

Karl Baier, Josef Sinkovits (Hg.)

Spiritualität und moderne Lebenswelt

Austria: Forschung und Wissenschaft

THEOLOGIE

Band 2

Umschlagbild: Ex 3,5 von Leo Zogmayer
Türdrücker, Karmel St. Josef, Innsbruck 2003

Gedruckt mit Unterstützung des Bundesministeriums für Bildung,
Wissenschaft und Kultur in Wien sowie dem
Erzbischof-Rohracher-Studienfonds

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 3-7000-0599-7 (Österreich)
ISBN 3-8258-0032-6 (Deutschland)

© **LIT VERLAG** GmbH & Co. KG Wien 2006

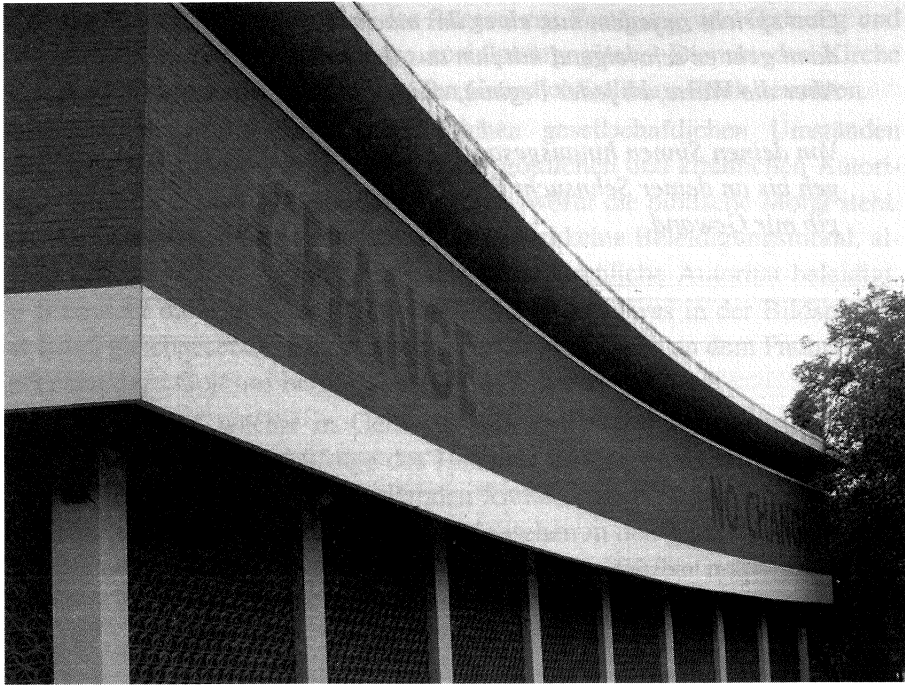
Krotenthallergasse 10/8
A-1080 Wien
Tel. +43 (0) 1/409 56 61
Fax +43 (0) 1/409 56 97
e-Mail: wien@lit-verlag.at
<http://www.lit-verlag.at>

LIT VERLAG Berlin 2006

Auslieferung/Verlagskontakt:
Fresnostr. 2
48159 Münster
Tel. +49 (0)251-62 03 20
Fax +49 (0)251-23 19 72
e-Mail: lit@lit-verlag.de
<http://www.lit-verlag.de>

Auslieferung:

Österreich: Medienlogistik Pichler-ÖBZ GmbH & Co KG
IZ-NÖ Süd, Straße 1, Objekt 34, A-2355 Wiener Neudorf
Tel. +43 (0) 2236/63 535 - 290, Fax +43 (0) 2236/63 535 - 243, e-Mail: bestellen@medien-logistik.at
Deutschland: **LIT** Verlag Fresnostr. 2, D-48159 Münster
Tel. +49 (0) 2 51/620 32 - 22, Fax +49 (0) 2 51/922 60 99, e-Mail: vertrieb@lit-verlag.de



Unterwegs zu einem anthropologischen Begriff der Spiritualität

Karl BAIER

Der Bedeutungswandel von Spiritualität in der modernen Lebenswelt hat Rückwirkungen auf ihre Erforschung. Im Zentrum dieses Beitrags steht ein Problem, das sich meiner Meinung nach in der heutigen Situation unausweichlich stellt: die Notwendigkeit der Entwicklung eines anthropologischen Spiritualitätsbegriffes, der geeignet ist, einen Verständnisrahmen für die vielfältigen Spiritualitäten in der heutigen Weltgesellschaft zu bilden. Nach Streiflichtern auf die moderne Begriffsgeschichte und die Rolle von Spiritualität in der religiösen Gegenwartskultur, die den Kontext dieser Fragestellung erhellen, sollen zwei Versionen eines anthropologisch gefassten Spiritualitäts-Begriffs diskutiert werden: die Ansätze von Hans Urs von Balthasar und Sandra M. Schneiders.

1. Zur Geschichte des modernen Begriffs von Spiritualität

Spiritualität ist zum „Leitbegriff postmoderner Religiosität“ geworden.¹ Das liegt zum einen daran, dass dieses Wort von seiner Geschichte her Bedeutungen hat, die es dazu qualifizieren, wichtige Aspekte der religiösen Gegenwartssituation beim Namen zu nennen – ob diese nun als weitere Phase der Moderne, wozu ich eher neige, oder als postmodern zu bezeichnen ist. Andererseits hat sich der Begriff auch als wandlungsfähig erwiesen, sodass ihm die Patina, die viele religiöse Worte in der Moderne angesetzt haben, fehlt. Er entstammt dem Wortschatz des Christentums, war aber im 18. und 19. Jahrhundert unter Katholiken und Protestanten eher ungebräuchlich. Erst vom *fin de siècle* an erfährt die Rede von „Spiritualität“ eine Renaissance, wobei zwei Richtungen zu unterscheiden sind, die sich schließlich partiell überschneiden und gemeinsam die beiden Wurzeln des modernen Begriffs von Spiritualität bilden: eine angelsächsische, neureligiöse, und eine katholische.²

¹ So Ulrich H. J. Körtner, *Geist und Ungeist heutiger Spiritualität. Die neureligiöse Unübersichtlichkeit*, in: Lernort Gemeinde 17/4 (1999) 8–13: 8.

² Die Gründe für das Verschwinden des Begriffs aus der religiösen Sprache des Katholizismus und der reformierten Kirchen sind vielfältig und noch nicht hinreichend erforscht. Eine

Der erste Traditionsstrom ist in der englischsprachigen Welt ab dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts nachzuweisen. Eine seiner Haupt-Quellen war, wie Bochinger zeigte, die neuzeitliche spiritualistische Theologie.³ Das Wort „*spirituality*“ und seine Derivate tauchen vermehrt in den Schriften christlicher Reformbewegungen sowie theosophischer und anderer neureligiöser Strömungen auf.⁴ Im Neohinduismus wird es zu einer bedeutenden Vokabel, die u.a. dazu dient den religiösen Überlegenheitsanspruch Indiens gegenüber dem Westen herauszustreichen.⁵ Damit wird der Begriff auf außerchristliche Religio-

wichtige Rolle spielten dabei die Auseinandersetzungen um den Quietismus und die Religionskritik der Aufklärung. Siehe zur Begriffsgeschichte Walter Principe, *Toward Defining Spirituality*, in: Kenneth J. Collins (Hg.), *Exploring Christian Spirituality. An Ecumenical Reader*, Michigan 2000, 43–59 mit weiterführenden Literaturangaben. Auf die Tatsache, dass zwei verschiedene Traditionen zur Wiederbelebung des Begriffs beitrugen, wies erstmals Christoph Bochinger, *New Age' und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen*, Gütersloh²1995, 377–393 hin.

³ Dazu Christoph Bochinger, *New Age' und moderne Religion*, a.a.O., 387 mit besonderem Bezug auf den Neohinduismus: „Hintergrund ist in allen Fällen die ‚spiritualistische‘ Tradition der modernen Religionsgeschichte, wie sie zum Beispiel bei Sebastian Franck dokumentiert ist.“ Weitere Quellenforschung wird möglicherweise außer der spiritualistischen Theologie noch andere Wurzeln des modernen angelsächsischen Begriffs von Spiritualität ans Licht bringen.

⁴ Siehe als ein Beispiel unter vielen Mary Baker Eddy, *Science and Health with Key to the Scriptures*, Boston 1971. Das 1875 erstveröffentlichte Werk der Begründerin von Christian Science strotzt geradezu vor Komposita wie *spiritual power*, *spiritual growth*, *spiritual cause*, *spiritual man*, *spiritual communion*, *spiritual Truth* etc. Sie kennt das Verbum *spiritualizing* (a.a.O., 14, 316 u.ö.). Auch das Substantiv *spirituality* wird häufig verwendet. Baker Eddy konstatiert a.a.O., 111 „*a yearning of the human race for spirituality*“ und a.a.O., 95 heißt es: „*We approach God, or Life, in proportion to our spirituality, our fidelity to Truth and Love [...]*.“ Vgl. zu *spirituality* auch a.a.O., 51, 86, 99, 115, 172, 207, 216, 220, 242, 266, 270, 272, 277, 293, 313, 333.

