

*Karl Baier (Hrsg.)*

**HANDBUCH SPIRITUALITÄT**  
Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse

# Inhalt

## EINLEITUNG

- II      KARL BAIER  
        Spiritualitätsforschung heute

## ZUGÄNGE

- 49      PETER WIDMER  
        Die angelsächsische Mystikdebatte  
        Eine Einführung
- 72      GRACE M. JANTZEN  
        Feminismus, Philosophie und Mystik
- 91      HUBERT KNOBLAUCH  
        Soziologie der Spiritualität
- 112     SIEGFRIED ESSEN  
        Systemische Therapie und Spiritualität  
        Von der Notwendigkeit szenischer Theologie
- 127     ROMAN SIEBENROCK  
        Befähigung zur Erfahrung  
        Zur dogmatischen Grundlegung der Begegnung mit dem universalen  
        Heilswillen Gottes aus der Mitte des Zweiten Vatikanischen Konzils
- 146     PAULO SUESS  
        Mystisch, missionarisch, militant  
        Politische Spiritualität im Kontext Brasiliens

## CHRISTLICHE TRADITIONEN

- 159     ANDREW LOUTH  
        Die Spiritualität des frühen christlichen Mönchtums
- 171     FRANZ NIKOLAUS MÜLLER  
        Hesychasmus

- 186 ECKARD WOLZ-GOTTWALD  
 Philosophie und Spiritualität.  
 Wege der Transformation bei Platon, Paulus und den Viktorinern
- 199 IRENE LEICHT  
 Die große Liebe  
 Facetten christlicher Frömmigkeit im Mittelalter
- 214 DIETMAR MIETH  
 Mystik und Politik  
 Zugänge bei Meister Eckhart
- 229 ELISABETH HENSE T. O. CARM  
 Karmelspiritualität
- SPIRITUALITÄT INTERKULTURELL, TRANSRELIGIÖS**
- 249 FABRICE BLEÉ  
 Die Wüste der Alterität  
 Spirituelle Erfahrung im intermonastischen Dialog
- 267 BETTINA BÄUMER  
 Praxis der Nicht-Dualität  
 Die Spiritualität des Vijnāna Bhairava Tantra
- 277 FRANCIS X. D'ŪSA, SJ  
 Kontemplation in Aktion  
 Yoga in der Bhagavadgītā
- 292 ROLF ELBERFELD  
 Auf Bootsfahrt mit Dōgen  
 Zen und Philosophie
- 304 URSULA BAATZ  
 Zen und christliche Spiritualität  
 Eine Zwischenbilanz
- 329 PERRY SCHMIDT-LEUKEL  
 Der Einfluss der interreligiösen Begegnung auf die religiöse Identität

**EPILOG**

- 347 RAINER BULAND  
 Spiritualität und Spiel:  
 Gemeinsamkeiten und Entwurf einer Theologie des Spiels.
- 365 AUTORINNEN UND AUTOREN



## Spiritualitätsforschung heute

Die Ausgestaltung des Verstehens von Spiritualität zu einem eigenen Wissensgebiet samt dazugehörigen theoretischen Diskursen hat in der westlichen Welt innerhalb der christlichen und hier besonders der orthodoxen und römisch-katholischen Theologie ihre längste Tradition.<sup>1</sup> Mit mannigfachen Wurzeln, die bis in griechische Philosophie und Patristik zurückreichen, kristallisierte sich im Westeuropa des 17. Jahrhunderts mystische Theologie im Sinn einer Theorie der verschiedenen Stufen kontemplativer Vereinigung mit Gott als eigene Disziplin heraus. Wenig später wurde ihr die sog. aszetische Theologie als Reflexion der Grundlagen christlicher Spiritualität beigelegt. Sie umfasst traditionell die Lehre von den Lastern und ihrer Überwindung, die Einübung der christlichen Tugenden sowie eine Theorie der einfachen Formen des Gebets und vorwiegend diskursiver Meditation. Es kam damals bereits zu ersten Versuchen mystische Theologie als Fach katholischer Theologie an der Universität zu etablieren, die aber bald wieder versandeten.

Im frühen 20. Jahrhundert wurden dann dauerhafte Lehrstühle zunächst noch unter den Namen »Aszese und Mystik« bzw. *theologia spiritualis* gegründet, deren ersten Réginald Garrigou-Lagrange 1917 am Athenäum Angelicum in Rom schuf.<sup>2</sup> In der Folge verstand man aszetische und mystische Theologie als Hilfs- bzw. Spezialdisziplinen innerhalb von Moraltheologie und Dogmatik. Die Theologie der Spiritualität hat sich im Lauf der Jahrzehnte stark gewandelt. Der größte Einschnitt geschah um die Zeit des II. Vaticanum, als sich ihr in die Jahre gekommenes, neuscholastisches Paradigma endgültig auflöste und verschiedenen Neuansätzen

<sup>1</sup> In Indien kam es schon in vorchristlicher Zeit zur Herausbildung analoger Disziplinen in Gestalt des Yoga und der methodischen Reflexion über den Weg zum Erwecken, die in den buddhistischen Schulen entwickelt wurde. Siehe dazu die Beiträge im interreligiösen Teil dieses Bands. Auch in anderen Religionen gibt es Parallelen, die bislang noch nicht systematisch erforscht wurden. Zur orthodoxen Theologie der Spiritualität siehe den Beitrag von Franz Nikolaus Müller.

<sup>2</sup> Siehe BERGER: *Art. Garrigou-Lagrange*, 432. Vgl. zur Geschichte des Faches im Rahmen katholischer Theologie WEISMAYER: *Theologie und Spiritualität*.

Raum gab. Seither herrscht eine Situation des Theorien- und Methodenpluralismus, an der sich vermutlich in absehbarer Zeit nichts ändern wird.

Da in den Konzilsdokumenten zum Studium der Theologie ein Fach »Spiritualität« nicht erwähnt wird und ein solches in lutheranischer bzw. reformierter Theologie noch weniger historisch und institutionell verankert ist, verwundert es nicht, dass die Theologie der Spiritualität sich seither nicht wirklich an den Universitäten etablieren konnte (zumindest an den staatlichen; an kirchlichen theologischen Hochschulen ist die Lage im deutschen Sprachraum etwas besser).<sup>3</sup> Erst in jüngster Zeit deutet sich eine, von der wachsenden Popularität des Themas induzierte Trendwende an, doch nach wie vor fehlt das Fach oft gänzlich im Angebot der theologischen Fakultäten, oder es fristet das Dasein einer bescheidenen Randerscheinung.

Die Nichtexistenz einschlägiger Lehrstühle, Institute und Lehrveranstaltungen bedeutet allerdings nicht, dass Spiritualität in der Theologie kein Thema ist. Sie spielt in praktisch allen theologischen Fächern eine mehr oder weniger große Rolle, so dass man das Fach »Spiritualität« von der breit gefächerten Behandlung spiritueller Fragestellungen im Rahmen der Theologie unterscheiden muss.<sup>4</sup> Dazu kommt eine ganze Reihe nicht-theologischer akademischer Disziplinen, die zunehmend spirituelle Themen bearbeiten, oft ohne sie als solche zu benennen. Der Titel »Spiritualitätsforschung« besagt ja, dass die theologische Betrachtungsweise heute ein Zugang unter mehreren ist und kein Monopol mehr für die wissenschaftliche Behandlung des spirituellen Bereichs besitzt.<sup>5</sup>

Vor allem an angloamerikanischen Universitäten begann sich das Fach im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts von den theologischen Disziplinen abzukoppeln, denen es anfänglich zugerechnet worden war. Es bildet heute zunehmend einen eigenständigen Forschungsbereich innerhalb der *religious studies*, den man *study of spirituality* oder einfach nur *spirituality* nennt. Davon wird mitunter *Christian spi-*

3 Immerhin taucht das Fach in den Ausführungsbestimmungen des Priesterausbildungsdekrets aus dem Jahr 1970 als Ergänzung zur Moralthologie auf; eine gänzlich traditionelle Verortung, die nichts von der durch den Reformgeist des Konzils ausgelösten Bewegung in der Theologie der Spiritualität spüren lässt. Die Apostolische Konstitution »*Sapientia christiana*« zur Neuordnung des kirchlichen Hochschul- und Studienrechts aus dem Jahr 1979 verstärkte die Anbindung an die Moralthologie noch.

4 Zwei relativ beliebige Beispiele für die Präsenz des Themas in verschiedenen theologischen Disziplinen: Der Sammelband von HAUNERLAND/SABERSCHINSKY/WIRTZ: *Liturgie und Spiritualität* fragt nach der spirituellen Dimension der Liturgie unter Bedingungen heutiger Pastoral. Das Buch des Neutestamentlers BERGER: *Was ist biblische Spiritualität?* möchte aus exegetischer Sicht zu einer Rückbesinnung auf grundlegende biblische Dimensionen christlicher Spiritualität beitragen. Auf praktische Theologie und Religionspädagogik wird im Abschnitt »Angewandte Spiritualitätsforschung« gesondert eingegangen. Beiträge aus verschiedenen theologischen Fächern versammelt ZULEHNER: *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*.

5 Das war von Anfang an so, denn schon im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts wurde das Gegenstandsgebiet außer von dem Fach »Aszese und Mystik« u. a. von Philosophie und Religionsphänomenologie (mehr als in späteren Richtungen der Religionswissenschaft, die dazu tendieren die spirituelle Seite der Religion zu marginalisieren) bearbeitet.

rituality als konfessionsgebundene Disziplin unterschieden, deren Verhältnis zur *theology* (worunter im strengen Sinn nur systematische Theologie und Moralthologie gezählt werden) noch umstritten ist.<sup>6</sup> Neben dem wachsenden öffentlichen Interesse am Thema liegt ein Hauptgrund für die Entwicklung zum eigenständigen Fach darin, dass die Studien im Feld der Spiritualität an Umfang und methodischer Differenziertheit zugenommen haben.

Es lassen sich derzeit fünf Hauptstränge der Spiritualitäts-Forschung unterscheiden, die sich, wie bei derlei Schemata wohl gar nicht anders möglich, teilweise überlappen:

- A. Anthropologie der Spiritualität
- B. Spiritualitätsgeschichte
- C. Systematische Theologie der Spiritualität
- D. Komparative und transreligiöse Studien
- E. Angewandte Spiritualitätsforschung.<sup>7</sup>

Im Folgenden werden diese Bereiche unter Bezugnahme auf exemplarische Veröffentlichungen präsentiert. Eine halbwegs vollständige Bibliographie wäre heute, angesichts der Flut an Literatur, wohl nicht einmal mehr in Teamarbeit zu erstellen.<sup>8</sup> Außerdem kann sich in einem Bereich, der dermaßen im Fluss ist, die Darstellung nicht auf ein fest umrissenes Gebiet beziehen. Der vorliegende Beitrag hat deshalb zwangsläufig Entwurfscharakter und soll ein Stück weit zur Strukturierung dieses Forschungsgebiets beitragen.

Wie immer bei solchen Versuchen spielen dabei der Hintergrund (in meinem Fall Philosophie und römisch-katholische Theologie) und die Interessen der Verfasserin oder des Verfassers (in meinem Fall Meditation und Gebet als Forschungsschwerpunkte) eine wichtige Rolle. Gewiss könnte man bei der Gewichtung der Themen und Methoden sowie bei der Auswahl der Beispiele andere Akzente setzen. So gehe ich z. B. davon aus, dass sich im Prozess der Entstehung eines offenen Weltsystems der Religionen derzeit so etwas wie ein globales Bewusstsein vieler miteinander mehr oder weniger vernetzter Spiritualitäten herausbildet. Es ist meiner Meinung nach unausweichlich, dass diese Entwicklung die wissenschaftliche Behandlung von Spiritualität, gerade auch im Bereich der Theologie, in Zukunft

---

6 Siehe dazu PRINCIPE: *Art. Spirituality, Christian*, 934–935. Bahnbrechend für die neuere Diskussion zu Stellung und Spezifität des Faches war der einflussreiche Artikel von SCHNEIDERS: *Spirituality in the Academy*. An deutschsprachigen Universitäten existieren meines Wissens Institute für Spiritualität in Münster, Frankfurt und Wien. Sie sind alle an katholischen Hochschulen oder katholisch-theologischen Fakultäten angesiedelt.

7 Die hier vorgeschlagene Einteilung ist eine Erweiterung des Dreier-Schemas von McGinn und Schneiders (anthropologischer, historischer und theologisch-systematischer Zugang). Siehe dazu MCGINN: *The Letter and the Spirit*; SCHNEIDERS: *Spirituality as an Academic Discipline* sowie SCHNEIDERS: *The Study of Christian Spirituality*.

8 Eine Reihe interessanter Arbeiten, die in diesem Aufsatz unerwähnt bleiben müssen, behandelt der Literatur-Überblick von JOSUTTIS: *Spirituality in wissenschaftlicher Sicht*.

mehr als bisher prägen wird.<sup>9</sup> Deshalb nehmen in meinem Bericht interreligiöse Spiritualität und darauf bezogene Studien eine herausragende Stellung ein. Einen weiteren Brennpunkt zeitgemäßer Spiritualitätsforschung sehe ich in der unpolemischen Auseinandersetzung mit der neuere religiösen Szene, die im derzeitigen Verständnis von Spiritualität ein wichtiges Wort mitzusprechen hat.

Ich ziehe Literatur aus der Deutsch und Englisch sprechenden Welt heran. Kontakt mit Diskussionen in anderen Sprachräumen und Kontinenten wäre wichtig, kann hier aber nur als Desiderat vermerkt werden. Um internationaler arbeiten zu können, bräuchte es Netzwerke und Plattformen, die gegenwärtig nicht existieren.

#### A. ANTHROPOLOGIE DER SPIRITUALITÄT

Anthropologisch ausgerichtete Forschungen sollen hier an erster Stelle behandelt werden, da heute die meisten Definitionen von Spiritualität Varianten eines anthropologischen Verständnisses darstellen. Der anthropologische Zugang zum Gegenstandsbereich kann als grundlegend betrachtet werden.<sup>10</sup> Er beruht auf der Unterscheidung von allgemeinmenschlicher und spezifisch christlicher, buddhistischer, muslimischer etc. Spiritualität. Spirituell sind wir, so gesehen, zuerst als Menschen und dann als ChristInnen oder Angehörige einer anderen Religion bzw. religionsanalogen Weltansicht. Damit wird der Begriff zu einer universalen Kategorie, als die er mittlerweile auch von den Religionsgemeinschaften weitgehend akzeptiert wird. Zumindest für die sich in westlichen Sprachen artikulierenden Religionen gehört »Spiritualität« derzeit zum gemeinsamen Vokabular.

In der Regel berufen sich die anthropologischen Definitionen von Spiritualität darauf, dass zum Mensch-Sein die Tiefendimension einer heilvollen, identitätsstiftenden Bezogenheit auf eine letzte Wirklichkeit gehört. Spiritualität ist die Erfahrung, Entwicklung und Gestaltung dieser Beziehung im Leben von Einzelnen und Gemeinschaften. Bahnbrechend für die Entwicklung eines anthropologischen Spiritualitäts-Begriffs war Hans Urs von Balthasar. In einem Aufsatz aus dem Jahr 1965, der auch begriffsgeschichtlich interessant ist, weil er zeigt, dass der Rede von »Spiritualität« im deutschen Sprachraum damals noch ein Nimbus von Neuheit anhaftete, definiert er Spiritualität auf folgende Weise:

»Die Prägung des Begriffs Spiritualität ist jung, es gibt ihn weder in der allgemeinen philosophisch-religiösen noch in der besonderen biblisch-theologischen Überlieferung. Es gilt deshalb seinen Inhalt und seine Tragweite genau festzulegen. Vom allgemeinen Bewußtsein her kann negativ gesagt werden, daß für Christen kein Anlaß besteht, ihn auf den christlichen Raum einzuschränken, daß vielmehr, wie die Christen von »mittelalter-

9 Siehe u. a. COUSINS/CHASE: *Doors of Understanding*. Mehr dazu im Abschnitt über komparative und transreligiöse Studien.

