

Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus
Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege
Band: 115 (2021)
Heft: 7-8

Artikel: Religiosität oder Spiritualität?
Autor: Wild, Thomas
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-965942>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 15.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Religiosität oder Spiritualität?

Thomas Wild

Die religiöse Vielfalt ist kaum mehr überschaubar. Die Suche nach Spiritualität ist ein markantes Phänomen. Der Aufschwung von Palliative Care und Spiritual Care kann im Kontext gesellschaftlicher Prozesse verstanden werden. Kritische Überlegungen aufgrund soziologischer Perspektiven drängen sich auf.

Einsichten der Soziologie wurden im interprofessionellen Diskurs um *Spiritualität* und *Spiritual Care* bisher kaum berücksichtigt. Für diesen Diskurs ist die Religionssoziologie von Peter L. Berger, dem 2017 verstorbenen US-Soziologen und Theologen mit jüdischen Wurzeln und christlich-konfessionellem Hintergrund, interessant. Die meisten Menschen in der westlichen Hemisphäre begegnen, so Berger, «ständig Weltanschauungen, Wertesystemen und Lebensweisen [...], die sich von denen unterscheiden, mit denen sie aufgewachsen sind» (Berger 2011, S. 13). Wir leben heute nebeneinander in unterschiedlichen Überzeugungsgemeinschaften («communities of meaning»), religiösen oder nichtreligiösen, für die wir uns mehr oder weniger bewusst entscheiden können. Im Unterschied zu vorhergehenden Generationen sind diese Zugehörigkeiten keine Selbstverständlichkeit mehr. Etwas vereinfacht lautet Bergers These seit den späten 1990er Jahren: Kennzeichnend für die Moderne sind Prozesse der *Differenzierung* und der *Pluralisierung*. Pluralisierung heisst auch Relativierung. Die *Relativierung* betrifft alle kognitiven und normativen Definitionen

der Wirklichkeit, trifft aber die *Religion* besonders krass (vgl. Berger 2011, S. 15). Die letzten Jahrzehnte haben Berger recht gegeben. Religion ist mitnichten verschwunden, sondern hat sich mannigfaltig in Formen, Systemen und Subsystemen ausdifferenziert.

Die Tendenzen gestalten sich kontinental und zum Teil auch national sehr unterschiedlich aus. Während sich in den USA ein medienwirksamer und politisch konservativer Evangelikalismus breitmacht, haben in den südamerikanischen Ländern die pfingstlich und charismatisch orientierten Gruppierungen starken Zulauf. Auch in afrikanischen Staaten wächst eine christlich imprägnierte Spiritualität, während in vielen europäischen Staaten die Kirchen massiv an Mitgliedern verlieren und Elemente aus anderen religiösen Traditionen in spirituelle «Praxisgemeinschaften» aufgenommen werden.

Für die Entwicklungen in Mitteleuropa werden im Wesentlichen drei Gründe angeführt (vgl. Stolz/Könemann 2014):

Erstens hat die historische und güterherrschaftliche Säkularisierung im 18. und 19. Jahrhundert einen Prozess eingeleitet, der im modernen, religionsneutralen Sozialstaat eine eigene Form gefunden hat. Die ehemals christlichen und kirchlichen Legitimationen sind überflüssig geworden. Rechts- und Bildungssysteme, aber auch sozialdiakonische Bereiche haben sich dem Einfluss der Kirchen entzogen und sind teilweise zu unabhängigen, freiwirtschaftlich und selbstorganisierten Institutionen geworden.

Zweitens wurden durch die Individualisierung in modernen Gesellschaftsformen Religiosität und Glaubensangelegenheiten zur Privatsache. Die bürgerliche Gesellschaft überlässt die Wahl und Ausübung oder Ablehnung der Religion der Freiheit der/des Einzelnen und befreit diese damit auch von religiös motivierten Zwängen und Zwangsgemeinschaften («cuius regio, eius religio»).

Drittens orientiert sich die Deutungs- und Handlungsweise Einzelner zunehmend am regulierten Markt. In den Schaufenstern des religiösen und spirituellen Marktangebots liegen vor allem Methoden zur Optimierung von körperlichem und seelischem Wohlbefinden und solche zur Bewusstseins- und Selbstverwirklichung. Die niedrigschwelligen und individuell gestaltbaren Anwendungen

können bei Bedarf mit religiösen Versatzstücken verknüpft werden.

