es wichtig, von der Welt und ihren Versuchungen abgewandt zu leben, sich Gott ganz hinzugeben. Ähnliche Bemühungen um ein abgeschottetes Leben finden sich auch in den Gemeinschaften der Heiligungsbewegung, die im 19. Jahrhundert aus dem Methodismus heraus entstand. Ihnen war es wichtig, dass ihre Anhänger eine „geistliche Wiedergeburt“ im Sinne von Joh 3 erlebt hatten und in der Heiligung, d.h. nach den ethischen Geboten des Christentums trachtend und möglichst sündlos lebten.

Dieser kleine, unvollständige Überblick zeigt, dass häufig dort, wo einzelne Christen oder christliche Gemeinschaften danach streben, ein besonders geheiligtes und sündloses Leben vor Gott zu führen, dies in der Regel mit einer Abschottung von der Welt einhergeht. Für die Kirchen in Deutschland kann eine solche Abschottung allerdings nicht zielführend sein. Die Respiritualisierung, d.h. der Rückbezug der Kirchen auf ihre geistliche Dimension, darf den Graben, der zwischen ihnen und der säkularisierten Gesellschaft bereits liegt, nicht noch tiefer machen. Im Gegenteil: Die Respiritualisierung muss den Kirchen helfen, entstandene Gräben zu überwinden und wieder gesellschaftlich anschlussfähig zu werden. Es geht also nicht darum, einen Gegensatz zur „Welt“ zu bilden, indem man sich von ihr abschottet und sich in das Private zurückzieht. Vielmehr gilt es, den christlichen Glauben öffentlich, zugänglich und erlebbar zu machen. Es geht darum, als Kirche Gottes in der Welt und doch nicht von ihr zu sein. In dieser Spannung lebten auch Jesus und seine Jünger. Jesus suchte so sehr den Kontakt zu dieser Welt, dass ihn seine Gegner einen Fresser und Weinsäufer nannten, einen Freund der Zöllner und Sünder (Lk 7,34).

Nach Auffassung von Michael Herbst müssen die Kirchen heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, ähnliche Wege gehen. Sie seien dazu bestimmt, der *missio dei*, dem Sendungsauftrag Gottes, gerecht zu werden und Menschen zum Glauben und in die Nachfolge Jesu Christi zu führen. Darum plädiert Michael Herbst bereits seit den 1980er Jahren für die Rückbesinnung auf einen missionarischen

Gemeindeaufbau (1987,2011). Herbst spricht sich für eine Offenheit im Sinne von I Kor 14 aus, „die den Außenstehenden zum gottesdienstlichen und kybernetischen Kriterium erhebt, damit er für den Glauben und die Gemeinschaft der Christen gewonnen werden kann“ (Herbst 1987:226). Mit dieser Zielsetzung sieht sich Herbst in Übereinstimmung mit den „Spandauer Thesen“ über die „Missionierende Kirche“, die im Jahr 1958 von der lutherischen Generalsynode in Berlin-Spandau verabschiedet wurden (Baden 1961). Sowohl in den Thesen als auch bei Herbst sind mit „Außenstehende“ diejenigen gemeint, die keinen persönlichen Glauben an Jesus Christus haben – also auch „die getauften, aber entfremdeten Glieder der Gemeinde“ (Herbst 1987:245). Die missionarische Arbeit der Kirchen müsse sich nach innen wie nach außen richten – an Getaufte wie nicht Nicht-Getaufte, an Kirchenmitglieder wie solche, die es nicht sind. Innere und äußere Mission hätten einzig und allein das Ziel und den Auftrag, „die Menschen zum Glauben und zum Handeln aus Glauben zu führen“ (Baden 1961:59). Kirchen, die aufhörten, in der *missio dei* zu stehen, hörten auf, Gemeinde Jesu Christi zu sein (Herbst 1987:244).

5.2.2 Fragwürdige Modernitätsfähigkeit christlicher Traditionsinhalte

Zur *missio dei* gehört es allerdings auch, die christliche Tradition in die Gegenwart und Zukunft zu übersetzen und sie von Gottes Geist durchdringen zu lassen. Insofern darf „Respiritualisierung“ nicht „Rückbesinnung“ im Sinne einer Rückwärts-, sondern einer Vorwärtsgewandtheit bedeuten. D.h. bei der Respiritualisierung muss es darum gehen, die Tradition mit der Gegenwart zu verbinden, um daraus die Zukunft zu kreieren. Um eine Tradition für die Gegenwart und Zukunft integrierbar zu machen, bedarf es nach Auffassung von Jaco S. Dreyer vor allem der Innovation. Eine Tradition – so Dreyer –

“cannot survive without innovation. If there is no innovation, the danger is that it will take on the negative functions of ideology, namely distortion. On the other hand, if innovation loses its connection with tradition, it becomes escapism and loses its connection with praxis” (2004:7).

Ähnlich wie Dreyer formuliert es Giordan. Er sieht eine Notwendigkeit darin, traditionelle Formen der Religion mit den gesellschaftlichen Bedürfnissen in Bezug zu setzen, um so eigene, authentische Versionen zu finden und zu sichern (2009:170). Die entscheidende Frage, der sich die Kirchen stellen müssen, ist die, ob „sie selbst an die ‚Modernitätsfähigkeit‘ christlicher Traditionsinhalte“ glauben (Ziebertz 1999:51). Diese Frage muss – so Hans-Georg Ziebertz – „wohl bejaht werden, wenn die Kirchen überhaupt in Kontakt bleiben wollen mit dem religiösen Leben, wenn sie sich *öffentlich*⁸¹ als ‚religionsfähig‘ erweisen wollen“ (:51). Doch die eigene Überzeugung allein bescheinigt den Kirchen noch keine Modernitätsfähigkeit. Es ist fraglich, ob es ihnen gelingen wird, „in der Organisationsform eines ‚geschlossenen Systems‘, in dem man ‚unter sich‘ bleibt“, für andere attraktiv zu sein (:51). Als nach innen gerichtete institutionalisierte Form des Christentums werden sie es schwer haben, außerkirchlich präsente spirituelle „Motive und Bedürfnisse anzusprechen und christliche Überzeugungen gesellschaftlich artikulationsfähig zu machen“ (Kaufmann 1985:131). Denn es mangelt ihnen laut Fabian Vogt an einer „richtige[n] Sprachschule, um vom Glauben so zu erzählen, dass man [ihnen] gerne zuhört“ (zitiert in Kimball 2006:81). Die Kirchen werden darum künftig ein besonderes Augenmerk auf das Thema „Kommunikation“ legen müssen und dies bedeutet gleichsam die Verpflichtung, „sich auf die Mobilität des [post-]modernen Denkens und Lebens einzustellen“ (Ziebertz 1999:51).

Dan Kimball, einer der wichtigsten Vertreter der „Emerging Church“, sieht dies ähnlich. Insbesondere die jüngere Generation sei in kultureller Hinsicht sehr sensibel und denke nicht mehr lokal, sondern ganzheitlich global (2006:74). Die Kirchen müssten lernen, sich auf deren Kommunikationsweisen und Denkwelten einzulassen. Dann bestünden Möglichkeiten zur gegenseitigen Annäherung. Dennoch werde es für die Kirchen in einer pluralistischen Gesellschaft aufgrund des exklusiven Anspruchs auf die alleinige Wahrheit schwer werden, „die Botschaft Jesu in einer nachchristlichen Welt zu vermitteln“ (:75).

⁸¹ Hervorhebung im Original.

5.2.3 Inhaltslosigkeit

Eine abschließende Herausforderung, die angedacht werden soll, betrifft das Zusammenspiel von „Inhalt“ und „Form“. Die Beobachtungen zur zeitgenössischen Spiritualität haben gezeigt, dass darin der „Erlebnisaspekt stärker gewichtet [wird] als der Inhaltsaspekt“ (Böttigheimer 2008:98).⁸² Die Kirchen stehen in der Versuchung, sich diesem Trend anzupassen, um gesellschaftlich anschlussfähig zu werden. Die Respiritualisierung darf allerdings nicht dazu führen, die Inhalte der Glaubensstradition aus Angst, Anstoß zu erregen, für eine Art „Christentum light“ (Müller 2005:144) zu glätten und einen Glauben zu fördern, der inhaltsarm bzw. inhaltslos und damit letztlich haltlos ist (Lehmann 1990:40). Es darf bei der Rückführung der Kirchen zu ihrer mystisch-spirituellen Dimension nicht einfach nur darum gehen, auch „ein bisschen spirituell“ zu sein und mit Hilfe bestimmter Formen und Methoden eine „spirituelle Atmosphäre“ zu erzeugen. Vielmehr geht es dabei darum, Möglichkeiten zur Begegnung mit dem dreieinigen Gott der Bibel dadurch zu schaffen, dass Form und Inhalt zusammengedacht werden. Denn der Inhalt findet seinen Ausdruck in der Form und umgekehrt wird die Form präzisiert durch ihren Inhalt. Stefan Altmeyer & Joachim Theis betonen, dass es bei dem Thema „Religion“ nicht allein darum gehe, „dass ich bete oder geistlich lebe, sondern es muss deutlich werden, zu wem ich bete und wes Geistes Kind ich bin“ (2006:93). Altmeyer und Theis ergänzen dazu, dass christlicher Glaube „stets eine persönliche Gottesbeziehung [sei] und kommunizierbare, konkrete Form, die zugleich freie und verborgene Elemente umfasst“ (:94). Die Aufgabe bzw. die Herausforderung der Kirchen besteht nicht darin, sich ausschließlich nach menschlichen Bedürfnissen und Forderungen zu richten, auch nicht darin, ihren eigenen Selbsterhalt zu sichern. Sie besteht vielmehr in der „Konfrontation von Evangelium und menschlicher Existenz“ (Spielberg 2006:100).

Mit dieser Konfrontation sind gleichsam „die Grenzen einer positiven Anknüpfungsbemühung angezeigt“ (Böttigheimer 2008:109). In Anlehnung an Christoph Böttigheimer ist zu bemerken, dass die Kirchen darauf hinweisen müssen, dass das Christentum eine „Wort-Religion“ (:109) ist und es in ihr um eine lebendige Glaubensbeziehung zu einer als Gott bezeichneten, personalen

⁸² Siehe Kapitel 4.3.

Transzendenz geht. Gegenüber der „neuen Erlebnis-Religion“ und ihren Anhängern gilt es deshalb, „darauf zu insistieren, dass es über vordergründige funktionale Gemeinsamkeiten hinaus einen uneinholbaren Rest an christlicher Glaubensüberzeugung gibt, [...der] quer zur postmodernen Gesellschaft liegt“ (:109). An diesem letztgenannten Punkt wird das Spannungsverhältnis zwischen christlicher Wort-Religion und zeitgenössischer Erlebnis-Religion deutlich. Die christliche Religion betont – insbesondere in ihrer evangelischen Ausprägung – stärker den Inhalt als die Form, wenngleich sie die Form gebraucht, um Inhalte zu transportieren. Es geht in ihr – anders als in der weitgehend inhaltslosen zeitgenössischen Erlebnis-Religion – nicht primär um die Überwindung von Unsicherheiten, Ängsten und Unausgeglichenheiten und die Schaffung von mehr Lebensqualität mittels bestimmter Formen und Techniken. Ihr Ziel ist vielmehr die „re-ligio“, die Rückbindung des Menschen an den dreieinigen Gott. Ihren Ausdruck findet diese Zielsetzung in der Kommunikation des Evangeliums. Bei der Kommunikation des Evangeliums geht es – wie Matthias Kreplin treffend formuliert –

„darum, dass Menschen in einem Kommunikationsprozess versuchen zu bewirken, dass bei den an der Kommunikation Beteiligten – bei den Kommunikationspartnern wie bei ihnen selbst – Glaube, Hoffnung und Liebe geweckt und gestärkt werden. Dass dies geschieht, ist jedoch nicht verfügbar, sondern ein Werk des Heiligen Geistes. In dieser Spannung zwischen Auftrag und Unverfügbarkeit steht alles Handeln im Namen Gottes“ (2008:1).

Die Kommunikation des Evangeliums zur Förderung und Stärkung des Glaubens aller an der Kommunikation Beteiligten bildet das Proprium christlicher Religion. Ziel der Respiritualisierung muss es deshalb sein, die Kirchen in einem Prozess der Selbstbereinigung von der Selbstsäkularisierung wieder zu ihrer mystisch-spirituellen Dimension und ihrer geistlichen Kernaufgabe – der Kommunikation des Evangeliums – zurückzuführen. Es gilt, Form und Inhalt, Weltnähe und Weltdistanz, Immanenz und Transzendenz so in Beziehung zu setzen, dass die Kirchen in Deutschland wieder als Orte lebendiger Spiritualität wahrgenommen werden und sich die Menschen der Gegenwart in zunehmendem Maße für den christlichen Glauben und die Teilnahme am kirchlichen Leben gewinnen lassen.

5.3 Fazit

Zusammenfassend kann an dieser Stelle festgestellt werden, dass trotz der sich gegenwärtig vollziehenden Entkirchlichung und Enttraditionalisierung die Respiritualisierung große Chancen für die Überwindung der Kirchenkrise in Deutschland birgt. Die in der Gesellschaft geäußerten Kritiken über „geist-lose“ und „un-persönliche“ Kirchen einerseits (Gebhardt 2007:134; Guinness 1993:49) und die zunehmende, vielfach noch unbestimmte Sehnsucht nach Sinn und individueller Spiritualität (Martin 2005:211) andererseits zeigen, dass heutige Zeitgenossen dem Themengebiet „Kirche und Religion“ gegenüber nicht grundsätzlich desinteressiert sind, sondern vielmehr enttäuscht, dass die Kirchen zu wenig (passende) Angebote für ihre Nachfrage nach persönlich erfahrbare Religion haben. Zudem ist Vielen unklar, wofür die Kirchen heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, stehen und was sie ausmacht (Rainer 2001:227).

Es konnte aufgezeigt werden, dass dieses unbefriedigende und undeutliche Bild von „Kirche“, das in der Gesellschaft vorherrscht, auf ein Selbstverschulden der Kirchen zurückzuführen ist. Die Kirchen haben in einem Prozess der „Selbstsäkularisierung“ ihr ureigenstes Profil, die Kommunikation des Evangeliums zur Förderung des Glaubens, aus den Augen verloren (Huber 1998:13,31) und sich dadurch selbst in eine Orientierungs- und Identitätskrise hineinmanövriert. Eine Respiritualisierung böte den Kirchen in Deutschland die Chance, das Thema „christlicher Glaube“ wieder stärker in den Fokus zu rücken und so ihr Profil zu schärfen und ihre Identität zu stärken. Des Weiteren wurde in dieser Arbeit festgestellt, dass die Respiritualisierung und damit die Konzentration auf die Bildung und Vertiefung des Glaubens die Chance böte, sich von Aufgaben zu entledigen, die nicht zwingend zu ihrem Aufgabengebiet gehören oder von säkularen Einrichtungen übernommen werden können. Pfarrer und Pastoren, die im „Dienstleistungsbetrieb Pfarrgemeinde“ (Kellner 2000:51) mit einer Fülle an steuernden und administrativen Aufgaben in Beschlag genommen werden, würden entlastet und hätten wieder mehr Freiraum für „den göttlichen Auftrag zu Gottesdienst, Verkündigung und geistlicher Leitung“ (Böhlemann 2006:36).

Es wurde ferner ersichtlich, dass dort, wo Kirchen nach innen und außen ein klar erkennbares Profil aufweisen und ihre Geistlichen sich auf die geistliche Gemeindebildung konzentrieren (Kellner 2000:51), wieder Orte lebendiger Spiritualität entstehen. D.h. eine Respiritualisierung bietet die Chance für eine Revitalisierung der Kirchen. Die gemeinsame Ausrichtung auf die Gegenwart Gottes hilft der Gemeinde, sich weniger in Verwaltungsaufgaben zu verlieren und sensibler zu werden für die Ängste, Sorgen und Nöte der einzelnen Glieder. Insofern bietet Respiritualisierung die Chance, eine geistlich lebendige und vor allem seelsorgliche Gemeinde zu werden. Von diesem Punkt ausgehend wurde in dieser Arbeit schließlich eine vierte Chance ersichtlich, die eine Respiritualisierung der Kirchen böte: die (Zurück-)Gewinnung von Kirchenmitgliedern. Geistlich lebendige und seelsorgliche Kirchen können auf aktive Kirchenmitglieder anziehend wirken und sie in ihrer Mitgliedschaft bestärken. Zugleich besteht die Chance, dass eine solche Gemeinschaft von Christen Außenstehende dazu bewegt, (wieder) aktiv am kirchlichen Leben teilzunehmen – passive und ehemalige Kirchenmitglieder ebenso wie „klassisch Konfessionslose“, die vielfach aus dem östlichen, ehemals sozialistisch-atheistisch geprägten Teil Deutschlands stammen.

Neben den dargestellten Chancen wurden in einem zweiten Schritt die Herausforderungen einer Respiritualisierung herausgearbeitet, d.h. es wurden mögliche Problematiken einer Konzentration auf die Bildung und Vertiefung des Glaubens reflektiert. Zunächst machte ein Blick in die Geschichte des Christentums deutlich, dass mit der Respiritualisierung häufig ein Rückzug in das Private einherging. Ob bei den Wüstenvätern, den Mönchen, den Mystikern oder bei den Gemeinschaften der im 19. Jahrhundert entstandenen Heiligungs-bewegung: Häufig führte bzw. führt der Wunsch, sich im Glauben ganz auf Gott auszurichten und möglichst sündlos zu leben, zu einer Abschottung von der Welt. Die Respiritualisierung darf allerdings – und das ist die erste festgestellte Herausforderung – gerade nicht dazu führen, dass sich die Kirchen weiter zurückziehen und dadurch den Graben, der zwischen Ihnen und der säkularisierten Gesellschaft bereits liegt, noch tiefer machen. Vielmehr geht es darum, im Sinne eines missionarischen bzw. volkkirchlichen Gemeindeaufbaus den christlichen Glauben öffentlich, zugänglich und erlebbar zu machen und so der *missio dei* gerecht zu werden.

Die *missio dei* impliziert, die christliche Tradition in die Gegenwart und Zukunft zu übersetzen und sie von Gottes Geist durchdringen zu lassen. Es ist allerdings unklar, ob dies den Kirchen im Zuge einer Respiritualisierung gelingen kann. Insofern stellt neben dem Rückzug in das Private auch die fragwürdige „Modernitätsfähigkeit christlicher Traditionsinhalte“ (Ziebertz 1999:51) eine Herausforderung dar. Um christliche Traditionsinhalte in die Gegenwart und Zukunft transportieren zu können, bedarf es der Innovation und der Bereitschaft, sich auf postmoderne Kommunikationsweisen und Denkwelten einzulassen. Doch selbst dann wird es für die Kirchen in einer pluralistischen Gesellschaft aufgrund des exklusiven Anspruchs auf die alleinige Wahrheit schwer werden, „die Botschaft Jesu in einer nachchristlichen Welt zu vermitteln“ (Kimball 2006:75). Eine abschließende Herausforderung der Respiritualisierung, die in dieser Arbeit herausgearbeitet wurde, betrifft das Zusammenspiel von „Inhalt“ und „Form“. In ihrem Bestreben, gesellschaftlich anschlussfähig zu werden, stehen die Kirchen in der Versuchung, sich dem in der zeitgenössischen Spiritualität zu beobachtenden Trend zur Erlebnis-Fokussierung anzupassen und ein stärkeres Gewicht auf Formen und Methoden zu legen, die eine „spirituelle Atmosphäre“ erzeugen, anstatt sich auf den Inhaltsaspekt, der das Christentum als „Wort-Religion“ ausmacht, zu konzentrieren. Die Respiritualisierung darf jedoch nicht dazu führen, die Inhalte der Glaubenstradition aus Angst, Anstoß zu erregen, für eine Art „Christentum light“ (Müller 2005:144) zu glätten und einen Glauben zu fördern, der inhaltsarm bzw. inhaltslos und damit letztlich haltlos ist (Lehmann 1990:40). Vielmehr geht es darum, die Bildung und Vertiefung des Glaubens dadurch zu fördern, dass Form und Inhalt zusammengedacht werden – wobei Letzteres in der christlichen Religion das Primat hat.

An diesem letztgenannten Punkt wurde das Spannungsverhältnis zwischen christlicher Wort-Religion und zeitgenössischer Erlebnis-Religion deutlich. Anders als in der weitgehend inhaltslosen zeitgenössischen Erlebnis-Religion geht es in der christlichen Wort-Religion nicht primär um die Überwindung von Unsicherheiten, Ängsten und Unausgeglichenheiten und die Schaffung von mehr Lebensqualität mittels bestimmter Formen und Techniken, sondern vielmehr um die „re-ligio“, die Rückbindung des Menschen an den dreieinigen Gott. Ihren Ausdruck findet diese Zielsetzung in der Kommunikation des Evangeliums. Ziel der Respiritualisierung muss es deshalb sein, die Kirchen wieder zu ihrer

mystisch-spirituellen Dimension und ihrer geistlichen Kernaufgabe – der Kommunikation des Evangeliums – zurückzuführen. Es gilt, Form und Inhalt, Weltnähe und Weltdistanz, Immanenz und Transzendenz so in Beziehung zu setzen, dass die Kirchen in Deutschland wieder als Orte lebendiger Spiritualität wahrgenommen werden und sich die Menschen der Gegenwart in zunehmendem Maße für den christlichen Glauben und die Teilnahme am kirchlichen Leben gewinnen lassen.