10 Vgl. MCGINN: *The Letter and the Spirit*, 5–6; SCHNEIDERS: *Spirituality in the Academy*, 683, sowie SCHNEIDERS: *Spirituality as an Academic Discipline*, 13–14.

licher Spiritualität, von ›Spiritualität des Karmel‹, von ›Laienspiritualität‹ sprechen, sie in einem analogen Sinn auch von ›buddhistischer‹ oder ›sufistischer‹ Spiritualität reden können. Vom gleichen allgemeinen Bewußtsein her ist positiv der Begriffsinhalt annähernd zu bestimmen als je praktische oder existentielle Grundhaltung des Menschen, die Folge und Ausdruck seines religiösen – oder allgemeiner: ethisch-engagierten Daseinsverständnisses ist: eine akthafte und zuständige (habituelle) Durchstimmtheit seines Lebens von seinen objektiven Letzteinsichten und Letztentscheidungen her.«<sup>11</sup>

Er schreibt in einer Zeit des intensiven christlichen Dialogs mit atheistischem Denken und hält seine Bestimmung bewusst weit genug, um auch Formen nichtreligiösen Daseinsverständnisses einbeziehen zu können. Mit der Rede von der »Durchstimmtheit des Lebens« weist von Balthasar darauf hin, dass Spiritualität über die kognitive und voluntative Seite (Einsicht und Entscheidung) hinaus eine integrierende Rolle für das menschliche Lebensgefühl spielt, das unsere mannigfaltigen Erfahrungen und Betätigungen durchzieht und mindestens hintergründig bestimmt.

Die Letzteinsichten, Letztentscheidungen und Grundstimmungen, in denen Spiritualität als Lebenshaltung gründet, werden meist auf persönliche Erfahrungen zurückgeführt. Dieser Erfahrungsbezug, der in vielen zeitgenössischen Definitionen aufscheint und dem Begriff Spiritualität seit jeher eigen ist (Stichwort Mystik), trägt zu seiner Bedeutung in Zeiten postkonventioneller Religiosität wesentlich bei. Schon Karl Rahner weist auf den religionssoziologischen Zusammenhang in seinem oft (verkürzt) zitierten Diktum hin, der Fromme von morgen werde ein Mystiker sein,

»einer der etwas ›erfahren‹ hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird [...].«<sup>12</sup>

Zur Spiritualität gehört außerdem ein Element bewusster Lebensführung. Unsere Basis-Erfahrungen und -Überzeugungen bezüglich dessen, was uns unbedingt angeht, verpflichten zu einer ihnen entsprechenden Lebensweise. Dies hebt Sandra Schneiders hervor, die Spiritualität definiert als »Erfahrung bewussten Involviertseins in das Projekt der Integration des eigenen Lebens durch Selbst-Transzendenz in Richtung auf den höchsten Wert, den man kennt.«<sup>13</sup> Wieder etwas andere, eindeutiger auf die Religionen und ihre Praxis zugeschnittene, Akzente setzt Ewert Cousins anlässlich einer Einführung in die von ihm herausgegebene Reihe *World Spirituality*.

---

11 VON BALTHASAR: *Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche*.

12 RAHNER: *Frömmigkeit früher und heute*, 22. Die Literatur zum Thema »religiöse Erfahrung« ist enorm. Siehe zur Einführung HAUG/MIETH: *Religiöse Erfahrung* sowie RICKEN: *Religiöse Erfahrung*, und den Beitrag von Roman Siebenrock in diesem Band.

13 SCHNEIDERS: *The Study of Christian Spirituality*, 39–40: »the experience of conscious involvement in the project of life-integration through self-transcendence toward the ultimate value one perceives«. Kritisch zu Schneiders Definition äußert sich WAAIJMAN: *Handbuch der Spiritualität*, Bd. 2: Grundlagen, 14–15.

Für ihn fällt unter Spiritualität alles, was das »tiefste Zentrum der Person« betrifft:

»Hier ist die Person offen für die transzendente Dimension: hier erfährt sie die letzte Wirklichkeit. Die Reihe untersucht die Entdeckung dieser Mitte, die Dynamik ihrer Entwicklung und ihre Reise zum letzten Ziel. Sie behandelt Gebet, spirituelle Führung, die verschiedenen Landkarten der spirituellen Reise und die Methoden des Fortschritts beim spirituellen Aufstieg.«<sup>14</sup>

Dieser innerste Bereich der Freiheit ist gleichwohl zwischenmenschlich vermittelt. Spiritualität ist kein Privateigentum. Sie lässt sich – trotz wachsender Individualisierung der Religiosität – nicht als etwas betrachten, das Einzelne im einsamen Gegenüber zu dem, was für sie den umfassenden Sinnhorizont bildet, jeweils ganz für sich alleine klären und besitzen. Sie ist vielmehr eine Dimension des Daseins, die Menschen immer auch voneinander und füreinander haben, selbst wenn sie jeweils auf persönliche Weise angeeignet und gelebt wird. Deshalb eignet ihr von Anfang an und durchgängig eine soziale und kulturelle Dimension. Was Principe über christliche Spiritualität sagt, lässt sich, darüber herrscht breiter Konsens, verallgemeinern: »Obwohl christliche Spiritualität als gelebte Erfahrung persönlich sein muss, wird diese Erfahrung nicht in Isoliertheit gewonnen oder gelebt. Jede Person wird in eine bestimmte soziale und inkulturierte Spiritualität eingeführt [...].«<sup>15</sup> Deshalb macht es auch Sinn von der Spiritualität bestimmter Gruppen, Richtungen und Traditionen zu sprechen.

Bei all den positiven Bestimmungen des Phänomens sollte nicht vergessen werden, dass die privaten Modifikationen der Spiritualität, sowohl existentiell wie auch im Hinblick auf die Forschung, ein wichtiges Thema darstellen. Der Entzug sinngebender Letzthorizonte, der Glaubensverlust, besonders sofern er noch als Verlust erlebt wird, und die verschiedenen Weisen mit solcher »Gottesfinsternis« umzugehen, prägen das Phänomen der spirituellen Krise in seinen persönlichen und sozialen Formen. Seit dem Aufkommen der Nihilismus-Problematik im 19. Jahrhundert und dann besonders nach den Gräueltaten beider Weltkriege und diverser Diktaturen gehört sie zur Signatur der Moderne und stellt ein immer noch relevantes Thema gegenwartsbezogener Spiritualitätsforschung dar.

Von ebensolcher Bedeutung sind die verschiedenen Fehlformen religiöser Erfahrung und Lebensgestaltung. Es ist wichtig festzuhalten, dass der Begriff »Spiritualität« (ebenso weit entfernt von biederer Frömmerei wie von Lifestyle-Fragen, auf die er mitunter reduziert wird) ein oft unterschätztes kritisches Potential enthält. »Spiri-

14 COUSINS: *Preface to the Series*, in: MCGINN/MEYENDORFF/LECLERCQ: *Christian Spirituality*, vol. I: xiii: »This spiritual core is the deepest center of the person. It is here that the person is open to the transcendent dimension: it is here that the person experiences ultimate reality. The series explores the discovery of this core, the dynamics of its development, and its journey to the ultimate goal. It deals with prayer, spiritual direction, the various maps of the spiritual journey, and the methods of advancement in the spiritual ascent.«

15 PRINCIPE: *Art. Spirituality, Christian*, 932.

tualität ist ein Protestbegriff gegen alle veräußerlichten, als heteronom verstandenen Formen von Religion [...].«<sup>16</sup> Dementsprechend kann sich Spiritualitätsforschung als methodisch-kritische Reflexion auf Praxis und Theorie religiösen Lebens verstehen, die repressive und erstarrte Formen in praktizierter Frömmigkeit, Theologie und religiösen Organisationen aufdeckt, zur Verlebendigung religiöser Traditionen beiträgt und Möglichkeiten ihrer existentiellen Vertiefung erforscht und entwickelt.<sup>17</sup>

Die angeführten Begriffsbestimmungen wären zu ergänzen, zu differenzieren und im Detail zu diskutieren, was im Rahmen dieser Einführung nicht geleistet werden kann. Die Konturen des derzeit üblichen anthropologischen Begriffs der Spiritualität dürften hinlänglich klar geworden sein.

Fasst man in der einen oder anderen Weise Spiritualität als Humanum in den Blick, dann folgt daraus, dass ihre Erforschung die Weltgemeinschaft der Religionen und religiösen Bewegungen sowie als Grenzphänomen wohl auch umfassende säkulare Sinnentwürfe einschließt, wie das von Balthasar in seiner Definition nahe legt.<sup>18</sup> Sie kann und muss außerdem interdisziplinär konzipiert werden. Als menschliches Phänomen ist jede Spiritualität inkarniert, d. h. gesellschaftlich, ökonomisch, physiologisch-medizinisch, psychologisch, sprachlich und kulturell bestimmt. Die diversen humanwissenschaftlichen Disziplinen und die Philosophie tragen zur Erhellung dieser Dimension des Menschseins bei. Sie sollten nach den Erfordernissen der jeweiligen Fragestellung herangezogen werden. Auch eine dezidierte Theologie der Spiritualität ist heute gut beraten, wenn sie auf die skizzierten Zugänge säkularer Spiritualitätsforschung zurückgreift. Natürlich ist diese Multiperspektivität mit vielen Problemen verbunden, die auch aus der fächerübergreifenden Arbeit anderer Disziplinen bekannt sind. Ihr Vorteil jedoch liegt darin, dass Spiritualitäts-Forschung sich damit innerhalb der breiten wissenschaftlichen Diskussion des Phänomens Mensch platziert und der theologischen Isolation entrinnt.<sup>19</sup> Die folgenden Abschnitte behandeln mit Philosophie, Sozialwissenschaft/Religionswissenschaft und Religionspsychologie zentrale Richtungen anthropologischer Spiritualitätsforschung.

## 1. Philosophie

Von allen nicht-theologischen Fächern hat Philosophie die größte innere Nähe zu den spirituellen Dimensionen des Menschseins. Methodisch unabhängig von bestimmten religiösen oder weltanschaulichen Optionen, hält sie den Bereich offen, in dem sich die Spiritualität des Menschen entfaltet. Beim möglichst vorbehaltlosen Fragen

---

16 BARTH: »Das Herz ist nicht einsam.«, 226.

17 Zur Geschichte der kritischen Funktion von Spiritualität im Rahmen des Christentums siehe das dreibändige Werk DELGADO/FUCHS: *Die Kirchenkritik der Mystiker*.

18 Zu einer dezidiert atheisticen bzw. skeptischen Spiritualität vgl. u. a. SOLOMON: *Spirituality for the Sceptic*. Zu verschiedenen spirituellen Zügen der modernen säkularen Welt vgl. VAN NESS: *Spirituality and the Secular Quest*.

19 Vgl. SCHNEIDERS: *Spirituality as an Academic Discipline*, 13.

nach der Wirklichkeit im Ganzen, ihrem Ursprung und der Stellung des Menschen in diesem Ganzen, können wir als Philosophierende nicht in der Weise von uns selbst absehen, wie das bei den Fragestellungen der positiven Wissenschaften der Fall ist. Wer philosophiert, ist selbst mit in Frage gestellt, persönlich in die Klärung von Letzt-Einsichten und -Entscheidungen involviert, ob dies nun in der Darstellungsform der jeweiligen Philosophie explizit gemacht wird oder nicht. Damit erfüllt das Philosophieren die oben angeführten Wesenszüge einer spirituellen Praxis.

Philosophie spielt, abgesehen von dieser prinzipiellen Nähe, derzeit in mehrfacher Hinsicht eine Rolle in der Spiritualitätsforschung. Neben der Aufgabe einer Arbeit an den Grundbegriffen gibt es philosophische Studien zu speziellen spirituellen Themen, außerdem Philosophie, die spirituelle Literatur rezipiert, und schließlich wird die spirituelle Seite der Philosophie selbst gegenwärtig in verschiedener Hinsicht wieder entdeckt und bearbeitet.

Religionsphilosophische und philosophisch-anthropologische Reflexionen gehören unabdingbar zur Theoriebildung der Spiritualitätsforschung. Betrachtet man die oben zitierten Definitionen menschlicher Spiritualität, so sieht man sofort, dass es sich um Bestimmungen handelt, die auf philosophische Begriffe (Transzendenz, letzte Wirklichkeit, Wert, Erfahrung, Letzt-Einsicht, Grund-Entscheidung, Selbst etc.) und damit verbundene Theorien zurückgreifen, die ohne Philosophie nicht kritisch befragt, begründet und weiterentwickelt werden können.

Von philosophischer Seite stammen darüber hinaus Beiträge zur Grundlegung konkreter Erscheinungs- und Vollzugsformen spirituellen Lebens sowie zur Erarbeitung von Maßstäben für die Spiritualitätskritik. Zu erinnern ist diesbezüglich etwa an Bollnows Studie über das Üben, die das meiste dessen, was Theologen im vergangenen Jahrhundert zu diesem Thema (*exercitium, sādhana, dō*) vorzubringen hatten, in den Schatten stellt.<sup>20</sup> Ein weiteres gutes Beispiel sind die Überlegungen von Bernhard Casper zur philosophischen Hermeneutik des Gebets.<sup>21</sup> Er versucht über eine Phänomenologie der Aufmerksamkeit das Beten als religiöses Grundgeschehen zu interpretieren und beruft sich dabei u. a. auf Simone Weil, Walter Benjamin, Heidegger und Levinas. In dem Kapitel »Das Verfallen des Religiösen« werden auf dieser Basis bestimmte Arten von Spiritualität (Fanatismus, Idolatrie, zwanghafter Ritualismus etc.) als Verfallsformen kritisiert.<sup>22</sup>

Die philosophische Auseinandersetzung mit Mystik ist ein wichtiges und umfangreiches Gebiet. Christliche Mystik wurde ja von Beginn an durch griechische

20 BOLLNOW: *Vom Geist des Übens*.

21 CASPER: *Das Ereignis des Betens*. Siehe auch SCHAEFFLER: *Das Gebet und das Argument*.

22 Siehe CASPER: *Das Ereignis des Betens*, 137–152. Siehe zur philosophischen Spiritualitätskritik auch SCHAEFFLER: *Philosophische Einübung in die Theologie: 75–162*. Ausgehend von einem ausführlich entwickelten Begriff religiöser Erfahrung werden bei ihm (freilich nicht immer unproblematisch) Fehlformen der Spiritualität als Ausfall verschiedener Bedeutungsmomente dieser Erfahrung kenntlich gemacht.

Philosophie in Gestalt der platonisch/neuplatonischen *theoria* geformt. Seit der Aufklärungsphilosophie oft als »Schwärmerei«, »irrational«, weltflüchtige »Innerlichkeit« u. ä. abgetan, hat es doch auch immer positive Stimmen gegeben. In letzter Zeit wurde im deutschen Sprachraum nicht nur der Mystik-Begriff selbst durch Kurt Flasch und seine Schule Gegenstand einer lebendigen Diskussion, es mehrten sich auch seriöse philosophische Ansätze zur Mystik-Theorie. Reinhard Margreiter arbeitet nicht nur die Mystik-Diskussion in der neueren Philosophie von Kant bis Wittgenstein und Heidegger auf. Er entwickelt eine eigenständige Philosophie der Mystik, die Merkmale mystischer Erfahrungen wie All-Einheit, Ich-Entgrenzung und Transkategorialität mit einer symbol- und medientheoretisch orientierten Erfahrungstheorie interpretiert.<sup>23</sup> In der englischsprachigen Philosophie, die von William James an mit Mystik-Forschung befasst ist, bildete sich seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts ein eigener Mystik-Diskurs heraus, der die Eigenart mystischer Erfahrungen und ihre Abhängigkeit von sprachlichen, kulturellen und religiösen Vorgaben behandelt. PerennialistInnen, die davon ausgehen, dass mystische Erfahrung in allen Religionen und Kulturen dieselbe ist, stehen KontextualistInnen gegenüber, die eben dies bestreiten. Zwischen den Extrempositionen bildete sich mittlerweile eine Reihe vermittelnder Standpunkte heraus.<sup>24</sup>

Von der Philosophie der Mystik zur philosophischen Mystik ist es oft nur ein kleiner Schritt. Unter letzterer kann man eine in allen Phasen europäischer Philosophie präsenste Denkrichtung verstehen,

»die, über das rationale wie auch über das dialektische Denken hinausgehend oder vielmehr hinter beides zurückgehend, sich auf die allen Einzelerfahrungen zugrundeliegende Erfahrung der Einheit von Ich und Weltgrund bezieht.«<sup>25</sup>

Karl Albert versucht die Eigenart und Berechtigung einer solchen Mystik aufzuzeigen, indem er Grundzüge mystischer Erfahrung (Einheit, Gegenwart, Glück, Liebe, Tod) herausarbeitet und die Begriffe, mittels derer sie philosophisch ausgelegt wurde, erläutert. Indisches und chinesisches Denken werden von Albert in ihren Übereinstimmungen und Unterschieden zur europäischen philosophischen Mystik mitberücksichtigt.