Individuelle Suche nach Spiritualität

Nimmt man den Containerbegriff «Spiritualität» als Ausdruck einer populären Mischform von Sakralem und Säkularem, bestätigt sich Bergers These: Die Suche nach Spiritualität stellt eine neue Sozialform dar. Und: Traditionelle Religionen verschwinden nicht, sondern vermischen sich mit nichtreligiösen Deutungsmustern. Bei der interprofessionellen Zusammenarbeit im Gesundheitswesen zeigt sich deutlich, dass die Verwendung des Spiritualitätsbegriffs längst nicht mehr als Modeerscheinung oder als randständiges Sprachphänomen betrachtet werden kann. Sie ist vielmehr Ausdruck eines Paradigmenwechsels: einer Transformation, die nicht mehr nur subjektive Erfahrungen, sondern das Selbstverständnis ganzer Kulturen betrifft.

Der *spiritual turn* lässt sich schon seit den 1960er Jahren als Gegenbewegung zur rein naturwissenschaftlich ausgerichteten Medizin und rational orientierten Weltbildern verstehen (vgl. Mezger 2018, S. 18). Mit dem Aufschwung der Palliative Care hielt «Spiritualität» Einzug ins Gesundheitswesen, breitete sich durch die palliativmedizinischen Einrichtungen auf die gesamte *Health Care* aus und erhielt vermehrt auch Beachtung in medizinischen Journals. Religion und Religiosität werden in einen klar abgegrenzten Rahmen verwiesen, während Spiritualität mit postmodernen Vorstellungen von innerem Wachstum und ganzheitlicher Heilung verbunden wird. Akteur*innen im Gesundheitswesen sollen die spirituellen Bedürfnisse der Patient*innen nicht nur bedienen, sondern sich mit diesen auch *identifizieren* können.

Während die Medikalisierung des Sterbens im Laufe des 20. Jahrhunderts für eine Ausdifferenzierung des medizinischen Systems stand (vgl. Lüddeckens 2012, S. 283 f), sind das Aufkommen der Alternativmedizin und die Thematisierung von Spiritualität Ausdruck einer Überwindung dieser rein funktionalen Differenzierung (vgl. Knoblauch 2005, S. 129 f). Krankheits- und Sterbeprozesse gelangen unabhängig von religiöser Zugehörigkeit in den Fokus der

Aufmerksamkeit. Die Bedürfnisse der Betroffenen werden unter dem «Label» Spiritualität wahrgenommen. Gesundheit wird nun nicht mehr als Abwesenheit von Krankheit verstanden, sondern als Lebensform und Lebensstil, die die Pflege und Erhaltung von Körper, Geist und Seele umfassen.¹

Der *spiritual turn* ist Teil eines *subjective turn* (Linda Woodhead): Gegenüber kulturell und institutionell vermittelten Gewissheiten stehen nun die individuellen *Suchstrategien* im Mittelpunkt. Glaubensinhalte sind nur noch Argumente, wenn sie plausibilisiert werden können oder wenn sie mit dem gefühlten Erleben übereinstimmen. Überzeugungen, individuelle Erfahrungen und Deutungen werden zu einer «bricolage» (Claude Lévi-Strauss) zusammengefügt. Die spirituelle «Patchwork-Identität» (Heiner Keupp) setzt sich dabei aus religiösen und nichtreligiösen Teilidentitäten zusammen. Die Verknüpfung lässt deren Herkunft oft nicht mehr erkennen.²

«Believing without belonging» nannte die britische Soziologin Grace Davie das Phänomen der ungebundenen Religiosität. Die religiöse beziehungsweise spirituelle Identität wächst und verändert sich mit den unterschiedlichen Kontexten, in denen ich lebe und arbeite. Die Anbindung an eine Institution und die Einbindung in deren Traditionen, Sitten und Rituale wird zur Nebensache. Die gewonnene Unverbindlichkeit beinhaltet Unabhängigkeit und fordert die «Selbstexposition» (Michel Foucault): So, wie ich selber wähle, *wann* ich mich klassischer Musik, dem Jazz oder dem Pop zuwende, wähle ich auch aus der Vielfalt traditioneller, alternativer und populärer Angebote aus, was mir spirituell entspricht. Der Nutzen spiritueller Gesinnung wird vornehmlich durch das eigene Gutdünken validiert.

Die spirituelle Gesinnung muss allerdings nicht zwingend einem Individualismus und Subjektivismus verhaftet bleiben. Sie kann sich auch in die bestehenden Institutionen zu integrieren versuchen und damit Transformationsprozesse innerhalb traditioneller Religiosität unterstützen. Die individuell entdeckte Spiritualität kann sich in Gruppen von Gleichgesinnten bestätigen lassen und in meditative, kognitive oder karitative Engagements einfließen. Sie kann, wie die sozialen Medien und die Werbung

zeigen, zum Gegenstand von Öffentlichkeit (*public religion*) werden.

