



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

»Spirituell, aber nicht religiös!«

Untersuchungen zur Neubestimmung eines alten
Verhältnisses

Verfasser

Marcus Hütter

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2015

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 041

Studienrichtung lt. Studienblatt: Evangelische Fachtheologie

Betreuer: Dr. Herman Westerink

Für
meine Eltern

die mir mein Studium in vielfacher Hinsicht ermöglicht haben

Inhaltsverzeichnis

1	Vorwort.....	7
2	Der Aufstieg eines Begriffs	8
3	Spiritualität in der Gesellschaft.....	11
3.1	Die Aussagekraft der Studien und Erhebungen.....	12
3.2	Interkontextuelle Vergleichbarkeit.....	14
3.3	Wer sind die "nur" Spirituellen?.....	15
4	Definitionen des Spiritualitätsbegriffes	16
5	Die Geschichte eines Begriffs.....	21
5.1	Von den Anfängen bis ins 19. Jahrhundert	22
5.2	Die weitere Entwicklung des Spiritualitätsbegriffs im kontinentaleuropäischen Raum	23
5.3	Die weitere Entwicklung des Spiritualitätsbegriffs im angelsächsischem Raum .	24
6	Auf der Suche nach der grundlegenden Problematik.....	26
6.1	Die Polarisierung von Religion/Religiosität und Spiritualität.....	26
6.2	Die Debatte um den grundlegenden Begriff.....	32
6.2.1	Religion als der umfassendere Begriff	33
6.2.2	Spiritualität als grundlegenderer Begriff.....	34
6.2.3	Spiritualität als anthropologische Grundkonstante.....	36
6.3	Äpfel und Birnen	40
6.3.1	Spiritualität und Religiosität.....	42
6.3.2	Der blinde Fleck der Spiritualität	46
6.3.3	Linguistische Grenzen der Problematik	48
6.4	Die objektive Dimension der Spiritualität.....	49
6.4.1	Wegbereiter der neuen Spiritualität.....	52

6.4.2	Typologien.....	58
6.4.3	Glaubenssätze der neuen Spiritualität	60
6.5	Der Spiritualitätsbegriff als Notwendigkeit?.....	68
7	Die zugrundeliegende Problematik.....	76
7.1	Die Säkularisierungsthese	77
7.2	Fazit: Die Neubestimmung eines Verhältnisses	84
8	Bibliographie.....	87
9	Anhang	96
9.1	Abstract	96
9.2	Lebenslauf	98

1 Vorwort

Als ich das erste Mal in meinem Leben mit dem Thema der Spiritualität in Kontakt kam, konnte ich mit diesem Begriff noch nicht besonders viel anfangen. Nach meiner Matura begab ich mich zum ersten Mal in meinem Leben allein auf eine ausgedehnte Reise durch Süd- und Nordamerika. Nach gut einem Monat machte ich wie geplant Halt im wunderschönen Bariloche in Argentinien, um alte Freunde und Freundinnen eines früheren Schüleraustausches zu besuchen. Mit einem dieser Freunde beschloss ich kurzerhand, auf meinem Weg in die USA einen Aufenthalt in Peru zu machen. Unter anderen flogen wir dabei von der Hauptstadt Lima nach Cusco, um uns von dort aus auf dem Weg zur berühmten Inkastadt Machu Picchu zu machen. Noch am Flughafen in Lima trafen wir unter etwas skurrilen Umständen auf eine junge Frau aus San Francisco namens Amber. In Cusco angekommen beschlossen wir, uns die Kosten für die Hostels zu teilen und die ca. einwöchige Reise gemeinsam zu bestreiten. Amber bezeichnete sich selbst als „spirituell, aber nicht religiös“. Der Gesprächsstoff zwischen ihr und mir als angehenden Theologiestudenten sollte uns diese Woche nicht ausgehen.

Während meines Erasmus-Auslandsemesters in Amsterdam besuchte ich ein Seminar bei Professor Dr. Wouter Hanegraaff zum Thema „Altered States of Consciousness and Western Esotericism“. Wie es auf niederländischen Universitäten gute Sitte ist, blieb der Kontakt zwischen den Kommilitonen und Kommilitoninnen und dem Lehrveranstaltungsleiter nicht auf die Stunden des Seminar beschränkt, sondern fand bei verschiedenen Gelegenheiten außerhalb des universitären Rahmens seine Intensivierung. Und auch hier traf ich in den zahlreichen Gesprächen das Ein um andere Mal auf die jene Selbstbeschreibung: „Ich bin spirituell, aber nicht religiös“.

Als mir Professor Dr. Herman Westerink in unserer ersten Vorbesprechung das Thema der „neuen Spiritualität“ als Diplomarbeitsthema vorschlug – mit dem Hinweis, dass interessanterweise erst wenige Theologen und Theologinnen zu diesem Thema geforscht haben – brauchte es nicht viel, um mich für dieses Diplomarbeitsthema zu begeistern. Über die letzten Monate begleitete und unterstützte mich Herman Westerink beim Entstehungsprozess meiner Diplomarbeit und brachte mich in interessanten Gesprächen das Ein um andere Mal mit wohlgesonnenen Einwänden zurück in die Spur, wenn ich in Gefahr lief, mich in der Tiefe und der Breite des Themas zu verlieren. Für seine Ermutigungen und sein kritisches Feedback möchte ich mich in aller Form bedanken.

Der Aufstieg eines Begriffs

Besonderer Dank gilt meinen Eltern, die mir in vielfacher Hinsicht mein Studium ermöglichten. Ich verstehe es als besonderes Privileg, dass ich durch ihre tatkräftige Unterstützung meine Studienzeit als sorglose Zeit nutzen und größtenteils genießen durfte. Danken möchte ich zudem meinen guten Freunden und Freundinnen sowie meiner Freundin, die mich in meiner Studienzeit begleitet haben und mir nicht zuletzt die Diplomarbeitszeit wohlthuend versüßt haben. Zuguterletzt möchte ich besonders meinem Vater danken, der die letzten Jahre und vor allem in letzter Zeit Stunden über Stunden mit Korrekturarbeiten zugebracht hat, sodass ich mich auch in dieser Hinsicht niemals sorgen musste.

2 Der Aufstieg eines Begriffs

Spiritualität ist in der heutigen Zeit ein gleichermaßen breit wie auch viel diskutierter Begriff. Vor nicht allzu langer Zeit – als der Begriff noch nicht derart in Mode war – war Spiritualität kein massentaugliches Thema und war kontextuell eher im klösterlichen bzw. klosterartigem christlichen Leben verortet.¹ Vor allem in den letzten zwei Jahrzehnten erfreut sich der Begriff aber einer nie da gewesenen Beliebtheit. Innerhalb der Scientific Community haben mögliche Definitionen und Konzeptionen sowie mögliche Anwendungsgebiete der Spiritualität die Forschungswelt der letzten zwei Jahrzehnte intensiv beschäftigt. Unter den verschiedenen Forschungsrichtungen stehen v.a. die Gesundheitswissenschaften und die (Religions-)Psychologie hervor, sodass es vielerorts üblich geworden ist, von Spiritualität statt von Religion bzw. Religiosität zu sprechen.² Dies zeigt sich auch an der Anzahl der Publikationen, die sich explizit auf Spiritualität beziehen. War Spiritualität innerhalb der Gesundheitswissenschaften zwischen 1945 und 1985 noch ein randständiges Thema, so stiegen in den folgenden Jahren die Publikationszahlen zum Thema rasant an. Mitte der Neunzigerjahre dominierte in diesem Bereich zwar noch klar der Religionsbegriff bzw. Religiositätsbegriff in Zusammenhang mit dem Thema Gesundheit. Innerhalb der letzten zehn Jahre hat sich die Häufigkeit des Gebrauchs von Spiritualität dem von Religion bzw. Religiosität aber weitgehend

¹ Anton Bucher und Lucy Bregman merken dabei an, dass Spiritualität hierbei in der Meinung einer breiteren Öffentlichkeit eher negativ als positiv gesehen wurde, wurde Spiritualität doch mit Weltflucht, elitärem Christentum und langweiliger und altmodischer Frömmigkeit in Verbindung gebracht, vgl. Bucher, Psychologie, S. 3, Bregman, Ecology, S. 1. Vgl. zu dieser früheren Sicht auf die Spiritualität das Kapitel 5.1.

² Vgl. Hood/Hill/Spilka, Psychology, S. 8, Westerink, Wein, S. 177.

angeglichen. Untersucht wird dabei die Bedeutung der Spiritualität für die Krankenbehandlung bzw. der Zusammenhang zwischen Spiritualität und Gesundheit und Krankheit.³

Ein ebenso deutliches Abbild des rasanten Aufstiegs der Spiritualität lässt sich im (religions-)psychologische Fachdiskurs ausmachen. Der Spiritualitätsbegriff bzw. verschiedene Konzeptionen des Spiritualitätsbegriffs genießen hier große Selbstverständlichkeit und Akzeptanz.⁴ Da die Religionspsychologie in der jüngsten Vergangenheit den Spiritualitätsbegriff derart intensiv diskutiert und breit aufgenommen hat, sieht Herman Westerink die Religionspsychologie unweigerlich im Wandel – von der Religionspsychologie – hin zur Spiritualitätspsychologie.⁵ Dass Spiritualität in diesem Feld keine randständige Rolle mehr spielt, sondern zumindest auf eine Stufe mit dem Religionsbegriff/Religiositätsbegriff gestellt wird, ist auch an der Umbenennung der Abteilung 36 der berühmten USA-amerikanischen Association of Psychology in America ersichtlich, die nun „Psychology of Religion and Spirituality“ heißt.⁶ Auch die Fülle an Publikationen zum Thema der Spiritualität in den verschiedenen religionspsychologischen und medizinischen Datenbanken dokumentiert den Aufstieg der Spiritualität als Thema der Fachwelt.⁷ Interessanterweise – und dies wird sich als für die Diskussionen rund um mögliche Konzeptionen der Spiritualität bezeichnend herausstellen – ist eine derartige Resonanz und Relevanz des Spiritualitätsbegriffs in

³ Vgl. u.a. La Cour/Hvidt, Research, S. 1292f. Die wissenschaftliche Diskussion um die Begriffe der Religiosität und der Spiritualität wird vor allem in den USA im Kontext der Gesundheitsforschung besonders intensiv geführt, vgl. Utsch/Klein, Religion, S. 29. Dieser Sachverhalt und damit die kontextuellen Unterschiede zwischen den USA und dem europäischen Raum wird im Zuge dieser Arbeit noch Gegenstand kritischer Untersuchung sein.

⁴ Vgl. M. Utsch/C. Klein, Religion, S. 25f.34. Von der bereitwilligen Übernahme des Spiritualitätskonzeptes in der (Religions-)Psychologie und etwaige Gründe und Konsequenzen dieser Übernahme wird in dieser Arbeit noch die Rede, vgl. u.a. Kapitel 6.5.

