

Karl Baier

Philosophische Anthropologie der Spiritualität

Der Beitrag erörtert zunächst drei verschiedene Bedeutungen von Spiritualität und gibt dann eine Einführung in die philosophische Analyse von Spiritualität im Sinn einer menschlichen Grundmöglichkeit. Dazu dient Hans Urs von Balthasar als Ausgangspunkt, der Spiritualität als „praktische oder existenzielle Grundhaltung des Menschen“ bestimmt, die aus seinem religiösen bzw. ethisch-engagierten Daseinsverständnis folgt, und es zum Ausdruck bringt. Diese Definition wird mit Hilfe einer hermeneutisch-phänomenologischen Anthropologie weiterentwickelt, die die Situietheit des Menschen in den Mittelpunkt stellt. Schließlich werden auf dieser Basis die verschiedenen Dimensionen von Spiritualität umrissen und als Formen der Beziehung zur Grundsituation interpretiert.

Philosophische Anthropologie, Spiritualität, Kultur, Hermeneutik, von Balthasar

The article differentiates between three meanings of spirituality and then focusses on the philosophical analysis of spirituality as a fundamental human potential. Hans Urs von Balthasar's definition of spirituality as a „basic practical or existential attitude which is the consequence and expression of the way in which human beings understand their religious – or more generally, their ethical committed existence“ serves as a starting point for further reflections. To enhance von Balthasar's approach, concepts from phenomenological anthropology are introduced which emphasize the human situatedness. Finally the different dimensions of spirituality are outlined as modes of reference to what is perceived as ultimate or basic situation.

Philosophical Anthropology, spirituality, culture, hermeneutics, von Balthasar

1 Verschiedene Bedeutungen des Begriffs „Spiritualität“

Gegenwärtig sind mehrere Bedeutungen des Begriffs „Spiritualität“ im Umlauf, die alle legitim sind, aber auseinandergehalten werden sollten, leidet

doch der Spiritualitätsdiskurs darunter, dass oft nicht ganz klar ist, auf welche Bedeutung man sich gerade bezieht, bzw. dass immer wieder verschiedene Bedeutungen miteinander vermischt werden. Zur ersten Klärung



und für die Zwecke dieses Beitrags genügt es, drei Konzepte zu unterscheiden:

- *Spiritualität 1*: Spiritualität als soziokultureller Bereich in der heutigen Gesellschaft
- *Spiritualität 2*: die konkrete Ausprägung von Spiritualität in diversen Wegkulturen
- *Spiritualität 3*: Spiritualität als menschliche Grundmöglichkeit

Ad 1: Spiritualität 1 ist ein Synonym für das, was man auch unsichtbare Religion, neue religiöse Szenerie, New Age, alternative religiöse Strömungen, kultisches Milieu, Esoterik-Szene etc. genannt hat. Es handelt sich um ein buntes Feld, in dem bestimmte Elemente aus religiösen Traditionen übernommen, umgestaltet und mit neuen Ideen und Praktiken verbunden werden, so dass funktionale Äquivalente zu den institutionellen Religionen entstehen, ohne dass es in der Regel zu kirchenförmigen Organisationsformen kommt. Die Akteure dieses Bereichs entsprechen durchschnittlich dem Typus des „spirituellen Wanderers“ (vgl. Martin, 2005; Boehinger, Engelbrecht & Gebhardt, 2009). Die Wanderer sind vielseitig interessierte Menschen mit einer individualisierten Religiosität, die unterschiedliche spirituelle Angebote als Etappen ihrer persönlichen Entwicklungsreise in Anspruch nehmen und wenig geneigt sind, sich religiösen Gemeinschaften auf Dauer anzuschließen. Auch als Mitglieder von Religionsgemeinschaften nehmen sie sich die Freiheit, ihre persönliche Religiosität zu entfalten,

ohne doktrinären Vorgaben allzu viel Bedeutung zu geben.