6 Handlungsempfehlungen für eine geistliche Erneuerung der kirchlichen Praxis unter Berücksichtigung zeitgenössischer Sehnsüchte

Die Frage, die sich an dieser Stelle aufdrängt, ist freilich die, welche konkreten Maßnahmen ergriffen werden müssen, damit diese Ziele erreicht werden können. Grundsätzlich ist dazu zunächst festzustellen, dass eine geistliche Erneuerung der kirchlichen Praxis nur dann Anklang in der Gesellschaft zu finden vermag, wenn dabei auch die zeitgenössischen Sehnsüchte, wie sie in Kapitel vier beschrieben wurden, Berücksichtigung finden. Gleichzeitig darf sich kirchliches Handeln allerdings nicht von den Sehnsüchten und Bedürfnissen der Zeitgenossen bestimmen lassen. Der Schweizer Theologe Cla Reto Famos plädiert in seiner Habilitationsschrift „Kirche zwischen Auftrag und Bedürfnis“ (2005) zur Klärung dieser Problematik deshalb für eine Rezeption der Sehnsüchte und Bedürfnisse der Zeitgenossen, die sich am biblischen Auftrag ausrichtet und von diesem begrenzt wird. Dieses Konzept der sogenannten „auftragsbestimmte[n] Bedürfnisorientierung“ (:207ff) hilft den Kirchen einerseits, die Sehnsüchte und Bedürfnisse der Menschen der Gegenwart wahrzunehmen und auf sie einzugehen, bewahrt ihnen aber auch ihre Unabhängigkeit und schützt sie davor, sich vereinnahmen zu lassen. Kirchen, die nach dem Prinzip der auftragsbestimmten Bedürfnisorientierung handeln, gehen den Menschen nach, rennen ihnen aber nicht hinterher, laden ein, biedern sich aber nicht an. Möller bemerkt zu diesem Punkt:

„Das unterschiedliche Tempo drückt einen qualitativen Unterschied aus, wie auf Situationen eingegangen werden kann. [...] Eine nachgehende Kirche ist zwar leidenschaftlich an den Sorgen von Menschen in einer immer mobiler werdenden Welt interessiert; sie bringt aber auch eigene Zeit mit und breitet sie aus als eine Zeit des Evangeliums. In nachgehender Seelsorge nimmt sich eine nachgehende Kirche Zeit für den Einzelnen. Eine nachlaufende Kirche setzt sich so sehr unter den Druck wachsender Zahlen und ist von Kirchenaustritten so sehr getroffen, dass sie wie ein Kaninchen vor der Schlange in Sorgen erstarrt. Einer nachlaufenden Kirche verwandelt sich alles zum Angebot, so dass auch die Gottesdienste unter den Druck einer permanenten Gestaltung geraten, bis das Angebot bei dem nach Spaß und Abwechslung verlangenden Menschen wirklich ankommt. [...] Eine nachgehende Kirche [hingegen] weiß auch den Erwartungen der Menschen zu widerstehen, eben weil sie diesen Erwartungen nachgeht und nicht nachläuft“ (2003a:177-178).

Was Famos mit dem Begriff der „auftragsbestimmten Bedürfnisorientierung“ und Möller mit seiner Unterscheidung zwischen *nachgehenden* und *nachlaufenden* Kirchen andeuten, wird in dieser Arbeit deshalb den konkreten Handlungsempfehlungen vorangestellt, weil es bei der Respiritualisierung der Kirchen nicht um Aktionen und Programme geht – nicht gehen darf! –, sondern um eine Bewusstseinsveränderung in den Kirchen und Gemeinden in Deutschland. Die gegenwärtig häufig als „geist-los“ und „verstaubt“ bezeichneten Kirchen werden nur dann als mystisch-spirituelle Institutionen wahrgenommen und angenommen, wenn sie sich selbst als Mysterium Gottes verstehen und es ihnen gelingt, die Dialektik von Gottes Nähe und Distanz gegenüber den Menschen widerzuspiegeln. Innerkirchlich bedarf es der Überzeugung und dem Glauben, dass die „Gemeinde[n] der Heiligen“ (Bonhoeffer, zitiert in Bethge 1960:286) im Letzten nicht von den Menschen abhängen, sondern von der Liebe und Treue Gottes. Die dadurch gewonnene Unabhängigkeit verschafft ihnen Stärke, Ausstrahlungs- und vor allem Anziehungskraft und hilft ihnen, zwar einerseits weitestgehend die Sehnsüchte der Menschen zu berücksichtigen, andererseits aber auch deren Verfügbarkeitsbestrebungen heilsam zu durchkreuzen.

Von dieser Feststellung ausgehend sollen nun die in Kapitel vier gewonnenen Erkenntnisse über die Sehnsüchte heutiger Zeitgenossen in Deutschland aufgegriffen und konkrete Handlungsempfehlungen für eine geistliche Erneuerung der kirchlichen Praxis erteilt werden.

6.1 Sehnsucht nach Ruhe und Stille:

Wiederentdeckung des Kirchenraumes

Die Beobachtungen⁸³ haben ergeben, dass heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, die Sehnsucht nach Ruhe und Stille weit verbreitet ist. Insbesondere durch das Internet, aber auch durch eine Vielzahl anderer zur Verfügung stehenden Kommunikationsmittel werden dermaßen viele Informationen ausgetauscht, dass tagtäglich eine Medien- und Informationsflut auf die heutigen

⁸³ Siehe Kapitel 4.1.3.1; 4.1.3.2.

Zeitgenossen einstürzt (Koisser 2007:29). Viele Menschen möchten aus dem „Informationsrad“ aussteigen und den Kopf wieder freibekommen – zur Ruhe kommen und nicht länger innerlich und äußerlich Getriebene sein. Dadurch wächst ihre Offenheit für spirituelle Angebote. Eng verknüpft mit der Sehnsucht nach Ruhe ist die Sehnsucht nach Stille. Die Menschen der Gegenwart möchten zunehmend nicht nur geistig und körperlich zur Ruhe kommen, sondern sich auch der Sinnesüberreizung durch omniprésente Unterhaltungs- und Kommunikationsgeräte entziehen. Sie protestieren gegen die Dauerbeschallung und sehnen sich nach Möglichkeiten des Rückzugs vom Alltagslärm. Stille erhält einen spirituellen Wert – insbesondere die Stille eines sakralen Raumes. Arianne Martin beobachtet eine steigende Nachfrage nach Meditationskursen sowie Einkehr- und Retraite-Angeboten in Klöstern. Auch das schweigende Pilgern erfreut sich wachsender Beliebtheit (2005:216).

Auf kirchlicher Seite hat man sich auf die zunehmende Sehnsucht nach Ruhe und Stille allerdings nur unzureichend eingestellt. Obwohl sich die evangelischen und katholischen Kirchen aus historischen Gründen zumeist im Orts- bzw. Stadtkern befinden und leere Kirchenräume bis heute eine sowohl faszinierende als auch beruhigende Wirkung auf viele Menschen ausüben (Kluckert 2002), bleiben die Kirchen – vor allem die evangelisch-landes- und -freikirchlichen – unter der Woche häufig geschlossen. Damit verschließen sich die Kirchen laut Christian Möller der Möglichkeit, dass sich wieder mehr Menschen für sie öffnen (Möller 2003a:174). Denn in der Regel öffneten sich die Menschen dann für die Kirchen, wenn sie auf offene Kirchen trafen, die auch offen seien für einen „neuen Umgang mit Zeit, für andere Lebenserfahrungen und Gewohnheiten“ (:174). Kirchen sollten deshalb nicht nur am Sonntagmorgen, sondern „auch unter der Woche geöffnet [sein] und so etwas wie Gastlichkeit ausstrahlen“ (:175). Ja mehr noch: Wenn Jesus Christus, wie exemplarisch durch Eph 5,23 neutestamentlich belegt, das „Haupt der Gemeinde[n]“ ist, dann stehen die Kirchen als Gemeinden Gottes in der Pflicht, es ihrem Haupt gleichzutun und im wahrsten Sinne des Wortes offen zu sein für die immer atemloser werdenden Menschen ihrer Gegenwart. Offene Kirchen sollen auf den hinweisen, der heute wie damals zu den unruhigen Herzen spricht: „Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken. Nehmt auf euch mein Joch und lernt von mir; denn ich bin sanftmütig

und von Herzen demütig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen. Denn mein Joch ist sanft, und meine Last ist leicht“ (Mt 11,28-30).

Dass die Kirchen werktags häufig geschlossen sind, hat zum einen finanzielle und pragmatische Gründe: Dem Küster entsteht dadurch ein zeitlicher Mehraufwand. Zudem ist die Frage, ob er oder ein anderer Angestellter einer Kirchengemeinde, Pfarrei oder Diözese während der Öffnungszeiten anwesend sein sollte, um für Fragen der Besucher zur Verfügung zu stehen oder sicherzustellen, dass keine Gegenstände aus der Kirche entwendet werden. Zum anderen hängt die häufige Schließung der Kirchen während der Werktage – insbesondere im evangelischen Raum – auch mit theologischen Gründen zusammen. Peter Zimmerling (2009:12) weist darauf hin, dass die Reformation zu einer Entsakralisierung des Kirchenraumes geführt hat. Die Reformatoren haben die Einsicht betont, dass der Raum zur Gottesbegegnung neutral sei. Um dinglich-magischen Vorstellungen des Mittelalters entgegenzutreten, proklamierten sie, dass die Kirche als Gebäude an sich keine besondere Qualität habe. Kirchen wurden nahezu ausschließlich für den Gottesdienst geöffnet.

Negativer Höhepunkt der Entsakralisierung im evangelisch-landeskirchlichen Raum waren die 1960er und 1970er Jahre, in denen häuserähnliche Kirchenbauten errichtet wurden. Im evangelisch-freikirchlichen Raum geht man bis heute sogar noch weiter. Dort sind Kirchenräume vielfach als solche überhaupt nicht mehr erkennbar. Häufig finden die Gottesdienste in Kinosälen, Autohäusern, Turnhallen oder Industriefirmen statt, die häufig auch nur für diese Zeiten angemietet werden. Das Sakrale reduziert sich meist auf ein überdimensionales Holzkreuz. Mit der Entsakralisierung des gottesdienstlichen Raumes soll ein bewusster Gegensatz zu den traditionellen Kirchengebäuden geschaffen werden. Eine „Wohnzimmer-Atmosphäre“ wird angestrebt. Die Sitze sollen bequem, der Raum wohl temperiert, die Musik modern (und laut) sein. Im Vordergrund stehen der Wunsch und der Anspruch, das Wohlbefinden der Besucher zu steigern. Ähnliche Tendenzen zeigen sich zunehmend im evangelisch-landeskirchlichen Bereich.

In der vorliegenden Arbeit werden diese Tendenzen kritisch gesehen. Wenngleich eine Orientierung an den Sehnsüchten und Bedürfnissen der Menschen erstrebenswert ist, bedarf es aus Sicht des Verfassers dennoch einer Begrenzung im Sinne der oben genannten „auftragsbestimmten Bedürfnis-

orientierung“. Das bedeutet in Bezug auf den Kirchenraum, dass das Heilige nicht entheiligt werden darf. Der Kirchenraum muss bei aller Nähe auch „Gegenort“ und „Besinnungsort“ sein. Der Kirchenraum ist kein Partyraum, auch kein „Wohlfühl-Wohnzimmer“ – sondern Haus Gottes. Er ist ein Ort der heilsamen Konfrontation mit dem Anderen, dem Fremden, dem Unverfügbaren. Die Kirche Gottes wird nur dann als solche wahr- und ernstgenommen, wenn sie dem Menschen etwas von der Heiligkeit des heiligen Raumes und des Gottesdienstes zu vermitteln vermag und sich nicht von dessen narzisstischer Aneignungssucht in Beschlag nehmen lässt. Ähnliche Gedanken äußerte Fulbert Steffensky vor wenigen Jahren bei einem Vortrag zu dem Thema „Der Seele Raum geben – Kirchen als Orte der Besinnung und Ermutigung“. Nachfolgend ein kurzer Auszug:

Viele ließen es nicht zu, „dass der Raum einen erbaut. [...] Die heiligen Räume haben heute ein Problem mit uns. Wir lieben die Fremde nicht! Die Sakralität [...] des Raumes wird nicht aufgehoben [...] durch das prophetische Wissen um die Heiligkeit aller Orte, sie wird zerstört durch die Banalität narzisstischer Allgegenwart. Die alten Räume stellen sich in ihrer Fremdheit zum Glück solchen Versuchen noch in den Weg, damit wird die Komik solcher Selbstinszenierungen wenigstens durchschaubar. Ich hoffe, die Kirchen behalten ihre Fremde und das narzisstische Selbstinteresse findet keinen Niederschlag in Kirchbaukonzepten“ (2003b:9).⁸⁴

Betrachtet man neu entstandene Kirchenbauten, scheint das Fremde beibehalten worden zu sein bzw. wieder stärker zum Ausdruck zu kommen. Zimmerling führt diese Entwicklung zum einen auf die „neue Hochschätzung des (sakralen) Raumes in der Gesellschaft“ (2009:12) zurück. Während im vergangenen Jahrhundert die Funktion eines Raumes im Vordergrund stand, liegt der Fokus heute auf Form und Ästhetik. Dieser Trend schlägt sich auch auf neuere Kirchbaukonzepte nieder. Der Versuch, den kirchlichen Raum durch multifunktionale Räume zu ersetzen, ist gescheitert. Stattdessen gewinnen die Kirchen als allgemeine Kunst- und Kulturgüter an Bedeutung. Bestes Beispiel

⁸⁴ Vgl. Neil Postman, für den die Erfahrung des Fremdartigen, Jenseitigen die Voraussetzung für die richtige Geisteshaltung darstellt: „Es gehört zu den Grundvoraussetzungen jeder traditionellen religiösen Zeremonie, dass der Raum, in dem sie stattfindet, mit einer gewissen sakralen Weihe ausgestattet sein muss [...] Wird das Publikum nicht in eine vom Mysterium und von symbolischer Jenseitigkeit erfüllte Atmosphäre hineingezogen, so findet es wahrscheinlich auch nicht zu jener Geisteshaltung, die uns für ein nicht-triviales religiöses Erlebnis öffnet“ (zitiert in Kimball 2006:127).

hierfür ist die Dresdner Frauenkirche. Seit ihr Wiederaufbau im Jahr 2005 abgeschlossen wurde, gilt sie sowohl als eines der prächtigsten Bauwerke des protestantischen Sakralbaus als auch als neues Wahrzeichen der Stadt Dresden. Ein weiterer Grund für den Bedeutungsgewinn des sakralen Raumes besteht laut Zimmerling außerdem darin, dass er nach Jahrzehnten der Nichtbeachtung wieder stärker in der Religionspädagogik thematisiert wird. Zimmerling begrüßt diese Entwicklungen. Kirchenräume sind für ihn „Ausdruck der Wirklichkeit Gottes“ (:12). Der heilige Gott sei in heiligen Räumen zu finden. Gleichzeitig weist Zimmerling allerdings auch auf das Neue Testament hin, aus dem hervorgeht, dass Gott im Menschen wohnen möchte. Der menschliche Leib soll ein „Tempel des Heiligen Geistes“ sein (I Kor 6,19). Insofern hat die Heiligkeit des Raumes nach Zimmerling immer der Heiligkeit des Menschen zu dienen. Deswegen sei Skepsis gegenüber herausgeschnittenen Sakralitäten angebracht (:12).

Skeptisch zu betrachten sind auch die Ausführungen von Manfred Josuttis zum Thema „Kirchenraum“. Josuttis beschreibt den kirchlichen Raum als Raum der „heiligen Macht“. Diese „heilige Macht“ durchdringe den kirchlichen Raum und mache ihn zu einem heiligen, von negativen Mächten befreiten Raum. Es entstehe ein „symbolisches Kraftfeld“, das sowohl für die Aufnahme göttlicher Gegenwart als auch für zwischenmenschliche Kommunikation gleichermaßen geeignet sei (1998:37f). Skeptisch zu betrachten sind diese Ausführungen von Josuttis insofern, als er von archaischen Raumvorstellungen ausgeht. Und diese sind mit neutestamentlicher Theologie nicht kompatibel. Die Schöpfungswirklichkeit lässt sich nicht in heilig und profan aufspalten. Auch der kirchliche Raum ist nicht von negativen Mächten befreit. Sie wirken ebenso innerhalb wie außerhalb des Kirchenraumes.

Neben den Ausführungen von Manfred Josuttis zum Thema „Kirchenraum“ werden in dieser Arbeit auch die Ausführungen von Klaus Raschzok kritisch betrachtet. In seinem Buchbeitrag „Der Feier Raum geben: Zu den Wechselbeziehungen von Raum und Gottesdienst“ (1998:118f) beschreibt Raschzok den Kirchenraum als einen Raum, der sich dadurch auszeichne, dass in ihm Spuren des Gottesdienstes zu finden seien. Christus als Zentrum des Gottesdienstes sei auch nach dem Gottesdienst am heiligen Ort präsent (z.B. in Kreuz, Altar, Bänken). Die Heiligung des Menschen geschehe durch Nutzen des Kirchenraumes. Ähnlich wie bei Josuttis zeigt sich bei Raschzok eine Tendenz zu

einem magischen Kirchenraumverständnis, das darüber hinaus wegen seiner ausschließlichen Konzentration auf den Gottesdienst als unzulänglich bewertet werden muss. Kritisch zu bewerten ist außerdem Raschzoks Verständnis von „Heiligung“. „Heiligung“ geschieht nach dem Zeugnis des Neuen Testaments durch die Gottesbeziehung (Jak 4,8). Es ist letztendlich Gott selbst – nicht der Mensch und nicht der Kirchenraum – der heiligt. „Denn Gott ist's, der in euch wirkt beides, das Wollen und das Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen“ (Phil 2,13).

Am Überzeugendsten wirken die Ausführungen von Rainer Volp zum Thema „Kirchenraum“. In dem zweiten Band seines Buches „Liturgik: Die Kunst, Gott zu feiern“ (1998:154-157) argumentiert er ähnlich wie der große französische Raumtheoretiker Michel Foucault, dass ein Raum niemals absolut leer bzw. neutral sein könne. Jeder Raum wirke auf seinen Betrachter. Der Kirchenraum sei davon nicht ausgeschlossen. Auch er wirke. Als heiliger Raum sei der Kirchenraum während des Gottesdienstes mehr als nur der äußere Rahmen. Vielmehr sei er ein integrativer Bestandteil des Gesamtgeschehens, Gott zu feiern. Diese Funktion behält er auch außerhalb des Gottesdienstes bei. Dem Kirchenraum obliegt die teleologische Aufgabe, auf den hinzuweisen, der das Haupt der Kirchen ist: Jesus Christus. Architektonisch wird dies an dem Altar und dem Kreuz ersichtlich, auf den der Kirchenraum hin ausgerichtet ist. Der Kirchenraum ist mehr als allgemeines Kunst- und Kulturgut. Er weist auf Gott hin und darf deshalb nicht auf die Dimension des Schönen reduziert werden. Denn dadurch geht sein Alleinstellungsmerkmal als Raum Gottes verloren, Sakrales wird profanisiert. Und dann behauptet sich doch das von Steffensky angeprangerte „narzisstische Selbstinteresse“ gegenüber dem Fremden. Bei der Wiederentdeckung des kirchlichen Raumes muss es deshalb darum gehen, Wege zu finden, den Besucher wieder stärker auf die teleologische Aufgabe des Kirchenraumes und dessen Alleinstellungsmerkmal als Raum Gottes hinzuweisen.

Dass der Kirchenraum nicht ein Raum wie jeder andere ist, gilt es insbesondere im Protestantismus wieder stärker herauszustellen. Während es in orthodoxen und katholischen Kirchen üblich ist, sich beim Eintritt in das Gotteshaus zu bekreuzigen und damit den Übertritt von der Alltagswelt in das Heiligtum symbolisch anzuzeigen, „stolpern“ evangelische Christen – sowohl aktive

Gemeindeglieder als auch „Außenstehende“⁸⁵ – häufig in die Kirchen und in die Gegenwart Gottes hinein. Die Fremdheit und die Heiligkeit des Raumes bleiben unberücksichtigt. Um dies zu ändern, sollte deshalb über ein eigenes evangelisches Eingangsritual an der Kirchentür nachgesinnt werden. Ähnliche und weitere Handlungsempfehlungen finden sich bei Peter Zimmerling, der dazu sieben Thesen verfasst hat. Mit diesen Thesen, die jeweils kurz erläutert werden, sollen die Überlegungen zu einem neuen spirituellen Umgang mit Kirchenräumen abgeschlossen werden.

1. *Gestalt und Ausstattung von Kirchen stellen verdichtete, sinnlich wahrnehmbare Gotteserfahrungen dar.*

Gestalt und Ausstattung von Kirchen unterscheiden sich von anderen Gebäuden durch ihre Sakralität. Sie sind sichtbare Zeichen Gottes in dieser Welt. Der gesamte Kirchenraum ist auf die Gottesbegegnung hin angelegt. Er ermöglicht hörbare (Musik, Predigt, Beichtgespräch), sehbare (Raum und Personen), fühlbare (Kirchenbänke, Gesangbuch, Weihwasser), schmeckbare (Eucharistie) und riechbare (Weihrauch) Begegnungen mit dem Sakralen.

2. *Indem Gestalt und Ausstattung von Kirchen predigen, gewinnen sie eine Form von Offenbarungsqualität.*

Durch die Konzentration des Kirchenraumes auf Kreuz und Altar wird der Besucher „non-verbal“ zur christlichen Botschaft hingeführt. Kirchenfenster und Malereien bilden oft biblische Geschichten ab. Sie laden daher ein, sich genauer nach dem christlichen Glauben zu erkundigen.

3. *Um in der postmodernen Risikogesellschaft emotional überleben zu können, braucht es Orte der Verlässlichkeit.*

Gerade in einer Zeit, in der sich Stadtbilder in einem enormen Tempo entwickeln und verändern, beeindruckt die Kirchen durch ihre Unverrückbarkeit. Alter und Gestalt geben Kirchen etwas Würdevolles und Beruhigendes. Kirchen sind Orte der Ruhe in einer von Hektik geprägten Welt und laden zum Verweilen in Gottes Gegenwart ein.

4. *Raumvorlieben und -erwartungen lassen sich nicht auf einen Nenner bringen.*

⁸⁵ Zur Bedeutung des von Michael Herbst gebrauchten Begriffs „Außenstehende“ siehe Kapitel 5.2.1.

Die Raumvorlieben und -erwartungen der Menschen variieren stark. Den einen Raum, der von einer Mehrheit als positiv konnotierter sakraler Raum empfunden wird, gibt es nicht.

5. *Damit sich Besucherinnen und Besuchern der spirituelle Gehalt eines Kirchenraumes erschließt, bedarf es der Vermittlungshilfen.*

Hier ist insbesondere das deutende Wort gemeint, das dazu hilft, eine Ahnung von der Heiligkeit des Kirchenraumes zu bekommen.

6. *Eine solche Vermittlungshilfe ist die Kirchenpädagogik.*

Aufgabe der Kirchenpädagogik ist es, Kirche und Besucher miteinander in Beziehung zu setzen. Der Besucher soll den Kirchenraum (und die darin ausgerichteten Veranstaltungen wie Konzerte und Gottesdienste) mit allen Sinnen erfahren und verstehen lernen. Dazu benötigt er Anleitung.

