

RELIGION - WELTANSCHAUUNG - SPIRITUALITÄT

Perspektiven aus der Religionswissenschaft für das
Tätigkeitsfeld der Lebens- und Sozialberatung





Mag. Harald Haris G. Janisch

Sind die Begriffe konfus, kann die Sprache nicht im Einklang mit den Dingen stehen. Was die Sprache betrifft, so erlaubt der Edle keine Unachtsamkeit.

- Konfuzius (Lúnyǔ 13:3)

Diese Informationsbroschüre nimmt nicht in Anspruch, ihre weit gefassten Themenkreise Religion, Weltanschauung und Spiritualität ausgiebig und erschöpfend zu behandeln. Es geht vielmehr darum, eine sachlich fundierte Klärung von einigen wichtigen Begriffen anzubieten, die im Rahmen der professionellen Beratung und Begleitung von Bedeutung sind. Der Schwerpunkt liegt hierbei auf dem Begriff der Spiritualität, der in der österreichischen Lebens- und Sozialberatung bereits intensiv verhandelt wird. Im umgangssprachlichen Gebrauch ist Spiritualität nach wie vor ein schillernder, aber doch reichlich unscharfer Begriff. Das religionswissenschaftliche Prisma kann seine Mehrdeutigkeit aufschlüsseln und praxisorientierte Hinweise hinsichtlich seiner Verwendung anbieten.

Der Aufbau der vorliegenden Broschüre orientiert sich an der Unterscheidung von drei Verwendungsweisen des Wortes Spiritualität, wie sie von Karl Baier vorgeschlagen wurde (Abschnitt 5). Lukas Pokorny eröffnet die Überlegungen mit einer Erörterung der spezifischen Zugangsweise der Religionswissenschaft. Er gibt eine knappe Darstellung ihres Forschungsinteresses, ihrer Methoden sowie ihres vornehmlichen Gegenstands: „Religion“ (1 und 2). Anschließend beleuchtet Dominic Zoehrer die für den systematischen Ansatz der Religionswissenschaft unverzichtbare Kategorie der Weltanschauung, einem Kernelement religiösen Lebens (3). In einem weiteren Abschnitt diskutiert er die Rolle und die Transformation von Religion unter den Bedingungen der Säkularisierung (4). So wird der soziokulturelle Kontext aufgespannt, um Spiritualität als bestimmte Form populärer Religion zu erfassen (6). Eine kurze Erwähnung von Spiritualität als Erfahrungs- und Kultivierungsweg innerhalb historischer Religionen verdeutlicht, dass die großen und kleinen Traditionsströme wichtige Beiträge zum menschlichen Projekt der Sinnstiftung beisteuern (7). Basierend auf den Erkenntnissen der soziologischen, historischen und psychologischen Religionsforschung zieht Baier schließlich die Fäden zusammen und reflektiert über Spiritualität als Grundfähigkeit, die dem Menschen an sich zu eigen sein scheint (8). Mit gebotener Rücksicht auf die Spannung zwischen weltanschaulicher Abstinenz und Spiritualität als Ressource im konkreten Anwendungsfeld der Lebens- und Sozialberatung, skizziert Zoehrer zum abschließenden Ausblick einige Gedanken zu den Möglichkeiten und Grenzen spiritueller Begleitung (9).

Einer flüssigen Lesbarkeit wurde der Vorzug gegeben, weshalb auf gendergerechte Formulierungen weithin verzichtet wurde. Sämtliche Personenbezeichnungen gelten natürlich für beiderlei Geschlecht, sofern letzteres nicht eigens spezifiziert wird.

Mag. Harald Haris G. Janisch
 Fachgruppenobmann Wien
 Personenberatung und Personenbetreuung

Religion erforschen?.....6

Was ist Religion?.....7

Was bedeutet Weltanschauung?.....10

Von der Säkularisierung zur „Rückkehr der Religion“.....12

Was meint man, wenn man von Spiritualität spricht?.....18

Spiritualität 1, soziokulturell.....20

Spiritualität 2, inner-religiös / inner-weltanschaulich.....41

Spiritualität 3, anthropologisch.....42

Ausblick für das Tätigkeitsfeld der Lebens- und Sozialberatung.....48

Abkürzungsverzeichnis.....56

Bibliographie.....56

Neben zumeist diversen Teildisziplinen sozial- und kulturwissenschaftlicher Fächer sind es traditionell die Theologien, die den Gegenstand der Religion als ihr Kerngeschäft betrachten. Während erstere thematisch gebunden sind an das Profil des jeweils übergeordneten Faches (Religionssoziologie, Religionspsychologie, Religionsethnologie usw.), operieren letztere vor der Folie konfessioneller Verankerung. Die christlichen Theologien etwa nehmen die Kirche bzw. das Christentum als den zentralen Referenzpunkt und schöpfen daraus ihr wissenschaftstheoretisches Selbstverständnis. Ein weiterer Akteur im religionskundlichen Geschehen ist eine in ihren Konturen seit dem 19. Jahrhundert greifbare kulturwissenschaftliche Disziplin, die sich als die eigentliche Fachwissenschaft innerhalb der Religionsforschung versteht, namentlich die Religionswissenschaft. Diese sieht sich grundlegend einem methodologischen Agnostizismus verpflichtet; will heißen, dem Phänomen Religion soll vermittels höchstmöglicher Objektivität nachgespürt werden. Die Wahrheitsfrage wie auch grundsätzlich Werturteile werden dabei ausgeklammert; Begegnungen mit dem Untersuchungsgegenstand erfolgen auf Augenhöhe; eingenommen wird eine konfessionell ungebundene Außenperspektive. Die Religionswissenschaft verschränkt einen reichen Katalog an Methoden und theoretischen Zugängen. Sie bedient sich der Expertisen der oben genannten Fächer unter eigenen epistemologischen Vorzeichen. Ihr Merkmal ist die systematisch-vergleichende Dimension, aus der sich ein eigenes Vokabular und Theoriewerk für den allgemein-religionskundlichen Diskurs erschließt.

Definition

Die Religionswissenschaft ist zuvörderst eine deskriptive Wissenschaft, die sich, eingedenk der erforderlichen Sprachkompetenzen, der Erscheinung von Religion in Geschichte wie Gegenwart annimmt. Sie eruiert, analysiert, übersetzt und systematisiert. Zudem zeigt sich die Religionswissenschaft als Wissensvermittlerin betont praxisorientiert. Religionsbezogenes Wissen wird sachlich aufbereitet und verständlich kommuniziert. Diese praktische Religionswissenschaft leistet mithin einen wesentlichen gesellschaftspolitischen Beitrag, da sie religiöses Kontextverständnis unparteiisch zur Hand gibt. Besonderes Augenmerk richtet die Religionswissenschaft auf die Schärfung und Pflege ihres Schlüsselwortschatzes, auf dem sie ihr wissenschaftstheoretisches Programm entfaltet.

Der Religionsbegriff bildet das seit jeher am hitzigsten debattierte Herzstück religionswissenschaftlich-terminologischer Überlegungen. Es ist genau dieses unentwegte Elaborieren am deklarierten Kernkonzept des Faches, das der Religionswissenschaft wissenschaftstheoretische Tiefe und begriffliche Umsicht zuweist. Den immanenten Prüfhorizont religionswissenschaftlicher Theoriebildung bietet dabei der vergleichend-systematische Kontext. Das Anforderungsprofil an die theoretische Reflexionsarbeit ist somit enorm. Ausgerechnet im Rahmen der Bestimmung ihres Fachgegenstandes, d. h. der Definition von Religion, sieht sich die Religionswissenschaft allerdings mit ihrer größten konzeptionellen Herausforderung konfrontiert. Möchte eine Religionsdefinition flächendeckend zur Anwendung kommen, d. h. Universalität für sich reklamieren, muss sie naturgemäß sämtliche historische wie lebendige religiöse Traditionen, aber auch anderweitig religiös-besetzte Phänomene berücksichtigen. Dieses eiserne Kriterium scheint eine umfassende Definition bislang verunmöglicht zu haben. Zumindest wurde in der Religionsforschung hierbei noch kein Konsens erzielt. Während die Flut an Definitionsversuchen stetig anwächst, indes unüberschaubar geworden ist, finden sich wiederholt namhafte Stimmen, die jene veritable Gralssuche als vergeblich und daher als letztlich sinnlos deklarieren. Richtigerweise erfolgt hierauf postwendend zumeist die Frage, ob sich eine Wissenschaft durch diese fundamentale erkenntnistheoretische Selbstaufgabe nicht schlechthin ihrer Existenzberechtigung beraube.

Traditionell nehmen erste Erwägungen einer jedweden Definition die Herkunftsbedeutung, kurz Etymologie, des Zielbegriffs in Augenschein. So auch im Falle von „Religion“ oder, lateinisch, *religio*. Schon die vor- bzw. christliche Antike reicht uns die zwei wirkungsgeschichtlich prominentesten Herleitungen: ausgehend von *relegere* („wieder lesen“) erkennt Cicero (106–43 v.u.Z.) *religio* als sorgsame Ritualpflege; *religio* als gewissenhafte Ausübung des *cultus deorum*. Der christliche Apologet Laktanz (3./4. Jh.) sieht *religio* via *relegari* („verbunden sein“) in abrahamitischer Manier im Bund von Mensch und Gott begründet. „Religion“, wie in (laien-)theologischen Zirkeln mitunter bis heute vertreten, sei daher das Rückbinden an Gott, das Wiederherstellen des durch den Sündenfall gekappten Bandes zwischen Schöpfer und Mensch. Wenn auch die Religionswissenschaft gemeinhin der Etymologie Ciceros folgt, ist diese ebenso wenig fruchtbar für eine adäquate Definition wie alle anderen. Zudem tritt, dass *religio* die Semantik heutiger Begriffsvorstellungen von „Religion“ über weite Strecken der Verwendungsgeschichte bis in die Neuzeit nur bedingt oder gar nicht abdeckt. Etwa markierte *religio* im christlichen Mittelalter monastische Gemeinschaften oder auch die Tugend gottesfürchtigen Verhaltens. Dem heutigen Bedeutungsempfinden wesentlich näher als *religio* waren vielmehr Begriffe wie *fides* („Glaube“) oder *lex* („Gesetz“).

Mit der Reformation begann sich *religio* allmählich als die sinnfassende Vokabel im Sprachgebrauch herauszukristallisieren. Die Aufklärung schließlich etablierte die Religion qua *religio* als dem Menschen naturgegeben. Dieser Inhärenzcharakter, zumal mit

christlichem Anstrich, bekleidete bis weit in das 20. Jahrhundert – kulminierend in der so genannten Religionsphänomenologie – das Gros an späterhin auch religionswissenschaftlichen Definitionsversuchen von „Religion“. Erst jüngst verhandelt die Religionswissenschaft im Sinne ihres Selbstverständnisses als Kulturwissenschaft die Religion mit Nachdruck nicht als anthropologischen Festwert, sondern als sozial verwaltetes Kulturprodukt. Definitionsversuche werden landläufig in zwei Kategorien gebündelt.

Erstere bestimmen Religion inhaltlich, d. h. mit Blick auf ihr Wesen. Dieses tritt in den zahllosen Formulierungen der so genannten „substantialistischen Religionsdefinition“ vielfältig in Erscheinung; generell in einer je spezifischen Ausgestaltung der „Elterndefinition“, wie sie der englische Anthropologe Edward Burnett Tylor (1832–1917) vorlegte. Für ihn zeigte sich Religion als „Glaube an geistige Wesen“ (*belief in spiritual beings*). Allgegenwärtig ist der substantialistischen Herangehensweise sonach im Kern ein Transzendenzbezug in unterschiedlicher Verortung.

Die zweite Kategorie an Definitionsversuchen sucht Religion anhand ihrer sozialen bzw. anthropologischen Funktion zu erschließen. Eine so genannte „funktionalistische Religionsdefinition“ fußt daher auf einer Analyse dessen, was Religion leiste, sei es Kontingenzbewältigung [Niklas Luhmann [1927–1998], ultimative Transformation (Frederick Streng [1933–1993]), oder das Herstellen gemeinschaftlicher Kohäsion kraft kollektiv-ritualisierter Glaubensüberzeugungen (Émile Durkheim [1858–1917]). Während dem substantialistischen Zugang oftmals eine zu große Engführung dessen, was als Religion zu gelten habe, vorgeworfen wird, ist Gegenteiliges – eben eine zu wenig greifbare Hinwendung an Religion – häufigster Kritikpunkt, der dem Funktionalismus entgegengebracht wird. Begreife man Religion beliebtermaßen etwa als ein Sinnstiftungssystem, das umfassende Orientierung verleihe [Fritz Stolz [1942–2001]), sei der Bedeutungsrahmen schlicht zu unpräzise.

Um die Beschränkungen dieser beiden klassischen Definitionsstrategien auszutarieren, gehen Definitionsversuche jüngst verstärkt in Richtung einer markanten Verschränkung. Religion mag in diesem Sinne etwa als Kontingenzbewältigungsprogramm mit Transzendenzbezug verstanden werden [Detlef Pollack [geb. 1955]). Das Definitionsgeplänkel hinsichtlich Religion außer Acht zu lassen, suchen so genannte „polythetische“ Zugänge oder „Dimensionsmodelle“. In unterschiedlicher Anzahl finden sich diese religionsbeschreibenden Dimensionen bei unterschiedlichen Autoren. Das letztlich sieben-teilige Schema des Religionswissenschaftlers Ninian Smart (1927–2001) hat in diesem Zusammenhang besondere Bekanntheit erlangt. Seine „Checkliste“ arrangiert Religion als Konglomerat einer praktischen/rituellen, narrativen/mythischen, erfahrungsmäßigen/emotionalen, sozialen/institutionellen, ethischen/rechtlichen, doktrinellen/philosophischen, und schließlich materiellen Dimension. Die Ausprägung dieser Aspekte in stets verschiedener Gewichtung sei die Gemengelage, wie sich Religion nachvollziehbar manifestiere. Ähnliche Überlegungen gehen aber auch dahin, ein wie auch immer formuliertes Dimensionsmodell schlicht als Reservoir spezifischer Konstellationen an Dimensionen – unter Auslassung einzelner – zu sehen.

Unterschlagen werden soll an dieser Stelle nicht der jüngst aufgekommene „postmoderne“ Diskussionsbeitrag in der Definitionsdebatte, der die Bezeichnung „Religion“ als theologisch-kolonialen und mithin Verständnis verzerrenden Containerbegriff generell zu dekonstruieren, d. h. zu überwinden trachtet. Religion sei diesem Verständnis nach ein westliches Gebilde, das – beziehe man es auf räumlich anders gelagerte kulturelle Phänomene – verfremdend, weil als Schablone wirke.

Religion begegnet dem Beobachter je nachdem, durch welches definitorische Prisma geblickt wird. Da eine konsensuelle Definition (noch) außer Reichweite ist, behilft sich die Religionswissenschaft in der Regel mit einem je individuellen Arbeitsbegriff von Religion, der punktuell und in Entsprechung mit forschungseigenen Notwendigkeiten die theoretische Positionierung einer Auseinandersetzung bildet. Die Arbeitsdefinition, die dieser Informationsbroschüre zugrunde liegt, wurzelt in einer betonten Zusammenführung von substantialistischer und funktionalistischer Definition:

Definition

Religion ist ein Programm von Selbstverortung, in welchem ein Brückenschlag von Lebensweltlichkeit hin zu Transzendendem erfolgt.¹ Vorschub leistet hierbei ein sich in Raum und Zeit wie auch individuell unterschiedlich gestaltendes Spannungsverhältnis von Selbst- und Welterfahrung. Zur Harmonisierung dieses Spannungsverhältnisses führt die Situierung einer transzendenten Bezugsgröße (z. B. Gott, ein kosmisches Prinzip etc.), aus der sich im Rahmen von Lebensvollzug Sinn schöpfen lässt.

Die breit angelegte (nebst „klassischem“ Religionsverständnis auch etwa unterschiedliche Spiritualitätswürfe einschließende) Arbeitsdefinition soll in ihrer Formulierung eine Orientierung für die Lebens- und Sozialberatung darstellen; einerseits als Referenzquelle, andererseits um weiterführende Diskussionen zum Thema in konzeptionellem Gleichklang zu eröffnen.

¹ Der Begriff der „Transzendenz“ (lateinisch: *transcedere*; „überschreiten“) ist vielfach strapaziert und mit einer Fülle an Bedeutungsmöglichkeiten ausgestattet. An dieser Stelle verweist „Transzendenz“ sowohl auf „Außerweltlichkeit“ als auch auf einen den in konventionellen Grenzen gefassten kognitiven/geistigen, emotionalen, volitionalen und/oder physischen Status quo übersteigenden Seinshorizont.

Was bedeutet Weltanschauung?

Der Begriff „Weltanschauung“ wurde von den Philosophen eingeführt. Erstmals erwähnte ihn, fast beiläufig, Immanuel Kant (1724-1804). Kant verstand unter Weltanschauung die Verbindung von Wissen und Werthaltung. Eine Weltanschauung beleuchtet demnach umfassende, wenn auch fehlbare Kenntnis der Welt im Licht der eigenen Überzeugung. Letztere bezieht sich bei Kant ausdrücklich auf die Vorstellungen von Ursprung, Wesen und Zweck des Menschen.² Weltanschauung impliziert also immer auch eine bestimmte Anthropologie.

Der evangelische Philosoph und Theologe Friedrich Schleiermacher (1768-1834) griff den Begriff auf und verwendete ihn, um die Relevanz der christlichen Weltdeutung gegenüber naturwissenschaftlicher Objektivität zu erhalten. Mit Beginn des 19. Jahrhunderts fand der Begriff der Weltanschauung weithin Anwendung im deutschsprachigen Raum.³ Der einflussreiche Lebensphilosoph Wilhelm Dilthey (1833-1911) begriff Weltanschauung als Deutung der Welt, welche Sinn, Ideale und Lebensprinzipien umfasst.⁴ Das empirisch-naturwissenschaftliche „Weltbild“ bzw. „Naturbild“ wird durch Weltanschauung insofern kompensiert, da letztere ausdrücklich beansprucht, eine ethische Orientierung für subjektives Handeln und Leben anzubieten.

In der Religionswissenschaft zählt Weltanschauung zu jenen Grunddimensionen, die Religion als kulturelles Phänomen konstituieren. Im Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe wird Weltanschauung wie folgt bestimmt:

die auf die Totalität des Wirklichen in seiner Bezogenheit auf das letzte Erklärungsprinzip und auf den 'anschauenden' Menschen selbst gerichtete Einstellung, die zu einer das Leben, Handeln und Werten bestimmenden geistigen Haltung wird. Die Weltanschauung stiftet Ordnung in der Wirklichkeit aus einer in sich einheitlichen und die Mannigfaltigkeit der Welt vereinheitlichenden Sicht heraus, so daß die Wirklichkeit als organische Ganzheit erfaßbar wird.⁵

Damit wird die Funktion von Weltanschauung deutlich: Sie bietet individuelle oder kollektive Deutungsweisen an, um die ganze Wirklichkeit zu ordnen. Damit reduziert sie die Komplexität der erfahrenen Lebenswelt auf einfachere, wesentliche Muster und gibt dem Menschen eine Haltung, die ihn in der Welt handlungsfähig macht. Die Ganzheit des Kosmos spannt sich auf zwischen dem wahrnehmenden und handlungsfähigen Subjekt und einem letztgültigen Zusammenhang. Dieser letzte Zusammenhang kann

²Vgl. TRE 35, 537.

³Vgl. TRE 35, 598.

⁴Dilthey (1960), 82.

⁵HrwG 5 (2001), 352. Mit der Auffassung der „Wirklichkeit als organische Ganzheit“ legt Bauer bereits schon zu starke Prämissen in den Weltanschauungsbegriff hinein, denn eine Weltanschauung muss nicht von vornerein als „organisch“ oder „ganzheitlich“ charakterisiert sein, auch wenn viele der jüngeren Weltanschauungen seit dem 19. Jh. wohl diesen integrativen Anspruch stellen würden.

als theistischer oder teleologischer Horizont gedacht werden, aber freilich auch als atheisches oder nihilistisches Erklärungsprinzip.⁶

Weltanschauungen müssen nicht notwendigerweise formalisiert vorliegen. Als geistige Haltungen sind sie in erster Linie im anschauenden Subjekt beheimatet. Sie werden anhand mehr oder weniger systematischer Erörterungen in Form von Schriften und Kodizes oder auch durch die Bildung von Organisationen und Gemeinschaften objektiviert und vermittelbar.

Definition

Weltanschauung kennzeichnet eine Grunddimension von Religion. Die Funktion von Weltanschauung besteht in der Eröffnung von Deutungsoptionen, um die Wirklichkeit als Ganzes zu ordnen. Damit bricht sie die Komplexität der erfahrenen Lebenswelt auf einfachere Strukturen und Prinzipien herunter. Sie entfaltet zudem Werte, Sinn und Orientierung, die den Menschen zum handlungsfähigen Subjekt machen. Weltanschauungen setzen ein Menschenbild voraus, das in einem bestimmten Verhältnis zur Welt gedacht wird. Dieses Verhältnis kann auf die Vorstellung einer transzendenten oder letztgültigen Wirklichkeit bezogen sein, wie z. B. Gott, Götter, Geistwesen, Bewusstsein, Energie, Materie oder Leere.