Fließende Übergänge

Die Unterteilung von Transzendenz und Immanenz, wie sie noch Niklas Luhmann vertreten hat, wirkt durch die Codierung unzähliger Angebote und Phänomene durch *Spiritualität* überholt: Für die meisten Menschen «gibt es keine starre Dichotomie des «Entweder-oder» zwischen Glauben und Säkularem, sondern vielmehr eine fließende Konstruktion des «Sowohl-als-auch»» (Berger 2015, S. 9.). Ein jugendlicher Patient antwortet auf die Frage, ob er einen Bezug zu Religion und Spiritualität habe: «Ja, ich glaube an mein Snowboard.» Man kann das als renitente Reaktion werten. Das Statement kann aber auch zum Ausdruck bringen, wie der Jugendliche seinen Flow, seine Glücksgefühle und möglicherweise auch seine Dankbarkeit dem Leben gegenüber erfährt. Für andere Menschen geschieht dies auf Bergtouren, Waldspaziergängen oder bei Gartenarbeiten.

Die Zunahme «hybrider Phänomene» (Stolz/Könemann 2014, S. 216) macht deutlich, dass in einem Kollektiv nicht mehr eindeutig ist, was als «spirituell» gilt. Was der einen Person spirituell bedeutsam ist, ist für eine andere banal und profan. Das lenkt den Fokus auf ein altes, religionsgeschichtlich bekanntes Phänomen: Das Spirituelle manifestiert sich im Leiblichen. Diese Verbindung ist für die jüdisch-christliche Tradition gar konstitutiv. Essen, Trinken und Feiern beispielsweise sind in vielen religiösen Traditionen heilige Handlungen. Und umgekehrt: In gesundheitlichen Krisen machen wir die Erfahrung, dass nicht nur der Körper, sondern auch der «Lebensfluss» ins Stocken gerät. Auch die existenzielle Innenseite eines Menschen wird in Mitleidenschaft gezogen und beeinträchtigt.

Untersuchungen zeigen, dass Menschen, die sich selber als spirituell bezeichnen, durch das breite Angebot des spirituellen Markts überfordert werden können (vgl. Mezger 2018, S. 143 f). Einige vermissen die Integration in soziale Kontexte ausserhalb ihrer spirituellen «retreats». Tatjana Schnell folgert daraus, dass Menschen nicht nur institutionell verfassten Religionen, sondern ebenso

der wenig konturierten Spiritualität gegenüber *ambivalent* sind (vgl. Schnell 2012, S. 39). Spiritualität ist ebenso wie Religiosität eine orientierungsbedürftige Lebenspraxis, die gemeinsam eingeübt und ausgeübt sein will.

Die Abgrenzung von Spiritualität gegenüber Religiosität übersieht zudem, dass auch Glaubensvorstellungen und religiös motivierte Handlungsstrategien stark subjekt- und erfahrungsbezogen sind (vgl. Mezger 2018, S. 185). Glaube ist auch unter Anhänger*innen einer Religionsgemeinschaft eine subjektive und zutiefst eklektische Angelegenheit. So werden beispielsweise unter christlich Glaubenden Elemente aus der jüdisch-christlichen Tradition sehr subjektiv gewichtet, angeeignet oder auch einfach ignoriert.

Die Religionsgeschichte zeigt, wie fließend verschiedene Religionskonzepte ineinander übergegangen sind und sich beeinflusst haben, wie sinnstiftende Erzählungen redigiert und ethische Normen kontextualisiert wurden (vgl. Heimbach-Steins/Könemann 2019, S. 9). Religionen und Religiosität haben sich immer transformiert, wenn auch deutlich langsamer als heute. Steigende Mobilität durch Warentransport und Massentourismus, globalisierte Kommunikationstechnik und Migrationsbewegungen ermöglichen heute Transformationsprozesse wie nie zuvor. Die Migration von Wissen, Daten und Werten durchdringt auch religiöse Systeme.³