Philosophie trägt nicht etwa nur einseitig zum Themenfeld »Spiritualität« bei. Sie empfängt aus diesem Bereich auch Anregungen, wie Saskia Wendel demonstriert. Ihre Habilitationsschrift ist dem Aufweis gewidmet, dass heutige philosophische Subjekt-Theorie vom spirituellen Schrifttum deutscher Mystik lernen kann.

---

23 MARGREITER: *Erfahrung und Mystik*. Vgl. zur philosophischen Dimension der Mystik-Forschung auch WIDMER: *Mystikforschung zwischen Materialismus und Metaphysik*.

24 Vgl. dazu den Beitrag von Peter Widmer in diesem Band; zur feministischen Kritik des angloamerikanischen Mystik-Diskurses siehe Grace M. Jantzen ebenfalls in diesem Band.

25 ALBERT: *Einführung in die philosophische Mystik*, 1. Siehe dazu auch den Sammelband von JAIN/MARGREITER (Hrsg.): *Probleme philosophischer Mystik* sowie KOSLOWSKI: *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*.

»Von jenem mystischen Subjektverständnis herausgefordert lassen sich dann Grundzüge eines Verständnisses von Subjektivität im Kontext der reflexiven Moderne skizzieren, in dessen Zentrum die Formulierung des Subjekt-Gedankens ‚am Leitfaden des Leibes‘ steht und damit die Rückgewinnung der in der philosophischen und theologischen Tradition oftmals ins Hintertreffen geratenen Leiblichkeit für das eigene Selbstverständnis und Selbstbewusstsein und demzufolge auch für den Subjektbegriff.«<sup>26</sup>

In manchen Bereichen der Philosophie-Geschichtsschreibung lassen sich aus dem Dialog mit Spiritualitätsgeschichte ebenfalls neue Erkenntnisse gewinnen. Hans-Peter Neumann untersucht z. B. den naturphilosophischen und -theologischen Hintergrund frühneuzeitlicher Spiritualität, der von Florentiner Neuplatonismus, Paracelsus und Alchemie gespeist wird. Das ergibt Aufschlüsse über den Zusammenhang von Mystik und Naturphilosophie in dieser Epoche.<sup>27</sup> Es wird dabei auch ein interessanter Abschnitt der Geschichte europäischer Esoterik erörtert, von dem aus Parallelen zur heutigen Spiritualitäts-Szene gezogen werden können.

Nicht nur der Blick in die Spiritualitätsgeschichte lohnt. Die philosophischen Hintergründe spiritueller Gegenwarts-Strömungen können für eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist durchaus interessant sein. Edmund Rungaldier arbeitet in diesem Sinn die ontologischen und anthropologischen Grundlagen zeitgenössischer Esoterik heraus und interpretiert davon ausgehend Charakteristika esoterischer Spiritualität.<sup>28</sup>

Die Verwissenschaftlichung, der die Philosophie als Universitätsfach seit dem Spätmittelalter unterworfen wurde, brachte nicht nur eine Erhöhung der argumentativen Standards, sondern war auch mit ihrer Abtrennung von sapientialen (monastischen) Formen der Theologie verbunden. Sie gerann zu einer rein theoretischen Angelegenheit, die sich von der Ein- und Ausübung innerhalb einer Weisheits-orientierten Lebensform verabschiedete. Zwei Faktoren trugen im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts dazu bei, dass die in den Hintergrund gedrängte spirituelle Seite der Philosophie wieder entdeckt wurde: die (von AkademikerInnen oft abschätzig beurteilte) Etablierung philosophischer Lebensberatung als Berufszweig (»Philosophische Praxis«) und mehr noch die (von AkademikerInnen durchwegs respektierten) Forschungen von Pierre Hadot zur antiken Philosophie als Lebensform, die von Michel Foucault popularisiert wurden.<sup>29</sup> Orientierungsnot angesichts der Vielzahl möglicher Lebensentwürfe, zwischen denen man in der gegenwärtigen

26 WENDEL: *Affektiv und inkarniert*, 13.

27 NEUMANN: *Natura sagax – Die geistige Natur*.

28 RUNGALDIER: *Philosophie der Esoterik*.

29 HADOT: *Exercices spirituels et philosophie antique*; als wichtigster Vorläufer Hadots ist RABBOU: *Seelenführung* zu nennen. Siehe auch FOUCAULT: *Die Sorge um sich* sowie FOUCAULT u. a.: *Technologien des Selbst*; HORN: *Antike Lebenskunst*; SCHMID: *Philosophie der Lebenskunst*; ACHENBACH: *Lebenskönnerschaft*. Unabhängig von diesem Diskurs entwickelt THEUNISSEN: *Philosophie der Religion oder religiöse Philosophie?* die Möglichkeit einer auf Erfahrungswissen basierenden religiösen Philosophie, die sich nicht in der Grauzone zwischen Wissenschaft und Weltanschauung verliert.

Gesellschaft zu wählen hat, spielt sicher als Hintergrund dieses Trends eine Rolle. Philosophie als Lebenspraxis, eigentlich schon bei den Linkshegelianer, in Lebensphilosophie, Pragmatismus, Phänomenologie und Existentialismus virulent, wurde jedenfalls wieder zu einem ernst genommenen Thema. Über den Erwerb kognitiven Wissens hinaus, bedeutet Einübung ins Philosophieren aus dieser Sicht »die Heranbildung des Selbst und das Erlernen der Lebensgestaltung.«<sup>30</sup> Gernot Böhme kennt in Weiterbildung einer kantischen Unterscheidung drei Erscheinungsweisen des Philosophierens: Weltweisheit, Wissenschaft und Lebensform.<sup>31</sup> Letztere beschreibt er folgendermaßen:

»Philosophie als Lebensform ist ein Weg zur Weisheit, auf dem Wissen eine persönlichkeitsverändernde Wirkung zukommt und auf dem ein psychischer Zustand erreicht wird, in dem man aus dem Wissen heraus handeln kann. Die Beziehung zum Wissen also wird auf diesem Wege nie eine äußere Beziehung des Lernens sein, sie muß vielmehr ein Prozeß der Selbstbildung sein. Deshalb gehören zum Philosophieren in diesem Sinn notwendig Übungen, insbesondere geistige Exerzitien.«<sup>32</sup>

Philosophie als Lebensform vertritt auch Ram Adhar Mall, der dafür auf seine hinduistische Tradition verweist.<sup>33</sup> In Asien ist dieses Philosophieverständnis tatsächlich in vielen Traditionen noch fest verankert und wird in der Moderne öfters als Unterscheidungsmerkmal gegenüber konventioneller akademischer Philosophie westlicher Prägung in Anschlag gebracht.<sup>34</sup> Einige hiesige PhilosophInnen lassen sich in Sachen philosophischer Lebenspraxis von solchen asiatischen Ansätzen beeinflussen. Eckard Wolz-Gottwald etwa beruft sich auf europäische philosophische Mystik und Yoga. Er versteht Philosophie als transformatorisches Geschehen, das über bloßes Theoretisieren hinaus auf Bewusstseins-schulung zielt.<sup>35</sup> Philosophieren wird so zu einem Yoga-Übungsweg unter anderen, dessen Besonderheit darin liegt, sich der Fähigkeit des Denkens und der Reflexion zu bedienen, um mit ihrer Hilfe zu Tiefen-Erfahrungen durchzubrechen.<sup>36</sup> Rolf Elberfelds verwandtes Philosophie-Konzept wurde von buddhistischer Philosophie und Meditationspraxis, europä-

---

30 SCHMID: *Philosophie als Lebenskunst*, 67.

31 Siehe dazu BÖHME: *Einführung in die Philosophie*, 9–30.

32 BÖHME: *Einführung in die Philosophie*, 24.

33 MALL: *Philosophie als Denk- und Lebensweg*. Mall schreibt: »Die Philosophie als Lebensweg hat die Philosophie als Denkweg zu ihrem notwendigen Bestandteil; denn sonst könnte sie in eine naive, unreflektierte Praxis ausarten. Philosophie als Lebensweg vollbringt eine Art Bekehrung in uns; sie vollzieht eine Art Initiation an uns. [...] Die indische Philosophie geht in diesem Punkt eher als die europäische mit der Erkenntnistheorie und Psychologie eine Verbindung ein, welche das Wissen um das Gute dem Tun vermittelt.« (a. a. O., 57)

34 Vgl. für moderne japanische Philosophie HEISIG: *Philosophy as Spirituality*. Nicht selten werden dabei das orientalistische Klischee des »spirituellen Ostens« von asiatischer Seite übernommen und gegen die westliche Philosophie gewendet.

35 Siehe dazu auch seinen Beitrag im vorliegenden Band.

36 Vgl. WOLZ-GOTTWALD: *Transformation der Phänomenologie* und WOLZ-GOTTWALD: *Yoga-Philosophie-Atlas*.

ischer Phänomenologie und den Arbeiten Hadots beeinflusst.<sup>37</sup> Ihm schwebt eine interkulturelle »transformativ Phänomenologie« als Ergänzung zur deskriptiven und hermeneutischen Phänomenologie vor.

»In der Vorgehensweise der ›transformativen Phänomenologie‹ ist – gemäß buddhistischer Einsicht – die Analyse von Phänomenen nicht zentral ein Akt der Objektivierung, sondern selber eine *Transformation meiner gesamten Wahrnehmung und Existenz* [...] Diese Transformation steht im Zusammenhang mit meiner Weise zu leben. Phänomenologie betreiben bedeutet dann, in einer gewissen Parallelität zur Kunst, *Wirklichkeitsvollzüge zu entdecken, zu gestalten und zu realisieren* und nicht nur zu objektivieren [...].«<sup>38</sup>

Einerseits konzipiert man also philosophisches Denken selbst als meditative Übung, andererseits wird aber auch die Bedeutung von Meditations-Praxis für das Philosophieren betont. Die Übung der Sammlung, die heute besonders aus dem Zen als »Sitzen« (*zazen*) bekannt ist, aber auch Wurzeln in der christlichen Tradition besitzt, bedeutet für Wucherer-Huldenfeld leibhaftiges Anwesendwerden in der offenen Weite der Welt und am Ort des Ursprungs aller Dinge: »Einübung in das befreiende Übereinstimmen mit dem Ganzen und dem Grund.«<sup>39</sup> Sie erschließt die Ursituation, auf die der Mensch mit sittlichen, religiösen und künstlerischen Vollzügen antwortet, auf der aber auch alles Philosophieren gründet. »Das Gesammeltsein gibt dem Dasein erst den Zeitspielraum zum [...] philosophischen Vollzug frei.«<sup>40</sup> Meditation gehört so gesehen konstitutiv zur Philosophie. Sie ist Übung des jedem Menschen aufgegebenen, philosophischen Grundakts, der von akademisch-professioneller Metaphysik in methodisch ausgefeilter Weise interpretiert wird.

Japanische Leibphilosophie bewegt sich seit etlichen Jahren auf demselben Weg und bezieht die Tradition der Zenmeditation in ihre Theoriebildung ein. Hier wird das Sitzen, dem »Übereinstimmen« bei Wucherer-Huldenfeld vergleichbar, als *attunement* des leibhaftigen Weltbezugs gedacht.<sup>41</sup> Der in der Tradition des amerikanischen Pragmatismus philosophierende Richard Shusterman rezipiert u. a. diese japanischen Ansätze und hebt die Bedeutung leibzentrierter Übungsformen aus Asien (Yoga, Zazen, T'ai chi) und entsprechender Methoden der westlichen Welt (Bioenergetik, Feldenkrais-Methode, Alexander-Technik) für die zentralen philo-

37 Vgl. die Überlegungen Elberfelds im vorliegenden Band.

38 ELBERFELD: *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus*, 382 (Herv. i. T.). Obwohl er dem Begriff Kontemplation ambivalent gegenüber steht, lassen sich auch bereits bei Adorno Motive eines solchen kontemplativen Philosophierens, das begriffliches Denken, konkret-anschauliche Erfahrung und ethische Praxis vereint, nachweisen. Siehe dazu SEEL: *Adornos Philosophie der Kontemplation*.

39 WUCHERER-HULDENFELD: *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein*, 378. Vgl. dazu auch WUCHERER-HULDENFELD: »Zweierlei Metaphysik«: 277–278.

40 WUCHERER-HULDENFELD: *Zum Verständnis der Zeitlichkeit*, 69. Vgl. zur Rolle der Sammlung bei Wucherer-Huldenfeld auch BAIER: *Phänomenologie der Sammlung*.

41 Siehe NAGATOMO: *Attunement through the Body*; YUASA: *The Body. Towards an Eastern Mind-Body Theory*; YUASA: *The Body, Self-Cultivation and Ki-Energy*; YAMAGUCHI: *Ki als leibhaftige Vernunft*.

sophischen Ziele der Selbsterkenntnis, der Ethik der Selbstsorge und des Strebens nach einem guten Leben hervor.<sup>42</sup>

## 2. Sozial- bzw. religionswissenschaftliche Analysen

Der Begriff »Spiritualität« wird seit kurzer Zeit in sozialwissenschaftlich orientierten religionswissenschaftlichen und religionssoziologischen Studien vermehrt aufgegriffen.<sup>43</sup> Das liegt v. a. daran, dass »Spiritualität« im alltäglichen Sprachgebrauch immer mehr zum Synonym für die neureligiöse Szene (auch unsichtbare Religion, New Age, kultisches Milieu, Esoterik genannt) wird. Eine solche Verwendung des Begriffs bedeutet natürlich im Blick auf seine Geschichte und seine rezente Bedeutung in verschiedenen Religionen eine starke Verengung, für die verschiedene Gründe verantwortlich sind. Erstens wird im neureligiösen Milieu selbst »Spiritualität« als Sammelbegriff für die in ihm praktizierten Formen der Religion verwendet.<sup>44</sup> Das prägt zunehmend auch den Gebrauch des Begriffs in der breiten Öffentlichkeit, zumal die Szene weiterhin wächst und an gesellschaftlicher Anerkennung gewinnt. Christoph Bochinger hat außerdem aufgezeigt, dass es eine angelsächsische Bedeutungstradition des Begriffs »Spiritualität« gibt, die vermutlich aus dem älteren Spiritualismus in das alternativ-religiöse Umfeld des 19. Jahrhunderts kam, aus dem wiederum das heutige neureligiöse Spektrum hervorging.<sup>45</sup> Drittens steht Spiritualität bereits im traditionell-christlichen Sprachgebrauch u. a. für die von den einzelnen Gläubigen gelebte Gestalt von Religion. So legt sich der Begriff für individuell geprägte Religiosität außerhalb der Traditionen, die in großen Organisationen und institutionell festgelegten Vorgaben verankert sind, nahe. Doch sollte man dabei nicht vergessen, dass Spiritualität als Ethnokategorie und wissenschaftlicher Begriff nicht darauf reduziert werden kann.

