
Wilhelm Gräß

Wie Glaube entsteht: Das Konzept der Spiritualität

♦ In einer Zeit, in der jeder Einzelne auf eigenen Überzeugungen stehen muss, kann sich die Theologie nicht mit der historischen, philosophischen und wissenschaftlichen Erläuterung der überlieferten Lehre zufrieden geben. Sie muss auch Hinweise geben, wo das, wovon die Rede ist, in die Existenz des Christen und in seine Lebenswelt eingreift, wo es Erfahrungen davon gibt. Diese Sehnsucht nach der Erschließung von geistlichen Ressourcen und persönlichen Erfahrungen wird heute meist mit dem vagen Begriff „Spiritualität“ umschrieben. Wilhelm Gräß, Inhaber des Lehrstuhls für Praktische Theologie an der Berliner Humboldt-Universität, beschreibt, von einem geläuterten Verständnis dieses Phänomens ausgehend, die Wichtigkeit von Erfahrung und Lebensdeutung bei der Gestaltwerdung des Glaubens. (Redaktion)

1. Glauben als spirituelle Sinneinstellung

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

deren Bedeutungsgehalt in solchem Missbrauch nicht auf.

In Differenz zum Begriff des Glaubens, im Unterschied aber auch zu jenem der Religiosität und der Frömmigkeit, akzentuiert der Begriff der Spiritualität einen entscheidenden Aspekt im Verständnis der modernen religiösen Lage, genauer, der Transformationen im religiösen Feld¹ – und dies nicht nur in einem religionssoziologisch relevanten, sondern auch in einem theologisch ernst zu nehmenden Sinn. Er bringt nämlich neben allen Undeutlichkeiten, die mit ihm zweifellos einhergehen, zum Ausdruck, dass das religiöse Verhältnis der Menschen, ihre Glaubensbindung, heute entscheidend als eine spirituelle Sinneinstellung verstanden wird, als Anschluss an Quellen des Lebenssinns. Menschen finden zum Glauben, weil sie ihn als

¹ Vgl. dazu ausführlich *Wilhelm Gräß, Sinnfragen. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur*, Gütersloh 2006.

Quelle des Sinns erfahren – in der Geborgenheit der Kindheit, in der Gemeinschaft der Kirche, in schönen Gottesdiensten, in den Geschichten der Bibel, aber auch in den Stories, die andere Bücher und die Bildwelten des Kinos von der abgrundtiefen Güte der Lebensmächte, vom Glück in allem Unglück, erzählen.

Die Rede vom Glauben als Geschenk bringt zwar den theologisch richtigen Gedanken zum Ausdruck, dass wir Menschen uns im Glauben selbst als Teil der göttlichen Wirklichkeit, auf die wir unser Vertrauen setzen, begreifen. Es muss also auch dieses Vertrauen in Gott begründet und von ihm in der Kraft seines Geistes hervorgerufen sein. Dennoch erscheint diese Rede vom Glauben als Geschenk heute wenig hilfreich, weil sie unterschlägt, dass der Glaube, der ein vertrauensvolles Verhältnis zu Gott ist, welches der Gläubige als Gottes Nähe in seinem Wort und Sakrament erfährt, zugleich sein aktives Selbstverhältnis zu Gott verlangt. Zwar wird sich dieses in einem Menschen kaum entwickeln, wenn er nicht in eine ihn religiös prägende kulturelle Umwelt eingebunden ist. Dennoch geht die Entstehung des Glaubens in solchen passiven Abhängigkeiten und Konstitutionsbedingungen nicht auf. Vielmehr entsteht dieser dann und dort, wo Menschen sich selbst aktiv auf eine transzendenten, göttliche Wirklichkeit beziehen und sie diesen Bezug sinngrundierend in ihre Lebensführung einbauen.

