

Martha Zechmeister CJ

Eckpunkte christlicher Spiritualität

Fundamental-theologische Grundlegung

Die Kontaktanzeigen in den USA lauten zur Zeit etwa so:

„I am: Woman
interested in: Serious Relationship
Education: Graduated
Religion: Spiritual but not religious“

„Spiritual but not religious“ scheint zunehmend das aktuelle Lebensgefühl westlicher Zivilisation zu artikulieren. Spiritualität boomt und theologische Fakultäten nehmen sich des „Megatrends Spiritualität“ (1) an. Ich möchte im Folgenden einige Beobachtungen aus meiner subjektiven Perspektive anbieten, um anschließend in drei Thesen danach zu fragen, unter welchen Bedingungen heute Kirche überhaupt noch zum glaubwürdigen Ansprechpartner für spirituell Suchende werden kann.

Meine theologische Arbeit bewegte sich in den letzten Jahren im Spannungsfeld zwischen Mitteleuropa und Zentralamerika. Beide Szenarien sind durch Abgründe voneinander getrennt: in kultureller, politischer, religiöser und ökonomischer Hinsicht. Gerade deshalb finde ich es frappierend und beunruhigend, wenn sich, meiner Beobachtung nach, die religiös-spirituelle Szene an beiden Orten in den letzten Jahren zunehmend anzugleichen scheint. So wie die Supermarktketten für die, die es sich leisten können, weltweit dieselben standardisierten Waren anbieten, so scheint sich ein globalisierter spiritueller Markt zu etablieren. Dabei sind die erfolgreichen „global players“ auf diesem Markt längst nicht mehr nur die traditionellen Kirchen und Religionsgemeinschaften.

Ich möchte diese Beobachtung an zwei boomenden Sektoren der spirituellen Szene konkretisieren:

1. an einer sich aus esoterischen Wurzeln speisenden Spiritualität und der sich aus ihr nährenden Psychoszene und
2. am rapiden Wachstum der Pfingstkirchen bzw. der evangelikalen Freikirchen.

Weder in Europa noch in Lateinamerika sind diese beiden Phänomene neu, ihre Geschichte reicht zurück bis ins 19. Jahrhundert. Sie erlebten bereits in den sechziger, siebziger Jahren einen deutlichen „konjunkturellen Aufschwung“. Seit der zweiten Hälfte der neunziger Jahre schienen sie jedoch sprunghaft an Anziehungskraft zu gewinnen. Ich versuche dies durch eher zufällige Beobachtungen zu veranschaulichen.

1. Eine Beobachtung zur esoterischen Szene

In Passau begegnen mir junge, intellektuelle Frauen, die von schamanistischen Methoden fasziniert sind. Sie genießen das aus indigenen Wurzeln stammende Ritual in Schwitzhütten, um dort Zugang zu ihrer Intuition, ihrem Tiefenbewusstsein zu gewinnen und um sich gemeinsam den Energien des Kosmos zu öffnen.

Es ist für mich frappierend, wenn ich einem ganz ähnlichen Phänomen unter Universitätsstudenten und -dozenten in El Salvador begegne. El Salvador ist das Land Zentralamerikas, in dem die indigene Tradition in den dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts brutal ausgelöscht wurde und dessen Oberschicht das indigene Element bis vor kurzem vollständig verleugnete. Indigene Wurzeln hatten nur Underdogs. Doch jetzt, zurückgeschwemmt über den „globalen spirituellen Markt“, feiert die „neindigene Spiritualität“ gerade in der gehobenen Mittelklasse fröhliche Urständ. Vermittelt wird sie, so wie in anderen Metropolen Lateinamerikas, über „Ganzheits-Zentren“, die wie Pilze aus dem Boden schießen. Sie nutzen die indigenen Symbole und Rituale allerdings nur mehr metaphorisch. Methoden wie „schamanistische Reisen“ scheinen geradezu prädestiniert, um als „Flug des Bewusstseins“ im Sinne esoterischer Spiritualität interpretiert zu werden (2).

Wir begegnen in diesen Zentren der lateinamerikanischen Variante der „Religionskomponisten“ (nach Paul Zulehner) oder „der religiösen Virtuosen“ (nach Hans-Joachim Höhn) (3).

