

# Spiritualität & Religion als Megatrend?

## Zur Rolle neuer spiritueller Suchbewegungen in den gesellschaftlichen Entwicklungen Westeuropas aus pastoraltheologischer Sicht

REGINA POLAK

### Harvey Cox und die „Stadt ohne Gott“?

Als der Theologe und heutige Harvard-Professor Harvey Cox 1965 sein Buch *The Secular City*<sup>1</sup> publizierte, formulierte er eine religionssoziologische Theorie, die für die darauf folgenden 30 Jahre für die deutsche Religionssoziologie und Theologie wegweisend sein sollte: Die Zunahme der Verstädterung, die Urbanisierung und die Abnahme der Religion, die Säkularisierung, sind die charakteristischen Kennzeichen der Moderne. Beide Tendenzen sind mit der Religion unvereinbar. Je moderner eine Kultur wird, umso mehr wird die Religion verschwinden. Modernität und Religion sind unvereinbar. Knappe 20 Jahre später revidierte Cox diese These und beschrieb in *Religion in the Secular City*<sup>2</sup> das – für ihn – unerwartete „Comeback“ der Religion in der säkularisierten Stadt. Symbol dieser Rückkehr war für Cox die Landung des gerade neu gewählten Papstes Johannes Paul II. in Mexiko-City im Jahr 1979. Die Wiedergeburt der Religion, die zeichenhaft in diesem Großereignis wahrnehmbar wurde, veranlasste

---

<sup>1</sup> Cox 1966.

<sup>2</sup> Cox 1984.

Cox dazu, die Aufgabe der Theologie neu zu definieren: Sie muss das Evangelium forthin im Horizont der „rebirth of religion“ interpretieren. 1995, in *Fire from heaven*<sup>3</sup>, sah sich Cox in seinen Thesen zur Wiederkehr der Religion in den Städten erneut bestätigt: Die rasant wachsenden pentekostalen Bewegungen deutete er als Antwort auf die spirituelle Leere der Gegenwart und als Hinweis auf die Umgestaltung der Religion im 21. Jahrhundert.

### Sonderfall Europa?

Sind die Entwicklungen im sozioreligiösen Feld, wie sie in den Publikationen von Harvey Cox diskutiert werden, ein amerikanisches Spezifikum? Ist Europa tatsächlich der religionssoziologische „Exceptional Case“, wie ReligionssoziologInnen wie Grace Davie<sup>4</sup> oder Peter Berger konstatieren – während weltweit die vielfältigen Religionen Millionen Menschen fest im Griff haben, der Islam in den arabischen Ländern und das freikirchliche Christentum in den USA gewichtige politische Faktoren sind? Ist im Gegensatz dazu Europa tatsächlich so eindeutig und irreversibel säkularisiert, wie manche Religionssoziologen diagnostizieren, Theologen beklagen und Politologen wünschen? Ist der Prozess der Säkularisierung ident mit dem unausweichlichen Bedeutungsverlust von Religion? Spielen Religion und Religiosität tatsächlich, wenn überhaupt, in Europa nur mehr in Privatnischen eine Rolle? Wirkt sich Religion in Europa auf gesellschaftliche Entwicklungsprozesse gar nicht mehr aus, weil sie als Freizeithobby gesellschaftspolitisch de facto weitgehend schwächlich und bedeutungslos geworden ist?

Im Folgenden sollen auf diese Fragen einige wenige exemplarische Antworten gegeben werden, indem ein spezifischer Ausschnitt aus dem „religiösen Feld“ Westeuropas (Pierre Bourdieu) näher ausgeleuchtet wird – also jenem gesellschaftlichen Raum, in dem unter-

---

<sup>3</sup> Cox 1995.

<sup>4</sup> Davie 2000; Davie 2002; Berger 1998; Berger 1999.

schiedlichste Protagonist/innen darüber theoretisch und praktisch verhandeln, was denn unter „Religion“ zu verstehen sei, und in dem die christlichen Kirchen in den vergangenen Jahrzehnten das Deutungsmonopol verloren haben. Die Annäherung an diesen Ausschnitt erfolgt auf zweierlei Wegen: Dem der Religionssoziologie und dem einer römisch-katholischen Pastoraltheologie. Der Ausschnitt selbst ist das wiedererwachte, wiederkehrende Interesse an religiösen Fragen und vor allem Praktiken unter dem diffusen und inflationär gebrauchten Begriff „Spiritualität“. Dieses geheimnisvolle Wort – eine Zeugenotio<sup>5</sup> für Fragestellungen, Nöte und Sorgen, aber auch Hoffnungen und Sehnsüchte einer sich im modernisierungsbedingten Umbruch befindenden Gesellschaft – hat sich im Zuge empirischer Studien als „Schlüsselwort“ der Suche nach Religion in Europa herauskristallisiert. Der Begriff „Spiritualität“ ist das Symbolwort, das nicht nur den soziologischen Wandel der Religion in modernen Gesellschaften anzeigt, sondern er erschließt auch gesellschaftspolitische Befindlichkeiten und Entwicklungen in Europa und ist zugleich Schlüssel zu Theorien und Handlungsoptionen, wie sich moderne Gesellschaften in Zukunft entwickeln können: Im Sinne fortschreitender Humanisierung, im Sinne eines Zusammenwachsens der Menschheit hin zu mehr Freiheit und Liebe, Gerechtigkeit und Frieden, aber auch bedrohlicher Dehumanisierung im Sinne einer Selbstausslöschung der Menschheit, vor der z. B. der Sozialethiker Herwig Büchele<sup>6</sup> warnt.

---

<sup>5</sup> Das sind Begriffe, die – von Intellektuellen gern als so genannte „Modewörter“ disqualifiziert – Zeugnis für eine gesellschaftlich brisante Fragestellung (und manchmal auch deren Lösung) ablegen, die sich in einem Begriff symbolhaft verdichtet: z. B. „Netzwerk“ als Lösung für die zentrifugalen und zerstörerischen Kräfte einer Gesellschaft, deren funktionale Subsysteme so zersplittert sind, dass der Wissens- und Kommunikationsfluss nicht mehr gesichert ist und Einseitigkeiten infolge dominierender Binnenlogiken entstehen; oder eben Spiritualität als Ausdruck eines Mangels, einer Sehnsucht und einer Lösungsoption für die Sinn-Probleme einer Gesellschaft.

<sup>6</sup> Büchele 2005.

## Der Konflikt um die Empirie

Seit mehreren Jahren findet im deutschsprachigen Raum eine heftige Kontroverse rund um den empirischen Befund in Sachen Religion in Westeuropa statt:<sup>7</sup> Kehrt die Religion wieder – oder ist die Rede vom „Megatrend Religion“, wie dieses Phänomen in Österreich plakativ von Medien und Trendforschern (wie z. B. Matthias Horx) bezeichnet wird, nicht mehr als ein Wunschtraum von Theologen, wie der österreichische Soziologe Hermann Denz das einmal pointiert formulierte.

Und wenn Religion wiederkehrt, was genau kehrt da wieder? Was ist mit Religion denn da gemeint? Was ist neu an diesem Phänomen? Ausgelöst wurde und wird diese Kontroverse durch die mittlerweile selbst von strikten Säkularisierungstheoretikern nicht mehr in Abrede gestellte Beobachtung, dass religiöse Phänomene in modernen europäischen Gesellschaften an zwei „Urtorten“ (Rainer Bucher) verstärkt wiederkehren oder zumindest wieder wahrnehmbar werden:

- Zum ersten im öffentlich-politischen Raum im Zusammenhang mit hochbrisanten religionspolitischen Problemstellungen: Primär ausgelöst durch die Diskussionen rund um den Islam (Kopftuchstreit, Türkeibeitritt) bzw. den fundamentalistischen Islamismus, die Frage nach der Nennung Gottes in der Europäischen Verfassung, vor allem aber die verstärkten Migrationsprozesse muslimischer Mitbürger/innen nach Europa hat sich die Frage nach der Bedeutung von Religion für die Gesellschaft wieder an einen zentralen Tagesordnungsplatz in den modernen Gesellschaften katapultiert. Das wird hier nicht Thema sein, wiewohl die neugewonnene Relevanz von Religion im politischen Raum in ihrem Wechselspiel mit der Entwicklung auf der individual- und sozireligiösen Ebene mitreflektiert werden müsste. Das würde aber hier den Rahmen sprengen. So könnte z. B. die Diskussion um den Islamismus durchaus in postmodernen Milieus wieder

---

<sup>7</sup> Eine ausführliche Darstellung dazu in: Polak 2006.

eine neue Atheismuswelle oder eine verstärkte Aversion gegen monotheistische Religionen auslösen.

