

# Spiritualität des Alltags

von Michael Felder

Die religiöse Praxis nimmt in den Ländern Europas immer mehr ab, gleichzeitig konstatieren Studien einen Megatrend Spiritualität. Spiritualität steht dabei für einen erfahrungsbezogenen Glauben, der den in Alltagsroutinen verstrickten Individuen Sinnfindungsressourcen zur Verfügung stellt. Der Artikel zeigt auf, dass dies nichts mit Weltflucht oder der Inszenierung außergewöhnlicher Ereignisse zu tun hat. Ein Bild Caravaggios, der Blick Charles Taylors auf die Säkularisierung und die Wiederkehr der Religion sowie der Impuls des Zweiten Vatikanischen Konzils konturieren die Aspekte einer „Religion des Alltags“.

Während sich die katholische Kirche darauf vorbereitet, mit einem „Jahr des Glaubens“ und unter der Flagge der „Neuevangelisierung“ der spürbaren Abnahme von Glaubenswissen und Glaubenspraxis entgegenzuwirken, steht auf der anderen Seite die Behauptung vom „Megatrend Spiritualität“<sup>1</sup>. Dieser Trend lasse die Behauptung eines linear fortschreitenden Säkularisierungsprozesses auch für Europa als Fußnote im religionswissenschaftlichen und soziologischen Diskurs der letzten Jahre erscheinen. Unter dem Label von Spiritualität habe sich ein Transzendenzbezug der meisten Menschen auch im Kontext postmoderner Säkularität gehalten, ja sie fördere sogar durch die Auflösung dogmatisch fixierter Gottesbilder und theologisch eindeutig definierter Heilsbotschaften einen lebenspraktischen Pluralismus postmaterieller Haltungen. Spätestens seit den lebensweltlich orientierten Arbeiten des Wissenssoziologen Thomas Luckmann, in denen ein Transzendenzbegriff diesseits der klassisch christlichen Jenseitsvorstellungen entwickelt wird,<sup>2</sup> öffnet sich der Spiritualitätsforschung ein weites Feld. Obwohl ein Neologismus, hat sich der Begriff absolut eingebürgert. Ursprünglich adjektivisch gebraucht, zielt er semantisch auf „geistliches Leben“ oder „Leben in bzw. aus dem Geist“. Im christlichen Kontext war damit zum einen ein eindeutiger Gottesbezug inkludiert, zum anderen auch der Verweis auf eine Lebensform, die das Geistliche als Stand der „religiös Hochmusikalischen“ für sich reklamierte.<sup>3</sup>

## 1. Spiritualität *des* Alltags und Spiritualität *im* Alltag

„Spiritualität des Alltags“ verweist als Formulierung auf den zeitgenössischen Sprachgebrauch, der ohne metaphysische und theologische Anleihen „Höheres Leben“ als Aus-

---

<sup>1</sup> Vgl. P. Zulehner (Hg.), *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*, Ostfildern 2004; L. Karrer, *Spiritualität: ein Megatrend? Spurensuche auf Wegen der Menschwerdung*, in: *Diakonia* 37 (2006) 381–385.

<sup>2</sup> Vgl. T. Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. 1991 (die englischsprachige Originalfassung des Essays stammt allerdings bereits aus dem Jahr 1967).

<sup>3</sup> Zur Wortgeschichte und Bedeutungswandel vgl. J. Sudbrack, *Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext*, Würzburg 1999, 35–43.

druck menschlicher Fähigkeit sieht, seine Lebensgestaltung auf einen letzten Sinn hin zu beziehen. „Spiritualität des Alltags“ meint im Folgenden aber keine Bindestrichspiritualität angesichts der Sinnoffenheit vielfältiger menschlicher Lebensbezüge, sie meint auch keine Beliebigkeit angesichts diffuser Definitionslage. Auch schließt sich damit eine Synthese aus, im Anschluss an eine Deklination beider Begriffe im Einzelnen. Als Kombination ist es auch kein Korrelationsbegriff, dem immer der Geruch von Anwendungsbedarf anhaftet. Ermöglicht wird eine doppelte Lesart und dies zeigt die heuristische Qualität: Zum einen, als *Genetivus subjectivus*, ist der Alltag selber in seiner Eigenschaft befragt, Spiritualität freizusetzen bzw. sich als Ermöglichungsraum letzter Sinnbezüge für den Menschen zu erweisen. Zum anderen, als *Genetivus objectivus*, fragt „Spiritualität des Alltags“ danach, wie der Alltag in seinem spezifischen Zeit- und Raumgefüge nicht nur als Kontinuum wahrgenommen wird, sondern auch offen ist für sinnenerative Unterbrechungen bzw. für eine Praxis, die aus Sinnvorgaben lebt, die sich nicht aus den alltäglichen Verfügbarkeiten ergeben.<sup>4</sup> Auch wenn im zeitgenössischen Spiritualitätsbegriff die Dimension des Alltags inkludiert zu sein scheint, lohnt es sich, dezidiert nach der „Spiritualität des Alltags“<sup>5</sup> zu fragen.