Die Elemente, die in solchen Bewusstseinsreisen verschmelzen, reichen von Kosmologien und Ritualen indigener Stämme über Geister- und Ahnenglauben aus dem vor-buddhistischen Tibet, über Versatzstücke aus Autoren wie Carl Gustaf Jung bis zu Formeln aus der Molekularbiologie und der Quantenphysik.

Für die, die sich das exklusive Freizeitangebot der Ganzheitszentren nicht leisten können, bieten zahlreiche Kazikes und Brujas, mit echter oder vorgetäuschter indigener Herkunft, für einen Dollar über die Tagespresse ihre hellseherischen und therapeutischen Dienste an.

Was das Passauer und salvadorenische Szenarium verbindet, ist die world-wide-web community. Über 500.000 Einträge zum Thema Schamanismus sind über „Google“ zugänglich.

2. Zum rapidem Wachstum der Pfingstkirchen

Der religiöse Sektor, der zurzeit weltweit das weitaus dynamische Wachstum verzeichnet, sind nicht islamische oder islamistische Gruppen, sondern die Pfingstkirchen in Lateinamerika, Afrika und Asien. In Brasilien ist der Anteil der Pentecostales und Neo-Pentecostales inzwischen auf 16 bis 18 Prozent gestiegen. Wachsen sie im selben Tempo wie in den neunziger Jahren weiter, werden sie in Lateinamerika, dem katholischsten aller Kontinente, bis 2030 die katholische Kirche überrundet haben. Jeder vierte Christ ist heute schon pfingstlerisch und die Tendenz ist stark steigend.

„Iglesia Universal del Reino de Dios“ („Universale Kirche des Gottesreiches“) und „Asamblea de Dios“ („Versammlung Gottes“) heißen zwei der größten brasilianischen, auch im zentral-amerikanischen Raum präsenten Pfingstkirchen (4). Das Erscheinungsbild dieser Neo-Pente-

costales ist schillernd und ambivalent. Klar distanzieren sie sich von den traditionellen Kirchen, der katholischen wie der protestantischen. In großen repräsentativen Hallen, die tausenden Menschen Platz bieten, zelebrieren sie ihre Gottesdienste, geleitet von Pastoren und Pastorinnen, die mehr die Qualitäten von Bluesängern als von Theologen aufweisen. Zugleich gibt es aber kein noch so verlorenes Dorf auf dem Land, in dem sich nicht ein „Templo“ der „Evangélicos“, wie sie volkstümlich heißen, finden würde. Dort wie da sind die Gottesdienste von spontanem Klatschen, Glossolie und ekstatischem Lobpreis bestimmt.

Die stärkste Waffe der Pfingstler jedoch ist ihre Präsenz in der medialen Welt. Hugo Assmann schrieb schon 1986 von den „Iglesias Electronicas“. In den neunziger Jahren kam es zu einer beträchtlichen Ausweitung religiöser Programme im Fernsehen. Jede größere Pfingstkirche hat inzwischen neben mehreren Radiosendern ihre eigenen Fernsehkanäle und ist selbstverständlich auch interaktiv im Internet präsent. Das Programm ist für europäische Mägen nur schwer verdaulich. Entweder laufen religiöse Shows im Stil von „Jesus-Aerobic“, oder vor laufender Kamera werden unter Tränen und Seufzen Bekenntnisse abgelegt: über das Erlebnis der Geisttaufe, von der Überwindung von Drogenabhängigkeit und Kriminalität, von der Heilung von Krankheiten und der Befreiung aus wirtschaftlicher Misere. Alles, was Menschen quält, hat einen klaren Namen: Satan. Und ihn gilt es mit der Kraft des Geistes auszutreiben. Die gängige Vorstellung, die sich aus der Befreiungstheologie motivierenden kirchlichen Basisgemeinden wären politisch, die pfingstlerisch-charismatischen Gruppen dagegen a-politisch und spirituell, erweist sich als unhaltbar. Bei politischen Wahlen positionieren die Pentecostales offensiv ihre Kandidaten, die meist eine reaktionäre, moralisierende Linie vertreten. Im brasilianischen Parlament sitzt schon eine beachtliche Anzahl pfingstlerischer Abgeordneten.

Immer wieder machten sich Pfingstkirchen durch ihre rabiaten Methoden, von ihren Mitgliedern den Zehnten einzufordern, skandalverdächtig. Religiöses Marketing mit CDs, Videos, Jesus-T-Shirts und jeder Menge anderer Devotionalien erweist sich als höchst gewinnträchtig. Und dennoch kann dies alles nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Pfingstkirchen wirklich eine Kirche der Armen und Marginalisierten sind. „Die Befreiungstheologie hat die Option für die Armen erfunden, aber die Armen haben die Pfingstler gewählt“, so spontan lateinamerikanische Soziologen.