- Der zweite Ort der „Wiederkehr von Religion“ ist auf der individuell-biographischen Ebene angesiedelt, wo Menschen seit den 1990er-Jahren abseits der christlichen Altkirchen in einem Feld neuer religiöser Kulturformen Religion und insbesondere Spiritualität als attraktive Möglichkeit wiederentdecken, ihr so genanntes „privates“ Leben zu verbessern, sei es, um sich wohler, gesünder, „ganzheitlicher“ zu fühlen oder auch, um erfolgreicher zu sein; sei es aber auch, um ein alternatives, sinnvolles Leben abseits von Konsumismus, Erfolgsorientierung, Leistungsstreben zu finden. Religion im Modus von Spiritualität erscheint hier als Funktion einer individualisierten Gesellschaft, aber auch als Reservoir vergessener Gesellschaftsutopien vom besseren Leben.

Diese Veränderungen im religiösen und spirituellen Feld lassen sich mittlerweile kaum mehr ignorieren – und sie haben auch Auswirkungen auf gesellschaftliche und politische Entwicklungen. So ist mittlerweile im Zuge der „Respiritualisierung“ auf der individuellen Ebene ein riesiger spiritueller Markt entstanden, der mit spirituellen Produkten und Dienstleistungen Umsätze in Milliardenhöhe macht und eine der größten Wachstumsbranchen ist; spirituelle und ökonomische Interessen verschmelzen also zu einem widersprüchlichen und problematischen Gemisch,<sup>8</sup> wobei die kritische und lebensverändernde Kraft von Spiritualität allzu leicht diese Kraft verliert und von Fremdinteressen – auch politischen – „verzweckt“ wird. Oder es entstehen – noch weitgehend unsichtbar und (kultur- und bildungs-)politisch unterschätzt –, spirituell motivierte Submilieus, die in den nächsten Jahren mit gesellschaftspolitischen Anliegen an die Öffentlichkeit treten werden, je nach ideologischer Ausrichtung ökologische und so-

---

<sup>8</sup> Weil spirituelle und ökonomische Ziele in einem diametralen Gegensatz zueinander stehen und Spiritualität dann für Fremdinteressen missbraucht wird, näher dazu 253 ff.

ziale Reformen fordernd oder aber auch faschistisches, sogar antisemitisches Gedankengut verbreitend oder legitimierend.

Zurück zum Konflikt der Empiriker: Freilich herrscht bereits bei der Frage, wie und vor allem mit welchem Religionsbegriff man diese Veränderungen wahrnehmen und messen kann, große Uneinigkeit. Auf der einen Seite stehen jene Trendforscher und Sozialwissenschaftler, die von „Rück- und Wiederkehr der Religion“, von „Respiritualisierung“ und, etwas plakativ, vom „Megatrend Religion“ sprechen. In Anlehnung an diese Diagnosen ist 1998 am Institut für Pastoraltheologie in Wien das Projekt „Megatrend Religion“<sup>9</sup> entstanden. Dessen qualitative Analysen konnten das verstärkte Auftreten religiöser Elemente im säkularen Raum ebenfalls bestätigen – und wir haben damals ganz bewusst einen sehr breiten Religionsbegriff gewählt, um abseits der traditionellen kirchensoziologischen Studien in Österreich auch Religiositäten in den Blick zu bekommen, die Theologen üblicherweise nicht wahrnehmen. Dabei orientierten wir uns am Religionsbegriff des Religionswissenschaftlers Johann Figl, der Religion als Existenzvollzug mit Transzendenzbezug bezeichnet – ein Begriff, der offen ist für die Pluralität von Religiositäten, zugleich aber auch offen ist für eine theologische Interpretation.

In den Lebensräumen Politik, Wirtschaft, Kunst, in den Medien, im Freizeitsektor, im Sport, in der Therapieszene – überall fanden wir implizite religiöse Sehnsüchte, Fragen und Erfahrungen und sprachen von Religiosität im Modus der Potenzialität – eine authentische Form von Religiosität, die als substantielle und existenzielle religiöse Fragestellung und oftmals Offenheit einem namenlosen Göttlichen gegenüber selbst den verzerrtesten Religiositätsformen zugrunde liegen kann und theologisch nicht nichts ist.

Doch die These vom „Megatrend Religion/Spiritualität“ ließ sich nicht nur qualitativ, sondern auch quantitativ bestätigen. Die Langzeitforschungsprojekte „Religion im Leben der Österreicher“ (Paul

---

<sup>9</sup> Polak 2002.

M. Zulehner)<sup>10</sup> und die Europäische Wertestudie 1980–2000 – eine europaweite, quantitativ angelegte empirische Replikationsstudie zur Erforschung der Wertelandschaften der Europäer/innen – haben bei ihren Untersuchungswellen 2000 deutlich gestiegene Werte bei allen religiösen Parametern gezeigt: Europaweit ist die Zahl jener, die sich als „religiös“ bezeichnen, seit 1980 um durchschnittlich 5 Prozent gestiegen, in den europäischen Großstädten (mit Ausnahme von Paris) betragen die Zustimmungen bei einzelnen religiösen Parametern mitunter um 50 Prozent mehr als noch 1990 (z. B. Brüssel). In Österreich bezeichneten sich seit 1980 zwei Drittel der Österreicher/innen als religiös, Tendenz bei den Erwachsenen leicht steigend, vor allem im urbanen Raum und in der Gruppe der 30–40-Jährigen. Diese und andere Ergebnisse sind für unser Institut seit langem ein Grund, die Monolinerität der Säkularisierungsthese in Frage zu stellen.

Das bedeutet natürlich nicht, dass die Säkularisierungsthese überholt ist – auf der Ebene der Institutionen geht dieser Prozess der Entflechtung von Religion und anderen funktionalen Subsystemen der Gesellschaft wie Wirtschaft, Politik, Wissenschaft weiter. Wohl haben religiöse Institutionen und Organisationen wie die Kirchen und anerkannten Religionsgemeinschaften immer noch einen gewissen Einfluss in einzelnen gesellschaftlichen Fragestellungen (Sonntagsfrage, Soziale Frage) – aber religiöse Fragestellungen, Werte und Erfahrungen als Querschnittsperspektive verlieren bei Entscheidungen in diesen Gesellschaftsräumen zunehmend an Gewicht. Die religiöse Weltperspektive als gesellschaftsübergreifender Deutungshorizont hat schon seit langem seine Hegemonie verloren und wird nach dem politischen Paradigma des 19. und 20. Jahrhunderts heute vom ökonomischen Paradigma als hegemonialer Deutungsinstanz abgelöst.

Säkularisierung (als Entflechtungsprozess im obigen Sinn) ist im Übrigen auch für TheologInnen nicht per se eine Bedrohung: Säkulare Elemente gehören in den innersten Kern des Selbstverständnisses

---

<sup>10</sup> Zulehner/Hager/Polak 2001; Denz/Friesl/Polak/Zuba/Zulehner 2001; Denz 2002.

von religiösen Menschen (Privatheit im Sinne der Personalität von Religion, Trennung von Kirche und Staat, Religionsfreiheit); ja sie sind geradezu die Bedingung der Möglichkeit religiöser Individualität und Pluralität: Nur der säkulare Staat sichert jene Religionsfreiheit, die auch theologisch unabdingbar ist, will Gott doch, dass die Menschen aus freien Stücken und aus Liebe zu ihm kommen – und nicht aus sozioreligiöser Selbstverständlichkeit oder gar Zwang.

Aber auf der Ebene dessen, was Paul Zulehner die so genannte „Leute-Religion“ nennt, ist die These von der alles durchdringenden Säkularisierung schlicht und ergreifend nicht richtig: Die Menschen Europas waren und sehen sich selbst als mehrheitlich „religiös“ (mit lokalen und regionalen Unterschieden: So sind Tschechien und die ehemalige DDR als atheistische Länder zu bezeichnen, während in Malta noch immer nahezu 80 Prozent der Bevölkerung gläubige Katholikinnen sind und die katholische Kirche in Polen nach wie vor eine gesellschaftliche Machtposition innehat). Nicht nur das: Modernität kann offensichtlich auch religionsproduktiv wirken: Unsere Untersuchungen zeigen seit 2000 eine Wiederkehr von Religion. (In der nächsten Feldstudie 2010 werden wir sehen, ob dieser Trend angehalten hat.)