Weltanschauungen müssen nicht notwendigerweise formalisiert vorliegen. Als geistige Haltungen sind sie in erster Linie im anschauenden Subjekt beheimatet. Sie werden anhand mehr oder weniger systematischer Erörterungen in Form von Schriften und Kodizes oder auch durch die Bildung von Organisationen und Gemeinschaften objektiviert und somit vermittelbar.



⁶Vgl. Wucherer-Huldenfeld (2014).

Von der Säkularisierung zur „Rückkehr der Religion“

Der in der Soziologie zentrale Begriff „Säkularisierung“ kommt von *saeculum* (Zeit bzw. Zeitalter), was im alten Kirchenlatein die zeitliche, also irdische, im Unterschied zur ewigen Welt markierte. Säkularisierung kann in etwa mit „Verweltlichung“ wiedergegeben werden, wobei vielfältige Interpretationen zu unterscheiden sind, die weit über die staatliche Enteignung kirchlicher Besitztümer (Säkularisation) hinausgehen. Heute bezeichnet Säkularisierung einen umfassenden gesellschaftlichen Prozess, der die Veränderung der Rolle und Ausdrucksform von Religion kennzeichnet. Hinsichtlich der Weise, in der von Säkularisierung der Gesellschaft gesprochen wird, können drei grundlegende Gesichtspunkte betrachtet werden:

1. Säkularisierung als Abnahme und Schrumpfung von Religion;
2. als Ausdifferenzierung von Religion; und
3. als Privatisierung von Religion.⁷

Der erste Aspekt der Säkularisierung bezieht sich auf die Annahme, dass die Bedeutung von Religion allmählich geringer werde, auch wenn sie noch ein Bestandteil der modernen Gesellschaft bleibt (Abschwächungsthese). Dieser Standpunkt wurde insofern bestätigt, da kirchensoziologische Studien mehrfach belegen konnten, dass sich immer weniger Menschen mit den Lehren, der Ethik und dem Gemeindeleben der Kirchen identifizieren. Aus diesem Grund kann die abnehmende Relevanz von Religion auch als „Entkirchlichung“ begriffen werden. In der extremeren Version der Abschwächungsthese wird von einem linearen, irreversiblen Prozess ausgegangen, der schließlich dazu führe, dass Religion vollkommen verschwinde, weil sie den Anforderungen der Moderne prinzipiell nicht gerecht werden könne (Schwundthese oder Säkularisierungsthese im engeren Sinn). Als Versatzstück stereotyper Denkmodelle lehnt sich diese Perspektive üblicherweise an einen Fortschrittsoptimismus, der volles Vertrauen in die Errungenschaften und die umfassende Fähigkeit von Wissenschaft, Technologie und Rationalität seit der Renaissance setzt. Im Laufe der Modernisierung würde der Glauben durch Wissen, und letztlich Religion durch Naturwissenschaft ersetzt werden. So begriff etwa der französische Religionskritiker Auguste Comte (1798-1857) die moderne Gesellschaft als schlussendliche Absage an das „theologische“ Zeitalter. Der deutsche Soziologe Max Weber (1864-1920) sprach dementsprechend von der modernen Wende zur Rationalisierung, womit Religion in eine „Hinterwelt“ rücke. Er betrachtete die neuzeitliche rationale Weltsicht, die eng mit der protestantischen Ethik verbunden war, als Endstadium eines über Jahrtausende fortschreitenden Prozesses der „Entzauberung der Welt“.⁸

⁷ Vgl. Knoblauch (2009), 16-38; Luhmann (1977) sowie Hock (2014), 105-09.

⁸ Vgl. Weber, Max (1988).

⁹ Zu den vielen „Grabreden“, die Ende der 1990er angesichts der Unhaltbarkeit einer strengen Säkularisierungsthese veröffentlicht wurden siehe auch Rohrbacher (2011).

Aus heutiger Sicht entkräftet die soziologische Datenlage freilich die Vorstellung von Säkularisierung als einen streng deterministischen Ablauf, der unweigerlich in die gesellschaftliche Marginalisierung oder gar Auflösung von Religion mündet.⁹ In den USA etwa stieg der Anteil der Gottesdienstbesucher von 17% auf 62% innerhalb des Zeitraums von 1876 bis 1980. Die amerikanische Gesellschaft scheint im Laufe der Modernisierung demnach religiöser geworden zu sein. Zudem bestand in den USA seit jeher ein pluralistisches Marktangebot konkurrierender Denominationen. Die „Entkirchlichung“ der Gesellschaft hingegen ist vor allem ein europäisches Phänomen, das mit der Abnahme der Vormachtstellung einzelner Großkirchen zusammenhängt. Im deutschsprachigen Raum zeigt eine genauere Betrachtung, dass sich die Anzahl aktiver Mitglieder in den großen Kirchen keinesfalls linear entwickelte. Der Anteil der Kirchgänger in Deutschland und Österreich erreichte erst in den Jahren nach 1945 seinen Höhepunkt. Ab den 1960er Jahren ist die Zahl der Bekennenden der römisch-katholischen wie auch der evangelischen Kirche stetig zurückgegangen. Mit dem Rückgang der Monopolstellung der Großkirchen hat sich das religiöse Feld mittlerweile in praktisch allen europäischen Staaten stark diversifiziert. Der säkulare Staat schränkte zwar den Geltungsanspruch der historischen Religionen ein, begünstigte aber zugleich die religiöse Pluralisierung der Gesellschaft.

Der zweite Aspekt der Säkularisierung, nämlich die Differenzierung von Religion, bezieht sich auf den Verlust der religiösen Legitimation von gesellschaftlichen Teilsystemen, wie z. B. dem Staat, dem Rechtswesen oder dem Bildungswesen. Gesellschaftliche Institutionen verhandeln untereinander ihre Autoritätsansprüche und Wirkungsfelder, indem sie sich auf ihre eigenen Funktionen und ihre spezifischen Methoden der Problemlösung fokussieren.¹⁰ Diese zunehmende institutionelle Spezialisierung bzw. „Ausdifferenzierung“ der Gesellschaft, kennzeichnete in der Tat die europäische Moderne. Sie führte zur Ausgestaltung eigenständiger Organisationsformen in der Politik, der Wissenschaft, der Wirtschaft und im religiösen Feld. Religiöse Institutionen erfüllen ihre besondere Funktion dementsprechend weitgehend innerhalb ihres eigenen Bereiches. In Österreich wie auch den meisten europäischen Gesellschaften ist die Trennung von Staat und Religion jedoch nur unvollständig erfolgt, d. h. die Großkirchen – sowie vereinzelt andere staatlich anerkannte Religionsgesellschaften – spielen weiterhin eine bedeutende Rolle, etwa im Bildungssektor (z. B. Religionsunterricht, konfessionelle Kindergärten und Schulen) oder im Gesundheitsfeld (z. B. konfessionell gebundene Krankenhäuser und Altersheime).

Die Privatisierung von Religion kennzeichnet einen dritten Aspekt der Säkularisierung. In der aufstrebenden bürgerlichen Gesellschaft erfolgte die Verdrängung von Religion vom staatskirchlichen Kontext in die Privatsphäre. Diese Entwicklung geschah vor dem Hintergrund der gebotenen Nichteinmischung des Politischen in die persönlichen Angelegenheiten des freien Individuums. Der säkulare Staat soll sich in religiösen Fragen neutral verhalten und die Religionsfreiheit von Gemeinschaften und Einzelnen garantieren.¹¹ Eine stark individualistische Zuspitzung erhielt das Konzept der religiösen Pri-

¹⁰ Vgl. Luhmann (1977).

¹¹ Vgl. Zinser (2011), 17-18.

vatisierung beim deutsch-amerikanischen Soziologen Thomas Luckmann (1927-2016) in den späten 1960er Jahren. Das Spannungsverhältnis zwischen offizieller Religion und individueller Religiosität führte zu einer Verschiebung der religiösen Praxis ins Privatleben. Luckmann zufolge verlagerten sich die Themen des religiösen Lebens daher zunehmend hin zu einem individuell bestimmten Kult, in dem das persönliche Glück, die subjektive Erfahrung und der gesunde Körper im Mittelpunkt stünden.¹² Auf diese Weise würden sich Einzelne aus den traditionellen Gemeinschaften auskoppeln und Religion schließlich ihre ursprüngliche soziale Form verlieren.

Eine zusätzliche Einschränkung des Einflusses der bislang führenden Religion ergibt sich aus der bereits genannten funktionalen Differenzierung. Die vorherrschende Religion konkurriert nun mit anderen gesellschaftlichen Teilspähren, welche den Deutungsanspruch einer universalistischen Kirche nicht in allen Fragestellungen teilen. Infolge des Hoheitsverlusts einer Hauptreligion entsteht ein Sinn-Vakuum, das durch neue, rivalisierende Lebenshaltungen und religiöse Gruppierungen gefüllt wird. Indem Religion künftig nur noch individuell oder in Selbsthilfegruppen, Cliques oder kleinen sinnstiftenden Gemeinschaften praktiziert würde, erscheine sie zunehmend „unsichtbar“.¹³

Die Rede von der Unsichtbarkeit von Religion reicht aber spätestens seit den Anschlägen von 9/11 nicht mehr aus, um die gegenwärtigen Verhältnisse im globalisierten Umfeld zu beschreiben. Das Themenfeld Religion spielt in mehreren Hinsichten wieder eine wesentliche Rolle in europäischen Gesellschaften. Im Zusammenhang mit dieser „Rückkehr der Religion“ sind drei wesentliche Faktoren zu nennen:¹⁴

1. **Demographie:** Migrationsströme, insbesondere aus islamisch geprägten Ländern, führen zu einer Veränderung der religiösen Landschaft und zu neuen Fragen hinsichtlich der friedlichen Koexistenz diverser Sinnorientierungen.
2. **Politik:** Der Staat und die Politik benötigen nach wie vor verlässliche und repräsentative Ansprechpartner von religiösen Gemeinschaften, wodurch sich historisch etablierte Religionen, selbst bei geringer werdenden Gottesdienstbesuchern, künftig stärker profilieren könnten.
3. **Medientechnologie:** Die Globalisierung der Kommunikationskultur fördert den Import sowie die Verbreitung neuer religiöser Bewegungen, sowie des freireligiösen und therapeutischen Lebenshilfemarktes. Aber auch fundamentalistische und radikale Ideologien profitieren von der globalen digitalen Vernetzung, selbst wenn diese sich inhaltlich häufig gegen die Folgen der Moderne positionieren, wie z. B. der Trend zu Individualisierung und Selbstbestimmung, oder hin zu offenen, pluralistischen Gesellschaften.

¹² Vgl. Luckmann (1967/91).

¹³ Vgl. Luckmann (1991), 108-120.

¹⁴ Vgl. Knoblauch (2009), 38.

Religion hat also eine markante Sichtbarkeit angenommen, die einer Erklärung bedarf. Entgegen der These der Unsichtbarkeit von Religion beobachtete der Luckmann-Schüler Hubert Knoblauch (geb. 1959), dass religiöse Inhalte durch den Markt und die neuen Medien allgemein zugänglich gemacht würden. Mit den Mitteln der modernen Kommunikationskultur werde private Religion wieder öffentlich und zunehmend präsent.¹⁵ Knoblauchs Begriff der „populären Religion“ bezeichnet neue Formen der medialen Inszenierung von religiösen Gemeinschaften und Kulturen. Darunter fällt der Gebrauch multimedialer Kommunikationsformen in evangelikalen, neopfingstlerischen und charismatischen Gruppen, aber auch in konventionellen religiösen Institutionen wie etwa der römisch-katholischen Kirche.

Eine weitere soziologisch relevante Teilmenge der populären Religion umfasst nach Knoblauch das Feld der „populären Spiritualität“. Diese Form der frei-religiösen Praxis wurde bisweilen auch mit den Begriffen „Esoterik“ oder „New Age“ konnotiert. Sie vermeidet zwar straffe kirchliche Organisationsformen, bedient sich aber genauso der typischen Vermittlungspfade der Gegenwartskultur. Primäre Merkmale der Spiritualität bei Knoblauch sind einerseits die starke Betonung des Erfahrungsbezugs, andererseits ihre Opposition gegenüber traditionellen Institutionen. Die „Wendung zur Spiritualität“ deutet zudem auf eine grundlegende Transformation der Religion in den heutigen post-industriellen Gesellschaften, wo die Eigenverantwortung des Individuums sowie die subjektive Erfahrung einen hohen Stellenwert genießen.¹⁶ Im Zusammenhang mit der Säkularisierungsthese betont Knoblauch, dass „Religion weder wieder auferstanden ist noch einfach fortgesetzt wird. Vielmehr hat sich die Religion in den letzten vier Jahrzehnten schleichend, aber grundlegend geändert.“¹⁷ Abschnitt 6 wird sich intensiver mit dem Thema Spiritualität aus religionssoziologischer Sicht auseinandersetzen.

Der Säkularisierungsprozess im Spiegel der Psychologie

Die Kultur der Gegenwart kann – trotz verbreiteter religionskritischer oder anti-religiöser Werthaltungen – keinesfalls als durchwegs religionslos bezeichnet werden. Webers These von der „Entzauberung der Welt“ scheint also kein Naturgesetz zu sein, auch wenn sie für bedeutende Teilsysteme der modernen Gesellschaft zutreffen mag. In keinem anderen Diskurs wurden die gegensätzlichen Tendenzen der Ent- und Wiederverzauberung wohl so deutlich wie in der Ausdifferenzierung des Verhältnisses zwischen Psychologie und Religion. In dieser un abgeschlossenen Debatte findet das Bestreben um eine allgemein gültige Deutungsautorität nach wie vor statt.

Einen Ausgangspunkt bildete hierbei die wirkungsmächtige Religionskritik Sigmund Freuds (1856-1939). Freud war in erster Linie nicht an einer inhaltlichen Auseinandersetzung mit den etablierten Religionen interessiert, sondern übte Kritik am formalen

¹⁵ a. a. O., 201.

¹⁶ Vgl. a. a. O., 41, 193-95.

¹⁷ Vgl. a. a. O., 12.

Spannungsverhältnis zwischen der Deutungsmacht eines Kollektivs gegenüber der Autonomie des Individuums. Religion bezog sich bei Freud weitgehend auf theistische Religion, insbesondere in ihrer jüdischen und christlichen Form. Er verstand Religion entsprechend als Abhängigkeit des unmündigen Menschen von einem Gott, der dem eigenen Vater nachgestaltet werde. Durch die symbolische Tötung des Vaters gelinge es dem Menschen sich zu emanzipieren. Die infantile Unmündigkeit zu überwinden sei in der Psychoanalyse nach Freud das Ziel der menschlichen Identitätsfindung.¹⁸ Freuds Projektion einer ambivalenten Vater-Sohn-Beziehung auf theistische Religion lässt sich durchaus im Kontext des historischen Abkoppelungsprozesses der Psychoanalyse von der kirchlichen Seelsorge begreifen.¹⁹ Als „Hermeneutik des Verdachts“ kann die Behauptung eines allgemein wirksamen Ödipuskomplexes jedoch kaum von der historischen und gegenwärtigen Vielfalt religiöser Sinnsysteme abgeleitet werden.²⁰

Die Erörterung der latenten Konflikthaftigkeit zwischen dem Anspruch religiöser Autoritäten und dem Vertrauen in die eigene Vernunft ist berechtigt, ja sogar notwendig. Zugleich muss berücksichtigt werden, dass das Interesse am Erleben, Erkennen und Handeln vor einem religiösen Sinnhorizont ebenfalls Ausdruck individueller Autonomie sein kann. Diese Möglichkeit blieb bei Freud unbelichtet. Wenn Menschen eine Selbstverortung hin zu einer letzten Wirklichkeit als positiv erfahren und sich mündig zu einer religiösen Lebensorientierung entscheiden, so empfinden die Betroffenen die neu gefundene Überzeugung und Praxisorientierung in der Regel nicht als Belastung, sondern vielmehr als Quelle ihrer Identität und ihres Lebenssinns. Die Dichotomie Mündigkeit/Unmündigkeit zur Abbildung des Verhältnisses zwischen Wissen und Glauben führt zu einer Reduktion der Religion auf Irrationalität, Unbildung und Entmachtung. Der komplexe geschichtliche Diskurs zwischen Religion und Wissenschaft wird auf diese Weise jedoch verzerrt.

Der historische Rückblick zeigt andererseits, dass die Religionskritik der Psychologie und benachbarter Disziplinen keinesfalls einheitlich verlief. Bereits um 1900 vertraten Psychologen wie William James (1842-1910) oder Psychiater wie Carl Gustav Jung (1875-1961) eine aufgeschlossene Haltung gegenüber der Rolle religiöser Erfahrungen und Bilder für die Identitätsbildung.²¹ Ab den 1960er Jahren erhielten die Zugänge alternativer Religiosität sowie süd- und ostasiatische Praktiken eine zusätzliche Aufwertung durch die Humanistische Psychologie und die Transpersonale Psychologie.

Die psychologische Betrachtung von Religion führte zu zwei diametral unterschiedlichen Bewertungen ihrer Funktion. Einerseits kann eine theoretische Erklärung religiösen Fühlens, Denkens und Handelns durch die Analyse hintergründiger psychischer „Mechanismen“ angestrebt werden. Der Verlust der Plausibilität religiöser Vorstellungswelten durch wissenschaftlich formulierte Deutungen kam somit einer Entzau-

berung von Religion gleich. Andererseits ermöglichte der psychologische Blickwinkel die Wirksamkeit religiöser Mythen und Rituale neu zu beleuchten. Auf dieser Grundlage konnten religiöse Sinn- und Handlungsmuster wiederum rational begründet und für die Praxis legitimiert werden. Die „Psychologisierung der Religion“, also die Untermauerung weltanschaulicher Werthaltungen mittels einer psychologischen Sprache, erwies sich schließlich als einflussreiches Motiv in der religiösen Gegenwartskultur (siehe auch Abschnitt 6). Die Definition und Beurteilung von Religion im Rahmen eines psychologischen oder psychotherapeutischen Modells ist letztlich von der persönlichen Werthaltung des jeweiligen Forschers bzw. Therapeuten abhängig.

Zwischenfazit

Der religionssoziologische Leitbegriff der Säkularisierung kann mehrere Bedeutungen umfassen. Dazu zählen vornehmlich (1) die Annahme, dass Religion quantitativ und in ihrer gesellschaftlichen Rolle stetig schrumpft (Makroebene); (2) die Ausdifferenzierung bzw. institutionelle Spezialisierung von Religion als gesellschaftliches Teilsystem (Mesoebene); und (3) die These der Privatisierung oder Individualisierung von Religion (Mikroebene).

Die bisherige Entwicklung moderner Gesellschaften bestätigt weder die unweigerliche „Auflösung“ von Religion als Gesamtes noch ihre „Unsichtbarkeit“ aufgrund ihres Rückzugs in die Privatsphäre. Eine steigende Entkirchlichung in der Bevölkerung hat zwar stattgefunden, aber keine „Entzauberung“ der Gesellschaft im Sinne eines zunehmenden, geschweige denn völligen Verschwindens von Religion oder Religiosität. Die Faktoren Migration, staatlicher Kooperationsdruck und die Globalisierung der Kommunikation begünstigten die Sichtbarkeit von Religion als öffentliche Größe. Zugleich haben sich religiöse Gemeinschaftsformen grundlegend transformiert. Religiöses Leben nimmt dabei neue Ausdrucks- und Sozialformen an, die häufig über traditionelle Kirchlichkeit hinausgehen.

Das soziologische Problem der Säkularisierung spiegelt sich in der kontroversen Diskussion, wie das Verhältnis zwischen Psychologie und Religion zu bestimmen sei. Ob religiöse Haltungen oder Erfahrungen aus psychologischer Sicht plausibel erscheinen, hängt dabei stets von der jeweils gewählten Religionsdefinition ab. Zu bedenken ist: Ausdrucksformen der Religiosität ändern sich mit der Zeit unter wechselnden kulturellen, politischen und ökonomischen Vorzeichen. Das persönliche Bedürfnis nach einem sinnvollen Lebensvollzug und der Überwindung des persönlichen und gesellschaftlichen Status quo bleibt diesen Änderungen gegenüber konstant.

¹⁸ Vgl. Scharfenberg (1970).

¹⁹ RGG4 3, Sp. 1222.

²⁰ Vgl. Heine (2006), 878.

²¹ Zu den persönlichen Weltanschauungen von Freud, Jung und James, und zur entsprechenden Verortung von Religion in ihren theoretischen Modellen siehe Heine (2005).

²² Vgl. Höllinger (2012), 61-81.

Was meint man, wenn man von Spiritualität spricht?