⁵ Siehe Ursula King, *Indian Spirituality, Western Materialism. An Image and its Function in the Reinterpretation of Modern Hinduism*, in: *Social Action* (New Delhi) 28 (1978) 62–86. Vgl. auch Christoph Bochinger, *New Age' und moderne Religion*, a.a.O., 386–387. Elizabeth De Michelis, *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism*, London 2004, 25 u.ö. betont Bochingers Einsichten weiterführend den Einfluss des reformatorischen Spiritualismus auf die Entstehung des Neo-Hinduismus. Die Auffassung von Reinhart Hummel, *Religiöser Pluralismus oder Christliches Abendland. Herausforderung an Kirche und Gesellschaft*, Darmstadt 1994, 94–95, der derzeitige Begriff von Spiritualität entstamme dem Reformhinduismus, namentlich Vivekânanda, ist überzogen. Die Hindu-Reformer mussten die Semantik des Begriffs nicht neu erfinden, um ihn für ihre Zwecke einsetzen zu können. Josef Sudbrack, *Art. Spiritualität* in: *LThK*³ 9, 852–853 behauptet, Vivekânandas Verständnis von *spirituality* stünde begriffsgeschichtlich isoliert da, was auf eine Leugnung der angelsächsischen Tradition des Begriffs hinausläuft; eine Ansicht, die angesichts des bei King und Bochinger erreichten Forschungsstandes nicht haltbar ist.

nen ausgedehnt. Besonders über Vivekânanda trug die neohinduistische *spirituality* zur Verbreitung des Begriffs in einem nicht mehr spezifisch christlichen Sinn im Westen bei. Für Helena P. Blavatsky, die Mitbegründerin der Theosophischen Gesellschaft und eine der Schöpferinnen moderner Esoterik, wird *spirituality* bezeichnenderweise während ihres Indienaufenthalts zum Thema.⁶ Jahre später, 1889, schrieb sie in „*The Key to Theosophy*“, dass die verborgenen Meister im letzten Viertel eines jeden Jahrhunderts versuchen würden, den spirituellen Fortschritt der Menschheit (*spiritual progress of Humanity*) auf besondere Weise zu fördern. „Zum Abschluß eines jeden Jahrhunderts werden sie ausnahmslos ein Überfließen oder ein Sicherheben von Spiritualität [*an outpouring or upheaval of spirituality*] – oder nennen sie es Mystik, wenn sie wollen – finden.“⁷

Diese Stelle zeigt nicht nur, dass im alternativ-religiösen Sektor Spiritualität und Mystik identifiziert wurden. Sie gibt auch die religiöse Zeitstimmung genau wieder. In den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts sprach man in England von einem „*spiritual movement of the age*“ und meinte damit das neu erwachte Interesse für christliche Mystik des Mittelalters und der Renaissance („*revival of mysticism*“), zugleich aber auch das Entstehen von Formen eines unorthodoxen Neo-Christentums sowie das Interesse an „*esoteric philosophy*“, magischen Orden, Geheimgesellschaften und Okkultismus.⁸ Blavatsky sollte überdies Recht behalten: Zur nächsten Jahrhundertwende ereignete sich wieder ein Spiritualitäts-Boom. Die Ingredienzien dafür waren zu einem guten Teil bereits im ausgehenden 19. Jahrhundert gemischt worden.

In enger Verbindung mit den angelsächsischen Strömungen gab es auf dem Kontinent eine parallele Entwicklung. Die angelsächsisch definierte Spiritualität gelangte um die Wende zum 20. Jahrhundert auch in den deutschen Sprachraum, v.a. durch deutsche Vertreter der „okkultistischen Internationale“, die Kontakte mit der englischsprachigen Szene hatten, sowie durch Übersetzungen

⁶ Wahrscheinlich das erste Mal taucht der Begriff bei ihr 1880 in einführenden Bemerkungen zu einem Aufsatz über „*yoga philosophy*“ auf. Siehe H.P. Blavatsky, *Collected Writings* Vol. II (1879–1880), Madras/London o.J., 215.

⁷ Helena P. Blavatsky, *The Key to Theosophy; being a clear exposition, in the form of question and answer, of the ethics, science, and philosophy for the study of which the Theosophical Society has been founded*, Reprint der Originalausgabe von 1889, Pasadena 2002, 306.

⁸ Siehe Edward Maitland, *Anna Kingsford. Her Life, Letters, Diary and Work*, London 1896, Bd. 2, 379 sowie Jackson Holbrook, *The Eighteen Nineties: A Review of the Art and Ideas at the Close of the Nineteenth Century* [1913], repr. New York 1966. Vgl. auch Alex Owen, *The Place of Enchantment. British Occultism and the Culture of the Modern*, London 2004, 17–50.

gen einschlägiger Literatur.⁹ Bochinger nennt als ein frühes Beispiel dafür eine Stelle bei dem Theosophen Franz Hartmann aus dem Jahr 1894. Hartmann, der mit der englischsprachigen okkulten Szene gut vertraut war, unterscheidet darin Spiritismus von Spiritualismus und meint: „Zum Spiritualismus gehört Spiritualität, d.h. die Erhebung der Seele und Erhabenheit des Geistes [...]“¹⁰ In der deutschen alternativ-religiösen Szene verstand man unter Spiritualität wie im angloamerikanischen Bereich eine sich auf persönliche Erfahrung („Mystik“) berufende, tolerante Haltung zu religiösen Fragen, die als Gegensatz zu „dogmatischer Religion“, wie man sie im herkömmlichen Christentum repräsentiert sah, konzipiert wurde. Das klingt z.B. an, wenn Hermann Hesse in einem Brief aus dem Jahr 1923 schreibt: „Ich halte indische Weisheit nicht für besser als die christliche, ich empfinde sie nur als ein wenig spiritueller, etwas weniger intolerant, etwas weiter und freier.“¹¹ Im selben Umfeld wie Hesse bewegte sich Hermann Keyserling, der in seinem einflussreichen Kultbuch „Das Reisetagebuch eines Philosophen“, das 1914 vollendet wurde, aber erst 1919 in Druck ging, mehrfach die Vokabeln „Spiritualität“, „spirituell“ und „das Spirituelle“ aufgreift. Die Bekanntheit der Termini kann er offenbar bei seinem Publikum schon voraussetzen.¹²

1930 organisierte die von einem theosophischen Hintergrund herkommende Olga Fröbe-Kapteyn eine Sommer-Schule in Ascona, die sie in einem Brief *School of Spiritual Research* nennt. Auf dem Programm standen Themen aus der Theosophie, Mystik, den esoterischen Wissenschaften und überhaupt allen Formen „spirituellen Forschens“. Der Kurs dauerte drei Wochen und wurde von Alice Bailey, einer dissidenten Theosophin, geleitet. Vorträge und Diskussionen behandelten u.a. Telepathie, Meditation, den kosmischen Christus,

⁹ Die mit einem lächelnden Auge zu lesende Wortprägung „okkultistische Internationale“ stammt von Ulrich Linse, *Geisterseher und Wunderwirker. Heilssuche im Industriezeitalter*, Frankfurt/M. 1996, 10.

¹⁰ Christoph Bochinger, *„New Age“ und moderne Religion*, a.a.O., 245–246, Anm. 8. Hartmanns Aussage ist vor dem Hintergrund okkultistischer Kritik am Spiritismus zu verstehen, die auf Emma Hardinge Britten, Paschal Beverly Randolph und H. P. Blavatsky zurückgeht.

¹¹ Zit. nach Volker Michels (Hg.), *Materialien zu Hermann Hesses „Siddhartha“*, *Erster Band: Texte von Hermann Hesse*, Frankfurt/M. 1975, 180.

¹² Siehe z.B. Graf Hermann Keyserling, *Das Reisetagebuch eines Philosophen*, Darmstadt 1919, 212: „Ich kenne nichts Erhabeneres auf dieser Welt als die Gestalt des Buddha; sie ist eine schlechterdings vollkommene Verkörperung des Spirituellen im Reiche der Sichtbarkeit.“ Siehe auch a.a.O., 298. Keyserling meint dort, dass „spirituelle Wahrheiten“, die in heiligen Schriften enthalten sind, leichter vom Gläubigen Besitz ergreifen würden, wo man nicht am selbständigen Erkennen als Axiom festhalte. „Aus eben dem Grunde ist die katholische Christenheit [...] an Spiritualität der protestantischen so weit voraus.“

Symbolik, die spirituelle Natur des Menschen und Ähnliches, das z.T. noch heute die Kurse von Esoterik-Zentren füllt. Die Sommer-Schule war Teil eines größeren Plans zur Gründung eines „spirituellen Zentrums“, das auf undogmatische und nichtsektiererische Weise esoterischen Denkern und Erforschern des Okkultismus eine Wirkstätte bieten sollte. Später gingen aus diesem Projekt die berühmten Eranos-Tagungen hervor. Es wurde, auch dies charakteristisch für den spirituellen Charakter der Schule, auf die praktische Anwendung des gelehrten Wissens Wert gelegt, weshalb jeden Tag von einem indischen Lehrer Meditationsübungen angeboten wurden.¹³