Bei der These von der Wiederkehr der Religion setzt aber zugleich auch die massive Kritik ein. So stellen die österreichischen Religionssoziologen Wolfgang Schulz oder Franz Höllinger die Thesen von der Rückkehr der Religion in Österreich massiv in Frage,<sup>11</sup> Höllinger spricht sogar vom Rückgang der Religiosität in Europa.<sup>12</sup> Von einer Rückkehr der Religion sei weit und breit keine Spur, im Gegenteil, die Religiosität verliere rasant an Bedeutung. Bei genauerer Lektüre zeigt sich, dass der Angelpunkt der Differenz aber nicht die Methode ist, sondern, nicht sonderlich überraschend, im Religionsbegriff liegt. Schulze und Co. überprüfen streng genommen die Übereinstimmung religiöser Selbstverständnisse von Österreicher/innen mit den Positionen der kirchlichen Lehre. Insofern stimmt ihre These vom Rückgang der Religion

---

<sup>11</sup> Datler/Kerschbaum/Schulz 2005.

<sup>12</sup> Höllinger 2005.



klarerweise unbesehen – wenn man ein religiöses Selbstverständnis ausschließlich mit einem kirchlich-lehramtlichen identifiziert. Freilich kommen mit diesem klassischen Religionsbegriff die sozioreligiösen Veränderungen gar nicht in den Blick. Neureligiöse Kulturformen – rasch diffamiert als Esoterik, „Religion light“ oder „Patchwork-Religion“, aber auch das bloße „Taufscheinchristentum“ gelten mit einem so verengten Religionsbegriff nicht als Religion. Eine Meinung, die auch manche Theologen teilen.

Ähnlich argumentiert z. B. auch die jüngste Shell-Jugendstudie 2006,<sup>13</sup> die ebenfalls Religiosität gleichsetzt mit einem klar definierten Gottesbild und entsprechender regelmäßiger religiöser Praxis und sodann die „echte“ Religion der Muslime von der „Pseudo-Religiosität“ westdeutscher Jugendlicher unterscheidet. Auch hier wird de facto bereits normativ interpretiert und gewertet, diesmal aus religionssoziologischer Sicht.

### Religionsbegriff als entscheidende Weichenstellung

Zusammengefasst bedeutet das: Der Konflikt um die Frage, ob wir es derzeit mit einer Wiederkehr von Religion oder deren Verschwinden zu tun haben, entscheidet sich am Religionsbegriff. Dabei lassen sich typologisch drei verschiedene Ausrichtungen bzw. Schwerpunktsetzungen unterscheiden:<sup>14</sup>

Substantialistische/essenzialistische Religionsbegriffe zielen darauf ab, das „Wesen(tliche)“, die „Essenz“, das Allgemeine, alle Religionen Umfassende sowie die wichtigsten Merkmale einer Religion zu erfassen, z. B. ein spezifischer Kult, ein spezifisches Gottesbild sowie die Berücksichtigung entsprechender Normen und Lehren. Meistens sind diese Religionsbegriffe Abstraktionen eines speziellen, meistens des christlichen/katholischen Vorbegriffes von Religion. (Z. B. „Glaube an transzendente, übernatürliche Mächte“, Begegnung mit einer ge-

<sup>13</sup> Shell 2006.

<sup>14</sup> Ausführlich dazu: Figl 2003.

heimnisvollen Macht, mit dem Numinosen, mit dem Heiligen.) Der Vorteil eines solchen Begriffes besteht darin, dass substanzialistische Religionsbegriffe eine klare und kritische Unterscheidung von Religion und Nicht-Religion ermöglichen. Der Nachteil ist aber, dass sie auch das Blickfeld einengen, religiösen Wandel nur schwer erkennen lassen und auf soziologischer Ebene die Segmentierung einer Gesellschaft verdoppeln, in der Religion ein Teilbereich von vielen ist – was aber z. B. dem Selbstverständnis von Christen und Christinnen diametral entgegensteht, die den Anspruch haben, dass der Glaube das gesamte Leben durchdringt und verändert, auch das gesellschaftliche.

Funktionalistische Religionsbegriffe zielen weniger auf den Inhalt als vielmehr auf die sozialen und gesellschaftlichen Funktionen von Religion ab, die als kollektives Phänomen verstanden wird. So ist dann z. B. bei Peter L. Berger und Thomas Luckmann Religion die anthropologisch notwendige, rein biologische Verfassung des Menschen übersteigende Transzendierung des Menschen über sich selbst hinaus (kleine, mittlere, große Transendenzen). Franz X. Kaufmann nennt sechs verschiedene Funktionen von Religion: Affektbewältigung und Angstabwehr, Identitätsstiftung, Kontingenzbewältigung, Kosmisierung, Handlungsorientierung in Kult, Moral, Politik, Befähigung zu Widerstand und Utopie. Nur mittels des funktionalen Religionsbegriffes macht es Sinn, von Sport, Konsum, Kapitalismus und anderen profanen Lebensweisen als Religion<sup>15</sup> zu sprechen. Der Vorteil: Funktionalistische Religionsbegriffe ermöglichen eine klare und kritische Analyse gesellschaftlicher Systeme, insofern diese religiöse Funktionen übernehmen; sie machen umgekehrt sichtbar, dass und wie Religion Gesellschaft durchdringt und beide untrennbar zusammengehören. Der Nachteil: Eine kritische Bewertung ist nicht mehr möglich, weil schlechterdings alles als religiös gelten kann und der Religionsbegriff nicht mehr ausreichend trennscharf ist. Aus theologi-

---

<sup>15</sup> Baecker 2003; Deutschmann 1999; Jacob/Moneta/Segbert 1996; Nelson 1991; Bolz 1995; Isenberg 2000; Hank 1995; Jakobi/Rösch 1986; Hoffman 1992.

scher Sicht ist die Reduktion von Religion auf eine gesellschaftliche Funktion insofern problematisch, als damit ihr innerster Sinn zerstört wird: Denn theologisch dient Religion zu nichts, ist zu nichts nützlich, sondern stört, indem sie uns an Dinge erinnert, die wir (scheinbar) nicht brauchen können und das Alltagsgetriebe mit unbeantwortbaren und nicht selten sinnlos erscheinenden Fragen unterbricht und damit an die Absichtslosigkeit, die Selbstzwecklichkeit und auch unabschließbare Fragwürdigkeit menschlichen Lebens erinnert.

Um den Nachteilen der beiden eben genannten Begriffe auszuweichen, gibt es drittens die große Gruppe der dimensional-religionsbegriffe, die sich auf eine beschreibende (und weniger bewertende) Rolle zurückziehen. So definiert der am 31. Oktober 2006 verstorbene Clifford Geertz Religion als Symbolsystem, das darauf zielt, starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.

Die beiden Religionssoziologen Charles Glock und Rodney Stark, auf die sich die Religionsstudien am Wiener Institut für Pastoraltheologie beziehen, unterscheiden innerhalb von Religion fünf verschiedene Dimensionen, die man operationalisieren kann: die ideologische Dimension (Lehren), die ritualistische Dimension, die erfahrungsmäßige Dimension (Träume, Visionen, Gefühle), die intellektuelle Dimension (Denkstrukturen) und die konsequenzielle Dimension (ethische, politische Handlungskonsequenzen).

Je nachdem, welchen begrifflichen Schwerpunkt man also setzt, wird man auch unterschiedliche religiöse Phänomene in den Blick bekommen.

### **Die Kontroverse um die Deutung**

Die Kontroverse um das Thema Rückkehr der Religion setzt sich in den Deutungen fort. Als Theologin werde ich mich im Folgenden

auf einige theologische Deutungsansätze konzentrieren. Dabei ist zu beobachten: Alle sind sich einig, dass im religiösen Feld ein Wandel stattfindet. Doch dann werden die Interpretationen bereits sehr divergent:

Der protestantische Theologe und Religionshistoriker Friedrich Wilhelm Graf spricht so z. B. von einer „Wiederkehr der Götter“<sup>16</sup> und konstatiert ein stetiges Neben-, In- und Gegeneinander säkularisierender und spiritualisierender Strömungen. Für ihn ist die These von der Säkularisierung Ausdruck eines „modernisierungstheoretischen Dogmatismus mit hoher Empirieresistenz“.