Die Resonanz, welche die Rede von der Spiritualität inzwischen gefunden hat, spiegelt diesen Sachverhalt wider.² Spiritual zu sein, das können sich viele Men-

schen heute eher vorstellen, als einen mit dem Bekenntnis der Kirche vorgegebenen Glauben zu teilen. Das liegt daran, dass in den Begriff der Spiritualität dies immer mit eingeht, als der Mensch, dem sie zugeschrieben wird oder der sie sich auch selbst zuschreibt („Ich bin nicht religiös oder gläubig, aber spirituell“), sich tatsächlich selbst zu einer transzendenten, geistigen Wirklichkeit verhält.

Das Konzept der Spiritualität kann sich als leistungsfähig für eine zeitgenössische Auffassung von der Entstehung des Glaubens erweisen. Denn es billigt dem sich religiös äußernden Menschen zu, ja erwartet von ihm, dass er seinen Glauben auf seine eigene Begegnung mit Gott oder, schwächer formuliert, seine eigenen Erfahrungen der Transzendenz, des Kontakts mit einer anderen, geistigen, größeren Wirklichkeit zurückführt. So kann das Konzept der Spiritualität zu einer der modernen religiösen Lage angemessenen Auffassung von der Entstehung des Glaubens führen.

Dass in das Spiritualitätskonzept eine treffliche Auffassung von der Entstehung, Bildung und Festigung des Glaubens ein geht, tritt aber nicht nur im Bezug auf die moderne Religionskultur hervor. Sie lässt sich durchaus auch in der Tradition des Spiritualitätsbegriffs erkennen, sowohl dann, wenn man sich der romanischen, wie auch, wenn man sich der angelsächsischen Traditionslinie anschließt.³ In der romanischen Tradition gehört *spiritualité* in den Bedeutungshorizont der katholischen Ordenstheologie und meint dabei ein bewusst geführtes und in seinen Formen geprägtes religiös-geistliches Leben. In der angelsäch-

² Vgl. Paul M. Zulehner (Hg.), Spiritualität – mehr als ein Megatrend, Ostfildern 2004.

³ Zur Begriffsgeschichte vgl. Christoph Benke, Was ist (christliche) Spiritualität? Begriffsdefinitionen und theoretische Grundlagen, in: Paul M. Zulehner (Hg.) Spiritualität – mehr als ein Megatrend (s. Anm. 2), 29–43; Ulrich Köpf, Art. Spiritualität II. Kirchengeschichtlich, in: RGG⁴, Bd. 7 (2004), Sp. 1591–1593.

sischen Traditionslinie steht *spirituality* für die unmittelbar-persönliche Erfahrung von Transzendenz und damit für die Verinnerlichung der Religion. Im Verständnis von *spirituality* schwingt stärker mit, dass es sich beim religiösen Glauben um eine in der humanen Subjektivität verankerte, anthropologische Dimension der Beziehung zu einer transzendenten, geistigen Wirklichkeit handelt. Der Akzent liegt darauf, dass das Verhältnis eines Menschen zur Transzendenz als eine Aktivität seines Bewusstseins erscheint. Ebenso aber hebt *spiritualité* auch darauf ab, dass der Glaube in eine bewusste Lebensführung, die sich in einer transzendenten, geistigen Wirklichkeit begründet weiß, einweist. Im Unterschied zur angelsächsischen *spirituality* ist in der romanischen Tradition der *spiritualité* jedoch genauer festgehalten, dass der Glaube, so sehr er eine Aktivität des religiösen Subjekts darstellt, doch immer auch auf Traditionen, auf Glaubensüberlieferungen, auf Gemeinschaftsbindungen, auf Glaubenskommunikation, auf Symbole und Rituale angewiesen ist.

Mit Spiritualität muss jedenfalls überhaupt nicht ein ignoranter und asozialer Egotripp gemeint sein. Von Spiritualität wird heute vielmehr zu Recht und auf theologisch höchst relevante Weise dann geredet, wenn Menschen sich selbst im Anschluss und unter bewusster Aufnahme religiöser Deutungstraditionen und Lebensformen im Ausgriff auf einen absoluten Sinn zu den unhintergehbaren Grundtatbeständen des Lebens verhalten und aus solchem Verhalten eine Kraft zur Bewältigung des Lebens gewinnen.

