

Spiritualität als Navigation?

Theologische Herausforderungen religiöser Suchbewegungen

von *Martin Rötting*

Die spirituelle Identität ist in Bewegung. Der Beitrag geht den sich daraus ergebenden religionswissenschaftlichen Anfragen an die Genese von Individualreligiosität und den entsprechenden Herausforderungen für die Theologie nach. Er zeigt ein Theoriemodell der Genese spiritueller Identität als Lebens-Weg-Navigation auf, mit dem die Ergebnisse von Feldstudien die in München, Vilnius, Seoul und New York durchgeführt wurde, exemplarisch dargestellt werden können. Aufgrund dieser in religionswissenschaftlicher Perspektive beschriebenen Grundstrukturen lassen sich theologische Herausforderungen formulieren. Die größte Herausforderung ist es, die Perspektive der Navigation zu akzeptieren. Theologische Inhalte müssen für Sinnkarten zur Navigation adaptierbar werden. Diese ersten Konkretisierungen münden in die Forderung einer Theologie der bedingungslosen Zuwendung.

Die spirituelle Identität ist in Bewegung – sowohl die Konzepte, um sie zu fassen, wie auch die Inhalte, auf die sie sich bezieht. Plausibilitätsstrukturen und Weltansichten verschiedener Religionen und alternativer Spiritualitäten, die sich im Zuge von Globalisierungs- und Migrationsprozessen begegnen, führen dazu, dass auch die Vorstellungen, Traditionen und Rituale im Umgang mit Religion und Spiritualität plural geworden sind. Daraus ergeben sich religionswissenschaftliche Anfragen an die Genese von Individualreligiosität und Herausforderungen für die Theologie, denen dieser Artikel nachgeht. Dabei bezieht er sich auf die Daten meiner religionswissenschaftlichen Studie zur „Spirituellen Identität in einer interreligiösen Welt.“¹ Einleitend wird die (1) Ausgangslage und Methode der Studie erläutert, um dann das entwickelte (2) Theoriemodell der Genese spiritueller Identität als Lebens-Weg-Navigation aufzuzeigen, mit der die (3) Ergebnisse der Feldstudien in München, Vilnius, Seoul und New York exemplarisch dargestellt werden können. Daran anschließend können (4) kultur- und religionsübergreifend nachweisbare Grundstrukturen aufgezeigt werden, die in der spirituellen Anamorphose als Prozessziel beschreibbar sind. (5) Aufgrund dieser in religionswissenschaftlicher Perspektive beschriebenen Grundstrukturen lassen sich theologische Herausforderungen formulieren: 5.1 Perspektivenwechsel: Vom Bild der Wahrheit zum suchenden Menschen, 5.2 Meditation statt Gottesdienst? Suche nach Verortungsfunktionen, 5.3 Von Ewigen Wahrheiten zu „spirituellen Helden“, 5.4 Pastoral: Von „lebenslang“ zu „Oase“?, 5.5 Vermeintliche Komfortzone: Radikalisierung durch Selbstabschließung gegenüber Außenperspektiven,

¹ *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.

5.6 Welcher Jesus in der Sinnkarte von Christen und Nichtchristen? Diese ersten Konkretisierungen der Herausforderungen münden in die Forderung einer (6) Theologie ohne Hintergedanken, die den Artikel beschließt.

Im Folgenden sollen zunächst die Ergebnisse einer religionswissenschaftlichen Studie dargestellt werden (1–4) um dann die Ergebnisse in ein interdisziplinäre Gespräch mit der Theologie der Religionen und der Pastoraltheologie zu bringen (5).²

1. Ausgangslage und Methode der religionswissenschaftlichen Studie

Prozesse der Migration und Globalisierung führen dazu, dass mittlerweile die unterschiedlichsten religiösen Weltbilder nicht nur als Faktum bekannt, sondern auch als religiöse Option³ verfügbar sind. Wie Peter Berger⁴ unterstreicht, müsse zwar die allzu holzschnittartige These von der Säkularisierung als Verschwinden von Religion revidiert werden, aber die Auswirkungen von Säkularisierungsprozessen, wie Pluralisierung und Individualisierung, auf die Gesellschaft gebe es dennoch. Dies führe zu einer Notwendigkeit der Wahl.

Je diverser das religiöse Umfeld, desto höher ist das, was man als *Aneignungsaufwand* spiritueller Identität bezeichnen kann. Dabei speist sich das, was als Spiritualität heute verstanden wird, aus mehreren Quellen, etwa der aus der französischen christlichen Ordenstradition und der aus dem englischsprachigen Raum der New-Age- und Esoterikbewegung.⁵ Heterogene Einflüsse auf den Begriff haben diesen so ausgeweitet, dass eine Definition von „Spiritualität“ und damit auch „spiritueller Identität“ schwer möglich scheint. Allerdings trifft man oft auf eine Verwendung, in der Religion eher die Organisation und Tradition meint und Spiritualität die konkrete Praxis in Bezug auf die Erfahrung des Subjektes mit möglichen Anbindungen an spirituelle Traditionen, die sich natürlich auf konkrete Religionen oder aber Alternativen beziehen können.

2. Spirituelle Identität als Lebens-Weg-Navigation

Das von mir entwickelte Modell⁶ baut auf den Arbeiten von Paul Ricoeur, Peter Burke und Heiner Keupp auf. Im Anschluss an Paul Ricoeur (und anderen) kann spirituelle Identität narrativ verstanden werden. Sie entsteht durch narrative Prozesse der Refigura-

² An dieser Stelle sei ausdrücklich Markus Vogt (München) gedankt, der durch sehr hilfreiche Anmerkungen und kritische Kommentare sehr zur Klarstellung beigetragen hat. Die Auseinandersetzung mit diesen Hinweisen zeigte mir deutlich, dass meine eigene Reflexion der theologischen Herausforderungen zur Identität als Navigation noch keineswegs ihren Abschluss gefunden hat.