Katholische Theologen wie Johann B. Metz oder Józef Niewiadomski begegnen der Wiederkehr der Religion mit massivem Vorbehalt und wollen darin ausschließlich „Religion ohne Gott“ (was de facto existenziellem Atheismus gleichkommt und aus theologischem Mund ein vernichtendes Urteil ist), „Neugnosis“ (Selbsterlösung des Menschen durch nunmehr spirituelle Erkenntnis statt durch Glaube, Hoffnung und Liebe) und „Neuheidentum“ (also magische, archaische Religiositäten) erkennen. Die Wiederkehr der Religion bringe eine gottvergessene, eine „religionsfreundliche Gottlosigkeit“. Diese Religiosität setze auf Selbsterlösung, neu daran sei ihre Verwurzelung in den apokalyptischen Ängsten unserer Zeit.<sup>17</sup> In seinem Aufsatz „Weltzivilisation“ bezeichnet der Dogmatiker Józef Niewiadomski die „Neue Religiosität“ als neopagan.

Der Systematiker Hans-Joachim Höhn schließlich kann im Megatrend Spiritualität nur eine Wiederkehr des Dämonischen, Magischen und Archaischen erkennen. Die neuen Spiritualitäten moderner ZeitgenossInnen dienen letztlich bloß zur ideologischen Legitimierung und Verbrämung einer galoppierenden Säkularisierung und eines wahnsinnig gewordenen Fortschrittes; sie sind in seinen Augen eine Verdoppelung des ökonomisch-ästhetischen Selbstverständnisses des

---

<sup>16</sup> Graf 2004.

<sup>17</sup> Vgl. Metz 1994; Niewiadomsky 1998.

modernen Menschen.<sup>18</sup> Das heißt: Spiritualität legitimiert und optimiert eine verkehrte Lebensweise.

Sucht man nach TheologInnen, die diesem Phänomen auch positive Seiten abgewinnen können, stößt man streng genommen nur auf eine Pastoraltheologin, Maria Widl, die schon seit mehr als zehn Jahren, den Trend vorausahnend, in den „Neuen religiösen Kulturformen“, wie sie diese Strömungen nennt, Hoffnungspotenzial und in der damit verbundenen „Sehnsuchtsreligion“<sup>19</sup> postmoderne religiöse Antworten auf die krisenhafte Situation der Zeit sieht. Für sie sind diese „Neuen religiösen Kulturformen“ geistgewirkte Antworten auf die globale Fortschrittskrise. Ambivalent sind diese insofern, als sie einerseits in ihren informellen und inhaltlichen Strukturen die von ihnen kritisierten gesellschaftlichen Fehlentwicklungen verdoppeln (z. B. Spiritualität als Ware, Leistungsdruck in spiritueller Entwicklung), andererseits soziale und gesellschaftlich nachweisbar positive Auswirkungen haben (z. B. Ökologie-Bewegung).

### Spiritualität als notwendige Zukunftshoffnung

Diese befremdliche Einseitigkeit in den theologischen Deutungen, die in der Rückkehr der Religion primär ein defizitäres Phänomen sehen; eigene Beobachtungen und Erfahrungen, auch Kontakte mit Menschen, vornehmlich Frauen, im neuspirituellen Feld; die Tatsache, dass dieses Feld primär von Frauen bestellt wird, während die männlichen Theologen alles, was nach Esoterik aussieht, prinzipiell aburteilen: Diese Faktoren haben mich dazu veranlasst, meine eigene Forschungsarbeit diesem Thema zu widmen.

Vor allem aber bin ich aufgrund meines persönlichen christlichen Glaubens der Überzeugung, dass wir die globalen Herausforderungen der Gegenwart – von der weltweiten Armut über Kriege und Gewalt bis hin zu einem versöhnten Leben in pluraler Menschheit –

---

<sup>18</sup> Höhn 2004.

<sup>19</sup> Widl 1994.

nicht meistern werden ohne spirituelle Rückbesinnung und Umkehr. Politische und ökonomische, wissenschaftliche und technische Lösungen sind der eine, unverzichtbare Teil der Lösung – ohne spirituelle Verwurzelung wissen wir aber nicht, wozu und wohin wir uns entwickeln sollen und werden auch die nötige Kraft, das erforderliche Durchhaltevermögen ebenso wenig aufbringen wie die unabdingbare Hoffnung, die orientierenden Visionen und die stützende Leidensfähigkeit.

Überzeugt davon, dass sich in diesem neureligiösen Feld trotz aller ernst zu nehmenden Ambivalenzen und Probleme durchaus auch theologisch Heilvolles und gesellschaftlich Relevantes finden lässt, hat mich die Studie der Ethnologin Ariane Martin, die basierend auf qualitativ erhobenem Material (Interviews, teilnehmender Beobachtung, und Medienanalysen) sieben Dimensionen dieser „neuen Spiritualitäten“ herausgearbeitet hat:<sup>20</sup>

1. Reise zu sich selbst: Hierbei zeigen sich spirituelle Praktiken, die die Form von Selbsterfahrung haben: Menschen finden dabei Göttliches in sich selbst, changierend zwischen oral-regressivem Narzissmus, aber auch substanziiell spirituellen, das Leben verwandelnden Erfahrungen mit dem Göttlichen, die die betroffenen Menschen liebesfähiger machen, weil sie die Erfahrung machen, dass sie von göttlicher Liebe getragen und begleitet sind und diese auch weitergeben können.
2. Reise ins Weite: Die Suche nach dem eigenen Ort, der eigenen Rolle und Bedeutung im Kosmos und in der Geschichte, oftmals durchaus physisch vollzogen (Wallfahrten) – dabei finden Menschen neuen Sinn, neue Heimat, aber es entstehen auch neue/alte Ideologien.
3. Die Suche nach Vernetzung und Verwebung, nach Gemeinschaft und einer Ethik, in der die Liebe im Mittelpunkt steht – neue Gemeinschaftsformen entstehen (Verszenung, informelle Gemeinschaften, Internetcommunities, Netzwerke, Seminartourismus) –

---

<sup>20</sup> Martin 2005.

der Höhepunkt der Individualisierung scheint überschritten, Menschen suchen neue Beziehungsformen, nach neuem Miteinander.

4. Verzauberung: Damit ist die Suche nach der Schönheit und Absichtslosigkeit des Lebens gemeint, die nicht selten an verleugnender Naivität und Selbsttäuschung, Ignoranz und Ausgrenzung des Bösen, Hässlichen und des Leidens krankt, aber auch die Selbstzwecklichkeit der Wirklichkeit neu entdeckt. Sie ist das beste Gegengift gegen die alles funktionalisierenden Denk- und Lebensweisen moderner Gesellschaften.
5. Festigkeit: Die Suche nach Ordnung und Struktur, nach Halt und Orientierung lässt die neuen Freiheiten ebenso entdecken und politisch werden, wie sie dazu verführt, die eigene Freiheit abgeben zu können oder in spirituelle Bastionen zu fliehen, in denen man sich vor einer als unwirtlich empfundenen Welt verschanzt.
6. Die Suche nach einem neuen Weltverhältnis bezeichnet jene spirituelle Sehnsuchts-Dimension, die Menschen nach einem anderen, besseren Leben abseits von Konsumismus und Erfolgsstreben suchen lässt. Diese Sehnsucht kann Weltflüchter und Weltverweigerer, Weltveränderer und Weltverbesserer entstehen lassen.
7. Die Sehnsucht nach Heilung nimmt eine ganz zentrale Rolle in diesem Feld ein: Menschen entdecken, dass die Wurzeln ihrer Krankheiten auch geistige Ursachen haben und finden in der Annäherung an das Göttliche Erlösung. Manche nützen Spiritualität dabei als Droge und betäuben den Schmerz, andere werden heil, indem sie lernen, mit Schmerz, Krankheit, Leid und Tod versöhnt und anders umzugehen.

Die Suche nach Spiritualität erweist sich in all diesen Dimensionen als Sehnsuchtsbewegung, als Suchen, Finden und Experimentieren mit einer neuen Lebensweise, die bewusst, ganzheitlich und sinnvoll sein soll; die mit dem Geheimnis des Lebens in Berührung führen soll; die Kontakt zu einem Leben ermöglichen soll, in dem Freiheit, Liebe und Wahrheit eine zentrale Rolle spielen.