Der besondere Beitrag, den der Begriff der Spiritualität in die Frage nach der Entstehung des Glaubens einbringt, besteht darüber hinaus darin, dass er einerseits auf die sinndeutende Eigenaktivität des Menschen aufmerksam macht, andererseits

eben seine Angewiesenheit auf geprägte Lebensformen und inhaltlich bestimmte Deutungstraditionen festhält. Man kann daher auch sagen, Spiritualität ist die Entstehung des Glaubens im Modus der persönlichen Einfindung in ein sinnbewusstes Leben.

Das hat auch deutlichen Anhalt am allgemeinen Sprachgebrauch. Als ‚nicht unbedingt religiös‘, aber ‚spirituell‘ bezeichnen sich diejenigen, welche die religiösen Fragen existenziell wichtig finden und die eigene Beziehung zu einer transzendenten geistigen Wirklichkeit suchen, dem Dogma der Kirche, dem Bekenntnis des kirchlichen Glaubens und dem gemeinschaftlichen Gottesdienst aber oft fern stehen.

2. Glauben als Selbsttranszendierung

Das Konzept der Spiritualität kann dazu verhelfen, die Auffassung vom Glauben und seiner Entstehung aus den engen Grenzen einer kirchlichen Dogmatik zu befreien. Versteht man unter dem Glauben eine spirituelle, auf eine transzendenten, geistige Wirklichkeit setzende Lebenseinstellung, dann erscheint er als sinnbildende Aktivität, worin körperlich-sinnliche, emotional-gefühlsbezogene und geistig-vernünftige Dimensionen zusammenfinden. Im Glauben, so kann dann gesagt werden, finden wir uns in der Ganzheit unseres leiblich-seelischen und geistigen Daseins angesprochen. Zugleich können wir diese Ganzheit unseres Daseins nie gegenständlich vor uns bringen und werden so im Glauben gerade aus der Zentrierung auf das eigene Ich herausbewegt und auf das größere Ganze hin ausgerichtet. Der Glaube ermöglicht es Menschen, ihr Leben in einen ganzheitlichen Sinnzusammenhang zu integrieren. Aus ihm wächst jedem Ein-

zernen eine unendliche Bedeutsamkeit zu. Der ganzheitlich, letzte, unbedingte Sinn kann in einem persönlichen Gott vorgestellt sein und in der geprägten Sprache der religiösen Überlieferung artikuliert werden. In der spirituellen Einstellung suchen die Menschen aber oft auch nach sensibleren Sprachen, nach neuen Metaphern und Symbolen. Oder sie nehmen die gegenständlichen Vorstellungen der religiösen Tradition auf, versuchen sie jedoch zugleich in davon abweichende Ausdrücke zu transformieren. Das bringt den Glauben freilich nicht selten zugleich in erhebliche Sprachschwierigkeiten.

Der Glaube hat dort, wo er sich als spirituelle Lebenseinstellung versteht, oft etwas Tastendes und Suchendes. Er führt in die Suche nach Sinn und damit nach einem letzten, alles umgreifenden Zusammenhang, nach dem Zusammenhang meiner selbst mit mir selbst, mit der Welt und mit der transzendenten, umfassenden geistigen Wirklichkeit. Er ist Suche nach Lebenssinn in den drei entscheidenden Dimensionen: Der Glaube ist Suche nach Sinn, der sinnlich zu erfahren ist, in der Tiefe der Seele zu fühlen, und mit dem Geiste zu denken ist.⁴ Glaube, der zu einer spirituellen Da-seinsgewissheit führt, verlangt deshalb die Aktivierung der Sinne, die den Kontakt zur Welt herstellen, des Gefühls, welches das Individuum unmittelbar in seiner Leiblichkeit sich selbst spüren lässt, und des Geistes, der die Zusammenhänge des Lebens und dieser Welt reflektiert.