Zurück nach Niederbayern: Seit 1999 gibt es im Bayrischen Wald das freikirchliche „Wort-und-Geist-Zentrum“. Inzwischen nehmen um die 600 Menschen regelmäßig an den Gottesdiensten teil, besonders überlaufen sind die monatlichen Heilungsgottesdienste. Auf der Website im Internet wird der Pastor als einer gepriesen, der „das klare Wort Gottes so, wie es sich für jedermann im Alltag praktisch anwenden lässt“, verkündet und dessen Dienst „von erstaunlichen Heilungen, Zeichen und Wundern begleitet“ wird. Über Internet abrufbar sind die Predigten, zum Teil im breitesten Bayerisch, mit ihren höchst simplen Botschaften: „Jesus liebt dich, er hat dich erlöst, halleluja!“ Direkt nach der Predigt kann man ins virtuelle Bekehrungszimmer eintreten.

Soweit ich dies wahrnehme, ist auch in Europa, besonders in Osteuropa, eine neue Generation pfingstlerischer Gemeinden im Entstehen, die sich zunehmender Attraktivität erfreuen.

Meines Erachtens werden sie in der Ersten Welt in dem Maß wachsen, in dem auch in ihr mehr und mehr Menschen zu den Globalisierungsverlierern zählen.

Ich schließe mit meiner eklektizistischen Beschreibung und frage: Wie umgehen mit diesen widersprüchlichen Phänomenen auf dem globalen spirituellen Markt? Wenn wir in der veräterischen ökonomischen Sprache bleiben wollen: Wie können die etablierten Kirchen auf die schmerzliche Tatsache reagieren, dass sie, obwohl sie doch wesentlich Niveauvolleres, Qualitatives anzubieten haben und obwohl die Nachfrage drängender als je zuvor ist, ständig an Marktanteilen verlieren?

In einigen suchenden Hypothesen versuche ich, nach einer angemessenen theologischen Zugangsweise zu fragen.

2.1. „Tradierungskrise“ oder „Innovationskrise“? (5)

So schmerzlich dieses Eingeständnis ist: Unsere traditionellen Orte spiritueller Erfahrung, wie Pfarrgemeinden und Ordensgemeinschaften, leiden trotz oder gerade wegen ihrer redlichen Bemühung um Erneuerung an einem drastischen Schwund an Anziehungskraft. Bei aller Bemühung um „Modernitätsverträglichkeit“ klafft ein „garstig breiter Graben“ zwischen dem großkirchlichen Milieu einerseits und der Lebenswelt und spiritueller Suche heutiger Menschen andererseits auf – und zwar gleichgültig, ob dieses Milieu mehr von den „Progresistas“ oder mehr von den „Conservadores“ geprägt ist, wie Lateinamerikaner sagen würden. Das eigentlich Beunruhigende daran ist, dass dies eben nicht nur ein Krisenphänomen einer senil gewordenen Kirche in der alten Welt, sondern dass dies ebenso für die „Jungen Kirchen“ Lateinamerikas, Afrikas und Asiens gilt.

Was ist deshalb entschieden anzweifeln möchte, ist die Vorstellung: Eigentlich müssten wir nur die in unserer Tradition verborgenen spirituellen Schätze heben und zum Leuchten bringen. Die Menschen würden das Wahre und Echte erkennen und dann gleichsam von selbst von den exotischen, magischen oder fundamentalistischen Produkten auf dem spirituellen Markt lassen.

Eine solche Vorstellung verkennt die eigentliche Dramatik der Situation.