## Zur Mehrdeutigkeit des Spiritualitätsbegriffes

Spiritualität erscheint im religiösen Feld als doppeldeutiger Begriff:

- Zum einen dient er als Abgrenzungsbegriff gegen alle Formen von Religion und Religiosität, die die freie Selbstbestimmung und Autonomie einschränken, die lebensfeindlich und rigide moralisieren, erfahrungsfern indoktrinieren und die Vitalität religiöser Erfahrung mit Gewalt domestizieren und unter Druck institutionalisieren.
- Zum anderen fungiert der Begriff im Positiven als Ausdruck für die Sehnsucht und Suche nach dem ganz anderen, dem besseren Leben („Leben in Fülle“), nach dem Geheimnis des Lebens, nach Unterbrechung eines als schal und banal erlebten Alltags und nach einer Sprengung einer Diesseitsreligion, die ihr letztes Glück im Hier und Jetzt sucht und maximale Glücksoptimierung in minimaler Zeit erreichen will.

Mit diesem lebensweltlichen Verständnis vieler spiritueller Suchender steht der Spiritualitätsbegriff dem, was Spiritualität anthropologisch und theologisch meint, zugleich nahe und fern.<sup>21</sup>

Anthropologisch: Versteht man mit der amerikanischen Spiritualitätsforscherin Sandra Schneiders unter Spiritualität die konstitutiv menschliche und zunächst religionsunabhängige Fähigkeit des Menschen, das Projekt der Integration des eigenen Lebens durch Selbsttranszendenz auf den höchsten Wert hin, den man kennt, bewusst involviert zu vollziehen,<sup>22</sup> trifft man mit diesem Konzept ohne Zweifel wesentliche Merkmale und Selbstverständnisse moderner spiritueller Suchbewegungen. Viele Menschen suchen in der Beschäftigung mit Spiritualität, das eigene Leben und sich selbst besser verstehen und gestalten zu können. Spiritualität ist ein „Weltwort“, d. h. ein Wort, das weltweit in aller Verschiedenheit und allen Widersprüchen

---

<sup>21</sup> Zum aktuellen Forschungsstand moderner Spiritualitätsforschung: Baier 2006.

<sup>22</sup> Schneiders 1998.



ein Begriff für die existenzielle Suche nach lebenspraktischem Sinn geworden ist – ein Wort, das nicht nur von ChristInnen und anderen religiösen Traditionen, sondern auch von AtheistInnen verwendet wird, um existenzielle Sinnfindungsprozesse zu beschreiben, die Geist, Leib und Seele, aber auch alle menschlichen Beziehungen zu Mitmensch und Mitwelt transformieren. Spiritualität in diesem Sinn kann, muss aber nichts mit Religion und auch nicht mit christlichem Glauben zu tun haben, sie kann geradezu eine Kritik an Religion sein.

Die christliche Tradition, aus der das Wort Spiritualität etymologisch stammt<sup>23</sup> (spiritus = pneuma = Geist = die dem Menschen zugewandte Seite Gottes, die das ganze menschliche Leben und alle Beziehungen von Grund auf im Sinne von mehr Freiheit und Liebe, Gerechtigkeit und Wahrheit verändert) hat zu einem solchen Spiritualitätsbegriff ein ambivalentes Verhältnis. Wenn z. B. der Theologe Hans Urs von Balthasar Spiritualität definiert als „praktisch-existencielle Grundhaltung des Menschen, die Folge und Ausdruck seines religiösen – oder allgemeiner: ethisch-engagierten Daseinsverständnisses ist: eine akthafte und zuständliche (habituelle) Durchstimmtheit seines Lebens von seinen objektiven Letzteinsichten und Letztentscheidungen her“,<sup>24</sup> ist das nicht so weit von dem entfernt, was moderne Spiritualitätsforscher sagen oder spirituell suchende Menschen beanspruchen: Es bezeichnet die Erfahrung, dass sich das Leben grundlegend ändern kann, indem man sich selbst auf einen bewussten Weg macht, das letzte Worumwillen im Leben zu finden und sich von diesem Erkenntnisprozess her das ganze Leben von Grund auf verändert.

Freilich sind Ziel und Weg eines solchen Prozesses in der christlichen Tradition nicht beliebig wählbar oder nur nach individuellem Gutdünken, Bedürfnissen und Wünschen zu gestalten. Der christliche Glaube befriedigt keine spirituellen Bedürfnisse, sondern er ist eine Antwort auf jene unstillbare Sehnsucht, die den Menschen überhaupt erst zum Menschen macht, indem er daran erinnert, dass Men-

---

<sup>23</sup> Überblick zum Begriff: Polak 2006, 197-204; Baier 2002.

<sup>24</sup> von Balthasar 1967.

schen sich nicht selbst verdanken, sondern Gottes Söhne und Töchter sind. Christliche Spiritualität ist daher keine ausschließlich selbstbestimmte Selbstverwirklichung, sondern Antwort auf die Liebe Gottes. Gott hat die Menschen „ex amore“ (Dorothee Sölle), aus Liebe geschaffen – und hat ihnen diese Sehnsucht mitgegeben, damit sie nicht eher ruhen, bis sie Gott gefunden haben. Christliche Spiritualität ist also keine Eigeninitiative des Menschen, sondern eine Reaktion auf Gottes Liebe, die unserem Sein und Tun zuvorkommt. Christliche Spiritualität hat daher auch klare inhaltliche Vorgaben, die den spirituellen Weg profilieren und damit auch eine Unterscheidung in lebensförderliche (entwickelnde) und lebenszerstörerische Spiritualitäten ermöglichen. Dazu gehört u.a.:<sup>25</sup>

Christliche Spiritualität ist immer an das ganz konkrete Leben gebunden und muss sich auch dort bewähren. Sie ist kein abstrakter, ideologischer Überbau zur Welterklärung, sondern eine konkrete Lebensweise aus dem Geist Gottes. Wenn aus geistlichen Erfahrungen keine konkrete Veränderung des Alltagslebens erfolgt, handelt es sich ganz sicher nicht um Gottes Geist.<sup>26</sup>

Christliche Spiritualität „geht zu Fuß“, sie ist nicht elitär und verlangt auch keine großen Visionen, ist aber auch nicht im Schnellsideverfahren einzuüben. Was sie fordert, ist das alltägliche Mühen und Ringen um ein bisschen Mehr an konkreter Liebe. Gottesliebe und Nächstenliebe sind untrennbar verbunden.

Christliche Spiritualität ist kein privates Tête-à-Tête mit Gott, sondern hat öffentliche und politische Relevanz. Die persönlichen spirituellen Erfahrungen gehören nicht dem Einzelnen, sondern dienen der Gemeinschaft und verlangen nach gesellschaftlichen Konsequenzen.

Natürlich setzt Spiritualität auch für ChristInnen eine freie und bewusste Entscheidung voraus. Aber entscheiden kann der Mensch nicht, ob es Gott gibt oder nicht, ob dieser ihn anspricht oder nicht;

---

<sup>25</sup> Dazu: Benke 2004.

<sup>26</sup> Zur Unterscheidung, ob es sich bei geistlichen Erfahrungen um Gottes Geist handelt: Polak 2005.

entscheiden kann er/sie nur, ob er/sie sich auf die Liebe Gottes einlässt oder sie verweigert. Konkret wird das für den Christen, die Christin dadurch möglich, dass er/sie es riskiert, sein Handeln an der Praxis Jesu zu orientieren. Das Evangelium verspricht: Wer Jesus in seinem Denken und Handeln nachfolgt, wird und kann im Geist und in der Liebe Gottes leben. Er/sie wird erkennen, dass er/sie eins mit Gott ist, untrennbar mit seiner Liebe verbunden. Christliche Spiritualität meint daher das ganz konkrete Leben, insofern es aus dem christlichen Glauben heraus gestaltet wird und darin Glaube, Liebe und Hoffnung methodisch und in allen Lebensbereichen – Familie, Beruf, Politik, Wirtschaft ... – entfaltet werden. Christliche Spiritualität ist die leibhaftige Verwirklichung der Teilhabe und Teilnahme am Heiligen Geist in der Nachfolge Christi, die sich in allen Bereichen menschlicher Praxis wahrnehmbar auswirkt, daher auch im gesellschaftlichen und politischen Handeln. Maßstab dabei ist die Liebe – zu Gott und dem Nächsten. Die Kirche hat dabei als Institution den Auftrag, der Entfaltung solcher Spiritualität zu dienen, die dem Wohl des Einzelnen ebenso dient wie dem Wohl der Gemeinschaft. Und sie hat darin mindestens so oft versagt als sie erfolgreich war.