Diese Form von moderner Spiritualität setzte sich in der New Age-Bewegung der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts fort, die wesentlich zur weltweiten Popularisierung des Terminus „Spiritualität“ beitrug. Marilyn Ferguson etwa spricht Anfang der 1980er Jahre von einer „spirituellen Revolution“. An die Stelle des traditionellen Gläubigen tritt ihrer Meinung nach der „spirituelle Sucher“, der sich auf den Weg zur „mystischen Erfahrung“ begibt, wobei die Bindung an eine religiöse Großorganisation von sekundärer Bedeutung ist und das Festhalten an bestimmten Glaubenssätzen als hinderlich betrachtet wird. Spiritualität versteht Ferguson als neue Stufe der religiösen Entwicklung der Menschheit über die Religion hinaus.¹⁴

Die alternativ-religiöse Szene, die, wie gezeigt, um die Wende zum 20. Jahrhundert „Spiritualität“ auf ihre Fahnen schrieb, damals aber noch Angelegenheit einer relativ kleinen Subkultur war, ist heute Teil des kulturellen und sozialen Mainstreams geworden. Spirituelle Praktiken meist asiatischer Herkunft (Yoga, Zen-Meditation, Tai Chi, Reiki, Neo-Tantra, Chakren-Meditation etc.) gemischt mit Esoterik westlicher Provenienz und lokalen Traditionen sind heute zumindest in Gesellschaften, die eine halbwegs florierende Mittelschicht besitzen, weltweit verbreitet.¹⁵ Sie spielen sowohl in dezidiert religiösen Kontexten wie auch im Wellness-Bereich und Selbstverwirklichungsmilieu eine Rolle. Hier ist eine neue Populärkultur mit eigenen Organisationsstrukturen,

¹³ Vgl. Hans Thomas Hakl, *Der verborgene Geist von Eranos. Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Bretten 2001, 57–59.

¹⁴ Siehe Marilyn Ferguson: *Die sanfte Verschwörung. Persönliche und gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermanns*, München 1982, 417–445. Vgl. dazu Christoph Bochinger, *„New Age“ und moderne Religion*, a.a.O., 388–389.

¹⁵ Die Rolle einer neuen Mittelschicht von „Sinnproduzenten“ (Pädagogen, Therapeuten, Gesundheitsberater etc.) für das Entstehen und die Verbreitung dieser neuen religiösen Formen hebt im Anschluss an Berger und Hervieu-Léger hervor: Friederike Benthous-Apel, *Religion und Lebensstil. Zur Analyse pluraler Religionsformen aus soziologischer Sicht*, in: Kristian Fechtner, Michael Haspel (Hg.), *Religion in der Lebenswelt der Moderne*, Stuttgart 1998, 102–122, hier 103–104.

Schulen, Diskursen und Märkten entstanden, die heute oftmals mit „Spiritualität“ schlechthin identifiziert wird.¹⁶ Wie die Forschungen von Christoph Bochinger u.a. zeigen, durchdringen einander die neuen Orte und Formen der Spiritualität und das Leben in christlichen Gemeinden mittlerweile selbst in ländlichen Regionen intensiv.¹⁷ Der alternative Anstrich und die Konzentration auf Subkulturen sind seit den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts weitgehend verloren gegangen. Eine kürzlich veröffentlichte religionswissenschaftliche Studie beschreibt die Alltagsreligiosität einer nordenglischen Kleinstadt mit Kategorien, die deutlich an Fergusons „sanfte Verschwörung“ erinnern, demonstriert aber zugleich, wie üblich eine solche vor einem Vierteljahrhundert als Anbruch eines neuen Zeitalters verstandene Religiosität bereits geworden ist.¹⁸ Nicht nur Spiritualitätsforschung im Allgemeinen, gerade auch eine Theologie der Spiritualität, die auf der Höhe der Zeit sein will, muss sich mit diesem Phänomen eindringlich beschäftigen und ist gut beraten, wenn sie dabei die üblichen apologetischen Klischees in der Schublade lässt.

Wenige Jahre nachdem Olga Fröbe-Kapteyn ihr Experiment mit der *School of Spiritual Research* startete, zerbrach sich Karl Rahner den Kopf darüber, wie der Titel des von ihm aus dem Französischen übersetzten und bearbeiteten Buches *La Spiritualité des premiers siècles chrétiens* von Marcel Viller (1930) am besten ins Deutsche zu übertragen sei. Er entscheidet sich damals (1938) schließlich nicht für „Spiritualität“, sondern für „Aszese und Mystik der Väterzeit“. Im Vorwort gibt er zu erkennen, mit dieser Übertragung, aber auch mit dem französischen Begriff nicht wirklich zufrieden zu sein. „Es ist hier nicht der Ort, zu untersuchen, was der Franzose unter ‚spiritualité‘ begreift, noch, ob dieser moderne Begriff ohne weiteres auf patristische Werke als geeignete Kategorie sich anwenden läßt.“¹⁹ Der Begriff „Frömmigkeit“ würde dem Ge-

¹⁶ Eine interessante Untersuchung dieses Bereichs auf der Basis qualitativer Sozialforschung liefert Ariane Martin, *Sehnsucht – Der Anfang von allem. Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität*, Ostfildern 2005. Vergleichbare Entwicklungen gibt es auch in asiatischen Gesellschaften wie z.B. in Indien und Japan.

¹⁷ Siehe Christoph Bochinger, *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Zur Alltagsreligiosität evangelischer und katholischer Christen in Franken*, in: Marianne Heimbach-Steins (Hg.), *Religion als gesellschaftliches Phänomen. Soziologische, theologische und literaturwissenschaftliche Annäherungen*, Münster 2002, 27–43.

¹⁸ Paul Heelas, Linda Woodhead (Hg.), *The Spiritual Revolution. Why Religion is giving way to Spirituality*, Oxford 2005.

¹⁹ Marcel Viller, Karl Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, unver. Neuausgabe, Freiburg/Br. 1989, 18*–19*.

meinten jedenfalls nicht entsprechen. „Freilich sind auch die Begriffe ‚Aszese‘ und ‚Mystik‘ noch reichlich unbestimmt.“²⁰

Diese Stelle dokumentiert, wie „*spiritualité*“, im Frankreich der Jahrhundertwende bei katholischen Theologen zum verbreiteten Fachterminus geworden, in der deutschen Theologie ankommt.²¹ Im Lauf der nächsten drei Jahrzehnte ersetzte dann „Spiritualität“ langsam aber sicher die früher üblichen Kategorien wie „Frömmigkeit“, „geistliches Leben“, „inneres Leben“, „Aszese und Mystik“ oder „christliche Vollkommenheit“.²² Von der alternativreligiösen Verwendung des Begriffs hat Rahner seinerzeit offenbar keine Notiz genommen. Für ihn ist das Wort „Spiritualität“ noch ausschließlich eine moderne französische Prägung für einen traditionellen Bereich des Christentums, der freilich als akademisches Lehrfach gerade erst Umrisse gewinnt. Lehrstühle für „Aszese und Mystik“ gab es damals seit etwa 20 Jahren, doch nur vereinzelt. In der Zwischenkriegszeit befand sich das Fach in einer Phase reger Entfaltung, weil es durch eine päpstliche Studienreform offiziell approbiert worden war. Das katholisch-theologische Interesse an Spiritualität stand zunächst im Kontext der Reform von Klerus und Ordensleben und hing von Anfang an eng mit der Wiederentdeckung der Mystik zusammen, an der die katholische Theologie und Vertreter liberaler protestantischer Theologie teilnahmen, die aber darüber hinaus, wie schon gesagt, ein Charakteristikum der ganzen Epoche war.

Um die Zeit des II. Vaticanums und unter seinem Einfluss verliert der katholische Begriff von „Spiritualität“ seine bisher vorwiegend an monastischer Praxis orientierte Bedeutung. Er wird in einer Art von Demokratisierung des Charisma auf alle christlichen Lebensformen ausgeweitet und auch auf nicht-christliche Religionen übertragen.

²⁰ A.a.O., 19*.

²¹ Die Wiederkehr des Begriffs schlägt sich in den Titeln bedeutender theologischer Werke nieder: Henry Watrigant, *Deux méthodes de spiritualité. Étude critique*, Lille, Paris 1900; Pierre Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, Paris 1918–1928; Auguste Saudreau, *Manuel de spiritualité*, Paris, Angers, Arras 1919; Reginald Garrigou-Lagrange, *Principes de spiritualité. Les trois conversions et les trois voies*, Juvisy, Seine-et-Oise 1933. In diesen und anderen Werken wird nicht, wie manchmal zu lesen ist, ein ordens theologischer Begriff von Spiritualität entwickelt. Zwar handelt es sich bei den Autoren meist um Ordensleute, was eine gewisse Schlagseite mit sich bringt (zumal das monastische Leben weithin als höchste Form und Vorbild christlicher Lebensführung galt), doch sind ihre Konzepte von Spiritualität nicht exklusiv auf das Ordensleben zugeschnitten. Es geht um christliche Praxis im Allgemeinen.

²² In England hat er sich laut Walter Principe, *Toward Defining Spirituality*, a.a.O., 43–44 schon in den 50er Jahren durchgesetzt. Deutschland zog in den 60er Jahren nach.

