

---

# Der Durst nach Spiritualität in der Stadt

Die Herausforderung eines Zeichens der Zeit

von Virginia R. Azcuy

»Der Wind weht, wo er will, und du hörst sein Sausen; aber du weißt nicht, woher er kommt noch wohin er geht. So ist es mit jedem, der aus dem Geist geboren ist.« (Joh 3,8). Jesu Einladung an Nikodemus, aus den Höhen geboren zu werden, bleibt auch in diesen Zeiten des Pluralismus und der Wiederkehr der Religion gültig. *Es gibt viele Wege und Möglichkeiten, zu suchen, aber nur den einen Geist*, so lässt sich die paulinische Lehre über die Vielfalt der Charismen paraphrasieren (1 Kor 12,4). Der Durst nach Spiritualität, der in den vielen verschiedenen Wegen zum Ausdruck kommt, lädt ein, die Gegenwart des Geistes Gottes aufs Neue zu entdecken. Die Herausforderung für die Theologie besteht darin, das menschliche Streben zu erforschen und seinen Sinn zu interpretieren und Gottes Zeichen in den historischen Ereignissen zu entdecken. Dem Phänomen wachsender Spiritualität soll entlang der Frage nachgegangen werden, ob es sich um eine Mode oder ein Zeichen der Zeit handeln könnte.<sup>1</sup> Sollten wir das Phänomen als *ein Zeichen dieser Zeit* interpretieren,<sup>2</sup> ist es Aufgabe der Theologie, eine scharfsichtige Weisheit und einen prophetischen Instinkt zu entwickeln, die den Durst nach Spiritualität zu verstehen wissen und zur pastoralen Bekehrung der Kirchen im Dienst einer erneuerten missionarischen Evangelisierung führen.

Der vorliegende Artikel wurde für ein Seminar zum Thema Stadtpastoral verfasst, das vom 22. bis 25. Februar 2011 in Montevideo (Uruguay) im Rahmen eines interdisziplinären und internationalen Forschungsprojekts unter der Leitung von Prof.in Dr. Margit Eckholt (Osnabrück) stattfand.<sup>3</sup> Mein Interesse im vorliegenden Text konzentriert sich vor allem auf den Bereich der Theologie der Spiritualität sowie auf die Entwicklung von drei Perspektiven in diesem Bereich: (1) Als Voraussetzung meiner Überlegungen stellt sich die Frage nach der Stadt und nach der Spiritualität hinsichtlich einer »pluralen Topologie« der Zeichen der Zeit. (2) Das Studium der Spiritualität findet aus theologischer Sicht zunächst im Dialog mit der Soziologie und auf einem neuen pluralen Schauplatz statt. (3) Einige Betrachtungen, die den Durst nach Spiritualität in der Stadt als Zeichen unserer Zeit interpretieren, beschließen diesen Artikel.

## 1 Ausgewählte Ausgangspunkte

### 1.1 Die Zeichen der Zeit und die Herausforderung, sie wahrzunehmen

Die Bedeutung des Begriffs *Zeichen der Zeit* erhellt sich im Zusammenhang mit seinem Gebrauch zur Zeit von Johannes XXIII., Paul VI. und zur Zeit des II. Vatikanischen Konzils. Die Zeichen der Zeit sind bedeutende Ereignisse, die aufgrund ihrer Verallgemeinerungsfähigkeit und ihrer Häufigkeit die Geschichte geprägt haben. Sie lösen Besinnung und Mitleid, Hoffnung und Orientierung in einer bestimmten Epoche aus und schaffen so die Grundlage für einen Konsens oder eine allgemeine Zustimmungsfähigkeit. Es sind historische Zeichen, die sich auf die menschliche Freiheit auswirken, weil sie zeigen, dass

---

es gerechtere und würdigere Lebensformen geben kann. Sie erlangen ihre Bedeutung nicht von außen, von den Lesenden, sondern weil sie selbst inkarnierter Ausdruck der historischen Wirklichkeit sind. Die Zeichen der Zeit brauchen eine Kirche, die interpretiert und im fortwährenden Dialog mit ihrer Zeit steht, aber auch bereit ist, von dieser zu lernen. Sie sollte fähig sein, sich beständig im Dienst der Verkündigung des Evangeliums zu erneuern (GS 4,44; LG 8c). Einige Kriterien, um die Zeichen der Zeit zu *identifizieren*, sind die Tatbestandsmäßigkeit oder die Besonderheit jeder Epoche, ebenso die Verheißung besserer Zeiten, der allgemeine Konsens, und ihre Unumkehrbarkeit. Um festzustellen, welche Ereignisse Zeichen der Zeit sein könnten, verbindet der christliche Glaube die theologischen Lektüre mit anderen Wissenschaften und dem kulturellen Volkswissen. Das interdisziplinäre Gespräch und der pastorale Dialog der Gläubigen, die je unterschiedliche Lebensformen verfolgen, ist unentbehrlich für die Herausforderung, die eine Lektüre der komplexen menschlichen und sozialen Phänomene der konkreten Wirklichkeit darstellt.

Die Ereignisse, Erfordernisse und Wünsche der heutigen Zeit wahrzunehmen, ist eine Aufgabe des ganzen Gottesvolkes unter der Leitung des Heiligen Geistes (GS 11). Die *gläubige Interpretation* der Zeichen der Zeit ist der Versuch, über die Objektivität der historischen Phänomene hinaus, die Anfragen zu entdecken, welche *die menschliche Freiheit, die Mission der kirchlichen Verkündigung des Evangeliums und Sein Geist* uns stellen. Die Theologie dient der Wahrnehmung der Zeichen Gottes in den Zeichen der Zeit, weil sie um das *fundamentale* Zeichen, das Leben Christi, weiß (Mt 16,3; Lk 12,54-56). Jesus Christus ist »das Zeichen der Zeichen, das die Zeichen Gottes in Anbetracht des Glaubens verständlich macht.«<sup>4</sup> Die Lektüre der Zeichen der Zeit, welche das II. Vatikanische Konzil für die Kirche einfordert, impliziert auch, die Verkündigung des Evangeliums mit der historischen Situation der Adressat/en/innen zu verbinden. Diese Verbindung muss den Respekt vor dem Anderssein, aber auch den Auftrag, das Evangelium in der heutigen Zeit *hörbar zu machen*, berücksichtigen.<sup>5</sup>

Dieser pastorale Auftrag, angestoßen durch das II. Vatikanische Konzil, wurde in Lateinamerika auf der Zweiten Konferenz der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín, welche kürzlich ihr 40jähriges Bestehen begehen konnte, rezipiert. Diese Konferenz war insofern *ein neues Pfingsten*, als dass ein neues prophetisches Bewusstsein die Kirche des Alten Kontinents aufgeweckt hat. Die Zeichen der Zeit *in dieser Zeit und an diesem Ort* waren verbunden mit der Sorge um die (globale) Entwicklung. Die globalen Entwicklungszusammenhänge seien ein komplexes Zeichen an sich und das Resultat von anderen Zeichen, ohne die ein Verständnis des Ganzen nicht möglich sei: Gemeint sind der Wandel, die Aufwertung des Persönlichen und des Vergänglichen, und die Verwelt-

1 Vgl. Josef SUDBRACK, Spiritualität – Modewort oder Zeichen der Zeit. Ein Kapitel moderner Pneumatologie, in: *Geist und Leben* 71 (1998) 198-211.