⁵ Vgl. Herman Westerink, Spirituality, S. 3f. Als einen Beleg für diese These führt Herman Westerink an, dass bei der letzten Konferenz der Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie in Bari im Jahr 2011 Spiritualität das häufigste Schlüsselwort der eingegangenen Beiträge war, vgl. Aao, S. 4 (Anm. 1). In seinem Kommentar zu den verschiedenen Beiträgen der 34. Ausgabe der Fachzeitschrift „Archive for the Psychology of Religion – die ganz dem Thema der Spiritualität gewidmet ist – bezeichnet Ralph W. Hood Jr. diesen von Herman Westerink beschriebenen Wandel der Religionspsychologie hin zur Spiritualitätspsychologie als „simple fact“, vgl. Hood, Archive, S. 105.110. Ob dieser Wandel unweigerlich eine Neudefinition des Sujets der Forschung nach sich zieht – wie Herman Westerink behauptet – oder ob dieser Wandel eine logische Weiterentwicklung darstellt (womit kein Bruch, sondern vielmehr Kontinuität ausdrückt ist), wird noch zu besprechen sein, vgl. Westerink, Spirituality, S. 3f., Hood, Archive, S. 105.110, siehe Kapitel 6.5 und 7.2.

⁶ Westerink, Spiritualitätsbegriff, S. 161 (Anm. 2).

⁷ So ist beispielsweise die Zahl der Publikationen der Datenbank PsychINFO, die sich diesem Thema meist im Zusammenhang mit dem Thema Gesundheit widmen, zwischen 1980 und den Zweitausendern um das 26-fache angestiegen, sodass die Häufigkeit des Gebrauchs des Begriffs der Spiritualität gegenüber dem der Religion bzw. Religiosität weitestgehend angeglichen hat, vgl. Salander, clothes, S. 17. Michael Utsch und Constantin Klein vergleichen in ihrem Beitrag die Verwendung des Begriffs im Zusammenhang mit dem Gesundheitsbegriff in medizinischen und psychologischen Fachdatenbanken seit 1945 und kommen dabei zu ähnlich eindeutigen Ergebnissen, vgl. Utsch/Klein, Religion, S. 26.

Wissenschaftsdisziplinen wie der Religionswissenschaft und der Theologie, die fachlicher- und traditioneller Weise vermeintlich prädestiniert wären für eine intensive fachliche Auseinandersetzung mit diesem Begriff, nicht festzustellen.⁸

Spiritualität ist allerdings nicht nur ein Thema der Fachwelt, sondern auch ein Thema innerhalb der Gesellschaft. Davon, dass Spiritualität sowohl wissenschaftliches wie auch öffentliches Interesse genießt, zeugt eine beachtliche Quantität an Veröffentlichungen zum Thema in der Populärliteratur bzw. in der populärwissenschaftlichen Literatur.⁹ Der Spiritualitätsbegriff hat auch in die verschiedensten Bereiche des Lebens Eingang gefunden, so ist von Spiritualität am Arbeitsplatz, Spiritualität in der Freizeit oder allgemein von Alltagsspiritualität die Rede. Im Wellnessbereich werden z.B. in Heil- und Kurbädern spirituelle Räume eingerichtet oder spirituelle Massagen und Meditationen angeboten.¹⁰ In Städten werden ‚spirituelle Rundfahrten‘ veranstaltet und Kinos stellen manche Tage unter das Motto ‚Spiritualität‘.¹¹ In manchen englischen Schulprogrammen wird Spiritualität bzw. spirituelles Wachstum neben der moralischen, kulturellen, mentalen und physischen Entwicklung als allgemeines Ziel formuliert.¹² Weltweit entstehen Gemeinschaften, die sich bewusst von den etablierten Religionen und deren Institutionen abgrenzen und sich dezidiert mit Spiritualität identifizieren.¹³ Auch die Ergebnisse verschiedener quantitativer Studien lassen erkennen, dass Spiritualität – als Selbstbezeichnung bzw. Selbstcharakterisierung – kein lediglich für die Wissenschaftsfachwelt attraktives Thema ist. Die Zahlen der Studien der letzten Jahre veranlassen manche Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen, von einer „spirituellen Wende“ (engl. „spiritual turn“¹⁴) zu sprechen, anderenorts wird auch von der „Wiederkehr der Religion“ und dem „Megatrend Spiritualität“ gesprochen.¹⁵ Bevor diese Thesen und das Thema im Allgemeinen genauer untersucht werden, werden im folgenden Kapitel Ergebnisse von verschiedenen Studien wiedergeben, um ein erstes Bild davon zu

⁸ Vgl. Utsch/Klein, Religion, S. 36–40. Dass der Begriff von der Religionswissenschaft noch mit Zurückhaltung behandelt wird zeigt sich z.B. auch daran, dass dieser im fünfbandigen Nachschlagwerk „Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe“ nicht aufscheint, vgl. Hubert Cancik, Handbuch. Das stark gegenwartsbezogene „Metzler-Lexikon Religion“ bietet lediglich einen einseitigen Artikel (vgl. Bochsinger, Spiritualität, S. 360), vgl. dazu auch Köpf, Begriff (RGG7) Sp. 1589–1591.

⁹ Vgl. Baier/Sinkovits, Einleitung, S. 1., Hvidt, Meaning, S. 175.

¹⁰ Vgl. Bucher, Psychologie, S. 22, Bregman, Ecology, S. 103–150.

¹¹ Vgl. Popp-Baier, Religion, S. 41.

¹² Vgl. Grethlein, Praktisch-theologisch, Sp 1597. Spiritualität wird dabei als allgemein-menschlich aufgefasst und somit als eine anthropologische Grundkonstante verstanden, vgl. dazu 6.2.3.

¹³ Vgl. z.B. die Sunday Assembly, <http://sundayassembly.com/> (letzter Aufruf am 03.11.2014).

¹⁴ Houtman/Aupers, spiritual turn, passim.

¹⁵ Vgl. für die USA – bereits im Jahre 1982 – Naisbett, Megatrends. Für den deutschsprachigen Kontext vgl. Zulehner/Hagar/Polak, Religion, passim, Zulehner, Spiritualität, passim, Riesebrodt, Rückkehr, pasim. Siehe hierzu Körtner, Wiederkehr, u.a. S. 11.17.29f.

gewinnen, in welchem Ausmaß die Selbstcharakterisierung als spirituell in der Gesellschaft angekommen ist.

3 Spiritualität in der Gesellschaft

Der immer häufigere Gebrauch des Spiritualitätsbegriffs neben dem Gebrauch des Religionsbegriffs/Religiositätsbegriffs hat auch dazu geführt, dass in den letzten Jahren verschiedene Studien bzw. sozialwissenschaftliche Erhebungen durchgeführt worden sind, um die gesamtgesellschaftliche Verbreitung beider Begriffe darzustellen. Die Ergebnisse dieser Studien bzw. Erhebungen sind für viele Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen wiederum Beleg für die Wichtigkeit der Spiritualitätsforschung.¹⁶ Die Erhebungen bzw. Studien sind dabei meist so designt, dass sie zu erheben versuchen, ob sich die untersuchten Personen als (eher bzw. ausschließlich)¹⁷ religiös, (eher bzw. ausschließlich) spirituell, beides oder weder noch verstehen.¹⁸

Michael Utsch und Constantin Klein stellen in ihrem Beitrag in einer Graphik sehr übersichtlich die Anteile der jeweiligen Selbstbezeichnungen sowohl für Deutschland als auch für die USA dar, die in verschiedenen repräsentativen Umfragen ermittelt worden sind. Die Ergebnisse lassen dabei klar erkennen, dass ein großer Unterschied zwischen dem amerikanischen und dem deutschen (bzw. europäischen) Raum bei den Selbstbezeichnungen besteht.¹⁹ In Deutschland bezeichnet sich mit Abstand größte Gruppe als nicht religiös und nicht spirituell (zwischen 43,8% und 47,8%). Die zweitgrößte Gruppe ist jene, die sich als eher bzw. ausschließlich religiös beschreibt (zwischen 29% und 30,9%). Während jene, die sich als gleich religiös und spirituell bezeichnen, die drittgrößte Gruppe darstellen (zwischen 9,8% und 17,5%), besteht die kleinste Gruppe aus jenen, die sich als eher bzw. ausschließlich spirituell verstehen (zwischen 9,7% und 11,5%). In den USA bietet sich nun ein anderes Bild. Jene, die

¹⁶ Vgl. Streib/Hood, Spirituality, S. 433.

¹⁷ Die Befragungsmodi der verschiedenen Studien sind natürlich nicht ident, sodass manchenorts den Befragten nur die Möglichkeit "religiös oder spirituell" als Selbstbezeichnung offensteht. Anderenorts sind die Studien so konzipiert, dass von den Befragten keine strikte Trennung gefordert wird, s.u.

¹⁸ Vgl. Utsch/Klein, Religion, S. 29f., Popp-Baier, Religion, S. 42f.

¹⁹ Die Darstellung im Beitrag von Utsch und Klein eignet sich deshalb besonders dafür, ein Bild von der Verbreitung der Begriffe zu gewinnen, da sie zur Gewinnung ihrer Werte die Ergebnisse verschiedene großangelegter Erhebungen (u.a. der Religionsmonitor 2008 der Bertelsmann-Stiftung) einfließen ließen, vgl. Utsch/Klein, Religion, S. 29f. Die Ergebnisse variieren dabei natürlich je nach Zielgruppe, Kontext, Befragungsmodi etc., doch nicht in einem solchen Ausmaß, dass diese ein widersprüchliches Bild abgeben würden. vgl. Aao., S. 30 (Anm. 2). Da keinesfalls sämtliche durchgeführte Studien und Erhebungen dargestellt und besprochen werden können, geben die Werte von Utsch/Klein einen für diese Arbeit sinnvollen, guten und zusammenfassenden Überblick.

sich als weder spirituell noch religiös bezeichnen, stellen hier die kleinste Gruppe (zwischen 5,7% und 11,9%), gefolgt von jener Gruppe, die sich als exklusiv bzw. eher religiös versteht (11,4% und 23,4%). Die zweitgrößte Gruppe besteht aus jene Menschen, die sich als exklusiv bzw. eher spirituell verstehen (zwischen 24% und 31,3%). Die größte Gruppe beinhaltet jene Personen, die sich als gleich religiös und spirituell verstehen (zwischen 40,7% und 54,3%). Während in Deutschland also die meisten Menschen sich als entweder nicht religiös und nicht spirituell oder aber als nur eher bzw. ausschließlich religiös bezeichnen, verhält es sich in den USA genau umgekehrt. Beachtenswert ist auch die Divergenz der Verbreitung der Selbstbezeichnung als eher bzw. ausschließlich spirituell. Während in Deutschland diese Gruppe nur etwa ein Zehntel der Bevölkerung ausmacht, machen die Menschen dieser Gruppe in den USA bis zu einem Drittel der US-amerikanischen Bevölkerung aus.²⁰ Die mit Abstand größte Gruppe in den Vereinigten Staaten stellen jene Menschen, die sich gleichermaßen als spirituell wie religiös verstehen, woraus Peter C. Hill schließt, dass die meisten US-Amerikaner kaum einen Unterschied zwischen Spiritualität und Religion/Religiosität ausmachen.²¹

3.1 Die Aussagekraft der Studien und Erhebungen

Zunächst lässt sich mit einem Blick auf das Design der verschiedenen Erhebungen feststellen, dass Spiritualität von Religiosität unterschieden wird. Dies mag zunächst banal klingen, und doch enthält dieses Design bereits eine weitreichende Prämisse. Spiritualität ist demnach nach Auffassung der Autoren und Autorinnen der Studien bzw. Erhebungen ein anderes bzw. verschiedenartiges Konzept im Vergleich zum jenem der Religion/Religiosität, sodass eine Befragung nach der selbsteingeschätzten Zuordnung der Befragten logisch und gerechtfertigt ist. Die Autoren und Autorinnen der Studien geben bei den verschiedenen quantitativen Studien eine Definition der Begriffe vor, mit denen sich eine Person selbst beschreiben soll.²² Es ist jedoch – und ein kurzer Blick in die (religionspsychologische)

²⁰ Gerade bei der Frage, wie hoch der Anteil jener Menschen in den Vereinigten Staaten ist, lassen sich die größten Divergenzen erkennen. So geht Bregman – ohne ihre Quelle zu nennen – von 14% aus, Brian J. Zinnbauer et al. gehen in ihrer Studie aus dem Jahre 1997 von 19 % aus (bei beachtlichen 74% der Selbstcharakterisierung als spirituell und religiös), Patrick Corrigan et al. kommen in ihrer Studie aus dem Jahre 2003 auf 22 % (bei ebenfalls beachtlichen 63% der Selbstcharakterisierung als spirituell und religiös), vgl. Bregman, Ecology, S. 6, Zinnbauer et al, Religion, S. 561, Corrigan, Religion, S. 496f.