Die neureligiöse Szene wird im sozialwissenschaftlichen Zusammenhang in der Regel modernitätstheoretisch interpretiert. Das wachsende Interesse an religiösen Dingen widerlegt wenigstens teilweise die Annahme des Verschwindens von Religion im Zuge der Modernisierung (Webers berühmte »Entzauberung«). Religionssoziologisch stellt man nun »Spiritualität« als die Gestalt von Religion heraus, die der Pluralisierungs-, Individualisierungs- und Ent-Institutionalisierungstendenz moderner Gesellschaften entspricht, aber zugleich auch in Gruppen, Netzwerken oder Massen-Events soziale Gestalt annimmt.<sup>46</sup> Einige Forsch-

---

42 SHUSTERMAN: *Philosophie als Lebenspraxis*, 225–255.

43 Siehe dazu den Beitrag von Hubert Knoblauch in diesem Band.

44 Einen guten Überblick dazu vermittelt MARTIN: *Sehnsucht – der Anfang von allem*.

45 BOCHINGER: »New Age« und moderne Religion, 385–393.

46 Siehe dazu KNOBLAUCH: »Jeder sich selbst sein Gott in der Welt«; und BESEKE: *Speaking of Meaning in Modernity*.

rInnen verbinden die Analyse der Elemente dieser Religiosität mit ihrer Ableitung aus Defiziten der säkularen Moderne.<sup>47</sup> Bisweilen kommt es zu einer Entgegensetzung von Religion und Spiritualität, wie etwa bei Paul Heelas, der Religion im Sinn des Lebens als Mitglied einer bestimmten Gemeinschaft und Tradition (die sog. *life-as-religion*) von der Spiritualität des subjektiven Lebens (*subjective-life spirituality*) unterscheidet.<sup>48</sup> Die Studien Bochingers haben gezeigt, dass sich beide Formen von Religiosität nicht widersprechen müssen, sondern einander de facto oft durchdringen.<sup>49</sup>

Im Zusammenhang mit der schon erwähnten gesellschaftlichen Notwendigkeit, in einer immer weniger von tradierten Verhaltenserwartungen bestimmten Sozialwelt den eigenen Lebensentwurf zu finden, wird auch die Frage der religiösen Orientierung zunehmend zur Angelegenheit der Entscheidung des Einzelnen. Damit gerät die Lebensgeschichte mehr denn je zum Ort komplexer religiöser Suchbewegungen, Wandlungen und Entscheidungsfindungen.<sup>50</sup> Eine Studie von Olivia Wiebel-Fanderl belegt freilich, dass, in Bezug auf die Integration traditioneller und institutioneller Vorgaben in das individuelle religiöse Leben, nicht seit der Spätmoderne ein großes Spektrum von Möglichkeiten offen stand.<sup>51</sup> Ihr Buch, ein Stück Spiritualitätsgeschichte im Spiegel von Biographien, wertet Lebensberichte alter Menschen aus, die bis ins erste Drittel des 20. Jahrhunderts zurückreichen.

Biographie-Forschung wie die von Wiebel-Fanderl stellt ein gegenwärtig intensiv bearbeitetes und vielversprechendes Feld im Schnittpunkt zwischen Spiritualitäts-Geschichte, Psychologie, Sozialwissenschaft und praktischer Theologie dar.<sup>52</sup> Heiligenviten sind ja ein traditionelles Thema der Spiritualität und ihrer Erforschung. Heute werden nicht mehr nur die religiösen Lebensgeschichten von Heiligen, sondern aller möglichen Leute wissenschaftlich untersucht. Spirituelle Biographie-Forschung zeigt die Wandlungen gelebter Religiosität, möglichst im Zeitraum einer ganzen Lebensspanne anhand von (Selbst-)Beschreibungen in Autobiographien, Tagebüchern, Briefen und Interviews. Besonders interessant für die Frage religiöser Identitätsbildung sind hierbei Studien zur Biographie herausragender VertreterInnen des interreligiösen Dialogs.<sup>53</sup> Auch die Frage geschlechts-

47 Dieses Erklärungsmodell kommt nicht nur im Blick auf alternativ-religiöse Phänomene wie die Esoterik, sondern besonders auch in der Behandlung fundamentalistischer Spiritualitäten zum Zug.

48 HEELAS/WOODHEAD: *The Spiritual Revolution*. Vgl. auch FULLER: *Spiritual but not Religious* sowie HERRICK: *The Making of The New Spirituality*.

49 BOCHINGER: *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion*.

50 FRIEDRICHS: *Autobiographie und Religion in der Spätmoderne*.

51 WIEBEL-FANDERL: *Religion als Heimat?*

52 Siehe z. B. GRÖZINGER/LUTHER: *Religion und Biographie*; SPARN: *Wer schreibt meine Lebensgeschichte?*; WOHLRAB-SAHR: *Biographie und Religion*.

53 MANDL-SCHMIDT: *Biographie – Identität – Glaubenskultur*; BAATZ: *Hugo M. Enomiya-Lassalle*; HACKBARTH-JOHNSON: *Spirituelle Erfahrung und Identität*.

spezifischer spiritueller Entwicklung lässt sich über sozialwissenschaftliche Biographieforschung angehen.<sup>54</sup> Die Verwendung empirischer Biographie-Forschung für theologische Kontexte im engeren Sinn reflektiert Stephanie Klein.<sup>55</sup> Neben der Biographie-Forschung stehen der sozialwissenschaftlichen Spiritualitätsforschung u. a. Meinungsumfragen und besonders die Methoden lebensweltlicher Ethnographie zur Verfügung, mittels derer man näher an die persönliche Binnenperspektive von Religion herankommt.<sup>56</sup>

### 3. Religionspsychologie

Ein Fach, das sich seit jeher mit Spiritualität befasst, ist die Religionspsychologie. Da »die Religion« streng genommen keine psychologische Seite haben kann, sondern nur das religiöse Leben konkreter Menschen bzw. religiöser Gruppierungen, wäre ohnehin die Bezeichnung »Spiritualitätspsychologie« sachgerechter. Religionspsychologische Fragen werden heute in der Religionswissenschaft, Religionspädagogik, Pastoralpsychologie und Religionssoziologie behandelt. Im Bereich akademischer Psychologie gibt es im deutschsprachigen Raum bisher noch keine Lehrstühle für dieses Fach. Die Bandbreite der Methoden reicht von streng empirischer Orientierung bis zu psychoanalytischen Ansätzen und strukturgenetischen Modellen der Spiritualitäts-Entwicklung, die bestimmte Stufen unterscheiden und mit entsprechenden Lebensphasen und Reifungsgraden der Persönlichkeitsentwicklung korrelieren.

Die Psychologie der Meditation ist geeignet, die Bandbreite religionspsychologischer Theorieansätze in Bezug auf spirituelle Praxis zu veranschaulichen. Da gibt es psychoanalytische Interpretationen, die – in der Tradition von Freud und Franz Alexander – Meditation als methodische Regression deuten, wobei auch neuere Erkenntnisse prä- und perinataler Psychologie einbezogen werden.<sup>57</sup> Die transpersonale Psychologie schätzt Meditation als Auslöser veränderter Bewusstseinszustände, die den Bereich transpersonaler Erfahrung eröffnen und einen dauerhaften Bewusstseinswandel einleiten können. Im Meditations-Verständnis dieser Richtung wird der Ausrichtung der Aufmerksamkeit und dem Durchschauen und Überwinden psychischer Konditionierungen zentrale Bedeutung beigemessen.<sup>58</sup> Brücken zur Wahrnehmungspsychologie wurden geschlagen.<sup>59</sup> Die neuere Psychologie der Meditation ist eng mit experimentalpsychologischer und medizinisch-neurophysi-

---

54 SOMMER: *Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen*.

55 KLEIN: *Theologie und empirische Biographieforschung*. Zur pastoralen Relevanz siehe DRECHSEL: *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten*.

56 Dazu KNOBLAUCH: *Qualitative Religionsforschung*.

57 Siehe CRISAN: *Die perinatale Psychosomatik des Kundalini-Yoga*.

58 WALSH/VAUGHAN: *Meditation – Pforte zum Transpersonalen*.

59 So bereits 1971 bei NARANJO/ORNSTEIN: *Psychologie der Meditation*, bes. 157–194.

ologischer Forschung verknüpft.<sup>60</sup> In diesem Zusammenhang wurden und werden klinische Methoden der Meditation wie auch ihrer Untersuchung entwickelt. Die Testverfahren blenden oft jeden religiös-kulturellen Kontext aus und zielen auf Effizienz-Kontrolle ab. Die Gefahr, dass damit Meditation ihrer ursprünglichen Sinnzusammenhänge beraubt und auf die technokratische Beherrschung gänzlich säkularer Ziele wie Entspannung, Stressbewältigung und Self-Management festgelegt wird, wurde erkannt und innerhalb der Forschung kontrovers diskutiert.<sup>61</sup>

Weitere anwendungsorientierte psychologische Konzepte kommen unten im Abschnitt über angewandte Spiritualitätsforschung zur Sprache.

## B. SPIRITUALITÄTSGESCHICHTE

Viele der in empirisch-psychologischer und medizinischer Forschung abgeblendeten Kontexte werden in der Spiritualitätsgeschichte ausführlich behandelt. Sie analysiert die Geschichte der Suche nach einem »heiligen«, d.h. dem jeweiligen Verständnis der letzten Wirklichkeit entsprechenden Leben, sei es von Individuen, religiösen Gemeinschaften oder Bewegungen. Bestimmte Zeitabschnitte werden als Ganze thematisiert (etwa mittelalterliche Religiosität) und diverse spirituelle Praktiken in ihrer Entstehung, Verbreitung und Veränderung erforscht. Dabei spielt die Einbettung der Spielarten religiöser Lebens- und Erfahrungsweisen in ihre historischen Umstände kultureller, politischer und sozialer Art eine große Rolle, vor allem aber auch der religions- und theologiegeschichtliche Zusammenhang, in dem sie stehen. In diesem Forschungszweig wurden in den letzten Jahrzehnten große Fortschritte auf der Ebene von Gesamtdarstellungen wie auch in Bezug auf Detailstudien erzielt.

An umfassenden Kompendien zur Spiritualitäts-Geschichte seien hier vier Projekte hervorgehoben. Von Bernard McGinns monumentaler Geschichte der westlichen Mystik erschienen bisher drei Bände.<sup>62</sup> Kurt Ruh konnte von seiner ähnlich umfassend angelegten *Geschichte der abendländischen Mystik* seit 1990 vier Bände veröffentlichen, wobei man dem letzten schon deutlich anmerkt, dass den Autor die Darstellungskraft verlässt.<sup>63</sup> Die Reihe soll von Schülerinnen Ruhs fortgeführt werden. Die dreibändige *Christian Spirituality* (1985 ff.) ist nicht auf den Bereich der Mystik beschränkt, sondern lässt eine Reihe hochkarätiger SpezialistInnen zu verschiedenen Aspekten christlicher Spiritualitätsgeschichte zu

60 Die immer noch umfangreichste Sammlung von Arbeiten zur empirisch-psychologischen Meditationsforschung ist SHAPIRO/WALSH (Hrsg.): *Meditation: Classic and Contemporary Perspectives*. Siehe auch die ausführliche Arbeit von ENGEL: *Meditation*.

61 Siehe DEIKMAN: *The State of the Art of Meditation*.

62 MCGINN: *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism* (dt. Ausgabe: *Die Mystik im Abendland*).

63 RUH: *Geschichte der abendländischen Mystik*.

Wort kommen.<sup>64</sup> *Christian Spirituality* bildet einen Teil der großartigen Reihe *World Spirituality*, die 25 Bände umfasst.<sup>65</sup> Gerade an diesem Projekt wird sichtbar, dass christliche – wie jede andere – Spiritualitätsgeschichte heute in einem globalen Horizont steht und auch wissenschaftlich zunehmend in diesem Kontext positioniert wird.

Rezeptionsgeschichtliche und historische Studien im interreligiösen Sektor bilden denn auch heute einen wachsenden Zweig der Spiritualitätsgeschichte. In dieser Hinsicht zeigen sich u. a. Phänomene wie Yoga im Westen oder die Meditationsbewegung als Ergebnisse eines komplexen Zusammenspiels verschiedener Kulturen und Religionen.<sup>66</sup> Über den Vergleich unterschiedlicher Spiritualitäten hinaus werden transreligiöse Prozesse der Verwandlung von Frömmigkeitsformen durch die Begegnung mit anderen Religionen und Kulturen sichtbar. Mehr zu diesem Zweig der Forschung, der nicht auf historische Studien beschränkt ist, kommt im Abschnitt über komparative und transreligiöse Studien zur Sprache.

Während Esoterik, Okkultismus und andere Formen abendländischer Religiosität, die am Rande oder außerhalb etablierter Formen des Christentums standen und stehen, lange in der historischen und sonstigen Forschung zu wenig Beachtung fanden, werden sie seit den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts intensiv untersucht.<sup>67</sup> Die Geschichtsschreibung europäischer Spiritualität war außerdem bisher nicht nur allzu christentumszentristisch, sondern auch einseitig an herausragenden Gestalten (»MystikerInnen«, »Heilige«, »Meister«, »Klassiker«) und deren Theologien orientiert. In den vergangenen Jahrzehnten wurden jedoch auch vermehrt Ansätze dessen, was man Alltags- bzw. Mentalitätsgeschichte nannte und was heute oft unter dem Titel »historische Anthropologie« läuft, in der Spiritualitätsforschung berücksichtigt. Eine Gesamtdarstellung nebst Forschungsüberblick zur mitteleuropäischen Volksfrömmigkeit in ihren katholischen und protestantischen Ausprägungen von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart bietet Martin Scharfe.<sup>68</sup> Arnold Angenendt zieht Mentalitätsgeschichte und Volksfrömmigkeit in seine umfangreiche Studie zum mittelalterlichen Glaubensleben ein.<sup>69</sup> Als exemplarische Einzel-Studie in diesem Feld ist etwa die Arbeit von Norbert Busch zu nennen, in der die Geschichte der Herz-Jesu-Spiritualität daraufhin untersucht wird, wie

---

64 MCGINN/MEYENDORFF/LECLERCQ: *Christian Spirituality* (dt. *Geschichte der christlichen Spiritualität*).

65 COUSINS: *World Spirituality*.

66 SHARF: *Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience*; DE MICHELIS: *A History of Modern Yoga*; BAIER: *Yoga auf dem Weg nach Westen*; ALTER: *Yoga in Modern India*.

67 Siehe BOCHINGER: »New Age« und moderne Religion; HANEGRAAFF: *New Age Religion and Western Culture*; FAIVRE: *Theosophy, Imagination, Tradition*; STUCKRAD: *Was ist Esoterik?*

68 SCHARFE: *Über die Religion*.

69 ANGENENDT: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*.

sie zur Ausbildung und Stabilisierung des katholischen Milieus beitrug.<sup>70</sup> Dabei kommen religiöse Alltagskultur und Massenspiritualität ins Blickfeld. Spiritualitätsgeschichte wird auf herrschaftssoziologische Fragestellungen und politische Geschichte bezogen.

Interessante methodologische Überlegungen zur Spiritualitätsgeschichte entwickelt Philip Sheldrake.<sup>71</sup> Er plädiert für eine kritische Historie der Spiritualität, die ihr Augenmerk besonders auf Ausschließungsprozesse legt. Untersucht werden soll, wie in der Spiritualitäts-Geschichte Pluralismus unterdrückt wird und welche Eliten wie definieren, was jeweils unter Heiligkeit zu verstehen ist.

»Wer war heilig und was war heilig? Wer erzeugt und kontrolliert Spiritualität? Welche Richtungen wurden nicht eingeschlagen? Wo sind die Gruppen, die nicht ins Bild passen? Insgesamt drehen sich diese Fragen um ein grundlegendes Thema: die Wege, auf denen in der Spiritualitätsgeschichte bestimmte Gruppen Insider und andere Außenseiter werden.«<sup>72</sup>

Einen ähnlichen, von foucaultscher Machtanalyse und feministischen Perspektiven inspirierten Interpretations-Ansatz verfolgt Grace Jantzen in Bezug auf mittelalterliche Mystik.<sup>73</sup> Der Reiz all dieser Arbeiten liegt darin, dass die Spiritualitätsgeschichte, die bisher dazu neigte, eine allzu fromme Geschichte der SiegerInnen bzw. der jeweils herrschenden Mainstream-Spiritualität zu sein, aufgeraut wird und neue Seiten zeigt, die sie in einem realistischeren Licht erscheinen lassen.

### C. SYSTEMATISCHE THEOLOGIE DER SPIRITUALITÄT

Als gutes Beispiel für eine nachkonziliare Theologie der Spiritualität im deutschen Sprachraum empfiehlt sich immer noch Josef Weismayers kompakte Studie *Leben in Fülle. Zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität*.<sup>74</sup> Das Buch ist vor dem Trend zur Etablierung von Spiritualität als eigenständiger Disziplin entstanden und kann als repräsentativ für eine moderne dogmatische Konzeption des Faches gelten.<sup>75</sup> Angesichts heutiger Forschungslage lässt sich der Standpunkt, dass das Fach »Christliche Spiritualität« zur Gänze ein Teilbereich der Dogmatik ist, zwar nicht mehr aufrechterhalten, doch bleibt der systematisch-theologische Zugang natürlich weiterhin eine sinnvolle Option.