Wenn vom Spiritualitäts-Boom die Rede ist, oder davon, dass Spiritualität Konjunktur hat, dann bezieht man sich meistens auf Spiritualität 1. Im Laufe des 20. Jahrhunderts hat dieser ganze Bereich beständig an Bedeutung gewonnen und rückte von einer marginalen Position in die Mitte der Gesellschaft. Wenn man diesbezüglich einfachhin von „Spiritualität“ spricht, wie es manche Religionssoziologen und Religionswissenschaftler mittlerweile tun, entsteht der falsche Eindruck, Spiritualität 1 wäre mit Spiritualität schlechthin identisch (vgl. etwa Heelas & Woodhead, 2005).

Ad 2: In der zweiten Bedeutung umfasst Spiritualität nicht nur verschiedene Angebote von Spiritualität 1, sondern alle ausgeprägten Wegkulturen religiöser oder säkularer Art. Der Begriff der Wegkultur wird unten näher erläutert werden. Auf Spiritualität 2 bezieht man sich, wenn etwa von buddhistischer, jüdischer, oder humanistisch-atheistischer Spiritualität die Rede ist. Innerhalb der verschiedenen Traditionen gibt es wiederum mannigfaltige Differenzierungen, wie etwa Spiritualität des Zen oder jesuitische Spiritualität, um zwei beliebige Beispiele zu nennen. Einen guten Einblick in die Fülle von Spiritualitäten, die unter Spiritualität 2 fallen, gibt die von Ewert Cousins herausgegebene umfangreiche Reihe *World Spirituality* (Cousins, 1985). Spiritualität 2 wird in der Religionswissenschaft, in den Humanwissenschaften und durch die Theologie untersucht.

Ad 3: Spiritualität als menschliche Grundmöglichkeit liegt Spiritualität 1 und 2 von der Sache her zugrunde. Ihre Erforschung ist in erster Linie ein Gegenstand der philosophischen Anthropologie und Religionsphilosophie, aber auch der sich mit Spiritualität 2 beschäftigenden Fächer, insofern sie Grundlagenreflexionen über ihren Forschungsbereich anstellen.

2 Die Pionierleistung von Balthasars

Einen wegweisenden Beitrag zum philosophisch-anthropologischen Verständnis von Spiritualität entwickelte H. U. von Balthasar Mitte der sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts, als sich der Begriff „Spiritualität“ innerhalb der christlichen Kirchen auf breiter Front zu etablieren begann, und sich mit einem außerhalb der Großkirchen entstandenen Verständnis von Spiritualität verband (von Balthasar, 1965; vgl. auch Baier, 2007). Er löst den Begriff aus der Beschränkung auf Christentum und christliche Theologie heraus und nimmt eine allgemein-menschliche Spiritualität in den Blick:

„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 ‚Laienspirituali-

tät‘ 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 jene 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 Letzteinscheidungen her“ (von Balthasar, 1965, S. 715).

Von Balthasar beruft sich an dieser Stelle auf ein damals bereits verbreitetes Verständnis („allgemeines Bewusstsein“) von Spiritualität, das er philosophisch und theologisch zu klären versucht, indem er den Begriff zunächst in der Bedeutung von Spiritualität 2 einführt und dann eine Bestimmung seines Inhalts im Sinn von Spiritualität 3 gibt. Spiritualität 1 war damals unter diesem Namen noch kein Thema.

3 Hermeneutisch-phänomenologische Anthropologie der Spiritualität

Meine Überlegungen zur philosophischen Anthropologie der Spiritualität folgen nicht der auf die zitierte Stelle folgenden Entfaltung verschiedener Dimensionen von Spiritualität, die erst den vollen Begriff der Spiritualität bei von Balthasar ausmacht, und auch nicht seiner stark vom Idealismus beeinflussten, geistmetaphysischen Begründung dieser Dimensionen (zur Kritik an von Balthasar vgl. Baier, 2007, S. 35–36).