³ Zum Begriff der Option vergleiche den Ansatz von *Carles Taylor*, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009.

⁴ Vgl. *Peter L. Berger*, *Altäre der Moderne*, Frankfurt a. M. 2015.

⁵ Vgl. *Christoph Bochinger*, *Age und moderne Religion*. *Religionswissenschaftliche Analysen*, Gütersloh 1994, 377–393.

⁶ Vgl. *Rötting*, *Navigation* (wie Anm. 1).

tion und zeigt sich als erzählte Geschichte. Ricoeur⁷ unterstreicht im Unterschied zu anderen, dass das Leben selbst nicht schon in narrativer Struktur vorliegt, aber unsere Handlungen eine Art Vorstrukturierung der Gerichtetheit, 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.⁸ 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 und „zusammengesetzt“ sind, um auf neue Situationen eingehen zu können.⁹

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.

Eine Funktion der spirituellen Identität ist die Verortung von Erfahrungen in einem Sinnsystem. 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 eins zu eins 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.

⁷ Vgl. Paul Ricoeur, *Zeit und historische Erzählung*, Paderborn 1988.

⁸ Vgl. Peter Burke; Jan E. Stets, *Identity Theory*, Oxford 2009.

⁹ Vgl. Heiner Keupp (Hg.), *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Hamburg 1999.

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.¹⁰

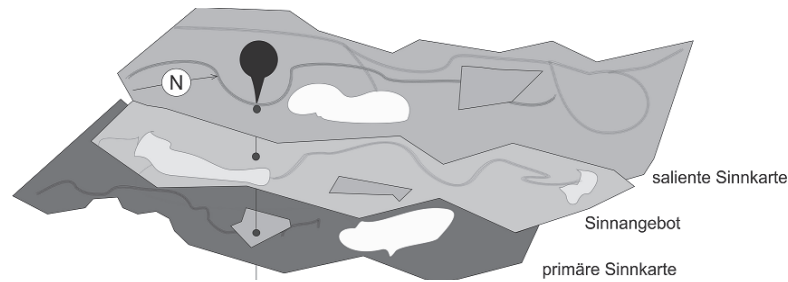


Abb.1: Theoriemodell: Spirituelle Identität als Lebens-Weg-Navigation.

Das Theoriemodell würde hier nahe legen, 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 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, 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.¹¹ Die Inhalte dieser Rituale müssen nun mit den bisherigen Erfahrungen des eigenen Lebens in einer Art Neukonfiguration zu einer neuen Lebensgeschichte verbunden werden.

¹⁰ Vgl. hierzu *Burke; Stets, Identity Theory* (wie Anm. 8).

¹¹ Vgl. hierzu *Martin Rötting, Interreligiöses Lernen im buddhistisch-christlichen Dialog. Lerntheoretischer Zugang und qualitative Studie in Deutschland und Südkorea, St. Ottilien 2007.*

Orthodoxe Sinnkarten, deren Faszination und postulierte Allgemeingültigkeit in der ‚ewig wahren Rechtleitung‘ und Wegbeschreibung liegt, welche häufig aufgrund ‚göttlicher Herkunft‘ den zeitlichen Prozessen gegenübergestellt wird, bergen 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. Den große Veränderungen der Rolle solcher Traditionen hat Lyotard mit dem Hinweis auf das ‚Ende der großen Erzählungen‘ einen prägnanten Ausdruck verliehen.¹²

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.¹³

Interreligiöser Dialog ermöglicht durch die Vernetzung von Anknüpfungspunkten¹⁴ 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.

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 liegende 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.

3. Ergebnisse der Feldforschung in München, Vilnius, Seoul und New York

Die für die qualitative Studie ausgewählten Metropolen bieten bei großen kulturellen und historischen Unterschieden auch eine gewisse Vergleichbarkeit, da sie alle entwickelte Metropolen sind, in denen das Christentum eine im Kontext anderer Religionen sich verändernde Rolle spielt. Die gesellschaftlichen und religiösen Prozesse der Modernisierung und der Säkularisierung verlaufen allerdings in unterschiedlichen Formen und Geschwindigkeiten.

Die Untersuchung in den höchst unterschiedlich geprägten Metropolen Vilnius, New York, Seoul und München zeigt, dass sich neben transkulturellen Gemeinsamkeiten auch lokale Spezifika herausbilden, die über Religionsgrenzen hinweg „typisch“ für eine Met-

¹² Vgl. *Jean-Francois Lyotard*, Engelmann P & Pfersmann O. Das postmoderne Wissen: Ein Bericht. Wien 2009 (Erstveröffentlichung 1982).

¹³ Zur Verbindung von Glück, Sinn und Spiritualität zeigt Tatjana Schnell auf, dass ein wesentlicher Faktor die Erfahrung von Kohärenz ist (*Tatjana Schnell*, Psychologie des Lebenssinns, Berlin – Heidelberg 2016, 17), wobei Spiritualität eine sehr positive Rolle einnehme, da sie Kohärenz stiften kann.