Die Antwort auf die obige Frage ist nicht einfach zu geben. Wie viele andere Worte unserer Umgangssprache wird auch der Begriff der „Spiritualität“ in verschiedenen Bedeutungen gebraucht. Das ist nicht weiter schlimm, nur sollte man, wenn solche Ausdrücke gebraucht werden, angeben können, was man gerade meint, um Missverständnisse und Unklarheiten zu vermeiden. Diese Unterscheidungsfähigkeit ist auch eine Voraussetzung dafür, die Rolle von „Spiritualität“ in der Lebens- und Sozialberatung sinnvoll zu diskutieren. Karl Baier unterscheidet drei besonders häufig anzutreffende Varianten:²³

Bedeutungsspektrum Spiritualität

Spiritualität 1: ein soziokultureller Bereich der heutigen Gesellschaft

Spiritualität 2: Inner-religiöse Praxis- und Erfahrungsräume

Spiritualität 3: Spiritualität als anthropologisches Potenzial

Spiritualität 1 ist ein vielfältiges Segment der Gegenwartskultur, das im Lauf des 20. Jahrhunderts von einer marginalen Position in die Mitte der Gesellschaft rückte. Darin werden Elemente aus unterschiedlichen religiösen Traditionen umgestaltet und mit neuen Ideen und Praktiken verbunden. Es bilden sich Äquivalente zu den institutionellen Religionen, ohne dass es in der Regel zu kirchenförmigen Organisationen kommt.

Auf Spiritualität 2 bezieht man sich, wenn etwa von buddhistischer, christlicher oder muslimischer Spiritualität die Rede ist. Als Grenzfälle lassen sich hierunter auch Formen nichtreligiöser Spiritualität, die sich zu einer bestimmten Weltanschauung bekennen, einordnen. Innerhalb dieser verschiedenen Spiritualitäten sind wiederum mannigfaltige Differenzierungen erkennbar. Sie umfassen a) Praxisformen sowie b) Haltungen und Erfahrungen, die durch diese Praxen im Kontext religiöser Gemeinschaften und weltanschaulicher Bewegungen kultiviert werden, und c) ihre Reflexion innerhalb der jeweiligen Gruppen. All dies wird innerhalb der Gemeinschaften oder Bewegungen in verschiedenen historischen und soziokulturellen Situationen ganz unterschiedlich ausgestaltet, deshalb spricht man dann etwa in Bezug auf das Christentum, von der Spiritualität der mittelalterlichen Frauenmystik, der Spiritualität der lateinamerikanischen Befreiungstheologie etc.

Spiritualität 3 schließlich umfasst Ansätze, die unter Rückgriff auf philosophisch-anthropologische Überlegungen, Erkenntnisse psychologischer Forschung und vergleichende Religionsforschung Spiritualität als eine Dimension konzipieren, die dem menschlichen Leben als solchem zukommt, als ein Potenzial, das jede und jeder auf

seine Weise gestalten kann und muss.

In den folgenden Überlegungen wird davon ausgegangen, dass diese drei Bedeutungen von Spiritualität nicht so völlig voneinander verschieden sind, wie etwa die Bedeutungen des Begriffs „Ball“, der ein kugelförmiges Spielgerät, aber auch eine Tanzveranstaltung meinen kann. Hinweise auf Zusammenhänge zeigen sich unter anderem darin, dass sich Spiritualität 1 und 2 heute in einem lebendigen Austausch und zum Teil auch in – wohl hauptsächlich konkurrenzbedingten – Abgrenzungsbemühungen befinden, die ja ebenfalls eine wechselseitige Nähe signalisieren. Wer über die Affinitäten nachdenkt, die zwischen den Phänomenen, die unter Spiritualität 1 und 2 subsumiert werden, bestehen und sich der Frage stellt, ob es vielleicht von der Sache her begründet sein könnte, beides „Spiritualität“ zu nennen, der betritt den Bereich der Grundlagenforschung von Spiritualität 3, egal wie ihre/seine Antwort schlussendlich ausfallen wird.



²³ Vgl. Baier (2012).

Spiritualität 1, soziokulturell

Dem gesellschaftlichen Trend der „Entkirchlichung“ gegenüber floriert eine neue, nicht- oder wenig organisierte Religiosität. Anhand dieses Phänomens zeichnet sich die Ambivalenz der Säkularisierungstheorie ab: Wenn Kirchen ihre kulturelle Vormachtstellung verlieren, nimmt die Vielfalt religiöser Ausdrucksformen zu. Die Pluralisierung von Religion ist daher als zentrale Konsequenz der Säkularisierung zu betrachten.

Unter manchen Religionssoziologen ist „Spiritualität“ zum Synonym für das facettenreiche Feld der nicht-kirchenförmig organisierten Religiosität geworden.²⁴ Als *pars pro toto*-Etikett soll Spiritualität die gesamte religiöse Gegenwartskultur außerhalb theistischer Traditionen beschreiben.²⁵ Im Mittelpunkt solcher soziologischen Betrachtungen steht die Begriffsvariante Spiritualität 1 gemäß unserer Unterscheidung. Für den Kontext der Lebens- und Sozialberatung sprechen zwei Faktoren für eine eingehende Betrachtung der Bedeutung von Spiritualität als Teilbereich der heutigen Gesellschaft:

Zunächst ist die Selbsteinschätzung als „spirituell“ im frei-religiösen Feld wesentlich stärker ausgeprägt als in anderen gesellschaftlichen Segmenten wie etwa das kirchliche oder nicht-religiöse Milieu. Hierbei spielt die demarkierende Funktion des Begriffs Spiritualität eine zentrale Rolle, während die inhaltliche Verortung häufig interpretationsoffen bleibt. Wenn in professionellen Kontexten von „spirituellen“ Ansätzen die Rede ist, sollte daher kritisch reflektiert werden, inwiefern sich diese Zugänge von umgangssprachlich als spirituell eingeordnete Praktiken unterscheiden. Die mittlerweile inflationäre Verwendung des Trendbegriffs „Spiritualität“ erfordert die Entwicklung von transparenten Qualitätsstandards, um die Professionalität der Beratungstätigkeit zu garantieren.

Darüber hinaus erlaubt eine soziologische Analyse den Stellenwert von Spiritualität im weiteren gesellschaftlichen Spektrum zu erfassen. Ein Verständnis des religiösen Milieus und ihrer Hilfestellungen, den spirituellen Bedürfnissen ihrer Teilnehmer zu entsprechen, kann möglicherweise Ressourcen aufzeigen, die für einen klientenzentrierten Zugang in der Beratungstätigkeit genutzt werden können.

Spiritualität als Eigenbezeichnung zur Abgrenzung von kirchlicher Religiosität

In den frei-religiösen Strömungen der Gegenwart äußert sich das Bedürfnis nach intensivierter Erfahrung, persönlicher Erfüllung und sinnvollem Lebensvollzug. Im Markt der Lebenshilfen stehen gemeinschaftliche Verpflichtungen weniger im Vordergrund als in den traditionellen Kirchen oder neureligiösen Gruppierungen. Aufgrund der Relativierung der Deutungshoheit institutioneller Religionen in den säkularen Gesellschaften Europas haben Individuen die Möglichkeit, ihre religiöse Identität und einen

²⁴ Vgl. Knoblauch (2009), 124-30.

²⁵ Vgl. z. B. Heelas/Woodhead (2005) oder Aupers/Houtman (2006).

dementsprechenden Lebensstil selbstbestimmt zu gestalten. Dabei ist Optionalität in der persönlichen Suche nach Sinn, Gesundheit und Wohlbefinden ein entscheidendes Merkmal individueller Religiosität.

Wo organisierte, traditionelle Formen von Religion misstrauisch betrachtet und alternative religiöse Dienstleistungen angeboten werden, findet sich „Spiritualität“ häufig als Ersatz- oder gar Gegenbegriff zu „Religion“. Diese polemische Gegenüberstellung zwischen selbstbestimmter Spiritualität einerseits und autoritär-hierarchischer Religion andererseits kann in westlichen Ländern auf den monopolartigen Status der christlichen Kirchen zurückgeführt werden.²⁶ Die strategische Abgrenzung von jeglicher Verbindung mit Religion folgt dabei der Gleichung „Religion = christliche Religion = Kirche“.²⁷ Organisierte Religionen, d. h. die traditionellen Kirchen, werden als Einschränkung oder gar als Hindernis zur spirituellen Selbstverwirklichung des Individuums empfunden. Oder um es mit der österreichischen Religionswissenschaftlerin Birgit Heller (geb. 1959) zu sagen: „Spiritualität gilt als modern, offen, erfahrungsorientiert und authentisch – Religion hingegen als rückständig, einengend, formal und dogmatisch.“²⁸ Als Alternative zur herkömmlichen Religion wird Spiritualität durch folgende Merkmale kontrastiert (Tabelle 1):

Religion / Religiosität	Spiritualität
institutionell	individuell
dogmenorientiert	erfahrungsorientiert
exklusiver Wahrheitsanspruch	pluralistisch, viele Traditionen, integrierend
festgelegt	suchend, offen
reglementierend	befreiend
kurz: „uncool“	kurz: „cool“

Tabelle 1: Stereotype Oppositionen zur Abgrenzung von Spiritualität gegenüber Religion bzw. traditionelle Religiosität. Quelle: Bucher (2008), 462.

Mittels dieser Rhetorik der Opposition wird Spiritualität als universeller Weg inszeniert, der über kulturelle und religiöse Grenzen hinausgeht. Die dazu gehörigen Schlagwörter sind gesteigerte Wellness, erweitertes Bewusstsein, sakrale Sexualität, erhöhte Kreativität und schließlich Erleuchtung. Die Wahrnehmung der etablierten Religionen als formalistisch, unflexibel und krisenanfällig scheint die Popularisierung von „Spiritualität“ nur zu beschleunigen.²⁹

²⁶ Vgl. Heller (2011), 290-92; Heller (2014), 53; Hammer (2005), 858.

²⁷ Knoblauch (2009), 17.

²⁸ Heller (2014), 49.

²⁹ Vgl. Bucher (2008), 462.

In den 1990ern wurden repräsentative Studien in den USA durchgeführt, um die Selbsteinschätzung „spiritual but not religious“ zu untersuchen. Rund ein Viertel der Befragten gaben an, „nur“ spirituell zu sein. Diese Gruppe besucht seltener einen kirchlichen Gottesdienst, ist reservierter gegenüber christlichen Glaubensinhalten (besonders was die Vorstellung eines personalen Gottes betrifft) und würde eher meditieren als beten. Die spirituellen Nicht-Religiösen sehen sich als Suchende, interessieren sich für New Age-Weltanschauungen³⁰ und sind überzufällig häufiger in der jüngsten Altersgruppe anzutreffen. Die Studien belegten aber auch, dass die Mehrheit der amerikanischen Bevölkerung (65%) sich als „spiritual and religious“ begreift. Spiritualität und Religion stellen daher ganz und gar nicht eine zwangsläufige Dichotomie dar.³¹

Um ein besseres Verständnis über religiös-spirituelle Selbsteinschätzung in Mitteleuropa zu gewinnen, führte der Schweizer Religionspädagoge Anton A. Bucher 2008 eine Pilotstudie unter Studierenden (n=190) aus Fribourg und Salzburg durch. Das durchschnittliche Alter der Befragten, die die Fächer Pädagogik und Psychologie belegten, betrug 24,7 Jahre. Die Teilnehmer der Studie wurden gefragt, ob sie sich als „religiös“, „spirituell“, „sowohl als auch“ oder „keines von beidem“ verstehen würden (vgl. Diagramm 1).

Ein gutes Drittel (36%) der Befragten stufte sich als „spirituell“ und „nicht religiös“ ein. Dieser Anteil ist deutlich höher im Vergleich zu den „nur“ Spirituellen in der amerikanischen Gesamtbevölkerung. Den geringsten Zuspruch erhielt hingegen die Selbsteinschätzung „religiös, nicht spirituell“ mit nur 16%. Bucher erklärt dieses Resultat mit dem bereits bekannten Faktum, dass Studierende der Sozialwissenschaften eher zu einer kritischen Haltung gegenüber kirchlicher Religiosität stehen.

Religiös-spirituelles Selbstverständnis

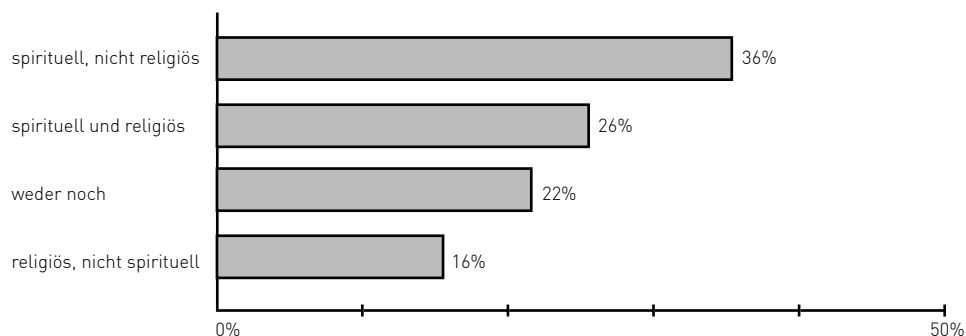


Diagramm 1: Das religiös-spirituelle Selbstverständnis unter Studierenden der Pädagogik und der Psychologie (n=190) in Fribourg und Salzburg. Quelle: Bucher (2008), 465.

³⁰ Zum Begriff New Age vgl. oben.

³¹ Vgl. Bucher (2008), 463.

Nun lässt sich aus der Selbsteinschätzung als „spirituell“ allein noch keine große Schlussfolgerung ableiten. Die Frage bleibt nämlich offen, was gemeinhin mit „Spiritualität“ bzw. „spirituell“ eigentlich assoziiert wird. Im Rahmen von Buchers Studie gaben die Befragten drei eigenständig formulierte Antworten auf diese Frage. Hier sollen nur die ersten drei Antwortkategorien kurz wiedergegeben werden. Eine deutliche Mehrheit von 44% der Studierenden verband Spiritualität mit „Übernatürlichem“ und „Transzendente[m]“. Diese Kategorie konkretisierte sich im Glauben an einen beziehungs-fähigen Gott oder an nicht-personale höhere Mächte, Engelwesen oder Übersinnlichem. Die Angaben aus der zweithäufigsten Antwortgruppe (29%) waren dem Begriff Spiritualität eher kritisch gegenüber eingestellt. Diese brachten Spiritualität mit „Esoterik“³², spiritistische Praktiken („Gläserücken“) oder Magie in Verbindung. Nicht uninteressant ist, dass vor allem die „nur“ Religiösen diese Ansicht teilten. In deren Einschätzung pendelt die Spiritualität zwischen Humbug und Gefährlichem. Die dritthäufigsten Antwortgruppe, die ein Viertel der Befragten wählte, umfasste „spirituelle Praktiken“. Zu diesen werden vor allem Meditation und Yoga gezählt, vereinzelt auch Entspannungstechniken, Exerzitien und Gebet. Unter den befragten Studierenden gehören also Transzendenzbezug, deviante Orientierungen sowie Praktiken mit religiösem Vorzeichen zu den häufigsten Vorstellungen, die mit dem Begriff Spiritualität assoziiert werden.

Buchers Studie unterstreicht die Vielschichtigkeit der Einstellungen gegenüber Spiritualität, die von Begeisterung bis hin zu ausdrücklicher Ablehnung reichen. Im Allgemeinen lässt sich sagen, dass Spiritualität in der heutigen Umgangssprache weniger mit kirchlicher Religiosität in Verbindung gebracht wird. Sie wird eher individuell als gemeinschaftlich, stärker emotional und erfahrungsorientiert als lehrhaft und kognitiv wahrgenommen.³³ Die in der Studie genannten Bedeutungsfelder decken sich größtenteils mit der Variation Spiritualität 1. Wenn bestimmte Werthaltungen oder Angebote des ganzheitlichen Lebenshilfemarkts sich als „spirituell“ bezeichnen, dann geht es darum, sich vom kirchlich geprägten Kontext abzugrenzen.

Kritisch einzuwenden ist jedoch, dass eine Gleichsetzung von Spiritualität mit jeglicher Religiosität, die außerhalb der traditionellen Hauptströmungen praktiziert wird, zu einer Inflation des Begriffs führt. Spiritualität 1 wird zu einem nur allzu schwammigen Identitätsmarker. Zudem wird dabei der Ursprung des Wortes in der christlichen Tradition übersehen. Besondere Prägung erhielt das Wort „Spiritualität“ in der französischen katholischen Theologie seit Ende des 19. Jahrhunderts, wo es in erster Linie die das Leben des Einzelnen transformierenden Dimensionen der Frömmigkeit, Aszese und Mystik umfasste. Unter Aszese (nicht zu verwechseln mit Askese im eingeschränkten Sinn von Verzichtübungen) subsumierte man die religiöse Übepaxis und was durch menschliches Bemühen in ihr erreichbar ist: die Kultivierung von Tugenden und die Überwindung von negativen Charaktereigenschaften, Gebet und Meditation sowie die durch sie entstehenden Zustände von konzentrierter Zuwendung zu Gott. Mystik stand für das Ergriffenwerden durch die Gegenwart Gottes, das sich spontan und ohne

³² Zum problematischen Begriff der Esoterik siehe oben.

³³ Vgl. Bucher (2008), 466.

menschliches Zutun ereignet. Im Laufe der Popularisierung des Begriffs „Spiritualität“ ab Mitte des 20. Jahrhunderts wurde der ursprünglich im katholischen Rahmen wurzelnde Begriff auch vom Protestantismus und von nichtchristlichen Traditionen übernommen.³⁴ Darüber hinaus findet schon seit den 1920er Jahren eine Diffusion von asiatischen Körpertechniken und ganzheitlichen Lebenshilfen aus dem holistischen Milieu in kirchliche Institutionen und z. T. auch ein Austausch in umgekehrter Richtung statt.³⁵ Die aus dem angelsächsischen Sprachgebrauch stammende Opposition „Spiritualität versus Religion“ löst sich dort auf, wo die Tiefendimension der persönlichen Erfahrung und die Rolle des religiösen Subjekts in den Kirchen heimisch ist.³⁶

Mit angemessener Rücksicht auf die eingeschränkte Reichweite dessen, was unter Spiritualität 1 subsumiert werden kann, soll die frei-religiöse Szene im Folgenden genauer skizziert werden. Dabei werden bisherige Ansätze der Religionssoziologie beleuchtet, die versuchen, Spiritualität als gesellschaftliches Milieu zu bestimmen.

Zwischenfazit

In den säkularen Gesellschaften Europas hat die Deutungsmacht der christlichen Religionen an allgemeiner Geltung eingebüßt. Bedürfnisse nach Identität, transformierenden Erfahrungen und einem sinnerfüllten Leben bestehen hingegen nach wie vor. Vielfältige Angebote der religiösen Gegenwartskultur gehen auf diese Bedürfnisse ein und begünstigen die selbstbestimmte Gestaltung einer individuellen Religiosität. Hierbei fungiert der Begriff der Spiritualität im holistischen Milieu oftmals als Alternativ- oder Gegenbegriff zu traditionellen bzw. institutionalisierten Religionen.

Die mit der Bedeutung Spiritualität 1 verbundene Abgrenzung zu „Religion“ bzw. Kirche ist kritisch zu reflektieren: Zum einen stammt das Wort „Spiritualität“ aus dem Wortschatz des Christentums. Andererseits finden sich im Rahmen religiöser Institutionen (v. a. christlicher und buddhistischer) zunehmend Angebote, die mit denen von Spiritualität 1 konkurrieren können, gerade deshalb weil sie viele Impulse von dort aufnehmen. Selbst wenn Meinungsmacher von christlicher Seite die Angebote des holistischen Milieus gerne als „Esoterik“ abqualifizieren, findet de facto eine Diffusion dieser religiös-kulturellen Sphären statt.

Unkirchlich, aber nicht unreligiös: Ein paar zeitgeschichtliche Versuche, das frei-religiöse Feld zu definieren

Die Transformationsprozesse im religiösen Feld, die sich spätestens seit den 1970er Jahren in Europa beobachten lassen, führten zu einer vielfältigen Gegenwartsreligiosi-

³⁴ Vgl. Heller (2014), 51.

³⁵ Vgl. Höllinger/Tripold (2012), 11.

³⁶ Vgl. Knoblauch (2009), 185.

tät, wo „Spiritualität“ zum Merkmal der Authentizität avancierte. Diese Form der Religiosität versteht sich als erfahrungsorientiert, pluralistisch und betont die Rolle des individuellen Subjekts.

Als Label für ein konkretes soziales Segment umfasst Spiritualität das bunte Sammelurium diverser Praktiken und Lebenshilfen. Dieses Feld wurde in der Vergangenheit auch als alternative religiöse Strömungen, unsichtbare Religion, Esoterik-Szene, kulturelles Milieu, New Age-Bewegung oder holistisches Milieu bezeichnet. Seine Akteure übernehmen Elemente aus diversen religiösen Traditionen, deuten sie um und gestalten damit neue Ideen und Praktiken. Mit Spiritualität konnotierte Übungswege, die sich zu einem großen Teil auch auf asiatische Geist-Körper-Übungen oder Heilmethoden berufen, wie z. B. Yoga, Zen, Tai Chi, Reiki oder Chakra-Meditation, haben ihren alternativen Anstrich größtenteils schon verloren und zählen heute zur religiösen Populärkultur des Westens. Wenn in den Medien der „Spiritualitäts-Boom“ thematisiert wird, dann ist in der Regel dieses frei-religiöse Milieu gemeint.