²¹ Vgl. Hill et al, Conceptualizing, S. 61, Bucher, Spiritualität, S. 52.

²² Westerink, Spiritualitätsbegriff, S. 173f. Dadurch, dass die verschiedenen Fragebögen die Begriffe und was (unter diesen zu verstehen ist) vorgibt, trägt u.a. die Religionspsychologie und -soziologie zur Kreierung des eigenen Forschungsobjekt bei. Menschen stehen in dieser konkreten Situation vor der Aufgabe, ihre Religiosität/Spiritualität in der Terminologie der Forscher und Forscherinnen auszudrücken. Man sollte daher laut Herman Westerink wohl nicht annehmen, dass sich das Interesse an der Spiritualität allein aus den Entwicklungen im Forschungsfeld erklären, sondern dass die Fachwelt selbst ein Interesse an diesem Objekt

Fachliteratur zum Thema beweist dies – gegenwärtig alles andere als klar, was unter Spiritualität zu verstehen ist und wie diese zu konzeptualisieren- geschweige denn zu definieren ist. Gleiches gilt im Übrigen für die Religiosität, auch wenn dies in der gegenwärtigen Fachliteratur oftmals nicht bewusst ist.²³ Und auch das Verhältnis zwischen Spiritualität und Religiosität, (mögliche) Überschneidungen und dezidierte Unterschiede sind im Forschungsdiskurs keineswegs befriedigend abgesteckt.²⁴ Die Studien beinhalten daher bereits in ihrem Design eine bestimmte Interpretation dessen, was Spiritualität und was Religiosität ist und wie diese aufeinander bezogen sind.²⁵ Es muss (besonders bei dieser Thematik) auch angenommen werden, dass Menschen, die dieselbe Antwort auf bestimmte Fragen dieser Studien geben, ganz Unterschiedliches mit dieser Antwort verbinden.²⁶ Diese Studien – die manchenorts dazu beitragen, dass starke Behauptungen aufgestellt werden wie jene, dass derzeit eine „spirituellen Revolution“²⁷ im Gange ist, die die Religion ablöse, oder dass die Anzahl jener, die sich als eher/exklusiv spirituell bezeichnen, als „the wave of the future“²⁸ zu bezeichnen – sind in ihrer allgemeinen Aussagekraft auch daher mit einem Fragezeichen zu versehen.²⁹

der Forschung hat, statt dass sie dieses Objekt lediglich beschreiben- und analysieren würde, vgl. Aao., vgl. auch Kapitel 6.5 (Anm. 323).

²³ Christian Klein hält dabei richtigerweise fest, dass in der gegenwärtigen Fachdiskussion die über 100-jährigen Bemühungen v.a. der systematischen Religionswissenschaften um eine Klärung, was Religion bezeichnet, gänzlich ausgeblendet wird, vgl. Utsch/Klein, Religion, S. 31. Eine allgemein anerkannte Begriffsbestimmung des Religionsbegriffes und der Religiositätsbegriffes gibt es bis zum heutigen Tag nicht, sodass die moderne Religionswissenschaft den Religionsbegriff manchenorts überhaupt in Frage stellt, vgl. Körtner, Wiederkehr, S. 33, Westerink, Spirituality, S. 13, Feil, Begriff, Sp. 264–266. Dass Religion bzw. Religiosität (fälschlicherweise) als gegeben betrachtet wird und keine weiteren Ausführungen bedürfen, ist ein Symptom, das auf ein grundsätzliches Problem des gegenwärtigen Fachdiskurses hinweist, vgl. Kapitel 6.

²⁴ Vgl. Westerink, Spirituality, S. 3.

²⁵ Vgl. Hood/Hill/Spilka, Psychology, S. 11f.

²⁶ Vgl. Popp-Baier, Religion, S. 39.44. Popp-Baier bezieht sich in ihrer Aussage auf internationale Studien wie die Word Values Studies (WVS), die European Values Studies (EVS) oder auch die International Social Survey Programme (ISSP), vgl. ebd.

²⁷ Heelas/Woodhead, Revolution, passim.

²⁸ Bregman, Ecology, S. 6. Bregman, die richtigerweise erwähnt, dass die Zahlen von Studie zu Studie variieren, – wobei sie selbst von einer 14 % ausgeht, die sich als spirituell, aber nicht religiös bezeichnen – kritisiert, dass hier eine Minorität zum Massenphänomen hochstilisiert wird, vgl. ebd.

²⁹ Vgl. Hill et al, Konzeptualizing, S. 65. Vgl. dazu die Kritik Pär Salanders an jener von Elizabeth Johnston Taylor – eine prominente Befürworterin der Spiritualität in den Pflegewissenschaften – und jener von John Swinton et al. durchgeführten qualitativen Studien. Salander bezeichnet diese Problematik bzw. problematische Vorgehen als „not uncommon“, vgl. Salander, clothes, S. 20.

3.2 Interkontextuelle Vergleichbarkeit

Ein weiteres Problem betrifft die Vergleichbarkeit der Ergebnisse. Wie zu sehen war, besteht ein großer Unterschied zwischen den USA und dem europäischen Raum. So mögen die Zahlen unter Umständen in den USA die These von einem „spiritual turn“ in der Gesellschaft z.T. stützen.³⁰ Immerhin bezeichnen sich bis zu einem Drittel der US-Amerikaner als eher bzw. exklusiv spirituell (s.o.) – und diese Gruppe befindet sich nach einhelliger Meinung im stetigen Wachstum³¹ – im Vergleich zu einer signifikant geringeren Anzahl an Menschen, die sich als eher bzw. exklusiv religiös verstehen. Und doch wird dabei allzu häufig außer Acht gelassen, dass die große Mehrheit Spiritualität mit Religiosität in Verbindung stehend sehen.³² Für den kontinentaleuropäischen Raum aber böten die Zahlen allein zu solch einer These des zukünftigen Verschwindens der Religion zugunsten einer Spiritualität keinerlei Grundlage bzw. Rechtfertigung (zumal mit überwältigender Mehrheit sich als nicht religiös und nicht spirituell oder als singulär religiös bezeichnet, s.o.).³³ Der Unterschied zwischen den USA und dem kontinentaleuropäischen Raum ist des Weiteren besonders augenscheinlich bei jenen Personen, die als Selbstbezeichnung "nicht religiös und auch nicht spirituell" gewählt haben. Dass etwas weniger als die Hälfte aller Befragten in Deutschland sich derart charakterisiert haben und in den USA nur rund ein Zehntel, zeigt, dass die gesamte Thematik in den USA eine weit größere gesellschaftliche Relevanz hat.³⁴

³⁰ Vgl. Kapitel 6.5, besonders Anm. 364.

³¹ Vgl. Westerink, Spiritualitätsbegriff, S. 162, Vgl. Streib/Hood, „Spirituality“, S. 433. Utsch/Klein zeigen sich im Bezug auf klare Entwicklungstendenzen, die aus den Zahlen herauszulesen seien, skeptisch, da ihres Erachtens nach die Fragen nach dem religiösen und spirituellen Selbstverständnis noch sehr neu sind. Und doch deutet die substantielle Zustimmung der Frage nach der Spiritualität für sie darauf hin, dass die Selbstbezeichnung als spirituell gebräuchlicher geworden ist, vgl. Utsch/Klein, Religion, S. 29, siehe auch Anm. 364.

³² Vgl. Streib/Hood, „Spirituality“, S. 433, Hill et al, Conceptualizing, S. 61, Bucher, Spiritualität, S. 52.

³³ Es wird jedoch noch argumentiert werden, dass sich das religiöse Feld in Europa in einem Transformationsprozess befindet, vgl. Kapitel 7.1, vgl. Bucher, Psychologie, S. 5.

³⁴ Dieser Umstand wird immer wieder dadurch erklärt, dass die Säkularisation in Europa weiter vorangeschritten sei als in den USA, vgl. Bucher S. 52, Utsch/Klein, Religion, S. 12. Die Überzeugung, dass es sich bei der Spiritualität (bzw. bei der Religion/Religiosität) um eine anthropologische Grundkonstante als *conditio humana* handelt, kann im stärker säkularisierten Europa (mit einer großen Masse, die sich selbst nicht als nicht religiös, noch als spirituell bezeichnen) nicht so einfach vertreten werden, vgl. Kapitel 6.2.3 und 7.1, vgl. weiter Utsch/Klein, Religion, S. 52. Es wird sich noch zeigen, dass der unterschiedliche Kontext nicht nur bei der Vergleichbarkeit der in verschiedenen Erhebungen gewonnen Zahlen zu Problemen in der Debatte führt. Die vielfältigen Definitionen des Konzepts der Spiritualität spiegeln nämlich verschiedene intellektuelle, kulturelle und religiöse Traditionen wieder, die z.T. auch lokal bedingt sind, vgl. Westerink, Spirituality, S. 6. Daran anschließend muss gesagt werden, dass die Spiritualitätsforschung Großteils in den USA und Großbritannien betrieben wird, sodass in der Debatte jene lokal zu verortenden Traditionen dominieren, vgl. Salander, clothes, S. 26, vgl. auch Kapitel 5 und 6.