7. *Eine weitere Vermittlungshilfe stellt die Liturgik und hier speziell die Liturgiedidaktik dar (2009:12).*

Prediger können den Raum zur Verstärkung eines Predigttextes nutzen. Eine weitere Vermittlungshilfe besteht darin, Gottesdienstteilnehmern mit der Sprache des Kirchenraumes vertraut zu machen, um ihnen so ein Gefühl der Vertrautheit und Geborgenheit zu vermitteln. Darüber hinaus hat die Liturgik die Aufgabe herauszufinden, welche Raumgestalt und welches Raumprogramm für die jeweilige Kirchengemeinde am sinnvollsten ist.

6.2 Sehnsucht nach Kontinuität und Stabilität:

Wiederentdeckung christlicher Rituale und Symbole

Es ist allerdings nicht nur Kirchenraum, den es neu zu erschließen und zu vermitteln gilt. Gerade in der heutigen instabilen und unsicheren, sich durch fortschreitende Globalisierungsprozesse ständig verändernden und „von ökonomischen und technologischen Zwängen beherrschten Welt“ (Opaschowski 2006:107), in der immer mehr Menschen ein Gefühl des Bedroht- und Ausgeliefertseins beschleicht und sie sich darum verstärkt nach Kontinuität und Stabilität sehnen (Martin 2005:214)⁸⁶, müssen darüber hinaus auch die

⁸⁶ Siehe Kapitel 4.1.3.3.

christlichen Rituale und Symbole wiederentdeckt, in die Gegenwart übertragen und als für das (Glaubens-)Leben bedeutsam dargestellt werden. Rituale und Symbole stehen für Gleichbleibendes, Wiederkehrendes und Wiedererkennbares inmitten aller Veränderung und Vergänglichkeit. Ähnlich wie Kirchenräume stellen auch sie sich der Schnelllebigkeit des Alltags heilsam in den Weg, laden ein zum Entschleunigen und Atemholen. In einer Zeit, in der eine „Erosion der Lebensbereichsgrenzen“ (Wöhler 2005:561) stattfindet, d.h. Arbeit und Freizeit sich zunehmend miteinander vermischen und Sonn- und Feiertage nicht mehr selbstverständlich als Ruhetage gelten⁸⁷, geben christliche Rituale und Symbole dem Leben Ordnung und Struktur und bieten Möglichkeiten zur Reflexion des eigenen Lebensstils. Sie verhelfen dazu, „der verborgenen Seite der Wirklichkeit inne zu werden“ (Möller 2003a:39) – vorausgesetzt, sie werden mit Jesus Christus glaubend in Verbindung gebracht.

Ohne die Inbezugsetzung mit Jesus Christus verlieren christliche Rituale und Symbole ihre heilende Kraft. Sie können sogar – im Gegenteil – belastend wirken. Christian Möller zeigt in einem Buchbeitrag zur lutherischen Spiritualität (2005:25) sowie in seinem Werk „Der heilsame Riss“ (2003a) auf, dass die Ausübung eines christlichen Rituals bei bloßer Ausrichtung auf Funktionalität geistlos und nutzlos ist. Ohne Christus bleibt die verborgene Seite der Wirklichkeit dem Menschen aller eigenen Anstrengung zum Trotz entzogen (Möller 2003a:39). Diese Überzeugung zeigte sich bereits bei Martin Luther, der nach seiner Bekehrungserfahrung „im Rückblick auf das geistlose Psalmodieren in seiner klösterlichen Vergangenheit von einem Anblöken der Wände“ sprach (Möller 2005:25). Nicht das Singen christlicher Lieder an sich stärkt den Gläubigen, sondern die darin zum Ausdruck kommende Anbetung Gottes. Gleiches gilt für christliche Symbole. Die Vorstellung, dass beispielsweise das Aufhängen einer Kreuzkette im eigenen Fahrzeug vor Unfällen schütze, zeugt eher von einem magischen Symbolverständnis des Fahrers als von dessen Gottvertrauen. Etwas Anderes ist es, wenn der Fahrer die Kreuzkette aufhängt, um sich bewusst zu machen und zu vertrauen, dass Christus bei ihm ist (Mt 28,20) – unabhängig davon, ob er das Fahrtziel heil erreicht oder nicht.

⁸⁷ Siehe Kapitel 4.1.3.4.

Dieses Beispiel verdeutlicht, dass das christliche Symbol – ebenso wie das christliche Ritual und der Kirchenraum – erst durch die Inbezugsetzung mit Christus seine wahre Bedeutung erhält. Die Bedeutung des christlichen Symbols wird im Gegensatz dazu ad absurdum geführt, wenn diese Inbezugsetzung mit Christus – wie oben aufgeführt – ausbleibt. Es ist daher kritisch zu bewerten, dass christliche Symbole heute – wie vielfach in Werbung, Film, Musik und Mode zu sehen – aus ihrem angestammten kulturellen Kontext entnommen, in einen anderen transportiert und dort rezipiert werden (Knoblauch 2008a:45).⁸⁸ Für die junge Generation wird es dadurch immer schwieriger, christliche Symbole der christlichen Religion zuzuordnen und sich deren sakraler Dimension bewusst zu werden. Obwohl nach wie vor ein Großteil der deutschen Gesellschaft einer der beiden Großkirchen angehört, wachsen junge Menschen heute – anders als ihre Eltern und Großeltern – nicht mehr in einer Zeit auf, in der man mehrheitlich mit christlichen Ritualen und Symbolen vertraut ist und sich kollektiv an der Kirche und deren Glaubensinhalten oder zumindest Wertmaßstäben orientiert (Kimball 2006:169). Die junge Generation ist vielmehr Zeuge eines fortschreitenden Säkularisierungs- und Pluralismusprozesses.⁸⁹ Die christliche Religion verliert zunehmend an gesellschaftlicher Relevanz – und damit verlieren immer mehr Menschen in Deutschland den Zugang zu der Bedeutung und Kraft christlicher Rituale und Symbole.

Folglich bedarf es – ähnlich wie bei Kirchenräumen – der Vermittlungshilfen. Kirchen können es sich zunutze machen, dass Religion heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, wieder stärker erlebt werden will – und „weniger geglaubt, erst recht nicht gelernt“ (Bieger o.J.:3).⁹⁰ Während es im Zeitalter der Moderne bei dem Thema „Religion“ mehrheitlich um Fakten und Beweise ging, sehnen sich postmoderne Zeitgenossen „eher nach dem Mystischen und Spirituellen“ (Kimball 2006:58). Sie werden davon „stärker angezogen [...] als vom Rationalen“ (:58). Christliche Rituale und Symbole bieten daher eine gute Möglichkeit, christliche Inhalte zu vermitteln und Glauben erlebbar zu machen. Darüber hinaus verhelfen sie „auch dem zu einer Selbstformulierung [...], der mit der Sprache nur beschränkt umgehen kann“ (Steffensky 2003a:83). Somit schaffen christliche

⁸⁸ Siehe Kapitel 3.2.

⁸⁹ Siehe Kapitel 4.2.2.

⁹⁰ Siehe Kapitel 4.2.2.

Rituale und Symbole „eine Gemeinsamkeit zwischen dem Sprachbegabten und dem Sprachlosen“ (:83) und leisten dadurch auch einen Beitrag zur Überwindung sozialer Milieuschranken.⁹¹ Ferner „ermöglichen, strukturieren und entängstigen [sie] den Zugang zur Transzendenz. Die Welt Gottes wird für Augenblicke erfahrbar“ (Dubach 2009:78).

Anhand dieser kurzen Ausführungen wird deutlich, dass christliche Rituale und Symbole weit mehr vermögen, als nur die zunehmende Sehnsucht nach Kontinuität und Stabilität zu stillen. Sie ermöglichen – ähnlich wie Kirchenräume – verdichtete, sinnlich wahrnehmbare Gotteserfahrungen. Umso mehr erstaunt es, dass sie insbesondere im deutschen Protestantismus bislang wenig Beachtung erlangt haben und der Umgang mit ihnen dort nach wie vor distanziert ist. Der ehemalige Benediktinermönch Fulbert Steffensky, der 1969 von der katholischen zur evangelischen Kirche übertrat und die evangelische Theologin Dorothee Sölle heiratete, moniert, dass der gottesdienstliche Raum „wenig Schmuck“ (2003a:83) hat. Außer Kanzel und Altar gebe es „keine anderen Fixpunkte [...]“. Er lädt nicht zum Gehen ein, somit fehlt Bewegung. Sitzen und stehen sind die einzig möglichen Haltungen“ (:83). Die Gemeinde sei deshalb vor allem eine hörende Gemeinde und dadurch dem Pfarrer „weit mehr ausgeliefert als im Katholizismus. Damit ist die Gefahr der Vagheit und Undeutlichkeit des schlechten Symbols geringer. Die Predigten sind besser, wenn auch länger. Aber es fehlen Farben, Gerüche, Bewegungen, Tänze“ (:83).

Die Entzeremonialisierung und Entbilderung während der Reformation war zwar ein notwendiger Schritt, um sich der damaligen Herrschaft der katholischen Kirche entgegenzustellen und sich von ihr zu distanzieren. Danach wurde es allerdings im Protestantismus versäumt, neue „Gesten des Lebens“ zu entwickeln (:83) und der christlichen Religion in Ritualen und Symbolen stärker Ausdruck zu verleihen. Bis heute mangelt es an einheitlichen Handlungsempfehlungen für die Praxis geistlichen Lebens. Jeder evangelische Christ ist frei bzw. gezwungen, seine Spiritualität selbst zu gestalten. Viele evangelische Theologen zeigen sich

⁹¹ Freilich böte die Wiederentdeckung christlicher Rituale und Symbole auch für die Kirchen Vorteile. Sie könnte den Kirchen, denen es laut Fabian Vogt an einer „richtige[n] Sprachschule“ (zitiert in Kimball 2006:81) mangelt (siehe Kapitel 5.2.2), helfen, Glaubensinhalte besser zu transportieren und darüber hinaus mehr auszudrücken und zu erwarten, als mit Sprache allein erreichbar wäre (Steffensky 2003a:80).

aufgrund deren „Werkgerechtigkeitspotenzial“ nach wie vor skeptisch gegenüber geistlichen Übungen.⁹²

Einen entscheidenden Anteil an dieser Skepsis haben die evangelischen Fakultäten, in denen laut Steffensky „wenig Einübung in Frömmigkeit, Bräuche, in Ausdrucksformen von Religion, in Traditionen geübt wird“ (:82). Überhaupt stellt sich das Verhältnis von Theologie und Spiritualität – wie Zimmerling aufzeigt – seit dem 17. Jahrhundert als spannungsreich dar (2003:16).⁹³ Zwar werden „seit ungefähr 20 Jahren in zunehmendem Maße an den Fakultäten Lehrveranstaltungen im Bereich der Aszetik – der Lehre vom geistlichen Leben – angeboten“ (:19). Außerdem zeigen die Gründung des Instituts für Evangelische Aszetik und evangelische Frömmigkeitsforschung an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau im Jahr 2007 sowie die zunehmende Anzahl der geistlichen Angebote für Pfarrer, dass im evangelischen Raum Bemühungen um eine Förderung der Spiritualität vorhanden sind. Allerdings gilt es kritisch anzumerken, dass die „*Verbindung*“⁹⁴ zwischen gedachtem und gelebtem Glauben“ noch nicht zufriedenstellend wiederhergestellt ist (:19). Nach wie vor leidet der Protestantismus unter einem „Erfahrungsdefizit“, einem „Mangel an Konkretion des Glaubens“ (:20), weil die Spiritualität in theologischen Kreisen häufig als fakultativer, aber nicht als „konstitutive[r] Bestandteil des Christseins“ (:20) betrachtet wird.

Hier bedarf es eines Paradigmenwechsels in der theologischen Ausbildung. Die Verbindung von gedachtem und gelebtem Glauben, wie sie vom Urchristentum über die Kirchenväter und die Reformatoren bis hin zum 17. Jahrhundert selbstverständlich war, muss wiederhergestellt werden. Ja, mehr noch: Es muss herausgestellt werden, dass das Pfarramt zwar „neben der gelebten Spiritualität noch andere Fähigkeiten“ erfordert, „die Pflege der eigenen Spiritualität [...] jedoch grundlegend [...] für alles andere“ ist (:19). Ohne gelebten Glauben bleibt Theologen und Pfarrern der Zugang zur christlichen Religion und die tiefe Bedeutung christlicher Rituale und Symbole verschlossen. Wie wollen sie dann aber Andere für die christliche Religion begeistern? Wie wollen sie Anderen

⁹² Vgl. Götzelmans Ausführungen „zum protestantischen Problem mit Religion und Spiritualität“ (2008:217ff).

⁹³ Zur Entwicklung des spannungsreichen Verhältnisses von Theologie und Spiritualität vgl. Zimmerling (2003:16ff).

⁹⁴ Hervorhebung im Original.

vermitteln, dass Rituale, Symbole, Gesten und Bräuche Ausdrucksformen des gelebten Glaubens sind (Steffensky 2003a:58), wenn *ihr* Glaube nur gedacht ist? Welches Christus- und damit Gottesbild (Kol 1,15) haben und vermitteln sie, wenn sie Anderen von Christus predigen, ohne – um abschließend mit Steffensky zu sprechen – darauf hinzuweisen, dass dieser

„Gesten, Symbole, Ausmalungen des neuen Lebens versucht und neue Bedeutungen gesetzt [hat?] Er hat nicht nur neue Begriffe und neue Wörter gefunden. Er hat das Leben neu inszeniert. Er ist nicht ohne die Dramatisierung des neuen Lebens ausgekommen. Er hat nicht nur gesagt: Gott liebt euch und liebet einander. Er hat dieser Liebe sein Pathos gegeben, seinen Tanz, seinen Ausdruck und seine Sinnlichkeit. Er war ein Prediger und Dramaturg. Er hat nicht nur Freundschaft gestiftet, sondern auch Gesten dieser Freundschaft erfunden und ihr Zeichen gesetzt: Brot und Wein, Öl und Wasser, Segnungen und Umarmungen, Fußwaschung und In-den-Sand-Schreiben, Fasten und Trinken wurden zu neuen Gesten des Lebens [...] Die Neuinszenierung Jesu lebt von Umarmung, Berührung, Nähe, Überfluß und Exzessivität (einen Fresser und Säufer nannten sie ihn, einen Freund der Huren und Zöllner), von Grenzüberschreitungen und von Sinnlichkeit. Nicht der korrekte Vollzug war für ihn wichtig [...], sondern das Leben selbst, das in die Zeichen drängt“ (:78-79).

In den Kirchen in Deutschland ist von dieser „Neuinszenierung Jesu“ heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, allerdings sowohl auf evangelischer als auch auf katholischer Seite nur wenig zu spüren. Eher scheint es ihnen – im Gegenteil – um Anpassung und „korrekte[n] Vollzug“ zu gehen. Zumindest ist das das Bild, das nach außen hin wahrgenommen wird. Den Kirchen wird – wie Winfried Gebhardt aufzeigen konnte⁹⁵ – vorgeworfen, durch ihre „bürokratisierte Struktur“ die Spiritualität abgetötet zu haben (2007:134). Sie seien aber nicht nur „geistlos“, sondern in der Regel auch „beengend“, „distanziert“ und „unpersönlich“ (:134). Man traut ihnen nicht zu, das Leben neu inszenieren zu können. Die Kirchen⁹⁶ in Deutschland sind deshalb aufgefordert, dieses Bild zu verändern, indem sie neue

⁹⁵ Siehe Kapitel 4.2.1.

⁹⁶ Vgl. Arnd Götzelmann, der nicht nur eine „Respiritualisierung der Kirchen“, sondern darüber hinaus auch eine „innere Missionierung“ der Diakonie einfordert. „Wo einstmal die Tracht der Diakonisse oder des Ordensmannes religiöses Symbol diakonischen Handelns war und klassische Elemente christlicher Tradition, wie Tisch- und Tagesgebete, Andachten und Gottesdienste, Bibelwort und Gesangbuch in diakonischen Einrichtungen selbstverständlich genutzt wurden“, sei vielfach ein Traditionsabbruch entstanden. Zwar seien „die alten spirituellen Formen nur zum Teil in Vergessenheit geraten. Jedoch ist es den heutigen Verantwortlichen nicht immer möglich, einfach Altes zu retten oder an es sinnvoll anzuknüpfen“ (2008:211).

spirituelle Aufbrüche wagen und in einer unsicher gewordenen Welt, in der sich immer mehr Menschen nach Kontinuität und Stabilität sehnen, die alten Schätze christlicher Rituale und Symbole als Lebens- und Glaubenshilfen neu erschließen und zugänglich machen.⁹⁷ Dieser Schritt ist auch insofern ratsam und sinnvoll, als heute – wie Gebhardt (2010a:402) und Buschmann (2002:1.9) aufzeigen konnten⁹⁸ – im Zuge der Individualisierung und Erlebensorientierung Rituale, Symbole, Zeichen und Bilder zunehmend an Stelle von Worten und Lehren die Sinnggebung in der Lebensführung und im Selbstverständnis des Einzelnen übernehmen.

6.3 Sehnsucht nach Körperlichkeit und Sinneserfahrung:

Wiederentdeckung christlicher Meditation und Kontemplation

Grundsätzlich ist unter den spirituell interessierten Zeitgenossen – wie Gebhardt (2010a:402) aufzeigen konnte⁹⁹ – eine zunehmende Sehnsucht nach einer Art von Religion zu beobachten, die auch körperlich und mit allen Sinnen erfahrbar ist. Wichtiger als konkrete religiöse Inhalte werden laut Gronemeyer (2008:122) immer mehr solche Formen und Techniken, die das Leben angenehm machen und Schmerz und Leid eliminieren, sowie Angebote, die die „Entwicklung des Ich oder des Selbst [...], also [...] die Selbsttranszendenz der Person“ fördern (Nüchtern 2003:14) – z.B. Körper- und Körpererfahrungstechniken (wie meditative und liturgische Tänze)“ (Gebhardt 2010a:402).¹⁰⁰ Durch den immer stärker werdenden Einfluss fernöstlicher Religionen und deren Meditationstechniken ist in den vergangenen Jahren vielen Zeitgenossen bewusst geworden, dass Religion auch ganz anders gelebt werden kann, als sie es bisher kannten – nämlich nicht nur auf Verstandes-, sondern auch auf körperlicher und sinnlicher Ebene, nicht nur „in ‚distanzierter‘ Mitgliedschaft, zur Gestaltung von wichtigen Abschnitten, zur Sicherung im Hintergrund“ (Moritzen 2006:197), sondern mit Hingabe.¹⁰¹ Darum

⁹⁷ Eine gute Übersicht über traditionelle und moderne „Methoden und Medien christlicher Spiritualität“ bietet Dahlgrün (2009:423).

⁹⁸ Siehe Kapitel 4.2.2.

⁹⁹ Siehe Kapitel 4.2.2.

¹⁰⁰ Siehe Kapitel 4.2.4.

¹⁰¹ Siehe Kapitel 4.2.2.

sehnen sie sich nun verstärkt nach einer „ganzheitlichen“ Spiritualität für Körper, Seele und Geist (Gebhardt 2010a:402).

Die Kirchen in Deutschland sind heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, aufgefordert, dieser Sehnsucht nach Körperlichkeit und Sinneserfahrung zu begegnen. Gleichzeitig stehen sie in der Verantwortung, an den Inhalten der christlichen Religion festzuhalten und ein klar erkennbares Profil zu entwickeln und zu vermitteln.¹⁰² Ein Blick auf die kirchliche Landschaft in Deutschland zeigt jedoch, dass sich die Einhaltung dieser Balance eher schwierig gestaltet. Die evangelischen Kirchen sprechen in erster Linie den Intellekt an, ihre Gottesdienste sind traditionell wortlastig. Körperlichkeit und Sinneserfahrung spielen eine eher untergeordnete Rolle (Steffensky 2003a:81-82). Obwohl nach außen hin das biblische Menschenbild von der Einheit von Körper, Seele und Geist vertreten wird und die biblischen Überlieferungen belegen, dass auch die körperlichen, sinnlichen¹⁰³ und emotionalen Dimensionen einen berechtigten Sitz im (Glaubens)-Leben haben, tut man sich im evangelischen Raum schwer, Körper und Sinne miteinzubeziehen und damit gleichsam „vom Kopf auf die Füße“ (Zimmerling 2005:11) zu kommen. Wenn jedoch körperlich-geistliche Übungen angeboten werden, haben sie in der Regel einen fernöstlichen Einschlag. Häufig handelt es sich dabei um Yoga-Übungen (Dehn 2005:311). Ein ähnliches Bild zeichnen die katholischen Kirchen und Klöster: Seit der Entscheidung des Zweiten Vatikanischen Konzils Anfang der 1960er Jahre, sich in Zukunft mehr dem Einfluss anderer Religionen öffnen zu wollen, werden mittlerweile vielerorts Zen-Meditationen in Kursen angeboten (Zimmerling 2005:10).

¹⁰² Siehe Kapitel 5.1.1.

¹⁰³ Auf die Bedeutung der sinnlichen Dimension in den biblischen Überlieferungen weist Dan Kimball in seinem Buch „Emerging Church“ hin. Sowohl die alttestamentliche als auch die neutestamentliche Spiritualität ist von einer Ganzheitlichkeit geprägt gewesen, „die alle Sinne einschließt“ (2006:123). So wurde beispielsweise der *Geruchssinn* durch den Gebrauch von Weihrauch angeregt (Ex 25,6; Mal 1,11; Mt 2,11) und der *Tastsinn* etwa durch das In-die-Hände-Klatschen beim Singen der Psalmen (Ps 47,1) oder beim Fühlen des Wassers in der Taufe (Act 8,38). Der *Geschmackssinn* wird ebenso metaphorisch in Ps 34,9 „schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist“ wie real bei der Einnahme des Abendmahls, wo Brot und Wein geschmeckt werden (I Kor 11,23-26), angesprochen. Ps 150 und Mt 26,30 gelten als alt- und neutestamentliche Belegstellen dafür, dass auch das Singen und gemeinsame Musizieren und damit die Förderung des *Gehörsinns* in der jüdisch-christlichen Tradition eine wichtige Rolle spielt. Und schließlich wird in den biblischen Überlieferungen auch immer wieder die Bedeutung des *Sehsinns* hingewiesen. So schätzte Gott offenbar die Schönheit der Stiftshütte (Ex 25,3-7; 26,1-2) und des Tempels (I Reg 6,29-30) und etwa im Johannes-Evangelium oder in der Apostelgeschichte wird immer wieder betont, dass die Jünger und späteren Apostel das weitergegeben haben, was sie gesehen und gehört haben (ex. Joh 3,11; Act 4,20).