Worin besteht diese? Was sie wirklich kritisch, „apokalyptisch“ macht – und zwar entgegen aller Rede vom „Ende der Moderne“ – ist m.E. eine gegenwärtig sich absolut setzende Moderne, in der die Fähigkeit und die Möglichkeit, kritische Rückfragen an einen scheinbar irreversibel gewordenen Prozess zu stellen, immer mehr abhandenkommt. Genau dies treibt die „religionsproduktiven Tendenzen“ der Gegenwart hervor. Weltweit konnten die Menschen in den siebziger und achtziger Jahren noch an die Veränderbarkeit und politische Gestaltbarkeit der Welt glauben. Dieser Glaube ist jedoch im letzten Jahrzehnt schmerzlich zugrunde gegangen. Der „homo politicus“ scheint weltweit in Agonie zu liegen. Ob in der Variante der Ersten oder in der Dritten Welt, ob unter dem brutalen Druck einer an Leistung, Effizienz, Gewinn orientierten Arbeitswelt oder unter den inhumanen und entwürdigenden Lebens- oder vielmehr Todesbedingungen in den toten Winkeln der globalen Ökonomie:

Menschen erleben sich in brutaler Weise auf sich selbst zurückgeworfen, tragen immer mehr unabgedeutet das Risiko ihrer eigenen Existenz, sind stets in Gefahr, als überflüssig entsorgt zu werden.

Ob uns dies passt oder nicht: Sowohl die vollständig individualisierten Formen der Spiritualität, in denen die Intensität des „Erlebnisses“ zum einzigen Wahrheitskriterium wird, als auch jene Formen, in denen sich das Individuum in seiner Not in die Klarheit und regressive Geborgenheit von Fundamentalismen flüchtet, korrespondieren mit – wie auch immer – dieser radikalen Bedrohung, der sich Menschen ausgeliefert erfahren. Eben dies scheint jedoch das Manko herkömmlicher kirchlicher Formen der Spiritualität zu sein. Es ist deshalb naiv zu meinen, ein leicht modifiziertes „Revival“ der in unserer Tradition verborgenen „Schätze“ könne Abhilfe schaffen. Denn dies würde eben doch nur den „religionsproduktiven Tendenzen“ von gestern und vorgestern entsprechen. Um es mit Hans-Joachim Höhn zu sagen: Was von Nöten ist, sind nicht oberflächliche Anpassungen, sondern eine grundlegende „Neuformatierung“. Womit wir konfrontiert sind, ist nicht bloß ein „Traditionskrise“, sondern vielmehr eine „Innovationskrise“.

Es tut gut zu erinnern: Epochenschwellen und Kulturbrüche waren im Lauf der Kirchengeschichte genau jene Momente, in denen es zu spirituellen Neuaufbrüchen kam, in denen der Geist Gottes gleichsam die Chance hatte, Verkrustungen und Festgefahrenes aufzubrechen. Auch in vormodernen Zeiten machten sich spirituelle Aufbrüche anarchieverdächtig. In ihnen artikulierte sich quer durch die Geschichte der Protest gegen die kirchenamtliche Verwaltbarkeit des Geistes. Es waren meist die häretischen Ränder, von denen her etwas in Bewegung kam. Dort, wo solche Aufbrüche definitiv kirchlich domestiziert wurden, hatten sie ihr Eigenes oft längst verraten.

Theologischer und zugleich „frömmlicher“ möchte ich deshalb meine erste These so zusammenfassen: Wenn das Christentum zukunftsfähig sein möchte, dann geht es nicht um eine Reproduktion des Überkommenen, auch nicht um die Wiederkehr von etwas, das schon dagewesen wäre, sondern um wirkliche „traditio“, um „Übergabe“ im Sinne des Sich-weg-Wagens an noch unbekannte Welten und Erfahrungsräume. Es gilt darauf zu vertrauen, dass sich in „der Kraft des Geistes“ jenseits des uns Bekannten und Verfügbaren eine schöpferische und authentische Neuaneignung des Evangeliums Jesu Christi vollziehen wird.

2.2. *Entkoppelung von Wahrheit und Macht*

Meine zweite These lautet, dass solche „Neuformatierung“ christlicher Spiritualität umso eher gelingen kann, je mehr Kirche und Theologie sich entschieden von jeder Art gesellschaftlichen oder kulturellen Dominanzanspruch verabschieden. Je mehr sie fähig werden, die plurale Situation ressentimentfrei zu bejahen und auf die „Deutungshoheit“ in Sachen Religion zu verzichten, umso mehr werden sie für spirituell Suchende an Autorität gewinnen und sich zum möglichen Gesprächspartner spirituell Suchender entwickeln. Der Verzicht auf Dominanz bedeutet allerdings nicht den Verzicht auf Profil. Er schafft vielmehr im Gegenteil den Freiraum, um klar zur eigenen Identität zu stehen und um andere respektvoll anzuerkennen.