Religiosität und Spiritualität sind Ausgestaltungen von überlieferten und geglaubten «Codes». Aberglauben, Ahnenkult und Reliquienverehrung des Mittelalters unterscheiden sich diesbezüglich nur graduell von Manifestationen charismatischer Versammlungen, mystischen Erfahrungen auf Pilgerwegen und Out-of-body-Erlebnissen in Meditationskursen. Umstritten hingegen sind die normativen Implikationen und die damit einhergehenden Vereinnahmungstendenzen durch Markt, Medien und Medizin. Nicht etwa, weil religiöse Stakeholder einen Alleinanspruch auf Spiritualitätskonzepte hätten. Sondern weil die Errungenschaften der Moderne (Differenzierung, Pluralisierung, Relativierung) zu keinem vertieften Diskurs über die Plausibilität von Glaubensaussagen und über die Legitimation von Überzeugungsgemeinschaften führen, wenn Religiosität

und Religionszugehörigkeit kategorisch durch «Spiritualität» ersetzt werden.⁴

Relevanz religiöser Traditionen

Die Anbindung des Glaubens an religiöse Traditionen hat eine das Individuelle sowohl kritisch begrenzende wie auch erweiternde, transzendierende Kraft. Traditionen, die basisdemokratisch reflektiert, verhandelt und erneuert werden, wohnt eine progressive Dynamik inne, die in gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen bedeutsam wird. Kirchen etwa, die 2020 Stellung für die Konzernverantwortungsinitiative bezogen und nicht dem neoliberalen Slogan aufgesessen sind, sie müssten alle Mitglieder und Überzeugungen repräsentieren und sich darum in Stellungnahmen zurückhalten, sind politisch relevante Körperschaften.

Aus relevanten Körperschaften beziehen wir unsere Identitäten. Würden wir unsere intergenerationellen Prägungen nicht mehr berücksichtigen und unsere Identitäten nur noch aus der eigenen Biografie beziehen wollen, wäre das zweifellos ein herber Verlust an Verstehenszusammenhängen und an Informationen zu unserer sozialen und kulturellen Identität. Rückt die spirituelle Verfasstheit anstelle der Religionen in den Fokus des gesellschaftlichen Interesses, wird zumindest die Tendenz genährt, bewährte Wertesysteme und kollektive Identitäten zu vernachlässigen. Die französische Soziologin Danièle Hervieu-Léger (2004, S. 44) spricht gar von einem kulturellen Gedächtnisschwund (wörtlich: «amnésie»), der mit dem Rückgang konfessioneller Religionen einhergeht.

Wie aber können Bedeutungen, die in narrativer und symbolischer Gestalt historisch überliefert wurden, innerhalb aktueller sozialer Kontexte vermittelt werden? Die gegenseitige Durchdringung von individueller Lebenswirklichkeit und kollektiver Weltdeutung ist nicht nur kulturgeschichtlich bedeutsam, sondern bleibt auch für das ethische Handeln in einer pluralistischen Welt hochrelevant. Denn die alten Texte der Bibel sind Zeugnisse der Suche nach dem Guten, das in Beziehung zu Gott, zu den Unterdrückten und zur Erde gesetzt wird.

Sind es nicht gerade die Verortungen in den transkulturellen und

intergenerationellen Überlieferungen, die uns zu einem tieferen Verständnis des Lebens und unserer Welt verhelfen? Das betrifft weniger die dogmatischen Lehrgebäude westlicher Theologien, vielmehr Erzählungen und Gleichnisse, in denen sich verborgene Zusammenhänge entdecken lassen. Im Lesen oder Hören einer Geschichte begegnen uns Möglichkeiten, die komplexen Phänomene des menschlichen Zusammenlebens, aber auch unseres Ökosystems, als etwas Gutes und Bedrohliches, als etwas Tragendes und uns Herausforderndes zu verstehen.

In Europa haben Kirchen, jüdische Gemeinden und inzwischen auch der Reformislam eine *sozialintegrative* und – fundamentalistischen und rassistischen Gruppierungen gegenüber – *kontrastierende* Bedeutung. Solide Aus- und Weiterbildungen ermöglichen Akteur*innen nicht nur einen sensiblen Umgang mit historischen, literarischen, religiösen und kulturellen Überlieferungen, sondern ebenso mit den verschiedenen Identitäten und Prägungen einer multikulturellen Gesellschaft. Die transkulturellen Bezüge führen über modische Fragestellungen und populäre Antworten hinaus und eröffnen neue Horizonte (vgl. Wild 2021, S. 136 ff). Das Faktische kann aus sich heraus keine normative Geltung beanspruchen. Glaubensnarrative hingegen tragen ein Potenzial an Verstehensmodellen gelungener *und* misslungener sozialer Verantwortlichkeit in sich. Schon als solche bilden sie eine Alternative zu populärer Religiosität und Spiritualität. ●

○ Thomas Wild, *1961, ist Geschäftsleiter der Aus- und Weiterbildung Seelsorge (AWS) am Institut für Praktische Theologie der Universität Bern und Seelsorger am Inselspital Bern.