¹⁴ Vgl. *Rötting*, Interreligiöses Lernen (wie Anm. 11).

ropole sind. Allerdings gilt Gleiches auch für Sinnkarten, die von ähnlichen spirituellen Traditionen geprägt sind. Hier gibt es über die Lokalitäten hinweg gemeinsame Identitätsmarker. Große und einschneidende historische Ereignisse wie die Anschläge in New York am 11. September 2001, die Phase des Sozialismus während der Sowjetunion in Vilnius, die Auswirkungen des Koreakrieges in Seoul und die Reaktionen zum Traditionalismus und zum Holocaust in München prägen die primären Sinnkarten in einem so großen Maß, dass sich die Spiegelung dieser Prägung in so gut wie allen salienten Sinnkarten des Ortes wiederfindet. Dies führt zu einer soziokulturellen Verortung von Erfahrung. Sie drücken sich z. B. im Gefühl der Volkstraurigkeit des koreanischen Han,¹⁵ im Verantwortungssinn der Deutschen im Blick auf den Nationalsozialismus oder in der gefühlten Krise nach der Wende in Vilnius¹⁶ aus.¹⁷

4. Anamorphose und kulturübergreifende Struktur

Spirituelle Identität benennt einen Prozess, der mit einer Entscheidung oder Krise (Beginn der Navigation) beginnt und mit dem Erkennen eines salienten Musters abschließt, das in einer Figur gefasst werden kann. Dies kann als *spirituelle Anamorphose* bezeichnet werden. Der Begriff kommt aus der Kunst und bedeutet ‚Umformung‘, von griech. *morphe*, „Gestalt, Form“.¹⁸ Neben Bildern können auch Wandgemälde oder gemalte Kuppeln in Kirchen Anamorphosen sein. Bezeichnend ist, dass sie vom Betrachter einen bestimmten Standpunkt und eine Perspektive einfordern, von der aus sie sich erst voll erschließen.

Die Narrationen der Feldforschung zur spirituellen Identität zeigen in ausgewählter Darstellung eine perspektivische, verzerrte oder umgeformte Sicht (Erzählbild) der Wirklichkeit mit dem Ziel, in der Geschichte des eigenen Lebens ein salientes Muster aufzeigen zu können. Spirituelle Anamorphose schließt also die aufgewendete Identitätsarbeit ab, mit der die Perspektive eingenommen wird, aus der Lebensweg und Lebenssinn als ganze Gestalt wahrgenommen werden können. Diese Perspektive ergibt sich, wenn erlebte Wirklichkeit und durch Erfahrung und Narration verifizierte Sinnkarte in einer die Fragen des Lebens umfassenden Weise gelesen werden können. Eine solche spirituelle Identität verfügt über saliente Muster, die als anamorphe Figuren Symbole der Lebensdeutung sind. Religionen bieten in ihren Sinnkarten solche Figuren an (Kreuz, Himmel, Dreifaltigkeit, Erleuchtung, Karma, Prophet, Gericht, Ewigkeit), die aber im oben beschriebenen Prozess angeeignet und gegebenenfalls alteriert werden müssen. In Narrationen spirituel-

¹⁵ Vgl. Martin Rötting, Wie beeinflussen Außenfaktoren die religiöse Identität Südkoreas? Beispiele interreligiöser Lernprozesse, in: Edith Franke; Katja Triplett (Hg.), Religion und Politik im gegenwärtigen Asien: Konvergenzen und Divergenzen, Berlin u. a. 2013.

¹⁶ Siehe hierzu u. a. auch Milda Ališauskienė; Ingo Schröder, Religious Diversity in Post-Soviet Society: Ethnographies of Catholic Hegemony and the New Pluralism in Lithuania, London 2012.

¹⁷ Eine detaillierte Übersicht zu den Ergebnissen der Metropolen findet sich in Rötting, Navigation (wie Anm. 1).

¹⁸ Der von Caspar Schott eingeführte Begriff bezeichnet Bilder, die nur unter einem bestimmten Blickwinkel zu erkennen sind. Laut Jurgis Baltrušaitis, Anamorphoses, Paris 1984, hat Caspar Schott den Begriff im ersten Band, Teil 1, Buch 3: De Magia anamorphotica seiner „Magia universalis naturae et artis“ (Würzburg 1657) als erster gebraucht.

ler Identität sind es oft bestimmte Erlebnisse oder die Perspektive auf die eigenen Erfahrungen, die durch die Hilfe eines Meisters, einer Lehre oder einer spirituellen Praxis eingenommen werden kann.¹⁹

In der Psychologie wird die Midlife-Phase häufig als die Phase identifiziert, in der eine Art Bilanz gezogen wird und die einzelnen Facetten der Lebensgeschichte zu einem Ganzen gebracht werden.²⁰ Diese Bilanz in der Midlife-Phase, so spiegeln es viele Interviews dieser Studie wieder, geht der spirituellen Anamorphose voraus. In den Narrativen erzählen 65 der 80 Interviewten von der wichtigen Erfahrung mit Freunden und Angehörigen und den Gesprächen mit ihnen bzw. deren Bedeutung für die eigene Narration der Spiritualität.

Anamorphose als Ziel spiritueller Narrative deutet in pluralen Kontexten auf einen besonderen Aneignungsaufwand des Individuums hin. Die bisher von den religiösen Organisationen bereitgestellten und vom Individuum übernommenen Sinnkarten sind keine umfassenden Plausibilitätsstrukturen mehr.²¹ Da Menschen den sich so ergebenden Aneignungsaufwand zu bewältigen haben, wurde spirituelle Identität einerseits zu einer notwendigen und aufwendigen Identitätsarbeit (und ist „in“, weil sie ein Problem vieler ist), andererseits aber vielfach anschlussfähig und flexibel.