70 BUSCH: *Katholische Frömmigkeit und Moderne*.

71 SHELDRAKE: *Spirituality and History*.

72 SHELDRAKE: *Spirituality and History*, 67.

73 JANTZEN: *Power, Gender and Christian Mysticism*.

74 WEISMAYER: *Leben in Fülle*.

75 Siehe WEISMAYER: *Leben in Fülle*, 16: »Zusammenfassend kann gesagt werden, daß die Theologie der Spiritualität ihren Ort im Bereich der Systematischen Theologie (der Dogmatik und Moralthologie) hat.« Weismayer hat diese Position später auch gegenüber den von McGinn und Schneiders eingeführten Differenzierungen unverändert beibehalten, vgl. WEISMAYER: *Theologie und Spiritualität*, 306.

Der Untertitel des Buches bringt zum Ausdruck, dass darin systematische und historische Fragestellungen einander ergänzen sollen. Wie in modernen Dogmatiken üblich und entsprechend der biblischen Ausrichtung des II. Vaticanum, wird die Erörterung der theologischen Grundzüge eines Themas jeweils mit diesbezüglichen »biblischen Aussagen« verbunden, die in einem eigenen Kapitel behandelt werden. Weismayer ergänzt seine Darlegungen außerdem regelmäßig um »Zeugnisse aus der Geschichte der christlichen Spiritualität«. Trotzdem handelt es sich nicht um einen im engeren Sinn historischen Ansatz, sondern um eine biblisch fundierte und geschichtsbewusste systematische Theologie der Spiritualität. Die Grundlage dafür bildet eine soteriologisch akzentuierte Trinitätslehre.

»Das geistliche Leben soll im umfassenden Zusammenhang des Heilswirkens Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist betrachtet werden, als Verwirklichung der Berufung des Menschen zur Gemeinschaft mit dem liebenden Gott. In diese Gesamtschau sollen die Einzelthemen, die zum spirituellen Lebensvollzug gehören, integriert werden.«<sup>76</sup>

Glaube, Hoffnung und Liebe werden als Grundvollzüge christlicher Spiritualität und primäre Antworten auf das göttliche Heilswirken interpretiert.<sup>77</sup> Weismayer leitet verschiedene Typen christlicher Spiritualität daraus ab, dass innerhalb des trinitarischen Heilsgeschehens jeweils die Gemeinschaft mit dem Vater (Vereinigungsmystik), die Mittlerrolle des Sohnes (Nachfolge-Spiritualität) oder das Leben im Geist (charismatische Spiritualität) besonders betont werden können.

Es handelt sich um einen dogmatischen Ansatz auf der Höhe bis heute aktueller Konzils-Theologie, der aus der Sicht des II. Vaticanum durchaus kritisch zur Spiritualitätsgeschichte und traditionellen Theologie der Spiritualität Stellung nimmt. Im Namen der Weltzugewandtheit christlicher Spiritualität, auf die sich das Konzil besonnen hätte, gelte es, so Weismayer, Abschied zu nehmen

»von einer Sicht des spirituellen Lebens, die die Weltexistenz nur in einer möglichst großen Annäherung an ein ordensähnliches Ideal zu tolerieren bereit war. Nun geht es nicht mehr um eine Abwertung des Lebens in der Welt, sondern um das Wahrnehmen der dem einzelnen übertragenen Aufgaben als konkreten Weg.«<sup>78</sup>

Ein Nachteil von Weismayers Konzept liegt in der fehlenden ökumenischen und interreligiösen Ausrichtung. Er entfaltet seine Theologie der Spiritualität in einem hermeneutischen Zirkel von zentraleuropäischer, katholischer Frömmigkeitgeschichte und zentraleuropäischer, katholischer Dogmatik. Konzipiert man Spiritu-

---

76 WEISMAYER: *Leben in Fülle*, 7.

77 Siehe dazu bereits BALTHASAR: *Spiritualität*, 228. An dieser Stelle eines Aufsatzes aus dem Jahr 1958 wird Theologie der Spiritualität bestimmt als die »objektive-kirchliche Lehre von der Aneignung des Offenbarungswortes im Leben von Glaube, Liebe und Hoffnung. Und da vom Leben in Glaube, Liebe und Hoffnung nicht geredet werden kann, ohne es zugleich in seiner Wirkgesetzlichkeit und damit auch in seiner Weghaftigkeit (Stufenfolge) mitzuerfassen, gehören wenigstens die Grundartikulationen dieses Lebens mit zum Inhalt einer Dogmatik.«

78 WEISMAYER: *Leben in Fülle*, 147.

alität von Anfang an so ausschließlich auf die eigene Tradition bezogen, dann wird der Dialog mit anderen Religionen, Konfessionen und freireligiösen Spiritualitäten etc. zur Nebensache, wenn er überhaupt geführt wird.<sup>79</sup> Theologie der Spiritualität droht zum Refugium der Selbstbespiegelung eines katholischen Milieus zu werden, für das Außenkontakte in Theorie und Praxis spirituell unbedeutend sind. Wissenschaftliche Zugänge jenseits systematischer Theologie spielen in Weismayers Entwurf auch nur eine bescheidene Neben-Rolle.<sup>80</sup> Um den dogmatischen Ansatz zu aktualisieren, sind heute die verstärkte Einbeziehung anthropologischer Grundlagenreflexion und interdisziplinärer Forschung, die Öffnung für die anderen christlichen Konfessionen und eine interreligiöse Orientierung nötig.<sup>81</sup>

Eine neuere Arbeit zu einem speziellen Thema systematischer Theologie der Spiritualität, die die angesprochenen Defizite teilweise wettmacht, ist Stephanie Dietrichs Arbeit zum Gebet der Stille, die dezidiert ökumenisch ausgerichtet ist.<sup>82</sup> Sprachphilosophische bzw. anthropologische Gesichtspunkte werden ausführlicher als in vielen älteren Arbeiten einbezogen. Die interreligiöse Dimension des Themas bleibt, obwohl vom Thema her nahe liegend, auch bei ihr ausgeklammert.

Kees Waaijman legte vor kurzem einen interessanten Gesamtentwurf des Faches als von Dogmatik und Moralthologie losgelöster Disziplin vor.<sup>83</sup> Seine umfangreiche Studie bezieht die Spiritualität nichtchristlicher Religionen ein, wobei allerdings christliche Quellen bei weitem überwiegen. Das zugrunde gelegte Verständnis von Spiritualität und die von Waaijman verwendete Terminologie sind ebenfalls in einem Maß christlich geprägt, dass sein Projekt über weite Strecken den Eindruck einer innovativ erweiterten, interdisziplinär und interreligiös offenen systematischen Theologie der Spiritualität erweckt. Im Grundlagenbereich bekommt die Disziplin bei ihm ein philosophisches Design, da er Phänomenologie und Dialog-Philosophie als die Zugangsweisen konzipiert, die der anthropologischen Grundstruktur von Spiritualität am besten entsprechen.

79 Siehe etwa WEISMAYER: *Leben in Fülle*, 87–90. Dort wird die Begegnung mit fernöstlichen Meditationsmethoden in überaus knapper und zurückhaltender Weise angeschnitten. Die Darstellung der asiatischen Praktiken nimmt gerade mal eine Seite ein. Die Frage nach deren Geeignetheit für ChristInnen wird auch nicht viel ausführlicher und ziemlich vorsichtig behandelt.

80 Er bezieht sich z. B. auf Religionspsychologie in Gestalt von Albrechts phänomenologischer Psychologie der Mystik und auf philosophisch-anthropologische Gedanken zur Geschichtlichkeit des Menschen, wo es darum geht, geistliches Leben als Unterwegs-Sein zu interpretieren.

81 Zur ökumenischen Spiritualität siehe BARTH: *Spiritualität*.

82 DIETRICH: *Das Schweigende Gebet*.

83 WAAIJMAN: *Spirituality. Forms, Foundations, Methods*. Von der dreibändigen deutschen Übersetzung sind bisher zwei Bände erschienen als *Handbuch der Spiritualität*; Band 1: Formen (2004) sowie Band 2: Grundlagen (2005). Den mutigen Vorstoß Waaijmans als »Handbuch« zu titulieren, halte ich für irreführend, insofern Handbücher normalerweise die konzise und repräsentative, d. h. einigermaßen konsensfähige Darstellung eines Faches enthalten. Waaijmans Entwurf erfüllt diese Kriterien über weite Strecken nicht. Ähnliches lässt sich natürlich gegen den Titel des vorliegenden Bandes einwenden. Siehe dazu das im Vorwort Gesagte.

Waaïjman gliedert das Fach in »Formen der Spiritualität«, »Grundlagenforschung« und »Methodologie«. Als Grundformen der Spiritualität werden etwas willkürlich »Laien-Spiritualität«, »Schulen der Spiritualität« und »Gegenbewegungen« eingeführt. Der Abschnitt »Grundlagenforschung« definiert Spiritualität nach ihrem Gegenstandsbereich und der leitenden Perspektive, unter der dieser Bereich betrachtet wird. Sie wird bestimmt als göttlich-menschliches Begegnungs-Geschehen, das als Prozess der Transformation studiert werden soll. Im Methoden-Kapitel werden dazu vier Zugangsweisen, die formal-deskriptive, hermeneutische, systematische und mystagogische entwickelt.

#### D. KOMPARATIVE UND TRANSRELIGIÖSE STUDIEN

Besonders unter dem Aspekt der Mystik spielte Spiritualität immer schon eine wichtige Rolle im Vergleich des Christentums mit nicht-christlichen Religionen. Die spirituelle Dimension ist ein wichtiger Bereich interreligiöser Begegnung, und die Erfahrungen, die im interreligiösen Dialog der Spiritualitäten gemacht werden, werden natürlich auch wissenschaftlich reflektiert.<sup>84</sup> Dabei dominiert die Auseinandersetzung mit asiatischen Religionen, namentlich Buddhismus und Hinduismus, was wohl mit der Geschichte der komparativen Theologie, aber auch mit dem Interesse zusammenhängt, das spirituelle Praktiken aus Asien im Westen gefunden haben.<sup>85</sup> Komparative Studien vergleichen die Spiritualitäten in verschiedenen religiösen Traditionen. Manche ForscherInnen versuchen daraus Grundprinzipien der Spiritualität zu gewinnen und Gründe für etwaige Verschiedenheiten herauszufinden.<sup>86</sup> Bei transreligiösen Studien handelt es sich um Ansätze, die über den Vergleich hinaus in den Begegnungsprozess der Spiritualitäten involviert sind und/oder die darin stattfindenden Veränderungen spiritueller Traditionen von außen thematisieren.<sup>87</sup>

Einen besonders ergiebigen Nährboden für solche Studien stellt der intensive intermonastische Dialog dar, der in den vergangenen Jahrzehnten zwischen christlichen und nichtchristlichen Ordensleuten in Gang kam.<sup>88</sup> So versammelten sich z. B. bei dem Projekt *The Gethsemani Encounter* angesehene Vertreter des Chris-

84 Siehe dazu BARTH: »Das Herz ist nicht einsam.« und die einschlägigen Beiträge im vorliegenden Band.

85 Ausnahmen bestätigen die Regel, etwa CHILTON/NEUSEN: *Comparing Spiritualities*.

86 Siehe dazu CLOONEY: *Comparative Theology*. Clooney führt dort den Begriff »Comparative Spirituality« ein. Er spricht sich für Detail-Studien mit hohen komparativen Standards aus und warnt davor, zu schnell universalisierende Modelle einzuführen. Am anderen Ende des Spektrums, nämlich auf der Seite derer, die Grundstrukturen einer universalen Spiritualität herausarbeiten wollen, befinden sich TEASDALE: *The Interspiritual Age* und TEASDALE: *The Mystic Heart*. Siehe dazu auch CLOONEY: *The Mystic Heart*, eine Besprechung des letztgenannten Buches in der Zeitschrift *Spiritus*.

87 Zum Begriff des Transreligiösen siehe FABER: *Der transreligiöse Diskurs* und BAIER: *Kyōto goes Bultmann*.

88 Siehe dazu den Beitrag von Fabrice Blée in diesem Band.

tentums und Buddhismus zu einem einwöchigen Treffen in der Trappistenabtei Gethsemani, deren Kommunität einst Thomas Merton angehörte. Es wurden Vorträge über verschiedene Aspekte der Spiritualität beider Religionen gehalten sowie Gespräche zwischen buddhistischen und christlichen Ordensleuten zu Fragen des geistlichen Lebens geführt und dokumentiert.<sup>89</sup>

Auch an Einzelstudien zur intermonastischen Spiritualität fehlt es nicht. So vergleicht etwa, um eine deutschsprachige Arbeit aus dem vergangenen Jahrzehnt zu erwähnen, Bernhard-Maria Janzen Armut und Nicht-Anhaften bei Franz von Assisi und Buddha.<sup>90</sup> Fabrice Blée erinnert daran, dass interreligiöser Dialog, wie er im intermonastischen Bereich beispielhaft vorgelebt wird, selbst spirituelle Disziplin erfordert, führt er doch mitnichten schnurstracks zur großen Harmonie der Religionen, sondern vielmehr zunächst in die »Wüste der Andersheit«.<sup>91</sup>

Für komparative Versuche früher Mystikforschung stehen etwa William James oder Rudolf Ottos »West-östliche Mystik«. Als exemplarisch für eine Arbeit, die den Standards zeitgenössischer komparativer Theologie Genüge tut, kann man Michael Stoebers Vergleich von hinduistischer und christlicher Erfahrung der letzten Wirklichkeit anführen, der einen Mittelweg zwischen konstruktivistischer und perennialistischer Interpretation geht und vermittels der Kategorie spiritueller Transformation Brücken zwischen »monistischer« und »theistischer« Mystik zu schlagen versucht.<sup>92</sup> Katharina Ceming stellt die schon oft gesehene Konvergenz christlich-neuplatonischer, apophatischer Mystik mit vergleichbaren negativen Diskursen im Buddhismus und Hinduismus ausführlich dar.<sup>93</sup>

Im Unterschied zu den gerade genannten, an Konvergenzen orientierten, Interpretationen folgt Donald W. Mitchell einer anspruchsvollen differenztheologischen Argumentation.<sup>94</sup> Er kennt sowohl zenbuddhistische als auch christliche Spiritualität aus eigener Erfahrung und stellt die spirituell relevanten Dimensionen der in der Kyōto-Schule entwickelten Philosophie der Leere in kritischer Absicht einer kenotischen christlichen Spiritualität gegenüber.

Zur Textarbeit im transreligiösen Bereich führt Elisabeth Hense in ihrem schmalen, aber gehaltvollen Band »*Zwischen Spiritualitäten*« die literaturwissenschaftliche Theorie der Intertextualität in die Hermeneutik spiritueller Texte ein.<sup>95</sup> Sie weist darauf hin, dass Quellenforschung im Bereich spiritueller Literatur bisher in

89 MITCHELL/WISEMAN: *The Gethsemani Encounter*. Siehe zum buddhistisch-christlichen intermonastischen Vergleich schon HENRY/SWEARER: *For the sake of the World*. Zur buddhistischen Interpretation christlicher monastischer Spiritualität siehe FISHER: *Benedicts Dharma*.

90 JANZEN: *Samaññaphala*.

91 BLÉE: *Le Désert de L'Altérité*.

92 STOEBER: *Theo-monistic Mysticism*.

93 CEMING: *Einheit im Nichts*.

94 MITCHELL: *Spirituality and Emptiness*.

95 HENSE: *Zwischen Spiritualitäten*.

erster Linie Analyse jener Textbezüge war, welche die Erinnerung und Kontinuität jener Tradition ausmachten, der die jeweiligen Autorinnen zugerechnet werden. Die Herkunfts-Spiritualität galt als alleinige Grundlage und einziger Verstehenshorizont des jeweiligen Textes.