Um die Problematik der genauen inhaltlichen und zeitlichen Eingrenzung dieses dynamischen Feldes zu verdeutlichen, sollen im Folgenden einige Versuche in diese Richtung exemplarisch dargestellt werden. Darauf aufbauend soll die Struktur und der Stellenwert des zeitgenössischen Lebenshilfemarktes in Österreich untersucht werden.

Mystik als Sozialform

Religionssoziologische Diagnosen sind sich weitgehend einig, dass Individualisierung, Subjektivierung und der Stellenwert der persönlichen Erfahrung ein verbreitetes Merkmal der modernen europäischen Religionsgeschichte ist.³⁷ Schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts identifizierte der evangelische Theologe und Kulturphilosoph Ernst Troeltsch (1865-1923) eine persönliche Form von Religiosität, die auf Einübung und Reflexion religiöser Erfahrung beruht. Troeltsch unterschied noch innerhalb des Christentums zwischen den religiösen Sozialformen „Kirche“, „Sekte“ und „Mystik“. Die Mystik als Form der religiösen Gemeinschaft, bei Troeltsch auch „Spiritualismus“ genannt, betonte die Orientierung an der Innerlichkeit und Unmittelbarkeit des religiösen Erlebens. Dieser subjektive Zugang zur religiösen Erfahrung sprach besonders die damalige Bildungsschicht an, die sich von traditionellen religiösen Bindungen emanzipiert hatte. Als Vorläufer dieser Form von religiösem Leben betrachtete Troeltsch die Mystiker des christlichen Mittelalters.³⁸ Individuelle Spiritualität stand bereits dort in einem gewissen Spannungsverhältnis zur religiösen Institution, die sich als Hüterin der orthodoxen Lehre und Praxis begreift. Das galt auch für viele christliche Mystiker, die in der Regel Mitglied eines Ordens waren.³⁹ Die kritische Reaktion gegenüber einem verkrusteten Ritualismus und Dogmatismus teilten auch die späteren Sympathisanten der Mystik.

³⁷ Vgl. Heller (2014), 57.

³⁸ Vgl. Troeltsch (1994).

³⁹ So wurde beispielsweise Margareta Porete (geb. um 1250), eine Nonne des Beginen-Ordens, 1310 in Paris öffentlich verbrannt, weil sie ihre Aussagen über die Möglichkeit, Christus allein auf Grundlage der Liebe und der Vernunft nachfolgen zu können, nicht widerrief. Ihr individueller Anspruch der Christumystik wurde als Missachtung der vermittelnden Rolle der Kirche gedeutet. Auch die wirkungsvollen Predigten Meister Eckharts (um 1260-1328), einem führenden Mitglied des Dominikaner-Ordens, zeichneten sich durch eine anspruchsvolle individuelle Spiritualität aus, die schließlich zum Gegenstand eines Inquisitionsprozesses wurden. Vgl. Gerhardt (2016).

Ihre Art der Innerlichkeit war zwar aufgrund ihrer Gemeinschaftslosigkeit unkirchlich, aber deswegen nicht unreligiös. Sie lebten eine Form der individuellen Religionskultur, die ihrerseits noch tief in den Traditionen des Christentums verwurzelt war.⁴⁰

Die Ablösung von der kirchlichen Gestaltung religiösen Lebens blieb nicht nur auf die Bildungsschicht beschränkt. Seit Mitte des 20. Jahrhunderts findet in weiten Teilen der europäischen Bevölkerung eine graduelle Abwendung von traditionellen Formen der Gemeinschaft statt, während gleichzeitig eine antidogmatische, erfahrungsbetonte Religiosität aufzublühen begann. Eine im christlichen Rahmen bestimmte Mystik erweist sich jedoch als zu eng, um ein Phänomen zu beschreiben, welches sich in zunehmendem Maße auch außerhalb des Christentums verortet.

Esoterik als Diskursform

„Esoterik“ ist eine in der Forschung eingebürgerte Bezeichnung für alternative Religiosität, die eine wesentlich breitere Klammer spannt als die Mystik bei Troeltsch. Umgangssprachlich mag Esoterik noch als pejoratives Synonym für das Dunkle, Irrationale, Geheimnisvolle gelten. In historischen Studien hingegen bezeichnet er einen Sammelbegriff für jenen Strang der westlichen Religionsgeschichte, der einer autonomen, subjektiven Religiosität mehr Gewicht gibt und sich von der traditionellen kirchlichen Lehre und Organisation abhebt. Im Unterschied zur Sozialform der Mystik beschränkt sich Esoterik nicht auf die religiöse Erfahrungsdimension, sondern umfasst auch naturphilosophische Vorstellungen und therapeutische Modelle. Die weltanschaulichen Vorläufer der westlichen esoterischen Strömungen reichen bis in die vorchristliche Antike zurück.

Der deutsche Religionswissenschaftler Kocku von Stuckrad (geb. 1966) weist darauf hin, dass „Esoterik“ nicht als einzelner Gegenstand oder als ungebrochene Tradition auftritt. Er schlägt daher vor, das „Esoterische“ als bestimmten kulturellen Prozess der europäischen Religionsgeschichte zu begreifen. Der esoterische Diskurs umfasse demnach Erkenntnisansprüche auf absolutes Wissen, die Dialektik von Verborgenen und Offenbarem, sowie das Motiv des ganzheitlichen, durch Entsprechungen zusammenhängenden Kosmos. Eine wichtige Rolle spiele auch die Vorstellung einer *philosophia perennis*, einer ewigen und universalen Weisheit, die hinter der Vielfalt der historischen Kulturen hervorscheine. Wesentlich für den westlichen esoterischen Diskurs ist die Abgrenzung devianter oder alternativer Sinnkonstruktionen gegenüber der kulturellen Majorität, welche vom Hauptstrom der christlichen Kirchen klassisch zu den „Häresien“ gezählt werden. Diese inhaltlich wie entstehungs- und rezeptionsgeschichtlich ganz unterschiedlichen Lehren umfassen z. B. die antike Gnosis, Hermetik und Astrologie; die mittelalterliche Alchemie, Kabbala und Mystik; die Naturphilosophien und die Medizin der Renaissance; die auf Franz Anton Mesmer (1734-1815) zurückgehende Heiltechniken (die Vorläufer der zeitgenössischen Energiearbeit); sowie den Spiritismus und Okkultismus des 19. Jahrhunderts – um nur plakativ einige wenige zu

⁴⁰ Heller (2014), 52.

nennen.⁴¹

Die politische Ausgrenzung des „Anderen“ unterstreicht die notwendige Eigenschaft, dass sich „esoterische“ Motive im spannungsgeladenen Verhältnis mit gesellschaftlich etablierten Formen von Theologie, Wissenschaft und Rationalität betrachtet werden müssen.⁴² So gesehen ist in historischen Untersuchungen das Merkmal der Stigmatisierung ein wichtiges Indiz für die Identifikation esoterischer Konzepte.

Die gegenkulturelle Ablehnung dogmatischer Religion oder „reduktionistischer“ Wissenschaft ist charakteristisch für das frei-religiöse Feld. Was für die einen Spiritualität bedeutet, erscheint dem Verteidiger der Orthodoxie als Esoterik. Aufgrund der pejorativen Konnotation wird Esoterik als Label zur Selbstbeschreibung wahrscheinlich nur noch von einer Minderheit im Feld verwendet. Andererseits listen große Online-Versandhändler wie Amazon die Sparte „Esoterik“ hemmungslos als Unterkategorie der Sachbücher. Das könnte als Hinweis betrachtet werden, dass Esoterik weder innerlich noch geheim oder deviant, sondern fester Teil der heutigen Populärkultur geworden ist.

Das kultische Milieu

Soziologisch orientierte Beschreibungen der nicht-kirchlichen Gegenwartsreligiosität konzentrieren sich ab den frühen 1970er Jahren auf „Milieus“ oder „Bewegungen“ und verzichten weitgehend auf den vorbelasteten Esoterikbegriff als übergeordnete Klammer. Colin Campbell (geb. 1940), ein britischer Soziologe, baute auf die klassische Trichotomie von Kirche, Sekte und Mystik auf, betonte jedoch den Unterschied zwischen „Sekte“ (*sect*) und „Kult“ (*cult*). Der individualistische, synkretistische, aber äußerst kurzlebige Kult ersetzte dabei den Begriff der Mystik nach Troeltsch. Das dynamische Kollektiv der Kulte bildet das „kultische Milieu“, welches nicht nur mystische Innerlichkeit, sondern auch vorchristliche pagane Praktiken sowie deviante Wissenschaft und Technologie umfasst. Wie bereits beim Begriff der Esoterik ist hier der heterodoxe, deviante oder alternative Charakter des kultischen Milieus gegenüber der dominanten Kultur einer Gesellschaft ausschlaggebend. Trotz der Kurzlebigkeit seiner Gruppierungen entwickelt das Milieu seine Kontinuität durch Medien wie Magazine, Bücher und Broschüren oder Vorträge, informelle Zusammenkünfte für inhaltlichen Austausch sowie praktische Demonstrationen.⁴³

⁴¹ Vgl. von Stuckrad (2004), 20-23.

⁴² In diesem Wortgebrauch diente das Label „Esoterik“ auch in der aktuellen Begriffsdebatte unter den österreichischen Lebens- und Sozialberatern zur Spiritualität im professionellen Beratungskontext häufig der Abgrenzung von einem als unseriös betrachteten „Anderen“. Der „Esoteriker“ gilt also als Anhänger eines unaufgeklärten, unwissenschaftlichen und magischen Denkens. In einer Strategie der konfliktorientierten Differenzkonstruktion erspart man sich somit eine vertiefende inhaltliche Auseinandersetzung und umgeht den scheinbaren Aufwand, das andersdenkende Gegenüber als Dialogpartner wahrzunehmen. Ein differenzierter und sachlicher Zugang zum Themenfeld Spiritualität hinterfragt polarisierende Schablonen, die in der Kunst der Polemik so notwendig sind.

⁴³ Vgl. Campbell (1972), 121-123.

Die New Age-Bewegung

„Der Begriff ‚New Age‘ wurde in den Auseinandersetzungen mit Konzepten und Praktiken, die gegenüber den vorherrschenden kulturellen Trends als alternativ betrachtet werden, bereits in den Grundwortschatz aufgenommen,“ schrieb der niederländische Religionswissenschaftler Wouter J. Hanegraaff (geb. 1961) Mitte der 1990er Jahre.⁴⁴ Dies sei insbesondere dann der Fall, wenn diese Ideen und Aktivitäten etwas mit „Spiritualität“ zu tun haben scheinen. Hier dient Spiritualität bereits als Marker für alternative Religion, eine Form internationaler Volksreligiosität die nicht mehr abhängig ist von traditionellen Institutionen, Lehren und Ritualen.

Hanegraaff begreift die New Age-Bewegung als Synonym für Campbells Begriff des kultischen Milieus oder zumindest als bestimmte historische Stufe in der Entwicklung desselben.⁴⁵ Er markiert das Jahr 1975 als den Beginn des New Age als selbstbewusste Bewegung, die sich während den 1980ern voll entfaltete und Mitte der 1990er Jahre noch nachhallte. Die starke Kommerzialisierung der New Age-Literatur führte jedoch bereits um 1990 dazu, dass sich die führenden Protagonisten der Bewegung nicht mehr mit diesem Label identifiziert. Zudem trat das Pathos einer „Wendezeit“ (Fritjof Capra [geb. 1939]) hin zu einem Zeitalter des Wassermanns („Age of Aquarius“) oder schlicht dem neuen Zeitalter zunehmend in den Hintergrund. Als religionswissenschaftliche Kategorie wurde der Begriff mangels einer einheitlichen oder autoritativen Selbstbezeichnung hingegen weiterhin beibehalten – so auch bei Hanegraaff.

Die einflussreichsten Impulse für New Age-Weltanschauungen kamen aus dem angelsächsischen Raum. Diese verbreiteten sich über weite Teile der westlichen Welt, während die nicht-englische New Age-Literatur lokal begrenzt blieb. Neben der Theosophischen Gesellschaft sowie der amerikanischen New Thought-Bewegung gegen Ende des 19. Jahrhunderts waren auch alternative psychologische Richtungen (Human Potential Movement, die Rezeption der Ideen C. G. Jungs) ab den 1960er Jahren bedeutende Quellen und Referenzpunkte der Bewegung. Ihre zentralen Themen umfassten ganzheitliche Heilung (v. a. Techniken der Energiearbeit), Channeling (mediumistische Mitteilungen von Engeln, Naturgeistern oder Verstorbenen) und die Zeichendeutung zum Zweck der Weissagung (z. B. I Ging, Tarot oder Astrologie).⁴⁶ Auffällig ist die gegenkulturelle Haltung der Protagonisten des New Age, die sich als Alternative zu etablierter Naturwissenschaft und christlichen Großkirchen positioniert und eine neue Synthese säkularer und „traditioneller“ esoterischer Elemente anstrebt. Aufgrund dieses Merkmals der Bewegung bezeichnet sie Hanegraaff auch als „säkularisierte Esoterik“.⁴⁷ Inwiefern tatsächlich von einer durchgängigen Traditionslinie der Esoterik gesprochen werden kann, die sich im New Age entfaltete, wird in der Religionswissenschaft debattiert.⁴⁸ Die wesentliche Ähnlichkeit zwischen esoterischen Lehren und den

⁴⁴ Hanegraaff [1996], 1.

⁴⁵ Vgl. a. a. O., 16.

⁴⁶ Vgl. Hammer [2005]. Hanegraaff [1996] zählte zudem New Age-Science und den Neupaganismus dazu.

⁴⁷ Vgl. a. a. O., 521.

⁴⁸ Vgl. oben.

New Age-Weltanschauungen besteht in der Funktion der Opposition gegen etablierte Religion und Wissenschaft. Die „klassischen“ esoterischen Diskurse des Westens stellt allerdings nur eines neben vielen weiteren Quellen des New Age.

Jedenfalls wurden die Inhalte der New Age-Literatur zu einer festen Sparte des Lebenshilfemarktes und trugen maßgeblich zur Popularisierung des Spiritualitätsbegriffs in westlichen Gesellschaften bei, einschließlich dem deutschsprachigen Raum.⁴⁹ Dabei bezeichnet das Adjektiv „spirituell“ die Individualität und Flexibilität von Glaubensinhalten und Praktiken im Gegensatz zur monolithisch wahrgenommene Orthodoxie.⁵⁰ Die spezifische Spiritualität des New Age stellt die individuelle Suche und die persönliche Erfahrung in den Mittelpunkt. Was ehemals als intellektuelle Subkultur der „Mystik“ (bei Troeltsch) oder als „kultisches Milieu (bei Campbell) der 1960er galt, entwickelte sich in den vergangenen Jahrzehnten zum Bestandteil des kulturellen Mainstreams. Aufgrund der „Diffusion des New Age“ (Knoblauch) wurden ihre Inhalte bereits in die allgemeine populäre Kultur absorbiert. Die Konturen des New Age als ursprünglich kulturkritische Bewegung haben sich schon längst aufgelöst. Symptomatisch für diese Entwicklung ist die Beobachtung, dass die Bücher, die in den 1980er Jahren noch in alternativen Buchläden des deutschsprachigen Raums verkauft wurden, mittlerweile in ge-wöhnlichen Buchhandlungen oder bei gewöhnlichen Online-Versandhändlern zu finden sind.

Visionen eines neuen, spirituellen Zeitalters, die den Kern der New Age-Bewegung der 1970er und 80er ausmachten, haben dementsprechend an Überzeugungskraft eingebüßt. Das Interesse an Praktiken zur Persönlichkeitsentwicklung und zur Optimierung der physisch-psychischen Befindlichkeit blieb aber weiterhin bestehen. In der Soziologie ist indes ein neuer Begriff dabei sich einzubürgern, um die aktuelle Gestalt der New Age-Bewegung als soziales Segment trefflicher zu bezeichnen. Die Rede ist vom „holistischen Milieu“.

Das holistische Milieu – Netzwerk für Heil, Heilung und Wohlbefinden

Im Jahr 2012 wurde eine umfassende soziologische Studie zur religiösen Gegenwarts-kultur in Österreich von Franz Höllinger (geb. 1957) und Thomas Tripold (geb. 1979) veröffentlicht, die eine wichtige Momentaufnahme dieses dynamischen Feldes darstellt. Im Folgenden sollen die weitreichenden Ergebnisse ihrer Studie näher beleuchtet werden.

Höllinger/Tripold schlagen vor, die Gesamtheit der Anbieter und Teilnehmer von alternativen therapeutisch-religiösen Aktivitäten als „holistisches Milieu“ zu bezeichnen, da hier die Eigenbezeichnung von Praktiken, Dienstleistungen und Therapien als „ganzheitlich“ wesentlich häufiger vorkomme als etwa Adjektive wie „spirituell“ oder „esoterisch“.⁵¹ Im ganzheitlichen Feld sind Heil und Heilung eng miteinander verknüpft, was eine eindeutige Identifikation der Praktiken als Religion oder Therapie oft erschwert.

⁴⁹ Vgl. RGG4 6, Sp. 265-270.

⁵⁰ Vgl. Hammer [2005], 858.

⁵¹ Vgl. Höllinger/Tripold [2012], 12.

Bereits im Vorgänger-Milieu, der New Age-Bewegung, fungierte Religion als optionale Form von Therapie.⁵² Ganzheitliche Heilmethoden treten mit dem Anspruch auf, die konventionelle Medizin zu ergänzen, indem sie den Menschen in seiner Ganzheit wahrnehmen. Hinter ganzheitlichen Dienstleistungen und Aktivitäten steht die Vorstellung von einer untrennbaren Verbundenheit der körperlichen, seelisch-energetischen und spirituellen Aspekte des Menschen. Im Unterschied zum klinischen Behandeln von Krankheiten soll Heilung die physischen, emotionalen, mentalen und geistigen Aspekte der menschlichen Erfahrung in den Blick nehmen.

Ganzheitliche Praktiken umfassen neben alternativen Therapien Mittel zur Verbesserung der körperlich-seelischen Befindlichkeit (well-being) und zur Persönlichkeitsentfaltung. Die Aktivitäten des holistischen Milieus überschneiden sich dementsprechend mit dem florierenden Psychotherapie- und Wellnessmarkt. Auch konventionell ausgebildete Ärzte und medizinische Fachkräfte beginnen die positiven Wirkungen ganzheitlicher Medizin zu entdecken und zu nützen.⁵³ Im holistischen Milieu kommt es also zu einer Annäherung zwischen ehemaligen Gegenspielern im Gesundheitsfeld, nämlich konventionellen Formen der Medizin und Psychotherapie einerseits und der alternativen Therapie- und Wellnesskultur andererseits. Aufgrund der relativen Verbreitung ganzheitlicher Heilungsmethoden betrachten Höllinger/Tripold das holistische Feld als ein Segment des kulturellen Mainstreams.⁵⁴

Die holistische Gegenwartskultur fordert vom Klienten kein bestimmtes weltanschauliches Bekenntnis oder eine langfristige gemeinschaftliche Verpflichtung. Häufig werden technische Aspekte von tradierten Heilritualen übernommen, indem sie diese von ihren ursprünglichen religiösen Kontexten entkleidet und in der Rhetorik moderner Psychologie neu interpretiert werden. Typische Identitätsmarker für ganzheitliche Angebote bilden eine Reihe von Begriffen, deren Bedeutungen sich im Feld teilweise austauschbar verwendet werden: Heilen, Gesundheit, Natur, Energie, Entspannung, Bewusstsein, Potenzial, Spiritualität.⁵⁵ Während holistische Praktiken dem Klienten ganzheitliches Wohlbefinden zu gewähren beabsichtigen, liegt der Schwerpunkt der konkreten Anwendungen in der Regel dennoch auf einem bestimmten Aspekt – je nachdem ob es sich um einen komplementär-medizinischen, psychotherapeutischen oder explizit spirituellen Ansatz handelt.

In Anlehnung an bisherige religionssoziologische und -systematische Studien können die Weltanschauungen des holistischen Milieus durch folgende Grundmotive umrissen werden:

- (1) Das Prinzip der Ganzheitlichkeit: Holistische Angebote beschränken sich nicht auf eine bestimmte Funktion des Menschen, sondern beanspruchen, Intuition

⁵² Vgl. Hanegraaff (1998), 42-46.

⁵³ Vgl. Dachverband österreichischer Ärztinnen und Ärzte für Ganzheitsmedizin. URL: <http://www.ganzheitsmed.at/> [Stand: 11.01.2018].

⁵⁴ Vgl. Höllinger/Tripold (2012), 10-11, 84-85.