Stattdessen frage ich, was damit gemeint sein könnte, wenn von „Letzteinsichten“ und „Letztentscheidungen“ sowie dem „Durchstimmthein des Lebens“ von diesen Einsichten und Entscheidungen gesprochen wird, und versuche, diese Phänomene in größerer Nähe zum faktischen Vollzug menschlichen Lebens zu analysieren. Dazu greife ich auf Konzepte hermeneutisch-phänomenologischer Anthropologie zurück, die im vorigen Jahrhundert entwickelt wurden (vgl. Baier, 2008).

Diese Sichtweise geht vom Menschen als einem Wesen aus, das durch seine Leiblichkeit, wie Maurice Merleau-Ponty formulierte, zugleich zur Welt hin offen und in der Welt verankert ist, und zu dessen Dasein es gehört, im Miteinanderleben sich selbst und seine Welt zu interpretieren. Damit soll gesagt werden, dass wir uns nicht nur gelegentlich verstehend und interpretierend verhalten, sondern dass Weltauslegung zum Menschsein gehört und dass diese Auslegung nicht von isolierten Individuen geleistet wird, sondern sich in zwischenmenschlichen Beziehungen entfaltet. Im Anschluss an Heidegger und Gadamer meint Verstehen dabei in erster Linie ein praktisches *Know-how* in Bezug auf die eigenen Seinsmöglichkeiten: Sich darauf verstehen, so oder so leben zu können.

Als menschliche Seinsweise ist dieses Verstehen primär und vor aller theoretischen Reflexion im Bilden von Situationen am Werk. Wir befinden uns zunächst und zumeist nicht in einer neutralen Umgebung, die wir quasi

von außen betrachten, oder in der situationslosen Selbstgewissheit eines reinen Bewusstseins. Vielmehr verstehen wir uns als leiblich situierte Wesen immer in bedeutsamen, emotional und stimmungshaft erschlossenen Zusammenhängen, in denen wir uns praktisch zu verhalten haben, die nach Maßgabe unseres jeweiligen Verständnisses verschiedene Handlungsoptionen nahelegen. Situietheit ist so die Voraussetzung für sinnhaftes Handeln. „Die Situation ist nicht nur einfach das, was mich umsteht, sondern das, was mich *betrifft*. [...] Der Betreff geht allem meinem Verhalten und Entscheiden voraus“ (Rombach, 1993, S. 139) Jede Situation ist eine Auslegungsganzheit, ein Verständnisrahmen für das Erscheinen-Können der Bedeutsamkeit zu ihr gehöriger Einzelphänomene. Eine Situation für sich allein gibt es nicht. Wir leben in verschachtelten einander durchdringenden und umgreifenden Situationen, wobei jeweils Innensituationen, in die wir leiblich so involviert sind, dass wir mit ihnen gleichsam einen Leib bilden, von Außensituationen unterschiedlicher Weite umfasst und angesprochen werden.¹ „Eine Situation trifft mich immer

1 In ähnlicher Weise geht Luckmann (1993, S. 95–96) davon aus, dass einer Weltansicht eine Bedeutungshierarchie von abgestuften Sinnschichten zugrunde liege. Ich glaube, dass man mit einer Phänomenologie der Situietheit menschlichen Daseins das, was bei Luckmann als „Bedeutungshierarchie“ und „Sinnschichten“ sowie als Konzept eines Wirklichkeitsbereichs, in dem die „letzte Bedeutung“ angesiedelt



nur in Situationen. Als bloßes Ich wäre ich nicht zu betreffen. Ein Telefonanruf erreicht mich, der ich gerade einen Besuch verabschiede, oder der ich mich jetzt zur Arbeit zurückgezogen habe, oder der ich in der Badewanne sitze. Anders erreicht mich ein Telefonanruf nicht. Bei einem reinen Geist könnte man nicht anläuten“ (Rom-bach, 1993, S. 152).

Als Grundsituation (zum Begriff: Jaspers, 1985, S. 126, 379 f.) fungiert für den Einzelnen oder eine Gruppe von Menschen die jeweils äußerste und weiteste Situation, die allen anderen Situationen als sinnbestimmend zugrunde liegt und in ihnen mit gegenwärtig ist, so dass sie uns durchgängig, wenn auch meist nur hintergründig angeht. Sie trägt als Lebensorientierung alle anderen Situationen, auch wenn sie keineswegs immer bewusst ist.