### **Pastoraltheologische Reflexion des Phänomens Spiritualität**

Die Fragestellung der vorliegenden Publikation lautet: Birgt Religion für die Gesellschaft ein entwicklungsförderndes oder ein entwicklungsblockierendes Potenzial? Abschließend frage ich aus einer pastoraltheologischen Perspektive – denn die Antwort auf diese Frage kann, wenn überhaupt, immer nur von einem konkreten wertenden Standpunkt aus beantwortet werden: Bergen diese neuen Spiritualitäten für die Gesellschaft entwicklungsförderliches Potenzial oder hemmen sie die Entwicklung?

Vorweg ein kurzes Wort dazu, was Pastoraltheologie ist: Pastoraltheologie nimmt die religiöse und die christliche Praxis, näherhin die Praxis der christlichen Kirchen in der Gesellschaft systematisch wahr und analysiert und interpretiert sie aus einer theologischen Perspekti-

ve. Auf dieser Basis entwickelt sie gemeinsam mit den Betroffenen Reformvorschläge für eine Zukunft im Sinne des Evangeliums. Dazu steht das Fach in einem engen Dialog mit den Human- und Sozialwissenschaften, am Wiener Institut für Pastoraltheologie vor allem mit der (Religions- und Pastoral-)Soziologie.

Von diesem Begriff her erhellt sich zunächst das Ziel jeder gesellschaftlichen und religiösen Entwicklung aus theologischer Sicht: Dient eine vorfindbare religiöse und/oder gesellschaftliche Praxis – wie z. B. neuspirituelle Praxis – dazu, dass das Reich Gottes, das lt. Markus 1,15 schon da und in seiner ganzen Fülle noch ausständig ist, erfahren werden kann, sich weiterentwickeln und kommen kann – ein Reich, in dem Friede und Gerechtigkeit, Liebe und Wahrheit herrschen und keine Tränen mehr fließen werden?

Die Antwort auf diese Frage mit Blick auf die neuen spirituellen Such- und Wanderbewegungen kann aus pastoraltheologischer Sicht in mehreren Schritten beantwortet werden.

### *Ursachen*

Ehe man die Wirkungen reflektiert, gilt es die Ursachen für das Revival von Religion und Spiritualität näher zu betrachten. Dabei lassen sich dreierlei Dimensionen ausmachen:

1. Aus religionsgeschichtlicher und makrosoziologischer Sicht verstehe ich die Wiederkehr von Religion und Spiritualität als Wiederentdeckung durch jene, die meinten, die Religion für tot oder obsolet erklären zu können. Religion war auf der Ebene der so genannten „Leute-Religion“ (Paul Zulehner) niemals zur Gänze verschwunden – auch nicht in Europa. Dies ist eine religionssoziologische Fiktion. Religionsgeschichtlich wird vielmehr deutlich, dass es neben der Säkularisierung, die natürlich auch heute noch weiter fortschreitet und dabei humanisierende wie dehumanisierende Wirkungen zeitigt, immer auch einen mehr oder weniger breiten Strom einer Spiritualisierung gegeben hat, den man in der Wissenschaft mehr oder weniger wahrnehmen wollte. Gegenwärtig befinden wir uns jeden-

falls wieder in einer Transformationsphase der Religion, wie sie in der Geschichte bereits mehrfach stattgefunden hat. Durch die ambivalenten Modernisierungsschübe in Wirtschaft, Technik, Wissenschaft und Politik, wie wir sie gegenwärtig beobachten, wird auch die Religion veranlasst, sich zu wandeln. Das In-, Zu-, Durch- und Miteinander von Religion und Säkularität wird dabei neu festgelegt, verbunden mit entsprechenden neuen Vernetzungen und Kooperationen, aber auch Konkurrenz- und Machtkämpfen. Es findet ein umfassender Resignifikationsprozess statt, eine Um- und Neubewertung dessen, was Religion in modernen Gesellschaften sein und nicht sein darf, kann und soll. Im hoch aufgeladenen Begriff der Spiritualität wird dieser Wandel und Umbruch in verdichteter Weise ausgedrückt – mit all den damit verbundenen Chancen und Risiken. Die Grundstimmung in der Gesellschaft lässt sich als Ineinander von atheisierender Grundstimmung und spiritueller Sehnsucht bestimmen. Nietzsche hat das bereits vorausgesagt: „Wenn Sehnsucht und Skepsis sich begatten, entsteht die Mystik.“<sup>27</sup>

2. Aus anthropologischer Sicht lässt sich sagen, dass der Mensch zwar nicht unstillbar religiös sein muss, aber doch ein konstitutiv geistiges Wesen ist (Geist = Beziehung, geistig sein = sich beziehen können auf sich selbst, die anderen, die Welt und den Menschen. Das ist kein rein abstrakter, ausschließlich intellektueller, sondern ein zugleich durch und durch leiblicher Vorgang, das heißt, sich geistig zu vollziehen, verändert und verwandelt vom Körper bis hin zur konkreten Umwelt aller materiellen Wirklichkeiten und vor allem deren Bezug zu diesen, weil sie zunehmend mehr als untrennbar verbunden mit einem selbst erfahren werden können.). Wenn diese Fähigkeit nicht entwickelt wird, pervertiert der Mensch – bestenfalls – zu einem bestialischen Monster. Religiosität und Glaube ist eine, nicht die einzige Form der Geistigkeit. Wiederkehr bzw. Wiederentdeckung der Religion lässt sich also auch im Kontext der Wiederkehr und Wiederentdeckung der Fähigkeit des Menschen, sich geistig zu vollziehen, wahrnehmen. Ohne die-

<sup>27</sup> Nietzsche 1965, 230.

sen in Europa dringend nötigen Prozess ist die Menschheit ohnedies verloren. Gesellschaft, Kirche und Religionsgemeinschaften müssen sich also über diese Wiederkehr freuen und sie unterstützen, auch wenn die konkreten Formen, in denen sich der menschliche Geist wieder zu Wort meldet, oftmals verzerrt, pervertiert sind oder – manchmal ungewollt – das Geistlose mehren. Damit dies nicht geschieht, müssen geistige Bildung (Musik, Literatur, Kunst, Historie, Philosophie, Ethik) und untrennbar verbunden damit auch religiöse Bildung wieder ein öffentlich-politisches Thema und Anliegen werden.

3. Aus theologischer Sicht schließlich handelt es sich bei dem Phänomen um einen heilsgeschichtlich relevanten Vorgang, ein „Zeichen der Zeit“ (GS 4<sup>28</sup>), das mit dem Evangelium in Kontakt zu bringen ist – und zwar so, dass nicht nur das Evangelium, sondern auch das Evangeliumsnah an diesem Trend herauszuarbeiten ist. Die Sehnsucht, die moderne ZeitgenossInnen zur Suche nach Sinn und Spiritualität animiert und inspiriert, ist von Gott selbst ins Herz gelegt. Diese Sehnsucht treibt an, das Alltägliche, allzu Selbstverständliche zu verlassen und aufzubrechen in die unbekannt Weite Gottes: „Es muss doch mehr als alles geben.“<sup>29</sup> Freilich ist diese Sehnsucht ambivalent, weil sie auch in die Irre führen kann, wenn das Ziel und Worumwillen des Aufbruchs verkannt oder verfehlt oder schlichtweg falsch ist. Sehnsucht kann, muss also daher nicht zu Gott führen. Aber dieselbe Sehnsucht ist es, die Menschen immer wieder dazu anregt, sich auf die Suche nach dem Grund, Sinn und Ziel des Lebens zu machen, der für ChristInnen Gott ist. Daher bedarf es einer kritischen Unterscheidung der Geister, bei der Theologie wichtige Dienste zu leisten hat: sowohl für die spirituellen Neuaufbrüche des Menschen als auch für die Bedeutung solcher spiritueller Bewegungen für Gesellschaft und Politik.

---

<sup>28</sup> „Gaudium et Spes“, Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute.

<sup>29</sup> Diesen Hinweis verdanke ich Martin Jäggle: Higgelti Piggelti Po! Oder: Es muss doch mehr als alles geben. Geschichte und Bilder von Maurice Sendak; ebenso: Sölle 1992.