In der evangelischen Kirche gibt es eine relativ frühe Aufnahme von „spiritualité“ bzw. „spirituelle“ in der Taizé-Bewegung, die wohl auf die Verbreitung der Begriffe im französischen Sprachraum und auf katholischen Einfluß zurückgeht. Die deutsche Ausgabe der Regel von Taizé (1963) übersetzt aber „spirituelle“ noch mit „geistlich“. Mitte der sechziger Jahre knüpfte die Evangelische Michaelsbruderschaft Kontakte zur anglikanischen Kirche. 1964/65 erschien in diesem Kontext in der Zeitschrift der Bruderschaft die Übersetzung eines Aufsatzes von Norman Rathbone, dem damaligen Kanzler von Lincoln Cathedral, der in christliche Spiritualität aus anglikanischer Sicht einführt.²³ Die redaktionelle Vorbemerkung enthält den Hinweis, dass das englische „spirituality“ kaum übersetzbar sei, und deshalb in der eingedeutschten Form übernommen werde. Es würde etwas ganz anderes als „Spiritualismus“ bedeuten, eher könnte man von „geistlichem Leben“ sprechen, aber das sei mißverständlich.

Begriffsgeschichtlich ist dieser Artikel interessant, weil er nicht nur eine frühe, wenn nicht die erste evangelische Verwendung des deutschen „Spiritualität“ darstellt, sondern auch belegt, dass aus dem angelsächsischen Raum nicht nur das neureligiöse Verständnis von Spiritualität eindringt, sondern für den deutschsprachigen evangelischen Bereich ein anglikanischer Spiritualitäts-Begriff, der dem der romanischen Tradition weitgehend entspricht. In den siebziger Jahren setzt sich dann die Rede von Spiritualität in den reformierten Kirchen auf breiter Basis durch.²⁴

Das innerkirchliche, modernisierte Spiritualitätsverständnis hält, im Unterschied zu den freireligiösen Strömungen, an der Bindung der persönlichen Religiosität an die Gemeinschaft und das Lehramt der Kirche fest, ist aber an-

²³ Norman Rathbone, *Was ist Spiritualität?*, in: Quatember, *Evangelische Jahresbriefe* 29 (1964/65) 161–166. Siehe zur Verbreitung des Begriffs im evangelischen Bereich auch Christoph Bochinger, *„New Age“ und moderne Religion*, a.a.O., 380–381 und Kirchenkanzlei im Auftrag des Rates der EKD (Hg.), *Evangelische Spiritualität. Überlegungen und Anstöße zur Neuorientierung*, Gütersloh 1979.

²⁴ Zu den Vorbehalten von reformierter Seite gegen den Begriff siehe noch 1975 Gerhard Ruhbach, *Meditation als Anfrage und Aufgabe für die Kirche*, in: Ders. (Hg.), *Meditation. Versuche–Wege–Erfahrungen*, Göttingen 1975, 21: „Die katholische Kirche muß sich fragen lassen, ob es das geben darf, Spezialisten in Spiritualität, ob diese nicht anderen als Alibi dafür dienen, ihren theologischen und kirchlichen Auftrag mit gutem Gewissen unspirituell wahrzunehmen? Hat Spiritualität nicht die besondere Aufgabe, den Priester auf das pflichtgemäße Breviergebet, die tägliche Eucharistie, die Bejahung des Zölibats vorzubereiten? Solche Fragen machen verständlich, warum im evangelischen Lager gegen den Begriff der Spiritualität Aversionen bestehen und warum der Verzicht auf Spiritualität auch emotional immer noch als berechtigt erscheint.“

sonsten dem angelsächsischen Traditionsstrom in vielen Punkten durchaus verwandt. In beiden Fällen geht es um religiöse Erfahrung, deren Einübung und Reflexion, sowie um die religiöse Gestaltung des persönlichen Lebens mitten in der modernen Gesellschaft.

Seit dem letzten Viertel des 20. Jahrhunderts gehört „Spiritualität“ nicht nur zum festen Vokabular der christlichen Konfessionen, sondern praktisch aller Religionen. Auch die schon erwähnte New Age- bzw. Esoterik-Bewegung, psychotherapeutische Richtungen und der Feminismus reklamieren den Begriff für sich.²⁵ Selbst Mitglieder atheistischer Bewegungen wie des Marxismus bzw. eines atheistischen Humanismus nahmen für ihre Weltanschauung vereinzelt eine Form von Spiritualität in Anspruch.²⁶ So konnte Sandra M. Schneiders schon 1989 zu Recht feststellen: „Kein aufmerksamer Beobachter der gegenwärtigen kulturellen Szene kann die Breite und Stärke des ‚Phänomens Spiritualität‘ in potentiell jedem Teil der Welt übersehen.“²⁷

2. Spiritualität in der religiösen Gegenwartskultur

Wir stehen heute also vor der Situation, dass der Begriff Spiritualität weltweit verbreitet ist. Die Ausweitung der Extension des Begriffs geht mit einer Individualisierung seiner Intension einher. Als universale Kategorie des Weltsystems der Religionen und religiösen Strömungen meint Spiritualität heute mehr denn je zugleich einen Lebensvollzug, zu dem man aufgrund einer sehr persönlichen Entwicklung und Entscheidung kommt. Spiritualität hat den Nimbus des Echten und Persönlichen, einer Lebenshaltung, die nicht bloß konventionell ist, sondern mit der sich jemand wirklich identifiziert. Charles Taylor meint deshalb, dass es in unserer Gesellschaft absurd und widersprüchlich wäre, „an

²⁵ Zur New Age-Spiritualität siehe Ronald S. Miller, *Handbuch der Neuen Spiritualität*, Bern/München/Wien, 1994.

²⁶ Z.B. Joachim Kahl, *Weltlich-humanistische Spiritualität – Was ist das?*, in: Diesseits. Zeitschrift für Humanismus und Aufklärung 50 (2000) H. 1, 3–5. Siehe auch den elaborierten Entwurf einer „naturalisierten“, in Bezug auf den Gottesglauben skeptischen Spiritualität bei Robert C. Solomon, *Spirituality for the Sceptic. The Thoughtful Love of Life*, Oxford 2002.

²⁷ Sandra M. Schneiders, *Spirituality in the Academy*, in: *Theological Studies* 50 (1989), 676–697, hier 696. *Die Ausweitung der Bedeutung des Wortes auf nichtchristliche Religionen zeigt sich etwa an der großartigen Buchreihe World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest*, New York 1985 ff. In deutscher Sprache liegt vor: Erich Möde (Hg.), *Spiritualität der Weltkulturen*, Graz/Wien/Köln 2000.

einer Spiritualität festzuhalten, die sich nicht als dein eigener Weg zu erkennen gibt, als Weg, der dich persönlich bewegt und inspiriert [. . .].“²⁸

Die Betonung des persönlichen Weges entspricht dem Umstand, dass Religion unter den Bedingungen westlicher Gesellschaften der Gegenwart in höherem Maß als früher pluralistisch und individuell verfasst ist. Das hängt damit zusammen, dass an die Stelle konfessionell einheitlicher christlicher Glaubensstaaten multireligiöse Demokratien traten, die von sich aus eine Tendenz zur Relativierung traditioneller religiöser und weltanschaulicher Bindungen haben. Im Horizont bürgerlicher Religionsfreiheit wird der spirituelle Lebensstil zu einer Angelegenheit persönlicher Suche des eigenen Weges, die nur an das Prinzip der Achtung der Freiheit anderer gebunden ist.

„Mein spiritueller Weg muss den der anderen respektieren, er muss sich an das Nichtverletzungsprinzip halten. Bis auf diese Einschränkung kann sich der eigene Weg auf alle möglichen Formen der Spiritualität erstrecken. Auf solche, die irgendeine Gemeinschaft brauchen, um gelebt zu werden, [. . .] oder aber auch auf solche, die lediglich eine äußerst lose Bezugsgruppe benötigen oder gerade mal eben irgendein Informationsbüro, so etwas wie eine Stelle für Beratung und Literatur.“²⁹

Die Individualisierung von Religion und Religiosität ist aber nicht notwendig mit isolierender Vereinzelung identisch, ebenso wenig wie die neuzeitliche Trennung von Staat und Kirche mit einem Bedeutungsverlust der Religion im öffentlichen Raum der Gesellschaft verbunden sein muss. In Anlehnung an eine Differenzierung Axel Honneths kann man auch im religiösen Bereich zwischen Individualisierung, Isolierung und Autonomisierung unterscheiden, die oft in den einen Topf „Individualisierung“ geworfen werden.³⁰ Isolierung meint einen soziokulturellen Vorgang, der die Menschen ihrer Gemeinschaftsbezüge und Sozialkontakte beraubt. Unter Individualisierung ist im engeren Sinn die institutionelle Erweiterung persönlicher Entscheidungsspielräume zu verstehen. Autonomisierung schließlich meint alle Vorgänge, die Menschen dazu befähigen mit ihren Lebensmöglichkeiten auf eine verantwortliche und

²⁸ Charles Taylor, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt/M. 2002, 90. Auch Wayne Teasdale, *The Mystic Heart. Discovering a Universal Spirituality in the World's Religions*, Novato 2001, 17–18 betont die autonome Gestaltung heutigen spirituellen Lebens: „Spirituell zu sein verlangt, dass wir auf unseren zwei Beinen stehen, genährt und gestützt von unserer Tradition, wenn wir denn das Glück haben, eine zu besitzen.“

²⁹ A.a.O., 91.