## 2. Der Fragehorizont einer konkreten Gestalt von Spiritualität des Alltags

„Spiritualität des Alltags“ als Praxis gelebten christlichen Glaubens und vom Ort der Pastoraltheologie aus betrachtet stellt sich im Folgenden als interaktive Dynamik von theologischer Anthropologie und zeitgenössischem praktischem Selbstverständnis des Menschen, von religiöser und säkularer Sehnsuchtsprache<sup>6</sup> und schließlich von Entzauberung und Rehabilitierung religiöser Weltdeutung<sup>7</sup> dar. Wenn die Theologie der Spiritualität als *Querschnittswissenschaft*<sup>8</sup> die Botschaft Jesu im Lichte der modernen Mentalität – und umgekehrt – herausstellt und somit den Lebenssinn des christlichen Glaubens erfahrungsweltlich durchbuchstabiert, dann stellt sie zugleich die Frage der praktischen Ausdrucksgestalt dieses Wechselgeschehens. Sinnerschließung in religiösen Handlungen und Sinnerfahrung im konkreten Lebensbezug bündeln sich in der einen Identität des Individuums. Christliche Identität meint dann ein Wirklichkeitsverhältnis, das sich auf die Aktualisierung der Kategorien christlicher Religiosität versteht. Der Begriff „Spiritualität des Alltags“ bedeutet dann für das Christentum nicht nur eine Ent-

<sup>4</sup> Vgl. F. Steffensky, *Feier des Lebens. Spiritualität im Alltag*, Stuttgart 1984; O. Betz, *Das Unscheinbare ist das Wunderbare. Spiritualität im Alltag* (Topos Taschenbuch 742), Kevelaer 2011.

<sup>5</sup> Mit fokussierendem Titel gibt es letztlich überraschend wenige Publikationen. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit: K. Hilpert, *Spiritualität des Alltags*, in: *Religionspädagogische Beiträge* 16 (1985) 68–74; A. Müller, *Spiritualität des Alltags*, in: A. Bondolfi; W. Heierle; D. Mieth (Hg.), *Ethos des Alltags*. FS S. H. Pfürtnner, Zürich 1983, 41–51.

<sup>6</sup> Vgl. A. Martin, *Sehnsucht – der Anfang von allem. Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität*, Ostfildern 2005; P. Zulehner, *GottesSehnsucht. Spirituelle Sehnsucht in säkularer Kultur*, Ostfildern 2008.

<sup>7</sup> Vgl. H.-J. Höhn (Hg.), *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, Frankfurt a. M. 1996.

<sup>8</sup> J. Sudbrack, *Art. Spiritualität. IV. Systematisch-theologisch*, in: *LTHK*<sup>3</sup> IX (2000) 857.

grenzung des kategorialen Feldes seiner Frömmigkeitspraxis, inklusive ihrer Gebundenheit an Zeiten und Orte, es meint auch eine Neuverortung der Praxis selbst, nicht zuletzt im Spannungsfeld von „Gott und die Welt“ als Grundfrage einer sinnstiftenden Selbstverortung.

Um diese Entgrenzung und Neuverortung der „Spiritualität des Alltags“ aufzeigen zu können, genügt es nicht, sich an die Definitionsarbeit zu machen oder einer Phänomen-erhebung den Erweis zu überlassen. „Spiritualität des Alltags“ ist nicht ohne das Weltverhältnis des spirituellen Menschen zu verstehen. „Spiritualität des Alltags“ offenbart nicht nur die Geschichtlichkeit des Menschen, sie ist, um konkret zu werden, selbst an die Geschichte gebunden. Wer über Spiritualität schreibt, kann sich damit letztlich von einer Standortgebundenheit und deren Perspektiven nicht trennen, auch wenn das Wort eine Überschreitung kultureller und religiöser Grenzen verheißt.<sup>9</sup> Von diesem konkreten Standort aus kann dann auch erst der Spannungsbogen des Wechselbezugs von Spiritualität und Alltag in den Blick kommen.

### 3. Das Bild von Spiritualität im Alltag: drei Perspektiven der Betrachtung

In einem funktionalen Religionsbegriff kann Spiritualität jede Operation auf der Bewusstseinsebene bedeuten, die Sinnquellen im Sinne imaginierter Transzendenzvorstellungen für die eigene Lebensführungspraxis erschließt.<sup>10</sup> Spiritualität im Alltag nennt nicht nur Kennzeichen einer solchen, allgemeinen, d. h. allen und jederzeit offenstehenden Praxis, ihr Begriff ist die Abkürzung für einen Wirklichkeitsbezug, der die performative Kraft des Religiösen am ermöglichten Lebenssinn evaluiert. Was Spiritualität sein könnte, spiegelt sich damit in dem, was sich religions- und kulturgeschichtlich ereignet hat. Den Transformationsprozess im religiösen Feld<sup>11</sup> hat der kanadische Sozialphilosoph Charles Taylor kulturanthropologisch analysiert.<sup>12</sup> Darin zeigt er, wie der ursprünglich religiös aufgeladene Bedeutungsanspruch des Selbst- und Weltverständnisses auch unter säkularen Bedingungen seine Signifikanz im Ausdruck menschlichen Kommunikations- und Handlungssinns behält. Diese Analyse liefert zugleich die Perspektive, um die Neuaufwertung der Spiritualität im Alltag zu verstehen, die das Zweite Vatikanische