3.3 Wer sind die "nur" Spirituellen?

Es sind vielfach Versuche unternommen worden, die Gruppe von Menschen, die sich als "spirituell, nicht religiös" selbst bezeichnen, zu bestimmen. Weitgehender Konsens der Forschung ist dabei, dass es sich um Menschen handelt, die sowohl von institutionalisierten Religionen- wie auch vom säkularen Rationalismus enttäuscht sind und einen neuen Weg suchen bzw. beschreiten.³⁵ Als solche sind sie (institutionalisierter) Religion und traditionellen (christlichen) Glaubensinhalten eher feindlich gesinnt, haben eine gewisse Affinität gegenüber der New-Age Bewegung und weisen eklektizistische und synkretistische Tendenzen auf.³⁶ Oft werden sie in diesem Sinne auch als „hochgradig-Suchende“ beschrieben und – zumindest in den USA – mit den sogenannten „Baby-Boomers“ bzw. mit der „Boomgeneration“ identifiziert.³⁷

In dieser Beziehung interessant sind auch die Ergebnisse der von der Universität Tilburg und ihren europäischen Partnern in einer beachtlichen Anzahl europäischer Länder³⁸ durchgeführten vierten Wertestudie aus dem Jahre 2008. Gefragt nach einer Einschätzung der eigenen Religiosität bezeichneten sich 55% der Befragten als religiös, 36 % gaben an, kein religiöser Mensch zu sein und 9 % bezeichneten sich als überzeugte Atheisten. Dieselben Befragten wurden daraufhin gebeten, zusätzlich ihre eigene Spiritualität einschätzen, wobei Spiritualität als Interesse am Heiligen bzw. dem Übernatürlichen definiert wurde. 15 % gaben an, sehr spirituell zu sein, 35 % bezeichneten sich als einigermaßen spirituell, 28 % charakterisierten sich als nicht besonders spirituell und 22 % verstanden sich als überhaupt nicht spirituell. Interessant sind aber auch die Ergebnisse, als die zuvor besprochenen Gruppen (Religiös, nicht religiös, atheistisch) gesondert nach der eigenen Spiritualität befragt wurden. Die Gruppe, die sich am meisten spirituell charakterisierte, waren jene 55 % die sich als religiös verstanden (22% gaben an, sehr spirituell zu sein und 44 % meinten, einigermaßen spirituell zu sein, als nicht besonders spirituell verstanden sich 22 % und lediglich 11 % sagten, überhaupt nicht spirituell zu sein). Bei jenen, die sich als nicht religiöse Menschen charakterisierten (36%)

³⁵ Vgl. Kapitel 6.1.

³⁶ Vgl. Utsch/Klein, Religion, S. 30, Bucher, Psychologie, S. 52f., Streib/Hood, Spirituality, S. 434–436, Sparr, Fundamentalthologisch, Sp. 389., Dass es sich bei dieser Feindbild gegenüber der Religion oft um eine bestimmte Form religiösen Lebens handelt und somit oft ein Zerrbild "der Religion" vorliegt (d.h. Religion ist das, was sie unter Religion verstehen) wird noch erörtert werden, vgl. Kapitel 6.1.

³⁷ Vgl. Bregman, Ecology, S. 96.

³⁸ Darunter Österreich, Belgien, Dänemark, Deutschland, Großbritannien, Finnland, Frankreich, Island, Irland, Luxemburg, Niederlande, Nordirland, Norwegen und Schweden, vgl. EVS Foundation/Tilburg University, European Values Study 2008. 4th Wave, GESIS Cologne 2010.

Definitionen des Spiritualitätsbegriffes

und jenen, die sich als atheistisch verstanden (9%), erklärte sich eine signifikante Anzahl von Befragten als zumindest einigermaßen spirituell (25% unter den "nicht religiösen Menschen" und 18 % unter den "Atheisten bzw. Atheistinnen"). Immerhin 9% unter den Atheisten und Atheistinnen verstanden sich als sehr spirituell, etwas mehr als bei den nicht religiösen Menschen (8 %). Schnell schließt aus den Zahlen, dass Menschen, die sich nicht bzw. nicht mehr als religiös bezeichnen nicht automatisch sämtliche Betätigung in diesem Feld aufgegeben haben, sondern diese im Privaten fortführen, wobei der Begriff der Spiritualität hierfür als adäquater empfunden wird. Außerdem erkennt sie in den Zahlen einen Beweis dafür, dass es auch spirituelle Atheisten gibt, was ein Beleg für Spiritualität ohne Religion ist.³⁹

Zu ähnlichen Ergebnissen und Schlussfolgerungen kommt Heinz Streib in der durchgeführten Studie „The Bielefeld-Based Cross-Cultural Research on Deconversion: Quantitative Results“ für die USA und Deutschland. Ihre Ergebnisse zeigen, dass bei den "deconverts" (d.h. Menschen, die aus ihrer angestammten oder gewählten Religionsgemeinschaft ausgetreten sind) der Prozentsatz der Selbstbezeichnung als "spirituell, nicht religiös" doppelt so hoch ist im Vergleich zu Menschen, die sich als Angehörige einer Religion verstehen. So verstehen sich in Deutschland 36,5% der ausgetretenen Menschen als "mehr spirituell als religiös" gegenüber 18,3% jener Menschen, die einer Religion angehören. In den USA sind es ganze 63,6% bei den Ausgetretenen gegenüber 37% der Angehörigen einer Religion. In beiden Ländern stellt die Selbstbezeichnung "mehr spirituell als religiös" dabei die größte Gruppe dar. Ähnlich wie Schnell schließt auch Streib, dass das Ausscheiden aus einer Religionsgemeinschaft nicht mit einem „secular exit“ gleichzusetzen ist.⁴⁰

Das gegenwärtige Forschungsinteresse liegt u.a. in der Religionspsychologie aus einer Reihe unterschiedlicher Gründe (s.u.) auf dem Begriff der Spiritualität. Interessanterweise scheint der Begriff von Forschungsseiten wie geradezu für diese Gruppe konzeptualisiert. Wenn von Spiritualität gesprochen wird, scheint diese gerade beschriebene Gruppe im Hinterkopf der Forscher und Forscherinnen zu stehen.

4 Definitionen des Spiritualitätsbegriffes

In den letzten Jahrzehnten ist von verschiedenen Seiten immer wieder der Versuch unternommen worden, Spiritualität zu definieren, um den Begriff in der Forschungsdiskussion

³⁹ Schnell, *Spirituality*, S. 34f.

⁴⁰ Vgl. Streib, *lived Religion*, S. 60–62.

sinnvoll verwenden zu können. Sämtliche Definitions- und Konzeptualisierungsversuche des Spiritualitätsbegriffs sehen sich aber mit schwerwiegenden Problemen konfrontiert, sodass bis zum heutigen Tag kein Konsens in der Fachwelt dazu herrscht, was Spiritualität ist bzw. was diese bedeute.⁴¹

Hill et al. halten grundsätzlich fest, dass die Schwierigkeit der Definitionsversuche darin besteht, Spiritualität nicht zu breit und auch nicht zu eng zu definieren. Wird der Begriff zu breit definiert, so umschließt dieser zu viele Phänomene, sodass die Ränder zu durchlässig werden und Spiritualität als Forschungsgegenstand nicht fassbar und daher uninteressant wird. Der Begriff wäre von (säkularen) Weltanschauung nicht mehr zu unterscheiden, sodass dem Begriff die *differentia specifica* verloren ginge.⁴² Wird der Begriff aber zu eng definiert, vermag er nicht sämtliche Facetten bzw. Phänomene zu erfassen und würde dadurch nur eine bestimmte Perspektive bieten. Dass die Forschungswelt vor Problemen steht, liegt auch daran, dass Spiritualität in verschiedenen Kontexten unterschiedlich gebraucht wird und unterschiedliche Bedeutung trägt. So ist Spiritualität beispielsweise in pfingstlerischen und charismatischen christlichen Gemeinschaften ein zentraler Begriff. Mit ihm wird das unmittelbare und angestrebte Leben im Heiligen Geist beschrieben.⁴³ Benner definiert dementsprechend im *Journal of Psychology and Christianity* in seinem Beitrag „toward a psychology of spirituality: Implications for personality and psychotherapy“ – wohl gemerkt ein Beitrag mit religionspsychologischen Anspruch – Spiritualität als „The human response to God’s gracious call to a relationship with himself.“⁴⁴ Spiritualität ist demnach theistisch konzeptualisiert, bewegt sich innerhalb des Christentums und wäre als elitäres bzw. nicht (besonders) breitenwirksames Phänomen anzusehen.⁴⁵ Spiritualität wird in diesem Kontext propagiert, um sich vom bloßen rituellen und gewohnheitsmäßigen Glauben abzuheben.⁴⁶ Aber nicht nur in

⁴¹ Vgl. u.a. Hvidt, *Meaning*, S. 187.

⁴² Vgl. Hill et al., *Conceptualizing*, S. 71. Hill et al. halten fest, dass wenn dem Begriff die *differentia specifica* verloren geht, der Begriff der Spiritualität auch keinen neuer Forschungsgegenstand darstellt – ein Folge, derer sich nicht nur Hill et al in ihrem Artikel merklich erwehren wollen, vgl. Aao., S. 64–72. Dass die Fachwelt selbst ein Interesse an der Einführung und Propagierung des Begriffs der Spiritualität hat und dieser nicht nur – und der Autor der Arbeit geht einen Schritt weiter – bzw. wenn überhaupt als gesellschaftliches Phänomen zu verstehen ist, wird an anderer Stelle dieser Arbeit Thema sein, vgl. Kapitel 7.1.

⁴³ Utsch/Klein, *Religion*, S. 30.

⁴⁴ Benner, *toward*, S. 20 („Die menschliche Antwort auf Gottes gnädigen Ruf zu eine Beziehung mit ihm“, Übersetzung M.H.).

⁴⁵ Nicht nur in charismatischen Gemeinden findet sich der Spiritualitätsbegriff in der Gegenwart, auch Vertreter der Theologie auf römisch-katholischer und auch protestantischer Seite beziehen sich gegenwärtig auf den Begriff, s.u.

⁴⁶ Vgl. Popp-Baier, *Religion*, S. 44. Oftmals wird dieser gewohnheitsmäßige Glaube bei den sogenannten Volkskirchen ausgemacht, womit der Spiritualitätsbegriff gegenüber diesen eine kritische Note bekommt.

Definitionen des Spiritualitätsbegriffes

den charismatischen Strömungen des Christentums findet der Begriff Verwendung, auch innerhalb des Protestantismus, der Römisch-Katholischen Kirche und in der Ökumene⁴⁷ wird der Begriff verwendet.⁴⁸ Köpf spricht innerhalb des Christentums auch von „Bindestrich-Spiritualitäten“⁴⁹, wenn der Begriff in den verschiedenen Bewegungen wie der feministischen Theologie und der lateinamerikanischen, asiatischen und afrikanischen Befreiungstheologie rezipiert wird.⁵⁰ In einem anderen Kontext wiederum trägt Spiritualität einen komplett anderen Sinn und wird als allgemein menschlich definiert. Die Weltgesundheitsorganisation WHO versteht jeden Menschen als spirituell, da sich Menschen in ihrem Leben (spätestens angesichts des Todes) existentielle Fragen stellen müssen. Spiritualität wird hierbei als die Reflexion im Umgang mit existentiellen Fragen begriffen.⁵¹ Kurz und knapp definiert Derek Doyle in diesem Sinne Spiritualität als „The search for existential meaning.“⁵² Im Kontext der Gesundheitsforschung wird Spiritualität sehr weit aufgefasst und stark im Zusammenhang mit dem Wohlbefinden und der Lebensqualität des Patienten bzw. der Patientin gesehen, wobei von spirituellen Bedürfnissen und Ressourcen die Rede ist, die für die Gesundheit des Menschen fruchtbar gemacht werden können.⁵³ Wieder anders wird Spiritualität verstanden, wenn Spiritualität als ein Weg aufgefasst wird, durch den der Mensch zu dem wird, der er (eigentlich) wirklich ist.⁵⁴ Der Begriff selbst ist daher wohl am ehesten als Sammelbegriff anzusehen, der „christliche Frömmigkeitsaspekte, New Age Esoterik, Vorstellungen aus anderen Religionen

⁴⁷ Vgl. Körtner, Wiederkehr, S. 96, Grethlein, Praktisch-Theologisch, Sp. 1597.