Man kann sich zwar gut Menschen vorstellen, „die nach einem Muster von Vorlieben handeln, ohne fähig zu sein, ‚letzte‘ Gründe für ihr Tun zu nennen“ (Luckmann, 1993, S. 119). Aber das Nennen-Können letzter Gründe und das tatsächliche In-Anspruch-Genommen-Sein durch sie sind zwei Paar Stiefel. Die das Leben leitenden, aus dem Verständnis der Grundsituation hervorgehenden Letztorientierungen liegen meist zu einem großen Teil im Dunkel und können deshalb nicht einfach genannt werden. Spezifische Maieutiken z. B. in Gestalt einer Psychotherapie oder religiöser Exerzitien, sowie die

Aufarbeitung von Grenzerfahrungen und Lebenswendepunkten, die eine Neustrukturierung der Grundsituation unausweichlich erscheinen lassen, vermögen jedoch Licht in diesen schwer zugänglichen Bereich zu werfen. Dabei zeigt sich durchwegs, dass Verhalten und Gestimmtheit unbewusst doch von letzten Gründen geprägt waren und sind, mitunter auch von widersprüchlichen, was die Wurzel großer Probleme werden kann.

Grundsituationen werden zugänglich in so genannten *disclosure situations*, die dadurch ausgezeichnet sind, dass man mit einem hohen Grad persönlicher Involviertheit an der Enthüllung eines umfassenden Sinnzusammenhangs teilnimmt, die den durchschnittlichen Erwartungs- und Könnenshorizont alltäglicher Situationen übersteigt (vgl. Ramsey, 1957, S. 11–48). Es zeigt sich darin Neues, das die Prämissen der bisherigen Weltoffenheit sprengt und das Leben in einen weiteren Rahmen stellt. In der Kommunikationstheorie entspricht dieser *disclosure* in etwa das Auftauchen von Lösungen zweiter Ordnung (vgl. Watzlawick, Weakland & Fisch, 1992, S. 99–115). Eine Variante dieser Erfahrung besteht darin, dass eine bereits bekannte Grundsituation intensiv aktualisiert und in ihrer Relevanz für gegenwärtige Nahesituationen durchsichtig wird.

Die verschiedenen Weisen des Bezugs auf eine Grundsituation, das vielgestaltige Leben in ihrem Kraftfeld machen zusammen den Bereich der Spiritualität aus. Er umfasst grob gesprochen:

wird, bezeichnet wird, sachgemäßer darstellen kann.

- Die Wege, durch die man zu einer *disclosure situation* gelangt bzw. die Offenheit für sie einübt.
- Das aktuelle Involviert-Werden in eine solche Situation. Dies entspricht dem, was man üblicherweise *peak experience*, Transzendenzerlebnis etc. nennt.
- Die Antwort auf die sich von der Grundsituation her eröffnenden Möglichkeiten durch das stimmungshafte Geprägt-Sein des Lebens durch sie und die Gestaltung des Lebenswegs in ihrem Horizont.
- Informelle oder institutionalisierte Weisen der spirituellen Begleitung und Führung (vgl. Baier, 2010).
- Verschiedene Formen, durch die der weiteste Sinnhorizont immer wieder vergegenwärtigt, artikuliert und bekräftigt wird, samt den Weisen, in denen ein ihm entsprechendes Leben eingeübt wird. Darunter fallen Bilder (Symbole) und Erzählungen (Mythen), seine Inszenierung in Gebeten, Segnungen und anderen Gebärden und performativen Handlungen (Rituale), Meditation und andere Übungssysteme, vertiefende Lektüre etc. Ebeling (1987, S. 198) arbeitet beispielsweise heraus, dass das Gebet die Aufgabe hat, die konkrete Situation für die Grundsituation durchsichtig zu machen. Dies gilt auch für die anderen aufgezählten spirituellen Praktiken. Sie tragen zu einer Habitus-Bildung bei, kraft derer die Offenheit für die Grundsituation und für ein ihr entsprechendes Verhalten stabilisiert wird.
- Spirituelle Krisen, in denen sich das Verständnis der Grundsituation verdunkelt und im Umbruch befindet, sowie alles, was mit diesen Krisen und ihrer Bewältigung zusammenhängt (vgl. Baier, 1999).