2 Ich schließe mich der Sichtweise des theologischen Zentrums »Manuel Larraín« an. Siehe dazu u. a.: Fernando BERRIOS/Jorge COSTADOAT/Diego GARCÍA (Hg.), *Signos de estos tiempos*. Interpretación teológica de nuestra época, Santiago de Chile 2008. Zitiert als *Signos de estos tiempos*.

3 Meine Darstellung greift einen meiner früheren Artikel auf, mit dem Titel »Indicios de vida en las encrucijadas de la ciudad«, der aus einem Workshops im Zuge desselben Projekts unter der Leitung von Prof. Eckholt, am 7. Oktober 2009 in Münster (Deutschland) entstanden ist. Dieser wurde schließlich überarbeitet und als Artikel veröffentlicht: Virginia R. AZCUY, Apuntes para una teología de la ciudad. En el camino hacia una reflexión interdisciplinaria, in: *Teología* 100 (2009) 481-501. Derzeit wird ein weiterer Artikel, der meinen Beitrag zum gemeinsamen Projekt darstellt, zum gleichen Thema ver-

öffentlicht. Vgl. Virginia R. AZCUY, La ciudad, signo de estos tiempos y lugares. El discernimiento de los signos de Dios y el desafío de una espiritualidad urbana, in: *Nuevo Mundo* 12/13 (2010/2011).

4 Carlos M. GALLI, Aportes para la interpretación teológica de los signos de los tiempos, in: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (Hg.), *La crisis argentina: ensayos de interpretación y discernimiento a la luz de la fe*, Buenos Aires 2004, 247-252, 250.

5 Vgl. Christoph THEOBALD, Lire les signes de temps, in: *Études* 406 (2007) 197-212.

lichung.<sup>6</sup> Zweifellos betonte man in diesem Kontext auch, dass die Wirklichkeit der Armen und die Armut ein *vorrangiges* Zeichen der Zeit sei, und setzte dieses als Option für den pastoralen und theologischen Weg unserer Kirchen fest. Dennoch versuchte man, auch wenn man die pastorale Option für die Armen und Leidenden aufrecht erhielt, den Blick auf die Dinge nicht einzuschränken, um nicht Gefahr zu laufen, die Augen wiederum vor dem Neuem im Wirken des Geistes Gottes in der Geschichte zu verschließen.<sup>7</sup> In der Entwicklung der lateinamerikanischen Theologie und in der weltweiten Verbreitung des Paradigmas der Befreiung zeigt sich die Reichweite ihres prophetischen Charakters, der die Kraft der *vorrangigen* Option für die Armen nicht verloren hat. Die Subjekte, die heute im geschichtlichen und kirchlichen Bewusstsein allmählich sichtbar werden, sind die Frauen, die Afro-Amerikan/er/innen, die Indigenen, die Immigranten, die gefährdeten Kinder etc.<sup>8</sup>

## 1.2 Die Stadt und die Spiritualität/en in einer »pluralen Topologie« der Zeichen der Zeit

Eine Theologie, die auf den Zeichen der Zeit basiert, muss ihre eigene Kartographie erdenken und erarbeiten. Da eine neue Kartographie jedoch nur schwer umfassend gestaltet werden kann, ist es wichtig, Prioritäten, Optionen und Etappen, sowie konkrete Lokalisierungen zu formulieren. Eine theoretische Hilfe ist sicherlich das Konzept einer »pluralen Topologie« der Zeichen der Zeit, das die *unterschiedlichen* Orte der *einen* Heilsaussage Gottes in der Geschichte meint.<sup>9</sup> Die Zeichen der Zeit zeigen, dass an Gottes Ort in der Geschichte Pluralität gefordert ist, um die vielen Zeichen der Zeit und die eine Heilsgeschichte zu vereinen. Es ist notwendig, »den Glauben an die Wirklichkeit und die Führung des Heiligen Geistes in der Geschichte als grundlegende Vermutung einer Theologie der Geschichte« zu vertiefen, »auch wenn er kaum ausreichend, zumindest im christlichen Westen, artikuliert worden ist.«<sup>10</sup> In der Praxis ermöglicht die Tatsache, dass die »plurale Topologie« der Zeichen allgemeine Gültigkeit hat, lokale und provisorische Studien zu verfolgen, die aufgrund ihrer Aktualität bedeutsam sind. Eine *lateinamerikanische* Theologie der Zeichen der Zeit äußert sich in der räumlichen Dimension, d. h. an dem Ort oder an den Orten, an denen sie ihre Lektüre situiert und in der Art und Weise, wie sie sich auf konkrete Phänomene bezieht. Auf diesem Wege

6 Vgl. Marcos McGRATH, Los signos de los tiempos en América Latina hoy, in: SEGUNDA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio II. Conclusiones*, México 1968, 73-100, 97.

7 Vgl. Jorge COSTADOAT, Los signos de los tiempos en la teología de la liberación, in: *Signos de estos tiempos* (wie Anm. 2), 131-148, 145.

8 Siehe dazu: Virginia R. AZCUY/Margit ECKHOLT (Hg.), *Citizenship – Biographien – Institutionen. Perspektiven lateinamerikanischer und deutscher Theologinnen auf Kirche und Gesellschaft*, Münster 2009; Ana M. BIDEGAIN, *Participación y protagonismo de las mujeres en la historia del catolicismo latinoamericano*, Buenos Aires 2009.

9 Vgl. Hans-Joachim SANDER, Die singuläre Geschichtshandeln Gottes – eine Frage der pluralen Topologie der Zeichen der Zeit, in: Peter HÜNERMANN/Bernd J. HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg/Basel/Wien 2006, Bd. 5, 134-147.

10 Juan NOEMI, En la búsqueda de una teología de los signos de los tiempos, in: *Signos de estos tiempos* (wie Anm. 2), 83-98, 93.

11 Vgl. Eduardo SILVA, Una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Validez, límites y porvenir de una hermenéutica teológica del Concilio, in: *Teología y Vida* L (2009) 41-58, 57.

12 Vgl. Katheryn TANNER, *Spirit in the Cities. Searching for the Soul in the Urban Landscape*, Minneapolis 2004, ix-xv.

13 Vgl. Michael NORTHCOTT (Hg.), *Urban Theology. A Reader*, London/Herndon 1998, 1-7.

14 Vgl. Juan M. VELASCO, Espiritualidad cristiana en situación de secularización, in: INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *Espiritualidad cristiana en tiempos de crisis*. VI Semana de Estudios de Teología Pastoral, Estella 1996, 119-158, 126ff.