³⁰ Vgl. Axel Honneth, *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Frankfurt/M. 1994, 20–28. Ich spreche lieber von Isolierung anstatt wie Honneth von Privatisierung, weil ich die neuzeitliche Ausprägung der Privatsphäre für ein positives Phänomen halte, das nicht mit Kontaktlosigkeit etc. identifiziert werden sollte.

selbstbewusste Weise umzugehen und damit die Individualisierung als Chance zu ergreifen.

Durch religiöse Individualisierung wird der unmittelbare Einflussbereich religiöser Großorganisationen verringert und durch die Stärkung des persönlichen Freiheitsspielraums relativiert. Aber damit ist weder gesagt, dass sie nun völlig ausgespielt hätten, noch dass deshalb nur atomisierte religiöse Individuen übrig blieben. Es gibt innerhalb und außerhalb der Großorganisationen, die sich angesichts der Individualisierung in Richtung optimierter „Kundenbezogenheit“ restrukturieren müssen, viele verschiedene soziale Formen, in denen sich religiöses Leben heutzutage vermehrt abspielt (kleinere Gruppen, Bewegungen, Kurse, Seminare und Retreats, Events etc.).

Die Autonomisierung von Religion, man könnte auch sagen die Ausbildung persönlicher religiöser Kompetenz auf dem Weg vertiefter Selbstbesinnung, ist heute aufgrund der skizzierten Entwicklung wichtiger denn je. Um nichts anderes geht es aber, traditionell ebenso wie nach modernem Verständnis, wenn von Spiritualität die Rede ist.³¹ Die säkulare Relativierung von religiösen Institutionen und Traditionen und die damit verbundene Aufgabe der Autonomisierung von Religion bringen eine Verstärkung der Bedeutung religiöser Erfahrung für die Ausbildung religiöser Identität in der modernen Gesellschaft mit sich. Auch dies ist ein Grund für die große Popularität des Begriffs Spiritualität. Der Erfahrungsbezug haftet ihm ja seit jeher an, und so bietet sich Spiritualität aus religionssoziologischer Sicht als ein Konzept an, das die charakteristische Form gegenwärtiger religiöser Identitätsbildung auf den Punkt bringt.³²

³¹ Vgl. zu dem wichtigen Gedanken der spirituellen Bedeutung eines säkularen Selbstverständnisses Johann Figl, *Spiritualität als Thema interreligiöser Dialogs*, in: Paul M. Zulehner (Hg.), *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*, Ostfildern 2004, 129–138: 134–136.

³² Klar erkannt wird der Zusammenhang von postkonventioneller Religiosität und Erfahrung bereits bei Karl Rahner, *Frömmigkeit gestern und morgen* (1966), in: Ders., *Schriften VII*, 11–31, bes. 22, mit dem berühmt gewordenen Diktum, 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“. Zur Bedeutung des Begriffs „Spiritualität“ für die Religionssoziologie der Gegenwart vgl. Hubert Knoblauch, *Jeder sich selbst sein Gott in der Welt. Subjektivierung, Spiritualität und der Markt der Religionen*, in: Robert Hettlage, Ludgera Vogt (Hg.), *Identitäten in der modernen Welt*, Wiesbaden 2000, 201–215. Siehe auch den Beitrag von Bernd Schnettler in diesem Band.

3. Zur Relevanz einer Anthropologie der Spiritualität

Die Ausweitung des Begriffs im alltagssprachlichen Gebrauch sowie die geschilderten religionssoziologischen Entwicklungen legen eine Neuformulierung von Spiritualität auf der Ebene wissenschaftlicher Kategorienbildung nahe. Das Christentum bzw. die christliche Theologie können in Bezug auf Spiritualität längst kein Deutungsmonopol mehr beanspruchen. Deshalb sollte auch eine Theologie der Spiritualität nicht mehr unreflektiert mit sich selbst anfangen und sich in der Durchführung selbstgenügsam allein um die Formen christlicher Lebensführung und Glaubenserfahrung drehen. Um in Kontakt mit der Wirklichkeit zu bleiben, innerhalb derer die verschiedenen christlichen Spiritualitäten gelebt werden und die ihre Ausprägung wesentlich mitbestimmt, muss zunächst gefragt werden, was Spiritualität allgemein für das menschliche Leben bedeutet, um danach Charakteristika christlicher Spiritualität im Kontext der Spiritualität anderer Religionen und religiösen Strömungen herausarbeiten zu können.

Es reicht also nicht mehr aus, sich auf ein biblisches Verständnis bzw. die Geschichte christlicher Spiritualität zu stützen und sie mit Hilfe systematischer Theologie zu reflektieren. Nicht-christliche Religionen und ihre Formen spiritueller Theorie und Praxis müssen einbezogen werden – und nicht nur das: Um die gemeinsame Sache in den Blick zu bekommen, auf die sich die verschiedenen Spiritualitäten beziehen, stellen neuere Ansätze einen anthropologischen Zugang zur Spiritualität ins Zentrum.³³ Auch die Forschungssituation legt dies nahe: De facto ist an die Stelle der früher üblichen ausschließlichen Zuständigkeit von Dogmatik bzw. Moralthologie für die akademische Behandlung des Phänomens ein ganzes Bündel involvierter human- und geisteswissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Disziplinen getreten. Die theologischen Fächer leisten heute ihren Beitrag in diesem erweiterten Kontext einer multidisziplinären Spiritualitätsforschung. Das heißt aber auch, dass man sich vermehrt mit den anthropologischen Grundlagen von Spiritualität auseinandersetzen muss.³⁴

³³ Auch in der Theologie der Spiritualität gewinnt aufgrund dieses Trends ein anthropologischer Ansatz neben dem historischen und dogmatischen zunehmend an Bedeutung. Siehe dazu Bernard McGinn, *The Letter and the Spirit. Spirituality as an Academic Discipline*, in: *Christian Spirituality Bulletin* 1 (Fall 1993) 1–10. Sandra M. Schneiders, *Spirituality as an Academic Discipline. Reflections from Experience*, in: *Christian Spirituality Bulletin* 1 (Fall 1993) 10–15 setzt sich mit guten Gründen für die multidisziplinäre Strukturierung des Faches unter dem Primat eines anthropologischen Zugangs ein, der bei ihr Philosophie und Humanwissenschaften umfasst.

³⁴ Manfred Josuttis, *Spiritualität in wissenschaftlicher Sicht*, in: *Verkündigung und Forschung*

In Zusammenarbeit mit theologischer und humanwissenschaftlicher Erforschung der Spiritualität obliegt philosophischer Anthropologie die Aufgabe, ein Verständnis von Spiritualität im Rahmen einer Grundlagenreflexion der *condition humaine* herauszuarbeiten, das hinreichend weit, aber auch konkret genug gefasst ist, um sich in einem zweiten Schritt im Hinblick auf diverse Religionen, Weltanschauungen und Bewegungen, aber auch zur Spiritualität im persönlichen Bereich spezifizieren zu lassen.

Mit der Entwicklung einer Interpretation von Spiritualität als Dimension des Menschseins ist die Aufgabe philosophischer Reflexion im Bereich der Spiritualität selbstverständlich nicht erschöpft. Von einem philosophisch-anthropologischen Ansatz aus können auch Beiträge zur Bedeutungsanalyse konkreter Erscheinungsformen und Vollzugsweisen der Spiritualität sowie zur Erarbeitung von Maßstäben für ihre Evaluation entwickelt werden. Umgekehrt kann man auch im hermeneutischen Zirkel von Spiritualität als ausgezeichnetem Phänomen menschlichen Lebens ausgehen und danach fragen, was daraus für eine philosophische Anthropologie zu lernen ist.³⁵

Die allgemeine Begriffsbestimmung gehört zusammen mit der Analyse und Kritik der Konkretionen spirituellen Lebens zum Projekt einer philosophischen Anthropologie der Spiritualität, die, soweit sie nicht areligiöse Weltanschauungen betrifft, auch als Teilbereich der Religionsphilosophie aufgefasst werden kann, wozu es bislang aber nur verstreute Ansätze gibt. Im Rah-

47 (2002) H. 1, 70–89: 89 fasst seinen Forschungsüberblick folgendermaßen zusammen: „Der ‚Container‘ Spiritualität wird, wie dieser knappe Überblick zeigt, gegenwärtig mit dem Material aus den verschiedensten wissenschaftlichen Feldern gefüllt. Dogmatik und Hermeneutik, Religionssoziologie und Tiefenpsychologie, Kirchengeschichte und Religionswissenschaften tragen mit ihren Methoden Einsichten zusammen, die man unschwer durch Ergebnisse der Kulturwissenschaften und der Anthropologie, der Ethnologie und der Verhaltensforschung ergänzen könnte.“

³⁵ Ein Beispiel aus jüngerer Zeit für philosophische Grundlagenforschung in Bezug auf eine spezielle Vollzugsweise der Spiritualität ist Bernhard Casper, *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*, München 1998. Casper interpretiert das Gebet mit den Mitteln einer hermeneutischen Phänomenologie des Menschseins, die sich u.a. auf Heidegger, Rosenzweig und Levinas beruft. In dem Kapitel „Das Verfallen des Religiösen“ entwickelt er auf dieser Basis Grundlagen der Spiritualitäts-Kritik. In der Theologie des 20. Jh. existieren auf katholischer Seite Ansätze zu einer Philosophie spiritueller Praxis und Erfahrung schon früher in der neuscholastischen „Psychologie der Mystik“, bei Denkern aus der Maréchal-Schule (Maréchal selbst, Lotz, Rahner) sowie u.a. bei Romano Guardini und Bernhard Welte. Aus moderner buddhistischer Philosophie gibt es Beiträge dazu von den Vertretern der Kyoto-Schule. Auch neohinduistische Denker wie Vivekānanda, Sarvepalli Radhakrishnan und Aurobindo Ghose haben auf diesem Gebiet gearbeitet.

men dieses Artikels bleiben die mit Einzelphänomenen befassten Themen ausgeklammert. Es geht im Folgenden nur um die Frage einer philosophisch-anthropologischen Grundlegung der Spiritualität.