Diese Entwicklungen „führen dazu, dass osmotische Prozesse eine fortschreitende weltanschauliche Beliebigkeit sowie eine fortschreitende Ähnlichkeit von Strömungen und Klientel fördern“ (Dehn 2005:311). Die Kirchen als institutioneller Träger der christlichen Religion verlieren an Profil. Durch die Rezeption von Formen und Inhalten aus anderen Religionen entsteht zudem der falsche Eindruck, das Christentum verfüge nicht oder nur unzureichend über „spirituelle Ressourcen“. Dieser Eindruck entsteht insbesondere vor dem Hintergrund, dass andere Anbieter, wie z.B. der Buddhismus oder der Hinduismus, ihrerseits in der Regel nicht auf christliche Inhalte und Formen zurückgreifen.

Die Kirchen in Deutschland tun deshalb gut daran, ihr eigenes Profil dadurch zu schärfen, dass sie die christliche Meditation und Kontemplation wiederentdecken. Solange nicht auch „bestimmte religiöse Vorstellungen [also Inhalte] mitübernommen werden“ (Zimmerling 2004b:19) und ein christliches Angebot weiterhin als solches für Außenstehende erkennbar bleibt¹⁰⁴, bestehen zwar grundsätzlich keine Einwände gegen die Integration fremder Formen und Praktiken in die christliche Religion.¹⁰⁵ Für die eigene Profildgewinnung ist es allerdings wenig förderlich, „wenn man nur in den Vorgärten der Fremden grast und der eigenen Tradition nichts zutraut“ (Steffensky 2006:23). Die Kirchen in Deutschland und Europa verfügen selbst über einen reichen, über die

¹⁰⁴ Eine kritische Offenheit gegenüber der Integration fremder Formen und Praktiken in die christliche Religion ist insofern angebracht, als diese teilweise (wie etwa der Lotussitz) zwangsläufig mit einer bestimmten Religion assoziiert werden, also quasi von einer Religion „besetzt“ sind. Schwierig gestaltet sich die Integration auch dort, wo ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen der äußeren Form und dem jeweiligen religiösen Inhalt besteht. So wird beim Yoga in der Regel nicht nur der oben genannte Lotussitz zur Förderung der Haltung und Konzentration eingenommen, sondern es werden darüber hinaus auch Hand- und Fingergesten (Mudras) angewandt, um eine bestimmte spirituelle Wirkung zu erzielen. Eine der bekanntesten Gesten ist das *jnana-mudra*. Dabei werden Daumen und Zeigefinger zusammengedrückt. Der Daumen symbolisiert das kosmische (göttliche) und der Zeigefinger das individuelle (menschliche) Bewusstsein. Mit diesem Mudra unterstreicht der Meditierende den Wunsch, „das persönliche Bewusstsein mit dem göttlichen in Einklang zu bringen“ (Kyrein & Waesse 2008:120), d.h. mit ihm eins zu werden und sich in ihm gleich einem Wassertropfen im Ozean (sc. Nirwana) aufzulösen (Zimmerling 2005:13). Wie soll es dann allerdings für einen Außenstehenden erkennbar sein, dass es dem meditierenden Christen beim Gebrauch einer solchen Geste nicht – wie in der fernöstlichen Meditation – um den Verlust der eigenen Persönlichkeit und den Ausstieg ins Nirwana geht, sondern – im Gegenteil – darum, in der Begegnung mit dem personalen Gott zur eigenen Persönlichkeit und Stärke zu gelangen (:13)?

¹⁰⁵ Anders der ehemalige und inzwischen verstorbene Gebetsbeauftragte der Koalition für Evangelisation in Deutschland, Friedhold Vogel, der vor derartigen synkretistischen Tendenzen und insbesondere vor der Übernahme fernöstlicher Meditationstechniken warnte, da diese u.a. darauf zielten, den Verstand auszuschalten und sich den bösen Geistern unter dem Himmel (Eph 6,12) zu öffnen (2004:19).

Jahrhunderte angewachsenen Schatz an Meditations- und Kontemplationsformen. Erinnerung sei hier nur etwa an das Herzensgebet und die Ikonenbetrachtung in der Ostkirche, das Rosenkranzgebet in der katholischen Kirche, die „Stille Zeit“ im Protestantismus oder ökumenische Formen wie die „Lectio divina“, Taizé-Gesänge oder Meditationstänze.¹⁰⁶

Diese christlichen Meditations- und Kontemplationsformen wiederzuentdecken und zugänglich zu machen ist heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, eine der dringlichsten Aufgaben der Kirchen in Deutschland. Damit stärken sie nicht nur ihr eigenes christliches Profil, sondern begegnen darüber hinaus auch der zunehmenden Sehnsucht der Zeitgenossen nach Körperlichkeit und Sinneserfahrung. Zugleich konterkarieren sie deren mögliche Verfügbarkeits- und Machbarkeitsbestrebungen auf heilsame Art und Weise. Denn christliche Meditations- und Kontemplationsformen sollen den Ausübenden mit Hilfe der Ausrichtung auf den externen personalen Gott vor dem Drang, sich „dem Stress einer unendlichen Selbsttranszendenz“ (Nüchtern 2003:17) auszusetzen, bewahren. Sie zielen nicht auf die Gottwerdung des Menschen (*homo divinalis*¹⁰⁷), da dies aus biblisch-theologischer Sicht aufgrund dessen Sündhaftigkeit (I Joh 1,8f) und der daraus resultierenden Sterblichkeit (Act 14,11ff) ohnehin unmöglich ist. Vielmehr geht es bei christlichen Meditations- und Kontemplationsformen darum, dass der Mensch in der Begegnung mit dem personalen, unverfügbaren Gott zum wahren Menschsein gelangt und Wertschätzung erfährt (Zimmerling 2005:13).

6.4 Sehnsucht nach Wertschätzung und Orientierung: Wiederentdeckung von Seelsorge und Mystagogie

Mensch sein zu dürfen und Wertschätzung zu erfahren ist ein hohes Gut. In der leistungsorientierten deutschen Gesellschaft findet es allerdings nur unzureichend Berücksichtigung. Im Gegenteil: Wie in dieser Arbeit in Kapitel 4.1.2 aufgezeigt werden konnte, haben die eindimensionalen Menschenbilder, wie sie häufig in

¹⁰⁶ Vgl. dazu ausführlich Corinna Dahlgrün (2009:423ff).

¹⁰⁷ Siehe Kapitel 4.2.4.

Wissenschaft und Ökonomie vorhanden sind, mit dazu geführt, dass die in Artikel 1 des deutschen Grundgesetzes als „unantastbar“ bezeichnete Würde des Menschen heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, eben häufig doch angetastet wird. So ähnelt die Beschreibung des Menschen in den sogenannten „Lebenswissenschaften“ (Lepp 1999:103) in der Regel eher einer Maschinenbeschreibung (Grunwald 2010:125) und im Wirtschaftsbereich herrscht vielerorts das Bild vom Menschen als Produktions- bzw. Kostenfaktor vor. Dass sich sinnsuchende Zeitgenossen nicht länger in solche und andere eindimensionalen Menschenbilder pressen lassen möchten, ist verständlich. Wie ebenfalls in Kapitel 4.1.2 aufgezeigt werden konnte, betrachtet Paul Zulehner die neue Sehnsucht nach Spiritualität als „Protest gegen solche Erniedrigungen und Verwertungen des Menschen“ (2003:90). Zulehner sieht heute ein Verlangen „nach einer neuen Ethik, einer Ethik umfassender Liebe, die aufrichtet und nicht hinrichtet“ (:90), die achtet und nicht verachtet.

Zu der Sehnsucht nach Wertschätzung und Liebe kommt darüber hinaus ein wachsendes Verlangen nach Orientierung hinzu. Wie in Kapitel 4.1.3.6 dargestellt, empfinden viele Zeitgenossen ein wesentliches Kennzeichen der Postmoderne einerseits als befreiend, andererseits allerdings auch als belastend: den Pluralismus. Die Koexistenz verschiedener, sich widersprechender Systeme, Interessen, Ansichten und Lebenskonzepte (Zimmerling 2000:23) hat zu einer „neue[n] Unübersichtlichkeit“ (Habermas 1985; Welsch 2002:162) und infolgedessen zu einer „Vergewisserungssehnsucht“ geführt (Zimmerling 2000:24). Immer mehr Menschen in Deutschland wünschen sich heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, eine Art „Lebensbegleiter“, der sie bei der Wahl ihrer Lebensgestaltung unterstützt und berät, ihnen Orientierung gibt, ihnen sagt, was trägt, worauf es ankommt, wie ein gelingendes Leben möglich und Wertschätzung erfahrbar ist. Insbesondere die junge Generation sehnt sich nach (älteren) Menschen, (Groß-)Vätern und (Groß-)Müttern, die sie an der Hand nehmen, sie in das Leben einführen, von denen sie lernen und mit denen sie sich streiten und auseinandersetzen können (Kimball 2006:218ff). Mit einem Wort: Es herrscht eine Sehnsucht nach Kommunikation. Im Kommunikationsprozess vollzieht sich – wie es der Schweizer Religionssoziologe Alfred Dubach treffend formuliert – „die Kreation der eigenen Person“ (2009:75): „Die kommunikative Vergewisserung schließt alle Inhalte ein, auch Gott“ (Bents, Brauer & Zoll 1989:200).

Den Kirchen obliegt es, diese Sehnsucht nach Wertschätzung und Orientierung wahrzunehmen, sie aufzugreifen und ihr unter Verweis auf die heilsame Kraft des christlichen Glaubens und der Liebe Gottes zu begegnen. Um dieser Aufgabe gerecht werden zu können, ist es allerdings erforderlich, dass die Kirchen nicht länger nur Dienstleistungs-Organisationen bleiben, die lediglich an den Schnittpunkten des Lebens (sc. Taufe, Konfirmation, Hochzeit, Begräbnis) „ihren Dienst tun und auch diakonisch wirken“ können (Winkler 2003:35)¹⁰⁸, sondern lernen, ihre geistliche Seite wiederzuentdecken und sich selbst neu zu definieren als „Gemeinde[n] der Heiligen“ (Bonhoeffer, zitiert in Bethge 1960:286), die von Gott dazu beauftragt sind, den Menschen ihrer Gegenwart nachzugehen und sich um deren Wohl und Heil zu sorgen.¹⁰⁹ Konkret geht es darum, sich nach Wertschätzung und Orientierung sehrende Zeitgenossen in die Begegnung mit dem liebenden Gott zu führen. Hierin besteht die genuine Aufgabe der Kirchen: Wegweiser und Wegbegleiter zu Gott zu sein. Dass sich die Kirchen dieser vernachlässigten seelsorglichen und mystagogischen Aufgabe wieder stärker zuwenden möchten, zeigt sich an der in den vergangenen Jahren steigenden Anzahl an Ausbildungsangeboten für Pfarrer und Pastoren zur geistlichen Begleitung. Allerdings steckt dieser Ansatz hierzulande (insbesondere im evangelischen Raum) noch in den Kinderschuhen (Greiner 2007:300ff). So paradox es klingen mag: Viele Pfarrer und Pastoren müssen – wie bereits in dieser Arbeit mehrfach angedeutet – erst noch lernen, sich für die geistlich-seelsorgliche Dimension zu öffnen, bevor sie als Mystagogen Andere in die Geheimnisse des christlichen Glaubens einführen können (Zulehner 2004:226).

Ziel der Mystagogie ist es, existenzielle Fragen, die ein Mensch stellt, nicht mit ein paar schnellen Antworten oder Verweisen auf bestehende Glaubenskurse abzukanzeln, sondern vielmehr diese Fragen aufzugreifen und im Gegenzug neue Fragen zu suchen und zu formulieren, die weiter in das Geheimnis des Glaubens führen und radikal „an die Wurzeln des Befragten und seines Welt- und Lebensverständnisses“ gehen – oder in den Mitvollzug der eigenen geistlichen Praxis einzuladen, um so geistliche Erfahrungen zu ermöglichen und Glaubens- und Lebensräume zu eröffnen (Kroll 2008:585). Der Mystagoge (oder geistliche

¹⁰⁸ Siehe Kapitel 1.1.

¹⁰⁹ Siehe Kapitel 2.5.

Begleiter) hat dabei darauf zu achten, dass er nicht darauf zielt, sich oder den Begleiteten in eine Art „spirituelle Sonderexistenz“ (Möller 2004:23) emporheben zu wollen, mit deren Hilfe ein Ausstieg aus der Lieb- und Orientierungslosigkeit des Alltags ermöglicht werden soll. Es geht vielmehr darum, dass sich Beide – der Mystagoge wie der Begleitete – in eine „Begeisterung für das Alltägliche“ einüben und Gott bitten, dass sein „Geist in die alltägliche Existenz begnadigter Sünder einströmt“ und immer wieder neu den Durst nach Wertschätzung und Orientierung stillt (:23).

6.5 Sehnsucht nach Heimat und Geborgenheit:

Wiederentdeckung spiritueller Kreise und Gottesdienste

Eng verknüpft mit dem Durst nach Wertschätzung und Orientierung ist die Sehnsucht nach Heimat und Geborgenheit. Wie in Kapitel 4.1.3.5 dieser Arbeit aufgezeigt werden konnte, leiden heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, laut Paul Zulehner viele Menschen in Deutschland an „Vereinsamung, Vereinzelung und psychische[r] Obdachlosigkeit“ (2003:91). „Tragende soziale Bindungen“ (Rieck 2008:20) zu haben ist nicht (mehr) selbstverständlich. Kontakte zu Anderen müssen – sofern erwünscht – erst durch Eigeninitiative virtuell oder real hergestellt werden. Und bis sich aus diesen Kontakten zu Fremden tragende soziale Bindungen und Freundschaften entwickeln, bedarf es freilich zunächst der umfassenden Beziehungsarbeit. Mit anderen Worten: Es wird immer schwieriger, in der durch zunehmende Individualisierung und Verstädterung gekennzeichneten deutschen Gesellschaft unterstützende, bleibende und tragende Gemeinschaften zu finden, in denen neben der Wertschätzung des Einzelnen auch eine tiefe Zusammengehörigkeit eine zentrale Erfahrung ist. Entsprechend besteht insbesondere unter spirituell interessierten Zeitgenossen eine wachsende Sehnsucht nach geistlichen Gemeinschaften (Zulehner 2003:91).

Gleichzeitig fällt es ihnen allerdings schwer, sich selbst verbindlich festzulegen. Zwar gehören immer noch rund 60% der Bevölkerung einer der beiden großen Kirchen an (Büchse 2011:56). Allerdings zeigen die niedrigen Besucherzahlen bei den wöchentlichen Gottesdiensten am Sonntagmorgen, dass nur noch wenige Menschen in Deutschland „regelmäßig am kirchlichen Leben teilnehmen“ (Winkler

2003:35).¹¹⁰ Religion wird heute insbesondere im urbanen Umfeld „als ein Raum für das Erleben und die Begegnung mit dem Außeralltäglichen neben anderen gesehen“ (Steuten 2011:102). Man legt sich nicht mehr ausschließlich auf kirchliche Angebote fest, sondern experimentiert. Im Zuge der „Selbstermächtigung des Individuums“¹¹¹ entstehen vermehrt „szeneartig organisierte Sozialformen, die gleichzeitig offener und thematisch fokussierter sind, eine lockere Verbundenheit in einem Netzwerk ermöglichen und deren Mitgliedschaft jederzeit aufkündbar ist“ (Vogelgesang 2008:178).¹¹² Spirituell interessierte Zeitgenossen möchten selbst entscheiden, welches Angebot sie wann nutzen. Entsprechend häufig ist daher ein Wandern zwischen den spirituellen Szenen zu beobachten, welches in Häufigkeit und Intensität individuell variiert (Gebhardt 2010b:48).

So sehr dieses Wandern einerseits Ausdruck gesteigerter Experimentierfreudigkeit ist, offenbart es jedoch auch die spirituelle Obdachlosigkeit heutiger Zeitgenossen. Für Viele bilden die Kirchen – selbst wenn sie deren Mitglieder sind – keine Orte geistlicher Heimat (mehr). Wo diese Orte jedoch konkret zu finden sind, wissen sie häufig auch nicht. Ansonsten wären sie nicht länger Suchende. Im Verlauf der „spirituellen Reise“ entwickelt sich deshalb – wie Arianne Martin (2005:12) aufzeigen konnte¹¹³ – unter vielen Zeitgenossen wieder ein stärkeres Interesse für die eigene christliche Religion und deren Institutionen. Den Kirchen obliegt es, diesem Interesse seelsorglich zu begegnen und zu Orten zu werden, die Heimat bedeuten und Geborgenheit vermitteln. Konkret geht es darum, Vereinsamung, Vereinzelung und psychischer Obdachlosigkeit durch das Schaffen kleiner spiritueller Kreise entgegenzuwirken. Es braucht unterstützende und tragende Gemeinschaften, in denen Zugehörigkeit erfahren, Leben gestaltet und Glauben eingeübt werden kann (Peter Aschoff, zitiert in Kimball 2006:206). Solche Kreise einer Kirchengemeinde können nach sehr unterschiedlichen Kriterien zusammengesetzt sein. Es muss nicht – wie bislang bei der Schaffung kirchlicher Kreise und Gruppen mehrheitlich praktiziert – eine klassische Einteilung nach Altersgruppen erfolgen. Vielmehr bietet es sich an, nach dem Vorbild der

¹¹⁰ Siehe Kapitel 1.1.

¹¹¹ Siehe Kapitel 2.2.

¹¹² Siehe Kapitel 4.2.3.

¹¹³ Siehe Kapitel 4.2.1.

urchristlichen Gemeinde altersheterogene Kreise zu schaffen und so einen generationenübergreifenden Austausch zu fördern. Anstatt auf dieselbe Altersgruppe könnte mehr Wert auf andere verbindende Elemente gelegt werden. Eine Möglichkeit besteht z.B. darin, verschiedene Kreise für unterschiedliche Frömmigkeitsstile anzubieten.¹¹⁴

Peter Wick moniert in seiner Habilitationsschrift über die urchristlichen Gottesdienste¹¹⁵, dass heute in den verschiedenen Kirchen häufig nur ein bestimmter Frömmigkeitsstil vorzufinden sei. Seiner Meinung nach sollten die einzelnen Kreise einer Kirchengemeinde einen anderen Schwerpunkt haben als der Gottesdienst am Sonntagmorgen und so andere Möglichkeiten der Gotteserfahrung schaffen. Stattdessen hätte jedoch beispielsweise die in den letzten Jahren aufgekommene Hauskreisbewegung durch ihre „Minigottesdienste“ in den Häusern die traditionelle Wortlastigkeit in den reformierten Kirchen eher noch verstärkt. Wick plädiert dafür, durch die Fokussierung auf die sinnliche Dimension des Glaubens einen Ausgleich zum Wortgottesdienst zu schaffen. Dieser könne für ihn beispielsweise – in Anlehnung an das Urchristentum – dadurch entstehen, dass das Abendmahl in Verbindung mit einem Sättigungsmahl einen wichtigen Platz in den Hauskreisen einnimmt (2007:391). Umgekehrt wäre es wünschenswert, dass in den Kreisen katholischer Kirchengemeinden ein stärkerer Schwerpunkt auf die Auslegung der Heiligen Schrift gelegt würde, um so die geringere Bedeutung des Wortes im Gottesdienst auszugleichen.

Der Grundsatz, auf den es hier ankommt, besteht darin, verschiedene Frömmigkeitsstile in den Kreisen einer Kirchengemeinde anzubieten, um so einerseits eine gewisse Einseitigkeit zu vermeiden und andererseits einer Vielzahl unterschiedlicher *sinnsuchender* Zeitgenossen eine spirituelle Heimat geben zu können. Unterschiedliche Arten der Nachfolge Jesu Christi würden nicht mehr als Hindernis zur Einigkeit, sondern als Bereicherung empfunden. Sie könnten unter dem Dach einer Kirchengemeinde vom Einzelnen ausprobiert werden, bevor er sich für einen Frömmigkeitsstil entscheidet. Es entstünde ein lebhaftes Hin und Her – ein Austausch, der sich auch über die eigenen bzw. konfessionellen Mauern

¹¹⁴ In seinem Buch „Neun Wege, Gott zu lieben“ stellt Gary L. Thomas (2010) neun verschiedene Frömmigkeitsstile mit ihren jeweiligen Eigenarten, Stärken und Gefahren vor. Ziel des Buches ist es, seinen eigenen Frömmigkeitsstil herauszufinden und zu entwickeln und offen für andere zu sein.

¹¹⁵ Siehe Kapitel 2.5.

hinweg gemeinsam mit den Kirchen anderer christlicher Konfessionen vollziehen könnte und so Ökumene praktisch werden ließe.

Ein solcher „fluider Gemeindeaufbau“ steht im diametralen Gegensatz zu traditionellen Ansätzen, die häufig nur die eigene Kirchengemeinde im Blick haben und versuchen, Kirchendistanzierte über besondere Gottesdienste oder „Events“ zu erreichen. Die geringe Zahl der allsonntäglichen Gottesdienstbesucher zeigt, dass der Gottesdienst heute im Gegensatz zu den 1990er Jahren, als er noch unregelmäßig von einem gewissen Anteil an Kirchendistanzierten besucht wurde, „nicht mehr die Tür zum [Wieder-]Einstieg in die Kirche ist. Die neue Tür ist die Beziehung, [die Gruppe, der Kreis] – Freundschaften, in denen man einander hilft, dient und viel Zeit investiert. Das ist der Ort, an dem Nachfolge konkret wird“ (Sally Morgenthaler, zitiert in Kimball 2006:205). Mit anderen Worten: Der Gottesdienst steht nicht am Anfang, sondern am Ende des Gemeindeaufbaus. Er bildet die Krönung, bei der alle aus den einzelnen Kreisen zusammenkommen, um Gott gemeinsam anzubeten.