15 Vgl. Peter HÜNERMANN, La acción de Dios en la historia. Teología como interpretatio temporis, in: José O. BEOZZO/Peter HÜNERMANN/Carlos SCHICKENDANTZ, *Nuevas pobrezas e identidades emergentes*. Signos de los tiempos en América Latina, Córdoba 2006, 17-59.

kann sie nicht nur die Merkmale einer Epoche wahrnehmen, sondern auch eine notwendige topologische Standortbestimmung und eine lokale Interpretation vornehmen. Sie nähert sich in dieser Hinsicht den kontextuellen Theologien.<sup>11</sup>

Im Rahmen des genannten Seminars zeigte sich, dass es hilfreich ist, die *Prozesshaftigkeit* einer Lektüre der Zeichen der Zeit zu betonen. Diese Prozesse lassen sich mehr oder weniger explizit und strikt in katholisch-theologischen Initiativen und in Projekten der Schwesterkirchen verfolgen. Aus der Vielzahl der Phänomene, welche für die Theologie als Hermeneutik bedeutsam sind, möchte ich eines, nämlich das Phänomen »Stadt« verdeutlichen. Die Stadt ist *ein* Zeichen der Zeit und gleichzeitig ein Schauplatz, um *andere* Zeichen wahrzunehmen.<sup>12</sup> Laut der *Urban Theology Group* der anglikanischen Kirche von Canterbury weisen die Ziele einer Theologie der Stadt eine Affinität zu einer Theologie der Zeichen der Zeit auf: Das Wehen des anwesenden Geistes in der Kreativität der Kulturen wiederbeleben, moralische wie spirituelle Probleme und Möglichkeiten hinsichtlich eines sich wandelnden religiösen Kontextes ermitteln und das Leben Gottes inmitten der alltäglichen Kämpfe von Christ/en/innen in der Liturgie, in der Spiritualität und in der Glaubensgeschichte ergründen.<sup>13</sup> Für die Ortskirchen, die den Seelsorgeauftrag im urbanen Bereich innehaben, sind die Stadtgebiete öffentliche Beobachtungsstationen, um die Zeichen der Zeit zu erkennen.

Zweitens ist, meines Erachtens, die spirituelle Suche der Menschen ein Beispiel. Als Zeichen *dieser* Zeiten durchziehen sie Veränderungsprozesse und religiöse Suchbewegungen: Die Deinstitutionalisierung der Religion, der Schritt von einer traditionellen Spiritualität hin zu einer anderen Spiritualität, die sich einem diffusen und eklektischen Mystizismus nähert, und die Säkularisierung, die einige selbst als Zeichen der Zeit ansehen, weil sie eine Wiederkehr des Glaubens vorantreibt, der von Individualisierung, Privatisierung und der Autonomie der religiösen Sphäre geprägt ist. Die wachsende Verbreitung von Spiritualität/en benötigt eine sorgfältige Unterscheidungsfähigkeit, da nicht jede spirituelle Form als eine christliche zu verstehen ist. Es finden sich auch andere spirituelle Formen, die auf Transzendenzerfahrungen beruhen. Die authentisch christliche Erfahrung lässt sich durch die absolute und persönliche Transzendenz charakterisieren, auf die sie verweist, und durch die Beziehung zu anderen Menschen, *den Schwestern und Brüdern, den Nächsten und Fremden*.<sup>14</sup> »Weiche« mystische Erfahrungen öffnen das Subjekt für eine geringere Transzendenz, nämlich die unsichtbare und versteckte Seite des eigenen menschlichen Bewusstseins und den subjektiven Charakter des menschlichen Lebenskosmos. Die Qualität der Spiritualität ist sicherlich schwierig zu beurteilen, aber es ist möglich, sie anhand ihrer Früchte und Äußerungen zu erkennen.

### 1.3 Die Theologie der Zeichen der Zeit, die Theologie und Spiritualität der Stadt

Eine theologische Lektüre der Zeichen der Zeit setzt voraus, dass Gott interveniert und in der Geschichte handelt. D. h. sie trennt die Heilsgeschichte nicht von der Weltgeschichte, sondern sucht nach dem Theologischen *in* der Geschichte. Die Theologie der Zeichen der Zeit ist auf diese Weise eine Theologie der Geschichte, eine *interpretatio temporis*. Das Handeln Gottes vollzieht sich in der Geschichte und die Theologie sucht nach dem Tun und der Leidenschaft Gottes in Jesus Christus durch seinen Geist, ohne jedoch die Zeichen zu verleugnen, welche die Gegenwart Gottes verdunkeln können.<sup>15</sup> Die Theologie deckt in ihrer hermeneutischen Funktion den versteckten göttlichen Sinngehalt in den geschichtlichen Ereignissen auf, die als Zeichen der Zeit angesehen werden. Sie sucht nach Bedeutung *inmitten* anderer Bedeutungen

und in den Bedeutungen derselben Wirklichkeit. Jede Wirklichkeit, z. B. die Stadt mit all ihren Möglichkeiten und Nicht-Orten, der Pluralität ihrer Wege und den spirituellen Formen, ist Trägerin oder Hüterin zahlreicher Bedeutungen, die es zu untersuchen gilt. Es ist Aufgabe der Theologie mithilfe der Sozial- und Humanwissenschaften, die Bedeutungen in den Zeichen der Zeit wahrzunehmen, stets vor dem Glaubenshorizont und der Offenbarung des Mysteriums. Die Theologie der Zeichen der Zeit hat ein ähnliche Zielsetzungen wie die Theologie und Pastoral der Stadt oder wie das Studium der Spiritualität, nämlich die vielen Wege des einen Geistes zu untersuchen.

## 2 Der neue plurale Schauplatz für das Studium der Spiritualität

### 2.1 Von der Religionssoziologie zur Spiritualitätssoziologie

Das Studium der Spiritualität ist sicherlich nicht exklusiv dem Bereich der christlichen Theologie zugehörig. In den vergangenen Jahrzehnten haben sich auch immer öfter die Religionssoziologie und sogar die Religionsphilosophie damit beschäftigt.<sup>16</sup> Die Fragen nach der *Zukunft der Religion* und die Diskussion über die *Zukunft des Christentums* sind beunruhigende Anzeichen, so meinen einige Gelehrte.<sup>17</sup> Kritisch greift auch Martín Velasco die Fragestellung nach der *Krise der Religionen* und der *Krise des Christentums* auf.<sup>18</sup> In Lateinamerika ist das Thema keinesfalls irrelevant. Wir in Lateinamerika sind beteiligt an tiefgreifenden Wandlungsprozessen, welche das Bild des Katholizismus für die Zukunft verändern werden: *Ist Lateinamerika nicht mehr katholisch?* So fragt sich der Religionssoziologie Christian Parker dringlichst hinsichtlich des wachsenden kulturellen und religiösen Pluralismus.<sup>19</sup> Zumal die Zukunft definitiv mit der Pluralisierung der Kultur und der Religion verknüpft sein werde, welche einen Wandel ohnegleichen und in unterschiedlicher Hinsicht eine Krise hervorrufen könne. Aldo Ameigeiras stellt dieselbe Thematik auf raffinierte Art und Weise dar, indem er vom *Katholizismus und dem religiösen Pluralismus oder der Pluralität der Katholizismen* spricht.<sup>20</sup> Neben der Vielfalt der Kulturen und den universalen Symbolen zeige sich der Verlust von Hegemonien und Absolutheitsansprüchen darin, dass alle Kirchen nicht nur darum kämpfen müssen, ihre Gläubigen »einzufangen«, sondern auch »zurückzuhalten«.<sup>21</sup>

16 Vgl. V. DURÁN CASAS/Juan C. SCANNONE/Eduardo SILVA (Hg.), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina*. De la experiencia a la reflexión, Bogotá 2003.

17 José M. MARDONES, *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Santander 1996; *Mística transreligiosa en una sociedad de incertidumbre*, in: F. J. SÁNCHEZ R. (Hg.), *Mística y sociedad en diálogo*, Madrid 2006, 89-105.