*Bewertung und Resümee*

Die weitere theologische Reflexion lässt drei wesentliche Merkmale neuer Spiritualitäten deutlich werden.<sup>30</sup>

Spiritualität kann verträsten und opiate Funktionen übernehmen. Sie tut dies, indem sie hilft, einen banalen Alltag zu ertragen; sie dient als Droge, einen stressigen und unmenschlichen Arbeitsalltag und Karriereweg zu ertragen. Montag bis Freitag: 80-Stundenwoche, Leistungsdruck, Konkurrenzkampf – Samstag-Sonntag ab ins spirituelle Seminar zur Entspannung mit Ayurveda, Reiki und Aura-Soma-Therapie. Und ab Montag geht es unverändert weiter. Verträstung – im Unterschied zum legitimen Trost – heißt: Spiritualität dazu benützen, Leid, Schmerz und Böses auszublenden und zu verdrängen, statt sich von ihr wandeln zu lassen. In solchen Fällen dient sie der Aufrechterhaltung und Rechtfertigung menschen- und lebensfeindlicher gesellschaftlicher Strukturen.

Spiritualität kann vernützlich und instrumentalisiert werden: In diesen Fällen dient sie dazu, allzu irdische Produkte (Versicherungen, Urlaube, Autos) mit einer Art spirituellen Aura zu umgeben – oder sie hilft dabei, die eigene Lebensweise zu verschönern (Spiritualität als Life-Design), zu optimieren (nach der Psycho-Entwicklung die spirituelle Entwicklung) oder zu legitimieren (Reichtum und Erfolg als Karma). Spiritualität wird hier für gesellschaftliche Teilinteressen benützt – und wird daher zur Ideologie.

Spiritualität kann Menschen aber auch verwandeln, verändern: Sie lässt danach fragen, wer der Mensch ist, woher er kommt, wohin er geht. Sie lässt die Präsenz Gottes im Leben wieder entdecken, macht liebesfähiger und sensibler für das Unrecht in der Welt (also nicht immer auch glücklicher), sie weckt die alten Hoffnungen und Erinnerungen auf ein besseres, erfülltes menschliches Leben für alle und schenkt die dafür nötige Kraft, auch selbst dazu beizutragen, dass solche Träu-

---

<sup>30</sup> Diese zugespitzte Begrifflichkeit verdanke ich einem Vortrag Paul M. Zulehners.

me wahr werden können. In diesem Sinne dient Spiritualität der Gesellschaft dabei, sich im Sinne humanisierender Entwicklung zu orientieren und eröffnet neue Denk-, Sinn- und Handlungshorizonte – in dem sie erinnert, kritisch reflektiert, Unsichtbares sichtbar macht.

Ich möchte abschließend zusammenfassen:

Trotz aller opiaten, riskanten und unmenschlichen Dimensionen, die dem Megatrend Spiritualität innewohnen (schließlich darf nicht vergessen werden, dass esoterisches und magisches Gedankengut auch im Nationalsozialismus hochmodern war<sup>31</sup>), sind diese spirituellen Bewegungen in modernen Gesellschaften auch ein Hoffnungs- und Heilszeichen. Vertröstende, verzweckende und verwandelnde, heilende Dimensionen vermischen sich nicht selten zu einem komplexen Gemisch. Ich bin davon überzeugt, dass Theologie und Kirchen, aber auch die Gesellschaft, diese Entwicklungen als Hoffnungszeichen betrachten dürfen – und müssen –, denn ich sehe keine Alternative zu einer spirituellen Neubesinnung, um die gewaltgenerativen und menscheitsbedrohlichen Kräfte der gegenwärtigen Modernisierungsprozesse, die die Menschheit in Gewinner und Verlierer spaltet, zu bannen. Diese Position schließt eine scharfe Kritik an den gefährlichen und inhumanen Aspekten dieser neuen Spiritualitäten und Religiositäten gerade nicht aus, sondern geradezu ein. Ebenso verpflichtet das Ernstnehmen dieser Such-, Wander- und Experimentierbewegungen als Hoffnungszeichen zu religiöser Aufklärung, zu spiritueller Läuterung und Bildung – auch als öffentliche Verantwortung. Kritik an dem Trend ist geradezu verpflichtend, um die lebensmehrenden und die todbringenden Phänomene zu scheiden, die sich in diesem Feld auf komplexe Weise vermischen. Aber: Diese religions- und spiritualitätskritische „Unterscheidung der Geister“, zu der Theologie und Pastoral, Gesellschaft und Politik verpflichtet sind, hat nicht das Ziel, das neu erwachte Interesse an religiösen und spirituellen Fragen als (bestenfalls) gottlose und atheistische Religionsfreundlichkeit oder Re-Religionisierung

---

<sup>31</sup> Z. B. Taubes 1984; Wegener 2003.



von Politik zu diffamieren oder prinzipiell als Götzendienst zu bezeichnen (wiewohl das alles auch der Fall sein kann), sondern in den spirituellen Bewegungen durch kluge gesellschafts- und religionspolitische, pastorale und spiritualitätsfördernde Bildungs- und Gestaltungsprozesse das freizusetzen, zu humanisieren und zu zivilisieren, was an hoffnungsvollen, weil humanisierenden Kräften in den neuen Praxisformen enthalten ist. Das Potenzial in diesem Feld wird sich nur entwickeln, wenn der Lebensraum Religion und Spiritualität ebenso entwickelt, bewusst gestaltet und gepflegt wird wie die Lebensräume Wirtschaft oder Politik, Wissenschaft und Technik. Das bedeutet daher auch, dass Kirche, Religionsgemeinschaften, Gesellschaft und Politik dafür Ressourcen ideeller und materieller Art bereitstellen müssen: Räume, Zeit und Geld für diesbezügliche Bildung, Ausbildung spiritueller und religiöser LehrerInnen und BegleiterInnen.

Aus diesem Grund halte ich den Megatrend Religion/Spiritualität aus theologischer Sicht auch für ein heilsgeschichtlich relevantes „Zeichen der Zeit“ und insofern auch für eine theologische Notwendigkeit. Gerade weil aber in diesem Trend so viel an Potenzial zu hoffnungsvoller religiöser Erneuerung moderner Gesellschaften steckt, steht der Megatrend Religion/Spiritualität wahrscheinlich wie kein anderer in der Gefahr, von den destruktiv-totalisierenden Dynamiken moderner Gesellschaften, wie wir sie in der „apokalyptischen Dreifaltigkeit Wirtschaft – Wissenschaft – Technik“<sup>32</sup> finden, vernützlich, verzerrt und zerstört zu werden. Dieses Risiko aber ist kein ausreichender Grund, den Megatrend vorschnell zu verurteilen, sondern ein dringender Hinweis, sich wissenschaftlich und politisch, pastoral und theologisch intensiv in diesem Feld einzumischen und aktiv mitzugestalten.

Zum Abschluss drei exemplarische Beispiele, inwiefern sich spirituelle Praxis auf gesellschaftliche Entwicklung auswirken kann und warum Bildungs- und Unterscheidungsbedarf angesagt ist:

- Jede spirituelle Entwicklung führt zu einer Veränderung des Verhältnisses von Menschen zu Macht, Gewalt und Eigentum. Das

---

<sup>32</sup> Vgl. Gronemeyer 1996.

kann dazu führen, dass Macht und Besitz spirituell überhöht und dadurch unangreifbar werden; aber eben auch dazu, dass Menschen befähigt werden, Macht als Dienst, Eigentum als gemeinwohlbezogen und Gewalt als zu minimierende Wirklichkeit erfahren lernen. (So die christliche Position.)