Die Frage: Wie umgehen mit den „Religionskomponisten“, mit den „spirituellen Vagabunden“? bleibt schwierig. Denn ist es nicht grundsätzlich unvereinbar mit genuinem christlichen Selbstverständnis, christliche Spiritualität nur im Vorübergehen und unter anderem „auszuprobieren“ bzw. sie als ein Element unter anderem ins eigene, nach individuellen Vorlieben errichtete Lebenshaus einzubauen? Es bleibt problematisch, wenn spirituelle und religiöse Elemente aus verschiedensten kulturellen Kontexten herausgebrochen werden und zu ganz anderen Sinngefügen zusammengefügt, „dekonstruiert“ werden. Problematisch vor allem auch deshalb, weil sie vielleicht doch nicht ohne den Preis der Leidensgeschichten, aus denen sie schmerzlich geboren wurden, fruchtbar werden können. Aber ist es nicht letztlich dennoch Theologenarroganz, wenn wir moralisierend das Haupt über die schütteln, die sich aus diesen Elementen die je eigene Spiritualität „komponieren“?

Abschied vom Dominanzanspruch bedeutet deshalb zugleich, den spätmodernen Menschen mit seiner Not, sich sein Lebenskonzept kreieren zu müssen, ohne Wenn und Aber wahr- und ernst zu nehmen. Einerseits ist er der „homo optionis“, das aller institutioneller Vorgaben entledigte autonome Subjekt, dem alle Möglichkeiten offen stehen. Genau dies ist aber auch das, was ihn so schutzlos und verletzlich macht. Sein Leben wird zum Tanz über den Abgrund, der jederzeit einbrechen kann.

Diese Überforderung treibt viele in die Abhängigkeit von selbsternannten Gurus oder in autoritäre, fundamentalistische Strukturen. Es wäre jedoch ein fataler Trugschluss, würde die Kirche das Bedürfnis dieser „Freiheitsflüchter“ in kurzschlüssiger Weise befriedigen wollen. Der Abschied von klerikaler Macht ist unverzichtbar. Was dagegen gefragt ist, ist geistliche Autorität, spirituelle Erfahrungskompetenz. Spiritualität ist nicht länger autoritär vermittelbar. Sie wird nur dann von Menschen angenommen, wenn sie als das zutiefst Eigene erkannt wird.

2.3. Rehabilitation „religiöser Bedürfnisse“ – oder: wider die falsche Angst vor der „Funktionalisierung“

Würde ich meinen angeborenen und erworbenen Instinkten freien Lauf lassen, so wäre ich angesichts dessen, was ich in der Esoterikszene wahrnehme, versucht, als hermeneutischen Schlüssel zum Verstehen dieser Phänomene auf Adornos „Thesen gegen den Okkultismus“ zurückzugreifen. In der *Minima moralia*, Nr. 151, schreibt er: „Die Neigung zum Okkultismus ist ein Symptom der Rückbildung des Bewusstseins. Es hat die Kraft verloren, das Unbedingte zu denken und das Bedingte zu ertragen.“ Und weiter: „Jene kleinen Weisen, die vor der Kristallkugel ihre Klienten terrorisieren, sind Spielzeugmodelle der großen, die das Schicksal der Menschen in Händen halten.“

Solche Sätze tun gut, wenn der mythische oder parapsychologische Nebel zu dicht wird. Dennoch frage ich mich, ob wir damit dem, wenn auch noch so absonderlichen, „spirituellen“ Bedürfnis, das sich in der anhaltenden Konjunktur esoterischer Angebote ausdrückt, gerecht werden? Und auch wenn mich die Mischung aus regressiver Autoritätshörigkeit und infantiler Emotionalität, die mir aus den Pfingstkirchen entgegenkommt, zurückstößt, so gilt es dennoch

zu versuchen, das, was sich hier Ausdruck verschafft, wahrzunehmen und produktiv zu entziffern.