Dennoch wäre es kurzfristig, den Gemeindeaufbau ausschließlich auf die Gründung spiritueller Kreise zu fokussieren und eine zukunftsfähige Weiterentwicklung der Gottesdienste zu vernachlässigen. Vielmehr sollte die Förderung unterschiedlicher Frömmigkeitsstile die einzelnen Kreise dazu ermutigen, sich beim Austausch über mögliche Gottesdienstreformen stärker einzubringen oder besondere bzw. zusätzliche Gottesdienste (mit) zu gestalten. Solche Beteiligungsmöglichkeiten zu fördern erachtet Peter Zimmerling als wichtig, da eine zunehmende Sehnsucht nach neuen Gottesdiensten in und außerhalb der Kerngemeinde unverkennbar sei. Gerade für Außenstehende seien die Liturgien traditioneller Gottesdienste häufig fremd. Zimmerling plädiert deshalb für „eine theologische Einführung [...] in die verschiedenen Gottesdienstelemente, um die liturgische Mündigkeit zu fördern“ (Zimmerling 2007:31). Geschehen könnte eine solche Einführung z.B. in Form von Predigten über einzelne liturgische Stücke oder durch Gemeindegemeinschaften (:31). Möglich wäre es auch – wie Wolfgang Bittner in seinem Buch „Hören in der Stille: Praxis meditativer Gottesdienste“ vorschlägt –, die traditionellen Elemente gottesdienstlicher Liturgie als spirituelle Vollzüge erfahrbar zu machen – beispielsweise, indem das Vater-unser in halbem Tempo gebetet würde oder eine spezielle Vorbereitung der Gemeinde auf den Segen mit einem Deutewort erfolgte (2009:122ff). Darüber

hinaus könnten die traditionellen Gottesdienste am Sonntagmorgen durch spirituelle Elemente – wie z.B. durch Einladungen zur Segnung, zum persönlichen Gebet oder zum Beichtgespräch – nach dem Gottesdienst ergänzt werden.

Neuerungen dieser oder ähnlicher Art bieten zwar keine Garantie für höhere Besucherzahlen beim allsonntäglichen Gottesdienst. Umgekehrt ist jedoch davon auszugehen, dass die Beibehaltung gegenwärtiger Formen den bereits eingetretenen Erosionsprozess der Kirchen beschleunigen wird. Der Vorteil einer spirituellen Erneuerung traditioneller Gottesdienste besteht darin, dass er den Kirchen den Druck nimmt, ergänzend alternative Gottesdienste als Kontrastprogramm zu traditionellen Gottesdiensten anbieten zu müssen. Ohnehin können besondere oder zusätzliche Gottesdienste nur dann eine nachhaltige Wirkung erzielen, wenn sie als Ergänzung und nicht als Kontrastprogramm zum traditionellen Gottesdienst am Sonntagmorgen betrachtet werden. Andernfalls entsteht laut Dan Kimball – ähnlich wie bei christlichen Events – die Problematik,

„dass die Menschen, die darüber einen ersten Zugang zum Christentum bekommen, in den [traditionellen] Gottesdiensten eine völlig andere Erfahrung machen. Dort gibt es auf einmal keine [besondere] Musik, keinen Superprediger, nur einen normalen Pastor und einen ganz normalen Gottesdienst“ (2006:206).

Kimball sieht in dieser Diskrepanz einen wichtigen Grund dafür, dass sich viele Kirchendistanzierte nach dem Besuch eines traditionellen Gottesdienstes am Sonntagmorgen aus Enttäuschung wieder von der Kirche abwenden (:206). Wie sich mehrere Gottesdienste einander ergänzen und gleichsam eine sinnvolle Reaktion auf das neue Wochenendverhalten der Menschen sein könnten, verdeutlicht Christian Möller:

„Freitagabend ein Abendgebet zur Sache; Samstagabend ein Vorabendgottesdienst; Sonntagmorgen ein Frühgottesdienst; der Hauptgottesdienst um 10.00 Uhr; dann noch ein Spätgottesdienst oder eine Orgelmatinee um 11.30 Uhr; und manchmal auch noch einen Sonntagabend-Gottesdienst für die Wochenendheimkehrer und für alle anderen, denen die Leere des Sonntags oder des ganzen Wochenendes besonders am Sonntagnachmittag aufs Gemüt

schlägt und die dankbar dafür sind, wenn sie im Blick auf die neue Woche irgendwo noch einmal auftanken können“ (2003a:174).¹¹⁶

In Übereinstimmung mit Peter Iden macht Möller vier Kernelemente aus, die in allen genannten Gottesdiensten zu finden sein müssten und deren Verbindung ausmachen: „Kontemplation, Meditation, [...] Inspiration [...], Trost“ (Peter Iden, zitiert in Möller 2003a:197).¹¹⁷ Es gehe darum, einen „Gegenton zum Geräusch der Welt“ zu erzeugen und „das Moment des Spirituellen, das Geheimnis, welches der Glaube ist“, in den Gottesdiensten zugleich zu festigen und zum Ausdruck zu bringen (:197).

6.6 Fazit

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass in dem vorliegenden Kapitel eine Vielzahl konkreter Handlungsempfehlungen für eine geistliche Erneuerung der kirchlichen Praxis herausgearbeitet werden konnte. Dabei wurde unter Verweis auf Cla Retos Begriff der „auftragsbestimmte[n] Bedürfnisorientierung“ (2005:207ff) und Christian Möllers Unterscheidung zwischen *nachgehenden* und *nachlaufenden* Kirchen (2003a:177f) zunächst grundsätzlich festgestellt, dass die Kirchen bei der Rezeption zeitgenössischer Sehnsüchte und Bedürfnisse darauf zu achten haben, dass diese sich am biblischen Auftrag ausrichtet und von selbigem begrenzt wird.

Von dieser grundlegenden Feststellung ausgehend wurde anschließend aufgezeigt, mit welchen konkreten Maßnahmen die Kirchen im Zuge der Respiritualisierung den einzelnen, in Kapitel vier aufgeführten Sehnsüchten auftragsbestimmt begegnen können. Zunächst wurde ersichtlich, dass die zunehmende Sehnsucht nach Ruhe und Stille durch die Wiederentdeckung des Kirchenraumes aufgegriffen werden kann. Dabei gilt es allerdings darauf zu

¹¹⁶ Solch ein vielfältiges Gottesdienstangebot bedeutete freilich einen erheblichen Mehraufwand und wäre für eine einzige Kirchengemeinde kaum zu stemmen. Sinnvoller wäre es deshalb, wenn sich verschiedene Gemeinden einer Stadt oder eines Bezirks zusammenschließen und sich die Aufgabe teilen. Ein gelungenes Beispiel dafür bieten die drei evangelischen Stuttgarter Citykirchen (Stiftskirche, Leonhardskirche und Hospitalkirche), die „mit ihren unterschiedlichen gottesdienstlichen und spirituellen Angeboten ein[laden], in evangelischer Freiheit und Tradition den christlichen Glauben zu feiern und zu erfahren“ (Citykirchen Stuttgart 2012).

¹¹⁷ Vgl. dazu ausführlich Möller (2003a:210f).

achten, dass das Alleinstellungsmerkmal des Kirchenraumes herausgestellt wird. D.h. es muss vermittelt werden, dass er sich als sakraler Raum von profanen Räumen unterscheidet und in die Gottesbegegnung führen möchte. Gleiches gilt für die alten Schätze christlicher Rituale und Symbole, die in einer unsicher gewordenen Welt, in der sich immer mehr Menschen nach Kontinuität und Stabilität sehnen, wieder neu als Lebens- und Glaubenshilfen erschlossen und zugänglich gemacht werden müssen. Des Weiteren sind die Kirchen in Deutschland heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, aufgefordert, der gegen die Verkopfung des Lebens protestierenden Sehnsucht nach Körperlichkeit und Sinneserfahrung zu begegnen. Gleichzeitig haben sie die Pflicht, an den Inhalten der christlichen Religion festzuhalten und ein klar erkennbares Profil zu entwickeln und zu vermitteln. Die Wiederentdeckung christlicher Meditation und Kontemplation bietet die Möglichkeit, diesen Anforderungen allesamt gerecht zu werden. Zudem erfährt das biblische Menschenbild von der Einheit von Körper, Seele und Geist dadurch wieder stärkere Betonung.

Eine stärkere Betonung erfahren sollte ebenso der Bereich Seelsorge und Mystagogie. Wie Paul Zulehner aufzeigen konnte, sind es immer mehr Menschen leid, sich in eindimensionale Menschenbilder, wie sie in Wissenschaft und Ökonomie vorhanden sind, pressen zu lassen (2003:90). Sie sehnen sich deshalb zunehmend nach Wertschätzung. Darüber hinaus fühlen sich viele Zeitgenossen durch den postmodernen Pluralismus überfordert. Sie wünschen sich eine Art „Lebensbegleiter“, der sie bei der Wahl ihrer Lebensgestaltung unterstützt und berät, ihnen Orientierung gibt, ihnen sagt, was trägt, worauf es ankommt und wie ein gelingendes Leben möglich ist. Den Kirchen obliegt es, diese Sehnsucht nach Wertschätzung und Orientierung wahrzunehmen, sie aufzugreifen und ihr unter Verweis auf die heilsame Kraft des christlichen Glaubens und der Liebe Gottes in Seelsorge und Mystagogie zu begegnen. Und schließlich obliegt es den Kirchen, die insbesondere im urbanen Umfeld durch „Vereinsamung, Vereinzelung und psychische Obdachlosigkeit“ (:91) hervorgerufene Sehnsucht nach Heimat und Geborgenheit aufzugreifen. Mittels der Wiederentdeckung spiritueller Kreise und Gottesdienste können unterstützende und tragende Gemeinschaften entstehen, in denen Zugehörigkeit erfahren, Leben gestaltet und Glauben eingeübt wird (Peter Aschoff, zitiert in Kimball 2006:206).

Insbesondere an diesem letztgenannten Punkt – der Einübung des Glaubens – zeigt sich wiederum der teleologische Bestimmungsort der Respiritualisierung. Es geht nicht darum, dass Kirchen einzelne spirituelle Impulse setzen – Farbkleckse, die das ansonsten graue Leben bunter machen und den Ausstieg aus der Tristesse und Härte des Alltags ermöglichen. Respiritualisierung muss vielmehr das Ziel haben, die Sehnsüchte, die die Menschen in Deutschland heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, in sich tragen, aufzugreifen und hinzuführen zu einer Spiritualität des Glaubens, die den Alltag zu durchdringen und zu beleben vermag, weil sie sich täglich neu aus der schöpferischen Kraft des Geistes Gottes speist.

7 Schlussteil

7.1 Zusammenfassung der Ergebnisse

Von diesen Handlungsempfehlungen zur Wiederentdeckung spiritueller Kreise und Gottesdienste ausgehend gilt es in dem nun folgenden Schlussabschnitt, den zurückgelegten Weg noch einmal nachzuzeichnen und dabei kritisch-diskursiv Bezug zu nehmen auf die Problem- und Fragestellungen sowie Zielsetzungen dieser praktisch-theologischen Arbeit. Das Forschungsvorhaben befasste sich mit der Respiritualisierung der Kirchen in Deutschland. Ausgangspunkt bildete die gegenwärtige Krisenlage der Kirchen in Deutschland, die sich im Priester-, Pastoren- und Geldmangel sowie sinkenden Mitgliederzahlen und kaum besuchten Gottesdiensten manifestiert und über die die Praktische Theologie als „Krisenwissenschaft“ (Ziebertz 2000:29) und „Zukunftswissenschaft der Kirche[n]“ (Lechner 2004:240) nachzudenken verpflichtet ist. Inspiriert von der Beobachtung des italienischen Religionssoziologen Giuseppe Gordan, dass es in der Geschichte der Kirchen stets der Rückgriff auf die eigene Spiritualität war, der ihnen in Wende- und Krisenzeiten ihre Unabhängigkeit und Zukunft garantierte (2009:167), und bewegt von der von Praktischen Theologen wie Zimmerling (2004), Götzelmann (2008), Polak & Zulehner (2004) geäußerten Forderung nach einer Auseinandersetzung mit der „Respiritualisierung“ im Rahmen praktisch-theologischer Wissenschaft wurde diese Thematik in der vorliegenden Arbeit behandelt – mit dem Ziel, einen Beitrag zur Schließung dieser Forschungslücke zu leisten.

Da es ein Anliegen dieser Arbeit war, sich sowohl theoretisch als auch handlungsorientiert mit der Thematik auseinanderzusetzen, wurden zwei Fragestellungen behandelt: Zunächst ging es darum, die Chancen und Herausforderungen einer Respiritualisierung der Kirchen in Deutschland im 21. Jahrhundert herauszuarbeiten, bevor im zweiten Schritt die Frage behandelt wurde, welche Maßnahmen für eine geistliche Erneuerung der kirchlichen Praxis ergriffen werden müssen. Durch die doppelte Fragestellung sollte sichergestellt werden, dass die Arbeit weder in der Theorie verhaftet bleibt noch zu voreilig auf die Handlungsebene abdriftet. Um „dem Wirklichkeitsverlust von weltfremder Theologie und kirchlicher Praxis“ entgegenzuwirken (Dinter, Heimbrock &

Söderblom 2007:25), vollzog sich die Erkenntnisgewinnung in dieser Arbeit insofern in einem Mix aus theoretisch-deduktivem und empirisch-induktivem Weg, als zwar keine eigenen empirischen Erhebungen vorgenommen wurden, dafür allerdings sowohl qualitative als auch quantitative Erhebungen aus vorwiegend nicht-theologischen Wissenschaften, die sich mit dem gesellschaftlichen, strukturellen und religiösen Wandel in Deutschland beschäftigen, Berücksichtigung fanden.

Nach der auf Grundlage dieser empirischer Befunde und theoretischer Überlegungen vorgenommenen Erfassung der gegenwärtigen Situation wurden in Kapitel fünf die Chancen und Herausforderungen einer Respiritualisierung der Kirchen in Deutschland herausgearbeitet und damit eine Antwort auf die erste Forschungsfrage dieser Arbeit gegeben. Dabei zeigte sich, dass trotz der sich gegenwärtig vollziehenden Entkirchlichung und Enttraditionalisierung die Respiritualisierung große Chancen für die Überwindung der Kirchenkrise in Deutschland birgt, da heutige Zeitgenossen dem Themengebiet „Kirche und Religion“ gegenüber nicht grundsätzlich desinteressiert sind, sondern vielmehr enttäuscht, dass die Kirchen zu wenig (passende) Angebote für ihre Nachfrage nach persönlich erfahrbarer Religion haben. Zudem ist Vielen unklar, wofür die Kirchen heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, stehen und was sie ausmacht (Rainer 2001:227).

Es konnte ferner aufgezeigt werden, dass dieses unbefriedigende und undeutliche Bild von „Kirche“, das in der Gesellschaft vorherrscht, auf ein Selbstverschulden der Kirchen zurückzuführen ist. Die Kirchen haben in einem Prozess der „Selbstsäkularisierung“ ihr ureigenstes Profil, die Kommunikation des Evangeliums zur Förderung des Glaubens, aus den Augen verloren (Huber 1998:13,31) und sich dadurch selbst in eine Orientierungs- und Identitätskrise hineinmanövriert. Eine Respiritualisierung böte den Kirchen in Deutschland die Chance, ihr Profil zu schärfen und ihre Identität zu stärken. Des Weiteren wurde in dieser Arbeit festgestellt, dass eine Respiritualisierung den Kirchen die Chance böte, sich von Aufgaben zu entledigen, die nicht zwingend zu ihrem Aufgabengebiet gehören oder von säkularen Einrichtungen übernommen werden können. Pfarrer und Pastoren würden entlastet und hätten wieder mehr Freiraum für die Kommunikation des Evangeliums. Es wurde ferner ersichtlich, dass eine Respiritualisierung die Chance für eine Revitalisierung der Kirchen beinhaltet. Die

gemeinsame Ausrichtung auf die Gegenwart Gottes hilft der Gemeinde, sich weniger in Verwaltungsaufgaben zu verlieren und sensibler zu werden für die Ängste, Sorgen und Nöte der einzelnen Glieder. Von diesem Punkt ausgehend wurde in dieser Arbeit schließlich eine vierte Chance der Respiritualisierung ersichtlich: die (Zurück-)Gewinnung von Kirchenmitgliedern. Geistlich lebendige und seelsorgliche Kirchen können auf aktive Kirchenmitglieder anziehend wirken und sie in ihrer Mitgliedschaft bestärken. Zugleich besteht die Chance, dass eine solche Gemeinschaft von Christen Außenstehende dazu bewegt, (wieder) aktiv am kirchlichen Leben teilzunehmen.

Neben den dargestellten Chancen wurden in einem zweiten Schritt die Herausforderungen einer Respiritualisierung herausgearbeitet, d.h. es wurden mögliche Problematiken einer Konzentration auf die Bildung und Vertiefung des Glaubens reflektiert. Zunächst machte ein Blick in die Geschichte des Christentums deutlich, dass mit der Respiritualisierung häufig ein Rückzug in das Private einherging. Die Respiritualisierung darf allerdings – und das ist die erste festgestellte Herausforderung – gerade nicht dazu führen, dass sich die Kirchen weiter zurückziehen. Vielmehr geht es darum, im Sinne eines missionarischen bzw. volkikirchlichen Gemeindeaufbaus den christlichen Glauben öffentlich, zugänglich und erlebbar zu machen und so der *missio dei* gerecht zu werden. Die *missio dei* impliziert, die christliche Tradition in die Gegenwart und Zukunft zu übersetzen und sie von Gottes Geist durchdringen zu lassen. Es ist allerdings unklar, ob dies den Kirchen im Zuge einer Respiritualisierung gelingen kann. Insofern stellt neben dem Rückzug in das Private auch die fragwürdige „Modernitätsfähigkeit christlicher Traditionsinhalte“ (Ziebertz 1999:51) eine Herausforderung dar. Um christliche Traditionsinhalte in die Gegenwart und Zukunft transportieren zu können, bedarf es der Innovation und der Bereitschaft, sich auf postmoderne Kommunikationsweisen und Denkwelten einzulassen.

Eine abschließende Herausforderung der Respiritualisierung betrifft das Zusammenspiel von „Inhalt“ und „Form“. Eine Respiritualisierung darf nicht dazu führen, die Inhalte der Glaubenstradition aus Angst, Anstoß zu erregen, für eine Art „Christentum light“ (Müller 2005:144) zu glätten und einen Glauben zu fördern, der inhaltsarm bzw. inhaltslos und damit letztlich haltlos ist (Lehmann 1990:40). Vielmehr geht es darum, die Bildung und Vertiefung des Glaubens dadurch zu fördern, dass Form und Inhalt zusammengedacht werden. Es gilt, Form und Inhalt,

Weltnähe und Weltdistanz, Immanenz und Transzendenz so in Beziehung zu setzen, dass die Kirchen in Deutschland wieder als Orte lebendiger Spiritualität wahrgenommen werden und sich die Menschen der Gegenwart in zunehmendem Maße für den christlichen Glauben und die Teilnahme am kirchlichen Leben gewinnen lassen.

Von dieser Erkenntnis ausgehend wurden in Kapitel sechs konkrete Handlungsempfehlungen für eine geistliche Erneuerung der kirchlichen Praxis unter Berücksichtigung empirisch erhobener spiritueller Sehnsüchte herausgearbeitet. Dabei wurde unter Verweis auf Cla Retos Begriff der „auftragsbestimmten Bedürfnisorientierung“ (2005:207ff) und Christian Möllers Unterscheidung zwischen nachgehenden und nachlaufenden Kirchen (2003a:177f) zunächst grundsätzlich festgestellt, dass die Kirchen bei der Rezeption zeitgenössischer Sehnsüchte und Bedürfnisse darauf zu achten haben, dass diese sich am biblischen Auftrag ausrichtet und von selbigem begrenzt wird. Dieser Hinweis war insbesondere notwendig, um aufzuzeigen, dass es bei einer Respiritualisierung nicht um ein bestimmtes Programm gehen darf, sondern um das Einüben in eine Haltung der Achtsamkeit gegenüber Gott und den Menschen.

Bei der Darstellung der weiteren Handlungsempfehlungen wurde zum einen ersichtlich, dass die zunehmende Sehnsucht nach Ruhe und Stille durch die Wiederentdeckung des Kirchenraumes aufgegriffen werden kann. Den sich zunehmend nach Kontinuität und Stabilität sehnen Menschen sollten – so eine weitere Handlungsempfehlung – die alten Schätze christlicher Rituale und Symbole zugänglich gemacht werden. Darüber hinaus sind die Kirchen in Deutschland heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, aufgefordert, der gegen die Verkopfung des Lebens protestierenden Sehnsucht nach Körperlichkeit und Sinneserfahrung zu begegnen. Gleichzeitig haben sie die Pflicht, an den Inhalten des christlichen Glaubens festzuhalten und ein klar erkennbares Profil zu entwickeln und zu vermitteln. Die Wiederentdeckung christlicher Meditation und Kontemplation bietet die Möglichkeit, diesen Anforderungen allesamt gerecht zu werden. Zudem erfährt das biblische Menschenbild von der Einheit von Körper, Seele und Geist dadurch wieder stärkere Betonung.

Eine stärkere Betonung erfahren sollte – so lautet eine weitere Handlungsempfehlung dieser Arbeit – der Bereich Seelsorge und Mystagogie. Den Kirchen obliegt es, die in Deutschland verbreitete Sehnsucht nach Wertschätzung und

Orientierung wahrzunehmen, sie aufzugreifen und ihr unter Verweis auf die heilsame Kraft des christlichen Glaubens und der Liebe Gottes in Seelsorge und Mystagogie zu begegnen. Und schließlich obliegt es den Kirchen, die insbesondere im urbanen Umfeld durch „Vereinsamung, Vereinzelung und psychische Obdachlosigkeit“ (Zulehner 2003:91) hervorgerufene Sehnsucht nach Heimat und Geborgenheit aufzugreifen. Mittels der Wiederentdeckung spiritueller Kreise und Gottesdienste können unterstützende und tragende Gemeinschaften entstehen, in denen Zugehörigkeit erfahren, Leben gestaltet und Glauben eingeübt wird (Peter Aschoff, zitiert in Kimball 2006:206).

Einschränkend anzumerken ist, dass es trotz der in der Respiritualisierung liegenden Potenziale für die Revitalisierung der Kirchen weiterhin schwer werden wird, breite Teile der Gesellschaft für die Kirchen (zurück-) zu gewinnen. Anders als in den vergangenen Jahrhunderten finden sich die Kirchen heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, in einem pluralistischen Kontext wieder. Die zunehmende Ausdifferenzierung der Gesellschaft macht es unmöglich, alle anzusprechen, sondern lediglich einzelne Milieus, Gruppen oder Personen. D.h. es ist davon auszugehen, dass sich trotz steigender Lebenskomplexität einerseits und Respiritualisierung andererseits nur ein Teil der Gesellschaft (wieder) für die Kirche gewinnen lassen wird, während ein anderer Teil sich nach wie vor als religions- bzw. kirchendistanziert erweisen wird.