⁵⁵ Vgl. a. a. O., 35-36.

und Vernunft, Geist und Materie, Mensch und Kosmos miteinander zu verbinden. Das vereinende Prinzip, das die materiellen und immateriellen Ebenen des Universums verknüpft, basiert je nach Modell auf der Vorstellung einer feinstofflichen, kosmischen Lebensenergie, oder aber dem Konzept einer letztendlichen Quelle, die allem Sein und Bewusstsein zugrunde liegt.⁵⁶ Aufgrund vielfältiger Deutungen ist es leichter zu erklären, wofür Holismus nicht steht, als den Begriff positiv zu bestimmen: Ganzheitliche Weltanschauungen richten sich gegen den theologischen Dualismus von Gott/Mensch, Mensch/Natur und Geist/Körper, sowie gegen den Reduktionismus und Materialismus der Naturwissenschaften.⁵⁷ Prinzipiell soll der „ganze“ Mensch in seiner Verflechtung von Körper, Psyche, Geist, Sozialverhalten, Umwelt und Wohlstand erreicht und geheilt werden. Dieses Streben nach Ganzheitlichkeit durch den Fokus auf das individuelle Selbst ergibt sich vor dem Hintergrund der institutionellen Differenzierung moderner Gesellschaften. Die Identität des erfahrenden und handelnden Subjekts hebt sich vom zerlegten und objektivierten Menschen der Großkirche, der Wissenschaft und der Medizin ab.⁵⁸ Die zeitgenössische Wende zu holistischen Weltanschauungen und Praktiken kann somit als „Ausdruck des Leidens an der Aufspaltung des Menschen am Beginn der Moderne“ begriffen werden.⁵⁹

- (2) Die Entfaltung des persönlichen Potenzials und eines „höheren Bewusstseins“: Holistische Lektüre, Kurse und Behandlungen verstehen sich als Hilfestellung, um dem Klienten im Prozess der Persönlichkeitsentfaltung zu unterstützen. Therapeutische oder psychohygienische Aktivitäten zur Behandlung von Krankheiten oder zur Lösung von Beziehungsproblemen können als Vorbereitung für eine individuelle Transformation gedeutet werden, die auf eine „spirituelle Sphäre“ oder eine Teilnahme des individuellen Bewusstseins an einer „höheren Realität“ verweist. Wichtige Impulse in dieser Hinsicht kamen aus der Human Potential Movement (Abraham Maslow [1908-1970], Frits Perls [1893-1970], Viktor Frankl [1905-1997], Carl Rogers [1902-1987]) und der Transpersonalen Psychologie (Karlfried Graf Dürkheim [1896-1988], Stanislav Grof [geb. 1931], Ken Wilber [geb. 1949]).⁶⁰ Der Fokus auf Selbstverwirklichung, Kreativität und Sinn sowie die Betonung der Fähigkeit zur Selbsttranszendierung wich deutlich ab von der religionskritischen Grundhaltung, die führende psychologische und psychotherapeutische Schulen prägte. Die Neubewertung der Funktion von Religion sowie die Beschreibung der Wirkung religiöser Praktiken in psychologischer Sprache, insbesondere unter dem Einfluss C. G. Jungs, führte zur „Psychologisierung der

⁵⁶ Vgl. Hanegraaff (1996), 123.

⁵⁷ Vgl. a. a. O. 119.

⁵⁸ Vgl. Knoblauch (2009), 127.

⁵⁹ Heller (2014), 62.

⁶⁰ Als Geburtsstätte der humanistischen Psychologie und der Human Potential Movement sowie der darauffolgenden New Age-Bewegung gilt das Esalen Institute in Big Sur, Kalifornien. Das Zentrum der Protagonisten der amerikanischen Gegenkultur wurde 1962 von Michael Murphy und Richard Price gegründet. Esalen avancierte zu einer interdisziplinären Plattform, welches einen experimentierfreudigen Raum zur Diskussion alternativer philosophischer, spiritueller, psychologischer und künstlerischer Ansätze bot. Eine ausführliche Historiographie zur Entstehung und den thematischen Schwerpunkten des Instituts findet sich bei Kripal, Jeffrey J. (2007): Esalen. America and the Religion of No Religion. Chicago/London: University of Chicago Press.

Religion“ im holistischen Milieu.⁶¹

- (3) Körper- und Erfahrungszentriertheit: Entscheidend für den spirituellen Reinigungsprozess des Individuums – häufig im Zusammenhang mit dem Glauben an die Reinkarnation gedacht – ist letztlich nicht das kognitive Erkennen, sondern die persönliche Erfahrung und Verinnerlichung der jeweiligen Wahrheit. Als Mittel zur Erzeugung intensiver Wahrnehmungen und außeralltäglicher Bewusstseinszustände können körperorientierte Praktiken, wie etwa Heilungsrituale, meditative Körperhaltungen, Atemübungen, Trancetechniken oder Fasten eingesetzt werden. Hier sind freilich auch die Techniken der Energiearbeit zu nennen, die von einer physikalisch nicht erfassbaren, feinstofflichen Anatomie des menschlichen Körpers ausgehen. Das Ziel der Energiearbeit besteht in der Wiederherstellung des Gleichgewichtes von Körper, Seele und Geist durch die Befreiung energetischer Blockaden sowie die Ent- und Aufladung unausgeglichener Körperstellen.
- (4) Erkenntnisanspruch durch die Berufung auf Tradition: Einzelne Schulen oder Methoden des holistischen Feldes berufen sich auf eine (häufig imaginierte) geschichtliche Tradition, die die Wirksamkeit einer Praxis besonders hervorheben soll. Im Zuge der Globalisierung und der Beschäftigung mit außer- und voreuropäischen Kulturen erhielten Praktiken, die ihren Ursprung in Indien, Tibet, China, Japan, Ägypten, Hawai'i, diversen Schamanismen oder in der Kultur der Kelten verorten, eine Aura der Glaubwürdigkeit.⁶² Um sie an die Bedürfnisse moderner westlicher Menschen anzupassen, werden Praktiken, die durch kulturanthropologische Studien erforscht wurden, vielfach modifiziert und reinterpretiert. Andere Autoren ganzheitlicher Weltentwürfe (wie etwa Ken Wilber) betonen die Annahme, dass sämtliche religiöse und philosophische Lehren in einer *philosophia perennis* konvergieren würden, da jede kulturelle Tradition auf denselben grundlegenden Erfahrungen beruhe.⁶³
- (5) Erkenntnisanspruch durch die Berufung auf Naturwissenschaft: Neben dem persönlichen Erfolgserlebnis und die Einbettung der Praxis in eine langkettige Traditionslinie betonen viele Protagonisten des holistischen Milieus, dass ihre Methoden mit den Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaften übereinstimmen, ja sogar durch letztere bestätigt werden. Die Anlehnung an das wissenschaftliche Fortschrittsdenken und die Auflösung der Grenzen zwischen Mythos und Naturwissenschaft charakterisierte bereits das Programm der 1875 gegründeten Theosophischen Gesellschaft, die als neu-religiöse Strömung des 19. Jahrhunderts maßgeblichen Einfluss auf die frei-religiöse Spiritualität des

20. Jahrhunderts ausübte.⁶⁴ New Age-Autoren entwarfen ihre Gedankengebäude mittels naturwissenschaftlicher Termini, aber argumentierten dabei außerhalb des Diskursfeldes der *scientific community*. Der schwedische Religionswissenschaftler Olav Hammer (geb. 1958) bezeichnete diese Strategie als „Szientismus“, also die Verwendung von naturwissenschaftlichen Konzepten als weltanschauliche Sprache. Dabei stechen besonders physikalische Begriffe hervor, wie etwa Kraft, Schwingungen, Frequenzen, Dimensionen, Energie oder Quanten. Die Verschränkung von Naturwissenschaft und Naturphilosophie im New Age ermöglichte einerseits die Legitimation weltanschaulicher Entwürfe in einem säkularen Rahmen. Zum anderen erlaubte sie die Konstruktion eines ganzheitlichen Kosmos, in dem Religion und Wissenschaft wieder als Aspekte einer einheitlichen Wahrheit gedacht werden können.

Obgleich die hier genannten typischen Grundmotive weite Verbreitung im Milieu finden, muss unterstrichen werden, dass der Bezug auf persönliches Potenzial oder individuelle Erfahrung sowie die Orientierung an Tradition bzw. Naturwissenschaft keinesfalls ausschließlich auf das ganzheitliche Feld zutrifft. Sein besonderes Spezifikum jedoch ist der dynamische Synkretismus, die Verschränkung völlig disparater Elemente ungeachtet konventioneller Grenzziehungen. Die weltanschaulichen und rituellen Elemente des holistischen Feldes werden aus bestehenden institutionellen Kontexten importiert und neu zusammengefügt, womit die strikte fachliche Trennung zwischen Religion, Heilkunde, Psychotherapie und Naturwissenschaft bewusst aufgeweicht wird.

In soziologischer Hinsicht ist die Netzwerkstruktur des holistischen Milieus das entscheidende Merkmal, das das Feld von traditionellen Religionsgemeinschaften oder neuen religiösen Bewegungen unterscheidet. Im Rahmen von Kursen, Workshops und Seminaren werden ganzheitliche Inhalte und praktische Ansätze kommerziell verfügbar gemacht. Das holistische Milieu umfasst dementsprechend ein Sammelsurium an teilweise miteinander konkurrierenden Praktiken und kennt keine zentrale regulierende Institution. Als pluralistisches Labor stellt das Milieu dem Klienten eine Vielzahl experimenteller Lebensstile zur Verfügung, die bedarfsorientiert und vorübergehend angenommen werden.⁶⁵

Welche konkreten Praktiken kennzeichnen das holistische Milieu in Österreich? Mittels einer österreichweiten Repräsentativbefragung (n=1,020), die Personen im Alter über 18 Jahren nach ihren persönlichen Erfahrungen mit holistischen Praktiken befragte, erzeugten Höllinger/Tripold ein differenziertes Bild deren Struktur und Verbreitung (siehe Tabelle 2). Insgesamt seien mehr die Hälfte der Bevölkerung bereits mit ganzheitlichen Anwendungen in Berührung gekommen. Dabei habe rund ein Drittel der Österreicher (36%) komplementäre Heilmethoden – einschließlich Homöopathie, Aku-

⁶¹ Vgl. Hanegraaff (1996), 224-255; 482-513. Da auch das professionelle Feld der Lebens- und Sozialberater ausdrücklich Methoden der Analytischen Psychologie nach Jung wie auch der humanistischen Psychologie nach Perls, Rogers und Frankl anwendet, wäre dessen Verhältnis zum holistischem Milieu eigens zu untersuchen.

⁶² Vgl. Hammer (2001), 85-91.

⁶³ Vgl. Höllinger/Tripold (2012), 28-29.

⁶⁴ Vgl. a. a. O., 47-48.

⁶⁵ Trotz der Fluidität des Phänomens, lassen sich dennoch konkrete Formen der Vergemeinschaftung im Feld feststellen. Höllinger unterscheidet dabei zwischen (1) offenen Häusern (informelle Zusammenkünfte von Nutzern und Anbietern in Privatwohnungen), (2) den Austausch unter Praktikern in fachspezifischen Zirkeln, und (3) Zentren, Institutionen und Berufsgruppen als Knotenpunkte des holistischen Netzwerks. Vgl. Höllinger (2012), 261-63.

punktur, alternative Massagen oder diverse Formen von Energiearbeit – in Anspruch genommen. Ein zweites facettenreiches Segment ganzheitlicher Praktiken bildet die Gruppe von Körper-Bewusstseins-Übungen (21%), die die aktive und regelmäßige Beteiligung des Teilnehmers erfordern, wie z. B. Yoga, Pilates, Qi Gong oder Meditation. Weitere ganzheitliche Angebote wie Pendeln, Wünschelrutengeher, alternative Psychotherapien (NLP, Mentaltraining oder Reinkarnationstherapien) sowie Astrologie seien jeweils von rund einem Fünftel der Bevölkerung genutzt worden. Verhältnismäßig weniger Interesse (unter 11%) bestehe für Kartenlegen, Orakeldeutungen oder Geomantie. Rund 7% der Befragten habe Erfahrungen mit schamanischen Heilritualen oder Geistheilung gemacht, während nur 4% Praktiken durchführten, die zum Bereich des Okkultismus zählen.

% der Befragten haben Erfahrung mit...	Art der holistischen Praxis
36*	Komplementärmedizin (gesamt)
28	Homöopathie
13	Akupunktur
6-9	Reiki, Kinesiologie, Shiatsu, TCM
2-5	Ayurveda, Osteopathie, weitere Formen von Energiearbeit (Chakrenarbeit, Bioresonanz, Cranio-Sakral-Therapie, Klangschalen- und Edelstein-therapien)
21*	Körper-Bewusstseins-Übungen (gesamt)
12	Yoga
5-8	Meditation, Qi Gong, Tai Chi
2-5	Pilates, Fünf Tibeter, Zen
	Sonstige holistische Praktiken
22	Pendeln, Radiästhesie
19	Alternative Psychotherapien
19	Astrologie
10-11	Mantische Techniken (Tarot, I Ging), Geomantie, Feng Shui
7	Schamanismus, Geistheilung
4	Okkultismus

Tabelle 2: Die Verbreitung holistischer Praktiken in der österreichischen Gesamtbevölkerung (n=1,020), Stand: 2008. Die mit * gekennzeichneten Prozentsätze bilden den Anteil jener Personen, die mit mindestens einer Praxis der jeweiligen Kategorie Erfahrung haben. Quelle: Höllinger/Tripold (2012), 115.

Mittels der Ergebnisse der Repräsentativbefragung konnte der Stellenwert des holistischen Milieus innerhalb des weiteren religiösen Feldes in Österreich ermittelt werden. Höllinger/Tripold entwickelten dazu eine Typologie der religiösen Milieus, die sich aus drei Kriterien ableite: Besuch von kirchlichen Gottesdiensten, persönliches Gebet und die Ausübung ganzheitlicher Praktiken. Das holistische Milieu decke etwa 37% der österreichischen Gesamtbevölkerung und lasse sich in drei Sub-Milieus unterteilen (siehe Diagramm 2). Der „holistische Kern“ (6,8%) wurde definiert als jene Personen, die Erfahrung mit mindestens acht ganzheitlichen Praktiken haben, jedoch nie einem kirchlichen Gottesdienst beiwohnen. Der „holistische Rand“ (14,9%) bestehe aus jenen Personen, die mehr als eine, aber weniger als acht ganzheitliche Praktiken ausprobierten und so gut wie nie einen Gottesdienst besuchen. Die Studie von Höllinger/Tripold macht deutlich, dass das holistische Milieu nicht notwendigerweise anti-christlich eingestellt ist. Die Flexibilität holistischer Weltanschauung und Lebenshilfen äußert sich vielmehr in deren relativ hohen Kompatibilität mit traditioneller christlicher Religiosität. „Christlich und holistisch Religiöse“ (15,3%) seien jene Personen, die an mindestens zwei holistischen Aktivitäten teilgenommen haben und im Laufe eines Jahres gelegentlich einen Gottesdienst besuchen. Die soziale Überlappung von Teilnehmern kirchlich-gemeinschaftlicher und ganzheitlicher Angebote stelle mit 41% sogar das größte Sub-Milieu innerhalb des holistischen Feldes dar. Der „christliche Kern“ beschreibe Personen, die zwar regelmäßig einen Gottesdienst besuchen, aber keine oder kaum holistischen Dienstleistungen in Anspruch genommen haben. Die vorgeschlagenen Kriterien zur Einteilung religiöser Milieus sind zum gewissen Grad willkürlich gewählt, ermöglichen aber eine Abschätzung der Verbreitung ganzheitlicher Orientierungen in der religiösen Landschaft Österreichs.⁶⁶

Die repräsentative Befragung hinsichtlich sozialer Determinanten wie Geschlecht, Bildung und Wohnort ergaben wichtige Erkenntnisse: Frauen und Personen mit Matura im holistischen Milieu überwiegen unter den holistischen Akteuren. Das holistische Kernmilieu konzentrierte sich zwar noch im großstädtischen Bereich, doch auch im ländlichen Raum nehme das Angebot und der Bekanntheitsgrad ganzheitlicher Lebenshilfen stark zu.⁶⁷



⁶⁶ Vgl. a. a. O., 122-124.

⁶⁷ Vgl. a. a. O., 128-31.

Religiöse Mileus in Österreich

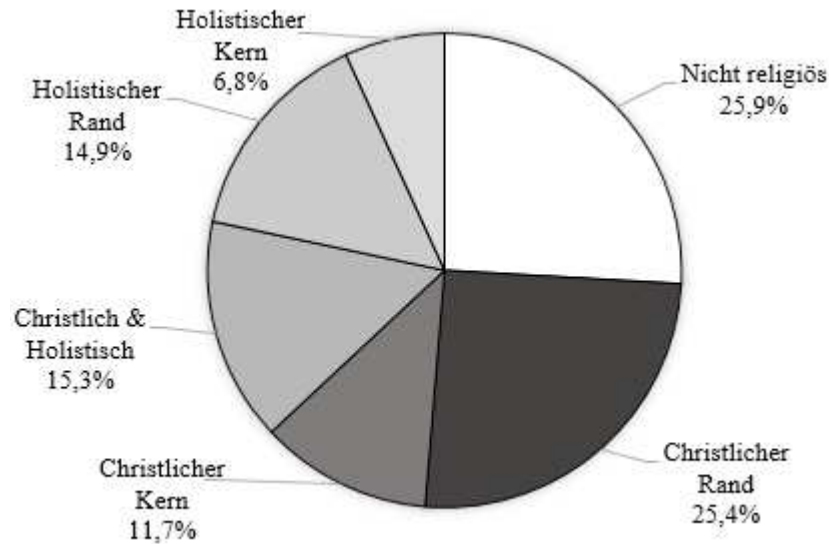


Diagramm 2: Die Typologie religiöser Milieus in Österreich gemessen an den Indikatoren Gottesdienstbesuch, Gebet und Ausübung holistischer Aktivitäten, Stand: 2008. Aus Gründen der Übersichtlichkeit wurden die 24 muslimischen Befragten der Repräsentativbefragung (n=1,020) sowie andere nicht-christliche Minderheiten ausgeschlossen. Zu berücksichtigen ist ferner, dass lediglich 66% des Milieus der „Nicht religiösen“ (keine Teilnahme an Gottesdiensten, kein Gebet) sich selbst als „nicht religiös“ einstufen würde. Quelle: Höllinger/Tripold (2012), 123-125.

Wie spirituell ist das holistische Milieu?

Der thematische Schwerpunkt der Praktiken im ganzheitlichen Milieu liegt eindeutig auf Gesundheitspflege und Wohlbefinden. Dieser Sachverhalt wird zusätzlich durch die Analyse der vorherrschenden Motive im Feld gestützt. Während Gesundheit, Krisenbewältigung und Persönlichkeitsentwicklung die wichtigsten Beweggründe des holistischen Kerns darstellen, sind die Teilnehmer des ganzheitlichen Randmilieus ebenfalls durch Gesundheit, aber auch Entspannung und Neugier motiviert. Spiritualität wird für den Großteil der holistischen Angebote nicht als zentrales Motiv genannt.

Da die persönliche Entfaltung von Spiritualität weitgehend nicht zu den vorrangigen Motiven des holistischen Milieus gehört, ist die Frage berechtigt, welche Bedeutung ihr für die Akteure des Feldes eigentlich beigemessen werden kann. Nach Höllinger/Tripold sei Spiritualität lediglich im Umkreis schamanischer Praktiken ein primäres Motiv (Kern: 57%, Rand: 44%). Am Schamanismus interessierte Klienten geben auch häufiger an, ihre Persönlichkeit entwickeln zu wollen.⁶⁸

Trotz eines breit gefächerten Spektrums an Motiven unter den holistischen Akteuren ist zu unterstreichen, dass der Anteil jener Personen, die sich selbst als „spirituell“

⁶⁸ Vgl. a. a. O., 132.

einstufen würden, im holistischen Milieu (53%) deutlich höher zu sein scheint als in der Gesamtbevölkerung (33%). Für den Kern des Milieus betrage dieser Anteil sogar 84%, während nur 37% dieses Segments sich zugleich als „religiös“ bezeichnen würden.⁶⁹ Im Gegensatz dazu kann aus den empirischen Daten aber auch gefolgert werden, dass „Spiritualität“ sich nicht als alleiniger Identitätsmarker für das holistische Milieu eignet, da es sowohl in den religiösen (einschließlich kirchlichen) Milieus als auch in der nicht-religiös praktizierenden Bevölkerung Personen gibt, die sich als „spirituell“ bezeichnen. In Diagramm 3 werden die Ergebnisse der Repräsentativbefragung hinsichtlich der Selbsteinstufung spirituell/nicht spirituell prozentual für die religiösen Milieus aufgeschlüsselt.

Selbsteinstufung als...