»Entweder wurden die Textbezüge zu anderen Traditionen aus ideologischen Gründen verdeckt oder man hielt sie für unwichtig, da der Sinn eines Textes nur im Kontext einer dominanten Tradition gesucht wurde. Hinzu kam sicherlich auch in vielen Fällen Unkenntnis der anderen Traditionen, so dass viele Bezüge auf Grund von blinden Flecken unerkant blieben.«<sup>96</sup>

Hense konzentriert sich im Gegenzug bei ihrer Analyse von Texten, die sich nicht in eine Tradition allein einschließen lassen, darauf, die transreligiösen Elemente herauszuarbeiten. Wechselwirkungen zwischen christlicher Spiritualitäts-Tradition, Judentum, Islam und Buddhismus werden so an konkreten Beispielen auf eindrückliche Weise sichtbar gemacht.<sup>97</sup> In einem zweiten Interpretationsgang extrahiert sie daraus verschiedene Sinnhorizonte intertextueller Berührung. Sie weist komplementäre Interaktionen auf, bei denen verschiedene Spiritualitäten sich als einander ergänzend verstehen, aber auch disjunktive, die Spiritualitäten gerade in ihrer Gegensätzlichkeit verbinden und eine unauflöbliche Spannung zwischen verschiedenen Sprachspielen aufbauen, um dadurch eine tiefere geistliche Erfahrung zu erreichen.

»Die behandelten Paradigmen intertextueller Berührungen zeigen, dass (1) das Christentum anderen spirituellen Traditionen Raum bietet und (2) das Christentum sich in andere spirituelle Räume hineinbegibt. Das Einlass-Gewähren im eigenen Raum und das Ausgehen in einen anderen geistlichen Raum zeugt von der Kommunikationsfähigkeit einer geistlichen Tradition.«<sup>98</sup>

Hense demonstriert, wie die Intertextualitäts-Theorie zum hilfreichen Instrument für die Erforschung transreligiöser Spiritualitäten werden kann. Die literaturwissenschaftliche Tradition deutschsprachiger Spiritualitätsforschung, für die berühmte Namen wie Alois Haas, Kurt Ruh und Walter Haug stehen, bekommt damit einen zukunftsweisenden Impuls.

Durch die Zunahme von Spiritualitätsformen, die aus verschiedenen religiösen Quellen schöpfen, wird die Frage nach der religiösen Identität auf neue Weise virulent. Doppelte oder mehrfache Religionszugehörigkeit, an sich kein seltenes, besonders in Asien verbreitetes Phänomen, wird in den letzten Jahren mit wachsender Intensität auch in der westlich-christlichen Welt diskutiert und in seinen theologischen, religionspsychologischen und soziologischen Dimensionen untersucht. Insofern es hier nicht bloß um rechtliche und doktrinäre Fragen, sondern um

---

96 HENSE: *Zwischen Spiritualitäten*, 11.

97 Hense bespricht Texte von Jakob Böhme, Paul Celan, Husayn ibn Mansûr al Hallâg, Johannes vom Kreuz, Thomas Merton und Thich Nath Hanh.

98 HENSE: *Zwischen Spiritualitäten*, 138.

Probleme gelebter Religion geht, ist transreligiöse Identitätsbildung auch für die Spiritualitätsforschung ein aktuelles Thema.<sup>99</sup>

## E. ANGEWANDTE SPIRITUALITÄTSFORSCHUNG

In der englischsprachigen Literatur wird dieser Bereich mitunter *pastoral spirituality* oder *pastoral applied spirituality* genannt.<sup>100</sup> Ich spreche hier von angewandter Spiritualitätsforschung, um nicht speziell auf christliche Pastoral gerichtete Ansätze sowie die Religionspädagogik einbeziehen zu können. In diesem Sektor lassen sich wieder verschiedene Schwerpunkte unterscheiden: 1. Spiritualität und Gesundheit, 2. Spirituelle Begleitung, 3. praktische Theologie und Religionspädagogik.

### 1. Spiritualität und Gesundheit

Eine wachsende Anzahl von Studien beschäftigt sich mit den Auswirkungen spiritueller Haltungen auf Wohlbefinden, Gesundheit und den Umgang mit Belastungen. Fragen dieser Art werden derzeit auch in der Religionspsychologie erforscht.<sup>101</sup> Die Rolle von Spiritualität bei sog. psychischen Problemen findet besondere Beachtung.<sup>102</sup> Solche Untersuchungen entsprechen einer weit verbreiteten Tendenz der Gegenwartskultur.

»In der Unübersichtlichkeit zeitgenössischer individualisierter Spiritualität verschwimmen zunehmend die Grenzen zwischen Heil und Heilung, [...] Entspannungsverfahren und Esoterik, Gesundheit und Wellness, Bewegungsübungen und Psychotherapie, Religion und Psychologie.«<sup>103</sup>

Das damit entstehende Amalgam erinnert bisweilen an eine sanfte Version von Huxleys »schöner neuer Welt«. Ideologiekritische Studien, die unpolemisch und mit Sachkenntnis zu Werk gehen, ohne pauschal zu verurteilen, wären dringend erforderlich.

Seit etwa drei Jahrzehnten führt die transpersonale Psychologie einen eigenständigen, praktisch orientierten Spiritualitäts-Diskurs, der sich zu einem ansehnlichen Teil auf akademischem Niveau bewegt.<sup>104</sup> Diese Richtung ist personell und inhalt-

99 Siehe dazu die Artikel von Perry Schmidt-Leukel sowie Fabrice Blé und Ursula Baatz im vorliegenden Band; weiterführend PALM: *Dialog der Herzen*; CORNILLE: *Many Mansions?*; KASIMOW/KEENAN/KEENAN: *Beside Still Waters*; PHAN: *Multiple Religious Belonging*.

100 S. d. Kapitel »Pastoral Spirituality« in: JONES/WAINWRIGHT/YARNOLD: *The Study of Spirituality*, 563–591.

101 PARGAMENT: *The Psychology of Religion and Coping*; MURKEN: *Gottesbeziehung und seelische Gesundheit*; DEISTER: *Krankheitsverarbeitung und religiöse Einstellungen*; JACOBS: *Salutogenese*.

102 Siehe UTSCH: *Psychotherapie und Spiritualität*. Dort heißt es auf Seite 72: »In der amerikanischen Psychotherapieforschung werden weltanschaulich-religiöse Überzeugungen mittlerweile als eigenständige Wirkfaktoren beachtet und detailliert untersucht. Psychologische Fachzeitschriften haben dazu ganze Themenhefte herausgegeben.«

103 REMELE: *Die Reise ins Innere: Spiritualität als Heilung*, 47–48.

104 Siehe z. B. CAPRA/GROF: *Psychologie in der Wende*; ZUNDEL/FITTKAU: *Spirituelle Wege und Transpersonale Psychotherapie*; MOSS: *Humanistic and Transpersonal Psychology*. Zur ausführlichen Darstellung und Kritik transpersonaler Psychologie siehe TOEGEL: *Eine Theologie des Zeitgeistes*.

lich mit der neureligiösen Spiritualitäts-Szene verbunden und ihre Themen sind vor dem Hintergrund dieses Umfelds zu verstehen. Die verschiedenen spirituellen Traditionen der Erde werden in Theorie und Praxis studiert und ihr Verhältnis zu psychotherapeutischen Methoden wird untersucht. Ein zentrales Forschungsthema transpersonaler Psychologie bilden seit den neunziger Jahren die »spirituellen Krisen«, die man von Psychosen und neurotischen Störungen abgrenzt und für die man eigene Formen des Verstehens und der Begleitung entwickelt.<sup>105</sup> Im Rahmen spiritueller Begleitung und bei einer theologischen Interpretation von Lebens- und Glaubenskrisen sollten diese Ansätze nicht übergangen werden.<sup>106</sup> Überlegungen zu Spiritualität und spirituellen Krisen finden sich natürlich nicht nur in der transpersonalen Psychologie, die hier als exemplarische Richtung herausgegriffen wurde, sondern auch in den anderen psychotherapeutischen Richtungen.<sup>107</sup>

## 2. Spirituelle Begleitung

Die akademische Behandlung dessen, was man früher »Seelenführung« und heute weniger direktiv »spirituelle Begleitung« nennt, hinkt der Entwicklung dieses Bereichs in der modernen Gesellschaft hinterher.<sup>108</sup> Es gibt diesbezüglich zwar schon eine Reihe von Ausbildungsangeboten verschiedener Institutionen, aber noch viel zu wenige universitäre Aktivitäten in Forschung und Lehre. Zukünftig wird diesbezüglich sicher mehr geschehen. In den christlichen Gemeinden ebenso wie gesamtgesellschaftlich besteht ein Bedarf an professioneller Hilfe und Beratung in spirituellen Angelegenheiten. Wie die universitäre Ausbildung dazu aussehen kann, zeigen u. a. die beiden drei- bzw. vierjährigen berufsbegleitenden Fortbildungslehrgänge in geistlicher Begleitung, die von der Theologischen Hochschule in Münster und der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt/M. angeboten werden. Beide beruhen auf einer interessanten Verbindung von psychologisch-psychotherapeutischen und theologisch-spirituellen Fragestellungen.

In den Vereinigten Staaten ist die Entwicklung des Faches schon weiter gedeutet, geschieht aber ebenfalls hauptsächlich außerhalb der Universitäten. Principe klagt darüber, dass Ausbildungsstandards, Dauer und Intensität der universitären Ausbildungsprogramme in spiritueller Begleitung zu wünschen übrig lassen.<sup>109</sup> Es gibt in Amerika insgesamt über 300 Ausbildungsorte für spirituelle Begleitung und seit 1995 auch eine Fachzeitschrift zum Thema.<sup>110</sup> Wie in Europa greift man außer auf die lange Tradition der geistlichen Führung zunehmend auf moderne

---

105 GROF: *Spirituelle Krisen*; SCHARFETTER: *Der spirituelle Weg und seine Gefahren*.

106 Was SCHNEIDER in seinem ansonsten wertvollen Buch *Krisis* leider tut.

107 Siehe etwa den systemisch orientierten Beitrag von Siegfried Essen in diesem Band.

108 Zur Geschichte spiritueller Begleitung im Christentum siehe die Beiträge unter *Direction spirituelle* im *Dictionnaire de spiritualité*, Bd. 3, 1002–1214.

109 Siehe PRINCIPLE: *Art. Spirituality, Christian*, 937.

110 PRESENCE: *The Journal of Spiritual Directors International*.

Entwicklungspsychologien und Psychotherapie-Formen zurück.<sup>111</sup> Verschiedene Methoden der Einzelberatung und Gruppenarbeit werden diskutiert.<sup>112</sup> Auch erste Überlegungen zur interreligiösen spirituellen Beratung sowie feministische Ansätze liegen in Buchform vor.<sup>113</sup> In Zukunft wird es in diesem Sektor nicht bloß um Einzelbegleitung und Ausbildung für sie gehen, sondern auch um die Entwicklung von Angeboten (Kurse, Lehrgänge etc.) zur spirituellen Orientierung im Rahmen der Erwachsenenbildung, bei denen kognitives Lernen, Beratung, psychotherapeutische Selbsterfahrung und diverse Übungsangebote gekoppelt sind.

### 3. Praktische Theologie und Religionspädagogik

In der Pastoraltheologie ist Spiritualität derzeit ein Stichwort im Rahmen der mit Methoden der Meinungsforschung arbeitenden Erforschung des gesellschaftlichen Wertewandels. Die Umfragen zeigen, wie im Abschnitt über sozialwissenschaftliche Spiritualitätsforschung schon erwähnt, einen Trend zur verstärkten Ausübung verschiedener Formen von Religiosität, der freilich nicht überschätzt werden sollte. Diese neuen Spiritualitäten werden mit empirisch-soziologischen Methoden untersucht, woraus Vorschläge für die kirchliche Praxis abgeleitet werden.<sup>114</sup>

Darüber hinaus zeichnet sich ab, dass »Spiritualität« zu einem theoretischen Leitbegriff der Pastoraltheologie werden könnte. In den 1990er Jahren entwickelten Wolf-Eckhart Frailing und Hans-Günter Heimbrock mit ihrer »Theorie gelebter Religion« eine Spiritualitäts-orientierte praktische Theologie. Die beiden wollen das vorherrschende handlungswissenschaftliche Konzept praktischer Theologie überwinden. Dazu bauen sie auf älteren, erfahrungshermeneutischen Entwürfen praktischer Theologie auf und beziehen kritische Religionsphänomenologie und sozialphänomenologische Entwürfe mit ein.<sup>115</sup>

Ebenfalls phänomenologisch orientiert und kritisch gegenüber dem bisherigen allzu zweckrational orientierten Praxis-Begriff praktischer Theologie ist der Ansatz von Manfred Jossutis. Für ihn ist religiöse Praxis insofern ein Handwerk, als sie konkretes leibliches Wahrnehmen und Verhalten meint, das gelernt sein will. Spiritualität als Leben im Wirklichkeitsbereich des Heiligen verlange nach einer eigenen Handlungslogik, die der Struktur dieses Bereiches entspricht. Die Religionsphänomenologie nötige,

111 Siehe als Beispiel für die Vermittlungsversuche zwischen Tradition und moderner Psychologie BÄUMER/PLATTIG: *Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele*. Aus dem angloamerikanischen Bereich u. a. GILLESPIE: *Listening for Grace*; CONN: *The Desiring Self*; RUFFING: *Spiritual Direction*.

112 Zur spirituellen Begleitung in Gruppenarbeit siehe DOUGHERTY: *Group Spiritual Direction*.

113 FISCHER: *Women at the Well*; ADDISON: *Show Me Your Way*.

114 WIDL: *Pastorale Weltentheologie*; POLAK: *Megatrend Religion*; POLAK/ZULEHNER: *Theologisch verantwortete Respiritualisierung*.

115 FAILING/HEIMBROCK: *Gelebte Religion wahrnehmen*, 292–293. Siehe auch FAILING/HEIMBROCK: *Praktische Theologie als Theorie gelebter Religion*.

»Indem sie mit der Wirklichkeit des Heiligen auch für die Gegenwart rechnet, zu der Frage, von welchen Handlungslogiken das Wirken in diesem Wirklichkeitsbereich auch heute bestimmt sein kann. Deshalb hat die Theologie den methodischen Charakter der spirituellen Praxis zu reflektieren.«<sup>116</sup>

Gebete, Opferhandlungen, gottesdienstliche Rituale etc. sollen nicht mehr nur als performative Darstellung theologischer Lehrinhalte oder als Expressionen frommer Gefühle beschrieben werden, sondern als »Verfahren der Annäherung an jene machtvolle Realität, die in der Sprache der Religionsphänomenologie ›das Heilige‹ heißt.«<sup>117</sup> Josuttis arbeitet damit an einer Phänomenologie spiritueller Handlungs- und Wahrnehmungsformen, um zu einer Methodik zu kommen, die es erlaubt, Theologie-Studierende wahrnehmungs- und handlungsfähig zu machen »in einem Beruf, der erklärtermaßen dem Wirken des Heiligen dienen soll«.<sup>118</sup>

Die Frage nach der Lehrbarkeit von Spiritualität ist eine Variante der die Religionspädagogik fortwährend begleitenden Frage nach der Möglichkeit, Glauben zu lehren.<sup>119</sup> Wo immer »Glaubenslernen aus Erfahrung« auf dem Programm steht und man versucht über kognitive Inhalte hinaus religiös motivierte Lebenshaltungen weiterzugeben sowie konkrete religiöse Rituale und Praktiken in den Unterricht zu integrieren, kann man von »Religionspädagogik der Spiritualität« reden.<sup>120</sup> Letztere Bezeichnung dürfte von Günter Stachel eingeführt worden sein, der Pionierarbeit hinsichtlich der Integration des Anliegens der Meditationsbewegung in die Religionspädagogik geleistet hat.<sup>121</sup> Die wissenschaftliche Literatur zu den spirituellen Dimensionen des Religionsunterrichts ist im deutschsprachigen Raum derzeit noch verhältnismäßig dünn gesät. Besonders ergiebig dafür ist die 2002 erschienene, Stachel gewidmete Festschrift.<sup>122</sup> Die Pädagogik des Gebets wurde bereits recht gut ausgearbeitet. Unter sie kann man auch verschiedene religionspädagogische Studien zum Thema Meditation zählen, die versuchen das spirituelle Leben und speziell die Gebetspraxis durch Übungen der Sammlung und Kontemplation zu fundieren.<sup>123</sup>

---

116 JOSUTTIS: *Religion als Handwerk*, 31.

117 JOSUTTIS: *Religion als Handwerk*, 53.

118 JOSUTTIS: *Religion als Handwerk*, 22. Zur Diskussion der Stärken und Schwächen dieses Ansatzes, der auf einer starken Trennung der sakralen von der alltäglichen Wirklichkeit beruht und sich auf Gottesdienst und Kult konzentriert, siehe FAILING/HEIMBROCK: *Gelebte Religion wahrnehmen*, 159–160, und FAILING/HEIMBROCK: *Praktische Theologie als Theorie Gelebter Religion*, 25–30.