⁴⁸ Vgl. Gräb-Schmidt, Dogmatisch, Sp. 1594f.

⁴⁹ Köpf, Begriff, Sp. 1591.

⁵⁰ Vgl. Gräb-Schmidt, Religionsphilosophisch, Sp. 1593. „Die verschiedenen Strömungen der Neuorientierung im christlichen Glauben profilieren sich mittels des Begriffs der S. [Spiritualität]“ (Gräb-Schmidt, Dogmatisch, Sp. 1594). Interessanterweise lassen sich bei diesen Neuorientierungen zwei Dinge feststellen, die diese mit dem Forschungsdesiderat Spiritualität der Religionspsychologie gemein haben: Erstens wird er Begriff der Spiritualität (entgegen dem überwältigenden Zeitraum innerhalb der Geschichte des Begriffs, vgl. Kapitel 5.1) herangezogen, um etwas Neues, im Kontrast zum Alten Stehendes, zu markieren. Zweitens (und als solches mit dem ersten Punkt im Zusammenhang zu begreifen) werden dogmatische Fixierung bzw. Eindeutigkeit und eine institutionelle Bindung abgelehnt, in diesem Fall „zugunsten der Annahme eines freien Wirken des Geistes“ Gottes (Gräb-Schmidt, Dogmatisch, Sp. 1594f.) – wobei für das Desiderat der Religionspsychologie eben analog paraphrasiert werden könnte ‚zugunsten der Annahme eines freien Wirken des Geistes des Individuums‘, siehe Kapitel 7.2. Walter Sparn erkennt im Begriff der Spiritualität den zurzeit gängigen Begriff für die religiöse Praxis, wobei er neben der Attraktivität institutionell und dogmatisch nicht disziplinierter Einstellungen und Praxis auch die eklektischen und synkretistischen Tendenzen hervorhebt. Diese Spiritualität ‚wird von Individuen und Gruppen gepflegt, deren vorrangiges Interesse das ‚Erlebnis‘ des Heiligen, authentische ‚Selbsterfahrung‘ oder leibseelische heilende ‚Lebenshilfe‘ ist“ (Sparn, Fundamentaltheologisch, Sp. 389), womit wiederum weitere Gemeinsamkeiten genannt wären, vgl. auch Kapitel 6.1.

⁵¹ Vgl. Utsch/Klein, Religion, S. 34.

⁵² Doyle, beyond, S. 302 (‚Die Suche nach existentieller Bedeutung‘, Übersetzung M.H.).

⁵³ Vgl. Walach, Ressource, S. 4–12. Salander kritisiert dabei, dass Spiritualität und Wohlbefinden bei der Operationalisierung oft zu austauschbaren Begriffen werden, sodass die Forschung einem Zirkelschluss unterliegt, die Salander als Tautologie bezeichnet, vgl. Salander, clothes, S. 25f., vgl. dazu auch Hood, Commentary, S. 109f.

⁵⁴ Vgl. Bucher, Psychologie, S. 56.

und säkularen Weltanschauungen, Techniken und Praktiken aus anderen Traditionen oder auch aus modernen Therapien“⁵⁵ umfasst.

Spiritualität ist somit allgegenwärtig und doch eine große Variable. Lucy Bregman sieht den Grund für die Pluralität der Bedeutungen des Begriffs in der Vielzahl durch die verschiedenen Konzepte ausgedrückten und somit recht unterschiedlichen Hoffnungen und Bedürfnisse.⁵⁶ Es scheint daher fraglich, ob es überhaupt möglich ist, die Vielzahl der spirituellen Formen bzw. Spiritualitäten in einem Begriff zu vereinen.⁵⁷ Denn wie soeben gesehen, bedeutet Spiritualität in den unterschiedlichen Kontexten eben Unterschiedliches, sodass es ein allgemeines Verständnis von dem, was Spiritualität ist, wohl nicht geben kann.⁵⁸ Raymond J. Lawrence hält es demnach für einen fatalen Fehler, von Spiritualität in der Einzahl zu sprechen und plädiert daher dafür, von „Spiritualitäten“ im Plural als „Legion“ zu sprechen, auch innerhalb einzelner Religion und Tradition.⁵⁹ Vor allem die Religionspsychologie hat es sich mit der bereitwilligen Annahme des Spiritualitätsbegriffs in den letzten zwei Jahrzehnten zur Aufgabe gemacht, diesen zu definieren im Sinne der Entwicklung eines anthropologischen Spiritualitätsbegriffes. Dieses Vorhaben steht vor der Aufgabe, einen geeigneten Verständnisrahmen für die vielfältigen Spiritualitäten der Gegenwart zu bilden.⁶⁰ So bieten Karl Baier und Josef Sinkovits eine – wie sie selbst zugestehen – grobe Bestimmung des Begriffs:

„Spiritualität kann, grob gesprochen, als lebensgeschichtliche Verwirklichung des Bezugs zu einer als sinngebend erfahrenen letzten Wirklichkeit bestimmt werden. Man hat es in diesem Bereich mit all den Aspekten persönlicher

⁵⁵ Westerink, Wein, S. 186. Bregman weist darauf hin, dass Spiritualität früher (d.h. vor dem im folgenden Kapitel beschriebenen Bedeutungswandel, der sich in der Forschungswelt Großteils durchgesetzt hat) ein klares und präzise definiertes Konstrukt war. Nun jedoch, da Spiritualität aus dem Kontext der Religion als herausgelöst bzw. getrennt verstanden wird, ist der Begriff enorm bedeutungsoffen, und als solcher gewissermaßen "instabil", geworden, vgl. Bregman, Ecology, S. 9. So auch Underwood, die, nach der Sichtung von 200 verschiedenen Definitionen der Spiritualität, erklärt: „When the word ‘spirituality’ is taken out of the religious context it can become so vague as to ultimately become meaningless“ (Underwood, Ordinary, S. 184). Fast schon symptomatisch ist jedoch, dass Underwood nach dieser Aussage den Begriff nicht verwirft, sondern weiterhin mit ihm operiert.

⁵⁶ Bregman bemüht für ihre Aussagen über die Spiritualität das Bild eines Schirms, der – unter sich – diese Vielzahl an Definitionen und Hoffnungen nebeneinander vereint. Sie bezeichnet den Spiritualitätsbegriff daher als „umbrella term“, vgl. Bregman, Ecology, u.a. S. 2f.

⁵⁷ Vgl. Westerink, Spiritualitätsbegriff, S. 162.

⁵⁸ Vgl. La Cour/Ausker/Hvidt, Understandings, S. 63.77.

⁵⁹ Vgl. Lawrence, flaws, S. 128f.

⁶⁰ Vgl. Baier, Unterwegs, S. 21. Karl Baier spricht bezeichnender Weise anders nicht von der Gegenwart, sondern von der „heutigen Weltgesellschaft“. Spiritualität wird dabei als allumfassendes und zutiefst menschliches Phänomen begriffen, vgl. ebd.

Definitionen des Spiritualitätsbegriffes

Erfahrung, Einübung und Lebensgestaltung zu tun, die im Licht von etwas, das den Menschen unbedingt angeht, stehen. Es geht um das Suchen, Finden und Praktizieren einer grundlegenden Wirklichkeits-Orientierung.⁶¹

Baier definiert Spiritualität als „Suche 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“.⁶² Konkrete Bestimmungsversuche, die die Ebene des Groben verlassen, haben jedoch dazu geführt, dass mittlerweile eine kaum zu überblickende Vielzahl an Definitionen existiert. Der Begriff wird mit diversen Gefühlen, Erfahrungen, Verhaltensweisen, Kennzeichen und Überzeugungen assoziiert, ohne dass eine Eindeutigkeit vorliegt oder ein Konsens zu solch einer anthropologischen Spiritualität bis dato gefunden wurde.⁶³ Pär Salander erachtet diese Mehrdeutigkeit und die enorme Bandbreite an verschiedenen Definitionen der Spiritualität als Infragestellung der Sinnhaftigkeit des Konzeptes per se. So werde zwar Spiritualität in den verschiedenen Beiträgen der Fachdiskussion zumeist als komplexes und vielschichtiges Konzept bezeichnet, was aber bei der Präsentation des eigenen Ansatzes bzw. Verständnis wieder außer Acht gelassen werde.⁶⁴ Es ist daher kaum verwunderlich, dass fast jeder kritische Beitrag zum Thema im Fachdiskurs mit der Aussage beginnt, dass Spiritualität ein unklares Konzept darstellt. Bernard Spilka – mit seiner pointierten Aussage fast ebenso breit rezipiert wie der Begriff selbst – brachte es bereits 1993 auf den Punkt, als er auf der alljährlichen Versammlung der bedeutenden American Psychology Association (APA) im Zuge der Besprechung der Probleme bei der Operationalisierung der Spiritualität das Konzept insgesamt als „fuzzy“⁶⁵ (verschwommen bzw. undeutlich) bezeichnete. Eine präzise und im Rahmen der Scientific Community breit-anerkannte Konzeptualisierung wäre aber zum einen Voraussetzung für die Operationalisierung für empirische Messungen (s.o.). Zum anderen wird ohne solche Übereinstimmung innerhalb der Religionspsychologie das Fachgespräch über Spiritualität erschwert bzw. gar verunmöglicht, da der Fokus des Forschungsdiskurses verloren geht, die Grenzen diffus werden bzw. die Absteckung des Forschungsfeldes- und eine sinnvolle

⁶¹ Baier/Sinkovits, Einleitung, S. 1.

⁶² Baier, Unterwegs, S. 41.

⁶³ Vgl. Zinnbauer/Pargament, Religiousness, S. 22.

⁶⁴ Vgl. Salander, clothes, S. 21f.

⁶⁵ Spilka, Spirituality, passim. Siehe auch diesen Kritikpunkt in Kapitel 3.1.