7.2 Reflexion des Forschungsprozesses und Limitationen der Arbeit

Nachdem die wesentlichen Ergebnisse zusammengefasst wurden, soll nun ein weiterer Rückblick auf die vorliegende Arbeit erfolgen. Konkret geht es im Folgenden darum, den Forschungsprozess kritisch zu reflektieren und dabei insbesondere die Problemstellungen, die aufgetreten sind, zu beleuchten. Darüber hinaus gilt es in diesem Abschnitt, die Limitationen der Arbeit aufzuzeigen. Geleitet durch die Forschungsfragen wurden unter Hinzuziehung empirischer Befunde und theoretischer Reflexionen die gegenwärtigen Chancen und Herausforderungen einer Respiritualisierung der Kirchen in Deutschland erkundet

sowie – unter Berücksichtigung zeitgenössischer Sehnsüchte – konkrete Handlungsempfehlungen für ihre spirituelle Erneuerung herausgearbeitet.

Als schwierig erwies sich die Klärung der begrifflichen Grundlagen zu Beginn der Arbeit. Ziel war es, etymologische Zusammenhänge ebenso aufzuzeigen wie Bedeutungsveränderungen und nicht nur wissenschaftliche Verwendungen darzustellen, sondern ebenso alltagssprachliche, um dann durch das Zusammenführen der einzelnen Erkenntnisstränge zu geeigneten Arbeitsdefinitionen zu gelangen. Während die Phase der Sichtung und Beschreibung zwar zeitaufwendig war, aber ohne besondere Schwierigkeiten abgeschlossen werden konnte, stellte sich das Zusammenführen der einzelnen Erkenntnisstränge als problematisch dar, da einige der für diese Arbeit elementaren Begriffe von verschiedenen Wissenschaften nicht nur in Teilaspekten, sondern teilweise im Grundsatz unterschiedlich definiert werden. Diese Diskrepanz zeigte sich insbesondere beim Religionsbegriff. Während in der Religionssoziologie häufig von einem rein funktionalen Religionsbegriff ausgegangen wird, herrscht in der Theologie vielfach ein rein substanzielles, auf den Transzendenzbezug verweisendes Religionsverständnis vor. Da nach einer ausführlichen Darstellung und Gegenüberstellung beider Perspektiven jede für sich genommen als zu einseitig beurteilt wurde, wurde in der vorliegenden Arbeit schließlich der funktionale mit dem substanziellen Religionsbegriff kombiniert, um so in Übereinstimmung mit der Ansicht der EKD (2007) und im Sinne Detlef Pollacks „den Engführungen und Irrwegen bei der Bestimmung eines angemessenen Religionsbegriffes [zu] entkommen“ (2009:63).

Hinsichtlich der methodologischen Herangehensweise zur Lösung der Fragestellungen ist anzumerken, dass sich die Wahl, auf empirische Befunde zu rekurren, in vielfacher Weise als sinnvoll und notwendig erwiesen hat. Mit Hilfe der empirischen Befunde war es zum einen möglich, ausgewählte religionssoziologische Modelle – die sich *allgemein* mit dem Verhältnis von Modernisierung und Religion beschäftigen und dabei auch die für diese Arbeit relevante Form der institutionalisierten Religion berücksichtigen – auf Plausibilität zu prüfen. Zum anderen gaben die empirischen Befunde Hinweise auf *konkrete* spirituelle Sehnsüchte, die die Menschen heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, in Deutschland äußern – was insbesondere für die Erarbeitung von Handlungsempfehlungen für die geistliche Erneuerung der kirchlichen Praxis von Nutzen war. Insgesamt

betrachtet boten die aus der Aufnahme empirischer Befunde und Analyse religionssoziologischer Modelle gewonnenen Erkenntnisse eine gute Grundlage für die Behandlung der forschungsleitenden Fragestellungen und erklärten zudem das Paradoxon von dem Bedeutungsrückgang institutionalisierter Religiosität bei gleichzeitig steigendem Interesse an spirituellen Themen und Angeboten.

Kritisch bleibt allerdings anzumerken, dass bei der Rezeption der empirischen Befunde teilweise der Eindruck entstand, dass die individuellen Prämissen der Forschenden durchgeschlagen haben. Schließlich zeigten sie sich selten von ihren eigenen Ergebnissen überrascht, sondern nutzten diese und fremde Befunde eher zur Stärkung ihrer Theorien. Verwunderung kam insbesondere bei dem Vergleich zweier Erhebungen zum Gottesbild von Jugendlichen auf: Während beispielsweise in der aktuellen Shell Jugendstudie festgestellt wurde, dass die Gottesvorstellungen von Jugendlichen mit der kirchlichen Lehre eines personalen Gottes überwiegend inkongruent sind, kam der Religionsmonitor 2008 zu einem gegenteiligen Ergebnis. Dabei handelte es sich in beiden Fällen um quantitative Erhebungen. Welchem der beiden Ergebnisse ist nun Glauben zu schenken? Aufgrund weiterer Erhebungen, die das Ergebnis der Shell Jugendstudie stützen, wurde in der vorliegenden Arbeit diesem Ergebnis Glauben geschenkt. Problematisch gestaltete sich der Vergleich verschiedener Erhebungen z.B. auch dadurch, dass Säkularisierungstheoretiker überwiegend mit quantitativen Erhebungsmethoden arbeiten, während Individualisierungstheoretiker qualitative Methoden bevorzugen. Ein drittes Problem, das sich bei der Rezeption empirischer Erhebungen ergab, betrifft die Interpretation und Bewertung der Befunde. Wann ist ein Wert hoch, wann als niedrig zu erachten? Wie verhält es sich, wenn ein Befund von verschiedenen Personen unterschiedlich interpretiert und bewertet wird? Der Eindruck, dass empirische Befunde (auch vom Verfasser dieser Arbeit) unterschiedlich interpretiert und bewertet werden können, ließ trotz der beschriebenen Positiva auch eine gewisse Skepsis gegenüber der Aussagekraft empirischer Forschungsarbeiten aufkommen.

Wie aussagekräftig die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit zu den Chancen und Herausforderungen der Respiritualisierung der Kirchen in Deutschland ist, ist schwierig einzuschätzen, da eine Auseinandersetzung mit dieser Thematik auf wissenschaftlicher Ebene bislang ausgeblieben und somit die Möglichkeit eines Vergleichs nicht gegeben ist. Selbstkritisch gilt es zu erkennen, dass auf eine

konfessionelle Engführung aufgrund der in der Einleitung erwähnten Gesamtkrise der Kirchen zwar bewusst verzichtet werden sollte, die evangelische Sicht des Verfassers jedoch immer wieder dominierte. Es wurden auch nicht alle Chancen und Herausforderungen der Respiritualisierung herausgearbeitet. Mit der vorliegenden Forschungsarbeit ist zwar ein erster wichtiger Schritt getan worden. Jedoch erscheint es sinnvoll zu sein, die gewonnenen Erkenntnisse durch weitere Forschungen zu ergänzen, weiterzuführen und in der Praxis zu überprüfen.

7.3 Ausblick auf weitere Forschungsmöglichkeiten und Implikationen für das zukünftige Selbstverständnis der Praktischen Theologie

Die in der vorliegenden Arbeit durchgeführten Analysen zu den Chancen und Herausforderungen der Respiritualisierung der Kirchen in Deutschland ziehen einige Fragen nach sich, die zwar nicht mehr in dieser, aber in weiteren Forschungsarbeiten behandelt werden könnten. Nach Meinung des Verfassers wären die beiden folgenden Forschungsaspekte interessant:

1. Untersuchung der Auswirkungen nach einer Respiritualisierung ausgewählter Kirchengemeinden

In empirischen Untersuchungen könnte erforscht werden, welche Auswirkungen nach der Respiritualisierung einer oder mehrerer Kirchengemeinden zu beobachten sind. Zum einen stellt sich die Frage, ob sowohl für Innen- als auch für Außenstehende eine Profilschärfung erkennbar geworden ist. Ist außerdem eine Entlastung der Pfarrer bzw. Pastoren erfolgt? Kam es zu einer Revitalisierung? Ist es gelungen, sowohl Form und Inhalt des christlichen Glaubens zeitgemäß zum Ausdruck zu bringen? Ist eine (Zurück-)Gewinnung von Kirchenmitgliedern zu verzeichnen oder ist man weiterhin ein „Insider-Kreis“? D.h. konnte die Bindungskraft – z.B. in Form eines Anstiegs der Gottesdienstbesucher- oder Kirchenmitgliedszahlen – messbar erhöht werden oder wurde zumindest das Außenbild von den „geist-losen“ und „unpersönlichen“ Kirchen (Gebhardt 2007:134; Guinness 1993:49) korrigiert? Interessant wäre es, die Untersuchungsergebnisse nach Gesellschaftsmilieus zu gliedern, um daraus weitere Erkenntnisse für zielgerichtete kirchliche Angebote zu gewinnen.

2. Reflexionen über die Respiritualisierung praktisch-theologischer Teildisziplinen

Andere Forschungsarbeiten könnten sich mit der Frage beschäftigen, welche Chancen und Herausforderungen mit der Respiritualisierung einzelner praktisch-theologischer Teildisziplinen verbunden sind. Welche Auswirkungen hätte es beispielsweise, wenn das inhaltlich-theologische Profil der Seelsorge wieder gestärkt und dafür eine schärfere Abgrenzung gegenüber der Psychotherapie gezogen würde? Ebenso könnte die Wiederentdeckung der spirituellen Dimension in der Diakonie oder anderen praktisch-theologischen Teildisziplinen reflektiert werden.

Nach dem Ausblick auf weitere Forschungsarbeiten gilt es abschließend, mögliche Implikationen, die sich aus den dargestellten Befunden für das zukünftige Selbstverständnis der Praktischen Theologie ergeben, zu reflektieren. Wie zu Beginn¹¹⁸ dieser Arbeit bereits festgestellt werden konnte, wird sich die Praktische Theologie im interdisziplinären Dialog nur dann dauerhaft behaupten können, wenn es ihr gelingt, sowohl die Wahrnehmung von Wirklichkeit zu berücksichtigen als auch eine Konzeption von Handeln zu entwickeln, die auf *„ein gleichermaßen botschaftsgemäßes wie situationsgerechtes christliches Handeln der Kirche in der Gesellschaft von heute“*¹¹⁹ (Feeser-Lichterfeld 2005:32) zielt und damit gleichsam das theologische Profil der Praktischen Theologie zu stärken vermag. Im Zuge der anthropologischen Wende ist dieses theologische Profil jedoch zunehmend verloren gegangen. In Abwendung gegenüber einem bis in die zweite Hälfte des vergangenen Jahrhunderts hineinreichenden Selbstverständnis der Praktischen Theologie als Anwendungswissenschaft etablierte sich das Paradigma von der Praktischen Theologie als Wahrnehmungs- (Fürst 2002; Grözinger 1999) bzw. Wirklichkeitswissenschaft (Heimbrock 2005), die bestrebt ist, „dem Wirklichkeitsverlust von weltfremder Theologie und kirchlicher Praxis“ entgegenzuwirken (Dinter, Heimbrock & Söderblom 2007:25).

Der Paradigmenwechsel hat jedoch nicht dazu geführt, dass die Rezeptionsbedingungen der christlichen Botschaft erforscht werden. Vielmehr wird nun in einem umgekehrten Anpassungsprozess danach gefragt, wie die kirchlich-religiöse Praxis die religiösen und Sinnorientierungsinteressen der Menschen befriedigen kann (Gräb 2007:8). Mit dieser Fixierung auf den Menschen geht freilich ein Verlust der vertikalen Dimension einher. Dieser Umstand macht es schwer, die Praktische Theologie als solche zu bezeichnen. Schließlich hat es die

¹¹⁸ Siehe Kapitel 1.4.

¹¹⁹ Hervorhebung im Original.

Theologie – und damit auch alle Teildisziplinen dieser Wissenschaft – ihrem Namen nach mit der Rede von göttlichen Dingen zu tun. Im Falle der christlichen Theologie steht die Rede von der christlichen Botschaft – die Kommunikation des Evangeliums – im Mittelpunkt. Insofern erscheint ein Paradigmenwechsel im Selbstverständnis der Praktischen Theologie zur Zurückgewinnung des theologischen Profils erforderlich.

Jede Wissenschaft ist aufgefordert, ihre Daseinsberechtigung gegenüber anderen Wissenschaften dadurch zu untermauern, dass sie eine „fachspezifische Zentralperspektive“ benennt, deretwegen sie „allererst von den anderen gebraucht wird. [...] Für die Praktische Theologie ist jene Zentralperspektive [...] die ‚Kommunikation des Evangeliums‘ (Engemann 2011:49). Darum wird in der vorliegenden Arbeit in Anlehnung an Wilfried Engemann dafür plädiert, dass sich die Praktische Theologie neu definiert als „Wissenschaft von der Kommunikation des Evangeliums“ (:6). Die Dialoge mit außertheologischen Wissenschaften wie die Integration ihrer Methoden und Techniken dürfen nicht von dem Wunsch nach Anerkennung im Kreis der Wissenschaften geleitet sein, sondern müssen vielmehr dazu beitragen, dass die vergleichsweise junge Disziplin „Praktische Theologie die Probleme, die mit dem Verständnis und der Gestaltung des Prozesses der Kommunikation des Evangeliums verbunden sind, besser erkennen, präziser verstehen und gezielter auf mögliche Lösungen hinarbeiten kann“(:6).

Die Beschäftigung mit dem Prozess der Kommunikation des Evangeliums führt die Praktische Theologie unweigerlich zu den Kirchen. Denn sie sind der Ort, an dem dieser Kommunikationsprozess stattfinden muss. Den Kirchen gegenüber ist die Praktische Theologie verpflichtet, die Rezeptionsbedingungen der christlichen Botschaft zu erforschen und Handlungsorientierungen für eine überzeugende und situationsgerechte Vermittlung des Evangeliums zu geben. Es bleibt zu hoffen, dass die vorliegende praktisch-theologische Arbeit über die Chancen und Herausforderungen der Respiritualisierung der Kirchen in Deutschland im 21. Jahrhundert einen kleinen, aber wertvollen Beitrag zu dieser Verpflichtung leisten konnte.

Bibliographie

- Albert, Mathias & Schneekloth, Ulrich 2010. Entwicklungen bei den „großen Themen“: Generationengerechtigkeit, Globalisierung, Klimawandel, in Shell Deutschland Holding 2010, 165-186.
- Albertz, Rainer 1992. Mensch II. *TRE* 22, 464-474.
- Allensbacher Archiv 2006. Globalisierung: Die meisten sehen mehr Risiken als Chancen. Allensbacher Berichte 11, 1-4. Online im Internet: URL: http://www.ifd-allensbach.de/pdf/prd_0611.pdf [Stand: 10.02.2012].
- Allensbacher Archiv 2009. *Reaktion der Bevölkerung auf die Umwidmung von Sakralbauten*. Online im Internet: URL: <http://www.ifd-allensbach.de/main.php?selection=73&rubrik=0> [Stand: 15.02.2012].
- Allensbacher Archiv 2010. *Gesprächskultur 2.0: Wie die digitale Welt unser Kommunikationsverhalten verändert*. Online im Internet: URL: http://www.axelspringer.de/downloads/315952/Bericht_zweinull_FINAL.pdf [Stand: 17.02.2012].
- Altmeyer, Stefan & Theis, Joachim 2006. Sensibilisieren und Einladen: Kommunikationstheoretische Grundlegung einer Spiritualitätsdidaktik, in Altmeyer, Stefan, Boschki, Reinhold, Theis, Joachim u.a. (Hg.): *Christliche Spiritualität lernen, lehren und leben*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 85-102.
- Aszländer, Friedrich & Grün, Anselm 2006. *Spirituell führen: Mit Benedikt und der Bibel*. 2. Aufl. Münsterschwarzach: Vier Türme.
- Augustinus, Aurelius o.J. *Bekenntnisse*. Stuttgart: Deutscher Bücherbund.
- Backhaus, Knut 2007. Aufbruch ins Evangelium: Unruhe als urchristliches Existential. *IKZC* 36, 555-565.
- Baden, Elisabeth 1961. *Handreichung zu den Spandauer Thesen: H. 1. Missionarischer Gemeindeaufbau*. Berlin: Lutherisches Verlagshaus.
- Balthasar, Hans Urs von 1960. *Verbum caro: Skizzen zur Theologie*. Einsiedeln: Johannes.
- Baltz, Ursula & Otto, Gert 1986. *"Religion" contra "Ethik"?: Religionspädagogische Perspektiven*. Neukirchen: Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Barth, Hans-Martin 1993. *Spiritualität*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- BAT Stiftung für Zukunftsfragen 2010. Zeitvergleichsstudie: Medienflut fördert Kontaktarmut [Forschung aktuell 31]. Online im Internet: URL: <http://www.stiftungfuerzukunftsfragen.de/de/forschung/archiv/2010/forschung-aktuell-222-31-jg-16032010.html#c1495> [Stand: 10.02.2012].
- Bauerkämper, Arnd 2005. *Die Sozialgeschichte der DDR*. Bd. 76, *Enzyklopädie deutscher Geschichte*. München: Oldenbourg.
- Baumann, Martin & Stolz, Jörg 2007. Religiöse Vielfalt: Kulturelle, soziale und individuelle Formen, in dies. (Hg.): *Eine Schweiz – viele Religionen: Risiken und Chancen des Zusammenlebens*. Bielefeld: transcript, 21-38.
- Baumert, Manfred 2008. Rezension zu Dinter, Astrid, Heimbrock, Hans-Günter & Söderblom, Kerstin (Hg.) 2007. Einführung in die Empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. *JETH* 22, 353-356.
- Beckmann, Jens 2007. *Wohin steuert die Kirche?: Die evangelischen Landeskirchen zwischen Ekklesiologie und Ökonomie*. Stuttgart: Kohlhammer.

- Behringer, Luise 1998. *Lebensführung als Identitätsarbeit: Der Mensch im Chaos des modernen Alltags*. Frankfurt am Main: Campus.
- Bents, Henri, Brauer, Heinz & Zoll, Rainer 1989. „Nicht so wie unsere Eltern.“: *Ein neues kulturelles Modell?* Wiesbaden: VS.
- Berger, Peter L. 1994. *Sehnsucht nach Sinn: Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*. Frankfurt am Main: Campus.
- Berger, Peter L. 1999. The Desecularization of the World: A Global Overview, in ders. (Hg.): *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics: The Resurgence of Religion in World Politics*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1-18.
- Bergmann, Axel 1998. *Die ‚Grundbedeutung‘ des lateinischen Wortes Religion*. Marburg: Diagonal.
- Bertelsmann Stiftung 2007. *Deutschland – (k)ein Land der Gottlosen?: Der neue Religionsmonitor der Bertelsmann Stiftung zum Stand von Religion und Glauben in Deutschland*. Online im Internet: URL: http://www.bertelsmann-stiftung.de/bst/de/media/xcms_bst_dms_23405_23406_2.pdf [Stand: 10.10.2011]
- Bethge, Eberhard 1960. *Dietrich Bonhoeffer*. Bd.3, *Gesammelte Schriften*. München: Kaiser.
- Beutel, Albrecht 2006. *In dem Anfang war das Wort: Studien zu Luthers Sprachverständnis*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bieger, Eckhard o.J. *Zeitgeist und Spiritualität*. Online im Internet: URL: <http://www.kath.de/kfa/zeitgeist/thesen/vorwort.htm> [Stand: 25.03.2011].
- Bildung Evangelisch 2010. *Die zarteste Versuchung[...]: Religion in der Werbung*. Eine Ausstellung. Online im Internet: URL: <http://www.religion-in-der-werbung.comli.com/> [Stand: 03.12.2010].
- Bistum Würzburg 2002. Stellungnahme der Diözesanleitung zum Bericht „Lehrverfahren gegen Pater Willigis Jäger eingeleitet“ [30.01.2002]. Online im Internet: URL: <http://downloads.kirchenserver.net/7/623/1/11407729132380898.pdf> [Stand: 02.12.2010].
- BITKOM 2011. *Netzgesellschaft: Eine repräsentative Untersuchung zur Mediennutzung und dem Informationsverhalten der Gesellschaft in Deutschland*. Online im Internet: URL: http://www.bitkom.org/files/documents/BITKOM_Publikation_Netzgesellschaft.pdf [Stand: 12.02.2012]
- Bittner, Wolfgang J. 2009. *Hören in der Stille: Praxis meditativer Gottesdienste*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- BKK Faktenspiegel 2010. Arbeit und Schlaf [11]. Online im Internet: URL: http://www.bkk.de/fileadmin/user_upload/PDF/FS1110_Schlaf_Export.pdf [Stand: 4.2.2012].
- Bochinger, Christoph 1994. *New Age und moderne Religion: Religionswissenschaftliche Analysen*. 2., durchgesehene u. korrigierte Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Bochinger Christoph, Engelbrecht, Martin & Gebhardt, Winfried 2009. Einführung, in dies.: *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion: Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur*. Stuttgart: Kohlhammer, 9-34.
- Bobert, Sabine 2000. *Frömmigkeit und Symbolspiel: Ein pastoralpsychologischer Beitrag zu einer evangelischen Frömmigkeitstheorie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Bobert, Sabine 2010. *Jesusgebet und neue Mystik: Grundlagen einer christlichen Mystagogik*. Kiel: Buchwerft.
- Bochinger, Christoph 1994. *New Age und moderne Religion: Religionswissenschaftliche Analysen*. Zweite, durchgesehene und korrigierte Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Böhlemann, Peter 2006. *Wie die Kirche wachsen kann und was sie davon abhält*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Böttigheimer, Christoph 2008. Respiritualisierung säkularen Lebens : Chance und Aufgabe christlicher Kirchen, in ders. & Naab, Erich (Hg.): *Den Glauben nicht beherrschen, doch eure Freude unterstützen*. St. Ottilien: Eos, 87-111.
- Brennecke, Hanns Christof, Heil, Uta & Jörg Ulrich von Stockhausen 2007. *Ecclesia est in re publica: Studien zur Kirchen- und Theologiegeschichte im Kontext des Imperium Romanum*. Berlin: De Gruyter.
- Bruce, Steve & Wallis, Roy 1992. Secularization: The Orthodox Model, in Bruce, Steve (Hg.): *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*. Oxford: Oxford University Press, 8-30.
- Bruce, Steve 2002. *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Bucher, Anton 2007. *Psychologie der Spiritualität: Handbuch*. Weinheim: Beltz.
- Büchse, Nicolas 2011. Der Letzte macht das Licht aus. *Stern* 39, 54-65.
- Buschmann, Gerd 2001. *Jugendkultur „Techno“ – Säkularisierte Religiosität in der Postmoderne?! [Gliederungspunkte 0.-3.]*. Online im Internet: URL: <http://www.theophil-online.de/philosop/mfsoph1.htm> [Stand: 24.11.2009].
- Buschmann, Gerd 2002. *Christentum und Glaube in der Erlebnis- und Optionsgesellschaft des beginnenden 21. Jhdts. - Postmoderne als Herausforderung der Religionspädagogik [Gliederungspunkte 1.-4.2.]*. Online im Internet: URL: http://www.theophil-online.de/philipp/mfphil2.htm#_ftn1 [Stand: 25.02.2011].
- Casanova, José 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Chicago University Press.
- Citykirchen Stuttgart 2012. *Evangelische Kirche in der City Stuttgart*. Online im Internet: URL: <http://www.citykirchen-stuttgart.de/> [Stand: 18.01.2012].
- Coelho, Paulo 2001. Interview mit Karl Wendl von der Welt am Sonntag am 18.02.2001, 34.
- Comte, Auguste [1891] 2004. *The Catechism of Positive Religion*. Whitefish: Kessinger.
- Cox, Harvey 1965. *Stadt ohne Gott?* Stuttgart: Kreuz.
- Cox, Harvey 1984. *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology*. New York: Simon & Schuster.
- Dahlgrün, Corinna 2009. *Christliche Spiritualität: Formen und Traditionen der Suche nach Gott*. Berlin: De Gruyter.
- Daiber, Karl-Fritz 1986. *Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft: Kritik und Erneuerung der Kirche als Aufgabe*. München: Kaiser.
- Dehn, Ulrich 2005. Suche nach der eigenen Mitte – östliche Religiosität im Westen, in Hempelmann, Reinhard u.a. (Hg.): *Panorama der neuen Religiosität: Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 305-410.
- Denz, Hermann (Hg.) 2002. *Die europäische Seele: Leben und Glauben in Europa*. Wien: Czernin.