119 SUDBRACK: *Kann man Spiritualität lehren?*

120 WERBICK: *Glaubenslernen aus Erfahrung*.

121 STACHEL: *Religionspädagogik der Spiritualität als Anleitung zur »Achtsamkeit«*. Siehe auch STACHEL: *Gebet – Meditation – Schweigen*.

122 SIMON: *Meditatio*. Darin besonders der Beitrag von WEGENAST: *Spiritualität in der Schule?* Siehe auch HUNZE: *Geistliche Dimensionen des Religionsunterrichts* und BIZER: *Kirchgänge im Unterricht und anderswo*.

123 Zur Gebets-Pädagogik siehe z. B. KORHERR: *Beten lehren. Beten lernen*; zu Gebet und Kontemplation STACHEL: *Gebet – Meditation – Schweigen*.

ABSCHLIESSENDE ÜBERLEGUNGEN ZUR STRUKTURIERUNG DES  
FACHES »CHRISTLICHE SPIRITUALITÄT«

Angesichts der verschiedenen Zweige der Spiritualitätsforschung stellt sich die Frage nach der Identität des Faches »Christliche Spiritualität« in diesem breit gefächerten Kontext. An seinem interdisziplinären Charakter zweifelt heute, wie gesagt, niemand. Alle beschriebenen Sparten der Spiritualitätsforschung sind für theologische Arbeit von Belang. Doch wie kann man ein Gleichgewicht zwischen dem fragmentierenden und zentrifugalen Effekt des interdisziplinären Charakters dieses Faches und der synthetisierenden und zentripetalen Kraft seiner Entwicklung als eigener Disziplin finden?<sup>124</sup>

Sandra Schneiders schlägt vor, das Fach durch eine Unterscheidung zwischen konstitutiven und problembezogenen Disziplinen zu strukturieren.<sup>125</sup> Konstitutiv sollen ihrer Meinung nach die Fächer Exegese und Geschichte des Christentums sein, weil sie »die positiven Daten« christlicher Spiritualität, ihre Norm und ihren hermeneutischen Kontext bereitstellen: Die in der Bibel enthaltene göttliche Selbstoffenbarung und die in der Tradition dokumentierten menschlichen Antworten darauf. Die problembezogenen Disziplinen, wie etwa Psychologie, Soziologie, Literaturwissenschaft etc. sollten auf dieser Basis herangezogen werden, wie es die jeweilige Fragestellung verlangt.

Der Dogmatik kommt nach Schneiders eine Sonderrolle zu, da die systematische Reflexion christlichen Glaubens implizit oder explizit bei allen Forschungen im Bereich christlicher Spiritualität eine Rolle spielt. So gesehen gehört sie zu den konstitutiven Wissenschaften. Andererseits stellt sie für Schneiders den Primärquellen gegenüber eine Reflexion zweiten Grades dar. Sie sieht in ihr ein analytisches, kritisches Werkzeug für das Verständnis und die Kritik spiritueller Phänomene neben anderen. Eine Hegemonie der Dogmatik wird eindeutig abgelehnt. Spiritualität soll keine Unterabteilung systematischer Theologie sein, die durch dogmatische Vorgaben kontrolliert wird und ihre Prinzipien allein von dort ableitet. Wohl aber sind bei Schneiders Spiritualität und systematische Theologie eng aufeinander bezogen, einander wechselseitig bereichernd und in Frage stellend, sodass systematische Theologie ein Moment des Faches Spiritualität ist und umgekehrt.<sup>126</sup>

Ich möchte mich der letzteren Verhältnisbestimmung anschließen. Sie lässt sich aber über Schneiders hinausgehend auch auf die anderen theologischen Fächer ausdehnen. Es leuchtet nicht ein, warum Exegese und Christentumsgeschichte anstelle von Dogmatik zu hegemonialen Disziplinen werden sollten. Sie sind ja ebenso wie

<sup>124</sup> Vgl. WAAIJMAN: *Spirituality*, 5.

<sup>125</sup> Siehe SCHNEIDERS: *The Study of Christian Spirituality*, 43–47.

<sup>126</sup> Siehe SCHNEIDERS: *Spirituality in the Academy*, 687–688.

diese nicht die Quelle selbst, sondern eine sekundäre Reflexion. Setzt man Exegese und Geschichte als die einzigen konstitutiven Disziplinen an, läuft man, was Schneiders sicher nicht wollte, Gefahr dem Fach eine biblizistische, offenbarungs-positivistische und traditionalistische Schlagseite zu verpassen.

Für eine zeitgemäße Strukturierung des Faches bietet sich die oben vorgeschlagene Gliederung in fünf Bereiche, in einer auf christliche Spiritualität zugeschnittenen Form an. Eine anthropologische Grundlegung (die ihrerseits interdisziplinär angelegt ist und nicht einseitig präskriptiv) würde demnach von der Geschichte und biblisch fundierter systematischer Theologie christlicher Spiritualität flankiert werden. Interreligiöse Fragestellungen sind bereits in Geschichte und Dogmatik virulent, sollten aber zusätzlich eigens behandelt werden, ebenso wie angewandte Spiritualität. Forschung und Lehre wären in interdisziplinärer Zusammenarbeit mit den einschlägigen theologischen und nicht-theologischen Nachbardisziplinen zu organisieren.

Konstitutiv für christliche Spiritualität ist die Befreiung durch die Gegenwart des göttlichen Geheimnisses, wie sie in Jesus Christus eröffnet wird. Dieses Ereignis entfaltet sich in den Evangelien, der Tradition christlicher Glaubenspraxis und ihrer theologischen Reflexion sowie in der Begegnung mit Gottes Wirken in den Heilserfahrungen anderer Traditionen. Das Fach »Christliche Spiritualität« wird in wechselseitiger Durchdringung mit Exegese, Theologie- und Kirchengeschichte sowie den systematischen und praktischen theologischen Disziplinen seinen eigenen Weg gehen, der sich von jenem der anderen Fächern durch den spezifischen Gesichtspunkt unterscheidet. Und es weiß sich, sowohl durch den göttlichen Ursprung christlicher Spiritualität wie auch durch ihre anthropologische Dimension, auf die anderen Religionen und die säkularen Fragestellungen der Spiritualitätsforschung verwiesen. Sie bilden schlechthin unverzichtbare hermeneutische Horizonte. Eine anthropologisch-interreligiöse Ausrichtung, durch die sich das Fach mit einer säkularen, d.h. weltoffenen, systematischen Theologie verbünden kann, ist in der heutigen Situation wichtiger denn je. Der Entwurf Waaijmans weist diesbezüglich in die richtige Richtung.

Als Theorie befreiender Existenz aus christlicher Sicht ist »Christliche Spiritualität« letztlich eine auf Praxis abzielende kritische Disziplin. Die befreiende Gegenwart Gottes umfasst und trägt die Möglichkeiten der Entfaltung von Mensch und Schöpfung in all ihren Dimensionen. Diese Möglichkeiten gilt es im Dialog mit anderen, säkularen wie religiösen, Befreiungsbewegungen und Lebensformen stets neu zu entdecken.<sup>127</sup> Christliche Spiritualität als Aufgabe, Gegenwarts-Situation und Glaubens-Überlieferung so zu korrelieren, dass die in der Tradition aufbewahrten unausgeschöpften Heilmöglichkeiten zum Vorschein kommen und gelebt werden, hält die Theologie als Ganzes in Bewegung. Vom Fach »Christliche

---

<sup>127</sup> AMALADOSS: *Befreiung: ein interreligiöses Projekt.*

Spiritualität«, das dieses geistgewirkte Geschehen in seinen verschiedenen Dimensionen erforscht und reflektierend begleitet, können dafür belebende Impulse ausgehen. Dazu braucht es keine prinzipiell hegemoniale Disziplin innerhalb seines interdisziplinären Gewebes. Man sollte ihm die Freiheit einräumen, die es braucht, um dem Wehen des Geistes Genüge zu tun.

LITERATUR

- ACHENBACH, Gerd B.: *Lebenskönnerschaft*, Freiburg 2001.
- ADDISON, Howard A.: *Show Me Your Way. The Complete Guide to Exploring Interfaith Spiritual Direction*, Woodstock 2000.
- ALBERT, Karl: *Einführung in die philosophische Mystik*, Darmstadt 1996.
- ALTER, Joseph S.: *Yoga in Modern India. The Body between Science and Philosophy*, Princeton/Oxford 2004.
- AMALADOSS, Michael: *Befreiung: ein interreligiöses Projekt*, in: Yvon Ambrose u. a. (Hrsg.): *Verlass den Tempel. Antyodaya – ein indischer Weg zur Befreiung*, Freiburg 1988, 146–178.
- ANGENENDT, Arnold: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997.
- BAATZ, Ursula: *Hugo M. Enomiya-Lassalle. Ein Leben zwischen den Welten*, Zürich 1998.
- BAIER, Karl: *Phänomenologie der Sammlung*, in: *Daseinsanalyse* 15 (1998) 38–46.
- BAIER, Karl: *Yoga auf dem Weg nach Westen. Studien zur Rezeptionsgeschichte*, Würzburg 1998.
- BAIER, Karl: *Kyôto goes Bultmann. Transreligiöse Theorie und existentielle Interpretation*, in: *polylog* 13 (2005) 85–107.
- BALTHASAR, Hans Urs von: *Spiritualität* (1958), in: *Verbum caro. Skizzen zur Theologie* 1, Einsiedeln 1990, 226–244.
- BALTHASAR, Hans Urs von: *Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche*, in: *Ders.: Spiritus Creator, Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967, 247–263; zuerst in: *Concilium* 1 (1965), 2. Halbjahr, 715–722.
- BARTH, Hans-Martin: *Spiritualität* (Ökumenische Studienhefte 2), Göttingen 1993.
- BARTH, Hans-Martin: »Das Herz ist nicht einsam.« *Die Bedeutung der Spiritualität für den interreligiösen Dialog*, in: Constanze Thierfelder, Dietrich H. Eibach (Hrsg.): *Resonanzen. Schwingungsräume praktischer Theologie*, Stuttgart 2002, 225–239.
- BÄUMER, Regina/PLATTIG, Michael: *Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele. Geistliche Begleitung in der Zeit der Wüstenväter und der personenzentrierte Ansatz nach Carl R. Rogers – eine Seelenverwandtschaft?*, Würzburg 1998.
- BERGER, David: *Art. Garrigou-Lagrange, Reginald*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* (BBK), Bd. XVII, 441–442.
- BERGER, Klaus: *Was ist biblische Spiritualität?* Gütersloh 2000.
- BESEKE, Kelly: *Speaking of Meaning in Modernity: Reflexive Spirituality as a Cultural Resource*, in *Sociology of Religion* 62 (2001) 365–381.
- BLÉE, Fabrice: *Le Désert de L'Altérité. Une expérience spirituelle du dialogue interreligieux*, Montreal/Paris 2004.
- BIZER, Christoph: *Kirchgänge im Unterricht und anderswo*, Göttingen 1995.
- BOCHINGER, Christoph: »New Age« und moderne Religion. *Religionswissenschaftliche Analysen*, 2. durchg. und korr. Aufl. 1995.
- BOCHINGER, Christoph: *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Zur Alltagsreligiosität evangelischer und katholischer Christen in Franken*, in: Marianne Heimbach-Steins (Hrsg.): *Religion als gesellschaftliches Phänomen. Soziologische, theologische und literaturwissenschaftliche Annäherungen*, Münster 2002, 27–43.
- BÖHME, Gernot: *Einführung in die Philosophie. Weltweisheit. Lebensform. Wissenschaft*, Frankfurt/M. 1994.
- BOLLNOW, Otto Friedrich: *Vom Geist des Übens. Eine Rückbesinnung auf elementare didaktische Erfahrungen*, 3. durchges. und erw. Auflage, Stäfa 1991.
- BUSCH, Norbert: *Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*, Gütersloh 1997.
- CAPRA, Fritjof/GROF, Stanislav u. a. (Hrsg.): *Psychologie in der Wende. Grundlagen, Methoden und Ziele der Transpersonalen Psychologie*, Bern 1980.
- CASPER, Bernhard: *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*, München 1998.
- CEMING, Katharina: *Einheit im Nichts. Die mystische Theologie des Christentums, des Hinduismus und Buddhismus im Vergleich*, Augsburg 2004.

- CHILTON, Bruce/NEUSEN, Jacob: *Comparing Spiritualities: Formative Christianity and Judaism on finding life and meeting death*, Harrisburg 2000.
- CLOONEY, Francis X.: *Comparative Theology: A Review of Recent Books (1989–1995)*, in: *Theological Studies* 56 (1995) 521–550, 528–529
- CLOONEY, Francis X.: *The Mystic Heart: Discovering a Universal Spirituality in the World's Religion* (Book Review), in: *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 1.1 (2001) 121–123.
- CONN, Walter E.: *The Desiring Self. Rooting Pastoral Counseling and Spiritual Direction in Self-Transcendence*, Mahwah 1998
- CORNILLE, Catherine Cp. (Hrsg.): *Many Mansions? Multiple Belonging and Christian Identity*. Maryknoll 2002.
- COUSINS, Ewert H. (Hrsg.): *World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest*, New York 1985ff.
- COUSINS Ewert/CHASE, Steven (Hrsg.): *Doors of Understanding: Conversations in Global Spirituality in Honor of Ewert Cousins*, Quincy 1997.
- CRISAN, Horan: *Die perinatale Psychosomatik des Kundalini-Yoga. Ein Versuch interkultureller Annäherung*, in: *International Journal of Prenatal and Perinatal Psychology and Medicine* Vol. 6 (1994/4) 547–579.
- DEIKMAN, Arthur J.: *The State of the Art of Meditation*, in: Shapiro, Dean/Walsh, Roger N. (Hrsg.): *Meditation: Classic and Contemporary Perspectives*, a. a. O., 679–680.
- DEISTER, Tonja: *Krankheitsverarbeitung und religiöse Einstellungen*, Mainz 2000.
- DELGADO, Mariano/FUCHS, Gotthard: *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung*, Bd. 1: Mittelalter; Bd. 2: Frühe Neuzeit; Bd. 3: Von der Aufklärung bis zur Gegenwart, Fribourg/Stuttgart 2004 und zweimal 2005.
- DE MICHELIS, Elizabeth: *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism*, London/New York 2004.
- DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ ascétique et mystique. *Doctrine et histoire*, hrsg. von Marcel Viller u. a. Paris 1932ff.
- DIETRICH, Stephanie: *Das Schweigende Gebet. Zur Grundlage des Verständnisses von schweigendem Gebet in ökumenischem Blickwinkel*, Leipzig 2000.
- DOUGHERTY, Rose Mary: *Group Spiritual Direction. Community for Discernment*, Mahwah 1995.
- DRECHSEL, Wolfgang: *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten. Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive*, Gütersloh 2002.
- ELBERFELD, Rolf: *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens*, Stuttgart/Bad Cannstadt 2004.
- ENGEL, Klaus: *Meditation. Geschichte. Systematik, Forschung, Theorie*, 2. stark erw. Aufl. Frankfurt 1999.
- FABER, Roland: *Der transreligiöse Diskurs. Zu einer Theologie transformativer Prozesse*, in: *polylog* 9 (2003) 65–97.
- FAILING, Wolf-Eckart/HEIMBROCK, Hans-Günter: *Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis*, Stuttgart 1998.
- FAILING, Wolf-Eckart/HEIMBROCK, Hans-Günter: *Praktische Theologie als Theorie gelebter Religion*, in: Failing, Wolf-Eckart/Heimbrock, Hans-Günter/Lotz, Thomas A. (Hrsg.): *Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt*, Berlin/New York 2001, 15–45.
- FAIVRE, Antoine: *Theosophy, Imagination, Tradition. Studies in Western Esotericism*, New York 2000 [franz. Erstausgabe 1996].
- FISCHER, Kathleen: *Women at the Well: Feminist Perspectives on Spiritual Direction*, New York 1988.
- FISHER, Norman u. a. (Hrsg.): *Benedict's Dharma. Buddhists reflect on the Rule of Saint Benedict*, New York 2001.
- FRIEDRICHS, Lutz: *Autobiographie und Religion in der Spätmoderne: biographische Suchbewegungen im Zeitalter transzendentaler Obdachlosigkeit*, Stuttgart 1999.
- FOUCAULT, Michel: *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit, dritter Band*, Frankfurt/M. 1986.
- FOUCAULT, Michel u. a.: *Technologien des Selbst*, Frankfurt 1988.
- FULLER, Robert C.: *Spiritual but not Religious. Understanding Unchurched Amerika*, Oxford 2001.