Diskussion bzw. Forschung nicht möglich ist.⁶⁶ Peter la Cour, Nadja Hørdam Ausker und Niels Christian Hvidt plädieren daher dafür, dass Forscher und Forscherinnen stets darlegen müssten, welches Verständnis von Spiritualität (und aus welchem Kontext heraus) vorliegt, da ein allgemeines Verständnis des Spiritualitätsbegriffs nicht existiert.⁶⁷ Auf den ersten Blick scheint es daher etwas verwunderlich, dass trotz all dieser Probleme die religionspsychologische Forschungswelt den Begriff der Spiritualität derart bereitwillig aufgenommen hat (und damit das Konzept Religion in den Hintergrund gedrängt hat).⁶⁸ Spiritualität wird demnach zum neuen Leitbegriff für das gesamte Forschungsfeld konzipiert, wodurch, wie bereits besprochen, die Religionspsychologie sich im Wandel hin zur Spiritualitätspsychologie befindet.⁶⁹ Die Religionspsychologie untersucht dabei die Spiritualität als allgemein-menschliches Phänomen (d.h. auch außerhalb eines religiösen Rahmens bzw. Grenzen) und sucht daher nach einer Abgrenzung zu anderen Begriffen, u.a. der Religion/Religiosität.⁷⁰

5 Die Geschichte eines Begriffs

Spiritualität ist wie soeben gezeigt ein bedeutungsoffener Begriff, dessen Ursprung vielerorts nicht bekannt ist bzw. nicht reflektiert wird. Es besteht kein Zweifel, dass der Begriff im Laufe der Geschichte immer wieder verschiedene Bedeutungswandlungen durchgemacht hat. Es wird sich zeigen, dass die historische Spurensuche aufschlussreich für das heutige Verständnis der Spiritualität ist und manche Diskussionen innerhalb der Fachwelt – bei Berücksichtigung der Geschichte – an Differenziertheit gewinnen könnten bzw. sich vielleicht ganz erübrigen würden.

Der Begriff Spiritualität ist in seiner breiten Verwendung und seiner großen Beliebtheit grundsätzlich ein Phänomen des 20. Jhd.⁷¹ Der Bedeutungswandel hin zu dem, was unter Spiritualität heute verstanden wird, stellt dabei eine komplette Loslösung des Begriffs von der

⁶⁶ Vgl. Zinnbauer/Pargament, *Religiousness*, S. 22, la Cour/Ausker/Hvidt, *Understandings*, S. 77. Die oft bedauerte begriffliche Unschärfe ist allerdings nicht nur ein Problem für das religionspsychologische Interesse an dem Spiritualitätsbegriff im Zeichen der Theoriebildung. Eine genau Konzeption, die Klärung der Inhalte, der Methoden, der Bezugswissenschaften und der Ausbildungsmöglichkeiten in Bezug auf eine institutionalisierte spirituelle Begleitung („spiritual care“) stellen ganz pragmatische Gründe dar, die eine rasche Klärung nötig machen würden, vgl. Körtner, *Spiritualität*, S. 5.

⁶⁷ Vgl. La Cour/Ausker/Hvidt, *Understandings*, S. 64.77f.80.

⁶⁸ Vgl. Hood, *Spirituality*, S. 434.

⁶⁹ Vgl. Anm. 5.

⁷⁰ Vgl. Kapitel 6, Bregman, *Ecology*, S. 13–16.

⁷¹ Vgl. Köpf, *Begriff*, Sp. 1589.

Bedeutung des überwiegenden Teils seiner Geschichte dar. Die Diskontinuität der Bedeutung des Begriffs in der Vergangenheit im Vergleich zur Gegenwart und die Schnelligkeit, mit der dieser Vorgang von Statten ging, sind dabei bemerkenswert.⁷² Es zeigt sich dabei, dass die Geschichte der Spiritualität außerhalb der Religion äußerst kurz ist. Erst seit gut fünf Jahrzehnten wird Spiritualität als Begriff verstanden, der auch außerhalb der Religion Gültigkeit hat und sich von diesem abgrenzt.⁷³

5.1 Von den Anfängen bis ins 19. Jahrhundert

Genealogisch gesehen handelt es sich bei dem Begriff der Spiritualität um einen religiösen bzw. christlichen Begriff. Das Adjektiv „spirit(u)alis“ – welches sich von „spiritus“ ableitet⁷⁴ – ist als Adjektiv die lateinische Übersetzung des griechischen Begriffs „πνευματικός/pneumatikós“⁷⁵ (d.h. geistlich, dem Geist gemäß)⁷⁶, welches im Neuen Testament bei Paulus für ein Leben aus dem Geist Gottes steht.⁷⁷ Das Adjektiv entsteht also schon früh im frühchristlichen Latein und wird rasch geläufig. In der Spätantike wurde dann mit „spiritualis“ das Wirken des Heiligen Geistes charakterisiert. Erst ab dem fünften Jahrhundert kam das Substantiv „spiritualitas“ auf, das allgemein die vom heiligen Geist bestimmte christliche Lebenspraxis bezeichnete. Gegen Mitte des 13. Jahrhunderts kommt im Französischen das Substantiv „espiritualité“ auf, wobei der Begriff die folgenden Jahrhunderte großteils auf den französischen Sprachraum beschränkt bleibt.⁷⁸ Zur Zeit der Renaissance und der Reformation wurde von „spiritualitas“ v.a. im Katholizismus gesprochen, womit die Eigenheiten des geistlichen Lebens innerhalb der unterschiedlichen Ordensgemeinschaften im Fokus waren. Der Spiritualitätsbegriff wird einen Großteil seiner Geschichte – nach dem anfänglichen neutestamentarischen Verständnis bis ins 19. Jhd. hinein – als kirchliches Eigentum verstanden und zur Scheidung zwischen körperlichen Funktionen und geistiger Attitüde verwendet, Spiritualität war als solcher daher ein kirchlicher Begriff.⁷⁹ Ab dem späten 19. Jahrhundert entwickeln sich zwei unterschiedliche Traditionsverläufe, die regional verortet sind. Der

⁷² Vgl. Bregman, *Ecology*, S. 1.9. Bregman beeindruckt die Schnelligkeit, mit der aus dem klaren und engumgrenzten Konzept der Spiritualität (der Vergangenheit) ein solch, für sämtliche und unterschiedlichste Bedeutungen offenes, Konzept der "neuen" Spiritualität wurde, vgl. Aao., S. 9.

⁷³ Vgl. Hill et al., *Conceptualizing*, S. 57.

⁷⁴ Vgl. Utsch/Klein, *Religion*, S. 28.

⁷⁵ Zum Beispiel in 1 Kor 2,13–3,1 u.ö.

⁷⁶ Kassühlke, *Wörterbuch*, S. 154, Sudbrack, *Begriff*, Sp. 852.

⁷⁷ Vgl. U. Körtner, *Spiritualität*, S. 9f.

⁷⁸ Vgl. Köpf, *Begriff*, Sp. 1589f.

⁷⁹ Vgl. Bucher, *Psychologie*, S. 21.

Begriff trägt daraufhin unterschiedliche Bedeutung im kontinentaleuropäischen und im anglosächsischen Raum. Interessanterweise entfalten die zwei unterschiedlichen Traditionslinien in den heutigen Definitionen und Konzeptualisierungen des Spiritualitätsbegriffs entscheidende Wirkung, wenn dies auch nur in seltenen Fällen bewusst zu sein scheint.⁸⁰

5.2 Die weitere Entwicklung des Spiritualitätsbegriffs im kontinentaleuropäischen Raum

Im kontinentaleuropäischen Raum gewinnt der Begriff Ende des 19. Jahrhunderts an Breite und Bedeutung und ersetzt im französischsprachigen Raum die Begriffe „*dévotion*“ und „*piété*“, die bis dahin die dominierenden Begriffe waren. In der französischsprachigen theologischen Literatur wird dabei die katholische Tradition auf ihre spirituellen bzw. mystischen Ressourcen untersucht, um in der Zeit der Säkularisation das religiöse Leben zu stärken. Ab den 1930er Jahren wurde eben diesem Verständnis der Spiritualität als Quelle für gelebte Religiosität im voluminösen Werk „*Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*“ (DSp, 1937–1995) Ausdruck verliehen. Zunächst war dieses Werk ausgelegt auf eine Befassung mit der asketischen und mystischen Dimension der Religion. Bald wurde es aber zum ausgesprochenen Ziel des von Jesuiten editierten Werkes, das interaktive Verhältnis zwischen Theologie und jenen spiritueller Erfahrung wie bspw. Offenbarungen, Visionen oder auch Heilungswundern zu beschreiben und hervorzuheben.⁸¹ Das Werk wuchs in der Zeit zwischen 1932 und 1995 auf 19 Bände an und hatte – wie Hvidt es beschreibt – gewaltigen Einfluss.⁸² Zu dieser Zeit wird Spiritualität in diesem Sinne zu einem wichtigen Begriff der christlichen Theologie und er bekommt einen Stellenwert, den er zuvor nicht hatte. Der Begriff fand in Folge auch rasch in Italien, Spanien und in den 50er Jahren auch in

⁸⁰ Tatsächlich trägt die Nichtkenntnis der unterschiedlichen historischen Entwicklungslinien im heutigen Diskurs der Scientific Community zur Verwirrung bei, sodass es zu den unterschiedlichsten Konzeptualisierungen kommt, die scheinbar unversöhnbar nebeneinander stehen. Die Kenntnis der Geschichte des Begriffs würde zur Diskurs- und Dialogfähigkeit beider Positionen beitragen.

⁸¹ Vgl. Hvidt, *Meaning*, S. 183, Westerink, *Spirituality*, S. 6f. Spiritualität war daher auf die Theologie verwiesen und umgekehrt, wobei Spiritualität die persönliche, existentielle – man kann sagen „innere“ – Komponente der Religion ausmachte. Religion beinhaltete dementsprechend beide Elemente, die Theologie und die Spiritualität, verstanden eben als gelebte Religion/Religiosität, vgl. ebd. Es wird im Zuge dieser Arbeit ersichtlich sein, dass das Verständnis von Spiritualität als gelebter Religion/Religiosität äußerst einflussreich werden wird und heutzutage eine der beiden Perspektiven auf dieses Konzept darstellt. Aber auch in der anderen Perspektive auf das Konzept ist dieses Verständnis erhellend – es weist auf das Problem der heutigen Spiritualität in seiner Traditionsvergessenheit und Affektivität hin.

⁸² Vgl. Hvidt, *Meaning*, S. 183.

Deutschland Verwendung, um gelebte Religiosität auszudrücken, wobei er hier im deutschen Sprachraum oft als Synonym des Begriffs der Frömmigkeit verwendet wird. In den 70er Jahren des 20. Jahrhundert lässt sich zwischen einer eigenständig evangelischen und katholischen Spiritualität unterscheiden, wobei in der protestantischen Literatur mit ihm nicht so sehr die mystischen Erfahrungen, sondern der mentale Aspekt des Glaubens betont wurde.⁸³ Das Konzept der Spiritualität trägt daher im protestantischen und katholischen Kontext unterschiedliche Bedeutung.⁸⁴ Spiritualität ist also hier innerhalb einer Religion, dem Christen, zu verorten und beschreibt persönliche Hingabe als gelebte Religiosität.⁸⁵ Im weiteren Verlauf der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde die Rede von der Spiritualität auch über das Christentum hinaus, im Bezug auf andere Religionen, gebräuchlich.⁸⁶

5.3 Die weitere Entwicklung des Spiritualitätsbegriffs im angelsächsischen Raum

Im anglosächsischen Raum hat das Konzept der Spiritualität, wie bereits erwähnt, eine andere Historie. Spiritualität wird hier bestimmt durch eine große Bandbreite an neuen religiösen, esoterischen und holistischen Weltanschauungen bzw. Praktiken, die sich aus verschiedenen Quellen speisen, von der christlicher Mystik, über den Spiritismus des 19. Jhd., hin zu dem stärker werdenden Einfluss indischer Philosophie und Spiritualität/Religion, auch durch im Westen lehrende Gurus.⁸⁷ Gemein ist den unterschiedlichen Ausformungen die

⁸³ Zum Abbau des gelegentlich noch heute anzutreffendem Misstrauen gegenüber dem Spiritualitätsbegriff innerhalb des Protestantismus hat die die vom Rat der EKD 1976 eingesetzte Arbeitsgruppe „Evangelische Spiritualität“ – die 1979 ihre Studie vorlegte – beigetragen, vgl. Köpf, Begriff, Sp. 1590.