Der spirituell gelebte Glaube führt zudem in das komplexe Zusammenspiel von sinnlicher Teilhabe an der Welt, kultureller Traditionssaneignung, Auseinandersetzung mit lebensweltlich gegebenen Beziehungen, zum Austausch mit andern Indivi-

duen, schließlich zu lebensgeschichtlicher Reifung und Einsicht. Auch wenn spirituell eingestellte Menschen den Sinn ihres Lebens im Glaubensbekenntnis der Kirche ausgedrückt finden, bleibt dieser Sinn an den Vorgang der SinnerSchließung, wie er aus den Erfahrungen des Lebens hervorgeht und in ihnen verankert ist, gekoppelt.

3. Glauben als Aktivität der Seele

Lange Zeit gehörte es in der Folge der Aufnahme und Fortführung platonischer Metaphysik zu den anthropologischen Kategorien auch der christlichen Theologie, einen Leib-Seele-Dualismus zu vertreten. Dabei sollte die Seele als immaterielle, vom Leib getrennte Substanz einen unsterblichen, göttlichen Wesenskern der menschlichen Person ausmachen. Unter nachkritischem, neuzeitlichen Erkenntnisbedingungen wird dieser substanzontologische Dualismus in der Theologie kaum noch vertreten. Natürlich kommt dieser Seelenglaube im religiösen Feld auch heute vor und besetzt dort Positionen, die sich ebenfalls als spirituell verstehen. Auf der Theorieebene, auf der die Theologie sich bewegt, ist jedoch an die Stelle der Seele als einer immateriellen, geistigen Substanz, die den Menschen mit Gottes Ewigkeit verbindet, die Rede von der Seele als integraler, ganzheitlicher, in Gott begründeter Selbstbeziehung getreten. Auch auf dieser Linie kann und sollte nun das Konzept der Spiritualität einem seriösen theologischen Gebrauch in der Verständigung über den Glauben und seine Entstehung am Ort und im Innern des einzelnen Menschen zugeführt werden. Das muss nicht heißen, dass die Vergegenständlichung des Seelenglaubens

⁴ Zur Unterscheidung der Sinndimensionen vgl. *Wilhelm Schmid*, Glück, Frankfurt a. M.–Leipzig 2007, 45–80.

bens aus den Phänomenzusammenhängen, welche die Theorie der Spiritualität aufzuschließen beansprucht, herausfallen muss. Im Gegenteil, die Stärke des Spiritualitätsbegriffs besteht gerade darin, dass er eine ethnografische Kategorie darstellt. D.h. er kommt einerseits im religiösen Feld vor, in dem Menschen sich zu ihrer spirituellen Lebenseinstellung bekennen und möglicherweise auch von der Seele sprechen und an deren Unsterblichkeit glauben. Andererseits kann er aber auch in eine Theorie aufgenommen werden, die den faktisch gelebten religiösen Glauben nicht nur empirisch beschreibt, sondern zu einem Verstehen seiner Entstehungs- und Bedingungszusammenhänge im Kontext moderner Theorielagen führt.

Das Spiritualitätskonzept sieht ja gerade nicht vor, dass die kirchliche Lehre und die Vorgaben des Dogmas im Prozess der Entstehung und Ausbildung des Glaubens Regie führen, sondern dass es die lebensgeschichtlichen Sinn- und Orientierungsbedürfnisse der Menschen sind, auf die hin sie sich traditionelle Glaubensaussagen – solche aus den christlichen Kirchen, aber auch aus anderen religiösen Traditionen – aneignen. Nicht, ob diese Glaubensaussagen untereinander verträglich sind, ist dann wiederum entscheidend, sondern ob sie sich in die existenziell relevante Sinnkonstitution der Menschen integrieren lassen. Insofern gewinnen dann Glaubensaussagen den Charakter von spirituellen Lebensdeutungen. Als solche finden sie ihre Verbreitung vor allem auf dem Wege individueller Gegenzeichnung im Kontext der Bildung von Netzwerken, die in der Regel einen nur geringen Institutionalisierungsgrad aufweisen, aber sich durchaus auch

innerhalb der Kirchen entwickeln können. Deshalb zieht der Begriff der Spiritualität jedoch auch gern den der Esoterik nach sich, freilich nicht ohne dabei wiederum neue Missverständnisse zu produzieren.⁵