18 Juan M. VELASCO, *Crisis de las religiones y crisis del cristianismo. Ideas para una recomposición de la institución cristiana*, in: INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *Mundo en crisis, fe en crisis*. V Semana de Estudios de Teología Pastoral, Estella 1996, 79-120.

19 Vgl. Cristián PARKER GUMUCIO, *América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente?*, in: *América Latina Hoy* 41 (2005) 35-56.

20 Aldo AMEIGEIRAS, *Catolicismo y pluralidad religiosa o pluralidad de catolicismos*, in: Fortunato MALLIMACI (Hg.), *Modernidad, Religión y Memoria*, Buenos Aires 2008, 59-74.

21 Vgl. Aldo AMEIGEIRAS/Pablo MARTÍN (Hg.), *Religión, política y sociedad*. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente, Buenos Aires 2009, 9-13.

22 Fortunato MALLIMACI, *Excepcionalidad y secularizaciones múltiples: hacia otro análisis entre religión y política*, in: Fortunato MALLIMACI (Hg.), *Religión y política*. Perspectivas desde América Latina y Europa, Buenos Aires 2008, 117-137, 124.

23 Vgl. MARDONES, *¿Adónde va la religión?* (wie Anm. 17), 15-41.

24 J. Armando ROBLES, *El cristianismo en América Latina: signos de transformación y su lectura*, in: *Alternativas* 15,35 (2008) 77-96.

25 VELASCO, *Espiritualidad cristiana en situación de secularización* (wie Anm. 14), 126ff.

26 Kieran FLANAGAN/Peter C. JUPP (Hg.), *A Sociology of Spirituality*, Surrey/Burlington 2009 re-impresión.

27 Vgl. Giovanni MOIOLI, *Teología espiritual*, in: *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Salamanca 1982, IV, 27-61 und *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid 1991, 1838-1850.

28 Vgl. Saturnino GAMARRA, *Teología Espiritual*, Madrid 1994, 4.

Sich dem Thema der Religion aus soziologischer Sicht zu nähern, bedeutet die Säkularisierungsthese und die Moderne zu problematisieren. Das Paradigma der *Säkularisierung*, verstanden als ein Verlust sozialer Bedeutungen, von Glaubensvorstellungen und religiösen Institutionen, oftmals beschrieben als »Glaube ohne Beheimatung« oder als Prozess der Deinstitutionalisierung, wird schrittweise umgedeutet, und zwar im Sinne einer Wiederherstellung der Religion, die Individualisierungs- und Globalisierungsprozesse miteinander verbinde. Für Fortunato Mallimaci ist »der Verlust der Macht der Institutionen über das Leben der Gläubigen nicht ein Synonym für das Verschwinden der Religionswissenschaften [...] Unsere Gesellschaften ordnen sich neu und stellen immer wieder ihre Glaubensvorstellung, auch die religiösen, neu zusammen.«<sup>22</sup> Die religiösen Subjektivierungsprozesse erklären sich vor dem Horizont der *neuen religiösen Bewegungen* oder der spirituellen und mystischen Suchbewegungen, die subjektive Religionserfahrungen befördern. Das Christentum wird von zwei weiteren Konsequenzen herausgefordert, die Folge der Deinstitutionalisierungsprozesse sind: von einem diffusen und eklektischen Mystizismus, siehe z. B. die Suche nach Entrückungserfahrungen und die *New Age*-Bewegung, und von einer dogmatischen Gegenbewegung, die versucht, religiöse Traditionen zu erhalten.<sup>23</sup> In Lateinamerika ist das aufsehenerregendste Phänomen, begleitend zum Abwandern vieler Katholiken von den ursprünglichen religiösen Institutionen, der Zuwachs an neopentekostalen evangelikalen Kirchen.<sup>24</sup>

Das Paradigma der Säkularisierung, der »Prozess des Verschwindens der Religion angesichts der Moderne« (Hervieu-Léger), verschiebt sich zugunsten der Tendenz, Religion neu zusammenzustellen und individuell zu gestalten, und ruft damit, wie nie zuvor, das Thema der Spiritualität auf den Plan. Das Subjekt ist Protagonist seiner Religionsausübung. Gleichzeitig relativiert es nach seinem Ermessen die religiösen Festschreibungen und institutionellen Regulierungen.<sup>25</sup> Eine andere Deutung des »Ausbruchs« der Spiritualität im Bereich religiöser Studien bietet der Sammelband, der als erster einer Reihe von Essays über die Bedeutsamkeit der Spiritualität in der Religionssoziologie vereint hat. Bei dem Sammelband handelt es sich um eine Veröffentlichung unter der Herausgeberschaft von Kieran Flanagan und Peter C. Jupp mit dem Titel *A Sociology of Spirituality*.<sup>26</sup> In der Einleitung wird angemerkt, wie wichtig es sei, die Spiritualität aufgrund ihres Bedeutungszuwachses und aufgrund der geringen Aufmerksamkeit, die ihr in der Religionssoziologie bisher geschenkt wurde, anzusprechen. Das mangelnde Interesse erkläre sich möglicherweise durch die subjektive, erfahrungsbezogene und nicht rationale, somit für die Sozialwissenschaften nur schwer beweisbare Dimension der Spiritualität.

## 2.2 Von der Theologie der Spiritualität zu den Studies in Spirituality

In der Theologie wird die Verbindung zur Spiritualität im 20. Jahrhundert bedeutend. Die Theologie der Spiritualität entsteht als eine »neue« Disziplin innerhalb der theologischen Forschung und Lehre. Sie ist geprägt von der Geschichte der christlichen Tradition zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts. Dabei handelt es sich laut Giovanni Moiola um ein relativ neues Phänomen, betrachtet man die Geschichte der Theologie und ihre Beziehung zur Spiritualität unter der Voraussetzung, dass das grundlegende Problem der Theologie der Spiritualität der Versuch sei, Theologie und Spiritualität zu vereinen.<sup>27</sup> Das Spezifische dieser Zeit ist das Wiedererstarben des Interesses an theologischer Spiritualität dank des Impulses der »mystischen Bewegung« Ende des 19. Jahrhunderts sowie die Institutionalisierung der Theologie der Spiritualität als Disziplin und schließlich die Forderung nach einem Handbuch der spirituellen Theologie.<sup>28</sup> In der zweiten Hälfte des 20. Jahr-

hunderts ist das II. Vatikanische Konzil das kirchliche Großereignis, das Polarisierungen bei spirituellen Fragestellungen hervorruft, auch wenn es kaum Studien gibt, die auf die Auswirkungen auf die »neue« Disziplin eingehen.<sup>29</sup> Auch wenn es bedauernd ist, dass aus der Perspektive der Spiritualität der Beitrag des Konzils nicht gewürdigt worden ist, kann im Anschluss an Jesús Castellano festgehalten werden, dass die Sprache der Konzilsdokumente mit den gewohnten Formen bricht, welche die theologischen Wissenschaften bis dato künstlich voneinander getrennt hatten: Theologie, Pastoral und Spiritualität konvergieren nun in einer beschreibenden und mahnenden Sprache, welche die Einheit von Lehre und Leben, Theologie und Spiritualität aufzeigen will.<sup>30</sup> In Lateinamerika zieht man im nachkonziliaren Entwicklungsprozess, den manche als Etappe der Neubewertung der Theologie der Spiritualität betitelt haben, die Bilanz, dass die Theologie der Spiritualität dazu verhelte, die Vielfalt der Positionen und Orientierungen deutlicher wahrzunehmen: »Die spirituelle Theologie ist keine Disziplin und sie wird es, voraussichtlich, auch nie sein, wenn wir unter einer Disziplin etwas Abgeschlossenes und Einheitliches verstehen. Vielmehr zeigt sich auch hier ein Pluralismus, der nicht weniger legitim ist als in anderen Bereichen mit historischen Entwicklungen. Es handelt sich um einen Pluralismus in den unterschiedlichen Themenfelder und Einstellungen der Vergangenheit und Gegenwart.«<sup>31</sup>

