

Inhalt

Spirituelle Identität in Referenz zum Säkularen <i>Martin Rötting</i>	7
--	---

Spirituelle Identität in Referenz zum Säkularen

Martin Rötting

Wie entstehen (I) spirituelle Identitäten im Kontext säkularer Sinnstrukturen? Ausgehend von einem Modell der (II) Genese spiritueller Identität als Lebens-Weg-Navigation möchte der Beitrag untersuchen, wie sich Säkularität auf die spirituelle Identität auswirkt. Hintergrund der Untersuchung bildet dabei die Datenbasis von 80 Interviews zur Genese spiritueller Identität, die in den Jahren 2014–2017 in München, Vilnius, Seoul und New York im Rahmen meiner Habilitationsstudie geführt wurden. Dabei stehen zunächst die primären Sinnkarten von Individuen im Fokus, die in ihrer Narration auf säkulare Einflüsse in ihrer Kindheit verweisen. Neben ganzen Gesellschaftsentwürfen säkularer und religionsfeindlicher Weltdeutungen wie im Vilnius zur Sowjetzeit bis hin zu sozialistischen, atheistischen oder religionsfernen Eltern oder Elternteilen in religiös stark geprägten Umfeldern wie in München und New York: (III) Säkulare Weltdeutungsmodelle spielen auch eine Rolle in der Genese spiritueller Identität.

Im nächsten Schritt wird der Einfluss von Säkularität bei der Entstehung der für die spirituelle Identität wichtigen Projektionsebenen, den salienten Sinnkarten der Lebens-Weg-Navigation, untersucht. Wie wirkt sich Säkularität auf den spirituellen Suchprozess aus, wie reagieren Begründungen für spirituelle Praxis und Sinndeutungen auf säkulare Gegenmodelle?

Und schließlich: (IV) Welche Rolle spielen säkulare Organisationsmodelle von Gesellschaft in der Gestaltung pluraler und diverser religiöser Landschaften, und welche Auswirkung haben diese heterogenen Strukturen auf spirituelle Geneseprozesse?

Der Beitrag wird die Strukturen und narrativen Zusammenhänge anhand exemplarischer Interviewsequenzen darstellen und den Befund im Licht soziologischer und historischer Feldstrukturen deuten. Wesentlich für die Bestimmung der Geneseprozesse spiritueller Identität ist der Umgang mit Krisen, die Verfügbarkeit alternativer spiritueller Sinnkarten und die Entstehung einer anamorphosen salienten Sinnstruktur.

I. *Spirituelle Identitäten im Kontext säkularer Sinnstrukturen?*

Spiritualität und Säkularität sind im allgemeinen Sprachgebrauch so verwurzelt wie vielfältig in der Bedeutung, dass die Frage berechtigt ist, was hier darunter verstanden sein soll. „Säkularisation“ leitet sich vom lateinischen *saeculum* ab, was „Jahrhundert“ bedeutet, und meint den Wechsel hin zum Zeitlichen. Im Laufe der Zeit wurde damit die Übersiedlung von Mönchen zum Laienklerus, der Übergang von Klostergut in protestantischen Besitz oder die Verstaatlichung kirchlicher Besitztümer bezeichnet. Die These der „Säkularisierung“ war noch bis vor einigen Jahren ein so gut wie unhinterfragter Referenzrahmen soziologischer Theorie, die im Allgemeinen den Bedeutungsrückgang von Religion in der Moderne bezeichnete. Seit der Jahrtausendwende, besonders seit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 wurde die These immer wieder stark hinterfragt. Religiöse Radikalisierung und neue evangelikale christliche Kirchen so wie alternative Formen von Spiritualität mussten erklärt werden. Charles Taylor¹ bezeichnet die Veränderung damit, dass Religion zur Option geworden sei.

Säkulare Sinnstrukturen sind Begründungen für Sinnzusammenhänge, die ohne Referenz auf Transzendentes, Göttliches oder Religiöses auskommen. Diese Definition wirft freilich mehr Fragen auf, als sie beantwortet, etwa die, ob dann konfuzianische oder taoistische Begründungen säkular oder religiös sind.