⁸⁴ Vgl. Westerink, Spirituality, S. 7. Im Vergleich zur angelsächsischen Traditionslinie jedoch erscheint die unterschiedliche Akzentsetzung auf protestantischer und katholischer Seite vernachlässigbar, sodass beide in diesem Kontext zur romanischen Traditionslinie gerechnet werden können, vgl. Baier, Unterwegs, S. 28.

⁸⁵ Vgl. Utsch/Klein, Religion, S. 36, wobei Klein in seinem Beitrag von Frömmigkeitspraxis innerhalb des Christentums spricht. Dieser Begriff wäre aber im hiesigen Kontext missverständlich, da der Frömmigkeitsbegriff zumindest historisch bzw. der Wortprägung nach gesehen als protestantisch zu identifizieren ist und auch im Sinne einer Abgrenzung bzw. einer Kontrastierung zum Katholizismus verwendet wurde, vgl. Jödicke, Frömmigkeit, II. Religionswissenschaftlich, Sp. 388f. Die römisch-katholische Theologie präferiert nach wie vor den Begriff der Spiritualität, Frömmigkeit findet v.a. im pastoralen Zusammenhang der "Volksfrömmigkeit" Verwendung, vgl. Sparr, Fundamentaltheologisch, Sp 389. Davon, dass der Begriff der Spiritualität auch innerevangelisch in jüngster Zeit vermehrte Verwendung findet und auch in Ökumene zentrale Bedeutung hat, war bereits die Rede sein (vgl. Kapitel **Fehler! Verweisquelle konnte nicht gefunden werden.**).

⁸⁶ Gut dokumentiert ist die erste Verwendung des Spiritualitätsbegriffs außerhalb des Christentums auf dem ersten Weltparlament der Religionen in Chicago 1893 durch Vivekananda, der den Begriff für den Hinduismus anwandte. Der im Christentum entstandene Begriff wird heute wie selbstverständlich auch auf nichtchristliche Religionen angewandt, vgl. Köpf, Begriff, Sp. 1590, Utsch/Klein, Religion, S. 28.

⁸⁷ Es handelt sich dabei um indische Lehrer bzw. Gurus, die es sich v.a. im 20 Jhd. zur Mission machten, der in ihren Augen oberflächliche und rationalisierte westliche Welt die indische Philosophie und Spiritualität

grundsätzliche Trennung vom Christentum, dem viele unter dem Begriff der Spiritualität zu fassenden Bewegungen kritisch entgegenstehen.⁸⁸ Diese Weltanschauungen präsentieren sich allerdings nicht nur als Alternative zur christlichen Glaubenskultur, sie richten sich auch dezidiert gegen die durchwegs rationalisierte westliche Welt.⁸⁹ Mit dem Begriff der Spiritualität ist eine konfessionell ungebundene, individuelle, unmittelbare und persönliche Transzendenzerfahrung im Blick. Die Verwendung des Begriffs im anglosächsischen Kontext impliziert daher dreierlei. Zum einen wird Kritik an geistesgeschichtlichen Auswirkungen der Aufklärung und der Moderne geübt, zum zweiten wird mit dem Begriff Kritik an der vorherrschenden Glaubenskultur ausgedrückt (d.h. am Christentum), von der es sich abzugrenzen gilt, und zum dritten soll Spiritualität in dieser Abgrenzung die eigentliche, wahre Religion markieren.⁹⁰

In den 1960er Jahren findet der Spiritualitätsbegriff in den Religionswissenschaften und in der Religionssoziologie große Verbreitung, um das große Spektrum verschiedener New Age Bewegungen zu beschreiben, was wesentlich zur weltweiten Popularisierung des Terminus beitrug.⁹¹ Mit dem Begriff Spiritualität werden verschiedene Aspekte dieser Bewegungen charakterisiert. Für einen der essentiellsten Aspekte haben Dick Houtman und Steff Aupers den Begriff der „Sakralisierung des Selbst“ geprägt.⁹² Spiritualität weist hier auf die Suche des Individuums nach seinem Selbst hin, dem auch durch verschiedenen spirituellen und/oder therapeutischen Praktiken Ausdruck verliehen wurde. Auffallend ist hierbei der Eklektizismus, weshalb in der Literatur Begriffe wie „do-it-yourself-religion“ oder auch „pick-and-mix-religion“⁹³ geprägt wurden. Der Fokus lag nicht auf der Aneignung eines kohärenten Glaubenssystems, die einzig verbindende Grundüberzeugung bzw. der einzige allgemeine "Glaubenssatz" ist die Überzeugung des Vorhandensein eines bzw. der Glaube an das

entgegenzusetzen und ihre Lehren explizit als Alternative zu einer christlichen Glaubenskultur vorzustellen, vgl. Westerink, *Spiritualitätsbegriff*, S. 166.

⁸⁸ Vgl. Baier, *Unterwegs*, S. 22f. Diese angelsächsisch definierte Spiritualität gelangte Anfang des 20. Jahrhunderts auch in den deutschen Sprachraum und blieb daher nicht auf den angelsächsischen Raum begrenzt. Da sie aber hier entstand, hier großen Einfluss ausübte und sich diese Form der Spiritualität in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts im angelsächsischen Raum in der New Age-Bewegung fortsetzte, wird sie in diesem in diesem Kapitel besprochen. Vgl. Aao., S. 22–25.

⁸⁹ Vgl. Westerink, *Spirituality*, S. 7.

⁹⁰ Vgl. Körtner, *Spiritualität*, S. 9f.

⁹¹ Vgl. Westerink, *Spirituality*, S. 7, Baier, *Unterwegs*, S. 25f.

⁹² Der Begriff Spiritualität kann nur zum Teil mit der Bewegung des New Age verbunden werden, dieser Aspekt jedoch ist für viele Konzeptionen der Spiritualität in der heutigen Zeit gleichsam grundlegend und entscheidend, vgl. auch Westerink, *Spiritualitätsbegriff*, S. 167.

⁹³ Westerink, *Spirituality*, S. 7.

wahrhaftige, authentische und heilige Selbst als Kern des Menschen. Dieser Kern – so die Überzeugung – ist insofern zutiefst wesentlich menschlich, als dass er nicht durch (zeitlich und kontextuell unterschiedliche bzw. wandelbare) Phänomene wie Kultur, Geschichte und Gesellschaft veränderbar wäre, folglich kann auch der vorherrschende moderne Rationalismus diesem Kern nichts anhaben.⁹⁴ Traditionelle und institutionalisierte Religionen werden in dieser Scheidung eher jenen soeben genannten Phänomenen zugerechnet. Durch sie wird dieser heilige, innere Kern eher verdeckt als zum Vorschein gebracht. Spiritualität ist in Abwendung dazu eine individuelle Lebensstiloption, eine personelles Einlassen auf verschiedene spirituelle Praktiken und Weltanschauungen, mit dem Ziel der spirituellen Selbstverwirklichung und Selbstrealisierung. Das Heilige wird also nicht mehr in den traditionellen christlichen Darstellungen vermutet und gesucht, sondern verlagert sich zu dem Selbst.⁹⁵

6 Auf der Suche nach der grundlegenden Problematik

Im vorangegangenen Kapitel wurde beschrieben, dass es im Bezug auf den Begriff der Spiritualität zwei verschiedene Traditionslinien gibt, eine romanische und eine angelsächsische. Innerhalb dieser Traditionslinien wird unter Spiritualität Unterschiedliches verstanden, was sich auch auf das Verhältnis zum Begriff der Religion/Religiosität auswirkt.⁹⁶ In den meisten Beiträgen zum Thema der Spiritualität lässt sich feststellen, dass die angelsächsische Tradition sich durchgesetzt hat und großen Einfluss auf die heutige Diskussionslage ausübt.⁹⁷ Spiritualität wird daher zumeist als ein von der Religion abgekoppelter Begriff verstanden, was eine Distanzierung bzw. Kritik dieser mit einschließt.⁹⁸

6.1 Die Polarisierung von Religion/Religiosität und Spiritualität

Obgleich Schwierigkeiten bei der Bestimmung dessen bestehen, was Spiritualität ist, ist der Spiritualitätsbegriff in den letzten Jahren zum Modebegriff geworden und erfreut sich einer nie dagewesenen Beliebtheit (s.o.). Wie bereits in den verschiedenen Studien ersichtlich, wird auch versucht, das Verhältnis zum Religionsbegriff bzw. zum Religiositätsbegriff zu klären und

⁹⁴ Vgl. Kapitel 6.2.3.

⁹⁵ Vgl. Westerink, *Spirituality*, S. 8

⁹⁶ Vgl. Salander, *clothes*, S. 19.

⁹⁷ Vgl. Westerink, *Spirituality*, S. 8. Als Grund hierfür mag angegeben werden, dass die gegenwärtige psychologische Literatur zur Spiritualität stark anglo-amerikanisch geprägt ist, vgl. Salander, *clothes*, S. 18.26.

⁹⁸ Vgl. Westerink, *Spirituality*, S. 8.

die Gemeinsamkeiten bzw. Überschneidungen wie auch die Unterschiede zu beschreiben.⁹⁹ Dies mag auch den einfachen Grund haben, dass mit der Einführung des "neuen" Begriffs der Spiritualität sich die Frage nach der Beziehung zum "alten" Begriff der Religion/Religiosität stellt – zusammen mit anderen Begriffen wie „faith“ und „believe“¹⁰⁰ –, die vor dieser Einführung in der Religionspsychologie Verwendung fanden.¹⁰¹ Auch wenn eine Definition des Begriffs – wenn überhaupt – in weiter Ferne liegt, so besteht über die Funktionsweisen der Spiritualität größere Einigkeit, was wiederum Auswirkungen auf die Funktionsweisen der Religion/Religiosität mit einschließt.