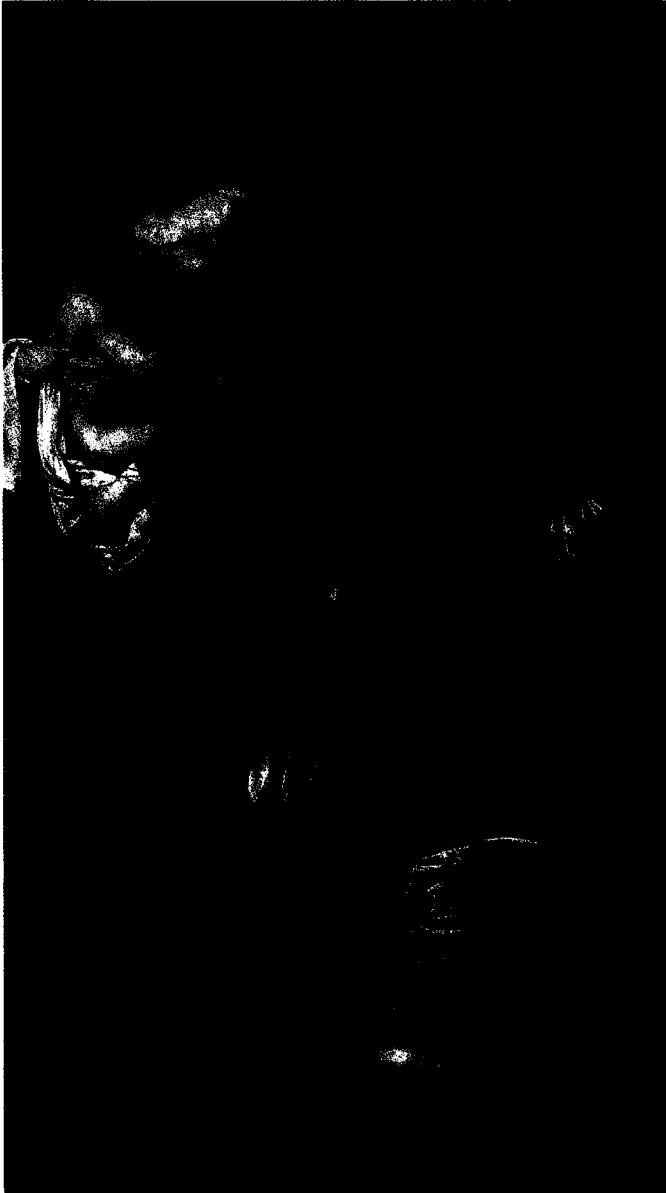
<sup>9</sup> Dies gilt nicht nur für die Autorinnen und Autoren, die Spiritualität in theologischen oder den Kategorien der eigenen Religionserfahrung beschreiben. Dies kann mit den Mitteln konfessioneller Zweisprachigkeit geschehen, wie es *F. Steffenski* darlegt (vgl. *Feier des Lebens*, wie Anm. 4, 8ff.), oder im interreligiösen Dialog sogar „mehrsprachig“. Selbst ein sozialwissenschaftlicher oder ein religionswissenschaftlicher Spiritualitätsbegriff kommt nicht umhin, seine spezifische Standortgebundenheit im Sinne der epistemologischen Voraussetzungen deutlich zu machen.

<sup>10</sup> Vgl. *W. Gräß*, *Spiritualität – die Religion der Individuen*, in: Ders.; *L. Charbonnier* (Hg.), *Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive* (Studien zu Religion und Kultur 1), Berlin 2008, 31–44, hier: 37.

<sup>11</sup> Vgl. *R. Polak*, *Spiritualität – neuere Transformationen im „religiösen Feld“*, in: *W. Gräß*; *L. Charbonnier* (Hg.), *Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive*, Berlin 2008, 89–109.

<sup>12</sup> *C. Taylor*, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009.

Konzil im Dialog mit der Moderne und ihrem Einfluss auf die Formen des Religiösen vorgenommen hat. Begonnen werden aber soll mit einer besonderen Perspektive, mit der Perspektive des Malers Caravaggio.



In seiner „Madonna dei Pellegrini“ durchbrach Caravaggio die üblichen Stilmittel der Frömmigkeitskunst. Auf seiner Leinwand erscheint die Erfahrung von „Spiritualität des Alltags“ als Dialektik des Außergewöhnlichen im Gewöhnlichen. Mit Charles Taylors Erzählung (s.o.) wird dann vielleicht verständlicher wie diese Dialektik im Ringen des Konzils um authentische Formen religiösen Zeugnisses sichtbar wird.