Dennoch hält die Auffassung vom Glauben als spiritueller Sinneinstellung ziemlich unmissverständlich fest, dass damit eben nicht etwas gemeint ist, das im bio-physischen Organismus dinglich gegeben wäre. Als spirituelle Sinneinstellung ist der Glaube vielmehr ein Ensemble von mentalen Vollzügen und Zuständen, die von einem Individuum unmittelbar als die eigenen erlebt werden. Dem Glauben ist dieser unmittelbare Selbstbezug konstitutiv zu eigen, weshalb er nie ohne Selbstbewusstsein ist – wobei sinnliches von unmittelbarem unterschieden werden muss. Das sinnliche Selbstbewusstsein ist durch sinnliche Wahrnehmungen, auch diejenigen, die wir an uns selbst machen, vermittelt. Das unmittelbare Selbstbewusstsein wird hingegen deshalb so genannt, weil es mentale Zustände meint, von denen wir erfahren, ohne dass wir auf unsere äußeren Sinne oder gar auf logische Schlussfolgerungen angewiesen wären. Hier sind wir uns – gefühlsbasiert – bestimmter geistiger Zustände, Überzeugungen, Wünsche, Ängste unmittelbar bewusst. Obwohl die Unmittelbarkeit dieses Bewusstseins impliziert, dass keine Reflexionsanstrengungen in dieses eingehen, könnte doch von einem Selbst-Bewusstsein im inneren Erleben des Individuums wiederum nicht die Rede sein, wäre dieses rezeptive Erleben nicht bereits mit Deutungsoperationen verbunden, die dann freilich nicht prädikativ ausgearbeitet sein müssen, sondern auf einer emotionalen Ebene ablaufen.

⁵ Vgl. Martin Kumlehn, Esoterik, in: Wilhelm Gräß / Birgit Weyel (Hg.), *Handbuch der Praktischen Theologie*, Gütersloh 2007, 239–250.

Möglicherweise lässt sich mit einer solchen Beschreibung der Verfassung des Glaubens als spiritueller Sinneinstellung in der Folge ein nachkritischer Begriff der Seele und damit des anthropologischen Orts für die Entstehung des Glaubens gewinnen. Hat der substanzontologische Seelenbegriff angesichts der kritischen Neufassung der Metaphysik als funktionaler Prinzipienreflexion ausgedient, so kann der Begriff der Seele nun möglicherweise neu zur erschließungskräftigen Metapher werden, mit der sich ausdrücken lässt, dass ein Mensch sich in der Ganzheit seiner psychophysischen Zustände immer auch im Wie seines inneren Erlebens selbst erschlossen ist. Die Seele eines Menschen wäre dann seine an die leibliche Ganzheit gebundene Fähigkeit, sich in der Innenperspektive als eine Person im Wechsel der Gesamterlebniszustände, damit in seinem Kontakt zur Welt, zu sich selbst und zum transzendenten Ganzen der Wirklichkeit, selbst wahrzunehmen – und das heißt, in den Glauben als spirituelle Sinneinstellung zu finden.⁶

4. Glauben als Sinnfindung

Der Glaube ist eine spirituelle Lebenseinstellung, vermöge deren einem Menschen eine auf absoluten Sinn ausgreifende Sinndeutung auch noch jener Tatbestände des Lebens möglich wird, die seinen endlichen Gestaltungs- und Erfahrungshorizont transzendentieren. Wer glaubt, bildet Empfindungen, Überzeugungen und Vorstellungen aus, lernt schließlich auch eine Symbolsprache zu sprechen, so dass er sich zu Krankheit und Tod und dann auch zu all jenen Abhängigkeiten und Unverfüg-

barkeiten, die sich unserer Erkennbarkeit und unserem Handeln entziehen, in sinndeutender Weise verhalten kann. Es sind dies die Grundtatbestände unseres Geborenwerdens und Sterbens, sodann aber die vielfach unhintergehbar Abhängigkeiten von einer Welt, in die wir uns als Individuen versetzt finden, die wir als Ganze aber nicht vor uns bringen, analysieren und gestalten können. Wir können sie zwar in ihren komplexen sozialen und natürlichen Gegebenheiten und Zusammenhängen im einzelnen erkennen und bearbeiten, nicht jedoch im *Ganzen* eines intentional fassbaren Sinnzusammenhangs, nicht im „*Worum*“ ihres Gegebenseins, nicht in Relation zu den letzten Zwecken unseres Handelns verstehen.