- Dinter, Astrid, Heimbrock, Hans-Günter & Söderblom, Kerstin 2007. Was ist Empirie, in dies. (Hg.): *Einführung in die Empirische Theologie: Gelebte Religion erforschen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 24-25.
- Dobbelaere, Karel 2002. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. 2. Aufl. Brüssel. European Interuniversity Press.
- Dreyer, Jaco S. 2004. Theological normativity: ideology or utopia?: Reflections on the possible contribution of empirical research, in Scherer-Rath, Michael & Van der Ven, Johannes (Hg.): *Normativity and Empirical Research in Theology*. Leiden: Brill Academic Pub, 3-16.
- Dubach, Alfred 2009. Identität, Milieu und christliche Religiosität: Bestandsaufnahme und Perspektiven, in Kunz, Ralph, Neuberth, Rudi & Schlag, Thomas (Hg.): *Konfirmandenarbeit in der pluralistischen Gesellschaft*. Zürich: TVZ, 57-82.
- Durkheim, Émile [1893] 1992. *Über soziale Arbeitsteilung: Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ebertz, Michael N. 2000. Konfessionalisierung, Entkonfessionalisierung und Rekonfessionalisierung, in Horstmann, Johannes (Hg.): *Katholisch, evangelisch oder nichts?: Konfessionslose in Deutschland*. Schwerte: Katholische Akademie, 81-102.
- Ebertz, Michael N. 2011. Aufbruch in der Kirche – Chancen in der Dauerkrise, in Pfeifer, Werner (Hg.): *Orientierungen aus Religion und Gesellschaft: Rückblick über 30 Jahre Theologische Erwachsenenbildung*. Norderstedt: Books on Demand, 47-62.
- Ehrenberg, Alain 2004. *Das erschöpfte Selbst: Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Campus.
- EKD (Hg.) 1979. *Evangelische Spiritualität: Überlegungen und Anstöße zur Neuorientierung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- EKD 1993. *Fremde Heimat Kirche: Ansichten ihrer Mitglieder: Studien- und Planungsgruppe der EKD, erste Ergebnisse der dritten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft*. Hannover: Evangelische Kirche in Deutschland.
- EKD 2007. *Gott in der Stadt: Perspektiven evangelischer Kirche in der Stadt* [EKD-Texte 93]. Online im Internet: URL: http://www.ekd.de/EKD-Texte/ekd_texte93_3.html [Stand: 19.01.2012].
- EKD 2009. *Christen in Deutschland 2009*. Online im Internet: URL: http://www.ekd.de/download/christen_in_deutschland.pdf [Stand: 25.10.2011].
- Engemann, Wilfried 2011. *Kommunikation des Evangeliums – ein interdisziplinäres Projekt?: Praktische Theologie im Dialog mit außertheologischen Wissenschaften*. Online im Internet: URL: http://egora.uni-muenster.de/fb1/pubdata/Engemann_02a_PT_interdisziplinaer.pdf [Stand: 01.06.2011].
- Failing, Wolf-Eckart & Heimbrock, Hans-Günter 2001. Praktische Theologie als Theorie Gelebter Religion: Problemhorizonte und Leitbegriffe, in dies. & Lotz, Thomas A. (Hg.): *Religion als Phänomen: Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt*. Berlin: De Gruyter, 15-45.
- Faix, Tobias 2007. *Gottesvorstellungen bei Jugendlichen: Eine qualitative Erhebung aus der Sicht empirischer Missionswissenschaft*. Berlin: Lit.
- Famos, Cla Reto 2005. *Kirche zwischen Auftrag und Bedürfnis: Ein Beitrag zur ökonomischen Reflexionsperspektive in der Praktischen Theologie*. Münster: Lit.

- FAZ 2005. *Rekordgewinn schützt vor Kündigung nicht* [16.12.]. Online im Internet: URL: <http://www.faz.net/s/RubC9401175958F4DE28E143E68888825F6/Doc~E27D7BBA927414B998A8735156E05B1B3~ATpl~Ecommon~Sspezial.html> [Stand: 27.12.2010].
- Feeser, Ulrich & Hunze, Guido 2000. Von der Normativität zur Generativität des „Faktischen“: Plädoyer für empirisch-kritische Arbeitsweisen innerhalb der Theologie. *RPäB* 45, 59-68.
- Feeser-Lichterfeld, Ulrich 2005. *Berufung: Eine praktisch-theologische Studie zur Revitalisierung einer pastoralen Grunddimension*. Münster: Lit.
- Ferchhoff, Wilfried & Neubauer, Georg 1997. *Patchwork-Jugend: Eine Einführung in postmoderne Sichtweisen*. 2., überarbeitete Aufl. Opladen: Leske + Budrich.
- Figl, Johann 2003. *Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen*. Innsbruck: Tyrolia.
- Finke, Roger & Stark, Rodney 2000. *Acts of Faith: Explaining the human side of religion*. Berkeley: University of California Press.
- Flasche, Rainer 1996. Neue Religionen, in Antes, Peter (Hg.): *Die Religionen der Gegenwart: Geschichte und Glauben*. München: Beck, 280-298.
- Först, Johannes 2010. *Empirische Religionsforschung und die Frage nach Gott: Eine theologische Methodologie der Rezeption religionsbezogener Daten*. Berlin: Lit.
- Forschungsgruppe Wahlen 2011. Zwei Drittel halten Atompolitik der Bundesregierung für nicht glaubwürdig [*Mai II*]. Online im Internet: URL: http://www.forschungsgruppe.de/Umfragen/Politbarometer/Archiv/Politbarometer_2011/ [Stand: 10.02.2012].
- Forschungskonsortium WJT 2007. *Megaparty Glaubensfest: Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation*. Wiesbaden: VS.
- Franzmann, Manuel Oevermann, Ulrich 2006. Strukturelle Religiosität auf dem Wege zur religiösen Indifferenz, in Franzmann, Manuel, Gärtner, Christel & Köck, Nicole (Hg.): *Religiosität in der säkularisierten Welt: Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*. Wiesbaden: VS, 49–82.
- Fresh Expressions 2012. What is the difference between fresh expressions and emerging church? Online im Internet: URL: <http://www.freshexpressions.org.uk/ask/emerging> [Stand: 07.02.2012].
- Friedrich, Colette 2005. *Vertrauenswürdiges Verhalten von Transaktionspartnern: Determinanten der Einschätzung*. Wiesbaden: Gabler.
- Fuchs-Heinritz, Werner 2000. Religion, in Shell Deutschland Holding (Hg.): *Jugend 2000* [13. Shell Jugendstudie], Bd. 1. Opladen: Leske + Budrich, 157-180.
- Fürst, Walter (Hg.) 2002. *Pastoralästhetik: Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche* [Quaestiones disputatae 199]. Freiburg: Herder.
- Gäckle, Volker 2005. „...Wenn ihr zusammenkommt ...“: Die Gottesdienste der ersten Christen, in Sons, Rolf (Hg.): *Wie feiern wir Gottesdienst?: Gemeinde zwischen Tradition und Erlebniskultur*. Wuppertal: Brockhaus, 37-60.
- Gebhardt, Winfried 2003. Jugendkultur und Religion: Auf dem Weg zur religiösen Selbstermächtigung, in Pöhlmann, Matthias (Hg.): *Sehnsucht nach Verzauberung: Religiöse Aspekte in Jugendkulturen* [EZW-Texte 170]. Berlin: EZW.

- Gebhardt, Winfried 2007. Die Abkehr vom Wort: Über die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts, in Hüttenhoff, Michael, Kraus, Wolfgang & Schröder, Bernd (Hg.): *Die Bibel und die Kultur der Gegenwart*. St. Ingbert: Röhrig, 129-144.
- Gebhardt, Winfried 2010a. Religionssoziologie, in Kneer, Georg & Schroer, Markus (Hg.): *Handbuch Spezielle Soziologien*. Wiesbaden: VS, 393-404.
- Gebhardt, Winfried 2010b. Die Transformation des Religiösen in spätmodernen Gesellschaften: Signaturen der religiösen Gegenwartskultur, in Först, Johannes, Lappen, Friedolf & Rahner, Johanna (Hg.): *Abbruch oder Aufbruch?: Von der Eigendynamik des kirchlichen Strukturwandels*. Berlin: Lit, 39-56.
- Gennerich, Carsten & Streib, Heinz 2011. *Jugend und Religion: Bestandsaufnahmen, Analysen und Fallstudien zur Religiosität Jugendlicher*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Gensicke, Thomas 2006. Jugend und Religiosität, in Shell Deutschland Holding (Hg.): *Jugend 2006: Eine pragmatische Generation unter Druck* [15. Shell Jugendstudie]. Frankfurt am Main: Fischer, 203-240.
- Gensicke, Thomas 2010. Wertorientierungen, Befinden und Problembewältigung, in Shell Deutschland Holding 2010, 187-242.
- Glatz, Winfried 1994. Theologie. *ELThG* 3, 1991.
- Giordan, Giuseppe 2009. From a Religious Concept to a Sociological Theory, in: Jupp, Peter C. & Flanagan, Kieran (Hg.). *Sociology of Spirituality*. Farnham: Ashgate, 161-180.
- Göllner, Reinhard & Knapp, Markus (Hg.) 2006. *Kirche der Zukunft – Zukunft der Kirche*. Münster: Lit.
- Götzelmann, Arnd 2008. Auf der Suche nach Religion: Spirituelle Bedarfe diakonischer Bildung, in Eurich, Johannes & Oelschlägel, Christian: *Diakonie und Bildung: Heinz Schmidt zum 65. Geburtstag*. Stuttgart: Kohlhammer, 210-226.
- Gräb, Wilhelm 2007. Gert Otto und der Weg der Praktischen Theologie zur Religion in der Gesellschaft. *PrTh* 42,6-13.
- Graf, Friedrich W. 2004. *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*. München: Beck.
- Graf, Friedrich W. 2011. *Kirchendämmerung: Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen*. München: Beck.
- Grebmer, Klaus von & Röglin, Hans-Christian 1988. *Pharma-Industrie und Öffentlichkeit : Ansätze zu einem neuen Kommunikationskonzept*. Basel: Buchverlag Basler Zeitung.
- Greiner, Dorothea 2007. Geistliche Begleitung – mehr als Personalentwicklung, in dies. (Hg.): *Wenn die Seele zu atmen beginnt: Geistliche Begleitung in evangelischer Perspektive*. 2., unveränderte Aufl. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Grözinger, Albrecht 1999. *Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Grözinger, Albrecht 2002. Gelebte Religion als Thema der Systematischen und Praktischen Theologie, in ders. & Pfeleiderer, Georg (Hg.) 2002, 13-21.
- Grözinger, Albrecht & Pfeleiderer, Georg (Hg.) 2002. *Gelebte Religion als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Gronemeyer, Marianne 2008. *Das Leben als letzte Gelegenheit: Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*. Nachdruck der 2., unveränderten Aufl. von 1996. Darmstadt: WBG.

- Gross, Peter 2005. *Die Multioptionsgesellschaft*. 10. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Grün, Anselm 2009. *Führen mit Werten: Ethisch handeln - Herausforderungen bewältigen. Coaching Kompakt Kurs mit DVD*. 3., durchgesehene Aufl. München: Olzog.
- Grün, Anselm & Zeitz, Jochen 2010. *Gott, Geld und Gewissen: Mönch und Manager im Gespräch*. Münsterschwarzach: Vier Türme.
- Grunwald, Armin 2010. Technisierung als Bedingung und Gefährdung von Kultur: Eine dialektische Betrachtung, in Banse, Gerd & Grunwald, Armin (Hg.): *Technik und Kultur: Bedingungs- und Beeinflussungsverhältnisse* [Karlsruher Studien Technik und Kultur, Bd.1]. Karlsruhe: KIT Scientific Publishing, 113-128.
- Guinness, Os 1993. *Dining with the Devil*. Grand Rapids: Baker.
- Habermas, Jürgen 1985. *Die Neue Unübersichtlichkeit: Kleine politische Schriften V*. 8. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 2003. *Zeitdiagnosen: Zwölf Essays 1980-2001*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Hager, Isa, Polak, Regina & Zulehner, Paul Michael 2001. *Kehrt die Religion wieder?: Religion im Leben der Menschen 1970-2000*. Stuttgart: Schwabenverlag.
- Haslbeck, Barbara 2007. *Sexueller Missbrauch und Religiosität: Wenn Frauen das Schweigen brechen: eine empirische Studie*. Münster: Lit.
- Haslinger, Herbert 2011. *Grundfragen und Wissenschaftstheorie der Praktischen Theologie*. Online im Internet: URL: <http://www.thf-paderborn.de/index.php?id=243> [Stand: 20.10.2011].
- Hauser, Jan 2004. Vom Sinn des Leidens: *Die Bedeutung systemtheoretischer, existenzphilosophischer und religiös-spirituelle Anschauungsweisen für die therapeutische Praxis*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Heelas, Paul & Woodhead, Linda 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Heimbrock, Hans-Günter 2005. Praktische Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. März-Manuskript. Online im Internet: URL: http://www.evtheol.uni-frankfurt.de/download/heimbrock_aufsatz_4.pdf [Stand: 11.10.2011].
- Heimbrock, Hans-Günter 2007. Empirische Theologie als Erforschung Gelebter Religion, in ders., Dinter, Astrid & Söderblom, Kerstin: *Einführung in die Empirische Theologie: Gelebte Religion erforschen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 72-83.
- Heine, Susanne 2010. Gelebte Religion: Normativität des Faktischen?. *PrTh* 45 (2), 77-83.
- Herbst, Michael 1987. *Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche*. Stuttgart: Calwer.
- Herbst, Michael 1994. Praktische Theologie. *ELThG* 3, 1592-1595.
- Herbst, Michael (Hg.) 2003. *Spirituelle Aufbrüche: Perspektiven evangelischer Glaubenspraxis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Herbst, Michael 2011. Wege in die Zukunft, in ders., Hempelmann, Heinzpeter & Weimer, Markus (Hg.): *Gemeinde 2.0: Frische Formen für die Kirche von heute*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Aussaat, 77-98.
- Hervieu-Léger, Danièle 2004. *Pilger und Konvertiten: Religion in Bewegung*. Würzburg: Ergon.

- Hofer, Joachim 2010. *Wenn sich Mönch und Manager treffen* [13.08.2010]. Online im Internet: URL: <http://www.handelsblatt.com/magazin/kultur-lifestyle/rezension-gott-geld-und-gewissen-wenn-sich-moench-und-manager-treffen;2635546> [Stand: 02.12.2010].
- Horx, Matthias 1993: *Trendbuch*. Bd.1, *Der erste große deutsche Trendreport*. Düsseldorf: Econ.
- Horx, Matthias 1995. *Trendbuch*. Bd.2, *Megatrends für die späten neunziger Jahre*. Düsseldorf: Econ.
- Horx, Matthias 2010. *Die Selbstständige Gesellschaft: Arbeit, Bildung, Menschenbild in der kommenden Wissensökonomie*. Online im Internet: URL: <http://www.go.nrw.de/neu/pdf/Pr%C3%A4sentation%20Matthias%20Horx.pdf> [Stand: 22.11.2010].
- Huber, Wolfgang 1998. *Kirche in der Zeitenwende: Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
- Iannaccone, Laurence & Stark, Rodney 1994. A Supply-Side Reinterpretation of the ‚Secularization‘ of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion* 33, 230-252.
- Identity Foundation 2006. *Jeder siebte Deutsche ein „Spirituelle Sinnsucher“: Repräsentative Studie der Identity Foundation über „Spiritualität in Deutschland“ in Zusammenarbeit mit der Universität Hohenheim* [Presseinformation vom 07.04.2006]. Online im Internet: URL: http://identity-foundation.de/images/stories/downloads/PM_Lang_Studie_Spiritualitaet.pdf [Stand: 10.02.2012].
- IISL 2011. *Maximizing the Triple Bottom Line through Spiritual Leadership*. Online im Internet: URL: <http://www.iispiritualleadership.com/> [Stand: 04.03.2011].
- Imhof, Paul 2006. Aszetik II: Theologischer Ort - Aszetik III: Aufgaben. *LthK*³ 1, 1120-1122.
- Inglehart, Ronald & Norris, Pippa 2004. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Institut für Evangelische Aszetik 2010. *Evangelische Aszetik: Was ist das?*. Online im Internet: URL: <http://www.evangelisches-exerzitorium.de/institut-fuer-aszetik/evangelische-aszetik---was-ist-das/index.html> [Stand: 27.01.2010].
- Jäckel, Michael 2007. *Ambivalenzen des Konsums und der werblichen Kommunikation*. Wiesbaden: VS.
- Jäger, Willigis & Kohtes, Paul J. 2009. *zen@work - Manager und Meditation: Einzigartige Erfahrungsberichte aus der Führungsetage*. Bielefeld: Kamphausen.
- Joas, Hans 2004. *Braucht der Mensch Religion?: Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. Freiburg: Herder.
- Josuttis, Manfred 1996. *Die Einführung in das Leben: Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Josuttis, Manfred 1998. Vom Umgang mit heiligen Räumen, in Klie, Thomas (Hg.): *Der Religion Raum geben: Kirchenpädagogik und religiöses Lernen*. Münster: Lit, 34-43.
- Käßmann, Margot 2009. *In der Mitte des Lebens*. 6. Aufl. Freiburg: Herder.
- Käßmann, Margot 2011. *Sehnsucht nach Leben*. 6. Aufl. Asslar: adeo.
- Karstein, Uta, Schaumburg, Christine & Wohlrab-Sahr, Monika 2005. ‚Ich würd‘ mir das offenlassen‘: Agnostische Spiritualität als Annäherung an die ‚große Transzendenz‘ eines Lebens nach dem Tode“. *ZfR* 13, 153-173.
- Kaufmann, Franz-Xaver 1985. *Kirche begreifen*. Freiburg: Herder.

- Kaufmann, Franz-Xaver 1989. *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kaufmann, Franz-Xaver 2011. *Kirchenkrise: Wie überlebt das Christentum?*. 2. Aufl. Freiburg: Herder.
- Kellner, Thomas 2000. *Kommunikative Gemeindeleitung: Theologie und Praxis*. Ostfildern: Grünewald.
- Kerkeling, Hape 2010. *Ich bin dann mal weg: Meine Reise auf dem Jakobsweg*. 9. Aufl. München: Piper.
- Kimball, Dan 2006. *Emerging Church - Die postmoderne Kirche: Spiritualität und Gemeinde für neue Generationen*. 2. Aufl. Asslar: Gerth Medien.
- Kirchenamt der EKD 2010. *Kirche und Jugend: Lebenslagen – Begegnungsfelder – Perspektiven. Eine Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) [EKD-Denkschriften]*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Klein, Stephanie 2005. *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Gluckert, Ehrenfried 2002. *Heilige Räume*. Köln: DuMont.
- Knoblauch, Hubert 2006. Religion und Soziologie, in Gräb, Wilhelm & Weyel, Birgit (Hg.): *Religion in der modernen Lebenswelt: Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 277-295.
- Knoblauch, Hubert 2008a. Die populäre Religion. *tv diskurs* 12 [2], 42-47.
- Knoblauch, Hubert 2008b. *Populäre Religion*. Online im Internet: URL: http://www.ssoar.info/ssoar/files/2008/120/knoblauch_populaere_religion.pdfv [Stand: 1.11.2011].
- Knoblauch, Hubert 2009. *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Campus.
- Köpf, Ulrich 2004. Spiritualität I: Zum Begriff. *RGG*⁴ 7, 1589-1591.
- Körtner, Ulrich H.J. 2006. *Wiederkehr der Religion?: Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Koisser, Harald 2007. *Die Rückeroberung der Stille: Auswege aus Stress und Reizüberflutung*. Wien: Orac.
- Könemann, Judith 2002. *"Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub' ich": Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne*. Opladen: Leske + Budrich.
- Kreplin, Matthias 2008. *Kommunikation des Evangeliums – ein Versuch*. Online im Internet: URL: http://www.theolmat.de/Studium/Kommunikation_des_Evangeliums.pdf [Stand: 15.11.2011].
- Kroll, Thomas 2008. *Der Himmel über Berlin - Säkulare Mystagogie?: Wim Wenders Spielfilm als Herausforderung für die Praktische Theologie*. Münster: Lit.
- Küng, Hans 2010. *Projekt Weltethos*. München: Piper.
- Küng, Hans 2011. *Ist die Kirche noch zu retten?*. München: Piper.
- Kyrein, Martin & Waesse, Harry 2008. *Yoga für Einsteiger*. München: Graefe und Unzer.
- Lechner, Martin 2004. Pastoraltheologie als Wissenschaft, in Konferenz der Bayerischen Pastoraltheologen (Hg.): *Christliches Handeln: Kirche sein in der Welt von heute. Pastoraltheologisches Lehrbuch*. München: Don Bosco, 233–252.