Die beiden benannten Gruppen, „Esoteriker“ und „Pfingstler“, wenn ich das so salopp formulieren darf, stellen sich bei oberflächlicher Betrachtung geradezu als sich ausschließende Gegensätze dar. Schaut man näher hin, so offenbaren sie sich als zwei mögliche Lösungsstrategien angesichts des spätmodernen Dilemmas. Die eine scheint mehr für die geeignet, die zwar überfordert sind, aber dennoch vom globalen ökonomischen System profitieren – die andere für die, denen keine andere Hoffnung mehr bleibt, als die auf die Wunder, die Gott tut. Im Selbstbewusstsein der einen scheinen die Individualisierungs- und Ent-Institutionalisierungsprozesse der Moderne zu ihrer letzten Konsequenz gekommen zu sein. – Und die anderen flüchten, überfordert von den Zumutungen der Spätmoderne, in vormoderne Konzepte zurück. Überfordert von der Not, ihre eigene Existenz entwerfen und ihr Risiko tragen zu müssen, suchen sie Entlastung und Geborgenheit in klaren Vorgaben und autoritären Strukturen. Für die Gruppe der „Religionskomponisten“ scheint alles mit jedem kompatibel, jeder komponiert sich seine Melange aus den ihm entsprechenden Elementen. Die anderen suchen klare Vorgaben und klare Grenzen. Gerettet wird nur, wer ihr Bekenntnis teilt. Was außerhalb ist, wird dämonisiert.

Der Schluss drängt sich auf, bei beiden Formen handle es sich letztlich um blanke Kompensation, wenn nicht um Ausdruck von Ohnmachtserfahrungen und Verzweiflung. Die neuen boomenden Formen der Spiritualität scheinen die Beschreibung der Religion durch Karl Marx aktueller denn je zu machen! „Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist.“

Gilt es deshalb neu, „die Blumen an der Kette zu zerpflücken“, um das, was Menschen wirklich verklavt, nicht zu behübschen, sondern offensichtlich zu machen? Oder, so möchte ich zumindest vorsichtig umgekehrt fragen: Ist die Theologie nicht in Gefahr, zu gering vom Trost und vom Geist Jesu als Parakleten, als Tröster und Beistand, zu denken? War und ist die Angst, dass unsere Botschaft religionskritisch als Vertröstung „entlarvt“ werden könnte, vielleicht das Hindernis, um unverkrampft zur tröstenden, heilenden Dimension des Evangeliums zu stehen? Gerade weil dies in der Version „light“, wie sie sich in der Abteilung „Spiritualität“ der Buchläden darstellt, wohl doch zu oberflächlich bleibt, wäre diese Dimension m.E. theologisch mit aller reflexiven und kreativen Kraft zu entfalten. Es geht darum, das „propter nos homines er propter nostram salutem“ der christlichen Botschaft neu und entschieden zum Tragen zu bringen.

In der Konsequenz verbietet uns dies die falsche Angst vor der „Funktionalisierung“. Genau gesehen ist es eine recht eigenartige Angst, wir könnten bezichtigt werden, das Evangelium würde Menschen guttun. Es ist dagegen geradezu der Imperativ aufzustellen: Verkündigung und Theologie haben sich als relevant zu erweisen, indem sie Menschen in ihrer seelischen und körperlichen Not, in ihrem Bedürfnis nach Trost und Heilung, als auch in ihrem Bedürfnis nach einer Erfahrung von Gemeinschaft, die Halt und Geborgenheit vermittelt, unbedingt ernst nehmen. Ohne sich in überheblichen Zynismus zu flüchten, hat die Theologie einen Sensus für die Not zu entwickeln, die sich hinter befremdlichen Phänomenen einer enthusiastischen, ekstatischen, irrationalen Spiritualität verbirgt. Es erklärt dies nicht alles. Aber für

viele Menschen ist ihre Lebenswelt so platt und sind ihre sozialen und intimen Beziehungen so trist geworden, dass sie sich gleichsam mit dem Mut der Verzweiflung in solche Formen der Spiritualität stürzen. „Ich fühle, also bin ich, ich erlebe mich als lebendig angesichts aller leib- und seelentötenden Kräfte, denen ich mich ausgeliefert erfahre.“

Der erste Schritt besteht darin, die Nöte, die sich in den vielfältigen Formen spiritueller Suche artikulieren, zu dechiffrieren, sie wahr- und ernst zu nehmen. Der zweite ist dann allerdings, diese Suche so zu begleiten, dass dies nicht letztlich in die Regression führt, zum Sich-Baden in den Un-Tiefen der je eigenen Innenwelt oder in der Fiktion einer heilen Gegenwelt, die sich sektiererisch vor der Außenwelt verschließt. Lateinamerikanische Theologen sprechen von der „reconstrucción del sujeto“ und von der „reconstrucción de la esperanza“, der Re-Konstruierung der Hoffnung. Wo diese im Sinn des Evangeliums gelingt, werden Menschen nicht in infantilen Formen stecken bleiben, sondern sie werden zu einer Spiritualität finden, die sie liebes- und solidaritätsfähig werden lässt.