Die Frage nach spiritueller Identität ist ebenso weit gefasst, da sich der Begriff der Spiritualität inzwischen aus mindestens zwei² Traditionsströmungen speist: einem christlichen, der aus der französischen Ordenstheologie des vorletzten Jahrhunderts kommt, und einem esoterischen, sich eher auf östliche Religionen beziehend, der sich mit der New-Age-Bewegung formierte. In der zweiten Generation bezogen sich viele Autoren auf beide Richtungen und trugen zu einer Weitung des Begriffes bei. Im allgemeinen Sprachgebrauch verweist „Spiritualität“ heute eher auf erfahrungsbezogene Religiosität, wohingegen „Religion“ auf Organisationsformen, Riten und Traditionen verweist.

Spirituelle Identität nähert sich der Bedeutung von Spiritualität über die Frage der Identitätsarbeit. Bevor im Konkreten darauf eingegangen werden kann, wie die Genese von spiritueller Identität in Referenz zum Säkularen vollzogen wird, möchte ich sie als „Lebens-Weg-Navigation“ vorstellen.

1 Taylor 2009.

2 Hierzu Boehinger 1994.

II. Genese spiritueller Identität als Lebens-Weg-Navigation

Das von mir entwickelte Modell³ der Genese spiritueller Identität baut auf den Arbeiten von Paul Ricœur, Peter Burke und Heiner Keupp auf. Im Anschluss an Paul Ricœur (und anderen) kann spirituelle Identität narrativ verstanden werden. Sie entsteht durch narrative Prozesse der Refiguration und zeigt sich als erzählte Geschichte. Ricœur⁴ unterstreicht im Unterschied zu anderen, dass das Leben selbst nicht schon in narrativer Struktur vorliegt, aber unsere Handlungen eine Art Vorstrukturierung der Gerichtheit, Intention und Zielführung aufweisen.

In Fortführung der von Peter Burke und seinen Kollegen entwickelten Identity Theory kann spirituelle Identität aber auch als eine Funktion des Selbst gesehen werden, die Situationen interpretiert, um den Menschen handlungsfähig zu machen.⁵ Unterschiedliche Rollen werden mit verschiedenen Identity Sets angesprochen, die je nach Situation und Kontext in einer hierarchischen Ordnung zur Interpretation von Wirklichkeit herangezogen werden.

Heiner Keupp zeigte, dass Identitäten in der Spätmoderne patchworkartige Strukturen aufweisen können und diese „zusammengesetzt“ sind, um auf neue Situationen eingehen zu können.⁶

Mit diesen aus der Identitätsforschung sich anbietenden Strängen ergibt sich ein an den Narrativen der Interviews entwickeltes Modell von spiritueller Identität als Lebens-Weg-Navigation. Der religionswissenschaftliche Zugang versucht, spirituelle Identität in ihrer Relation zum Individuum und den Religionen und spirituellen Traditionen zu beschreiben. Damit ist zunächst die Funktion dieser spezifischen Identität für das Selbst erfasst: die Verortung im Horizont des ganzen Lebens zu ermöglichen, aus der sich dann klare Handlungsoptionen für den weiteren Lebensweg ergeben. Wie das spirituelle Ziel gefüllt wird, ist jedoch von unterschiedlichen Kontexten abhängig. Die Ausweitung des (zunächst christlichen) Spiritualitätsbegriffs auf z.B. muslimische, hinduistische oder buddhistische Spiritualität, um nur einige zu nennen, zeigt mögliche Adaptionen. Ob es auch agnostische oder atheistische spirituelle Identität geben kann, hängt von der Narration des Subjekts ab, aus der heraus sich die Sinnkarte entwickelt.

3 Vgl. Rötting 2018. Dieser Abschnitt (II) greift auf meine Habilitationsschrift (unveröffentlicht) zurück und übernimmt das entsprechende Kapitel in Auszügen.

4 Ricœur 1988.

5 Burke, Stets 2009.

6 Keupp 1999.

Eine Funktion der spirituellen Identität ist die Verortung von Erfahrungen in einem Sinnsystem. Religiöse Organisationen verstehen sich als Anbieter eines solchen Systems. Die dafür produzierte Projektionsfläche kann als Sinnkarte bezeichnet werden. Erfahrungen ermöglichen dem Subjekt eine bildhafte Vorstellung vom Sinn des Lebens als Lebensweg. Sinnkarten bilden die Wirklichkeit des Lebens nicht einfach 1:1 ab, sondern erhalten ihre spezifische Qualität durch Vereinfachung auf Wesentliches. Mögliche Lebensereignisse werden in ihrer symbolisch-spirituellen Funktion (Geburt, Tod, Krise, Entscheidungssituationen) verortet. Diese „Sinnorte“ verbinden sich über die Erzählung und setzen sie in Bezug zum Lebenssinn. Jeder Mensch lernt über Sprache und Kultur traditionelle und vielfach auch religiöse Sinnkarten kennen, religiöse Texte und Riten überliefern und erläutern sie und ermöglichen eine Verortung in ihnen.