Die Art und Weise, wie diese Punkte im Leben von einzelnen Menschen und in Gemeinschaften ausgebildet werden, formt persönliche und soziokulturelle Wegkulturen. Ich greife in diesem Konzept mit dem Wort „Weg“ ein Symbol auf, das besonders in Süd- und Ostasien für das, was man Spiritualität nennen kann, verbreitet ist (vgl. Ausdrücke wie *do, dao, marga*). Es ist aber auch in der jüdisch-christlichen Tradition nicht unbekannt und fand durch den globalen Einfluss asiatischer Spiritualität mittlerweile weltweite Verbreitung (vgl. zum Symbol des Weges Rombach, 1977, S. 173–190; Kadowaki, 1993; Tworuschka, 2002, S. 15–55). Der Begriff „Weg“ ist besonders geeignet, den prozesshaften, geschichtlichen Charakter der Eröffnung von Grundsituationen und ihrer Vermittlung durch alle anderen Situationen hindurch hervorzuheben. Im Begriff „Kultur“ soll das lateinische Verb *colere* mitgehört werden, von dem das Substantiv *cultura* abgeleitet ist: „hegen, pflegen, bewohnen, beschützen, verehren“. Nicht die Religionen per se, sondern solche Wegkulturen in ihren Grundstrukturen sind die primären Gegenstände anthropologischer Spiritualitätsforschung. Natürlich sind für sie auch die großen religiösen Traditionen von erheblicher Bedeutung, insofern sie Wegkulturen hervorbrachten,

und vielleicht sogar im Ganzen als solche interpretierbar sind; aber nicht sie allein. Hinzu kommt noch vieles andere: die Wegkulturen etwa, die auf Sigmund Freud und andere Psychotherapeuten des 20. Jahrhunderts zurückgehen, oder z. B. die leibzentrierten Wegkulturen wie das japanische Bogenschießen, Qi Gong und bestimmte, sich als Weg verstehende Tanzformen, die man kaum als Religionen betrachten kann. Sie widmet sich außerdem auch den Wegkulturen auf der individuellen Ebene, die weder in Übungssystemen noch durch Religionen organisiert sind. Sie werden unter anderem durch Forschungen zur impliziten Religiosität zugänglich, die auf der Basis empirisch erhobener Daten zu Ergebnissen kommen, die dem hier vorgestellten Modell von Spiritualität in vielem entsprechen (vgl. auch Bailey, 2001; Schnell, 2009).

In Zusammenarbeit mit theologischer und humanwissenschaftlicher Spiritualitätsforschung haben philosophische Anthropologie und Religionsphilosophie die Aufgabe, ein Verständnis von Spiritualität herauszuarbeiten, das hinreichend weit, aber auch konkret genug gefasst ist, um sich auf diverse Religionen, Weltanschauungen und Übungssysteme, aber auch zur Spiritualität im persönlichen Bereich spezifizieren zu lassen (zum Überblick: Baier, 2006).

Von einem solchen Ansatz aus können Beiträge zur Analyse konkreter Erscheinungsformen und Vollzugsweisen spiritueller Lebens entwickelt werden. Er kann außerdem zur Ausarbeitung von Grundlinien für die Beurteilung

spiritueller Phänomene beitragen. Umgekehrt kann man von Spiritualität als besonders signifikantem Phänomen menschlichen Daseins ausgehen und danach fragen, welche anthropologischen Grundbestimmungen sich auf welche Weise darin zeigen. Die philosophische Anthropologie der Spiritualität und Spiritualitätsforschung unter theologischen und humanwissenschaftlichen Vorzeichen können sich auf diese Weise gegenseitig inspirieren.