### 3.1 Caravaggios *Madonna dei Pellegrini*: Der Segen einer „alltäglichen“ Begegnung

Als Michelangelo Merisi, der unter dem Namen Caravaggio in die Kunstgeschichte eingegangen ist, vom Augustinerkonvent Sant'Agostino den Auftrag für ein Gemälde erhielt, das die Loretokapelle schmücken sollte, da war das Bildmotiv gleichsam vorgegeben. Es musste ein Madonnenbildnis sein, denn Loreto gehörte seit dem späten Mittelalter zu den berühmtesten Marien-Wallfahrtsorten. Loreto steht für Nazareth, denn unter dem steinernen Schrein einer barocken Basilika birgt es das Haus Mariens bzw. der Heiligen Familie, denn Engel sollen der Legende nach gerade jenes Haus Ende des 13. Jahrhunderts von Nazareth in Palästina an diese Stelle in den Marken transferiert haben, in dem der Engel Gabriel der Jungfrau Maria die Geburt ihres Sohnes verkündete.

Caravaggio malt ein alltägliches Haus, so wie es irgendwo in den Straßen Roms seiner Zeit mit deutlichen Spuren der Abnutzung steht. Hier zeigt sich die faszinierende Ambiguität, die das Werk Caravaggios auszeichnet. Wie selbstverständlich kniet gerade vor diesem Haus ein Paar. Dieser Ort, dieses Haus könnte überall sein, und doch läuft gerade hier alles auf das entscheidende Ereignis zu. Auf ihren Gesichtern deutliche Lebensspuren, an ihren Füßen deutliche Wegspuren. Sind es Pilger? Ihrer Kleidung nach könnten sie auch einfach aus einem der Nebenhäuser gekommen sein, sie, das Kopftuch noch umgebunden, er, in Hemd, Wamst und kurzer Hose – oder ist es ein Arbeitsschurz? –, wie jeden Tag. Eine junge Frau ist herausgekommen, sie steht vor ihnen und hat ein Kind in den Armen. Man spürt das Gewicht, das sie trägt, obwohl sie den rechten Fuß, wie zu einem Tanzschritt grazil auf den steinernen Türboden setzt. Loreto steht auch für Gottes Gegenwart im menschlichen Fleisch. Gottes Menschwerdung als Inkarnation im Alltag. Das Bild zwingt sich in seinem religiösen Gehalt nicht auf. In dieser kleinen Welt spielen sich entscheidende und große Momente ab. Diese beiden Knienden, ihre Hände zum Gebet geformt, neigen sich dem Kind zu, so wie sich ihnen das Angesicht der Frau zuneigt. Aber es sind keine gebeugten Gestalten. Die Pilgerin – unter dem Kopftuch ein vom täglichen Wetter gegerbtes Gesicht, ein Halbprofil, das ein ganzes Leben zeigt. Eigentlich eine alltägliche Szene, und doch steckt das Bild voller religiöser Bezüge, ohne notwendig religiös zu sein. Nicht, dass Caravaggio alles offen ließe, aber er lässt unser Sehen frei. Staunen ist freies Sehen.

Die Pilger berühren das Haus und damit die Welt der Frau mit dem Kind durch das Holz ihres Pilgerstabs. Dieser zerbrechliche Stecken, gewöhnliches Holz, weist nach oben, er bildet die einzige pfeilartig nach oben und über den Bildrand hinausweisende Vertikale. Ein schmaler Grat der Begegnung, eine Fragilität, die überbrückt wird von der Eindeutigkeit des Segensgestus. Das Kind segnet. Eine kleine Hand, eigentlich nur der erhobene Kinderzeigefinger. Für diesen einen Moment, für dieses Gesegnetwerden, für dieses Gesehen- und Berührtwerden, knien die Pilger vor dem Haus. Caravaggio malt

einen Segens-, einen Berührungsmoment. Er malt, wie die Zeit einen Augenblick stillsteht, einen heiligen Moment, einen Moment der Erfüllung, ohne dass dieser Moment aus der Zeit herausfällt, und ohne die traditionelle Rollenverteilung in die Personen einer heiligen Sphäre mit Goldrand und in die Weltbürger mit ihren Schatten. Den Heiligenschein tragen die Menschen in sich. Nur angedeutet erscheint er als ein Lichtritz über der jungen Frau und ihrem Kind, eingeritzt in den Stoff der Welt, nicht ihn übermalend.

Dieses Gemälde, 1606 vollendet, hat für Aufruhr gesorgt. Loreto als Bild der Inkarnation und des Engelsgrußes, als Ort der Erwählungsbotschaft, schien nun dem menschlichen Alltag zu nahe zu kommen. Was Caravaggio malt, was er den Augen seiner Zeit zu entdecken gibt, das Himmlische mit irdischen Augen sehen, ist eine Sichtweise der Moderne. Auch wenn das 19. Jahrhundert versucht hat, den Goldgrund wieder einzufangen und „richtige Heilige“ zu malen, die Geschichte des „säkularen Zeitalters“ lässt sich nicht zurückdrehen. Diese Geschichte steht im Zentrum der Forschungen Charles Taylors und es ist nicht nur die Geschichte eines Verlustes. „Spiritualität des Alltags“ könnte die Überschrift einer Geschichte der Wiedergewinnung religiöser Ausdrucksfähigkeit lauten.