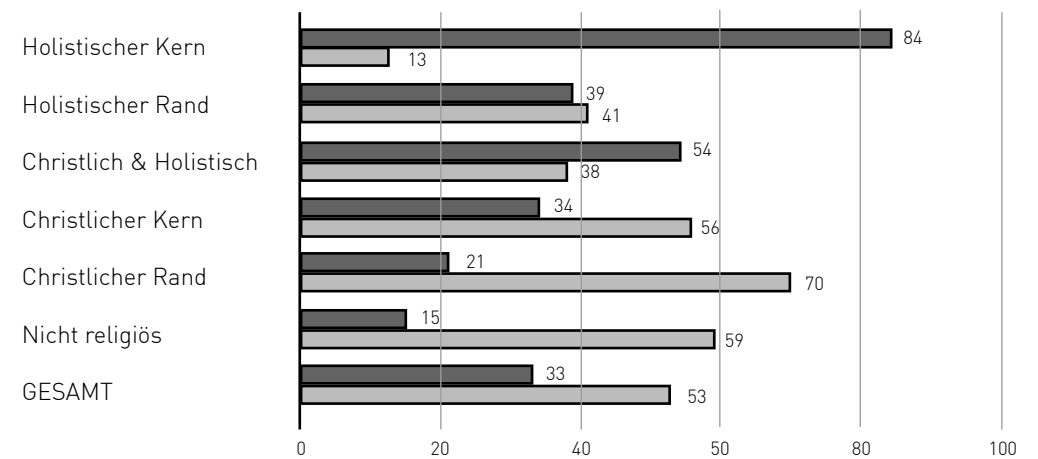


Diagramm 3: Selbsteinstufung als „spirituell“ bzw. „nicht spirituell“ in den verschiedenen religiösen Milieus Österreichs, Stand: 2008. Der auf 100% fehlende Rest der Befragten pro Milieu enthielt sich einer Selbsteinstufung als spirituell/nicht spirituell. Quelle: Höllinger/Tripold (2012), 125.

Festzuhalten ist also, dass in den holistischen Sub-Milieus wohl eine klare Tendenz zur Selbsteinstufung als „spirituell“ besteht. Aus der quantitativ angelegten Repräsentativbefragung geht aber wiederum nicht hervor, was jetzt der Einzelne unter „spirituell“ oder „nicht spirituell“ konkret versteht.

Bislang wurden nur wenige qualitative Untersuchungen durchgeführt, die sich mit zeitgenössischen Ausdrucksformen von Spiritualität 1 in Österreich auseinandersetzen. Höllinger/Tripold führten neben der Repräsentativumfrage zusätzlich leitfadensbasierte Interviews mit insgesamt 23 Anbietern und 13 Teilnehmern holistischer Praktiken in den Bezirken Klagenfurt, Leoben und Graz. Lediglich ein Bruchteil der befragten Anbieter würde deren Arbeit von sich aus einer „geistigen“ oder „spirituellen“ Dimension

⁶⁹ Vgl. a. a. O., 25.

zuordnen. Die Auswertung der Interviews lieferte dennoch aufschlussreiche Einsichten zum Profil von holistischen Dienstleistern, die z. B. außer-alltägliche Heilkräfte bzw. hellseherische oder magische Fähigkeit für ihre Tätigkeiten voraussetzen. Zu diesen Anbietern zählen vor allem Schamanen, Energiearbeiter, Aura-Leser und Geistheiler, aber auch Channeling-Therapeuten, Tarot-Karten-Leger und Numerologen.

Um welche Form von „Geistigkeit“ handelt es sich also konkret, wenn im ganzheitlichen Milieu von Spiritualität die Rede ist? Höllinger/Tripold schlagen eine Charakterisierung holistischer Spiritualität vor, die die autonome Suche nach Sinn und die Ausübung von Praktiken zur Verbindung mit einer „höheren Realität“ umfasst.⁷⁰ Im ganzheitlichen Feld reicht das Spektrum des Transzendenzbezugs von der Auseinandersetzung mit „importierten“ Aufgaben aus früheren Leben, über die Kontaktaufnahme mit Naturgeistern bzw. Verstorbenen durch eine Schamanin, bis hin zur Erschließung göttlicher Energien oder einer feinstofflichen Lebenskraft, die den individuellen Körper und den Kosmos durchwirkt. In diesen Orientierungen, die lediglich einen Bruchteil der Angebote im Feld darstellen, äußert sich also die dezidiert religiöse Komponente des holistischen Milieus.

Ganzheitliche Anbieter bieten einen weltanschaulichen und praktischen Rahmen zur persönlichen Sinnstiftung. Gerade weil der freie Markt der Lebenshilfeangebote keine zentrale Kontrollinstanz besitzt, wird dem spirituell Suchenden der Zugang zu einem experimentellen Umfeld erleichtert. Spiritualität 1 ist Patchwork- oder Melange-Religiosität, in dem das handelnde Subjekt seine eigene religiöse Autorität darstellt. Was für Kritiker und Apologeten als religiöser Dilettantismus erscheint, ist für den Akteur des ganzheitlichen Feldes ein Ausdruck seiner religiösen Autonomie.

Ihre Klienten erwarten sich häufig, Einsichten in den tieferen Sinn einer bestimmten Krankheit oder Lebenskrise zu erhalten. Die Probleme der Betroffenen können schwerwiegende körperliche und seelische Belastungen darstellen, wie etwa austherapierte Krankheiten (z. B. Allergien oder Krebs), Kindheitstraumata, schwierige Geburten oder Todgeburten, Erziehungsprobleme, Leistungsdruck und Burnout, oder Beziehungsprobleme.⁷¹ Die Klientel holistischer Anbieter dürfte sich also zu einem Teil mit jener der Lebens- und Sozialberatung decken. Im holistischen Milieu bestehen jedoch gerade aufgrund des geringen Grades an Institutionalisierung keine allgemein verbindlichen Ausbildungs- oder Qualifikationskriterien, was die Unterscheidung zwischen seriösen und unseriösen Methoden erheblich erschwert.⁷²

⁷⁰ Vgl. a. a. O., 35-36. Das Merkmal eines konzeptuellen und rituellen Verweises auf eine nicht-empirische Ebene ist jedoch sehr weit gefasst und entspricht der grundlegenden Eigenschaft religiöser Phänomene an sich.

⁷¹ Vgl. a. a. O., 142-45.

⁷² Vgl. a. a. O., 232-240.

Zwischenfazit

Der „Spiritualitäts-Boom“ der letzten Jahrzehnte ist in einem dynamischen Milieu beheimatet, das Soziologen in diversen Phasen seiner Entwicklung als Mystik, Esoterik, kultisches Milieu, New Age und zuletzt als holistisches Milieu bezeichnet haben.

In diesem Feld sind Heil und Heilung eng miteinander verknüpft. Ganzheitliche Heilmethoden treten mit dem Anspruch auf, konventionelle Medizin zu ergänzen, indem der Mensch in seiner Ganzheit betrachtet wird. Holistische Angebote sollen entsprechend zur Verbesserung der körperlich-seelischen Befindlichkeit als auch zur Persönlichkeitsentfaltung führen. Spiritualität kommt die Funktion einer optionalen Therapieform zu.

Im Vergleich zur restlichen Gesellschaft ist die Tendenz zur Selbsteinstufung als „spirituell“ im holistischen Milieu höher. Das unterstreicht die Relevanz von Spiritualität 1 als soziokulturelles Segment. Klienten holistischer Anbieter erwarten sich Orientierung, um den tieferen Sinn einer bestimmten Krankheit oder Lebenskrise zu verstehen. Für die Anbieter bestehen jedoch keine verbindlichen Ausbildungs- oder Qualifikationskriterien.

Spiritualität als soziokulturelles Feld: Diskussion und weiterführende Fragen für die Lebens- und Sozialberatung

Die Begriffsnuance Spiritualität 1 beschreibt ein buntes Feld, welches die umgangssprachliche Bedeutung von Spiritualität stark einfärbte. Menschen, deren Leidensdruck hoch genug ist und für die sich konventionelle Behandlungen als wirkungslos erwiesen haben, nehmen nicht selten die Angebote der Sinnstiftung im holistischen Milieu an. Ein explizit spirituelles Selbstverständnis der Teilnehmer oder Anbieter des Milieus ist dabei nicht zwangsläufig. Wer etwa homöopathische Globuli schluckt, Bachblüten einnimmt oder eine Akupunktur-Behandlung genießt, muss noch nicht als überdurchschnittlich spirituell gelten. Gut vernetzte holistische Anbieter können aber das Interesse des Klienten an umfassenderen Weltanschauungen wecken. Gerade bei ganzheitlichen Praktiken kann sich der Übergang von Heilung zu Heil, von Sinn zu Spiritualität fließend gestalten. Der Lebenshilfemarkt begünstigt somit das Ausprobieren von Praktiken, die Sinn und Orientierung versprechen.

Weil sich die Bedürfnisse der Klientel von holistischem Milieu und Lebens- und Sozialberatung überschneiden können, ist die Frage gerechtfertigt, ob letztere einen professionellen Zugang zum Themenkreis Spiritualität entwickeln kann, der sich von den nicht reglementierten Angeboten abhebt. Die Verwendung des Etiketts Spiritualität ist allerdings mit Vor- und Nachteilen verbunden, die zur Vorsicht mahnen. Für die weltanschaulich unabhängige Selbstverortung der Lebens- und Sozialberatung bietet sich der Begriff Spiritualität aufgrund seiner Inklusivität geradezu an. Weder ganzheitliche

(Spiritualität 1) noch etablierte religiöse Praktiken (Spiritualität 2) können Spiritualität allein für sich beanspruchen. Mit der Weite des Begriffs geht aber auch ein entschiedener Nachteil einher. Eine allzu flexible und schwammige Bedeutung macht den Mehrwert von „spiritueller Beratung“ als Angebot schwer erkenntlich. Die überstrapazierte, populäre Verwendung der Spiritualität macht daher eine semantische Fokussierung notwendig. Schließlich kann es nicht bei einer leeren Worthülse belassen werden, nur um einen gewissen Vermarktungseffekt zu erzielen.

Eine anthropologische Bestimmung von Spiritualität bringt ein grundsätzliches Potenzial des Menschen zur Sprache, ohne dabei eine konkrete Weltanschauung oder Wegkultur zu bewerben. Spiritualität 3 dient als günstiger Ausgangspunkt für ein Konzept, das auf Erkenntnissen der psychologischen Forschung basiert, aber zugleich dem Klienten genügend Raum für die individuelle Gestaltung seines Lebensweges lässt. Abschnitt 8 beleuchtet die Konturen dieses Zugangs.

Zwischenfazit

Anbieter des holistischen Milieus bedienen Klienten, die nach Möglichkeiten der Krisenbewältigung, nach Sinn und Spiritualität suchen. Dieser Bedarf übersteigt häufig die Möglichkeiten konventioneller Behandlungen in der Medizin und Psychotherapie. Um im professionellen Rahmen der Beratung und Begleitung auf das Interesse an neuen Formen der Sinnstiftung zu reagieren, ist ein sachlich fundierter und klientenorientierter Zugang erforderlich.



Spiritualität 2, inner-religiös / inner-weltanschaulich

Seit Mitte der 1970er Jahre gehört der Begriff der Spiritualität zum festen Vokabular etablierter Religionen – sowohl der christlichen Kirchen als auch des Judentums, Islam und Buddhismus, u. a. Spiritualität im Kontext traditioneller religiöser Organisationen zielt darauf, bestimmte religiöse Erfahrungen bewusst einzuüben und zu reflektieren. Auf diese Weise kann das persönliche Leben inmitten einer modernen Gesellschaft religiös gestaltet werden.

Andere Begriffe zur Kennzeichnung persönlicher Religiosität, die im christlichen Kontext üblich waren, sind Frömmigkeit und Askese. Abseits der formalisierten Aspekte von Religion – Lehren, Dogmen und Riten – wird retrospektiv dort von christlicher, jüdischer, buddhistischer oder muslimischer Spiritualität gesprochen, wo Erfahrung, Mystik und intuitive Einsichten im Mittelpunkt stehen. Auf diese Weise führt die Verdrängung der älteren, im umgangssprachlichen Gebrauch verstaubten Begriffe zu einer explosiven Zunahme an „Bindestrich-Spiritualitäten“. Dazu zählen etwa die monastische Wüstenspiritualität, die römisch-katholische Ordensspiritualität (welche u. a. die asketische Kloster-, Exerzitien- und Gehorsamsspiritualität umfasst), die protestantische Bibelspruch- oder Alltagsspiritualität; dann die jüdische Heiligungsspiritualität, die islamische Rezeptionsspiritualität oder die buddhistische Achtsamkeitsspiritualität. Heute können auch atheistisch-humanistische Formen der Spiritualität nicht unerwähnt bleiben.

Die globalisierte Verwendung von Spiritualität als *tertium comperationis* ermöglicht – wie auch der im europäischen Kulturkreis entstandene Begriff der Religion – Ausprägungen von Wegkulturen aus diversen geographischen und historischen Räumen miteinander zu vergleichen. Angesichts der Zeitmaßstäbe großer Traditionen ist jedoch nicht auszuschließen, dass es sich hierbei um einen nur vorübergehenden Trendbegriff der Gegenwartskultur handeln könnte.

Zwischenfazit

Spiritualität 2 bezeichnet die Kultivierung der religiösen Erfahrung innerhalb klassischer Religionsströmungen. Für Traditionsbewusste gelten überlieferte Übungsformen – retrospektiv mit dem Adjektiv „spirituell“ markiert – als Quelle der Kraft und der Sinnstiftung. Sie dienen dazu, die jeweiligen Traditionen persönlich anzueignen und sie für die Gegenwart und das Leben in ihr fruchtbar zu machen.

Geht man davon aus, dass der Begriff der Spiritualität nicht in miteinander völlig unvereinbaren Bedeutungen gebraucht wird, und sucht nach etwas Verbindendem zwischen den verschiedenen Verwendungsweisen des Wortes, dann hat man mehrere Optionen. Man kann z. B. nach einem fixen Set von Merkmalen suchen, durch das die Identität von Spiritualität definiert wird und durch das sie sich von allem anderen unterscheidet.

Man kann aber auch, mit Ludwig Wittgenstein (1889–1951) zu sprechen, nach Familienähnlichkeiten Ausschau halten, d. h. nach verwandten Seiten und Affinitäten, die Gemeinschaft stiften, ohne dass exakte Gleichheiten vorliegen müssen, um dem Begriff Sinn zu geben. Wittgensteins schon klassisches Beispiel dafür ist der Begriff des Spiels, der viele ähnliche Dinge umfasst, ohne dass es ein Merkmal gibt, in dem alle Spiele übereinstimmen.⁷³ Diese *fuzzy logic* der Analogie wird im Fall des Spiritualitätsbegriffs (wie auch in vielen anderen humanwissenschaftlichen Bereichen) der Sache gerechter als ein strikt binärer Code von Identität und Differenz.

Das gilt nicht nur für den umgangssprachlichen Gebrauch des Wortes Spiritualität, sondern genauso für die Metaebene der wissenschaftlichen Analyse. Ein durchgängiger Konsens zwischen den Forschern in Bezug auf eine Definition menschlicher Spiritualität ist ebenso wie bei anderen Begriffen auf dieser systematischen Ebene (z. B. „Religion“ oder „Weltanschauung“ als wissenschaftliche Begriffe) kaum zu erwarten, noch auch wünschenswert. Ist doch jeder ernsthafte Definitionsversuch von bestimmten Verständnishorizonten, Forschungsinteressen und anderen Motiven abhängig und wirft ein spezielles Licht auf die Sache, das wichtig ist, aber durch andere Perspektiven im weitestgehenden Forschungsdiskurs ergänzt und korrigiert werden muss.

Der anthropologische Zugang und seine Spielarten

Im 20. Jahrhundert brachte die Ausweitung des Begriffs der Spiritualität auf nicht-christliche Religionen und Lebenseinstellungen in der zunehmend pluralistischen Welt Interpretationen hervor, die über die ursprünglich christliche Bedeutung des Begriffs hinausgingen.⁷⁴ Die allgemeinmenschlichen Züge dieses Phänomens traten in den Vordergrund. Der Theologe Hans Urs von Balthasar (1905–1988) war einer der ersten, der einen solchen anthropologischen Begriff von Spiritualität entwickelte.⁷⁵ Er verstand unter Spiritualität die praktische, also das Verhalten ethisch bestimmende, existenzielle Grundhaltung eines Menschen. Diese Grundhaltung beruhe, so von Balthasar, auf

⁷³ Vgl. Wittgenstein (1971), 56–58.

⁷⁴ Angefangen hat die Ausweitung des Begriffs bereits in alternativreligiösen Strömungen des 19. Jahrhunderts wie Theosophie und New Thought sowie im Neohinduismus. Siehe dazu Baier (2007), 22–24.

⁷⁵ von Balthasar (1965), 715–722.

letzten Einsichten und Entscheidungen, die das ganze Leben eines Menschen durch eine gewisse Grundstimmung prägen. Balthasar hält den Begriff so offen, dass auch Formen eines agnostischen oder atheistischen Daseinsverständnisses mit einer ethischen Ausrichtung einbezogen werden. Eine so verstandene Spiritualität kann innerhalb religiöser Gemeinschaften und weltanschaulicher Bewegungen wie auch als persönlicher Sinnentwurf außerhalb religiöser Institutionen und Traditionen stattfinden.

Ein solch weites Verständnis von Spiritualität mag m. E. auch heute noch als Ausgangspunkt für die Entwicklung einer Anthropologie der Spiritualität dienen. In diesem Zusammenhang soll zunächst noch auf mögliche Einwände bzw. alternative Konzeptionen eingegangen werden.

Ein Einwand, den man gegen von Balthasars Spiritualitätsverständnis erheben kann, zielt auf seine rationalistische Schlagseite. So wie er Spiritualität definiert, haben diskursiv-verstandesmäßige Erkenntnis und bewusster Wille (Entscheidung) den Vorrang. Was ist daran fragwürdig? Ein Beispiel: Nehmen wir den Fall eines Jugendlichen der Punk-Bewegung der späten 1970er Jahre, der/die für sich und seine/ihre Generation zu der Einsicht „No future!“ kam, und sich entscheidet, dieser Einsicht entsprechend zu leben. Hier ist die Emotionalität, die sich in dem Statement artikuliert, nicht das Ergebnis einer Einsicht, die auf einer (mehr oder weniger) rationalen Analyse der Situation beruht und daraus Entscheidungen über die persönliche Lebensführung ableitet. Ebenso wenig erzeugen intellektuelle Einsicht und willentliche Entscheidung in der Regel eine Grundstimmung, die das ganze Leben prägt.

Eher verhält es sich umgekehrt: Jugendliche dieser Zeit artikulierten mit „No future!“ ein Situationsverständnis, das in der Grundstimmung, die sie ergriffen hatte, bereits enthalten ist und das, wie zu vermuten steht, maßgeblich von konkreten biographischen Erfahrungen in ihrer Alters- und Gesellschaftsschicht hervorgerufen wurde. Indem sie sich bewusst zu diesem stimmungshaften Verstehen der Lage bekannten, signalisierten sie zugleich die Bereitschaft, die praktischen Konsequenzen daraus zu ziehen.⁷⁶

In bestimmten Fällen kann sich dieser Begründungszusammenhang freilich auch umkehren, wenn jemand z. B. die existenzielle Bedeutung einer Erkenntnis und/oder Entscheidung erst im Nachhinein dämmert und sich in ihren emotionalen Konsequenzen enthüllt. Aber man kann nicht davon ausgehen, dass Erkenntnis und Wille in der Regel das Stimmungsleben dominieren. Dieser Vorbehalt ist kein grundsätzlicher Einwand gegen von Balthasar, sondern plädiert nur für eine klärende Modifikation seines Ansatzes.

Ein grundsätzlicherer Einwand besagt, dass durch seine (und ähnlich lautende) Definitionen der Begriff der Spiritualität zu sehr ausgedünnt werde. In diesem Sinn meint

⁷⁶ Im Fall von „No future!“ handelt es sich nicht um einen radikalen Zukunftsentzug wie er in Depression und Verzweiflung erfahren werden kann, obwohl diese Stimmungen und ein entsprechend selbstzerstörerischer Zug in der punkigen Lebenshaltung mitspielen können. Der Slogan artikuliert darüber hinaus gehend auch eine jugendliche Protesthaltung gegen die herrschenden Eliten und das Eintreten für ein Leben jenseits ihrer Normen. Insofern ist eine ethische Ausrichtung auf ein gutes Leben in einer besseren Welt (und damit auf die Zukunft) durchaus Teil des Programms, auch wenn die Perspektiven darauf dürrig ausfallen und sich hauptsächlich in der Dimension einer Anti-Ästhetik artikulieren.

etwa Birgit Heller:

Fehlt jeder (große) Transzendenzbezug, so gehört Spiritualität, insofern nur eine wie immer geartete Grundeinstellung zum Leben gemeint ist, nicht mehr in den Bereich der Religion. Von einer nichtreligiösen Spiritualität zu sprechen scheint jedenfalls aus religionswissenschaftlicher Perspektive nicht erhellend.⁷⁷

Sie möchte deshalb den Begriff der Spiritualität nur heranziehen, wenn sich Menschen in ihrer Grundhaltung auf eine geistige Dimension beziehen, die die materielle Welt transzendiert. Ganz ähnlich hat übrigens bereits von Balthasar seine allgemeine Bestimmung von Spiritualität in einem zweiten Schritt durch den Bezug auf die Geistigkeit des Menschen, die seiner Meinung nach alles Materielle übersteigt, weiter spezifiziert.⁷⁸

Unter den verschiedenen Interpretationen des Begriffs Religion (siehe Abschnitt 2) nehmen solche, die den Transzendenzbezug als ausschlaggebend betrachten, eine prominente Stelle ein. Es ist deshalb durchaus legitim, sich als Religionswissenschaftlerin, die Spiritualität untersucht, darauf zu beziehen. Spiritualität meint dann, wie Heller weiter ausführt, persönliche Religiosität im Sinn der Einübung und Reflexion von Transzendenzenerfahrung und die ihr entsprechende Lebensgestaltung. Dies kann sich innerhalb einer Religion als subjektive Aneignung der Tradition vollziehen, aber auch als individuelle Sinnsuche außerhalb organisierter Religionen.