4 Ausklang

Die sozialen Orte, an denen spirituelle Fragen aufbrechen, sind vornehmlich jene *hot spots* unserer Gesellschaft, an denen das Getriebe von Arbeits- und Konsumwelt zum Stocken kommt: wo es um Armut, Ungerechtigkeit, Verbrechen, tiefe Beziehungsprobleme und Beziehungsleid, an die Substanz gehende Interessenskonflikte, Katastrophenhilfe, unheilbare Krankheiten und um den Tod geht. In Situationen, die sich um diese Dinge drehen, bildet spirituelle Begleitung eine sinnvolle Ergänzung zu den üblichen Hilfeleistungen. Deshalb wächst in den letzten Jahren in Bereichen wie Sozialarbeit, Strafvollzug, Mediation, Psychotherapie, Palliativmedizin und Hospizarbeit das Interesse an Spiritualität.

Die anthropologische Grundlagenforschung auf dem Feld der Spiritualität ist von der Hoffnung beseelt, mit dem von ihr erarbeiteten Verständnisrahmen einen wenn auch bescheidenen Beitrag zur Steigerung spiritueller Kompetenz in der Gesellschaft und da-



mit zur Linderung menschlicher Leiden zu leisten.

Literatur

- Baier K (1999) Spirituelle Krisen. Eine Einführung (http://homepage.univie.ac.at/karl.baier/texte/tex_krisen.htm, Zugriff am 15.09.2011).
- Baier K (2006) Spiritualitätsforschung heute. In: Baier K (Hrsg.) *Handbuch Spiritualität*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. II–46.
- Baier K (2007) Unterwegs zu einem anthropologischen Begriff der Spiritualität. In: Baier K, Sinkovits J (Hrsg.), *Spiritualität und moderne Lebenswelt*. Münster: LIT. S. 21–42.
- Baier K (2008) Spiritualität und Identität. In: Bernhardt R, Schmidt-Leukel P (Hrsg.) *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen*. Zürich: TVZ. S. 187–218.
- Baier K (2010) *Spiritual Authority. A Christian Perspective*. *Buddhist-Christian Studies* 30:107–119.
- Bailey E (2001) *Implicit Religion in Contemporary Society*. Leuven: Peeters.
- Bochinger C, Engelbrecht M, Gebhardt W (2009) *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Cousins EH (1985 ff.) *World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest*. New York: Crossroad Publishing Company.
- Ebeling G (1987) *Dogmatik des christlichen Glaubens*. Bd I: Prolegomena. Teil 1: Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt. 3. Aufl. Tübingen: Mohr.
- Heelas P, Woodhead L (2005) *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Jaspers K (1985/1919) *Psychologie der Weltanschauungen*. München: Piper.
- Kadowaki K (1993) *Erleuchtung auf dem Weg. Zur Theologie des Weges*. München: Kösel.
- Luckmann T (1993) *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Martin A (2005) *Sehnsucht – der Anfang von allem. Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Ramsey IT (1957) *Religious Language*. London: SCM Press.
- Rombach H (1977) *Leben des Geistes*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Rombach H (1993) *Strukturanthropologie. „Der menschliche Mensch“*. 2. Aufl. Freiburg i. Br., München: Karl Alber.
- Schnell T (2009) *Implizite Religiosität – Zur Psychologie des Lebenssinns*. 2. Aufl. Lengerich: Pabst.
- Tworuschka U (2002) *Heilige Wege. Die Reise zu Gott in den Religionen*. Frankfurt/M.: Lembeck.
- von Balthasar HU (1965) *Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche*. *Concilium* 1 (1965), 2. Halbjahr. S. 715–722 (auch veröffentlicht in ders. (1967) *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*. Einsiedeln: Johannes. S. 247–263).
- Watzlawick P, Weakland JH, Fisch R (1992) *Lösungen. Zur Theorie und Praxis menschlichen Wandels*. 5. Aufl. Bern u. a.: Hans Huber.

Dr. Karl Baier,

Ao.-Univ. Prof.

Institut für Religionswissenschaft

Universität Wien

karl.baier@univie.ac.at