○ Literatur

Peter L. Berger: *Dialog zwischen religiösen Traditionen in einem Zeitalter der Relativität*. Tübingen 2011.

Peter L. Berger: *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*. Frankfurt/New York 2015.

Marianne Heimbach-Steins / Judith Könemann (Hrsg.): *Religiöse Identitäten in einer globalisierten Welt*. Münster 2019.

Danièle Hervieu-Léger: *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung*. Würzburg 2004.

Hans-Joachim Höhn: *Zerstreungen. Religiöse Dispersionen innerhalb und ausserhalb der Kirche*. In: M. Striet (Hrsg.): «Nicht ausserhalb der Welt». *Theologie und Soziologie*. Freiburg 2014, S. 155–179.

Hubert Knoblauch: *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft.* Frankfurt/New York 2009.

Dorothea Lüddeckens: *Religion und Medizin in der europäischen Moderne.* In: Michael Stausberg (Hrsg.): *Religionswissenschaft.* Berlin, Boston 2012, S. 283–297.

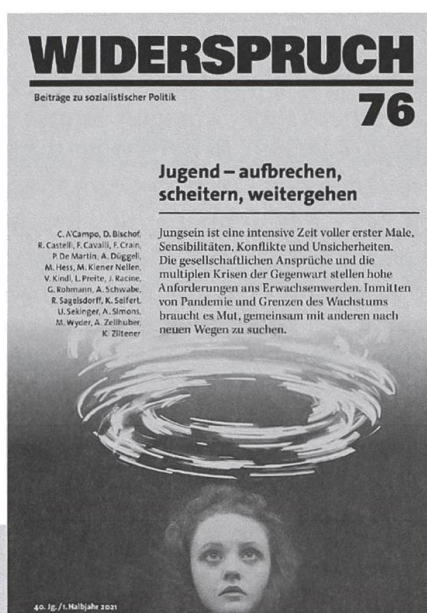
Mirjam Mezger: *Religion, Spiritualität, Medizin. Alternative Religiosität und Palliative Care in der Schweiz.* Bielefeld 2018.

Tatjana Schnell: *Spirituality with and without Religion – Differential Relationships with Personality.* In: *Archive for the Psychology of Religion* 34/2012, S. 33–61.

Jörg Stolz / Judith Könemann et al.: *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens.* Zürich 2014.

Thomas Wild: *Seelsorge in Krisen. Zur Eigentümlichkeit pastoralpsychologischer Praxis.* Göttingen 2021.

- 1 Wenn die Sorge um die eigene Gesundheit zum obersten Lebensprinzip und höchsten Gut wird, spricht man auch von einem «healthism» (Richard Crawford, zit. bei Knoblauch 2009, S. 277).
- 2 Der katholische Theologe und Religionsphilosoph Hans-Joachim Höhn spricht in Anlehnung an die Konsistenz der Dispersionsfarbe metaphorisch von einer «dispergierenden» Religiosität, die sich wie die Farbpigmente im Wasser zerstreuen und sich mit diesem irreversibel verbinden (vgl. Höhn 2014, S. 164).
- 3 Damit einher geht eine Öffnung dieser Systeme: Misswirtschaft und Missbrauchsskandale werden früher publik. Transparenz wird zu einem Gütesiegel auch religiöser Systeme.
- 4 Das schliesst jene Menschen, die sich längst von religiösen Traditionen verabschiedet haben, genauso mit ein, weil Distanzierung und Ablehnung häufig nicht weniger kohäsiv sind als Anbindungen (vgl. Wild 2021, S. 121 f).



www.widerspruch.ch

40 Jahre WIDERSPRUCH

Beiträge zu sozialistischer Politik

Eine Plattform für politisch-theoretische Debatten

Anregende Lektüre schafft Einblicke, Durchblicke und Analysen als Kompass durch eine komplexe Welt.

Jetzt bestellen und abonnieren!

Einzelheft Fr. 25.– / € 18.–

Jahresabonnement (2 Hefte) Fr. 40.– / € 27.–

Förderabonnement (2 Hefte) Fr. 150.– / € 100.–

Gönnerinnen und Gönner unterstützen das Zeitschriftenprojekt mit mindestens Fr. 500.– / € 350.– pro Jahr.

IBAN: CH98 0900 0000 8005 6062 5