Die anerkennende Bezugnahme auf unbedingte Sinnbedingungen muss sich nicht im Glauben an einen großen, gar persönlichen Gott artikulieren. Jedoch kann in solcher Anerkennung absoluter Sinnbedingungen der rationale Gehalt des christlichen Glaubens an Gott, den Schöpfer und Erlöser, hervortreten. Dann drückt sich im Glauben an Gott, den Schöpfer und Erlöser, das Bewusstsein aus, im Handeln von Handlungsbedingungen abhängig zu sein, die sich menschlicher Selbstbestimmungsmacht entziehen und doch für den Bestand des Daseins und den Erfolg der Handlungsabsichten einstehen. In der Sprache des christlichen Glaubens ist Gott der Schöpfer, den Jesus Christus zugleich als den bekannt gemacht hat, der den in sündhafter Verlorenheit ihm und sich selbst entfremdeten Menschen gnädig annimmt und auf das Kommen des künftigen Freiheitsreiches ausrichtet. In Gestalt des so sich auslegenden Gottesbewusstseins findet der christliche Glaube in die Hal-

⁶ Vgl. Ulrich Barth, Selbstbewusstsein und Seele, in: ZThK 101 (2004), 198–217, 215.



2008. XVI, 610 Seiten.
ISBN 978-3-16-149603-5
Broschur € 49,-;
ISBN 978-3-16-149592-2
Leinen € 89,-

Der vorliegende Band dokumentiert die ersten Ergebnisse der seit 2001 an der Päpstlichen Lateran-Universität Rom arbeitenden internationalen und interkonfessionellen Forschungsgruppe zu fundamentaltheologischen Themen in interkonfessioneller Perspektive. Er erscheint zeitgleich in italienischer Sprache bei der Lateran University Press.

Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre

Theologische Studien

Herausgegeben von Eilert Herms und Lubomir Zak

Seit 2001 arbeitet an der Päpstlichen Lateran-Universität Rom eine internationale und interkonfessionelle Forschungsgruppe zu fundamentaltheologischen Themen in interkonfessioneller Perspektive. Zielsetzung ist eine vertiefte Erfassung der eigenen Konstruktionsprinzipien jeder der beiden Lehrtraditionen. Dieses Ziel wird jedoch gemeinsam angestrebt. Das ist eine methodische Neuerung: Jede Seite versucht, nicht nur die Konstruktionsprinzipien der eigenen Lehrtradition, sondern auch der des Partners zu befolgen. Evangelische Theologen versuchen, nicht nur konsequent evangelisch, sondern auch konsequent römisch-katholisch zu denken; umgekehrt versuchen römisch-katholische Theologen, nicht nur konsequent römisch-katholisch, sondern auch konsequent evangelisch zu denken. In einem Akt methodischer Empathie versucht jede Seite, die Position der Partner von innen heraus nachzuvollziehen. Voraussetzung dafür ist: Jede Seite unterstellt aus eigener Überzeugung und auf dem Boden der gemeinsamen Taufe, dass ihre Partner auf dieselbe Wirklichkeit bezogen sind wie sie selbst, nämlich auf die Offenbarung der Wahrheit des Evangeliums. Jede Seite versteht Lehraussagen der anderen Seite als eine spezifische Wahrnehmung derselben »res«, um deren angemessene Erfassung es auch ihr selbst geht. Dadurch kann das Sachverständnis der Partner besser erkannt und auch das eigene Sachverständnis vertieft und konkretisiert werden. Das wiederum kann zu veränderten gegenseitigen Einschätzungen führen, die auch für das gemeinsame christliche Leben nicht folgenlos bleiben.