In den vergangenen Jahrzehnten, in denen Konsensvereinbarungen und neue Tendenzen bezeichnend waren, besticht in den *Studies in Spirituality* ein weniger bekannter Ansatz, der mit Entwicklungen im akademischen Bereich der USA, Großbritannien und Niederlande zusammenhängt. Es handelt sich um die Besonderheit, dass die *Studies in Religion* den Reflexionsrahmen für die christliche Spiritualität darstellen. Die *Studies in Spirituality* ziehen, ihrem akademischen Fokus entsprechend, sowohl die Bibel als auch die Geschichte als konstitutive Quellen heran und verwenden sie neben dem interdisziplinären Arbeiten und dem interreligiösen Dialog als Interpretationsschlüssel. An dieser Stelle sei auf die Autor/en/innen Sandra Schneiders, Kees Waaijman und Philip Sheldrake verwiesen.<sup>32</sup> Die Definition von Spiritualität, die diese Autor/en/innen geben, erlaubt sowohl eine christliche Spezifizierung als auch den Blick auf unterschiedliche religiöse Traditionen. Für Waaijman ist »die Spiritualität die beständige Transformation als offene Beziehung zum Unabhängigen.«<sup>33</sup> Für Schneiders ist Spiritualität »die Erfahrung einer bewussten

29 Einige Ausnahmen sind die monographischen Ausgaben der Zeitschrift *Revista de Espiritualidad* 34 (1975), 43 (1984) 2-132, 547-697 sowie die Arbeiten von G. HOLOTIK, Pour une spiritualité catholique selon Vatican II, in: *NRT* 107 (1985) 838-852; Les sources de la spiritualité catholique selon Vatican II, in: *NRT* 109 (1987) 66-77.

30 Vgl. Ciro GARCÍA, *Teología espiritual contemporánea*. Corrientes y perspectivas, Burgos 2002, 295, Fussnote 14; Jesús CASTELLANO, Los grandes temas de la espiritualidad tradicional en la doctrina del Vaticano II, in: *RevEsp* 34 (1975) 166-188, 169.

31 Augusto GUERRA, Proceso histórico en la formación de la teología espiritual, in: *Teresianum* 52 (2001) 23-68, 65.

32 Siehe dazu: Bruce H. LESCHER / Elizabeth LIEBERT (Hg.), *Exploring Christian Spirituality*. Essays in Honor of Sandra M. Schneiders, New York / Mahwah 2006; Kees WAAIJMAN, *Spirituality*. Forms, Foundations, Methods, Leuven 2002; Philips SHELDRAKE, *Spirituality and History*, New York 1998.

33 Kees WAAIJMAN, Toward a phenomenological definition of spirituality, in: *Studies in Spirituality* 3 (1993) 5-56, 45.

34 Sandra SCHNEIDERS, The Study of Christian Spirituality, in: *Studies in Spirituality* 8 (1998) 38-57, 39-40.

35 Sandra SCHNEIDERS, Spirituality in the Academy, in: Kenneth J. COLLINS (Hg.), *Exploring Christian Spirituality*. An Ecumenical Reader, Grand Rapids, MI 2000, 227-269, 256-257.

36 Vgl. LESCHER/LIEBERT, *Exploring Christian Spirituality* (wie Anm. 32), 3-5.

37 Siehe SCHNEIDERS, The Study of Christian Spirituality (wie Anm. 34), 52-56; Belden C. LANE, Writing in Spirituality as a Self-Implicating Act: Reflections on Authorial Disclosure and the Hiddenness of the Self, in: LESCHER / LIEBERT, *Exploring Christian Spirituality* (wie Anm. 32), 53-69.

38 Siehe Giuseppe GIORDAN, Spirituality: From a Religious Concept to a Sociological Theory, in: FLANAGAN / JUPP, *A Sociology of Spirituality* (wie Anm. 26), 161-180.

Vereinigung im lebendigen Geschehen der Selbsttranszendenz auf einen letzten Wert hin.«<sup>34</sup> In der christlichen Spiritualität werden diese formalen Kategorien durch den christlichen Inhalt spezifiziert: der letzte Wert ist der dreieine Gott, der sich in Christus offenbart. Der *Unterschied* dieser Fokussierung ist wesentlich, im Gegensatz zu anderen im vergangenen Jahrhundert, die akademische Lokalisierung des Studiums der Spiritualität und seiner Beziehung zur Theologie: »Die christliche Spiritualität kann nur dann als eine theologische Disziplin benannt werden, wenn die Theologie als Oberbegriff für alle heiligen Wissenschaften und für alle religiösen Studien verstanden wird, die einen expliziten Bezug zur Offenbarung sowie ausdrücklich eine konfessionelle Bindung aufweisen. Wenn die Theologie jedoch im strengen Sinne definiert ist, z. B. als systematische Theologie oder Moralthologie, ist die Spiritualität keine theologische Disziplin, ebenso wenig wie die Kirchengeschichte oder die biblische Exegese als theologische Disziplinen zu benennen wären. [...] Anders gesagt schlage ich vor, Spiritualität nicht als eine Unterkategorie der Dogmatik oder der Moral anzusehen.«<sup>35</sup>

Sandra Schneiders nennt fünf Aspekte, welche das Studium der Spiritualität zusammenfassen können:<sup>36</sup> 1. Die Spiritualität ist per se eine theologische Disziplin und keine Unterdisziplin der Theologie, z. B. als Teil der Moralthologie. 2. Ziel des Studiums ist »das spirituelle Leben als Erfahrung«, d. h., die Spiritualität versucht das Erfahrungswissen, wie es aktuell erscheint, und das Subjekt, das ein Leben in Fülle in Christus sucht, zu verstehen. 3. Als Methode schlägt die Autorin eine *hermeneutische Annäherung an die Spiritualität* vor, welche sie nach Paul Ricoeur in drei Phasen unterteilt: Die Beschreibung der Erfahrung, die es zu untersuchen gilt, die Analyse, welche zur Erklärung und Bewertung führt, und schließlich die Aneignung, welche nach der Bedeutung dieser Erfahrung für uns fragt. 4. Die Spiritualität ist ein interdisziplinäres Feld, denn ihr Inhalt lässt unterschiedliche disziplinäre Standpunkte zu. Die Wahl der Methodologie ist abhängig vom jeweiligen Thema, das untersucht werden soll. So ist eine spirituelle Strömung der ersten Jahrhunderte etwas anderes als ein spiritueller Text des 17. Jahrhunderts. 5. Die Zielsetzung der Disziplin ist eine dreifache: Die religiöse Erfahrung untersuchen und das spirituelle Leben des Forschenden sowie anderer Personen begleiten – dies knüpft an die Dimension des Selbstbezugs von Spiritualität an.<sup>37</sup> Der Schwerpunkt der *Studies in Spirituality* bei Schneiders macht deutlich, dass die Interdisziplinarität im Umgang mit dem Thema Spiritualität in einem religiös pluralen Kontext und aufgrund der Individualisierung des Glaubens heute, eine angemessene Arbeitsform ist.