Die dem Subjekt zur Verfügung stehenden Interpretationsmodelle der Wirklichkeit können als Schichten oder Folien alterierender Sinnkarten gedacht werden. Widersprüchliches oder Ergänzendes kann so unterschiedlichen Ebenen zugeordnet und auch – falls notwendig oder sinnvoll – „stehen gelassen“ werden, und ist rollen- und kontextabhängig.⁷

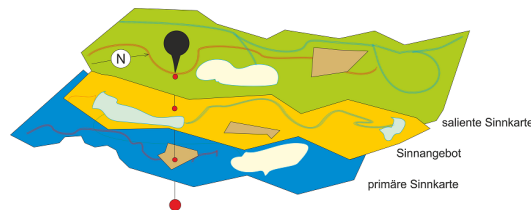


Abb.1: Theoriemodell: Spirituelle Identität als Lebens-Weg-Navigation.

Das Theoriemodell würde hier nahelegen, dass spirituelle Identität danach strebt, konkrete und ultimative Sinndeutung zu synchronisieren, was durch die empirische Analyse bestätigt werden konnte. Bietet eine Sinnkarte, die vor allem *eine* konkrete religiöse Tradition abbildet, für bestimmte Lebensbereiche oder Erfahrungen keine oder nur eine als mangelhaft empfundene Orientierung, werden für diesen Fall alternative Angebote gesucht. So können für bestimmte „Lebensgebiete“ alternative Sinnkarten eine höhere Salienz erzielen als in anderen Lebensbereichen.

Gelungene Spiritualität benötigt eine hohe Kompetenz in der Bewertung und im Umgang mit den verschiedenen Sinnkarten. Dies ist gegeben,

⁷ Vgl. hierzu Burke 2009.

wenn sich die saliente Sinnkarte vom Individuum derart auf die Erfahrungen der Wirklichkeit beziehen lässt, dass eine der Sinnkarte entsprechende zielführende Navigation möglich ist. Die Analyse legt nahe, dass zunächst alternative Sinnkarten in den Kontexten gesucht werden, für die die momentan saliente Sinnkarte keine zufriedenstellende Orientierung bietet. Zunächst werden kontextbedingt unterschiedliche Sinnkarten verwendet oder sogar aufgrund der hohen Orientierung neue Sinnkarten komplett übernommen. Neue Erzählungen des Subjekts „korrigieren“ den „Fehler“ der bisherigen Sinnkarte.

Diese im religiösen Kontext oft als Konversion bezeichnete Identitätsarbeit führt das Selbst aus der Identitätskrise durch eine starke Identifikation mit einer sich als komplett anbietenden Sinnkarte. Den Betroffenen fällt dann für eine Phase, die bis zu 10 oder 15 Jahre dauern kann, die Teilnahme an Ritualen der Herkunftsreligion, wie Beerdigungen etc., schwerer.⁸ Die Inhalte dieser Rituale müssen nun mit den bisherigen Erfahrungen des eigenen Lebens in einer Art Neukonfiguration zu einer neuen Lebensgeschichte verbunden werden.

Orthodoxe Sinnkarten, deren Faszination und postulierte Allgemeingültigkeit in der „ewig wahren Rechtleitung“ und Wegbeschreibung liegen, welche häufig aufgrund „göttlicher Herkunft“ den zeitlichen Prozessen gegenübergestellt werden, bergen aber eine hermeneutische Herausforderung: Damit diese „ewig wahren Geschichten“ zu funktionierenden Sinnkarten mit Bezug zur gelebten Erfahrung werden können, brauchen sie Interpretation. Dies führt zur Geburt von Theologien und hermeneutischen Traditionen heiliger Texte. Religiöse Organisationen sehen ihre Aufgabe vor allem auch darin, die „Rechtmäßigkeit“ der Texte und Riten so wie ihre Interpretation sicherzustellen. Den großen Veränderungen der Rolle solcher Traditionen hat Lyotard mit dem Hinweis auf das „Ende der großen Erzählungen“ einen prägnanten Ausdruck verliehen (Lyotard 2009).