Es gibt sowohl zum Synkretismus als auch zur Spiritualität religionswissenschaftliche Forschung, die neben kleinen Gruppen und Individualbefragungen auch die Populärkultur mit einbezieht. Wenn spirituelle Identität als Lebens-Weg-Navigation verstanden werden kann, dann zeigen die empirischen Analysen dieser Studie, dass Spiritualität zwar, wie Knoblauch²² beschreibt, populäre Züge angenommen hat, aber spirituelle Identität als Lebens-Weg-Navigation in einem Maße in biographische Strukturen eingreift, dass dies über „Popularität“ hinausgeht. Die Breitenwirkung der durch Spiritualität angesprochenen Themen lässt aber auf deren hohe gegenwärtige Bedeutung für das Individuum und die Gesellschaft schließen.

5. Theologische Herausforderungen

Was bedeuten die bisher dargestellten religionswissenschaftlichen Ergebnisse der Studie für die Theologie? Bisherige Suchbewegungen der Theologie zum Umgang mit dem Pluralismus der Religionen begannen auf katholischer Seite prominent mit Karl Rahners Anerkennung anderer religiöser Menschen als „anonyme Christen“. Vielen, die diesen ersten Schritt als noch zu christentumszentralistisch empfanden,²³ sahen in John Hicks religi-

¹⁹ Exemplarisch: Im Interview mit dem New Yorker Rob (NYC15, 5.3 und 1.2) wird besonders deutlich, wie „schräg“ sich sein Leben für ihn anfühlt in der Phase der Trauer um den Tod seiner Mutter. Eine alternative Deutung der „Jungfrau Maria“ als „göttliche Mutter“ einer bekannten spirituellen Lehrerin half ihm, hier eine anamorphische Perspektive zu erlangen.

²⁰ Vgl. *Dan P. McAdams*, *Stories we live by. Personal myths and the making of the self*, New York 1994, 221.

²¹ Vgl. *Berger*, *Altäre der Moderne* (wie Anm. 4).

²² Vgl. *Hubert Knoblauch*, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2009.

²³ Wobei unterstrichen werden muss, dass Karl Rahner natürlich zuallererst einen Beitrag für die innerkirchliche Debatte geleistet hat.

onspluralistischer Theologie einen möglichen Lösungsansatz. Mit der Debatte um die Gefahr des Synkretismus und vor allem des Relativismus, die besonders Ratzinger²⁴ anmahnte, wurde die Theologie vor allem katholischerseits auf Alternativen verwiesen, die sich im Anschluss entwickelten, wie die komparatistische Theologie.

5.1 Perspektivwechsel: Vom Bild der Wahrheit zum suchenden Menschen

Wenn spirituelle Identität aber eine Navigationsfunktion erfüllt, dann fokussiert sich die Frage auf den Navigationsprozess. Wie ist es theologisch zu bewerten, wenn Menschen ihre primäre Sinnkarte als unzureichend erfahren und Alternativen befragen, um dann deren Lösungen in ihre saliente Karte „einzuweben“? Wenn die primäre Sinnkarte eine nichtchristliche ist, so wäre das Lernen christlicher Sinnkarten in früherer theologischer Perspektive eine willkommene Suche. Wie aber verhält es sich mit einem Suchprozess, der Menschen, die primär vom Christentum geprägt sind, dazu bewegt, auf andere Sinnstrukturen zuzugehen? Die Theologie muss bei ihrer Analyse am Grund dieser Suchbewegung ansetzen und zur Kenntnis nehmen, dass Teile der christlich geprägten Sinnkarte vom betroffenen Individuum als untauglich zur Navigation erfahren werden.

5.2 Meditation statt Gottesdienst? Suche nach Verortungsfunktionen

Ein Beispiel für eine fehlende Verortungsfunktion in der Lebens-Weg-Navigation wäre, wenn eine eigentlich christlich sozialisierte Person dem Gottesdienst und der traditionellen Art zu beten nichts mehr abgewinnen kann und dann Formen östlicher Meditation entdeckt werden um „ins hier und jetzt zu kommen.“ Diese oft als Trend bezeichnete Hinwendung zur Achtsamkeit kann auch diagnostisch als Fehlen dieser Dimension in der erlebten Theologie und Spiritualität des Christentums (im Falle der Betroffenen) gelesen werden.

Wie hat die Theologie diese Herausforderung aufgegriffen? Welche Anknüpfungspunkte bieten sich ihr? Gerade im christlich-buddhistischen Dialog²⁵ ergaben sich in der Erfahrung der im Dialog aktiven Theologen Anknüpfungspunkte für die Theologie, die bis hin zu Formen multipler religiöser Identität²⁶ reichen, wie z. B. bei Paul Knitter.²⁷

Paul Knitter macht deutlich, dass er für seine Lebens-Weg-Navigation an einem bestimmten Punkt seines Erfahrens und Reflektierens den Buddhismus brauchte.²⁸ Diese Art der Argumentation und vor allem der dogmatischen Position brachten ihm bereits früh die Kritik des Vatikans ein.²⁹ Die „saliente Sinnkarte“ Knitters wurde von amtskirchlicher Seite nicht akzeptiert. Dabei ist, wie die dargestellte empirische religionswissen-

²⁴ Siehe u. a. die Darstellung des Wahrheitsverständnisses von Ratzinger und seine Einschätzung der Religionspluralistischen Position von Knitter in *Matthias Eller, Veritas creatrix incarnata. Über das Wahrheitsverständnis im theologischen Werk Joseph Ratzingers*, Münster 2011, 134.

²⁵ Vgl. *Rötting, Interreligiöses Lernen* (wie Anm. 11).

²⁶ Vgl. hierzu *Rose Drew, Buddhist and Christian? An Exploration of Dual Belonging*, London 2011, die in ihrer Arbeit besonders das Oszillieren zwischen den religiösen Identitäten als ein für die Betroffenen gewinnendes Faktum herausgearbeitet hat.

²⁷ Vgl. *Paul Knitter, Without Buddha I Could not be a Christian*, Oxford 2009.