### 3.2 Dynamik der Säkularisierung und Dynamik der Spiritualität: Charles Taylors Erzählung

Charles Taylor möchte die Geschichte dessen, was man normalerweise als Säkularisierung des Abendlandes bezeichnet, nicht im Muster der üblichen „Subtraktionsgeschichte“ erzählen, die sich der Erklärungsfigur bedient: „Die Menschheit habe sich von bestimmten früheren Horizonten, Täuschungen oder Erkenntnissen getrennt, gelöst oder befreit.“<sup>13</sup> Die mit der Aufklärung des 18. Jahrhunderts freigesetzte Denkleistung autonomer Subjekte allein habe nicht bewirkt, was einer Veränderung der kulturellen Praxis über mehrere Schritte hinweg zur Plausibilität einer neuen Welteinstellung verholfen habe. Taylors kulturelle Anthropologie<sup>14</sup> geht immer von der Einbettung des praktischen menschlichen Selbstverständnisses in das dem geschichtlichen Wandel unterworfenen kulturelle Umfeld aus. So ergeben sich mehrere Erzählstränge des kulturellen Wandels, die sich im Religionsverständnis der Moderne bündeln lassen. Zum einen konstatiert Taylor eine Entwicklung, die er mit dem Begriff REFORM<sup>15</sup> belegt. Die Entzauberung der Welt beginnt noch weit vor dem Rationalitätsdruck der bürokratisierten Zivilisation des technischen Zeitalters. Es beginnt mit der Auflösung der Komplementarität, d. h. dem Zusammenspiel der weltlichen und der religiösen Sphäre und deren Lebensformen zugunsten einer Trennung in einen „wohlgefälligen Gottesdienst“ und in einen

<sup>13</sup> Taylor, Ein säkulares Zeitalter (wie Anm. 12), 48.

<sup>14</sup> Vgl. H. Rosa, Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor, Frankfurt a. M., 1998.

<sup>15</sup> REFORM meint einen Disziplinierungsvorgang, der nur noch die „reine Gottesverehrung“ zulässt mit entsprechender Weltfrömmigkeit auf der anderen Seite. Dieser wird sich letztlich die humanistische Seite zuwenden. Vgl. Taylor, Ein säkulares Zeitalter (wie Anm. 12), 138f. Erst durch seine REFORM-Großerzählung sei die Säkularität als Massenphänomen zu begreifen (vgl. ebd., 1282f.). Die Reformation bildet dabei ein Kapitel der früher schon einsetzenden und über diese hinausgreifenden REFORM.

„wohltuenden Weltendienst“<sup>16</sup>. Beide Sphären folgen einer eigenen Handlungslogik mit uniformer und dichter werdenden Organisationsgraden. Bei beiden zählt die richtige innere Einstellung.

Die verstärkte Innerlichkeit im Religiösen als Folge der Ausdifferenzierung des sakralen und profanen Weltzugangs, der im Mittelalter noch als ein Ordo galt, bringt im Laufe des kulturellen Wandels verschiedene, zum Teil überraschend paradoxe Konsequenzen hervor: So verstärkt sich im Zusammenhang der Konfessionskriege und ihrer Erschütterung dogmatisch-praktischer Geltungssicherheit der wahrheitsversichernde Anspruch persönlicher Erfahrung. Als Protagonisten mit synonymischer Bedeutung nennt Taylor Montaigne und Rousseau.<sup>17</sup> Montaigne steht für die Originalität unableitbarer individueller Erfahrung, zugleich für die Bewahrung des Religiösen im Bereich alltäglicher Humanität, Rousseau plädiert im Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars für eine Religiosität des Herzens, die das Selbstgefühl nicht beunruhigt und der Selbstachtung dient. Religion und Selbstachtung des Menschen in seiner natürlichen Verfasstheit auf der einen Seite und das Subjekt als prinzipielle Instanz des Wirklichkeitsbezugs auf der anderen Seite konstituieren einen Humanismus, der sich von seiner religiösen Quelle immer weiter wegbewegt. Taylor spricht von einem „ausgrenzenden Humanismus“<sup>18</sup>, der zur neuen tragfähigen und bestimmenden spirituellen Auffassung wird.