- Jede spirituelle Veränderung führt zu einem veränderten Verhältnis zu Materialität und Leiblichkeit, wodurch sich das Verhältnis zu Mitmensch und Mitwelt verändert. Wird das Materielle als minderwertiges Hindernis gegenüber dem Geist gesehen, führt dies zu einer dualistischen und leibfeindlichen Spiritualität; auch wenn das Materielle höher gewertet wird, entsteht eine destruktive Spiritualität, denn dann wird das Materielle vergötzt (Körperkult). Im Gegenzug dazu fördert z. B. der inkarnatorische christliche Glaube eine Spiritualität, die Materie und Leib grundsätzlich bejaht, weil sie von Gott geschaffen auch Wohnort seines Geistes sind. „Achte auf Deinen Leib, damit Deine Seele gern in ihm wohnt“, mahnt so z. B. die heilige Teresa von Avila. Leib und Geist dürfen sich in einem christlich-orientierten spirituellen Prozess versöhnen und erfahren sich aufeinander bezogen: Ohne Leib kann der Geist gar nicht erfahren werden, ohne Geist wird der Leib zum bloßen Körper. Hier ist übrigens auch der Ort, wo die Politik relevant wird: Wer das Materielle, das Leibliche ernst nimmt, kann gar nicht anders als politisch werden, wenn er sieht, dass andere Menschen an Armut, Hunger, Unterdrückung, Gewalt und Krieg leiden.
- Schließlich verändert jede spirituelle Entwicklung das Verhältnis zum eigenen Dasein. In einer nicht-manipulativen Spiritualität bedeutet das dann z. B.: Zweck, Nutzen, Absicht werden zweitrangig gegenüber dem absichtslosen, reinen Dasein. Man erkennt, dass der Mensch um seiner selbst willen Mensch ist; dass sein Lebenssinn und -zweck die Liebe zu Gott und den Menschen ist. Diese Erkenntnis befreit und verunmöglicht es, Menschen für Fremdinteressen zu benutzen, denn auch der andere Mensch ist um seiner selbst willen Mensch. Das ist zunächst keine ethische, das ist eine spirituelle Frage.

Welche gesellschaftspolitischen Auswirkungen solche spirituellen Erfahrungen in einer Welt haben, in der Menschen zunehmend mehr wirtschaftlichen und politischen Interessen dienen, statt dass umgekehrt diese ihnen dienen, überlasse ich den LeserInnen.

### Literatur

- Baecker 2003 = Dirk Baecker (Hg.), *Kapitalismus als Religion*, Berlin 2003.
- Baier 2002 = Karl Baier, *Überblick zur Begriffsgeschichte von Spiritualität*, unveröff. MS Wien 2002.
- Baier 2006 = Karl Baier (Hg.), *Handbuch Spiritualität. Zugänge – Traditionen – Interreligiöse Prozesse*, Darmstadt 2006.
- Benke 2004 = Christoph Benke, *Was ist (christliche) Spiritualität?*, in: Paul M. Zulehner (Hg.), *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*, Ostfildern 2004, 29-43.
- Berger 1998 = Peter L. Berger, *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*, Gütersloh 1998.
- Berger 1999 = Peter L. Berger, *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Michigan 1999.
- Bolz 1995 = Norbert Bolz, *Kult-Marketing. Die neuen Götter des Marktes*, Düsseldorf 1995.
- Büchele 2005 = Herwig Büchele, *Von der Gefahr der Selbstausslöschung der Menschheit. Die Zeichen der Zeit – theologisch gedeutet*, Wien-Münster 2005.
- Cox 1966 = Harvey Cox, *Stadt ohne Gott*. Stuttgart 1966 (1965).
- Cox 1984 = Harvey Cox, *Religion in the Secular City*. New York 1984.
- Cox 1995 = Harvey Cox, *Fire from Heaven. The rise of pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first Century*, Wokingham 1995.
- Datler/Kerschbaum/Schulz 2005 = Georg Datler/Johann Kerschbaum/Wolfgang Schulz, *Religion und Kirche in Österreich – Bekenntnis ohne Folgen?*, in: *SWS-Rundschau* 4 (2005), 449-471.
- Davie 2000 = Grave Davie, *Religion in Europe. A memory mutates*, Oxford 2000.
- Davie 2002 = Grave Davie, *The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London 2002.
- Denz/Friesl/Polak/Zuba/Zulehner 2001 = Hermann Denz/Christian Friesl/Regina Polak/Reinhard Zuba/Paul M. Zulehner, *Die Konfliktgesellschaft. Wertewandel in Österreich 1970–2000*, Wien 2001.

- Denz 2002 = Hermann Denz, *Die europäische Seele. Leben und Glauben in Europa*, Wien 2002.
- Deutschmann 1999 = Christoph Deutschmann, *Die Verheißung des absoluten Reichturns. Zur religiösen Natur des Kapitalismus*, Frankfurt am Main 1999.
- Figl 2003 = Johann Figl, *Religionswissenschaft – Historische Aspekte, heutiges Fachverständnis und Religionsbegriff*, in: Johann Figl (Hg.), *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*, Innsbruck 2003, 18-81.
- Graf 2004 = Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004.
- Gronemeyer 1996 = Marianne Gronemeyer, *Lernen mit beschränkter Haftung. Über das Scheitern der Schule*, Berlin 1996.
- Hank 1995 = Rainer Hank, *Arbeit – die Religion des 20. Jahrhunderts. Auf dem Weg in die Gesellschaft der Selbständigen*, Frankfurt am Main 1995.
- Höhn 2004 = Hans-Joachim Höhn, *Auf dem Weg in eine postsäkulare Kultur? Herausforderungen einer kritischen Phänomenologie der Religion*, in: Paul M. Zulehner (Hg.), *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*. Ostfildern 2004, 16-28.
- Höllinger 2005 = Franz Höllinger, *Ursachen des Rückgangs der Religiosität in Europa*, in: SWS-Rundschau 4 (2005), 424-449.
- Hoffman 1992 = Shirl Hoffman (Hg.), *Sport and Religion*, Champaign 1992.
- Isenberg 2000 = Wolfgang Isenberg (Hg.), *Konsum als Religion. Über die Wiederverzauberung der Welt*, Mönchengladbach 2000.
- Jacob/Moneta/Segbert 1996 = Willibald Jacob/Jakob Moneta/Franz Segbert (Hg.), *Die Religion des Kapitalismus. Die gesellschaftlichen Auswirkungen des totalen Marktes*, FS Franz J. Hinkelammert, Luzern 1996.
- Jakobi/Rösch 1986 = Paul Jakobi/Heinz-Egon Rösch (Hg.), *Sport und Religion*, Mainz 1986.
- Martin 2005 = Ariane Martin, *Sehnsucht – Anfang von allem. Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität*, Ostfildern 2005.
- Metz 1994 = Johann B. Metz, *Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“*, in: Johann B. Metz, *Diagnosen zur Zeit. Mit Beiträgen von J. B. Metz, Günther Bernd Ginzler, Peter Glotz, Jürgen Habermas, Dorothee Sölle*, Düsseldorf 1994, 76-92.
- Nelson 1991 = Robert H. Nelson, *Reaching for Heaven on earth: The Theological Meaning of Economics*, Lanham 1991.
- Nietzsche 1965 = Friedrich Nietzsche, *Die Unschuld des Werdens. Der Nachlass, Erster Teil*, hg. von Alfred Baeumler, Stuttgart 1965.

- Niewiadomsky 1998 = Józef Niewiadomsky, Literatur und Religion – im Kontext einer Weltzivilisation, in: Peter Tschuggnall (Hg.), Religion – Literatur – Künste. Aspekte eines Vergleichs, Anif-Salzburg 1998, 13-27.
- Polak 2002 = Regina Polak (Hg.), Megatrend Religion. Neue Religiositäten in Europa, Ostfildern 2002.
- Polak 2005 = Regina Polak, Unterscheidung der Geister. Ein theologisches Instrument für Christen und Christinnen im interreligiösen Dialog?, unveröff. MS, Wien 2005 (Master-Thesis).
- Polak 2006 = Regina Polak, Religion kehrt wieder. Handlungsoptionen in Kirche und Gesellschaft, Ostfildern 2006.
- Schneiders 1998 = Sandra M. Schneiders, The Study of Christian Spirituality. Contours and Dynamics of a Discipline, in: Studies in Spirituality 8 (1998), 38-57.
- Shell 2006 = Shell Deutschland Holding (Hg.), 15. Shell Jugendstudie. Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck, Frankfurt am Main 2006.
- Sölle 1992 = Dorothee Sölle, Es muss doch mehr als alles geben. Nachdenken über Gott, Hamburg 1992.
- Taubes 1984 = Jacob Taubes (Hg.), Gnosis und Politik, München 1984.
- von Balthasar 1967 = Hans Urs von Balthasar, Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche, in: Hans Urs von Balthasar, Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III, Einsiedeln 1967, 247-263.
- Wegener 2003 = Franz Wegener, Alfred Schuler, der letzte deutsche Katharer. Gnosis, Nationalsozialismus und mystische Blutleuchte, Gladbeck 2003.
- Widl 1994 = Maria Widl, Sehnsuchtsreligion. Neue religiöse Kulturformen als Herausforderungen für die Praxis der Kirchen, Frankfurt am Main 1994.
- Zulehner/Hager/Polak 2001 = Paul M. Zulehner/Isa Hager/Regina Polak, Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970–2000, Ostfildern 2001.