Zum Schluss: Die Not der Unterscheidung der Geister – oder: Mut zur Götzenkritik

Vor einigen Jahren gab ich in einem kirchlichen Bildungshaus Exerzitien für junge Ordensmänner. Wir teilten den Speisesaal mit einer therapeutischen Ausbildungsgruppe, deren Leiter sich durch ein ziemlich guruhaftes Gehabe auszeichnete. Notgedrungen mussten wir seine Instruktionen hören, die er auch während der Mahlzeiten erteilte. Er erklärte seinen Adepten, dass es heilende Bewegungen gäbe. Diese Bewegungen seien immer rund. Es gäbe jedoch eine tödliche Bewegung und diese Bewegung sei das Zeichen des Kreuzes.

In diesem Gegenbild zeigt sich deutlich, was jesuanische, evangeliumsgemäße Spiritualität gewiss nicht ist! Eine Spiritualität, die Menschen die Illusion einer heilen, runden Welt vermittelt, und die nicht die Augen für das Unheile, Zerrissene und Durchkreuzte öffnet, ist bestenfalls religiöser Kitsch. Echte Spiritualität ermutigt zur Kritik an den Götzen; sie ermutigt dazu, alle Mächte und Gewalten zu entlarven, die Menschen erniedrigen und vernichten. Die Erfahrung des Geistes Jesu führt Menschen im Glauben an die Auferstehung zum „Aufstand gegen den Tod“ (Dorothee Sölle), nicht gegen den Tod als *conditio humana*, wohl aber gegen den unzeitgemäßen und gewaltsamen Tod als Feind des Menschen. (6)

Vielleicht tut es gut, zum Schluss zwei Grundprinzipien Rahner'schen Theologie in Erinnerung zu rufen:

1. Die Theologie ist immer nur „actus secundus“. Was sie im besten Fall kann, ist reflektierend die Praxis glaubender, hoffender, liebender Menschen nachzuvollziehen. Jedes Geschehen, in dem der Geist Gottes im Menschen am Wirken ist, ist deshalb „locus theologicus“ im klassischen Sinn, ist „Quelle der Theologie“. Wenn Theologie nicht aus diesen Quellen gespeist wird, wird sie in der Wüste abstrakter Prinzipien vertrocknen.
2. Und dies ist eng verkoppelt mit einer zweiten Option Rahners: Der Geist Gottes lässt sich nicht im kirchenamtlich definierten Gehege dingfest machen. Theologie als Mystagogie

hat sensibel wahrzunehmen, wo der Geist weht – und das ist oft genug im Fremden und Befremdlichen. Anthropologisch gewendet besagt dies das Zutrauen in die Gottfähigkeit jedes Menschen, d.h. aller Menschen. Die Milliarden auf dieser Welt lebenden Menschen, denen durch ein inhumanes System das lebensnotwendige Minimum vorenthalten wird, sind nicht eine überflüssige, verdummte „massa damnata“, sondern jene Armen, in denen sich die Kraft des Geistes Gottes erweist.

Anmerkungen

(1) So veranstaltete z.B. die Wiener Katholische Theologische Fakultät im WS 2003/2004 ein Symposium und eine Ringvorlesung zum Thema.

(2) Vgl. dazu: Leila Amaral, New Age – eine unstete religiöse Kultur im zeitgenössischen Brasilien, in: Concilium 38 (2002), 251 ff.

(3) Vgl. dazu P.M. Zulehner, Wiederkehr der Religion, in: H. Denz (Hg.), Die europäische Seele. Leben und Glauben in Europa, Wien 2002, und H.-J. Höhn, Unverbindliche Bindungen. Zur Dekonstruktion religiöser Traditionen, in: J. Piepke (Hg.), Einheitsglaube oder Einheit im Glauben, Nettetal 2001, 93-120.

(4) Vgl. zu Folgendem: Brenda Carranza, Die Feuer der Pfingstbewegung im heutigen Brasilien, in: Concilium 38 (2002), 326 ff.

(5) Vgl. H.-J. Höhn, a.a.O.

(6) Vgl. D. Sölle, Mystik des Todes, Stuttgart 2003.

Aus:

Walter Krieger, Balthasar Sieberer (Hg.), Der Geist macht lebendig, Lahn-Verlag, Kevelaer 2006