Eine Divergenz zwischen der (erfahrenen) Wirklichkeit, der eigenen Position auf der Sinnkarte und der angebotenen Deutung führt zu Orientierungslosigkeit. Das Theoriemodell legt nahe, dass eine funktionierende und damit kohärente spirituelle Identität zu einem glücklichen Leben führt.⁹

8 Vgl. hierzu Rötting 2007.

9 Zur Verbindung von Glück, Sinn und Spiritualität zeigt Tatjana Schnell auf, dass ein wesentlicher Faktor die Erfahrung von Kohärenz ist, wobei Spiritualität eine sehr positive Rolle einnehme, da sie Kohärenz stiften könne.

Martin Rötting

Interreligiöser Dialog ermöglicht durch die Vernetzung von Anknüpfungspunkten¹⁰ ein interreligiöses Lernen, bei dem Referenzpunkte unterschiedlicher Sinnkarten aufeinander bezogen werden. So kann die spirituelle Identität einer Person alternative Sinnkarten lesen, verstehen und gegebenenfalls akzeptieren. Ein säkularer Referenzrahmen kann den Religionen einen solchen Anknüpfungspunkt bieten. Entweder als gemeinsames „Gegenüber“ oder als gemeinsamen „Grund“, z.B. die gesellschaftliche Ordnung, auf den man sich bezieht.

Religiösen Traditionen und Organisationen obliegt die Aufgabe, den Erfahrungsschatz ihrer Tradition als funktionierende Sinnkarte aufzuarbeiten. Damit ist nicht das Tradieren von starren Lehren oder Riten gemeint, sondern das Weitergeben der ihnen zugrunde liegenden Lebenserfahrung. In einer pluralen Welt führt die Verabsolutierung einer Sinnkarte zu Radikalität und damit letztlich zur Gewalt, weil der Einfluss alterierender Sinnkarten begrenzt werden muss. Der sinnvolle Umgang mit alterierenden Sinnkarten und die Verknüpfung mit der durch die eigene religiöse Tradition angebotenen ist eine für religiöse Organisationen bestehende Herausforderung, in der ein säkularer Rahmen (Staat etc.) hilft.

III. Säkulare Weltdeutungsmodelle und ihre Rolle in der Genese spiritueller Identität

Wenn man vom „Säkularen“ spricht, meint der allgemeine Sprachgebrauch jenes, in dem „Religion“ und „Spiritualität“ keine Rolle spielen. Interessant daran ist, warum diese Bedeutungslosigkeit in bestimmten Kontexten mit diesem Begriff unterstrichen werden muss. Bereits die eingangs angedeuteten Wortbedeutungen und -verwendungen zeigen, dass Besitzwechsel und Standesveränderungen den geschichtlichen Hintergrund bilden, es also um die Frage von Macht geht. Im „Säkularen“ ist die Bedeutungshoheit von Religion eingeschränkt, um andere Hoheiten (rechtliche, staatliche, wirtschaftliche, kulturelle etc.) in ihrer Wirkmacht zu stärken.

1. Wird Säkulares vom Religiösen her gedacht?

Diese Frage ist für die Genese von spiritueller Identität von zentraler Bedeutung, da mit ihr entschieden wird, ob „Säkularität“ der neutrale Grund

¹⁰ Rötting 2007.

ist, auf den Religion und Spiritualität sich beziehen, oder ob sie einen Gegenpol darstellt. Begründungen von Staaten, die aufgrund der Religionsfreiheit säkular sein müssen, zielen auf Ersteres, historische Beispiele von Enteignungen religiöser Institutionen im Namen einer „Säkularisation“ und auch säkulare Philosophien wie der Sozialismus oder Marxismus eher auf Letzteres. Beide Pole vereinfachen die Debatte allerdings über die Maße und seien nur genannt, um die Frage nach dem Verhältnis und dem Einfluss des Säkularen in der Genese spiritueller Identität zu konkretisieren.

Da Identität sich durch die Narration generiert, ist auch die Referenz zum Säkularen, so sie vorkommt, Teil der Narration spiritueller Identität. Exemplarisch möchte ich nun verschiedene Typen dieser Referenz des Säkularen vorstellen. Alle beziehen sich auf die Datenbasis einer Studie,¹¹ in der 80 Personen zu ihrer spirituellen Identität befragt wurden. 29 Befragte bezogen sich auf nicht- oder areligiöse Referenzpunkte wie Eltern, Freunde oder Gesellschaft, in sieben Interviews wurde zudem unterstrichen, dass Religion in der Kindheit „keine Rolle spielte“, dies sich aber später änderte.

Welche Rolle diese sehr unterschiedlichen Spielarten des Säkularen in den Narrationen spielen, soll an fünf Beispielen aufgezeigt werden.