²⁸ Vgl. ebd., 115 f.

²⁹ Vgl. *Eller, Veritas creatrix incarnata* (wie Anm. 24).

schaftliche Untersuchung zeigt, die Adaption alternativer Anteile in die saliente Sinnkarte zumindest in der untersuchten Datenbasis nicht die Ausnahme, sondern eher die Regel. Paul Knitter mag mit der ausgesprochen doppelten Zugehörigkeit zwar eine besonders ausgeprägte Position einnehmen, im Grundsatz ist die Genese seiner spirituellen Identität aber durchaus vergleichbar. Die Kritik an Knitters Position hob besonders hervor, dass diese relativistisch und deshalb mit der katholischen Lehre nicht vertretbar sei. Wenn Theologie in einem Ausschlussverfahren die salienten Sinnkarten mit der dogmatischen Lehre der Kirche vergleicht und dann „aussortiert“, so kappt sie auch die Möglichkeit positive Impulse setzen zu können. Statt nur die Ergebnisse zu überprüfen scheint es daher ratsam, den Fokus der theologischen Forschung auf die Genese des Navigationsprozesses selbst zu legen. Eine hilfreiche Brücke bietet ein altes in der Schrift, bereits in der frühen Theologie und besonders in spirituellen Traditionen³⁰ verbreitetes Bild: der spirituelle Reifungsprozess als Weg. Damit wird deutlich, dass spirituelle Identität, wenn sie als Navigationsprozess verstanden wird, ihre theologische Relevanz in der Konstruktion der für die saliente Sinnkarte verwendeten theologischen Struktur der primären und alternativen Sinnkarten erhält.

Mit dem Bild des Weges vollzieht sich der Perspektivwechsel vom vermeintlichen Endprodukt (alternative saliente Sinnkarte) hin zum eigentlichen Ort, an dem sich theologische Konzepte und Leben verbinden, dem Navigieren des Menschen auf seinem Lebensweg. Dabei eröffnet das Bild des Suchenden als Wanderer, der einen Weg findet, geht und an sein Ziel kommt, Anknüpfungspunkte an die Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, das in der Kirche das pilgernde Gottesvolk sieht.³¹ Dies sollte eine religionspädagogische und pastoraltheologische Adaption des Modells der Lebens-Weg-Navigation ermöglichen, mit deren Hilfe interreligiöse Lernprozesse und Dialogbegegnungen fruchtbar gestaltet werden können. Ebenso ist es möglich, die Erkenntnisse mit den Modellen der Religionspsychologie zur Spiritualität in einen interdisziplinären Austausch zu bringen. Besonders fruchtbar scheint dies gerade auch mit Blick auf die Herausforderungen für die Eschatologie, da sich gerade wandelnde Vorstellungen und frühere Gewissheiten im Blick auf den Sterbeprozess und den Vorstellungen für das „was danach kommt“ stakt verändert haben und die Navigationsprozesse enorm beeinflussen.³²

5.3 Von Ewigen Wahrheiten zu „spirituellen Helden“

Die Narrationen der Interviewten machen deutlich, dass ewige „Wahrheiten“ in Form von Lehrsätzen nur schwer für den Navigationsprozess in pluralen Kontexten adaptiert werden können. Wenn diese ohne Kontext transportiert werden, entfalten sie eine Kontextübergriffige Wirkung. Anders verhält es sich mit spirituellen Erzählungen, deren „Wahrheiten“ im Kontext der Geschichte und in Relation zur eigenen Lebensgeschichte in

³⁰ Vgl. hierzu *Karl Baier (Hg.)*, Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, Interreligiöse Prozesse, Darmstadt 2006.

³¹ Siehe LG 8.

³² Die Konsequenzen für poröse Vorstellungen zu Sterben, Tod und „ewigem Leben“ habe ich ausformuliert in: *Martin Rötting*, *Verschiedenheit religiöser Ansätze*, Berlin 2018 [im Druck]; online: www.degruyter.com/print-ahead/j/spiricare (letzter Zugriff: 27.02.2018).

Bezug gesetzt werden können. Diese narrative Theologie, die in den Gleichnissen Jesu eine biblische Vorlage entdeckt, unterstreicht die Funktion spiritueller Helden. Dabei soll der Helden-Begriff hier nicht überinterpretiert werden. Gemeint ist eine Figur mit der eine bestimmte spirituelle Haltung oder theologische Einsicht erzählt wird.

Mit der Pluralität der Religionen sind auch ihre Gründergestalten zu spirituellen Helden geworden, die für die Navigation eine Option (Taylor) darstellen. Diese hinterfragt die oft durch die Tradition herausgestellte Einzigartigkeit aller Gründergestalten und fordert auch die Christologie heraus, auf diese neue Situation zu reagieren.³³

Einige spirituelle Helden erlangen globale Bedeutungen und wirken über Religionsgrenzen hinweg, wie z. B. Mahatma Gandhi, Mutter Theresa oder der Dalai Lama. Die „Heldengeschichte“ transportiert Erfahrungen mit der Lebensgeschichte dieser Helden, die dafür auch pointiert werden können. Eine Aufgabe von Theologie wäre es, die theologischen Inhalte der Helden, die aus unterschiedlichen Religionen und Kulturen kommen können, im Kontext der christlichen Theologie zu reflektieren. Knitters Umgang mit Buddha als „spirituellem Held“ wäre ein Beispiel für dieses Vorgehen:

„Der Buddhismus hat es mir ermöglicht, meinen christlichen Glauben zu verstehen, sodass ich meine geistige Integrität behalten und das bejahen kann, was mir an meiner Kultur wahr und gut zu sein scheint; gleichzeitig hat er mir dabei geholfen, meine prophetisch-religiöse Verantwortung wahrzunehmen und das infrage zu stellen, was mir in meiner Kultur als falsch und abträglich erscheint.“³⁴