- Lehmann, Karl Kardinal 1990. „Wie tief geht die Krise?: Glauben in der Bundesrepublik“, in Hoeren, Jürgen & Schmitt, Karl Heinz (Hg.): *Werden unsere Kinder noch Christen sein?* Freiburg: Christophorus, 35-59.
- Lepp, Nicola 1999. Zur Ausstellung: Voraussetzungen – Konzept – Regie, in Lepp, Nicola, Roth, Martin & Vogel, Klaus (Hg.). *Der Neue Mensch: Obsessionen des 20. Jahrhunderts.* Ostfildern: Hatje Cantz, 103-110.
- Luckmann, Thomas 1993. *Die unsichtbare Religion.* 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lück, Wolfgang 1978. *Praxis Kirchengemeinde.* Stuttgart: Kohlhammer.
- Lümkemann, Ruth 2001. Down-Syndrom – die ersten Wochen: Erleben und Bewältigung der Diagnose durch die Eltern behinderter Kinder. Dr. med. Dissertation. Universität des Saarlandes.
- Martin, Ariane 2005. *Sehnsucht - der Anfang von allem: Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität.* Ostfildern: Schwabenverlag.
- Max, Michael 2007. Respiritualisierung. *SaThZ* 11 (1), 47-50.
- Mette, Norbert 1984. Von der Anwendungs- zur Handlungswissenschaft, in Fuchs, Ottmar (Hg.): *Theologie und Handeln: Beiträge zur Fundierung der praktischen Theologie als Handlungstheorie.* Düsseldorf: Patmos, 50-63.
- Mette, Norbert 2007. *Praktisch-theologische Erkundungen 2.* Münster: Lit.
- Meyer-Blanck, Michael 2008. *Gotteseferungen im Lebenslauf: Der gefährdete Glanz.* Online im Internet: URL: http://www.rpi-locum.de/meyer_bl.html#Download [Stand: 26.07.2008].
- Möller, Christian 2003a. *Der heilsame Riss: Impulse reformatorischer Spiritualität.* Stuttgart: Calwer.
- Möller, Christian 2003b. „Spiritualität“?: Überlegungen zur reformatorischen Wahrheit eines Modewortes, in Herbst, Michael 2003, 19-29.
- Möller, Christian 2004. *Einführung in die Praktische Theologie.* Tübingen: Francke.
- Möller, Christian 2005. Lutherische Spiritualität – Reformatorische Wurzeln und geschichtliche Ausprägungen, in Krech, Hans & Hahn, Udo (Hg.): *Lutherische Spiritualität – lebendiger Glaube im Alltag.* Hannover: Lutherisches Kirchenamt, 15-38.
- Monbourquette, Jean 2008. *Psychologie und Spiritualität: warum Selbstwertschätzung beides braucht.* München: Claudius.
- Moritzen, Niels-Peter 2006. Neue religiöse Bewegungen in unserer Zeit: Eine Anfrage, in Asmus, Sören & Schulze, Manfred (Hg.): *"Wir haben doch alle denselben Gott: Eintracht, Zwietracht und Vielfalt der Religionen. Friedrich Huber zum 65. Geburtstag* [Veröffentlichungen der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, Bd. 8]. Neukirchen-Vluyn & Wuppertal: Neukirchener & Foedus, 195-201.
- MRI 2008. *Automat oder Individuum mit Entscheidungsfreiheit?: Symposium „Homo Neurobiologicus“ beschäftigt sich mit Menschenbildern in der modernen Psychiatrie* [MRI-Newsletter 01]. Online im Internet: URL: http://www.med.tu-muenchen.de/de/presse/news_MRI_08_01.pdf [Stand: 23.12.2010].
- Müller, Burghard 2005. Wir sind Helden: Warum sich Europa nicht auf christliche Werte berufen sollte [Süddeutsche Zeitung, 24./25.04.2004], in Böhm, Günter & Simonsmeier, Jörg [Hg.] 2005: *Zukunft des Protestantismus* [Evangelische Kirche im Dialog 3]. Münster: Lit, 144-152.
- Mundhenk, Ronald 2011. Die Bedeutung der Spiritualität für die seelische Gesundheit. Vortrag bei der Psychiatrie-Jahrestagung des Bundesverbandes ev. Behindertenhilfe am 4.5.2011 in Erkner [bei Berlin].

- Munzert, Peter & Munzert, Susanne (Hg.) 2005. *Quo vadis Kirche?: Gestalt und Gestaltung von Kirche in den gegenwärtigen Transformationsprozessen. Joachim Track zum 65. Geburtstag*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Neumann, Dieter 2007. Schlüsselqualifikationen: Zur Statik und Flexibilität von Persönlichkeitsmerkmalen. *fdw* 1, 14-21.
- Nowak, Kurt 2002. *Schleiermacher: Leben, Werk und Wirkung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Nüchtern, Michael 2003. Spiritualität auf dem Markt, in Herbst, Michael 2003, 9-18.
- Opaschowski, Horst W. 2006. *Deutschland 2020: Wie wir morgen leben - Prognosen der Wissenschaft. 2.*, erweiterte Aufl. Wiesbaden: VS.
- Otto, Gert 1976. *Predigt als Rede: Über die Wechselwirkungen von Homiletik und Rhetorik*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Ozankom, Claude 2006. Religion und Globalisierung: Zwischen Homogenisierung und regionaler Ausdifferenzierung, in ders. & Udeani, Chibueze (Hg.): *Globalisation, Cultures, Religions: Globalisierung, Kulturen, Religionen (Intercultural Theology & Study of Religions)*. Amsterdam: Editions Rodopi B.V., 1-16.
- Pachmann, Herbert 2011. *Pfarrer sein: Ein Beruf und eine Berufung im Wandel*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pfrang, Claudia 2009. *Wenn Menschen Kirche denken: Subjektive Praktische Theologien und subjektorientierte Kirchenentwicklung*. Ostfildern: Grünewald.
- Pickel, Gert 2010. Traditionsbrüche und Traditionserneuerung, Koalitionen und Konversionen: Religionssoziologische Einsichten. *PrTh* 45 (4), 217-224.
- Pickel, Gert 2011. *Religionssoziologie: Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*. Wiesbaden: VS.
- Pircher-Friedrich, Annemarie 2007. *Mit Sinn zum nachhaltigen Erfolg : Anleitung zur werte- und wertorientierten Führung. 2.*, neu bearbeitete Aufl. Berlin: Schmidt.
- Polak, Regina & Zulehner, Paul Michael 2004. Theologisch verantwortete Respiritualisierung: Zur spirituellen Erneuerung der christlichen Kirchen, in Zulehner, Paul Michael 2004, 204-227.
- Pollack, Detlef 2003. *Säkularisierung – ein moderner Mythos?: Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pollack, Detlef 2006. Religion und Moderne: Religionssoziologische Erklärungsmodelle, in Mörschel, Tobias (Hg.): *Macht Glaube Politik?: Religion und Politik in Europa und Amerika*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 17-48.
- Pollack, Detlef 2009. *Rückkehr des Religiösen?: Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Postman, Neil 1993. *Wir informieren uns zu Tode*. Hamburg: Material-Verlag.
- Rainer, Michael J. 2001. „Dominus Iesus“: *Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*. Münster: Lit.
- Raschzok, Klaus 1998. Der Feier Raum geben: Zu den Wechselbeziehungen von Raum und Gottesdienst, in Klie, Thomas (Hg.): *Der Religion Raum geben. Bd.3, Kirchenpädagogik und religiöses Lernen*. Münster: Religionspädagogisches Institut Loccum, 112-135.
- Reimer, Johannes 2009. *Die Welt umarmen: Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus* [Transformationsstudien Bd. 1]. Marburg an der Lahn: Francke.

- REMID [Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst] 2008. *Grafiken und Daten zur Mitgliedschaft der Religionen in Deutschland* [Bezugsjahr 2006]. Online im Internet: URL: http://www.remid.de/info_zahlen_grafik.html [Stand: 06.12.2010].
- Rieck, Ute 2008. *Empowerment: Kirchliche Erwachsenenbildung als Ermächtigung und Provokation*. Münster: Lit.
- Riesebrodt, Martin 2000. *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*. München: Beck.
- Rittner, Reinhard 2004. *Was heißt hier lutherisch! Aktuelle Perspektiven aus Theologie und Kirche*. 2. Aufl. Hannover: Lutherisches Verlagshaus.
- Rohrmoser, Günter 1994. Die Sinnkrise Europas nach der Kapitulation der Ideologien. Vortrag auf der Jubiläumstagung des Theologischen Konvents vom 14.-17.04.1994 in Erfurt.
- Roloff, Jürgen 2003. Der Gottesdienst im Urchristentum, in Schmidt-Lauber, Hans-Christoph, Meyer-Blanck, Michael & Bieritz, Karl Heinrich (Hg.): *Handbuch der Liturgik: Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*. 3., vollständig neu bearbeitete und ergänzte Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 45-71.
- Rössler, Dietrich 1976. *Die Vernunft der Religion*. München: Piper.
- Rössler, Dietrich 1986. *Grundriß der Praktischen Theologie*. Berlin: De Gruyter.
- Rotzetter, Anton (Hg.) 1979. *Geist wird Leib: Theologische und anthropologische Voraussetzungen des geistlichen Lebens* [Seminar Spiritualität I]. Zürich: Benziger.
- Ruge, Undine & Morat, Daniel 2005. Deutschland denken: Plädoyer für die reflektierte Republik, in dies. (Hg.): *Deutschland denken: Beiträge für die reflektierte Republik*. Wiesbaden: VS, 9-22.
- Sangna, Shakh 2007. Integration! Aber wohin?. *SüdwestKompass* 5, 3.
- Schäuble, Wolfgang 2008. Entschleunigung und Globalisierung: Zur Diskussion um den Sonntag. Rede beim Sozialpolitischen Aschermittwoch der Kirchen am 06.02.2008 in Essen. Online im Internet: URL: http://hpd.de/files/Schaeuble_Entschleunigung_060208.pdf [Stand: 30.01.2011].
- Schirr, Bertram J. 2010. Kirchenrevolte oder Vielfalt in Einheit?: Fresh Expressions of Church – Neue Ausdrucksformen von Kirche in Großbritannien. *PrTh* 45 (2), 116-123.
- Schlang, Stefan 2005. Neureligionen, weltweit. *Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen*, 885-892.
- Schleiermacher, Friedrich 1958 [1799]. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Hamburg: Meiner.
- Schnabel, Wolfgang 2007. *Einführung in die Geschichte der Praktischen Theologie*. Kurs im Rahmen des akademischen Aufbaustudiums am Theologischen Seminar Adelshofen [04.10.2009].
- Schneekloth, Ulrich 2010. Jugend und Politik: Aktuelle Entwicklungstrends und Perspektiven, in Shell Deutschland Holding 2010, 129-164.
- Schneider, Wolf 2009. *Goldene Worte zum Fest: Sprache von Weihnachtspredigten* [06.01.2009]. Online im Internet: URL: <http://www.sueddeutsche.de/kultur/sprache-von-weihnachtspredigten-goldene-worte-zum-fest-1.384075> [Stand: 10.10.2011].
- Schultz, Hans Jürgen 1964. *Konversion zur Welt: Gesichtspunkte für die Kirche von morgen*. Hamburg: Furche.
- Schulze, Gerhard 2005. *Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Campus.

- Schwarck, Christian 2006. *Gottesdienste für Kirchendistanzierte: Konzepte und Perspektiven*. Wuppertal: Brockhaus.
- Schweitzer, Friedrich 2006. *Lehrbuch Praktische Theologie*. Bd.1, *Religionspädagogik*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Schwerdtfeger, Erich 2004. *Von evangelischen Gemeinden heute: Briefe an einen Pfarrer. Von Zuständen und Missständen im deutschen Protestantismus*. Norderstedt: Books on Demand.
- Schwertner, Siegfried Manfred 1994. *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*. 2., überarbeitete und erweiterte Aufl [IATG²]. Berlin: De Gruyter.
- Schweyer, 2007. *Kontextuelle Kirchentheorie. Eine kritisch konstruktive Auseinandersetzung mit dem Kirchenverständnis neuerer praktisch-theologischer Entwürfe*. Zürich: TVZ.
- Seitz, Manfred 1979a. *Praxis des Glaubens: Gottesdienst, Seelsorge und Spiritualität*. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Seitz, Manfred 1979b. Askese IX: Praktisch-theologisch. *TRE* 4, 250-259.
- Seitz, Manfred 1983. Frömmigkeit II: Systematisch-theologisch. *TRE* 11, 674-683.
- Seitz, Manfred 1985. *Erneuerung der Gemeinde: Gemeindeaufbau und Spiritualität*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Shell Deutschland Holding (Hg.): *Jugend 2010: Eine pragmatische Generation behauptet sich* [16. Shell Jugendstudie]. Frankfurt am Main: Fischer.
- Spielberg, 2006. Kreisquadrat und Pfarrgemeinde: Zwei unlösbare Probleme. *Lebendige Seelsorge* 57 (2), 92-100.
- Statistisches Bundesamt 2006. *Leben in Deutschland: Haushalt, Familie und Gesundheit – Ergebnisse des Mikrozensus 2005*. Wiesbaden: SB.
- Steffensky, Fulbert 2003a. *Feier des Lebens: Spiritualität im Alltag*. Stuttgart: Kreuz.
- Steffensky, Fulbert 2003b. *Der Seele Raum geben: Kirchen als Orte der Besinnung und Ermutigung* [im Auftrag des Präsidiums der Synode der EKD]. Hannover: Hg. vom Kirchenamt der EKD.
- Steffensky, Fulbert 2006. *Schwarzbrot-Spiritualität*. Stuttgart: Radius.
- StepStone 2011. *Der StepStone Employer Branding Report 2011*. Online im Internet: URL: http://www.stepstone.de/Ueber-StepStone/upload/StepStone_Employer_Branding_Report_2011_final.pdf [Stand: 10.02.2012].
- Steuten, Ulrich 2011. Heiliger Schrecken – schreckliche Heilige, in Bukow, Wolf-Dietrich, Heck, Gerda, Schulze, Erika & Yildiz, Erol: *Neue Vielfalt in der urbanen Stadtgesellschaft*. Wiesbaden: VS, 97-114.
- Stolina, Ralf 2010. Lebens-Gespräch mit Gott: Zur theologischen Grundlegung geistlicher Begleitung. *PTh* 99, 288-305.
- Stolleis, Michael 1988. *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*. Bd.1, *Reichspublizistik und Polizeywissenschaft 1600-1800*. München: Beck.
- Streib, Heinz 2008. More spiritual than religious: Changes in the religious field require new approaches, in ders., Dinter, Astrid & Soderblom, Kerstin (Hg.): *Lived Religion: Conceptual, Empirical and Practical-Theological Approaches. Essays in Honor of Hans-Günter Heimbrock*. Brill: Leiden, 53-67.
- Sudbrack, Josef 1999. *Gottes Geist ist konkret: Spiritualität im christlichen Kontext*. Würzburg: Echter.
- Sundermeier, Theo 2007. *Was ist Religion: Religionswissenschaft im theologischen Kontext*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Lembeck.

- Tamborska, Danuta 2004. *Interkulturelle Kommunikation von Jugendlichen im Schulleben: Eine Fallstudie vor dem Hintergrund von Migration und Integration*. Online im Internet: URL: http://bieson.ub.uni-bielefeld.de/volltexte/2006/890/pdf/01_Hauptband.pdf [PDF-Datei] [Stand: 22.03.2010].
- Thomas, Gary L. 2010. *Neun Wege, Gott zu lieben: Die wunderbare Vielfalt des geistlichen Lebens*. 2. Aufl. Witten: Brockhaus.
- Tobler, Sibylle 2004. *Arbeitslose beraten unter Perspektiven der Hoffnung: Lösungsorientierte Kurzberatung in beruflichen Übergangsprozessen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Towfigh, Emanuel V. 2006. *Die rechtliche Verfassung von Religionsgemeinschaften: Eine Untersuchung am Beispiel der Bahai*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Troeltsch, Ernst 1994 [1912]. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. 2 Bände. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Uhlmann, Rainer F. 2008. *Segen für die Völker: Einführung in den Pentateuch, die Geschichtsbücher und Weisheitspoesie des Alten Testaments*. Norderstedt: Books on Demand.
- Van der Ven, Johannes A. 1990. *Entwurf einer empirischen Theologie*. Kampen: Kok./Weinheim: Deutscher Studien Verlag.
- Vogel, Friedhold 2004. Ist fernöstliche Meditation mit der Bibel vereinbar? *Idea* 9, 19.
- Vogelgesang, Waldemar 2008. Symbiotische Religiosität: Die jugend- und medienkulturelle Rahmung religiöser Erfahrung auf dem XX. Weltjugendtag in Köln, in Thomas, Tanja (Hg.): *Medienkultur und soziales Handeln*. Wiesbaden: VS, 175-192.
- Volp, Rainer 1998. *Liturgik: Die Kunst, Gott zu feiern*. Bd.2, *Theorien und Gestaltung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Waardenburg, Jean Jacques 1986. *Religionen und Religion: Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*. Berlin: De Gruyter.
- Weber, Max [1922] 1980. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß einer verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr.
- Weber, Max [1904/5] 2010. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in ders.: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Vollständige Ausgabe, 3. Aufl., hg. von Dirk Kaesler. München: Beck, 65-276.
- Weismayer, Josef 2006. Aszetik I: Geschichte und Selbstverständnis. *LThK* 1. Sonderausgabe [durchgesehene Ausgabe der 3. Aufl. 1993-2001], 1120.
- Welsch, Wolfgang 2002. *Unsere postmoderne Moderne*. 6. Aufl. Berlin: Akademie.
- Wenderoth, Andreas 2010. *Buddha für Schlipsträger: Meditierende Manager* [01.12.2010]. Online im Internet: URL: <http://www.spiegel.de/wirtschaft/soziales/0,1518,730493-2,00.html> [Stand: 02.12.2010].
- West-östliche Weisheit Willigis Jäger Stiftung 2011. *Willigis Jäger: Biografisches*. Online im Internet: URL: <http://www.west-oestliche-weisheit.de/willigis-jaeger/biografisches.html> [Stand: 10.03.2011].
- Wick, Peter 2002. *Die urchristlichen Gottesdienste: Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Winkler, Eberhard 2003. Persönliche Spiritualität, in Herbst, Michael 2003, 30-45.

- Winkler, Ulrich 2009. Religionen als Eigenwelten: Das religionstheologische Problem der Unversöhnlichkeit, in Hafner, Johann Evangelist & Valentin, Joachim (Hg.): *Parallelwelten: Christliche Religion und die Vervielfachung von Wirklichkeit*. Stuttgart: Kohlhammer, 202-227.
- Wöhler, Karlheinz 2005. Ökonomisierung der Freizeit, in Popp, Reinhold: *Zukunft : Freizeit : Wissenschaft: Festschrift zum 65. Geburtstag von Univ. Prof. Dr. Horst W. Opaschowski*. Münster: Lit, 559-570.
- Wölber, Hans-Otto 1971. *Frömmigkeit heute*. Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses.
- Wohlleben, Ekkehard 2004. *Die Kirche und die Religionen: Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wohlrab-Sahr, Monika 2009. Das stabile Drittel: Religionslosigkeit in Deutschland, in Bertelsmann Stiftung (Hg.): *Woran glaubt die Welt?: Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann-Stiftung, 151-168.
- Zenit 2009. *Benedikt XVI. warnt vor der „Selbstsäkularisierung“ der Kirche* [08.09.2009]. Online im Internet: URL: <http://www.zenit.org/article-18508?l=german> [Stand: 05.05.2011].
- Zerfaß, Rolf 1974. Theologie als Handlungswissenschaft, in ders. & Klostermann, Ferdinand (Hg.): *Praktische Theologie heute*. München: Kaiser, 164-177.
- zen leadership school 2011. Online im Internet: URL: <http://www.zen-leadership.de/> [Stand: 01.03.2011].
- Ziebertz, Hans-Georg 1999. *Religion, Christentum und Moderne: Veränderte Religionspräsenz als Herausforderung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Ziebertz, Hans-Georg 2000. Methodologische Multiperspektivität angesichts religiöser Umbrüche: Herausforderungen für die empirische Forschung in der Praktischen Theologie, in Güth, Ralf & Porzelt, Burkard (Hg.): *Empirische Religionspädagogik: Grundlagen – Zugänge – Aktuelle Projekte*. Münster: Lit, 29-46.
- Ziebertz, Hans-Günter 2004. Empirische Forschung in der Praktischen Theologie als eigenständige Form des Theologie-Treibens. *PrTh* 39 (1), 47-55.
- Zimmerling, Peter 2000. Spirituelle Sehnsüchte heute – Die Wiederkehr der Religion, in Utsch, Michael (Hg.): *Wenn die Seele Sinn sucht: Herausforderung für Psychotherapie und Seelsorge*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 16-34.
- Zimmerling, Peter 2003. *Evangelische Spiritualität: Wurzeln und Zugänge*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zimmerling, Peter 2004a. *Evangelische Seelsorgerinnen: Biographische Skizzen, Texte und Programme*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zimmerling, Peter 2004b. Ist fernöstliche Meditation mit der Bibel vereinbar? *Idea* 9, 19.
- Zimmerling, Peter 2005. Ist fernöstliche Meditation mit der Bibel vereinbar?: Chancen und Gefahren der Integration von Meditationspraktiken in evangelische Spiritualität. *ideaDokumentation* 3, 1-16.
- Zimmerling, Peter 2007. Die Sehnsucht nach anderen Gottesdiensten: Spezifika, Ursachen, zu klärende Fragen, in Block, Johannes & Mildenerger, Irene (Hg.): *Herausforderung: missionarischer Gottesdienst. Liturgie kommt zur Welt: Wolfgang Ratzmann zum 60. Geburtstag*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt [Beiträge zu Liturgie und Spiritualität, Bd. 19], 15-35.
- Zimmerling, Peter 2009. Evangelische Spiritualität unterwegs zu neuen Ufern: Ansätze und Praxis in den Handlungsfeldern der Praktischen Theologie. Kurs

- im Rahmen des akademischen Aufbaustudiums am Theologischen Seminar Adelshofen [Kursskript 09.03.2009].
- Zollitsch, Robert 2010. Interview mit dem Konradsblatt [07.10.2010]. Online im Internet: URL: <http://sendezeit.wordpress.com/2010/10/07/erzbischof-zollitsch-keine-selbtsakularisierung-der-kirche/> [Stand: 10.11.2011].
- Zünd, André 2006. *Visitation und Controlling in der Kirche: Führungshilfen des kirchlichen Managements*. Münster: Lit.
- Zulehner, Paul Michael 2003. Megatrend Religion. *StZ* Bd. 221 (2), 87-96.
- Zulehner, Paul Michael (Hg.) 2004. *Spiritualität – mehr als ein Megatrend: Gedenkschrift für Kardinal DDr. Franz König*. Ostfildern: Schwabenverlag.