Mit Beiträgen von:

*Wilfried Härtle, Eilert Herms, Giuseppe Lorizio,
 Christoph Schwöbel, Massimo Serretti, Lubomir Zak*



Mohr Siebeck

Tübingen

info@mohr.de

www.mohr.de

Maßgeschneiderte Informationen: www.mohr.de/form/eKurier.htm

tung menschlicher Bescheidenheit, Demut und Dankbarkeit.

5. Glauben zur Sprache bringen

Die vorkritische Auffassung von der Religion mutete dieser, z. B. gerade mit ihrer Schöpfungslehre, kausale Welterklärungsaufgaben zu. Sie sollte über die Entstehung des Universums und den Gang der Geschichte im Rekurs auf ein extramundanes göttliches Handlungssubjekt Auskunft geben. Doch das gehört in die Geschichte des ontologischen Dualismus und der Substanzmetaphysik. Selbstverständlich kommt auch diese mit zwei Welten rechnende, Gott objektivierende religiöse Auffassung im religiösen Feld immer noch verbreitet vor. Religionssoziologisch und entwicklungspsychologisch können dafür viele Beispiele beigebracht werden.⁷ Dennoch darf der Glaube in Gestalt der spirituellen Lebenseinstellung auf solche, bestimmten Weltbildern zugehörige Vorstellungsgehalte nicht festgelegt werden. Glaube, der sich als spirituelle Einstellung versteht, bewegt sich in Sinndeutungen und Sinnbestimmungen. Im Glauben stellen wir letzte Zusammenhänge her und nehmen diejenigen wahr, die zum Verstehen der Welt und der eigenen Stellung in ihr führen. Aber da er uns damit eben eine spirituelle Sinneinstellung ist, führt er uns gerade nicht in den Kampf gegen die Objektivitäts- und sachlichen Erklärungsansprüche der Wissenschaft. Unsere Glaubensaussagen stellen keine Kausalitätsverhältnisse her und geben keinerlei objektiv sachhaltige Auskunft über die Entstehung des Universums, den Lauf der Geschichte oder das Ende der

Welt. Der Glaube redet freilich auch nicht vom biologischen Organismus oder von neuronalen Prozessen.

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

Leben meint in den Texten und der Sprache des Glaubens im Grunde immer selbstbewusstes Leben. Menschen, die glauben, sind Menschen, die planen können und Absichten verfolgen, im emotionalen Verhältnis zu sich stehen und im Austausch mit der Umwelt, sich zu anderen ihresgleichen verhalten, sich durchsetzen und im Dasein behaupten müssen, Verantwortung für ihr Handeln tragen und schuldig werden, nach Vergebung verlangen und auf Versöhnung hoffen – und eben dies alles so, dass sie sich in einen sie selbst unendlich transzendernden und damit tragenden, sich als unversiegliche Sinnquelle erweisenden Sinnzusammenhang hineingestellt wissen. In der spirituellen Sinneinstellung des Glaubens werden keine objektiven, empirischen Analysen angestellt. Es werden allenfalls subjektive,

⁷ Zu den religionspsychologischen Theorien individueller religiöser Entwicklung vgl. Friedrich Schweitzer, *Lebensgeschichte und Religion*, Göttersloh 1987.

narrativ fassbare Ausdrucksformen von Gefühlen, Gedanken, Reaktionen, Absichten und Motiven beschrieben.

Aber nur in diesen anderen als den biologischen und psychophysischen Ordnungen des Lebens, wie sie in den Erzählungen und Symbolsprachen der Religionen, aber auch in der Literatur und der darstellenden Kunst, in Philosophie und Theologie entwickelt werden, tritt der Mensch als ein solches Lebewesen hervor, das nach sich selbst fragt und den Sinn seines Daseins sucht. In den religiösen Symbolsprachen haben sich denn auch seit jeher die Lebensdeutungen artikuliert, mit denen die Menschen Antwort auf die letzten Fragen nach dem Warum allen Lebens und des eigenen Daseins, nach seinem Sinn und