### 2.3 Von einem theologisch/religiösen Konzept zu einem soziologischen?

Mit dieser Überschrift möchte ich die Fragestellung andeuten, die Giuseppe Giordan im oben genannten Werk von Flanagan und Jupp aufwirft, wenn es um die epistemologische Lokalisierung der Spiritualität in der Soziologie und in der Theologie geht.<sup>38</sup> Seiner Meinung nach entsteht das Konzept »Spiritualität« in der Religionssoziologie im Zusammenhang mit dem zeitgenössischen Pluralismus. Seine Perspektive betont die wachsende Bedeutung des/der Gläubige/n gegenüber den religiösen Institutionen. Es sei ein Zeichen individueller Glaubensfreiheit und Kreativität, das Heilige mit relativ neuen Themenstellungen wie der Suche nach Wohlstand, Gesundheit und Lebenssinn verbinden zu können. Es sei deshalb interessant, den Gebrauch des Konzepts der Spiritualität in der Soziologie im Vergleich zur Theologie zu betrachten: *Die Spiritualität hat sich vom Bereich »des Versteckten« in der Theologie zu einem »modischen« Konzept in der Soziologie entwickelt.* Das Vorhaben lässt

die Debatte offen, die im akademischen Bereich generell noch nicht geführt wird und die, vom heutigen Kontext ausgehend diskutiert werden muss. Das Studium der Spiritualität wird im interdisziplinären Dialog von den Sozialwissenschaften lernen können sowie die Soziologie die ausstehende Themen der Spiritualität behandeln wird müssen.<sup>39</sup>

### 3 Der Durst nach Spiritualität in der Stadt/den Städten als Zeichen der Zeit

#### 3.1 Die christliche Spiritualität im Kontext der Wiederkehr der Religion

Die Neuzusammenstellung des Glaubens, so Martín Velasco in Anlehnung an Michel de Certeau, der vom *Ausbruch des Christentums* spricht, entstehe aus einer positiven Wertschätzung der Säkularisierung heraus: Die Säkularisierung sei keine Bedrohung, sondern »ein Zeichen der Zeit durch das der Heilige Geist der Kirche [...] die Mängel der Inkarnation des Christentums in der Geschichte aufzeigt und einen neuen Weg zu einer neuen historischen Realisierung auf der Höhe der Bedürfnisse der Zeit weist«. Für Velasco besteht diese Neuzusammenstellung des Glaubens aus drei unerlässlichen Elementen:<sup>40</sup> Den Glauben wiederzugewinnen, ist das Zentrum christlichen Glaubens, der Strukturwandel der institutionellen Strukturen – den wir in Lateinamerika seit Aparecida pastorale Bekehrung nennen – und die Begründung einer neuen Form der Anwesenheit christlicher Institution in der säkularen Welt. Diese Elemente zeigen, dass eine neue Gestalt des Christentums möglich und die Gestaltung einer *neuen Spiritualität* aus dem Evangelium nötig ist. Angesichts des wachsenden spirituellen Durstes bedarf es einer umsichtigen Unterscheidungsfähigkeit, denn von einer christlichen Spiritualität kann nur gesprochen werden, wenn auf Christus oder den christlichen Gott verwiesen wird. Sicherlich gibt es Verweise oder spirituelle Grundlagen,<sup>41</sup> aber aus der Abtrennung der Institutionen von den christlichen Religionen entstehen eben auch andere Suchbewegungen, die im Rahmen der neuen Situation bewertet werden müssen. Das Kriterium, das Martín Velasco einbringt, die Transzendenz wahrhaft anzuerkennen, scheint mir brauchbar, um die Verbreitung des Spirituellen besser einschätzen und erforschen zu können: »Der Unterschied zur authentisch christlichen Erfahrung beruht auf zwei voneinander abhängigen Merkmalen: Auf der Wirklichkeit des Transzendenzaktes und seinem absoluten und persönlichen Charakter und auf der Transzendenz an sich, auf die der Erfahrungsakt verweist. Die ›weichen‹ Mystiken, welche wir zuvor angesprochen haben, öffnen das Subjekt auf eine

39 Siehe John COLEMAN, *Social Sciences*, in: Arthur HOLDER (Hg.), *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, Oxford 2005, 289-307.

40 Siehe VELASCO, *Espiritualidad cristiana en situación de secularización* (wie Anm. 14), 119-158.

41 Stephan DE FIORES, *Espiritualidad contemporánea*, in: Stephan DE FIORES/Tullo GOFFI (Hg.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid 1991, 617-644.

42 VELASCO, *Espiritualidad cristiana en situación de secularización* (wie Anm. 14), 126.

43 Vgl. José A. GARCÍA, *Muchos caminos pero un solo Espíritu. Lo irrenunciable de la espiritualidad cristiana*, in: INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *Espiritualidad en tiempos de crisis* (wie Anm. 14), 13-37, 15. Siehe dazu: Virginia R. AZCUAY, *En camino hacia una mistagogía cristiana. Los aportes de Karl Rahner a la Teología Espiritual*, in: *Proyecto 42* (2002) 43-69.

44 Die Formulierung stammt von Bernardo Kliksberg. Die Herausforderung dieser Wirklichkeit für die Kirche habe ich in folgendem Artikel bearbeitet: Virginia R. AZCUAY, *Reflexiones abiertas sobre la crisis-*

*país. Pensar pensándonos – aportes teológico/sociales*, in: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (Hg.), *La crisis argentina* (wie Anm. 4), 153-208, 79ff.

45 VELASCO, *Espiritualidad cristiana en situación de secularización* (wie Anm. 14), 146.

46 João B. LIBANIO, *La experiencia urbana como lugar teologal*, in: J. de J. LEGORRETA (Hg.), *10 Palabras clave sobre Pastoral urbana en América Latina*, Estella 2007, 217-256, 220. Siehe dazu: João B. LIBANIO, *As lógicas da cidade: o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé*, São Paulo 2002.

geringere Transzendenz hin, die nicht mehr als die unsichtbare versteckte Seite des eigenen menschlichen Bewusstsein in seiner Gesamtheit ist, und deshalb nicht vom Universum zu trennen ist, in dem das Subjekt lebt.«<sup>42</sup>