Für Taylor steht damit nicht nur das Weltverständnis mit oder ohne Gott auf dem Spiel. Dieser natürliche Humanismus bringt auch eklatante Verschiebungen im Selbstverständnis mit sich. Das Selbst wird nicht nur zum Konstrukteur seiner eigenen Wirklichkeit,<sup>19</sup> das sich als „abgepuffertes Selbst“<sup>20</sup> zu seiner Umwelt desengagiert und distanziert verhalten kann, es muss nun auch die Quellen der Bedeutsamkeit der Welt in sich selbst suchen. Die Erzählung von der Säkularisierung mündet nicht zuletzt im Kapitel des „Zeitalters der Authentizität“. Es erzählt von den Bemühungen des Individuums, in der alltäglichen Sprache der „entzauberten Welt“ einen letzten Sinn zu geben. Authentizität steht für die Ausdrucksgestalt des Individuums, für seine biografisch wirksame Orientierung seiner mentalen, emotionalen und operationalen Akte auf ein letztes Ziel hin. Authentizität und Sprachfähigkeit stehen in einem Wechselverhältnis. Taylor ist skeptisch, ob ein authentischer Lebensausdruck letztlich ohne die Quelle der Religion gelingen kann.<sup>21</sup> Entscheidend für ihn ist – und hier schließt sich der Bogen zu Caravag-

<sup>16</sup> Vgl. ebd., 251.

<sup>17</sup> Michel de Montaigne als Kundschafter der *Condition humaine* als Beispiel der Verlagerung des religiösen Anspruchs in die Erfahrungsdimension der Innenwelten findet sich vor allem in: C. Taylor, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt a. M. 1996, 319ff.

<sup>18</sup> Ausgrenzend ist dieser Humanismus, da er zwei Bedingungen erfüllt: „Erstens die negative Bedingung des Verschwindens der verzauberten Welt und zweitens die positive Bedingung, dass eine tragfähige Konzeption unserer höchsten spirituellen und moralischen Bestrebungen derart zustande kommt, dass wir uns vorstellen können, diese Ziele anzuerkennen und zu verfolgen, ohne dass Gott ins Spiel kommt.“ (Ebd., 401f.).

<sup>19</sup> Das instrumentelle Selbst, das letztlich durch das punktförmige Ich Descartes' und Lockes in seiner Weltgeltung inthronisiert wurde. Vgl. Taylor, Quellen des Selbst (wie Anm. 19).

<sup>20</sup> Vgl. Taylor, Ein säkulares Zeitalter (wie Anm. 12), 72f. Der Gegenbegriff ist das „poröse Selbst“, das die Quellen seines Selbst außerhalb des eigenen Geistes findet.

<sup>21</sup> Das Problem der Individualität in kulturanthropologischer Sicht der Moderne stellt Taylor ausführlich dar in: *Ders.*, Unbehagen an der Moderne. Frankfurt a. M., 1995.

gio –, dass er den Glauben an den fleischgewordenen Gott als etwas ihm Wesentliches nicht verleugnet. „Entzauberung“ und „Exkarnation“ gehören für ihn zusammen. Der REFORM-Prozess als geistige Grundlage der „Entzauberung der Welt“ kann nicht durch eine Repristination des mittelalterlichen Ordo-Gedankens und einer Weltmystik ohne Subjektbezug liegen. „Ein in der Welt inkarniertes Christentum erlaubt Authentizität als spirituelle Ausdrucksvielfalt. Die Kirche sollte aber eigentlich der Ort sein, an dem die Menschen mit all ihren verschiedenen und unvereinbaren Routen zusammenkommen.“<sup>22</sup> Für die katholische Kirche begann eine solche Perspektive definitiv mit dem letzten Konzil.

### 3.3 Das Zweite Vatikanum: Spiritualität der Inkarnation und inkarnierte Spiritualität

Das Zweite Vatikanum in seinem Erneuerungsbemühen um einen lebendigen Glauben setzt bei der Grundsatzfrage nach dem Welt- und damit Zeitbezug des geistlichen Lebens und nicht bei konkreten Praxisformen an. Damit erweist es sich als anschlussfähig an die Dimensionen/Herausforderungen einer zeitgenössischen Spiritualität, die in einem „säkularen Zeitalter“ mit seinen Transformationsprozessen im religiösen Feld zu ihrer spezifischen Gestalt findet.

In der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* [= GS] macht das Zweite Vatikanum auf ein zu korrigierendes Missverhältnis von Glauben und Leben aufmerksam: „Diese Spaltung bei vielen zwischen dem Glauben, den man bekennt, und dem täglichen Leben gehört zu den schweren Verirrungen unserer Zeit“ (GS 43). Wenn von den Laien gesagt wird, dass sie nicht nur gehalten sind „die Welt mit christlichem Geist zu durchdringen“, sondern auch die Berufung haben „überall, und zwar inmitten der menschlichen Schicksalsgemeinschaft, Christi Zeugen zu sein“ (GS 43), dann meint dieses Zeugnis eine „Präsenz“ in der Welt, die im alltäglichen existenziellen Vollzug auf die Präsenz Gottes verweist.<sup>23</sup> Für das Konzil ist der Mensch ein geschichtliches und konkretes Wesen, das, von Gott geliebt, dann auch in allen menschlichen Wirklichkeiten in die absolute und gnädige Gegenwart Gottes hineingenommen ist. Für die Pastoralkonstitution ist daher klar, dass die Beziehung zwischen Gott und Mensch auf der Ebene der geschichtlichen Existenz des Menschen gesucht werden muss und nicht in der abstrakten Natur des Menschen. Zum Ort der Theologie wird diese Anthropologie dann vollends durch ihren Bezug auf die Christologie. Lebensrelevant für den Menschen ist dieser Bezug durch die Bedeutung der Inkarnation als Ort der Menschlichkeit. Das Konzil stellt die Inkarnation Christi in den Mittelpunkt und rückt einen unbewussten Dokerismus zurecht, als dessen Konsequenz die Spiritualität abstrakt, zeitlos und akosmisch bliebe. Das Interesse an der konkreten und geschichtlichen Menschheit Christi führt zur Anerkennung des Menschen als Partner Gottes in der Geschichte der Welt.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Taylor, Ein säkulares Zeitalter (wie Anm. 12), 1278.