Wenn es um eine philosophisch-anthropologische Grundlegung geht, dann stellt sich die Sache etwas anders dar. Eine Sinnggebung des menschlichen Lebens aus dem Bezug auf eine die Welt und das Leben in ihr übersteigende geistige Wirklichkeit ist dann nur eine Möglichkeit unter anderen. Es macht aus dieser Perspektive durchaus Sinn, den zunächst im religiösen Feld beheimateten Begriff der Spiritualität für Grundhaltungen im Allgemeinen heranzuziehen. Dafür spricht auch, dass in den vergangenen Jahren bedeutende Entwürfe einer skeptischen und atheistischen Spiritualität vorgelegt wurden, die nur in einem weiten Begriff von Spiritualität als solche ernst genommen werden können.⁷⁹

Etlche andere anthropologische Definitionen versuchen ebenfalls den Begriff stärker inhaltlich zu füllen. Anton A. Bucher etwa gründet seine Definition auf qualitativ-empirische Studien zum Begriff der Spiritualität und leitet daraus ein Verständnis von Spiritualität ab, deren Kern Verbundenheit sei, zum einen horizontal mit der sozialen Mitwelt, der Natur und dem Kosmos, zum anderen vertikal mit einem den Menschen übersteigenden, alles umgreifenden Letztgültigen, Geistigen, Heiligen, für viele nach

⁷⁷ Heller (2011), 293.t

⁷⁸ Dazu passt, dass begriffsgeschichtlich eine der Bedeutungen des lateinischen Begriffes spiritualitas Geistigkeit im Sinn von Immaterialität ist. Die darin enthaltene Gegenüberstellung von Geist und Materie beruht auf metaphysischen Voraussetzungen, die zu diskutieren sind, mit denen man aber, meiner Meinung nach einen anthropologischen Begriff der Spiritualität nicht von vorneherein belasten sollte.

⁷⁹ Vgl. dazu Solomon (2002) sowie Sponville (2007).

wie vor Gott. Diese Öffnung aber setze voraus, dass der Mensch auch zu Selbsttranszendenz fähig sei und vom eigenen Ego absehen könne.⁸⁰

Demnach machen zwei Merkmale den Kern von Spiritualität aus: Verbundenheit mit der Welt und mit einem transzendierenden Letztgültigen und als Voraussetzung eine Fähigkeit zur Selbsttranszendenz, aufgrund derer der Eigennutz nicht den höchsten Wert darstellt. Bucher verklammert hier deutlicher als Heller die Bezogenheit auf die Welt mit der Orientierung an einer religiösen Wirklichkeit. Er bezieht außerdem das ebenfalls häufig im Rahmen von Spiritualitätsdefinitionen genannte Moment des Übersteigens egoistischer Motivationen mit ein. Atheistische und skeptische Spiritualitäten bleiben auch bei ihm ebenso ausgeklammert wie eine anthropologische Grundlegung. Auch in der Geschichte der Religionen immer wieder auftretende asketische Spiritualitäten der Weltverneinung können damit nicht erfasst werden.

Die Multidimensionalität von Spiritualität

Ausgehend von einer formalen Definition im Stil von Balthasars stellen sich weiterführende Fragen. Was macht eine Grundhaltung näherhin aus? Wie wird sie ausgebildet? Was geschieht, wenn Letzt-Einsichten und -Entscheidungen ins Wanken kommen? Geht man diesen Fragen nach, dann zeigt sich schnell, dass der Bereich der Spiritualität in sich sehr vielfältig ist.

Die Grundhaltung ist keine Stellungnahme oder Haltung zu einem bestimmten Thema. Sie bezieht sich auf das Leben als Ganzes, die Stellung eines Menschen in der Welt und das impliziert zugleich den Bezug zu dem, worum es für sie/ihn im Leben hauptsächlich geht, zum Lebenssinn.⁸¹ In der Philosophie wird dies zusammengenommen manchmal als die „Grundsituation“ bezeichnet.⁸² Im alltäglichen Leben wird diese Dimension meistens nicht bewusst. Sie enthüllt sich vornehmlich in besonderen Erfahrungen.

In der Geschichte eines vergangenen Geschehens oder in einem Prozess von hier und heute [...] erfährt jemand etwas, was ihn oder sie auf ganz persönliche Weise anspricht und was einen Menschen das Tiefste seiner selbst, seines oder ihres Stehens in der Welt auf ganz neue Weise entdecken lässt.⁸³

Der reiche Gehalt dieser Erfahrungen eröffnet sich selten in einem Schlag, sondern bedarf der Reflexion und Integration in das Weltverständnis der von ihnen Betroffenen. Bisweilen ist ihre Aufarbeitung schwierig und führt zu Krisen eigener Art, insbesondere wenn das persönliche Umfeld wenig Verständnis dafür aufbringt.

⁸⁰ Bucher (2014), 69.

⁸¹ Zu den Themen Lebenssinn und wissenschaftliche Sinnforschung siehe Schnell (2016).

⁸² Vgl. zum Begriff der Grundsituation Baier (2008), 191-193.

⁸³ Schillebeeckx (1990), 46.

Spirituelle Erfahrungen sind in diesem Sinn keine Eintagsfliegen, sondern haben Wegcharakter. Sie erschließen sich in einem Prozess, durch den sie in die Lebenserzählung, in den persönlichen Mythos, wenn man so will, eingebunden werden. Außerdem verlangt die Integration des eigenen Lebens im Blick auf die höchsten Werte, die das Leben lebenswert machen, ein fortgesetztes Engagement, einübende Praxis. Darauf hat besonders Sandra Schneiders hingewiesen.⁸⁴

Abgesehen von ethischer Lebensführung gestalten eine Reihe von Praktiken und Events das Leben im Horizont der Grundsituation. Zu nennen sind hier u. a. Feste und Feiern, private oder öffentliche Rituale, Gebete und Formen der Meditation. Sie alle dienen der Vergegenwärtigung und Klärung der Grundsituation und ihrer Verankerung in Alltagssituationen. Solche Verhaltensweisen und Ereignisse fördern außerdem die Habitualisierung der Offenheit für die Grundsituation.

Wenn sich das Verständnis der Grundsituation verdunkelt und die bisher sinngebenden Einsichten und Entscheidungen ins Wanken geraten, dann spricht man von spirituellen Krisen. Sie hängen auf unterschiedliche Weise mit der Lebensgeschichte und psychischen Problemen zusammen. In der transpersonalen Psychologie wurde das Thema der spirituellen Krisen und ihr komplexes Verhältnis zu psychopathologischen Störungen in den letzten Jahrzehnten intensiv behandelt.⁸⁵ Gerade die zuletzt genannten Dimensionen von Spiritualität spielen etwa in der Lebens- und Sozialberatung eine potentiell wichtige Rolle. Basiswissen über die verschiedenen Zugänge zum Bereich der Spiritualität und zu den verschiedenen Erfahrungen und Praktiken, die damit zusammenhängen, sollten deshalb in diesbezüglichen Ausbildungen nicht fehlen.⁸⁶

Zwischenfazit

In Anlehnung an die anthropologische Bestimmung von Balthasars kann Spiritualität wie folgt verstanden werden:

Spiritualität umfasst die existenzielle Grundhaltung eines Menschen und was mit ihr zusammenhängt. Diese Haltung

- basiert auf existentiellen Einsichten und Entscheidungen in Bezug auf die Stellung des jeweiligen Menschen in der Welt;
- ist identisch mit dem persönlichen (nicht unbedingt bewussten) Entwurf des Lebenssinns;
- prägt das ganze Leben durch eine Grundstimmung;
- informiert das ethische und rituelle Verhalten.

⁸⁴ Vgl. zu Schneiders Definition von Spiritualität Baier (2007), 36-37

⁸⁵ Siehe dazu Hofmann/Heise (2017).

⁸⁶ Vgl etwa Utsch/Bonelli/Pfeifer (2014).

Zum weiteren Bereich der Spiritualität gehören

- Lebenskrisen und Phasen der Sinnsuche;
- Erfahrungen, aus denen existentielle Einsichten und Entscheidungen hervorgehen;
- Verhaltensweisen wie Besinnung, Gebet, Meditation und Rituale, in denen eine Grundhaltung gefunden bzw. vergegenwärtigt und mit dem Alltag verbunden wird;
- Wegkulturen (traditionsverbundene spirituelle Wege, Psychotherapien, Beratungskulturen, spirituelle Körperübungssysteme etc.) in denen Spiritualität im obigen Sinn entfaltet und gepflegt wird.

Dieser anthropologische Ansatz vermeidet inhaltliche Festlegungen von Spiritualität. Damit ist er offen genug, um für traditionelle Religionsgemeinschaften wie auch für agnostische, skeptische oder atheistische Weltanschauungen anschlussfähig zu sein.



Spiritualität und Gesundheit

„Spiritualität“ wird – ungeachtet der vielfältigen Bestimmungen des Begriffs – in der Flut an therapeutischer Literatur häufig mit körperlicher und seelischer Gesundheit assoziiert. Die soziologische Analyse des holistischen Milieus bestätigte ebenfalls, dass die Angebote für ganzheitliche Gesundheit und Spiritualität eng miteinander verbunden sind. Studien, die empathisch die gesundheitsförderlichen Wirkungen von Spiritualität bewerben, werden bereits in großem Umfang produziert.⁸⁷ Demnach könne „Spiritualität“ das Risiko von Herzerkrankungen reduzieren, Suchtverhalten entgegenwirken, das Wohlbefinden erhöhen, vor depressiven Verstimmungen bewahren, gegen Stress vorbeugen und ganz allgemein einen gesunden Lebensstil fördern, der eine längere Lebensdauer garantiert. „Spirituelles Wohlbefinden“ (*spiritual well-being*) sei eng korreliert mit Angstfreiheit und damit ein wichtiger Indikator für die Lebensqualität. Als spirituell geltende Praktiken wie Bewusstseinstechen, Achtsamkeitsübungen, Yoga und Tai Chi würden physische und psychische Beschwerden lindern.⁸⁸

Bei diesen Studien ist zu beachten, dass Skalen, die beanspruchen, Spiritualität zu messen, häufig der Bedeutung von Spiritualität als anthropologisches Potenzial ähneln: Der Gesundheitsfaktor Spiritualität hat zu tun mit mentaler Einstellung, einer das Leben bestimmenden Grundhaltung und Grundstimmung sowie deren aktive Übersetzung in eine konkrete Lebensweise.

Spiritualität in der sozialen und psychologischen Begleitung

In menschlichen und zwischenmenschlichen Situationen können Krisen oftmals neue, zuvor unerkannte Chancen eröffnen. Um in Fällen wie an die Substanz gehende Beziehungsprobleme, Burn Out-Gefährdung, Verlusterfahrungen oder unheilbare Erkrankungen alternative Handlungsmöglichkeiten zu erkennen und die Lebensqualität zu steigern, ist professionelle Unterstützung oft unumgänglich. In den Bereichen sozialer und psychologischer Begleitung, wo solche Situationen gemeinsam mit dem Klienten gemeistert werden sollen, wächst das Interesse an Spiritualität. Spirituell orientierte Ansätze werden bereits als sinnvolle Ergänzung zu konventionellen Methoden in Sozialarbeit, Strafvollzug, Palliativmedizin und Hospizarbeit, Psychotherapie und Mediation eingesetzt.⁸⁹

⁸⁷ Vgl. etwa Koenig et al. (2001). Harald Koenig gründete 1998 das „Center for Spirituality, Theology and Health“ an der Duke University.

⁸⁸ Vgl. Büssing/Kohts (2011).

⁸⁹ Vgl. Baier (2012), 30-31.

Die Zugänge und Reflexionen der Religionswissenschaft können für die sachgerechte Verortung von Spiritualität in der Beratungs- und Begleitungstätigkeit von Vorteil sein. Abseits von Polemik oder Vereinnahmung können religionswissenschaftliche Blickwinkel zur Versachlichung des Diskurses beitragen, indem sie Bedeutungsnuancen des Begriffs der Spiritualität systematisch beleuchten. Zum religionswissenschaftlichen Auftrag zählt aber auch, kritische Fragen aufzuwerfen, die sich aus der Anwendung spiritueller Angebote in einem säkularen Rahmen ergeben. Professionelle Beratung und Begleitung muss breit genug gefasst sein, um der weltanschaulichen Heimat des Klienten Raum zu geben und daran anzuschließen. Zugleich müssen Konzepte, die den Schwerpunkt auf Spiritualität setzen, in operationalisierbare Methoden konkretisiert werden, um eine nachvollziehbare Umsetzung zu ermöglichen.⁹⁰

Mögliche Methoden „spiritueller Begleitung“ und ihre Grenzen

In der Evaluierung einer Krisensituation ist die Beratung bzw. Begleitung zunächst gefordert, eine doppelte Distanz zu bewahren: Professionelle Berater sind grundsätzlich verpflichtet, ihre eigenen weltanschaulichen Präferenzen einzuklammern. Zugleich wird von ihnen erwartet, den religiösen bzw. weltanschaulichen Hintergrund des Klienten zu respektieren. Die Lebens- und Sozialberatung bewegt sich somit im sensiblen Spannungsfeld zwischen Glauben als Privatsache einerseits und der Werthaltung und religiösen Praxis des Klienten als wichtige, vielleicht sogar entscheidende Ressource andererseits. Innerhalb dieses Spannungsverhältnisses können Möglichkeiten und Grenzen spiritueller Begleitung ausgelotet werden.

Im Folgenden werden einige Optionen für „spirituelle Begleitung“ als Zugang in der Lebens- und Sozialberatung vorgeschlagen. Sie unterscheiden sich im Grad des Aufwands, der die Entwicklung personaler und struktureller Voraussetzungen mit sich bringt:

- (1) Spirituelle Begleitung im Rahmen des philosophischen Dialogs. Der philosophische Dialog setzt in der Regel eine Anthropologie, ein gewisses Menschenbild, voraus. Der Begriff der Spiritualität geht hierbei vom Menschen an sich aus und bildet einen formalen Ausgangspunkt, der die konkrete Gestaltung des individuellen Lebenssinns offenhält. Lebenskrisen oder die Notwendigkeit einer Umorientierung können einen Prozess der Identitäts- und Sinnfrage provozieren. Das Ziel einer spirituellen Begleitung über einen philosophischen Dialog besteht in einer gemeinsamen Klärung der Grundsituation und der Weise, wie sie in Alltagssituationen des Klienten verankert wird bzw. werden soll. Der Aufwand für diese Form der Begleitung ist verhältnismäßig gering. Eine entsprechende Ausbildung muss aber ein grundlegendes Verständnis über die anthropologische Dimension der Spiritualität, sowie Kennt-

⁹⁰ Vgl. Baier (2012), 30.

nisse über das Phänomen der spirituellen Krise und ihr Verhältnis zu psychopathologischen Störungen vermitteln können.

(2) Spirituelle Begleitung als „säkularisierte“ bzw. transkulturelle Praxis. In einer ganzheitlich orientierten spirituellen Begleitung ist eine praxisnahe Ausbildung zu diversen spirituellen Erfahrungen und Übungsformen unumgänglich. Spiritualität ist mehr als nur eine Einstellung zum Leben. Sie ist das Ergebnis einer lebenslangen Übung, die von einer Grundstimmung getragen wird und tritt nicht erst im Moment der Krise ein. Spirituelle Praktiken, wie z. B. das Gebet, performative Handlungen (Gebärden oder Rituale), Meditation, vertiefende religiöse Lektüre usw., tragen zur Bildung eines Habitus bei, der die Offenheit zum weitesten Sinnhorizont kultiviert. Die bewusste Entfaltung von Spiritualität erfordert daher das Einüben eines dem letzten Sinn entsprechenden Lebens. Es handelt sich um einen Weg, ein prozesshaftes Sich-Einlassens auf die sinnbestimmende Grundsituation.⁹¹

An dieser Stelle muss betont werden, dass spirituelle Begleitung in der Personenbetreuung keine volle spirituelle Wegkultur anbieten kann. Sie stellt keinen Ersatz für Religion dar. Allerdings können einzelne spirituelle Praktiken, die sich als heilsam und wirksam in der Bewältigung von Krisen erwiesen haben, aus ihren ursprünglich religiösen Kontexten entkleidet und im weltanschaulich offenen Rahmen der Lebens- und Sozialberatung eingebettet werden. Laut Methodenkatalog der Lebens- und Sozialberatung wird das bereits getan in dem Meditationsformen, Atemübungen, Entspannungstechniken oder die Einübung von Achtsamkeit in der professionellen Begleitung eingesetzt werden.

Ein beispielhaftes Modell einer religiösen Übung, die in einem säkularen Rahmen u. a. von Psychologen, Sozialarbeitern und Seelsorgern erfolgreich angewandt wird, wäre Naikan. Hierbei handelt es sich um eine meditative Reflexionsübung, die im japanischen Shin-Buddhismus ihren Ursprung hat. Die Selbstbetrachtung findet in freiwilliger Selbstisolation statt, wobei der Übende über verschiedene Lebensabschnitte und Beziehungen reflektiert. Zentraler Gegenstand einer mehrtägigen Naikan-Sitzung sind drei Fragen:

1. „Was habe ich von einer bestimmten Person – meiner Mutter, meinem Vater, meinem Lehrer, etc. – erhalten?“
2. „Was habe ich dieser Person zurückgegeben?“, und
3. „Welche Schwierigkeiten habe ich dieser Person bereitet?“

Der Naikan-Übende sinnt über diese Fragen nach und tauscht sich in regelmäßigen Abständen mit einem zuständigen Begleiter aus. Langzeitstudien zeigen, dass Praktizierende unmittelbar nach einer Naikan-Sitzung ein gesteigertes physisches Wohlbefinden sowie ein Gefühl der Leichtigkeit spüren

⁹¹ Vgl. Baier (2012), 29.

würden. Über eine Zeitspanne von zwei Jahren hinaus berichten Teilnehmer über Verbesserungen in interpersonalen Beziehungen, gesteigertes Verantwortungsgefühl, eine positivere Grundstimmung sowie ein stärkeres Fürsorgebewusstsein anderen gegenüber. Angewendet wird Naikan vornehmlich als Resozialisierungsprogramm im Vollzugswesen und in der Suchthilfe, da es einen deutlichen Zusammenhang zu geben scheint zwischen der Absolvierung einer Übungssitzung und der Reduktion an Rückfallhäufigkeit. Im deutschen Bundesland Niedersachsen wird Naikan seit etwa 20 Jahren erfolgreich im Justizvollzug angeboten, zunehmend auch in anderen Bundesländern.⁹²

Die Anwendung von Naikan ist mit geringem personalen Aufwand verbunden. Begleitpersonen der Übenden müssen keine einschlägige akademische Vorbildung, analytische oder technische Fähigkeiten vorweisen. Ein weiterer Vorteil besteht im geringen finanziellen Aufwand im Verhältnis zu dessen Wirksamkeit sowie die leichte Erlernbarkeit der Anwendungstechnik. Inwiefern Naikan auch als Methode in der Lebens- und Sozialberatung eingesetzt werden kann, soll hier zur Debatte gestellt werden.

- (3) Spirituelle Begleitung als multidisziplinärer Ansatz mit Einbezug des gemeinschaftlichen Lebens. Die Begleitung findet hier in Kooperation mit ausgebildeten Seelsorgern bzw. dem unmittelbaren religiös (oder weltanschaulichen) Umfeld des Klienten statt. Beispielhaft für diesen professionellen Ansatz ist „Spiritual Care“, die spirituelle Begleitung kranker und sterbender Menschen in der Palliativpflege. Die Methoden des Spiritual Care wurden seit den 1980er Jahren entwickelt. Diese können sich auf die Ergebnisse von umfangreichen Studien zum Zusammenhang von Religion/Spiritualität, Coping-Strategien und Gesundheit stützen. Die spirituelle Kranken- und Sterbebegleitung erfolgt durch ein multidisziplinäres Team von Pflege, Medizin, Sozialarbeit, Psychologie und Seelsorge.⁹³ Spiritual Care fördert eine existenzielle Auseinandersetzung, die jenseits von Schmerzbehandlung oder Symptomkontrolle den Sinn und die Bedeutung des Todes thematisiert. Sie ist eine Form professioneller, menschlicher und sozialer Teilhabe, die Leiden und Tod im Kontext der Gemeinschaft neu verortet. In diesem Zugang wird das Sterben zu einem sichtbaren und natürlichen Teil des Lebenszyklus. Besonderes Augenmerk wird im Rahmen der Spiritual Care darauf gelegt, dass den Sorgebedürftigen und Sorgenden angemessene Würde und Wertschätzung entgegengebracht wird.

⁹² Auch in Österreich gab es in den 1990er Jahren Naikan-Pilotprojekte in den Justizanstalten Favoriten und Gerasdorf. Im Unterschied zu Deutschland wurde Naikan aber nicht von Psychotherapeuten, Sozialarbeitern und Seelsorgern für ein säkulares Setting übernommen. Vgl. dazu den umfangreichen Sammelband von Reiss (2016).