Neuere Komparatistische Herangehensweisen seien, so Klaus von Stosch, hier „*Wegweiser in der Welt der Religionen*“. Da man sich in der Beurteilung der Wahrheiten anderer Religionen täuschen könne und selbst mit Blick auf das Christusereignis „nie an ein Ende komme“, sollte man sich zurückhalten, eben dieses Christusereignis als Kriterium religiöser Urteilsbildung heranzuziehen,³⁵ so von Stosch. Falls die alternative Wahrheit aber eine Antwort auf eine drängende Navigationsfrage bietet, so könnte man im Anschluss an von Stosch argumentieren, dass ein Urteil nicht möglich ist und so beide Figuren als „Wegweiser“ in die saliente Karte aufgenommen werden.

5.4 Pastoral: Von „lebenslang“ zu „Oase“?

Traditionelle theologische Konzepte führten zu einer Pastoraltheologie „von der Wiege bis zur Bare“. Ohne diesen Selbstanspruch aufgeben zu müssen, stellt sich in der Perspektive der Navigation die Frage nach punktuellen Andockpunkten für „Qureinsteiger“³⁶

³³ Einige allerdings für die spirituelle Lebens-Weg-Navigation nur bedingt brauchbare Versuche hierzu gibt es, z. B. *Gerhard Gäde*, *Christus in den Religionen. Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen*, Paderborn 2003. Radikaler versucht es die Theologie der Religionen mit der Infragestellung des Absolutheitsanspruches (z. B. Hick, Knitter) und gerät hiermit aber wieder in Widerspruch zu offiziellen Positionen.

³⁴ Knitter, *Without Buddha* (wie Anm. 27), 11.

³⁵ Vgl. *Klaus von Stosch*, *Komparative Theologie als Wegweiser in die Welt der Religionen*, Paderborn 2012, 295.

³⁶ Der Jesuit Christoph Soyer dokumentiert aus seiner Erfahrung in der Arbeit der „Katholischen Glaubensinformation“ in Berlin vielfältige Wege von Menschen, die als Erwachsene in die katholische Kirche eintreten, die zeigen, dass es oft ganz konkrete Aspekte der katholischen Lehre und Gemeinschaft sind, die die Sinnland-

oder schlicht nach der Möglichkeit für Menschen kirchliche Angebote als „Oase“ erleben zu können ohne dabei sofort mit dem Hinweis konfrontiert zu werden, den „offiziellen kirchlichen Wegweiser“ für die Lebens-Weg-Navigation von nun ab verwenden zu müssen. Die Herausforderung für die Theologie ist es, ihre Einsichten für die Navigation so aufzuarbeiten, dass sie auch für Navigationsprozesse anschlussfähig sind, die aus vielerlei Gründen nichtchristliche Anteile in ihren Sinnkarten halten. Der oft gehörte Vorwurf, heutige Spiritualität sei eine „Bastelreligion“, bewirkt dabei, dass sich Menschen nicht ernst genommen fühlen. Die Tatsache, dass in pluralen Gesellschaften jede spirituelle Identität mit hergestellten Sinnkarten navigieren muss, in denen sich die Pluralität der Lebenswelt abbildet, wird hier nicht respektiert.

5.5 Vermeintliche Komfortzone: Radikalisierung durch Selbstabschließung gegenüber Außenperspektiven

Das gesellschaftlich stark debattierte und relevante Thema der Radikalisierung lässt sich mit der Theorie der Lebens-Weg-Navigation auch theologisch analysieren. Die religionswissenschaftliche Funktionsanalyse ermöglicht es, auf die Navigationleistung radikaler Sinnstrukturen und ihrer Grenzen zu achten, um sie dann religionstheologisch bewerten zu können. Dabei ermöglicht die Analyse der salienten Kartenstruktur unterschiedliche theologische Perspektiven, die dann wiederum in ein interreligiöses Gespräch kommen können. Radikalisierung ist dabei ein Phänomen, das sich in allen großen Religionen zeigt und die jeweiligen Bezugsmuster in eigenen und anderen Traditionen herausfordert.

In den untersuchten Narrationen und spirituellen Feldern spielte direkte Radikalisierung eine geringe, sekundäre Radikalisierung (von Bekannten) eine wahrnehmbare Rolle. Die Beschreibung der Funktion von Sinnkarten im Navigationssystem spiritueller Identität ermöglicht eine Analyse von Radikalisierungsprozessen. Bisherige Forschungen, die auf die hohe Relevanz des sozialen Kontextes von Radikalisierungsbiographien verweisen, legen dies ebenfalls nahe. Radikalisierungen scheinen eine Anamorphose der besonderen Art hervorzubringen, deren Struktur und Genese mit dem bereitgestellten Instrumentarium auch theologisch untersucht werden könnte.