Die christliche Wahrnehmung der Spiritualität in der heutigen Zeit sieht sich herausgefordert von der Aufgabe, *die vielen Wege* religiöser Erfahrungen zu respektieren und von *dem einen Geist*, der für die christliche Spiritualität unverzichtbar ist, zu unterscheiden. Wenn es möglich ist, die unterschiedlichen subjektiven Suchbewegungen als Form der Spiritualität zu akzeptieren, ist es gleichwohl notwendig zu bestimmen, welche Aspekte die Spiritualität ausmachen, die sich zu Recht christlich nennen darf. Man sollte nicht vergessen, dass das Phänomen der Subjektivierung des Glaubens Hand in Hand geht mit der Verbreitung einer »Spiritualität à la carte«, die nichts anderes ist als »der Gott in der Hosentasche«. In diesem Zusammenhang führt Johann Baptist Metz den Ausdruck *Religion ja, Gott nein* an und beschreibt damit eine Tendenz innerhalb von Religion und Spiritualität, Gott als Referenzpunkt zu verlieren.<sup>43</sup> In dieser Situation stellt sich gleichzeitig die Frage, welche Möglichkeiten bleiben, die vielen Wege christlicher Spiritualität sowie ihre Unverzichtbarkeit zu bejahen, so z. B. einen Standpunkt im Dialog, der hilft, religiösen Fanatismus oder kirchliche Verengungen zu überwinden oder die Vision eines wahrhaft Christlichen, das den Respekt vor religiöser Identität und freier Religionsausübung garantiert. Aus diesem Grund meine ich, dass es zunächst wichtig ist, den trinitarischen Charakter christlicher Spiritualität, d. h. die Perspektive des Gott-Vater/Mutter, der/die die Menschen und Gemeinschaften *ruft*, ihm/ihr nachzufolgen, und zwar unter der Führung des Geistes, der den Geist der Kommunion, Reziprozität und Einheit in Verschiedenheit beseelt, wiederaufzugreifen.

In Zeiten der Neubewertung des Religiösen muss die Spiritualität auch an ihrer ethischen und politischen Dimension und ihrem Einsatz für die Ausgestoßenen gemessen werden, vor allem im Kontext Lateinamerikas und der Karibik, wo die eng miteinander verknüpften Begriffe *Glaube und Gerechtigkeit* maßgeblich sind und die Identität unserer Kirchen durch das »caso anti-ejemplar« der sozialen Ungerechtigkeit geprägt worden sind.<sup>44</sup> Immer wieder haben die kontextuelle Theologien, die eine angemessene *situationsbezogene Spiritualität* entwerfen, daran erinnert, dass es unmöglich sei, die Gotteserfahrung, das Zentrum der christlichen Erfahrung und Spiritualität, zu verwirklichen ohne eine ethische Position in den Gesellschaften, die von Ungerechtigkeit und Unterdrückung geprägt sind, einzunehmen. Die Christ/en/innen, die sich in Zeiten der Säkularisierung *aus Gründen der Religionszugehörigkeit* sprichwörtlich am Stadtrand oder im Exil befinden, weil sie eine Minderheit darstellen, können sich so in das Leben derer einfühlen, die in der Stadt in gettoisierten Gebieten leben: Der Rückzug an die Ränder bedeutet, unablässigem und tiefgreifendem Wandel, unerbittlichen ökonomischen Gesetze, der Vorherrschaft der vorgetäuschten Effektivität und der eigene Schwachheit zu begegnen.<sup>45</sup>

### 3.2 Die Stadt, Bedrohung oder Chance für die Spiritualität?

João B. Libanio fügt unseren Betrachtungen ein Dilemma, eine Kritik, hinzu: »Uns beängstigt die Frage, ob die Stadt nicht nur die Ausgeglichenheit und die Ruhe des Wohnens zerstört hat, sondern auch die Glaubenserfahrung.«<sup>46</sup> Um über das Leben und die Spiritualität in der Stadt zu sprechen, beschreibt Libanio den Wandel vom Ruralen zum Urbanen entlang zweier Betrachtungen: »Eine erste Feststellung scheint offensichtlich. Die Urbanisierung hat die traditionelle Religiosität einer kritischen Befragung unterzogen. Man hat sie im übertragenen Sinne vom Stroh, das Korn von überflüssigen Hüllen befreit und gereinigt. Wenn sich auch statistisch gesehen die Kirchenmitglieder verringert haben, hat die Religiosität doch sicherlich

an Tiefe, Bewusstheit und Verbindlichkeit gewonnen. Die Erneuerung wurde u. a. durch das II. Vatikanische Konzil ausgelöst, das den traditionellen Glauben in die moderne, urbane Welt übersetzt hat. Die Stadt an sich verhindert nicht, dass der Glaube gelebt wird, aber sie macht es notwendig, das Verständnis der Praxis neu zu formulieren. Deshalb haben sich die Katechismen, Theologien und Liturgien vor dem Hintergrund der städtischen Blickweise vervielfacht.<sup>47</sup>

In dieser ersten Feststellung zieht der Autor eine positive Bilanz der Effekte der Urbanisierung, auch wenn er einen gewissen Prozess der Deinstitutionalisierung erkennt, betont er gleichzeitig, dass das christliche Leben gereift sei. In der Stadt »verschwindet die religiöse Dimension nicht, sondern sie verändert sich«; »die Individualisierung, die Privatisierung und die Autonomie der religiösen Sphäre führen dazu, dass diese wächst und variiert«.<sup>48</sup> Im Gegensatz dazu betont Libanio in seiner zweiten Beobachtung einen kritischen Aspekt bezüglich religiöser Tendenzen unserer Zeit: »Eine zweite generelle Feststellung zeigt, dass die Stadt die Verbindungen im Zusammenleben der Menschen zerstört und stattdessen die Anonymität und den Individualismus bestärkt hat. Der Individualismus, der auch als eine eigene Ideologie der Moderne bezeichnet wird, nimmt zu und bewirkt, dass die Religion nicht ausgelöscht, sondern in ihrem notwendig institutionellen und von den Autoritäten überwachten Charakter geschwächt wird. Jedes Individuum ist vor die Wahl gestellt, religiöse Elemente auszuwählen.«<sup>49</sup>

Das soziale Zusammenleben, das in der Stadt in gewisser Weise bedroht ist,<sup>50</sup> weist, wenn man geschwächte Institutionen und Gemeinschaften betrachtet, Parallelen zu den religiösen Erfahrungen in der Stadt auf. Der innere Anspruch des christlichen Glaubens ist es, »mithilfe der kirchlichen und gemeinschaftlichen Praxis, individuelle Glaubenspraktiken zur bewältigen«. Da »der Glaube sich angesichts von Anonymität und Einsamkeit des Individualismus in der großen Stadt auflöst«, so Libanio, »heißt glauben, Gemeinschaft zu bilden und am gemeinschaftlichen Leben teilzunehmen«.<sup>51</sup> In der Stadt zu glauben, sei schwieriger und anstrengender, das Zusammenleben und der Glaube seien aufgrund der sozialen Bedingungen auf die Probe gestellt, vor allem mit Blick auf die gemeinschaftliche Dimension. Libanio behauptet aber auch, dass der Glaube eine derartige Reflexionsebene bei Christ/en/innen erreichen könne und zur evangelisierenden Kraft werde.<sup>52</sup>

Es schließt sich die Frage an, wie die Gemeinschaften aussähen, die besser auf die individuellen Personen eingingen, damit sie und ihre Familien ihre Spiritualität in der Stadt leben könnten, und welche spirituellen Angebote diese Gemeinschaften bräuchten. Ich möchte nur einige mögliche Orientierungspunkte nennen. Die christliche Spiritualität, die in der zeitgenössischen Kultur durch die große Stadt symbolisiert wird, befindet sich in *einer Situation des Exils*.<sup>53</sup> Die Christ/en/innen, die zumeist in den Städten wohnen, sind aufgrund der Umwandlungen und der Pluralisierung des Religiösen, verstoßen »an die Außenbezirke der Stadt«, an die Ränder. Diese Minderheitssituation in der heutigen Gesellschaft als ein

47 LIBANIO, La experiencia urbana como lugar teologal (wie Anm. 46), 217.

48 LIBANIO, La experiencia urbana como lugar teologal (wie Anm. 46), 230.

49 LIBANIO, La experiencia urbana como lugar teologal (wie Anm. 46), 220.

50 Ich ziehe zudem, in gewisser Hinsicht, die Möglichkeiten und Erleichterungen der Stadt/Städte und der Globalisierung in Betracht. Vgl. Gabriel BAUTISTA,

La ciudad y el paradigma de la comunión. Un elogio de lo urbano, in: *Teología* 100 (2009) 503-521.