- GILLESPIE, Kevin: *Listening for Grace: Self-Psychology and Spiritual Direction*, in: Wicks, Robert J. (Hrsg.): *Handbook of Spirituality for Ministers*, Vol. 1, Mahwah 1995: 347–361.
- GROF, Stanislav/GROF, Christina: *Spirituelle Krisen*, München 1990.
- GRÖZINGER, Albrecht/LUTHER, Henning (Hrsg.): *Religion und Biographie. Perspektiven zur gelebten Religion* (FS für Gert Otto), München 1987.
- HACKBARTH-JOHNSON, Christian: *Spirituelle Erfahrung und Identität bei Henri Le Saux (OSB)/Swami Abishiktananda (1910–1973)*, Frankfurt 2003.
- HADOT, Pierre: *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981 [dt. als *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, Berlin 1991].
- HANEGRAAFF, Wouter J.: *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden 1996.
- HAUG, Walter/MIEHT, Dietmar: *Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition*, München 1992.
- HAUNERLAND, Winfried/SABERSCHINSKY, Alexander, WIRTZ, Hans-Gerd (Hrsg.): *Liturgie und Spiritualität*, Trier 2004.
- HEELAS, Paul/WOODHEAD, Linda: *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford 2005.
- HENRY, Patrick G./SWEARER, Donald K.: *For the sake of the World: The Spirit of Buddhist and Christian Monasticism*, Philadelphia 1989.
- HENSE, Elisabeth: *Zwischen Spiritualitäten. Intertextuelle Berührungen*, Münster 2005.
- HERRICK, James A.: *The Making of The New Spirituality. The Eclipse of the Western Religious Tradition*, Downers Grove 2003.
- HEISIG, James W.: *Philosophy as Spirituality. The Way of the Kyoto School*, in: Takeuchi, Yoshinori (Hrsg.): *Buddhist Spirituality. Later China, Korea, Japan and the Modern World*, New York 1999, 367–388.
- HORN, Christoph: *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, München 1998.
- HUNZE, Guido: *Geistliche Dimensionen des Religionsunterrichts*, in: *Lebendige Katechese* 23 (2001) 131–134.
- JACOBS, Christoph: *Salutogenese*, Würzburg 2000.
- JAIN, Eleanor/MARGREITER, Reinhard (Hrsg.): *Probleme philosophischer Mystik* (Festschrift Karl Albert), St. Augustin 1991.
- JANZEN, Bernhard-Maria: *Samaññaphala. Die Frucht des Entsagers. Armut und Nicht-Anhaften als Weg zum Heil beim Buddha und bei Franziskus von Assisi*, Würzburg 1997.
- JANTZEN, Grace: *Power, Gender and Christian Mysticism*, Cambridge 1995.
- JONES, Cheslyn/WAINWRIGHT/Geoffrey/YARNOLD, Edward (Hrsg.): *The Study of Spirituality*, London 2000.
- JOSUTTIS, Manfred: *Spiritualität in wissenschaftlicher Sicht*, in: *Verkündigung und Forschung* 1-2002 (47) 70–89.
- JOSUTTIS, Manfred: *Religion als Handwerk. Zur Handlungslogik spiritueller Methoden*, Gütersloh 2002.
- KASIMOW, Harold/KEENAN, John P./KLEPINGER-KEENAN, Linda (Hrsg.): *Beside Still Waters. Jews, Christians, and the Way of the Buddha*, Boston 2003.
- KLEIN, Stephanie: *Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte*, Stuttgart 1994.
- KNOBLAUCH, Hubert: *»Jeder sich selbst sein Gott in der Welt«. Subjektivierung, Spiritualität und der Markt der Religionen*, in: R. Hettlage, L. Vogt (Hrsg.): *Identitäten in der modernen Welt*, Wiesbaden 2000, 201–216.
- KNOBLAUCH, Hubert: *Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft*, Paderborn 2003.
- KORHERR, Edgar Josef: *Beten lehren. Beten lernen. Grundriß der Gebetspädagogik*, Graz 1991.
- KOSLOWSKI, Peter (Hrsg.): *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich 1988.

- MALL, Ram Adhar: *Philosophie als Denk- und Lebensweg*, in: Jain, Elenor/Margreiter, Reinhard (Hrsg.): Probleme philosophischer Mystik, a. a. O., 49–58.
- MANDL-SCHMIDT, Iris: *Biographie – Identität – Glaubenskultur. Zur Erforschung religiös-spirituel-ler Identität am Beispiel Thomas Mertons*, Mainz 2003.
- MARGREITER, Reinhard: *Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung*, Berlin 1997.
- MARTIN, Ariane: *Sehnsucht – der Anfang von allem. Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität*, Ostfildern 2005.
- MCGINN, Bernard/MEYENDORFF, John/LECLERCQ, Jean (Hrsg.): *Christian Spirituality* New York 1985 ff. (dt. als *Geschichte der christlichen Spiritualität*, Würzburg 1993 ff.).
- MCGINN, Bernard: *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, New York 1991 ff. (dt. als *Die Mystik im Abendland*, Freiburg/Br. 1994 ff.).
- MCGINN, Bernard: *The Letter and the Spirit. Spirituality as an Academic Discipline*, in: *Christian Spirituality Bulletin* 1 (Fall 1993) 1–10.
- MITCHELL, Donald W.: *Spirituality and Emptiness: The Dynamics of Spiritual Life in Buddhism and Christianity*, New York 1991.
- MITCHELL, Donald W./WISEMAN, James (Hrsg.): *The Gethsemani Encounter, A Dialogue on the Spiritual Life by Buddhist and Christian Monastics*, New York 1999.
- MOSS, Donald: *Humanistic and Transpersonal Psychology: A Historical and Biographical Sourcebook*, Westport 1999.
- MURKEN, Sebastian: *Gottesbeziehung und seelische Gesundheit*, Münster 1998.
- NAGATOMO, Shigenori: *Attunement through the Body*, New York 1992.
- NARANJO, Claudio/ORNSTEIN, Robert: *Psychologie der Meditation*, Frankfurt 1976 [engl. Erstausgabe 1971].
- NEUMANN, Hans-Peter: *Natura sagax – Die geistige Natur. Zum Zusammenhang von Naturphilosophie und Mystik in der frühen Neuzeit am Beispiel Johann Arnolds*, Tübingen 2004.
- PALM, Dorothee: *Dialog der Herzen. Christlich-muslimische Paare*, Münster 2003.
- PARGAMENT, Kenneth L.: *The Psychology of Religion and Coping*, New York 1997.
- PHAN, Peter: *Multiple Religious Belonging: Opportunities and Challenges for Theology and Church*, in: *Theological Studies* 64 (2003) 495–519.
- POLAK, Regina (Hrsg.): *Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa*, Ostfildern 2002.
- POLAK, Regina/ZULEHNER, Paul M.: *Theologisch verantwortete Respiritualisierung: Zur spirituellen Erneuerung der christlichen Kirchen*, in: Zulehner, Paul M. (Hrsg.): *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*, Ostfildern 2004, 204–227.
- PRESENCE. The Journal of Spiritual Directors International. Internet-Adresse: [www.sdiworld.org/html/presence/](http://www.sdiworld.org/html/presence/) (zuletzt eingesehen April 2006).
- PRINCIPE, Walter H.: *Art. Spirituality, Christian* in: Michael Downey (Hrsg.): *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, Collegeville 1993, 931–938.
- RABBOW, Paul: *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München 1954.
- RAHNER, Karl: *Frömmigkeit früher und heute* (1966), in: Ders.: *Schriften zur Theologie*. Bd. VII: *Zur Theologie des geistlichen Lebens*, Einsiedeln 1966, 11–31.
- REMELE, Kurt: *Die Reise ins Innere: Spiritualität als Heilung*, in: Paul M. Zulehner (Hrsg.), *Spiritualität – Mehr als ein Megatrend*, a. a. O., 44–56.
- RICKEN, Friedo (Hrsg.): *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*, Stuttgart 2004.
- RUH, Kurt: *Geschichte der abendländischen Mystik*, München 1990ff.
- RUFFING, Janet K.: *Spiritual Direction. Beyond the beginnings*, Mahwah 2000.
- RUNGALDIER, Edmund: *Philosophie der Esoterik*, Stuttgart 1996.
- SCHAEFFLER, Richard: *Das Gebet und das Argument. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Düsseldorf 1989.
- SCHAEFFLER, Richard: *Philosophische Einübung in die Theologie*. Zweiter Band: *Philosophische Einübung in die Gotteslehre*, München 2004.
- SCHARFE, Martin: *Über die Religion. Glaube und Zweifel in der Volkskultur*, Wien 2004.
- SCHARFETTER, Christian: *Der spirituelle Weg und seine Gefahren*, 5. unver. Aufl. Stuttgart 1999.
- SCHMID, Walter: *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Frankfurt/M. 1998.

- SCHNEIDER, Michael: *Krisis. Zur theologischen Deutung von Glaubens- und Lebenskrisen. Ein Beitrag zur theologischen Anthropologie*, Frankfurt 1993.
- SCHNEIDERS, Sandra M.: *Spirituality in the Academy*, in: *Theological Studies* 50 (1989) 676–697.
- SCHNEIDERS, Sandra M.: *Spirituality as an Academic Discipline. Reflections from Experience*, in: *Christian Spirituality Bulletin* 1 (Fall 1993) 10–15.
- SCHNEIDERS, Sandra M.: *The Study of Christian Spirituality. Contours and Dynamics of a Discipline*, in: *Studies in Spirituality* 8 (1998) 38–57.
- SEEL, Martin: *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Frankfurt 2004.
- SHAPIRO, Dean H./WALSH, Roger N. (Hrsg.): *Meditation: Classic and Contemporary Perspectives*, New York 1984.
- SHARF, Robert H.: *Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience*, in: *NUMEN* 42 (1995) 228–283.
- SHELDRAKE, Philip: *Spirituality and History. Questions of Interpretation and Method*, rev. edition London 1995.
- SHUSTERMAN, Richard: *Philosophie als Lebenspraxis. Wege in den Pragmatismus*, Berlin 2001.
- SIMON, Werner (Hrsg.): *Meditatio. Beiträge zur Theologie und Religionspädagogik der Spiritualität* (FS G. Stachel), Münster 2002.
- SOLOMON, Robert C.: *Spirituality for the Sceptic. The thoughtful Love of Life*, Oxford 2002.
- SOMMER, Regina: *Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen. Eine qualitativ-empirische Studie über den Zusammenhang von biographischer Struktur und religiöser Orientierung*, Stuttgart 1998.
- SPARN, Walter (Hrsg.): *Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiobiographie und ihre Entstehungszusammenhänge*, Gütersloh 1990.
- STACHEL, Günther: *Gebet–Meditation–Schweigen. Schritte spiritueller Praxis*, völlig überarb. und erg. Neuausg. Freiburg 1993.
- STACHEL, Günther: *Religionspädagogik der Spiritualität als Anleitung zur »Achtsamkeit«*, in: Ziebertz, Hans-Georg/Simon, Werner (Hrsg.): *Bilanz der Religionspädagogik*, Düsseldorf 1995, 324–338.
- STOEBER, Michael: *Theo-monistic Mysticism: A Hindu-Christian Comparison*, New York 1994.
- STUCKRAD, Kocku von: *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*, München 2004.
- SUDBRACK, Josef: *Kann man Spiritualität lehren? Eine theologische Reflexion*, in: *GuL* 53 (1980) 446–447.
- TEASDALE, Wayne: *The Interspiritual Age: Practical Mysticism for the Third Millenium*, in: *Journal of Ecumenical Studies* 34:1 (Winter 1997) 74–91.
- TEASDALE, Wayne: *The Mystic Heart. Discovering a Universal Spirituality in the World's Religions*, Novato 1999.
- TOEGEL, Johannes: *Eine Theologie des Zeitgeistes: Darstellung und Kritik am Beispiel der Transpersonalen Psychologie*, Dissertation Universität Wien 1991.
- UTSCH, Michael: *Psychotherapie und Spiritualität: Aktuelle Trends und alte Konflikte*, in: *Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* 65/3 (2002) 68–78.
- THEUNISSEN, Michael: *Philosophie der Religion oder religiöse Philosophie?*, in: *Information Philosophie* 2003/5, 7–14.
- VAN NESS, Peter H. (Hrsg.): *Spirituality and the Secular Quest*, New York 1996.
- WAAYJMAN, Kees: *Spirituality. Forms, Foundations, Methods*, Leuven 2002. (dt. als *Handbuch der Spiritualität. Formen, Grundlagen, Methoden*, Band 1: Formen, Mainz 2004 und Band 2: Grundlagen, Mainz 2005.)
- WALSH, Roger N./VAUGHAN, Frances: *Meditation – Pforte zum Transpersonalen*, in: Capra, Fritjof, Grof, Stanislaw u. a.: *Psychologie der Wende. Grundlagen, Methoden und Ziele der Transpersonalen Psychologie*, 2. Aufl. Bern 1985, 153–155.
- WEGENAST, Klaus: *Spiritualität in der Schule? Überlegungen zu einer möglichen Gestalt im Religionsunterricht*, in: Simon, Werner (Hrsg.): *Meditatio. Beiträge zur Theologie und Religionspädagogik der Spiritualität* (FS G. Stachel), Münster 2002, 289–303.
- WEISMAYER, Josef: *Leben in Fülle. Zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität*, Innsbruck/Wien 1983.

- WEISMAYER, Josef: *Theologie und Spiritualität*, in: Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität (AGTS) (Hrsg.): »Laßt Euch vom Geist erfüllen!« (Eph 5,18) – Beiträge zur Theologie der Spiritualität, Münster 2001, 289–306.
- WENDEL, Saskia: *Affektiv und inkarniert. Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002.
- WERBICK, Jürgen: *Glaubenlernen aus Erfahrung. Grundbegriffe einer Didaktik des Glaubens*, München 1989.
- WIEBEL-FANDERL, Olivia: *Religion als Heimat? Zur lebensgeschichtlichen Bedeutung katholischer Glaubenstraditionen*, Wien 1993.
- WIDL, Maria: *Pastorale Weltentheologie: transversal entwickelt im Diskurs mit der Sozialpastoral*, Stuttgart 2000.
- WIDMER, Peter: *Mystikforschung zwischen Materialismus und Metaphysik. Eine Einführung*, Freiburg 2004.
- WOHLRAB-SAHR, Monika (Hrsg.): *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt/M. 1995.
- WOLZ-GOTTWALD, Eckard: *Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger*, Wien 1998.
- WOLZ-GOTTWALD, Eckard: *Yoga-Philosophie-Atlas*, Petersberg 2002.
- WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus: *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien II*, Wien 1997.
- WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus: *Zum Verständnis der Zeitlichkeit in Psychoanalyse und Daseinsanalytik*, in: *Daseinsanalyse* 12 (1995) 63–85.
- WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus: »Zweierlei Metaphysik«, in: Dethloff, Klaus/Nagl, Ludwig/Wolfram, Friedrich (Hrsg.): *Religion, Moderne, Postmoderne. Philosophisch-theologische Erkundungen*, Berlin 2002, 263–279.
- YAMAGUCHI, Ichiro: *Ki als leibhaftige Vernunft. Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit*, München 1997.
- YUASA, Yasuo: *The Body. Towards an Eastern Mind-Body Theory*, Albany 1987.
- YUASA, Yasuo: *The Body, Self-Cultivation and Ki-Energy*, Albany 1993.
- ZULEHNER, Paul M. (Hrsg.): *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*, Ostfildern 2004.
- ZUNDEL, Edith/FITTKAU, Bernd (Hrsg.): *Spirituelle Wege und Transpersonale Psychotherapie*, Paderborn 1989.