2. „Religion für die Schwachen“

Justas aus Vilnius der Generation X wächst während der Sowjetzeit¹² auf. Konkrete ethische Praxis ist ihm wichtig. Nach dem Umbruch engagiert er sich in der katholischen Jugendarbeit (Ateitis). Die zehn Gebote bezeichnet er als Grundorientierung und beschreibt sein Gottesbild als christlich, nicht personell konkret, aber „mit Reinkarnation“ (Identitätsmarker), was ihm logischer erscheint. Es gab keine großen Krisen. Sein salientes Lebensziel ist, für sich und seine Familie ein gutes Leben zu ermöglichen und Gutes zu tun im konkreten Umfeld. Die saliente Sinnkarte ist geprägt von der Fürsorge für die Familie und deren Wohl. Dieses Familienbild ist daher seine Anamorphose. Glück und Sinn sind konkret. Religion wird nicht mehr abgelehnt, aber die aus der Sowjetzeit kommende Überzeugung, Religion sei für die „Schwachen“, hält sich in gewisser Weise.

¹¹ Rötting 2018.

¹² Zur religiösen Struktur im postsowjetischen Litauen siehe Ališauskienė 2012.

Im folgenden Interviewabschnitt zeigt sich der Einfluss des während des Sozialismus propagierten „atheistischen“ Weltbildes, also einer klar gegen Religion gerichteten Form von Säkularität.

First thing about religion in the class in the first meeting. I remember always very well my first teacher. The only teacher. For the first three classes you had only one teacher. She was teaching us for all things, you know. So she was saying ‘you know a few years ago, the guy flying to the sky he was looking around and he found no god. So relax, children, there is no god.’ And we were relaxed, I should say. That’s what it was. The only thing for this came from maciute [grandma]. And she was very active in this, so that we should be baptized and everything. The full stages we should pass, you know. [...] At least in the village and in the countryside you always have to work more. And to pray, I should say. They were very busy all the time. But every Sunday we were really sitting together and praying, saying from prayer, reading stuff, and so on. And also listening to the radio. That’s it, it was like a show for us. Nothing special. And of course when I was younger a little bit as my sister. I also remember a view discussions, when we were going to the seaside. I was like, I don’t know how old. She was maybe in the 4th or 5th class and I was in the 1st or 2nd. She was saying there is a God in the sky and I was saying ‘No, I can’t be. Because Miss Dundiene told me, the guy has not seen anything.’ End of discussion. I was really strict on this, but all the society was like this. Maybe I was a boy. Everybody was like this. But being religious was like being a little bit stupid or more or less weaker than the others. [Justas, VLN12, 1.2 und 1.3]

3. *„Sowjetischer Hintergrund und buddhistische Alternative“*

Der im Sozialismus aufgewachsene und ins Arbeitsleben gekommene Direktor der Kunstakademie und Künstler Aigis kam während der Wende in die Krise. Orientierung suchend kam er zu Büchern über Zen und zur Linie von Seung Sahn. Die Zen-Praxis gibt ihm konkrete Orientierung und Hilfe. Er erzählt, wie er vor einem Retreat, in dem er das Rauchen aufhörte, die Zigaretten ins Teerfeuer warf, das zu Renovierungsarbeiten vor dem Haus des Zen-Centers entzündet worden war. Die Meditation während des Retreats reinigte ihn vom „Gift der Sucht“. Aigis zeigt ein sehr hohes Engagement für die Zen-Gruppe, er ist Abt, das Zen-Center ist im eigenen Haus. Besonders die Kongan-Praxis empfindet er als öffnend und berei-

chernd. Die saliente Sinnkarte ist vom Dharma der aus Korea stammenden Kwan-Um-Linie geprägt.

Im folgenden Teil der Narration zeigt sich, wie die sowjetische Ideologie in der Sicht Aigis dem Katholizismus die spirituelle Wirksamkeit nimmt, die er dann alternativ im Buddhismus entdeckt.