51 LIBANIO, La experiencia urbana como lugar teologal (wie Anm. 46), 253.

52 Vgl. LIBANIO, La experiencia urbana como lugar teologal (wie Anm. 46), 255.

53 Vgl. VELASCO, Espiritualidad cristiana en situación de secularización (wie Anm. 14), 144ff.

54 Vgl. Gerhard LOHFINK, *¿Necesita Dios la Iglesia?*, Madrid 2000.

55 Vgl. GARCÍA, Muchos caminos pero un solo Espíritu (wie Anm. 43), 35ff.

56 Vgl. Víctor M. FERNÁNDEZ, *Conversión pastoral y nuevas estructuras. ¿Lo tomamos en serio?*, Buenos Aires 2010.

57 Vgl. Luiz C. SUSIN, Misión en un tiempo de cambios profundos y desafíos culturales insoslayables, in: Amerindia, *La misión en cuestión. Aportes a la luz de Aparecida*, Bogotá 2009, 21-32, 30ff.

Zeichen der Zeit zu akzeptieren, bedeutet für Christ/en/innen, einen Weg des spirituellen Lernens einzuschlagen, der sich von der Macht und dem Prestige entfernt, die die religiösen Institutionen durch die Geschichte innehatten. Die Erneuerung des Christentums in dieser neuen gesellschaftlich-religiösen Situation erfordert, Modelle kirchlicher Vereinsamung zu überwinden und sich neuen Formen der Zusammenarbeit mit den Verbänden und aktiven sozialen Organisationen in den Städten zu öffnen. Die Stadtpastoral hat erst dann ihre volle Gültigkeit, wenn sie Kooperationen zwischen den Kirchen und anderen Gruppen, die ebenfalls auf der Suche nach Lösungen für die dringendsten Probleme, die die Bewohner der Städte – insbesondere die Ausgeschlossenen – bedrücken, befördert.

### 3.3 Die Herausforderung eines Zeichens der Zeit

Die Lektüre der Zeichen der Zeit ist mit den radikalen Ansprüchen des Evangeliums direkt verbunden und sie braucht eine Wahrnehmung, die von der Einsatzbereitschaft für das Evangelium und von prophetischem Instinkt gestärkt wird. Eine Theologie, die sich ausgehend von einer pluralen Topologie der Zeichen der Zeit leiten lässt, benötigt eine beständige Revision ihrer Grundlagen, ihrer Interpretationskriterien und ihres Einsatzes für Gottes Heilsplan in der Menschheits- und Weltgeschichte. In Zeiten von Pluralismus und der Wiederkehr der Religion, läßt der Durst nach Spiritualität als ein Zeichen der Zeit die christlichen Kirchen dazu ein, ihre spirituellen und pastoralen Angebote zu überdenken. Eine der dringendsten Fragen ist, *welche Kirchen, welche Glaubensgemeinschaften braucht Gott in diesen Zeiten*, um eine Aussage Gerhard Lohfinks aufzugreifen.<sup>54</sup> Noch scheint es unabdingbar, den Prozess der Deinstitutionalisierung des Glaubens anzuerkennen und die Frage nach dem Wert der religiösen Institutionen als Schlichter, insbesondere in Bezug auf die Weitergabe des Glaubens, welche die innerste Aufgabe der Evangelisierung ist, anzufragen. Die Wirklichkeit ist mit der spezifischeren Frage nach *der Art der Spiritualität, die der Geist Gottes für diese Zeiten hervorruft, und welche Spiritualität/en die katholische Kirche vorschlägt und im Bereich der christlichen Religion als angemessen ansieht*, verknüpft.

Eine andere Lesart ist jene, dass die christlichen Kirchen sich der Möglichkeit ausgesetzt sehen, sich als »Gemeinschaft der Erinnerung« (Robert N. Bellah) neu zu entwerfen, und sich mit »Plausibilitätsstrukturen« (Peter Berger) des Glaubens in sozial verträglichen und nachhaltigen Gemeinschaften darzustellen.<sup>55</sup> Die drei zentralen Funktionen einer Erinnerungsgemeinschaft sind: Verwurzelt sein, um sich selbst zu entwerfen, seine Vergangenheit durch Zeugnisse erzählen, um der Gemeinschaft und der Verbindung zwischen Persönlichem und Sozialem Sinn zu verleihen. In den Kontexten des Pluralismus sind die Erinnerungsgemeinschaften und die Spiritualität, die daraus erwächst, unentbehrlich, um die Identität aufrecht zu erhalten und der Glaubenserfahrung Bedeutung zu verleihen. Letztendlich muss die Frage nach der *Glaubwürdigkeit* die Reise der religiösen Institutionen durch die Geschichte begleiten: Warum und wie glauben wir in unseren Zeiten? Solche Fragen führen geradewegs zu ekklesiologischen Fragestellungen – gelebten und erdachten. Es sind Fragen, die der Pastoral und der Spiritualität in der Stadt inhärent sind. Der allgemeine Horizont, in dem diese Perspektiven zu entwickeln sind, kann kein anderer sein als jener der »pastoralen Bekehrung«, wie es die Konferenz von Aparecida benannt hat.<sup>56</sup> Eine neue Form der kirchlichen Präsenz muss auch eine »neue Katholizität« entwerfen, offen universal, im Dialog, Anerkennung gebend und schlichtend, auf der Suche nach Transzendenz und Mystik in der heutigen Zeit.<sup>57</sup> Die Herausforderung ist und bleibt, die Zeichen der Zeit und in ihnen das Wehen des Heiligen Geistes in der Geschichte, in der wir leben, zu lesen und zu entdecken, um Auskunft über unseren Glauben geben zu können.

**Zusammenfassung**

Der Durst nach Spiritualität in den Städten ist ein Zeichen der Zeit und somit eine Herausforderung für die Kirche und die Christen. Dies trifft vor allem auch für Lateinamerika zu. Der Beitrag stellt sich unter anderem die Frage, ob die Stadt als solche eine Bedrohung oder Chance für die Spiritualität darstelle. Denn die christliche Spiritualität befindet sich zunehmend in der Situation eines Exils, topografisch gesprochen: sie wird an die Außenränder der Städte gedrängt. Hier zeigt sich enormes Potential für die Erneuerung des Christentums an.

**Abstract**

The thirst for spirituality in the cities is a sign of the times and thus a challenge for the church and Christians. This also applies in particular to Latin America. Among other things, the article asks whether the city as such is a threat to or an opportunity for spirituality since Christian spirituality increasingly finds itself in the situation of exile, speaking topographically: it is being pushed to the outer edges of the cities. This reveals great potential for the renewal of Christianity.

*Aus dem Spanischen übersetzt  
von Miriam Leidinger*