<sup>23</sup> Vgl. M.-D. Chenu, Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute, in: G. Baraúna (Hg.), Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ des II. Vatikanischen Konzils, Salzburg 1967, 226–247, hier: 236.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., 239.



In *Gaudium et spes* geht es um die Sendung der Kirche in ihrem Wesen als fort-dauerndes Geheimnis der geschichtlichen Gegenwart Christi in der Welt von heute. Inkarnation bedeutet für die Konzilsväter die Rekapitulation des menschlichen Schaffens und der Geschichte in der Erlösungsordnung (vgl. GS 38). Durch die Eingeschlossenheit der Schöpfungsordnung in die Heilsgeschichte wird für das Konzil „die richtige Autonomie der Schöpfung und besonders des Menschen nicht nur nicht aufgehoben, sondern in ihre eigene Würde eingesetzt und in ihr befestigt“ (GS 41). In einem letztlich trinitarischen Verständnis der Wirklichkeit beendet das Konzil die Zeit einer dualistischen Spiritualität, die einerseits das Geistliche vom Weltlichen trennte und in ein Überordnungsverhältnis stellte, und andererseits eine Standesspiritualität schuf, die den Laien eine Frömmigkeitsnische übrig ließ, getrübt durch den Makel der Uneigentlichkeit. Zwar haben Vorläufer wie Franz von Sales oder Ignatius von Loyola – der mit seinem „Gott in allen Dingen finden“ tatsächlich so etwas wie eine Alltagsspiritualität als Exerzitorium für eine allgemeine Seelsorge initiierte – versucht, den exklusiven Anspruch des geistlichen Standes als *status perfectionis* für die Weltstände zu öffnen, aber erst das Zweite Vatikanum sollte den Weltbezug als konstituierendes Moment der Spiritualität für das ganze „Volk Gottes“ in seine Ekklesiologie implementieren.

„Consacratio mundi“ lautet ein Schlüsselbegriff der Konstitution *Lumen gentium* [= LG], der Laien durch die Teilhabe am allgemeinen Priestertum am Aufbau des Gottesreiches im Ablauf der Geschichte beteiligt (vgl. LG 34). Alle Christen sind zur Mitarbeit in eschatologischer Hoffnung berufen. Statt die zeitlichen Wirklichkeiten als „Gelegenheiten“ zu begreifen, die, um das Heil zu erwirken, nützlich sind, deren Bedeutung aber ohne Beziehung zum Reich Gottes bleibt, werden alle Handlungen des christlichen Alltagslebens als Ausdruck echter Heiligung gedeutet. Diese Spiritualität des Alltags hat nichts mit kultischen oder kult-ähnlichen Handlungen zu tun, sie bedeutet keine Sakralisierung der irdischen Wirklichkeit durch eine levitische „klerikale“ Gesellschaft. Für das Volk Gottes, das Anteil am priesterlichen Amt Christi hat, gilt: „ubique sancte agentes“ (LG 34).<sup>25</sup> Als inkarnierte Spiritualität setzt die Praxis des Gottesvolkes im Alltag Spuren der Gegenwart des heilenden Wortes. Es bezeugt die Präsenz dieses Wortes in eschatologischen Zeichenhandlungen, ohne der profanen Welt ihre eigene spezifische Zeichenhaftigkeit absprechen und apologetisch an sich ziehen zu wollen.

---

<sup>25</sup> Vgl. M.-D. Chenu, Die Laien und die „Consacratio Mundi“, in: G. Baraúna (Hg.), *De Ecclesia*. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg i. Br. 1966. 289–307. hier: 305. bes. 291f. Das Konzilsdokument über die Laien, *Apostolicam Actuositatem* schließt zwar an die Sichtweise der beiden Kirchenkonstitutionen an, ist aber mitunter in der Gefahr der alten dualistischen Sicht von Natur und Gnade und damit auch eines Stockwerkdenkens der Frömmigkeitspraxis innerhalb der Kirche.