Einen frühen Ansatz dazu entwickelte H. U. von Balthasar Mitte der sechziger Jahre.³⁶ Er spricht bereits von einer „allgemein-menschlichen Spiritualität“ und führt dazu aus:

„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 ‚mittelalterlicher 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.“³⁷

Dezidiert möchte er sich mit dieser Definition davon absetzen, dass Spiritualität nach Art neuscholastischer „Aszetik und Mystik“ auf spezielle „Übungen“ und außergewöhnliche „Erfahrungen“ beschränkt wird. Auch der Gegenstandsbereich praktischer Theologie ist seiner Meinung nach nicht mit der durch den Begriff Spiritualität intendierten Sphäre des Menschseins deckungsgleich. Weitere Überlegungen dazu, wo Spiritualität denn nun im Fächerkanon der theologischen Wissenschaften angesiedelt werden sollte, stellt er aber an dieser Stelle nicht an.³⁸

³⁶ Hans Urs von Balthasar, *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] 715–722).

³⁷ A.a.O., 247.

³⁸ Von Balthasars Position in dieser Frage ist nicht eindeutig. Die zitierte Stelle scheint eher auf Spiritualität als eigenes theologisches Fach hinzudeuten. Manchmal behandelt er die Theologie der Spiritualität jedoch als Teildisziplin der Dogmatik und mitunter sieht er in ihr sogar einen bloßen „Notbehelf“, der sein Existenzrecht verliert, sobald die Dogmatik aus ihrer Verknöcherung herausfindet und selber wieder spirituell wird. Als vierte Variante findet man bei ihm die Einreihung der *theologia spiritualis* in die praktische Theologie. Siehe dazu Hans Urs von Balthasar, *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*, Einsiedeln³ 1987, 41, 63 sowie Ders., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln³ 1990, 228. Dieses Schwanken ist typisch für die Haltung moderner katholischer Theologie zum Fach

Das grundlegende Phänomen der Durchstimmtheit des Lebens von seinen Letzterkenntnissen und -entscheidungen entfaltet sich seiner Meinung nach in drei Dimensionen, die in jeder ernsthaften menschlichen Spiritualität anzufinden seien.³⁹ Als nichtchristliche Bezugspunkte, die er ja braucht, um die Universalität dieser Dimensionen zu belegen, nennt von Balthasar v.a. griechische und römische Philosophien. Nur an zwei Stellen ist sehr pauschal vom „Weg Indiens“ bzw. von „der apatheia des Zen und Indiens“ die Rede.⁴⁰

Die erste Dimension bezeichnet er als „Weg nach innen“ oder „Spiritualität des Eros“, d.h. der strebenden Bewegung zum Absoluten, die aus der Zerstreuung und Selbstentfremdung heraus zur Sammlung führt, wobei ein „elementares Wissen um einen absoluten Bezugspunkt“ die Richtung weist. Damit spricht er Spiritualität als kontemplativen Übungsweg an, der zur existentiellen Aufdeckung der Wahrheit der eigenen Existenz verhelfen soll. Zweitens ist jede Spiritualität auch Spiritualität der Tat, „Dienst an der Wirklichkeit“. Sie verwirklicht sich in der *vita activa*, der praktischen Durchstrukturierung des individuellen und sozialen Seins. Zum Dritten meint Spiritualität als Spiritualität des Geschehenlassens schließlich eine „Existenz unter dem dauernden Gericht des Logos“, d.h. Leerwerden und Offensein für das Geschehenlassen der je größeren Wahrheit, die jede erreichte Erkenntnis überragt.

Wieso gerade diese (ohne Zweifel gut ausgewählten) Aspekte Wesenseigentümlichkeiten menschlicher Spiritualität darstellen sollen, wird angedeutet, wenn auch nicht ausführlich begründet. Von Balthasar rekurriert dazu auf einen weiten Begriff des Geistes, der die gesamte Bedeutungsvielfalt dieses Wortes von biblischen Quellen bis zu Hegel auf einen Nenner bringen soll. Der Begriff „Geist“ fungiert zugleich als Definiens von Mensch und Spiritualität, weil auch bei Letzterer der *spiritus*, also Geist (wieder in seiner ganzen Bedeutungsbandbreite), im Mittelpunkt stehe. Man kann deshalb vom Versuch einer geistmetaphysischen Begründung anthropologischer Spiritualität sprechen.⁴¹ Der Geist des Menschen ist von Balthasar zufolge dadurch ausgezeichnet, dass er „die Totalität des Seins, und zwar als absolute Totalität“, eröffnet und da-

„Spiritualität“, das sich nicht wirklich als fester und eigenständiger Bestandteil der theologischen Studien etablieren konnte. Erst in letzter Zeit setzt sich das Fach mehr und mehr als eigene Disziplin durch.

³⁹ Siehe dazu a.a.O., 248–250.

⁴⁰ Siehe a.a.O., 248, 250.

⁴¹ Für einen neueren Versuch in derselben Richtung siehe John Macquarrie, *Spirit and Spirituality*, in: Kenneth J. Collins (Hg.): *Exploring Christian Spirituality. An Ecumenical Reader*, Michigan 2000, 63–73.

mit in geheimnisvoller Weise auf das Absolute selbst bezogen ist.⁴² Spiritualität ist seiner Meinung nach identisch mit der grundsätzlichen Anerkennung eines absoluten Geistprinzips, dem Bemühen in der eigenen Vernunft die absolute Vernunft geschehen zu lassen. Dies impliziert notwendig das Bestreben des Menschen, sein gesamtes Sein im Geist zu sammeln und am Absoluten zu orientieren, aus der Beziehung zu ihm sein soziales Leben und die Welt zu gestalten und schließlich die eigene endliche Vernunft stets von Neuem der absoluten Vernunft zu öffnen und damit den jeweils erreichten Erkenntnisstand zu relativieren.

Man kann sich fragen, ob von Balthasars Geistbegriff tatsächlich die beanspruchte Integration aller Verständnisweisen des Geistes in biblischer und philosophischer Tradition zu leisten vermag. Dieses beeindruckende Konzept von Spiritualität läuft, das ist sein Schwachpunkt, auf eine Vergeistigung des Menschen hinaus, die problematisch erscheinen muss, weil dadurch bestimmte Bereiche des Menschseins per se als unspirituell ausgegrenzt werden. Der zugrunde gelegte Geistbegriff beruht, wie von Balthasar selber sagt, darauf, dass der Mensch sich allein durch Geist definiert, „nicht durch Materie, nicht durch Leib, nicht durch Trieb“.⁴³ Das scheint doch eher idealistisch-platonisch denn biblisch gedacht zu sein.

Eine zweite Definition, die in manchen Zügen der von Balthasars ähnelt, hat in jüngerer Zeit Sandra M. Schneiders vorgeschlagen. Sie bestimmt Spiritualität im elementaren, anthropologischen Sinn als „die Erfahrung des bewussten Involviertseins in das Projekt der Integration des eigenen Lebens durch Selbst-Transzendenz auf den höchsten Wert hin, den man kennt“.⁴⁴ Das Gegenteil zu Spiritualität ist für sie ein in sich verschlossenes, egozentrisches Dasein, „das Organisieren und Orientieren des eigenen Lebens auf dysfunktionalen oder narzisstischen Wegen“.⁴⁵

Schneiders Transzendenzbegriff ist mehrdeutig, was die Definition belastet. Er meint einmal die Fähigkeit sich in Liebe und Erkenntnis wohlmeinend und wahrheitsorientiert verhalten zu können, in Bezug auf sich selbst, auf andere, die Welt und ihren Grund. Das trifft sich mit von Balthasars Begriff von Geist als Offenheit für die Totalität des Seins. Es ist einleuchtend, dass Schnei-

⁴² A.a.O., 248.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Sandra M. Schneiders, *The Study of Christian Spirituality. Contours and Dynamics of a Discipline*, in: *Studies in Spirituality* 8 (1998) 39–40: „the experience of conscious involvement in the project of life-integration through self-transcendence toward the ultimate value one perceives“.

⁴⁵ Sandra M. Schneiders, *Spirituality in the Academy*, a.a.O., 684.

ders Spiritualität im Sinne gelebter Offenheit geistigen Seins mit dem Aufgeben narzisstischer Abkapselung verbindet. Andererseits meint Transzendenz bei ihr auch den Überstieg zu einem „ultimate value“. Der „unbedingte Wert“ bildet den Angelpunkt ihrer gerade zitierten Definition, weshalb man sie als axiologische Variante eines anthropologischen Spiritualitätsbegriffs bezeichnen könnte. Wie die beiden Arten von Transzendenz sich zueinander verhalten, bleibt, soweit ich ihre Schriften kenne, ungeklärt. Auch wird die Berechtigung (etwa angesichts der Kritik Heideggers am Wertbegriff) bzw. der ontologische und erkenntnistheoretische Status der Rede von einem „unbedingten Wert“ nicht genügend entfaltet. Hier ergeben sich wie bei von Balthasar Aufgaben für künftige philosophische Arbeit.