Die Perspektive der Navigation lenkt dabei den Blick auf die Struktur der entstandenen Sinnkarten. Häufig finden sich in radikalen Sinnkarten Gegenüberstellungen von einer heilen Welt der Gruppe, zu der die oder der Betreffende gehört und „den Anderen“. Radikale spirituelle Sinnkarten leben von der „Komfortzone“ eines geschützten Raumes vermeintlich eindeutiger, über jeden Zweifel erhabener Gewissheiten, die sie für ihre Mitglieder auf Kosten Außenstehender sowie auf Kosten der internen Pluralität bereitstellen. Der „Komfort“ dieser inneren Sicherheit ist allerdings teuer: Er erfordert vielfach ein radikales, äußerst unkomfortables und feindseliges Handeln gegenüber anderen. Auf sie aufbauende Navigationen führen möglicherweise zu Separation, Isolation bis hin zur möglichen Dämonisierung des Anderen. Der Schritt zu einer in sich geschlossenen Ideo-

karten punktuell wesentlich prägen können und dann „katholische Identität“. Vgl. *Christoph Soyer*, Eintreten: Wege in die Kirche, Würzburg 2018. Ähnliches zeigt sich auch bei „Quereinsteigern“ in andere religiöse Gruppen. Siehe dazu *Rötting*, Navigation (wie Anm. 1).

logie ist oft nicht weit. Das angebotene Modell der Lebens-Weg-Navigation ermöglicht es theologisch auch auf die Navigationsperspektive radikalierter Gruppen zu antworten und alternative Sinnkarten anzubieten.

Von der komparatistischen Theologie fordert Klaus von Stosch bereits im Buchtitel seines programmatischen Werkes, dass sie ein „Wegweiser in der Welt der Religionen“ sein soll.³⁷ Er zeigt mit Verweis auf unterschiedliche theologische Ansätze, dass die interkulturelle Theologie und die komparatistischen Ansätze aktiv an Sinndeutungen anderer Religionen anknüpfen und konfuzianistische Ansätze oder vietnamesische Volksreligionen (Phan) oder auch Ahnenverehrung als Anknüpfungspunkte angenommen werden und im Licht der christlichen Botschaft Bedeutung finden können:

„Es geht dann darum, die andere in meiner Theologie so zu porträtieren, dass sie sich durch mich richtig verstanden fühlt. Sie sollte den Eindruck gewinnen, dass ich ihre leitenden theologischen Anliegen nachvollziehen und ohne jede Abwertung würdigen kann.“³⁸

Die Herausforderung für die Theologie ist es, hier auf den Grund der Navigation hin zu radikalen Sinnstrukturen zu antworten. Es gilt, den theologischen Dialog auch mit Angst und Unsicherheit zu führen, die zu solchen Strukturen führen.

5.6 *Welcher Jesus in der Sinnkarte von Christen und Nichtchristen?*

Aus der hohen Pluralität von Sinnkartenstrukturen ergibt sich eine weitergehende Herausforderung für die Theologie: Sie hat nicht nur Sorge zu tragen für das Verstehen des religiös anderen im Licht der eigenen Theologie, sondern auch für die Wahrnehmungsmöglichkeit christlicher Inhalte in den Sinnkarten von Nichtchristen. Um es scharf zu formulieren: Welche christologischen Patches kann christliche Theologie ändern für deren Sinnkartenadaptionen anbieten. Bisher konnte man sich hier auf exklusivistische Argumentationsstrategien zurückziehen: Das volle Verständnis dessen was Christus ist, konnte die christliche Theologie bereithalten, aber eben als Gesamtkunstwerk. Wenn spirituelle Identität aber eine Navigationsleistung ist, in der jeder Aspekte anderer Religionen in den Prozess der Genese salienter Sinnkarten mit einzubeziehen hat, dann ergibt sich für die Theologie auch die Aufgabe, Jesus- und Christusbilder hierfür anzubieten. Diese Aufgabe soll an einem konkreten Beispiel näher beleuchtet werden. Der New Yorker Nick G. gehört der Generation X an und kommt aus einer eher agnostischen Familie, die Eltern waren postchristlich und jüdisch geprägt, aber nun säkular. Nick G. wurde Zen-Buddhist und praktizierte dies in einem Zen-Center und in aktiver täglicher Praxis. Im Interview unterstreicht Nick G. wie sehr die Meditationspraxis ihm grade in der Trauer um seinen verstorbenen Vater geholfen habe. Dann erzählt er von einer Erfahrung, die für ihn einen Zugang zu Christus eröffnet hat – als Buddhist:

³⁷ Vgl. von Stosch, *Komparative Theologie* (wie Anm. 35).

³⁸ Ebd., 204.

„I was listening to this Gospel. It music happened to be around the same time. I was listening to the song and I was listening to it so many times before. And as far as I am concerned, I understood – Jesus Christ. In a really sincere way. And it change my life really as much as you Christians hold christian faith. The revelation I had, and have: no matter your situation. Whether it is something it had be failing, you are angry, sad, something you have created, thru our own maillots. Your own miss-dealings. Just the universe conspiring against you. It does not matter. No matter the human condition, that let you to how you feel. There is a trimodial wellspring of love and acceptance, that pervades every molecule of reality and all it requires is you turning your open heart to it. It is always there. But I was healed at this moment. I understood what the music was getting at. I can connect of what I believe means the spirit of the Christ. This sacrifice this turns around as says: o.k., from now on your sincerely and your pain – if you need that to be there for you, it is there. If you are conscious of it at the moment or not. Of course as a Buddhist and not as a Christian – I don't know how that swears with the idea that you have to believe in Christ. (NYC5, 6.1, Nick G.)“³⁹

Nick G. erzählt einerseits von einem Teil seiner salienten Sinnkarte, einem christlichen Identity-Set innerhalb seiner sonst buddhistischen Sinnkartenstruktur. Es ist eine sehr persönliche Erfahrung und Deutung, die ihre eigene Berechtigung und Wertigkeit besitzt. Am Ende der zitierten Passage stellt er aber auch die Frage, was dies innerhalb christlicher Theologie bedeutet und wie seine Deutung dazu steht. Wie kann komparatistische Theologie dies aufgreifen? Welche Deutungsangebote hält sie für Nick bereit? Wie geht sie mit dem sonst buddhistischen Sinndeutungshorizont um, in dem sich die Frage kontextualisiert? Wie steht die, wie Nick G. es kommuniziert „angebotene Liebe Christi“ zum sonst in der Theologie hier mitkommunizierten Glauben an Christus als „Erlöser“. Auch die Gottesvorstellungen christlicher Theologien, die an diesen Christusglauben anschließen, stehen zur Debatte.