#### **4. Spiritualität des Alltags: Grundlinien einer inkarnierten Spiritualität**

Aus dem Versuch, einen spezifischen Zugang zur Spiritualität des Alltags über den Gedanken ihrer Einbettung in die geschichtliche und leibliche Wirklichkeit des Menschen und aus dem, was theologisch Inkarnation bedeutet, ergeben sich folgende Grundlinien:

##### *Spiritualität der „Zeichen der Zeit“*

Aus dem Respekt für die irdische Wirklichkeit, wie sie das Zweite Vatikanum als praxisrelevante Glaubenshaltung des Volkes Gottes formuliert, ergibt sich eine Spiritualität der „Zeichen der Zeit.“ Indem diese Zeichen in ihrem hinweisenden Charakter als ganz in der irdischen Wirklichkeit inkarniert ernst genommen werden, eröffnet sich für die spirituelle Praxis die Möglichkeit, in ihnen einen Ruf nach dem Evangelium und einen Ort der Gnade zu erfahren. Nachfolge Christi als Urgestalt christlicher Spiritualität findet ihre Ausdrucksmöglichkeit im Vor-Ort-Sein und Mitsein in dieser Welt. Die Frage, ob beide eigentliche Orte der Spiritualität sind, hängt davon ab, ob sie in ihrer existenziellen Entscheidungsdimension für das Reich Gottes erkannt werden.

##### *Spiritualität der Gegenwärtigkeit*

Spiritualität des Alltags ist das Gegenteil von Weltflucht. Weder inszeniert sie Gegenwelten und baut auf deren identitätssichernde Stabilitätsgarantien, noch favorisiert sie eine Form der Innerlichkeit, die der Welt draußen nichts mehr zutraut. Der Alltag mit seinen Routinen und seiner *prekären* Gleichförmigkeit – denn nichts kann im Veränderungsdruck postmoderner Gesellschaften schneller ausgetauscht werden als Routinen – kann auf ein Innewerden der Verlässlichkeit der Welt hin transzendiert werden, auf eine Erfahrung des Getragenwerdens. Dies bedeutet keine simple Affirmation der Wirklichkeit, eine Selbstberuhigung durch spirituelle Inhalte und Praktiken, oder die innerliche Verankerung in einer anderen, besseren Welt, sondern ein Ausgreifen – in kontemplativen, aber auch politisch aktiven Akten – auf ein sinnvolles Ganzes. Der Alltag in seinen Routinen ist die paradoxe Erfahrung von unabgeschlossener Immanenz. Es wiederholt sich mit Sicherheit das Programm privater und gesellschaftlicher Akte, ohne je an ein sicheres erfülltes Ziel zu kommen. Es bleibt stets die Erfahrung eines existentiellen Mangels. Die Sehnsucht als Gefühl führt aus diesem Leerlauf heraus, sie macht den Menschen erfinderisch und damit geistreich, spirituell, als eschatologische Offenheit rettet sie die Atrophie der Gegenwart durch die Wörter *Nur* und *Noch*. Eine Spiritualität des Alltags ahnt das *Mehr*.

##### *Spiritualität der Authentizität*

In einem „säkularen Zeitalter“ liegt die Bedeutung des Weltgefüges nicht mehr in sich selbst begründet, sondern in dem, was der Mensch aus der Welt macht. Er muss eigenverantwortlich seinen Platz in der Welt und seinen Weltzugang selbst finden. Subjektbegründete Eigenverantwortlichkeit bringt in der fortgeschrittenen Moderne auch bei der

Identitätsfindung neue Herausforderungen mit sich. Spiritualität versteht sich als eine Ressource, aus der Individuen und Gemeinschaften bei ihrer alltäglichen Suche nach sinnerfüllter Identität schöpfen können. Es ist ein Markt entstanden, der spirituelle Ereignisse zu vermitteln verspricht. Die angebotene Vielfalt spiritueller Ausdrucksmöglichkeiten steht oft im umgekehrten Verhältnis zu dem, was authentischer Ausdruck des Individuums wäre. Spiritualität ist eine Sprache, die durch das Sprechen gelernt wird. Ihre Authentizität zeigt sich, wenn sie sich auch im Alltag bewährt. Dabei gibt es religiöse Sprachen, die als lebendige Tradition über die Erfahrung „geglückter Ausdrücke“ verfügen, die Freude und Schmerz, Fülle und Mangel so intonieren, dass es dem Einzelnen möglich ist, von ganzem Herzen mit anderen einzustimmen. Auch in ernüchternden Konstellationen des Alltags bewahren diese Sprachen die Kategorie der Festlichkeit.

In many European countries ever fewer people engage in the practice of religion while studies simultaneously assert that spirituality is becoming a megatrend. Spirituality in this context denotes an experiential faith that provides individuals who are enmeshed in everyday routines with resources for finding meaning in life. The present article highlights that this has nothing to do with escapism or the engineering of unusual events. A Caravaggio painting, Charles Taylor's view of the secularization and the return of religion, as well as the momentum generated by the Second Vatican Council are used to outline the different aspects of a "religion of everyday life".