⁹³ Schwachpunkte des Konzepts, die auch in Hinblick auf eine zu entwickelnde spirituelle Begleitung in der Lebens- und Sozialberatung relevant sind, betreffen die strukturellen Rahmenbedingungen, die für die Umsetzung von Spiritual Care nötig wären, sowie die Frage nach der erforderlichen Kompetenz der Anwender. Letztere kann als angeborenes Persönlichkeitsprofil eines spirituell heilenden Menschen begriffen werden, wie etwa Empathiefähigkeit, Toleranz, Geduld oder Weisheit. Das andere Meinungslager betont hingegen die Erlernbarkeit von Spiritualität durch eine mehrjährige persönliche Auseinandersetzung mit Spiritualität auf der Grundlage von Selbsterfahrung und begleitete Reflexion. Vgl. Heller (2011), 295-97.

Dieser Ansatz ist nicht nur auf die Betreuung von Sterbenden beschränkt, sondern stellt auch in anderen kritischen Lebenssituationen einen hilfreichen, klientenorientierten Zugang dar und könnte deswegen als mögliches Modell für die Lebens- und Sozialberatung fungieren. Spiritual Care wird weit genug gefasst, um entweder im Kontext etablierter Religionen (einschließlich Formen von Spiritualität 2) oder aber vor dem Hintergrund moderner Melange-Religiosität (siehe Spiritualität 1) stattzufinden. Diese Form der Hilfestellung erfordert allerdings ein hohes Maß an Ausbildung, Teamwork und Kommunikationsfähigkeit. Da auch freiwillige Helfer und die religiöse Gemeinschaft des Klienten eingebunden werden, ist zudem eine funktionierende organisatorische Koordination erforderlich.

Wie jede anerkannte Methode der Beratung und Begleitung ist auch die spirituelle Begleitung in ihrem Wirkungskreis eingeschränkt. Ein paar Anmerkungen zu ihren praktischen Grenzen seien im Folgenden kurz geschildert.

- (1) Keine Indoktrination. Da sich ein nicht unerheblicher Teil der Österreicher weder als religiös noch als spirituell bezeichnet, ist die Übertragung einer universellen Wesensbestimmung – nach dem Motto „Jeder Mensch ist spirituell“ – in der professionellen Praxis zu vermeiden. Selbst wenn von der Annahme ausgegangen wird, dass jeder Mensch potenziell zu Transzendenz-erfahrungen oder zumindest zu Sinnfindung fähig sei, so ist die religiöse (bzw. weltanschauliche) Mündigkeit des Klienten unbedingt zu achten. Die Öffnung zur eigenen Spiritualität bleibt eine persönliche Entscheidung.
- (2) Eigenverantwortung achten. Weder Heilung noch Heil gehören zum Auftrag des Lebens- und Sozialberaters. Nicht der Berater, sondern der Klient ist für die Kultivierung seines eigenen spirituellen Weges verantwortlich. Gemeinsam mit dem Klienten können aber vorbeugende Maßnahmen entwickelt werden, die für einen „heilsamen“ Lebensstil förderlich sind. Die spirituelle Begleitung kann dabei eine Dialogsituation bilden, wo jene Fragen eröffnet werden, die im Alltag untergehen würden. Die gründliche Reflexion über die persönliche Grundsituation und die Einbindung des eigenen Lebens in einen größeren Gesamtzusammenhang kann sich schließlich positiv auf die seelische Gesundheit und Resilienz auswirken. Formen der spirituellen Begleitung sind daher nicht als Dienstleistungen zu verstehen im dem Sinne, dass etwas für jemanden getan wird. Selbstverständlich spielen einfühlsames Zuhören, der Zuspruch und die gezielte Beratung von professioneller Seite eine wichtige Rolle. Die Sprache und Kultur von klinischen oder psychotherapeutischen Interventionen lässt sich aber nicht vollständig auf die spirituelle Begleitung übertragen. Die Hauptrolle in der Sorge um die eigenen spirituellen Bedürfnisse liegt letztlich beim Klienten selbst (Stichwort: Selbstsorge). In unterstützender Weise kann auch die Komponente familiärer oder gemeinschaftlicher Netzwerke des Klienten als „soziales Selbst“ einen wesentlichen Beitrag zum spirituellen Wohlbefinden leisten (Stichwort: Umsorge). Im Bewusstsein

der außerinstitutionellen Dimension üben Professionelle der spirituellen Begleitung keinen direkten Service aus, sondern tun es arbeitsteilig mit anderen. Die Qualität der Begleitung hängt schließlich – so wie gute Gesundheits-sorge auch – mit der Erkenntnis der Grenzen der professionellen Praxis und dem Erfüllen der persönlichen Verantwortung des Klienten zusammen.⁹⁴

- (3) Keine Ersatzgemeinschaft. Spiritualität geht über die Haltung reiner Innerlichkeit hinaus und gestaltet sich in einem gelebten Ausdruck durch Festtage, Rituale und Gebete oder Meditation gemeinsam mit Gleichgesinnten oder Angehörigen. Teil einer Gemeinschaft zu sein bedeutet aber auch langfristige Bindungen und wechselseitige Verpflichtungen einzugehen. Der zeitlich und inhaltlich begrenzte Rahmen der spirituellen Begleitung kann Gemeinschaft weder ersetzen noch simulieren, sondern bestenfalls fördern.

Kann spirituelle Begleitung wertneutral sein?

Professionelle Begleitung ist eine wissenschaftlich fundierte Tätigkeit, d. h. sie nimmt die aktuellen Erkenntnisse aus den Natur- und Geisteswissenschaften ernst. Die kompetente Begleitung selbst ist zuallererst aber eine menschliche, weil zwischenmenschliche Tätigkeit. Das wird insbesondere auf spirituelle Begleitung zutreffen. Eine wertfreie Begleitung würde Gefahr laufen, wertlos und doch kostenpflichtig zu sein.

Ein optimistisches Menschenbild und eine zutiefst wertschätzende Grundhaltung gegenüber dem Klienten kann nicht mehr als wertneutral gelten. Die Achtung vor der Würde des Gegenübers ist bereits eine positive Deutungsleistung und lässt sich nicht allein vom bloß physischen „Vorhandensein“ der Person ableiten. In der Lebens- und Sozialberatung zählen Persönlichkeit und Einstellung noch mehr als im Kontext medizinischer oder klinischer Behandlungen. Das trifft insbesondere auch auf die Zugänge spiritueller Begleitung zu.

Die von Klienten gehegten Wertvorstellungen, etwa was ein gelungenes persönliches und soziales Leben ausmacht, kann hingegen nur in ihrem eigenen Ermessen liegen. Der Sinn und die Kunst einer spirituellen Begleitung liegt wohl darin, latent vorhandene Werte, Haltungen und Einsichten ins Bewusstsein zu rufen, ohne sie bevormundend im Voraus zu benennen. Auf diesem Weg kann einem Menschen geholfen werden, seine Grundstimmung bewusst wahrzunehmen und auch in schwierigen Lebenslagen auf diese zu antworten.

⁹⁴ Vgl. auch Kellehear (2014), 12-14.

Beratung in Weltanschauungsfragen statt „spirituelle Beratung“

In Österreich herrscht ein grundlegender Bedarf, was die empirisch-orientierte, d.h. religionswissenschaftlich fundierte, Beratung zu Weltanschauungsfragen betrifft. Gerade in Hinblick auf Orientierungshilfen für spirituelle Wanderer, präventive Maßnahmen gegenüber der Radikalisierung von Jugendlichen oder etwa Fragen zu neuen und alternativen religiösen Bewegungen könnte sich in Zusammenarbeit mit einschlägig qualifiziertem Fachpersonal ein neues Aufgabenfeld für die Beratungstätigkeit eröffnen. Eine professionelle Dienstleistung, um auf Anfragen zu Religion, Weltanschauung oder Spiritualität mit Sachkenntnis zu reagieren, wäre jedoch keine „spirituelle Beratung“ im engeren Sinn, da die beratende Instanz weltanschaulich höchstmöglich neutral agieren muss.

Folgende Kriterien würden – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – zur Sicherung maximaler Qualitätsstandards im Beratungsangebot zu Weltanschauungsfragen beitragen:

- (1) Respekt vor der Mündigkeit des Klienten. Die religionswissenschaftlich fundierte Beratung gibt keine Empfehlungen zur Güte eines Glaubens. Sie enthält sich normativer Wertungen von Lehren und Praktiken, und achtet das Recht auf individuelle Religionsfreiheit.
- (2) Äquidistanz. Die Beratung erfolgt unabhängig von konfessionellen Gemeinschaften und Institutionen. Sie hegt keine Präferenz hinsichtlich bestimmter Weltdeutungen oder Sinnentwürfen.
- (3) Objektivität. Sachlichkeit in der Vermittlung von Kenntnissen über Religion erfordert einen interdisziplinären Zugang, der religionshistorische, -soziologische, -psychologische und -systematische Disziplinen verknüpft.
- (4) Transparenz. Die Zugänge und Quellen, die der Beratung zugrunde liegen, werden offengelegt.
- (5) Internationale Vernetzung ist eine Voraussetzung, um beratungspsychologische und religionswissenschaftliche Sachkompetenzen auf den aktuellsten Stand zu halten.
- (6) Kritikfähigkeit. Inhaltliche Kritik an Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften oder an ganzheitlichen Praktiken ist auch in der Beratung notwendig, wenn nachweislich eine Gefährdung der öffentlichen Sicherheit, die Beeinträchtigung der physischen und psychischen Integrität von Einzelpersonen oder eine Beschneidung der Rechte und Freiheiten anderer zu befürchten wäre. Anerkannte Kirchen oder Religionsgesellschaften können dabei keine Ausnahme bilden.

Eine so konzipierte Beratungsarbeit würde in Österreich eine Marktlücke füllen und könnte künftig mit entsprechenden Ausbildungsmodulen die rechtliche Abgrenzung der Lebens- und Sozialberatung gegenüber den medizinischen Gesundheitsberufen und der Psychotherapie akzentuieren.



HrwG	Handbuch der religionswissenschaftlichen Grundbegriffe
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
TRE	Theologische Realenzyklopädie



Aupers, Stef/Houtman, Dick (2006): „Beyond the Spiritual Supermarket. The Social and Public Significance of the New Age Spirituality“, in: *Journal of Contemporary Religion* 21/2, 201-222.

Baier, Karl (2007): *Unterwegs zu einem anthropologischen Begriff der Spiritualität*. In: Karl Baier, Josef Sinkovits (Hrsg.): *Spiritualität und moderne Lebenswelt*. Münster: LIT Verlag. 21-42.

Baier, Karl (2008): *Spiritualität und Identität*, in Reinhold Bernhardt, Perry Schmidt-Leukel (Hrsg.): *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen*. Zürich: TVZ. 187-218; 191-193.

Baier, Karl (2012): „Philosophische Anthropologie der Spiritualität“, in: *Spiritual Care*, 1. Jahrgang, Januar 2012. 24-31.

Bauer, J. Edgar (2001): *Art. Weltanschauung*. In: Cancik, Hubert et al. (Hg.): *Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 5. Stuttgart. 352.

Bucher, Anton A. (2008): *Wer sind die ‚nur‘ Spirituellen? Eine spiritualitätspsychologische empirische Pilotstudie*, in: *Wege zum Menschen, Zeitschrift für Seelsorge und Beratung, heilendes und soziales Handeln*, 60. Jg. 460-471.

Bucher, Anton A. (2014): *Psychologie der Spiritualität. Handbuch*. 2., vollst. überar. Aufl. Weinheim, Basel: Beltz Verlag. 69.

Büssing, Anrdt/Kohls, Niko (Hg.) (2011): *Spiritualität transdisziplinär. Wissenschaftliche Grundlagen im Zusammenhang mit Gesundheit und Krankheit*. Berlin/Heidelberg: Springer-Verlag.

Campbell, Colin (1972): „The Cult, the Cultic Milieu and Secularization“, in: *A Sociological Yearbook of Religion in Britian* 5 (1972). 119-136.

Dachverband österreichischer Ärztinnen und Ärzte für Ganzheitsmedizin. URL: <http://www.ganzheitsmed.at/> [Stand: 11.01.2018]

Dilthey, Wilhelm (1960): *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Enthalten in: Bernhard Groethuysen (Hg.): *Gesammelte Schriften*, Bd. 8. Stuttgart 21960 (erste Auflage 1931). 82.

Frenschkowski, Marco (2003): *Art. New Age*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*, 4. Auflage, Band 6. Tübingen: Mohr-Siebeck. Sp. 265-270.

Gerhardt, Volker (2016): *Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang*. Reclam: Stuttgart.

Hammer, Olav (2004): *Claiming knowledge. Strategies of epistemology from theosophy to the New Age*. Leiden, Boston: Brill

Hammer, Olav (2005): *New Age Movement*, in: Wouter J. Hanegraaff (Hg.): *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Bd. 2. Leiden, Boston: Brill, S. 856–861

Hanegraaff, Wouter J. (1996): *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: E. J. Brill

Heelas, Paul/Woodhead, Linda (2005): *The Spiritual Revolution. Why Religion is Gving Way to Spirituality*. Oxford u. a.: Blackwell.

Heine, Susanne (2005): *Grundlagen der Religionspsychologie. Modelle und Methoden*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Heine, Susanne (2006): *Erkennen und Scham: Sigmund Freuds biblisches Menschenbild*, in: *Verbum et Ecclesia* 27 (3), September 2006. 869-885.

Heller, Birgit (2011): *Spiritualität zwischen Traditionen und Moderne. Religionswissenschaftliche Perspektiven auf die Begriffsdebatte im Kontext von Spiritual Care*, in: Hödl, Hans Gerald/Futterknecht, Veronica (Hg.): *Religionen nach der Säkularisierung. Festschrift für Johann Figl zum 65. Geburtstag*. Schriftenreihe der Österreichischen Gesellschaft für Religionswissenschaft, Band 4. Wien/Berlin: LIT Verlag. 288-300.

Heller, Birgit (2014): *Spiritualität versus Religion/Religiosität?*, in: Heller, Birgit/Heller, Andreas: *Spiritualität und Spiritual Care. Orientierungen und Impulse*. Hans Huber: Bern. 45-68.

Hock, Klaus (2014): *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (5. Auflage.) 105-09.

Hofmann, Liane/Heise, Patrizia (Hg.) (2017): *Spiritualität und spirituelle Krisen. Handbuch zu Theorie, Forschung und Praxis*. Stuttgart: Schattauer 2017.

Höllinger, Franz/Tripold, Thomas (2012): *Ganzheitliches Leben. Das holistische Milieu zwischen neuer Spiritualität und postmoderner Wellness-Kultur*. Bielefeld: transcript.

Knoblauch, Hubert (2009): *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt am Main u.a.: Campus.

Koenig, Harald G./McCullough, Michael E./Larson, David B. (Hg.): *Handbook of religion and health*. Oxford/New York: Oxford University Press 2001.

Köpf, Ulrich: *Art. Spiritualität, I. Begriff*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*, 4. Auflage, Band 7. Tübingen: Mohr-Siebeck 2004. Sp. 1589-1591.

Kripal, Jeffrey J. (2007): *Esalen. America and the Religion of No Religion*. Chicago/London: University of Chicago Press

Luckmann, Thomas (1991): *Unsichtbare Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (Englische Originalausgabe: 1967).

Luhmann, Niklas (1977): *Funktion der Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Reiss, Wolfram (Hg.) (2016): *Selbstbetrachtung hinter Gittern: Naikan im Strafvollzug in Deutschland und Österreich*. Marburg: Tectum.

Rohrbacher, Angelika (2011): *„Säkularisierung“ . Vom Ende des Endes eines religionshistorischen Paradigmas*, in: Hans Gerald Hödl/Veronica Futterknecht (Hg.): *Religionen nach der Säkularisierung. Festschrift für Johann Figl zum 65. Geburtstag*. Schriftenreihe der Österreichischen Gesellschaft für Religionswissenschaft, Bd. 4. Berlin/Wien: LIT-Verlag. 25-4.

Scharfenberg, Joachim (21970): *Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Schillebeeckx, Edward (1990): *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg i. Br.: Herder, 46.

Schlapkohl, Corinna (1998): *Gotteskindschaft, III. Christentum*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*. 4. Auflage. Band 3. Tübingen: Mohr-Siebeck. Sp. 1222.

Schnell, Tatjana (2016): *Psychologie des Lebenssinns*. Berlin/Heidelberg: Springer Verlag.

Solomon, Robert C. Solomon (2002): *Spirituality for the Sceptic: The Thoughtful Love of Life*. New York: Oxford University Press.

Sparn, Walter (2003): *Art. Welt/Weltanschauung/Weltbild IV/4. Kirchengeschichtlich*, in: *TRE Bd. 35*. Berlin/New York. 598.

Sponville, André Comte (2007): *Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott*. Zürich: Diogenes.

Stock, Konrad (2003): *Welt/Welanschauung/Weltbild, Einleitung*, in: *TRE Bd. 35*. Berlin/New York. 538-541.

Troeltsch, Ernst (1994): *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Utsch, Michael/Bonelli, Raphael M./Pfeifer, Samuel (2014): Psychotherapie und Spiritualität. Mit existenziellen Konflikten und Transzendenzfragen professionell umgehen. Berlin, Heidelberg: Springer Verlag.

von Balthasar, Hans Urs (1965): Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche. In: Concilium 1 (1965), 2. Halbjahr, 715-722.

von Stuckrad, Kocku (2004): Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens. München: C. H. Beck.

Weber, Max (1988): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band I. Tübingen, Mohr.

Wiggermann, Karl-Friedrich (2000): Art. Spiritualität, in: Theologische Realenzyklopädie 31. 708-717.

Wittgenstein, Ludwig (1971): Philosophische Untersuchungen, I, § 66-67. Frankfurt/M.: Suhrkamp. 56-58.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl (2014): Philosophische Theologie im Umbruch. Zweiter Band: Wider den ungöttlichen Gott. Die Infragestellung philosophischer Theologie durch Fideismus und Atheismus. Wien/Köln/Weimar: Böhlau Verlag.

Zinser, Hartmut (2011): 14 vorläufige Thesen zur Säkularisierung, in: Hans Gerald Hödl/Veronica Futterknecht (Hg.): Religionen nach der Säkularisierung. Festschrift für Johann Figl zum 65. Geburtstag. Schriftenreihe der Österreichischen Gesellschaft für Religionswissenschaft, Bd. 4. Berlin/Wien: LIT-Verlag. 16-24.

Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Karl Baier habilitierte sich im Fach Religionswissenschaft mit einer Arbeit zur Geschichte der Meditation. Seit 2009 arbeitet er am Institut für Religionswissenschaft an der Universität Wien. Er verfasste eine Reihe von Beiträgen zur Spiritualitätsforschung. Seine derzeitigen Forschungsschwerpunkte sind alternativ-religiöse Strömungen vom 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart, moderner Yoga und die psychedelische Bewegung.

Univ.-Prof. MMMMag. Dr. Lukas Pokorny, M.A. ist Professor für Religionswissenschaft an der Universität Wien. Zuvor bekleidete er Positionen in Aberdeen, Honolulu und Stockholm. Zu seinen jüngsten Publikationen zählen das Handbook of East Asian New Religious Movements sowie der dritte Band der Reihe Religion in Austria.

Dominic Zöhrer, M.A., B.Sc. ist Doktorand am Institut für Religionswissenschaft an der Universität Wien. Sein Forschungsinteresse gilt der Schnittstelle zwischen naturwissenschaftlichem Weltbild und den Weltanschauungen des holistischen Milieus. Sein Dissertationsprojekt widmet sich den Erklärungsmodellen der Energiearbeit.

Website des Instituts für Religionswissenschaft, Universität Wien:
<https://rw-ktf.univie.ac.at/>

Datum der Einreichung: 01.02.2018

Impressum

Autoren: Karl Baier, Lukas Pokorny, Dominic Zoehrer

Layout: Ref. Organisationsmanagement

Fotos: Cover - Chainfoto24@gmail.com , Seite 2 - mai111/shutterstock.com, Seite 3 - Foto Weiwurm, Seite 4-5 - PopTika/shutterstock.com, Seite 11 - FCS Photography/Fotolia, Seite 19 - rufar/Fotolia, Seite 35 - dell/Fotolia, Seite 40 - michaeljung/Fotolia, Seite 47 - styf/Fotolia, Seite 55 - STYF/Fotolia, Seite 56 - Tinka/Fotolia, Seite 63 - lassedesignen/Fotolia, Seite 64 - Chainfoto24@gmail.com
Druck: SPV Druck

Trotz sorgfältiger Prüfung der Inhalte können Fehler nicht ausgeschlossen werden.
Jede Haftung der Fachgruppe Wien Personenberatung und Personenbetreuung wird daher ausgeschlossen.

Wirtschaftskammer Wien, Fachgruppe Wien Personenberatung und Personenbetreuung,
Rudolf-Sallinger-Platz 1, 1030 Wien, T +43 1 514 50-2203, F +43 1 514 50-92203 | www.impulspro-wien.at,
www.lebensberater.at