Zweck, nach Gut und Böse, nach Zufall, Schicksal oder göttlicher Fügung suchten. Der rationale Gehalt religiöser Symbolsprachen liegt bei aller Vieldeutigkeit, die diesen Sprachen eigentümlich ist, auch heute noch darin, dass sie einen in dichten Vorstellungen und starken Wertungen lebendigen Umgang mit den existenziellen Sinn- und Orientierungsfragen eröffnen: Was heißt es für mich, ein Mensch zu sein? Wie erlebe ich mich als Individuum? Und dann eben auch: Welchen Sinn hat für mich mein Leben? Wie verhalte und äußere ich mich, um mich von anderen Individuen abzugrenzen oder mit ihnen in Verbindung zu treten? Was ist mir wichtig, wofür setze ich mich ein?

Diese Fragen nach personaler Identität, nach integralen Lebenszusammenhängen und einer zielorientierenden Bestimmung des eigenen Daseins lassen sich alle auch nicht-religiös aufnehmen, aber dann doch nur um den Preis der Gefühlsamputation und der Sistierung einer aufs Ganze gehenden Sinnreflexion. Nur in religiöser bzw. spiritueller Sinneinstellung greifen wir auf letzte, nicht zu vergegenständlichende Sinnzusammenhänge aus. Um für diese transzendorrenden Sinnzusammenhänge kommunizierbare Vorstellungen und Sprache gewinnen zu können, brauchen wir zugleich die Welt der fiktionalen Erzählungen und mythischen Bilder, die Parabeln, die Beispiel- und Gleichnisgeschichten der Bibel, die Metaphern und Symbole, welche die Überlieferungen des Glaubens geschaffen haben.

Allerdings sind unter modernen Kulturverhältnissen die institutionell getragenen und von Religionsexperten gepflegten religiösen Erzähltraditionen und Symbolsysteme vielfach depotenziert und fragmentiert. Sie finden sich Marktverhältnissen ausgesetzt und stehen in Konkurrenz

Weiterführende Literatur:

Traugott Koch, Mit Gott leben. Eine Besinnung auf den Glauben, Tübingen 1989. – In diesem Buch erörtert Koch die Fragen nach der Entstehung des Glaubens im Ausgang von den Erfahrungen des Glaubens. Er zeigt, was das heißt, an Gott zu glauben und dann vor allem, wie er sich als Quelle des Lebenssinnes erweist, in der Höhe des Lebens und in dessen Tiefe, an seinem Anfang und an seinem Ende.

Traugott Roser, Spiritual Care. Ethische, organisationale und spirituelle Aspekte der Krankenhausseelsorge. Ein praktisch-theologischer Zugang, Stuttgart 2007. – Hier entwickelt Roser das Konzept einer Spiritualität, mit dem der Glaube als Lebenshilfe verständlich wird. Er zeigt die Chancen, die der kirchlichen Seelsorge erwachsen, wenn sie die Glaubensvermittlung als spirituelle Lebensbegleitung praktiziert. Dann wird sie zu einer heilenden Kraft in der Wirksamkeit des Geistes.

zu den Sinnangeboten einer weit ausdifferenzierten medienästhetischen Kultur. Auch daran erwachsen der Glaubensverkündigung heute entscheidende Herausforderungen. Wo es gelingt, den Glauben als eine im absoluten Sinn vergewissernde Lebenseinstellung zu kommunizieren, wird jedoch immer auch eine Sprache gefunden werden, die in der modernen Medienkultur Gehör findet.

Der Autor: *Wilhelm Gräß, Dr. theol., geb. 1948 in Bad Säckingen/Rhein; 1968–72 Studium der Theologie und Philosophie in Bethel/Bielefeld, Göttingen und Heidelberg;*

1972–1987 Promotion und Habilitation, Wiss. Assistent an der Universität Göttingen; 1988–93 Pfarrer in Göttingen; 1993–99 Professor für Praktische Theologie an der Ruhr-Universität Bochum; seit 1999 Professor für Praktische Theologie an der Humboldt-Universität zu Berlin, Leiter des Instituts für Religionssoziologie, Universitätsprediger. Jüngste Publikationen: Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh 2002; Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion, Gütersloh 2006; Sinnfragen. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur, Gütersloh 2006.