I grow up in the Soviet Union. And it is important I think to talk about background, because my parents were Catholics. But, how to say, this background was very Soviet. And it had an influence also on Religion. The quality, how to say: I think the best Catholics were like 'under ground'. And this was in the church or low social class people and all people go to the church, I think even this catholic practice, public catholic practice was different from now. Because now we have different groups and different places. And so on. At that time it was very different. For example even if somebody teaches catechism, it was illegal. Very simple things. In my family people were religious, they try as they can. But I think generally we do not use in Christianity this word 'teaching', but this teaching, it was low – not very high class. There were all this ceremony, liturgy and other things. But this teaching was not explaining this spiritual something, but more about ethics. For me it was not enough, because I started practicing Buddhism 1989. The end of Soviet Union was 1990, 1991, 1992. So my background at home was catholic. [Algis, VLN13, 1.2]

Die Referenz zum Säkularen ist hier mit der Ideologie der Sowjetunion kein neutraler Grund, sondern ein die Religion angreifendes Gegenüber, das nach Ansicht von Algis den Katholizismus in seiner Lehre geschwächt hat.

4. Religion als Identifikationsmarker für Freiheit

Robert G. ist während der Sowjetzeit in einem litauischen Dorf aufgewachsen. Die Eltern sind als Lehrer intellektuell und aufgeschlossen. Der katholische Glaube war bedingt präsent in der Jugend. Das Studium für das Priesteramt in der Untergrundkirche führte zu einer starken Identität auch gegenüber Besatzern. Starke nationale und katholische Salienz bei der Entscheidung, der Berufung als Priester im Untergrund zu folgen. Dies war notwendig, da das normale Studium verboten worden war. Bei dem zunächst angefangenen Literaturstudium kam es zur Befragung durch den KGB. Dann Verurteilung zu Arbeitslager, dort Vertiefung der Entscheidung für den Glauben und intensiviertes Gebetsleben. Dann im Unter-

Martin Rötting

grund Studium, um Priester zu werden, Weihe, div. Tätigkeiten für die Diözese. Wichtiger spiritueller Moment als Beistand für Parlamentarier im besetzten Parlament Litauens 1991. Die Zugehörigkeit zur Kirche als die „Durchtragende“ ist salientes Muster der Anamorphose.

In der folgenden Narration wird Religion der als Freiheitsgarant verstandene Gegenpol zur areligiösen Ideologie.

In Litauen, also immer mit Vertiefung, mit bewusstem Kennen des Glaubens verbunden. Also wir waren damals ein von der Sowjetunion besetztes Land, das war immer auch als ein Widerstand gegen die Besetzung und für die nationale Befreiung Litauens verstanden. Und häufig in diesen geheimen Treffen und Gesprächen, auch in Gebetskreisen wurden also beide Fragen erörtert. Besseres, bewussteres Verstehen des Glaubens, aber auch: Was machen wir als Bürger Litauens, damit unser Land irgendwann frei und unabhängig wird und Glaubensfreiheit und Gewissensfreiheit garantiert werden.

[Ich war damals] ungefähr 15 Jahre alt. So in den Jahren 1975–1978, in dieser Zeit. Die Untergrundbewegung der bewussten und organisierten Katholiken wurde in dieser Zeit besonders stark. Ich bin in solchen Umständen aufgewachsen, privat im Volk und unter Bekannten und in der Familie wurde die Religion praktiziert, aber in der Öffentlichkeit wurde das verboten und man kann sagen: Alle Zeichen der Religiosität wurden aus der Öffentlichkeit weggeschafft. Also in meiner Jugendzeit habe ich den Glauben schon so ein bisschen kämpferisch verstanden, als etwas Oppositionelles gegen die Besetzungsmächte und die sowjetische Regierung. Und für einen Jugendlichen war das selbstverständlich schon etwas Anreizendes. So, wenn wir gläubig sind, öffentlich die Kirche besuchen oder beten, das heißt, dass wir auch für die Gewissensfreiheit in Litauen kämpfen. Das war sozusagen auch im Jugendbewusstsein so ein bisschen cool. So, wir sind in Opposition, wir kämpfen gegen das Regime. [Robert G., VLN9]

Im Unterschied zum vorigen Beispiel wirkt hier der gleiche sowjetische Hintergrund religionsfördernd, da die Religion als Garant der Freiheit attraktiv ist.

5. Woher kommen die Pantoffeltierchen?

Das Elternhaus von Andreas E. bezeichnet er als säkular, besonders der Vater war auch atheistisch. In einem Gespräch mit diesem kam es zur Frage nach dem „Schöpfer der Pantoffeltierchen“. Ein Wendepunkt gegen die Au-

torität des Vaters in der Erzählung. Andreas E. hat den christlichen Weg selbst gesucht, im Internat, danach in der charismatischen Gemeinde und bei Aufhalten in den USA, anschließend kam das Theologiestudium. Erfahrung in christlichen Gemeinschaften mit Richard Rohr und der Enneagrammarbeit, später Übung des Herzensgebets. Gründete dann ein christlich-spirituelleres Zentrum als Pfarrer in offener, induktivistischer Ausrichtung. Rituale bedeuten viel. Primäre Karte durch Eigenentdeckung des Christentums geprägt. Anamorphose: ist ein heilender Gott, der erfahrbar wird.