Was Schneiders „ultimate value“ nennt, heißt bei ihr an anderen Stellen auch „horizon of ultimate concern“, „Horizont eines unbedingt Angehenden“, oder kurz „the Ultimate“, „das Unbedingte“. Sie meint damit unvergleichlich Wichtiges, das für das eigene Leben von so maßgeblicher Bedeutung ist, dass der Sinn alles anderen davon abhängt. Ihre Bestimmung von Spiritualität impliziert, dass menschliches Leben nur dann aus seiner Zersplitterung in die verschiedenen, herandrängenden Erfahrungen und Vollzüge herauskommt und sich zu einer Ganzheit rundet, wenn es an einem solchen Unbedingten Orientierung findet. Nicht nur durch die Rede vom „ultimate concern“ steht ihre Theorie der Spiritualität in großer Nähe zu dem Glaubensbegriff, den Paul Tillich in „*Dynamics of Faith*“ (1957) entwickelt. Auch für Tillich bringt erst die Ausrichtung unseres Lebens auf das, was uns unbedingt angeht, Integrität in unser Leben. „Die Wirklichkeit des unbedingten Anliegens des Menschen enthüllt etwas von seinem Sein, dass er nämlich fähig ist den Fluss der relativen und vergänglichen Erfahrungen seines gewöhnlichen Lebens zu transzendieren.“⁴⁶

Schneiders betont den Erfahrungscharakter von Spiritualität, die für sie keine abstrakte Idee oder Theorie ist, sondern persönliche Lebensgestaltung unter dem Anspruch einer unbedingten Wirklichkeit. Spiritualität darf nach ihrem Konzept nicht mit oberflächlichen Erfahrungen, wie sie etwa durch Drogen erzielt werden können, oder mit vorübergehenden Episoden, wie das Überwältigtsein von einem Sonnenuntergang, verwechselt werden. Sie ist mit von Balthasar *d'accord* in der Ablehnung von Spiritualität als bloßer Ansammlung einzelner Erfahrungen bzw. meditativer oder ritueller Praktiken und konzipiert

⁴⁶ Paul Tillich, *Main Works/Hauptwerke*, Bd. V, Frankfurt/M. 1988, 235.

sie als ein stabiles Verhältnis zum eigenen Leben, das im Licht dessen, was die Person unbedingt angeht, bewusst geführt wird.⁴⁷

In den Definitionen, die von Balthasar und Schneiders geben, ist Spiritualität weit genug gefasst, um außerchristliche, ja als Grenzfall selbst areligiöse Lebensformen einzuschließen, soweit diese eine explizite Orientierung an einer höchsten Wirklichkeit bzw. einem höchsten Gut kennen, das zu einer bestimmten Lebenspraxis motiviert. Es wird nicht präjudiziert, wie der „höchste Wert“, die unbedingte Wirklichkeit, oder die „objektiven Letzteinsichten und Letztentscheidungen“ jeweils auszusehen haben. Ihre Definitionen lassen sich aber leicht in Bezug auf bestimmte Religionen und Weltanschauungen konkretisieren. Es wäre freilich wünschenswert, in Zukunft nach Möglichkeit nicht nur mit der Begrifflichkeit westlicher Philosophie an das Thema heranzugehen, sondern auch die Philosophie anderer Kulturen und Religionen in die Diskussion der Grundlagen menschlicher Spiritualität einzubeziehen.

Wenn von Balthasar von einer „Durchstimmtheit des Lebens“ spricht, so weist er damit auf ein wichtiges Phänomen hin. Eine Dimension dessen, was man heute Spiritualität nennt, besteht im Lebensgefühl, der fundamentalen Gestimmtheit, die jemandes ganze Existenz prägt. Dieses Lebensgefühl beruht nach von Balthasar auf einem Verhältnis zu äußersten Horizonten der Wahrheit und des Guten, die das Leben eben auch atmosphärisch prägen. Schneiders betont dagegen das praktische Bemühen um die Verwirklichung eines von einem *ultimate concern* her motivierten Lebensentwurfes, was von Balthasar als zweite Entfaltungs-Dimension von Spiritualität hervorhebt. Damit werden unterschiedliche Akzente gesetzt, die einander nicht widersprechen, sondern ergänzen.⁴⁸

Die angeführten Bestimmungen von Spiritualität leiden darunter, dass sie doch mehr oder weniger von einem Leben innerhalb feststehender Letzt-Orientierungen ausgehen. Spirituelle Krisen, Glaubensverlust, Suchbewegungen und Versuche der Neuorientierung finden in ihrem Konzept keinen ge-

⁴⁷ Dieser Bestimmung entspricht genau Bernhard Fraling, *Überlegungen zum Begriff der Spiritualität*, in: AG Theologie der Spiritualität (Hrsg.), „Lasst Euch vom Geist Gottes erfüllen!“ – Beiträge zur Theologie der Spiritualität, Münster 2001, 6–30: 7, der Spiritualität als eine „Existenzform“ umschreibt, „in der menschliches Leben aus letzten Sinnbezügen heraus bewusst gestaltet wird“.

⁴⁸ Die Zusammengehörigkeit von emotionaler und kognitiver Seite der Spiritualität spricht Erwin Möde, *Spiritualität der Weltkulturen*, a.a.O., 7 an: „Spiritualitäten sind Grundeinstellungen zum Leben, zur Welt und zu den Mitmenschen. Zu ihnen gehören emotionale Prägungen und rationale Deutungen. Denn sie formen unser Verhalten und unsere sozialen Beziehungen, aber auch unsere inneren Lebenswerte“ (Herv. i.T.).

bührenden Platz. Es bleibt unterbelichtet, dass Spiritualität einen lebendigen Transformationsprozess meint, in dem die letzten Sinnhorizonte nicht von vorneherein feststehen, sondern oft erst allmählich ans Licht treten, niemals unangefochten gelten und manchmal auch tiefgreifende Verwandlungen und radikale Verdunklungen durchlaufen.⁴⁹ Bei von Balthasar wird, wenigstens indirekt, in Gestalt der dritten Dimension der Spiritualität die Möglichkeit, bisherige Letztorientierungen durch neue Einsichten und Entscheidungen zu überholen, ansatzweise in den Begriff der Spiritualität selbst mit aufgenommen.⁵⁰

Zwischen den Letzteinsichten und Entscheidungen eines Menschen und seiner alltäglichen, konkreten Lebensführung besteht immer eine mehr oder weniger große Kluft. Beides geht niemals nahtlos konform miteinander. Um den weitesten Sinnhorizont mit der konkreten Lebensführung zu verbinden, sind in jeder Religion bestimmte Praktiken und Übungsweisen ausgearbeitet worden, die für die jeweilige Spiritualität mitkonstitutiv sind. Bedenkt man dies alles, so legt sich eine Ausweitung des Begriffs der Spiritualität nahe. Er umfasst dann nicht nur

1. das Durchstimmtheit des Lebens von Letzteinsichten und Entscheidungen und
2. die bewusste Lebensgestaltung im Horizont von etwas unbedingt Angehendem, dem immer wieder von neuem Raum gegeben wird, sondern
3. auch die Wege, auf denen man zu Letzteinsichten und Letztentscheidungen gelangt, und

⁴⁹ Dasselbe Problem entsteht mit der Definition, die Kees Waaijman, *Toward a Phenomenological Definition of Spirituality*, in: *Studies in Spirituality* 3 (1993) 5–57, bes. 45 ff. entwickelt. Er bestimmt Spiritualität als „fortlaufende Transformation, die in einer engagierten Beziehung mit dem Unbedingten auftritt“ („*Spirituality is the ongoing transformation which occurs in involved relationality with the Unconditioned*“, a.a.O., 45). Doch geschieht, wenn ich recht verstehe, die persönliche Transformation in der Begegnung mit dem Unbedingten bei ihm durch Anpassung an eine spezielle Form der Spiritualität bzw. sogar an ein fertig vorgegebenes Lebensmodell und einen statischen Komplex von Werten (so a.a.O., 49). Obwohl ihm die Idee einer wechselseitigen Veränderung der persönlichen und der vorgegebenen Form nicht fremd ist (siehe a.a.O., 48), geschieht Veränderung dann letztlich doch nur auf Seiten des sich anpassenden Subjekts. Vielleicht steht bei ihm und Schneiders allzu sehr eine bestimmte Spiritualität des Ordenslebens im Hintergrund der Überlegungen. Der kreative Umgang mit traditionellen Formen spirituellen Lebens wird in der theoretischen Reflexion jedenfalls bisher zu wenig beachtet.