Wie kann Theologie für Nick G. und andere, die hier Anfragen stellen, Antworten bereithalten, damit Christus und auch andere Inhalte christlicher Glaubensüberzeugung als hilfreiche Unterstützung der Navigation Andersgläubiger ermöglicht wird, ohne ihnen „das Christentum“ als Gesamtnavigationssystem verpflichtend zu offerieren?

Diese Aufgabe der sinnvollen Lebens-Weg-Navigation im pluralen Kontext kann christliche Theologie nur im Miteinander mit andern Theologien angehen. Die Aufgabe der Religionswissenschaft ist es hier gewesen, der Theologie das Modell der Navigation mit den entsprechend aufgearbeiteten Daten bereitzustellen. Sie kann in Kooperation mit der Theologie der Religionen (auch nichtchristlicher Theologie) Sinnsysteme und ihre Wirkung analysieren helfen.

³⁹ Die Interviews sind dokumentiert in *Rötting*, Navigation (wie Anm. 1).

6. Lebens-Weg-Navigation braucht „Theologie der bedingungslosen Zuwendung“

Theologische Entwürfe, die aufgrund systemerhaltender Notwendigkeiten beruhen oder zumindest von ihnen mit geprägt sind, bieten Sinnkarten an, die in ihrer Navigationsfunktion den Systemerhalt indirekt mitkommunizieren. Eine solche ist gespeist aus oder führt zu pastoralen Entscheidungen, die den Erhalt bestehender Organisationsformen als „Wert an sich“ mitdenken. Dies schließt soziale Gefüge und Gruppen mit ein, deren spiritueller Wert mit der Tradition begründet wird. Wenn es gelingt, die aktuellen ethischen Werte und Richtlinien so wie religiösen Überzeugungen der Gruppe, Organisation oder Tradition als konkrete Navigationshilfe zu vermitteln, dann ermöglicht dies ein Anknüpfen und es ereignen sich religiöse Lernprozesse für Menschen, die hier in ihrer Lebens-Weg-Navigation andocken können. Wenn allerdings die theologischen Überzeugungen von Gruppen „verkrusten“, entstehen Gebilde, deren Wert sich einzig auf den Systemerhalt beschränkt.

Gerade religiöse Rituale, wie z. B. die Liturgie des Gottesdienstes können einer solchen theologischen Begründung anheimfallen. Die Konsequenz ist, dass eine „Abstimmung mit den Füßen“ erfolgt. Die Mitglieder suchen dann alternative Verankerungsrituale der Navigation. Ein Beispiel für eine erfolgte Öffnung (in diesem Fall gegenüber der Pius-Bruderschaft), bei gleichzeitig akzeptierter „Verkrustung“ ist die Debatte um die Karfreitagsfürbitte nach Wiederzulassung der lateinischen Liturgie.

Eine Theologie ohne Hintergedanken institutioneller oder persönlicher Selbsterhaltungsinteressen sucht nach Formulierungen und Formen ihrer Einsichten, die sich insofern bedingungslos anbieten, als sie von ihren Rezipienten nicht erwarten, diese einfach kritiklos zu den Konditionen der Organisation zu übernehmen, sondern diese als Dialogangebot versteht. Sie ist sich bewusst, dass diese immer nur unter den Bedingungen der eigenen Erfahrungen und Verstehensvoraussetzungen angeeignet werden können.

Die in der Geschichte der Religionen und Kirchen formulierten theologischen Einsichten zeugen seit jeher von der großen Diversität, selbst innerhalb einer Tradition wie z. B. der katholischen Kirche. „Die Lehre der Kirche“ enthält durch die Theologieggeschichte unterschiedliche „Sinnkartenaspekte“ und stellt somit nicht nur eine Sinnlandkarte bereit. Dies schließt eine gemeinsame „Nordung“ hin auf die Botschaft vom „Reich Gottes“ nicht aus. Wenn spirituelle Identität als Navigation verstanden werden kann, ist es Aufgabe der Theologie, diese Vielfalt selbst als Teil ihrer Tradition zu verstehen und in geeigneter Weise anbieten zu können.

Das Evangelium als die „Gute Nachricht“, die vom den Menschen in bedingungsloser Liebe zugewandten Gott erzählt, bedarf einer Theologie, die ihre Ergebnisse der Lebens-Weg-Navigation des Menschen ebenso bedingungslos zur Verfügung stellt.

Spirituelle Identität als Lebens-Weg-Navigation bedarf einer Theologie, die Menschen befähigt, selbst theologisch zu reflektieren, um unterschiedliche Sinnkarten adäquat adaptieren zu können.

The spiritual identity is on the move – both the concepts to grasp, as well as the content to which it refers. Plausibility structures and worldviews of different religions and alternative spiritualities, which meet in the course of globalization and migration processes, lead to the fact that the ideas, traditions and rituals in dealing with religion and spirituality have also become plural. This results in questions of religious studies concerning the genesis of individual religiosity and challenges for theology, which this article explores. It presents a theoretical model of the genesis of spiritual identity as life-way navigation, with which the results of field studies taken in Munich, Vilnius, Seoul and New York can be exemplified. Based on these basic structures described a religious-studies perspective, theological challenges can be formulated. The main challenge is to accept the perspective of navigation. Theological contents have to become adaptable for meaning maps for navigation. These first concretions lead to the demand of a theology without ulterior motive.