Säkularität in der Form des Atheismus des Vaters wird zur Frage, die im „Woher“ der Pantoffeltierchen ihre symbolische Spitze erfährt. Die Sprachlosigkeit des Vaters scheint zur treibenden Kraft der eigenen Suche zu werden.

Also da war fast nichts. Ich bin in Berlin geboren, meine Eltern waren Künstler und die gehörten zum engsten Kreis um Bertolt Brecht, der viele junge Leute nach Ostberlin geholt hatte, viele Intellektuelle, weil man doch hoffte, dass hier das antifaschistische neue Deutschland aufgebaut wird. Das hat sich natürlich dann zerschlagen, spätestens 1953, als dann dieser Arbeiteraufstand war. Zu dem Zeitpunkt sind dann auch meine Eltern nach Westberlin. Brecht hat auch dann seinen Leuten gesagt: Geht raus, das wird hier nichts mehr mit dem Osten. Aber das war so diese Phase, und das war so, mein Vater stammte aus einer katholischen Familie. Und meine Mutter aus einer mehr oder weniger agnostischen Protestantischen. Mein Vater war aus Oberschlesien und hatte da das Katholische mitgebracht. Aber er war so ein katholischer Atheist, kann man sagen. Ich glaube, dahinter standen auch die Erfahrungen, die sie gemacht hatten als junge Leute im Krieg. Mein Vater war noch Flakhelfer und so. Meine Mutter war Schauspielerin im Einsatz auf Truppenbetreuung und so. Und auch die Erfahrung, dass die Kirche den Faschismus nicht eindeutig bekämpft hat. Es gab eine Enttäuschung über das real existierende organisierte Christentum. Und mein Vater war also ein militanter Atheist. Das hat er auch mitgenommen in den Westen. Das blieb übrig, er war Maler, Künstler, ich hab ein paar Bilder von ihm. Er hat das mitgenommen und meine früheste Kindheitserinnerung, ich war so 4 oder 5 Jahre alt, ein Gespräch mit meinem Vater war, dass er uns erklärt hat, dass es keinen Gott gibt. Keinen lieben Gott. Weil das Leben ist aus kleinen Zellen, aus Pantoffeltierchen, die kannte ich schon, von irgendwelchen Biologiebildern, er hatte uns immer viele Bilder gezeigt, war ein großer Tiernarr. Also das Leben sei aus Pantoffeltierchen entstanden. Und deswegen gibt es

Martin Rötting

keinen lieben Gott. Ich hab dann allerdings gefragt: Vati, woher kommen die Pantoffeltierchen? Und da hat er keine Antwort gegeben. Und das ist für mich ein einschneidendes Erlebnis gewesen. Eine Krise im Atheismus in meinem Elternhaus, weil, ich hab das überhaupt nicht einleuchtend gefunden. [M6, Andreas E, 1.2 und 1.3]

Die Referenz zum Säkularen zeigt sich hier in der Leerstelle nach einer Antwort auf die Frage, woher das Leben kommt. Dies empfundene Leerstelle wirkt als Impuls, eine eigene, dann religiöse Antwort, zu entwickeln.

IV. Säkulare Organisationsmodelle von Gesellschaft in der Gestaltung pluraler und diverser religiöser Landschaften

Die analysierten Beispiele zeigen, dass gerade dann, wenn sich Säkularität auf individueller oder gesellschaftlicher Ebene als antireligiös versteht, dies eine besonders starke Wirkung auf die Genese spiritueller Identität hat. In anderen Fällen, in denen die Interviewten auf eine säkulare Umgebung und Familie hinweisen, ohne antireligiöse Tendenz, wirken andere Faktoren, wie z.B. Krisen, auf den Prozess religiöser Identitätsbildung. Eine gegen Religion gerichtete Kraft scheint in gewisser Weise zwar Religion zu entmachten, aber gerade dadurch auch die individuelle Suchbewegung anzufeuern. Eine als neutral empfundene Säkularität der Gesellschaft begünstigt insofern spirituelle Suchbewegungen und damit Prozesse der Genese spiritueller Identität, als sich hier viele unterschiedliche religiöse Formen entfalten können. Dies gilt besonders für urbane Strukturen.