⁵⁰ Dieses prozessurale Element kommt m. E. auch bei Wayne Teasdale, *The Mystic Heart*, a.a.O., 17 besser zum Tragen. Für ihn ist Spiritualität „*at once a contemplative attitude, a disposition to a life of depth, and the search for ultimate meaning, direction, and belonging*“ – „zugleich eine kontemplative Haltung, die Disposition zu einem Leben mit Tiefgang und eine Suche nach letzter Bedeutung, Richtung und Zugehörigkeit.“

4. die verschiedenen konkreten Weisen, durch die der weiteste Sinnhorizont vergegenwärtigt und ein ihm entsprechendes Leben eingeübt wird. Sowie
5. die spirituellen Krisen, die entstehen, wenn sich der Horizont der Letztentscheidungen und Letztentscheidungen in einem Umbruch befindet, sowie alles, was mit diesen Krisen und ihrer Bewältigung zusammenhängt.

Schneiders' und von Balthasars Definitionen sind so angelegt, dass Spiritualität sich teilweise mit dem Bereich der Ethik überschneidet. Es stellt sich die Frage, ob die Nähe von Ethik und Spiritualität in der Sache begründet ist, und wenn ja, wie dann ihr Verhältnis genauer bestimmt werden kann. Es war offenbar kein bloßer Zufall, dass in der Tradition katholischer Theologie die Zuordnung von Spiritualität zu den akademisch-theologischen Fächern lange zwischen Dogmatik und Moraltheologie schwankte, wobei Moraltheologie von lehramtlicher Seite bevorzugt wurde. Unabhängig von diesem wissenschaftshistorischen Faktum gibt es in der derzeitigen Semantik von „Spiritualität“ offenbar ebenfalls Zonen, in denen sich beides überschneidet.

So nennt Charles Taylor in einer ethischen Grundlagenreflexion den umfassenden Horizont des moralischen Raums „spirituell“. Taylor meint, man könne die Art von Fragen, bei denen es darum geht, was das Leben erst lebenswert macht, als moralische Fragen einstufen. Dazu müsse man dann allerdings eine sehr umfassende Definition von Moral zugrunde legen, die dem geläufigen Moralverständnis nicht entspricht. Deshalb zieht er es vor, sie „spirituelle Fragen“ zu nennen. „Was diesen Fragen und den moralischen Problemen gemeinsam ist und was die vage Bezeichnung ‚spirituell‘ verdient, ist der Umstand, dass sie allesamt Wertungen beinhalten, die ich an anderer Stelle als ‚starke Wertungen‘ bezeichnet habe.“⁵¹

Starke Wertungen sind qualitative Bewertungen unserer Wünsche und Bestrebungen, die sich danach richten, welche Lebensweise jemand für erfüllend hält und wovon eine Person die Würde ihrer selbst, das Zentrum ihrer Identität, konstituiert sein lässt. Solche Wertungen beinhalten „Unterscheidungen zwischen Richtig und Falsch, Besser und Schlechter, Höher und Niedriger, deren Gültigkeit nicht durch unsere eigenen Wünsche, Neigungen oder Entscheidungen bestätigt wird, sondern sie sind von diesen unabhängig und bieten selbst Maßstäbe, nach denen diese beurteilt werden können“.⁵²

Die Inhalte starker Wertungen fungieren als übergeordnete, wenn nicht unbedingte, Anliegen, durch die niederrangigere Zwecksetzungen und das Ge-

⁵¹ Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt/M. 1994, 17.

⁵² Ebd.

wicht von Argumenten beurteilt werden. In ihnen zeigt sich unsere Identität als Person, d.h. die Weise, wie wir uns auf die Aufgabe verstehen, unser Leben als Ganzes gut zu leben. Bei Identitätskrisen kommen gerade diese letzten Ziele und Sinngründe ins Wanken und damit auch die Kontinuität der Biographie, die auf einer Identifikation mit der bisherigen Lebensführung beruht. „Wenn nötig, wollen wir, dass die Vergangenheit durch die Zukunft ‚erlöst‘, in eine sinn- und zweckvolle Lebensgeschichte eingegliedert und in eine gehaltvolle Einheit einbezogen werde.“⁵³ Dies zeigt, wie unabdingbar starke Wertungen zu einem sinnvollen Leben gehören. Sie stellen „Rahmen“ dar, innerhalb derer die moralischen Verhaltensweisen erst sinnvoll und verständlich werden. Es ist laut Taylor konstitutiv für das menschliche Leben, sich innerhalb eines solchen durch starke qualitative Unterscheidungen geprägten Horizonts abzuspielen. Wo er fehlt, verlassen wir das Dasein, „das nach unseren Begriffen noch das einer integralen, also unversehrten Person ist.“⁵⁴ Mit dem Verlust des Sinns für das Gute verliere der Mensch nämlich sein Gefühl für das Leben als Ganzes und die Richtung, die es nimmt. Dem würden sowohl Schneiders wie auch von Balthasar und Tillich zustimmen können. Alles auf diesen Horizont bezogene menschliche Verhalten wäre aus der Sicht Taylors, aber auch der anderen drei, als spirituell im anthropologischen Sinn zu bezeichnen. Um die Beziehung von Ethik und Spiritualität auf dieser Basis näher zu bestimmen, wäre u.a. das Verhältnis von spirituellen Beweggründen und moralischen Beweisgründen näher zu untersuchen.⁵⁵

Bei den herangezogenen Autoren zeichnen sich Umriss eines anthropologischen Begriffs von Spiritualität ab, der dem Sinn dieses Terminus im Sprachgebrauch der gegenwärtigen Weltgesellschaft in etwa entsprechen dürfte und ihn auf seine Gründe hin durchleuchtet. Spiritualität lässt sich demnach noch einmal zusammenfassend bestimmen als (mitunter krisenhaft zugespitztes) Suchen und Erfahren eines unbedingt Angehenden sowie die persönliche Transformation, das Existenzgefühl und die Lebensgestaltung im Raum dieses letzten Worumwillens, der für die personale Identität konstitutiv ist.

⁵³ A.a.O., 101.

⁵⁴ A.a.O., 55.

⁵⁵ In den letzten Jahrzehnten wurde dieses Thema unter dem Stichwort „autonome Moral im christlichen Kontext“ in der Moraltheologie ausführlich verhandelt. Anthropologie und Theologie der Spiritualität können für ihre Fragestellungen von diesem Diskurs lernen. Siehe dazu Günter Virt, *Die Bedeutung der Spiritualität für den bioethischen Dialog. Religiöse Erfahrung, Glaubenserfahrung und sittliche Erfahrungen in ihrer Unterschiedenheit und Wechselwirkung*, in: Paul M. Zulehner (Hg.), *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*, Ostfildern 2004, 107 – 119.

Wenn man dieser Bestimmung zunächst einmal folgt, wird damit eine Menge weiterer Fragen aufgeworfen. So wäre etwa von postmoderner Philosophie und neuerer Identitätsforschung ausgehend zu diskutieren, ob die genannten Autoren nicht z.T. ein idealisiertes Identitätskonzept vertreten, das zu sehr auf Ganzheit, Einheitlichkeit und Dauerhaftigkeit abgestellt ist.⁵⁶ Auch die anderen in den zitierten Definitionen verwendeten Begriffe wie Geist, Transzendenz, Letzt-Entscheidung, höchster Wert, unbedingtes Anliegen, bewusster Lebensentwurf, starke Wertung, Durchstimmtheit des Lebens usw. müssten jetzt kritisch reflektiert, in ihrer Bedeutung und ihrem Zusammenhang präziser bestimmt und auf ihre Grundlagen hin durchdacht werden. Kurzum: Jetzt müsste der anthropologische Begriff der Spiritualität, von dem hier nur einige vorläufige Konturen skizziert werden konnten, allererst entfaltet und begründet werden. Die Arbeit in diesem Bereich wird sich z.T. mit einer anthropologischen Metatheorie der Strebensethik überschneiden.⁵⁷ Hinsichtlich der philosophischen Reflexion auf das Thema „Lebensführung“ wird die Anthropologie der Spiritualität wohl auch viel von der Wiederentdeckung antiker philosophischer Lebenskunst und den Versuchen ihrer gegenwartsorientierten Neuformulierung lernen können.⁵⁸ Die damit angedeuteten Aufgaben anzupacken, geht allerdings über die hier versuchte Einführung in die Problematik eines anthropologischen Begriffs der Spiritualität hinaus und muss andernorts angegangen werden.

⁵⁶ Vgl. dazu etwa Heiner Keupp u. a., *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Reinbek 1999 und von theologischer Seite Henning Luther, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992, 150–182.

⁵⁷ Siehe dazu Hans Krämer, *Integrative Ethik*, Frankfurt/M. 1995, bes. 75–126.

⁵⁸ Das verstärkte Interesse der letzten Jahrzehnte an dieser Seite antiker Philosophie, deren Bedeutung über die Antike hinaus u.a. für die Entwicklung christlicher Spiritualität schwerlich überschätzt werden kann, geht v.a. auf die Thematisierung der Selbstsorge beim späten Michel Foucault zurück. Vgl. dazu Michel Foucault, *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit*, dritter Band, Frankfurt/M. 1986; siehe auch Pierre Hadot, *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, Berlin 1991 und Christoph Horn, *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, München 1998. Gegenwartsbezogene Entwürfe präsentieren Gernot Böhme, *Anthropologie in pragmatischer Absicht*, Frankfurt/M. 1994 und Wilhelm Schmid, *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Frankfurt/M. 1998.