Viele der analysierten Interviews zeigen, dass eine Säkularität, die eher diverse religiöse Vielfalt in der Gesellschaft zu ordnen sucht und kein Gegenüber zu diesen bildet, weniger direkt in die Genese der Narrationen eingreift. Indirekt geschieht dies, da sich durch die so ermöglichte Pluralität spiritueller alternativer Sinnkarten die Suchbewegung weitet.

V. Säkularität in anomorphen Sinnstrukturen spiritueller Identität

Säkularität unterstützt durch die Ermöglichung von Pluralität die Genese anomorpher Sinnstrukturen, wenn diese im öffentlichen Raum gefahrlos kommuniziert werden können. Formen säkularer Sinnstrukturen, die sich in ihrem Narrativ gegen Religion wenden, bilden oft einen starken Kontrapunkt. Vielfach werden dann Problem und Krisen mit diesem assoziiert, so

dass die spirituelle Alternative als Rettung erzählt werden kann. Im Narrativ verliert die Säkularität dann jegliche Neutralität.

Historisch gesehen meint das Säkulare in verschiedenen Bezügen das weltliche Gegenüber zum Religiösen. Säkularität liest sich vor der Folie der Religion und entfaltet in der Gesellschaft wie auch in individuellen Biografien in diesem Gegenüber seine Wirkungen auf Entstehungsprozesse spiritueller Identität. In religiös pluralen Gesellschaften bildet dann das Säkulare (z.B. im Sinne eines säkularen Rechtssystems) einen gemeinsamen Bezugspunkt der unterschiedlichen religiösen Perspektiven. Je deutlicher eine konkrete Form von Säkularität als Antireligiosität verstanden wird, so die Analyse der Interviews, desto stärker beeinflusst dies direkt die Genese religiöser Gegenbewegungen.

Literatur

- Milda Ališauskienė/Ingo W. Schröder, *Religious Diversity in Post-Soviet Society: Ethnographies of Catholic Hegemony and the New Pluralism in Lithuania*, London: Ashgate Pub., 2012.
- Milda Ališauskienė, *The New Age Milieu in Lithuania: Popular Catholicism or Religious Alternative?*, Surrey: Ashgate 2012, 151–168.
- Karl Baier (Hrsg.), *Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, Interreligiöse Prozesse*, WBG, Darmstadt 2006.
- Peter L. Berger, *The Heretical Imperative*, New York 1979.
- Peter L. Berger, *Altäre der Moderne*, Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2015.
- Bertelsmann Stiftung, *Religionsmonitor*, Gütersloher Verlagshaus 2008.
- Christoph Bochinger, *New Age und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen*, Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus 1994.
- Peter J. Burke/Jan E. Stets, *Identity Theory*, Oxford: Oxford University Press 2009.
- Rose Drew, *Buddhist and Christian? An Exploration of Dual Belonging*, Routledge, London 2011.
- Heiner Keupp (Hrsg.), *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Hamburg 1999.
- Jean-François Lyotard/Peter Engelmann/Otto Pfersmann, *Das postmoderne Wissen: Ein Bericht*, Wien: Passagen Verlag Ges.m.b.H. 2009.
- Paul Ricœur, *Zeit und historische Erzählung*, Paderborn: Fink 1988.
- Martin Rötting, *Interreligiöses Lernen im buddhistisch-christlichen Dialog. Lerntheoretischer Zugang und qualitative Studie in Deutschland und Südkorea*, St. Ottilien: EOS Verlag 2007.

Martin Rötting

Martin Rötting, Navigation. Spirituelle Identität in einer interreligiösen Welt. Eine empirische Studie zur Genese von Individualreligiosität im pluralen Kontext religiöser Organisationen. Fallstudien aus München, Vilnius, Seoul und New York, Habilitationsschrift eingereicht im Februar 2018, Ludwig-Maximilians-Universität München, unveröffentlicht.

Martin Rötting, Verschiedenheit religiöser Ansätze, Sp 8: online <www.degruyter.com/printahead/j/spiricare, 27/02/2018>. Im Druck 2018 a.

Martin Rötting, Interreligiöses Lernen im buddhistisch-christlichen Dialog. Lerntheoretischer Zugang und qualitative Studie in Deutschland und Südkorea, St. Ottilien: EOS Verlag 2007.

Tatjana Schnell, Psychologie des Lebenssinns, Berlin – Heidelberg: Springer 2016.

Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009.