Spiritualität wird dabei häufig mit dem Begriff der Religion bzw. Religiosität auf verschiedenste Weise verglichen und kontrastiert. Die Bandbreite der Kontrastierungen der Begriffe Spiritualität und Religion/Religiosität ist dabei recht breit, sie reicht von einer schroffen Kontrastierung – sodass Spiritualität und Religion/Religiosität als zwei entgegengesetzte Pole verstanden werden – bis zur (fast vollständigen) Identifizierung bzw. Gleichsetzung der Begriffe – sodass die Unterschiede lediglich marginal sind.¹⁰² Dabei ist auffällig, dass Spiritualität stets positiv konnotiert ist, während Religiosität/Religion – je nach Kontrastierung – als Abgrenzungsbegriff¹⁰³ weit öfter negativ konnotiert wird.¹⁰⁴ Wird Spiritualität heutzutage scharf von der Religion/Religiosität kontrastiert, so steht Spiritualität für Individualität, Subjektivität und Authentizität, während Religion/Religiosität mit starren und hierarchischen religiösen Strukturen und Institutionen, aber auch mit Dogmen und oft mit rigider Bevormundung in Verbindung gebracht wird.¹⁰⁵ Spiritualität ist in diesem Sinne persönlich bzw. privat und eher psychologisch zu verstehen, während Religion/Religiosität mit

⁹⁹ Auch dieses Verhältnis zum Religions- bzw. Religiositätsbegriff ist dabei alles andere als geklärt, sodass Zinnbauer und Hood diese nicht abgeschlossene bzw. vollendete Arbeit als die Hauptaufgabe der gesamten Religionspsychologie der letzten zwanzig Jahre bezeichnen, vgl. Zinnbauer/Pargament, *Religiousness*, S. 22, siehe auch Körtner, *Wiederkehr*, S. 14f.

¹⁰⁰ Vgl. Westerink, *Spirituality*, S. 4 (Anm. 1).

¹⁰¹ Es sei an dieser Stelle erwähnt, dass es neben der Möglichkeit, Religion/Religiosität und Spiritualität zu unterscheiden oder auch Religion/Religiosität durch den Spiritualitätsbegriff zu ersetzen sich in der Forschung eine dritte Möglichkeit finden lässt. In zahlreichen Arbeiten zum Thema wird nicht zwischen Spiritualität und Religion/Religiosität unterschieden wird, sodass In diesen Fällen die Begriffe durch einen Schrägstrich getrennt- und gemeinsam genannt, ohne explizit Unterschiede zwischen den Begriffen zu erklären oder auch Unterschiede vorauszusetzen, vgl. Streib/Hood, *Spirituality*, S. 434, siehe u.a. Underwood, *Ordinary*, passim.

¹⁰² Vgl. Hood, *Spirituality*, S. 444. Die verschiedenen quantitativen Studien legen dabei nahe, dass jenseits des wissenschaftlichen Diskurses Menschen zwischen Spiritualität und Religion/Religiosität nicht scheiden sondern als Synonyme verstehen, siehe Kapitel 3 und vgl. dazu Hill et al., *Conceptualizing*, S. 61.

¹⁰³ Es wird noch argumentiert werden, dass mit dem Aufkommen des Spiritualitätsbegriffs der Religionsbegriff/Religiositätsbegriff als Abgrenzungsbegriff von der Spiritualität konzipiert wird, Kapitel 6.3.2.

¹⁰⁴ Vgl. Autoren bei Bucher, S. 9,

¹⁰⁵ Vgl. Bucher, *Psychologie*, S. 50.

einer Gemeinschaft verbunden wird und so eher als öffentlich bzw. äußerlich ist und eher soziologisch zu verstehen ist. Religion/Religiosität wird weiter mit Konservativismus verbunden, während Spiritualität flexibel und offen für Neues ist.¹⁰⁶ Ganz in diesem Sinne ist bei der Spiritualität – anders als bei der Religion/Religiosität – nicht der (gemeinsame) Glaube bzw. Glaubenssätze und Zugehörigkeit zentral, sondern die individuelle (unmittelbare) Erfahrung. Spiritualität ist daher aktiv, es geht um das eigene tun (Suchen, Erfahren, Erleben), und nicht so sehr um das "bloße" (passive) Glauben an sich.¹⁰⁷ Spiritualität schließt dabei persönliche Ansichten, Werte und Tugenden und ein dementsprechendes Verhalten ein, während Religion/Religiosität die Involvierung in einer religiösen Tradition (inklusive deren Glaubenssätzen und Ritualen) kennzeichnet, womit Ansichten, Werte und Tugenden vorgegeben seien.¹⁰⁸ Spiritualität ist in jedem Fall ganz klar als individuelles Phänomen konzeptualisiert, bei dem die Erfahrung und das Emotionale bzw. das Gefühl gegenüber kognitiven Prozessen vorrangig sind.¹⁰⁹ Bei scharfen Kontrastierungen zugunsten der Spiritualität (die sich in weiterer Folge gegen Religion/Religiosität aussprechen) ist das Ziel, mittels der Spiritualität die Lösung von traditionellen, als bevormundend empfundenen religiösen Institutionen zu vollziehen – die ein individuelles und freies Erleben verunmöglichen würden bzw. nicht zulassen würden – aus Interesse an einer neuen und unbelasteten spirituellen Weltsicht und geistigem Leben.¹¹⁰ Spirituell zu sein bedeutet diese Logik fortführend oft, den eigenen, inneren Pfad bzw. der eigenen, inneren Weisheit zu folgen und diese zur Entfaltung kommen lassen. Die individuelle Selbstentwicklung in Verbindung mit dem eigenen Wohlergehen steht dabei im Vordergrund.¹¹¹ Spiritualität ist daher auch weniger eine Errungenschaft bzw. eine Leistung der Person, sondern vielmehr eine Fähigkeit des

¹⁰⁶ Vgl. Hood/Hill/Spilka, *Psychology*, S. 9.289, Řičan, *Spirituality*, S. 135.

¹⁰⁷ Vgl. Bregman, *Ecology*, S. 29.96, Utsch/Klein, *Religion*, S. 30f., Bucher, *Psychologie*, S. 9–12.

¹⁰⁸ Vgl. Bregman, *Ecology*, S. 47. Bregman widmet ein ganzes Kapitel in ihrem Buch dem Thema „Werte und Tugenden“. Wie der Autor der Arbeit ist sie dabei der Ansicht, dass ebenso wie bei der scharfen Kontrastierung zwischen Religion/Religiosität und Spiritualität allzu sehr vereinfacht vertreten wird, dass Religion voll ist von Geboten und Verboten, religiöse Werte daher extrinsisch auferlegt werden und nicht, wie bei der Spiritualität, von innen heraus, d.h. aus der Natur der Person selbst entstehen. Nur diese natürlichen Werte seien den Menschen als Individuen dienlich, während religiöse Werte eher auf Impulskontrolle und durch die gesteuerte Restriktion des Verhaltens auf die Wahrung der Macht einer Institution ausgelegt sind, vgl. ebd.

¹⁰⁹ Vgl. Utsch/Klein, *Religion*, S. 33, Hill et al., *Conceptualizing*, S. 60, Zinnbauer/Pargament, *Religiousness*, S. 25, La Cour/Hvidt, *Research*, S. 1293.

¹¹⁰ Vgl. Klein, *Gesundheit*, S. 31, Fuller, *Spiritual*, S. 4–8. Bezeichnend hierfür ist beispielsweise David Elkins Buch „Beyond religion: A personal program for building a spiritual life outside the walls of traditional religion“, vgl. dazu Bucher, *Psychologie*, S. 10f. Elkins, einst Prediger einer evangelisch-methodistischen Gemeinde in den USA, zerwarf sich mit seiner Kirche und legte daraufhin in diesem Buch anhand persönlicher Erfahrungen dar, wie ein spirituelles Lebens abseits traditioneller Glaubensvorstellungen gelingen kann.

¹¹¹ Vgl. z.B. Lynch, *Spirituality*, S. 1–17. Siehe dazu auch Popp-Baier, *Religion*, S. 41–44.

Menschen.¹¹² Spiritualität geht also vom Individuum aus und ist so etwas wie ein inneres Potential des Menschen, ein Attribut bzw. Merkmal im Inneren aller Menschen.¹¹³ Aufgrund dessen hat das Tun bzw. die Erfahrung auch den Vorrang gegenüber dem Glauben als mentalen Akt, da demnach an nichts (Externes) geglaubt werden muss. Spirituell ist der Mensch durch sein Menschsein, womit Spiritualität universal und unentrinnbar ist. Spirituell kann der Mensch daher – anders als religiös – in diesem Verständnis auch eigentlich nicht werden, er ist es bereits.¹¹⁴ Spiritualität kann in diesem Sinne auch schwer vermittelt oder gelehrt bzw. gelernt werden, es geht vielmehr darum, sie zu erleben und sie zu erfahren.¹¹⁵ Anders als bei der Religion/Religiosität wird der Mensch nicht durch die Verpflichtung an ein äußerliches gewähltes Ideal angetrieben (inklusive einer externen Autorität wie eine Institution, die dieses Ideal vorgibt und darüber entscheidet), sondern durch die im Selbst des Individuums vorliegenden Gefühle und Bedürfnisse.¹¹⁶ Spiritualität entspringt so gesehen aus der Natur des Menschen, während Religion/Religiosität ein Produkt der Sozialisation ist, d.h. anders als die Spiritualität ist Religion/Religiosität kein intrinsisches, sondern ein extrinsisches Phänomen.¹¹⁷ Spiritualität hat insgesamt „den Nimbus des Echten und Natürlichen“¹¹⁸ und stellt eine Lebensgestaltung dar, mit der sich der Mensch als Individuum wirklich identifiziert. Spiritualität steht für den eigens gesuchten, gewählten und selbst beschrittenen Lebensweg des heutigen Menschen. In diesen Konzeptionen wirkt sich Spiritualität ausschließlich positive auf den Menschen aus, sowohl in somatischer als auch in psychischer Hinsicht, während Religiosität eher kontraproduktiv für die Gesundheit bzw. das Wohlbefinden des Menschen ist.¹¹⁹ Bei starker Polarisierung ist augenscheinlich ein starker Reduktionismus am Werk, der

¹¹² Vgl. Bregman, Ecology, S. 16.31f.47.

¹¹³ Vgl. Bregman, Ecology, S. 16, siehe dazu auch Kapitel 6.2.3.

¹¹⁴ Vgl. Bregman, Ecology, S. 19.28–30. Vgl. zur Spiritualität als Teil des Menschen Kapitel 6.2.3.

¹¹⁵ Vgl. Bucher, Psychologie, S. 11, Bregman, Ecology, u.a. S. 40. Spiritualität wird daher auch oft mit der „Gefühlssprache“, mit dynamischen Verben und Adjektiven beschrieben, vgl. Aao., S. 53, Zinnbauer/Pargament, Religiousness, S. 25.

¹¹⁶ Vgl. Bregman, Ecology, S. 32.48.

¹¹⁷ So argumentiert u.a. Michael Utsch in seinem Beitrag, in dem er – anders als Constantin Klein im selben Artikel – für das Verständnis von der Spiritualität als den grundlegenderen Begriff wirbt, vgl. Utsch/Klein, Religion, S. 34f., siehe Kapitel 6.2.

¹¹⁸ Baier, Unterwegs, S. 29.

¹¹⁹ Diese Überzeugung, dass Spiritualität sich positiv auf die Gesundheit des Menschen und Religion nicht findet sich naturgemäß häufig im Kontext der Gesundheitsforschung, vgl. Salander, clothes, S. 25f. Darauf, dass aber auch spirituelle Bewegungen krank machen können und Spiritualität ebenso eine potentielle destruktive Seite haben kann, und keines der beiden von Natur aus gut oder schlecht ist, wurde in der jüngeren Forschung bereits mehrfach hingewiesen, vgl. Utsch/Klein, Religion, S. 32f, Zinnbauer/Pargament, Religiousness, S. 28f.35, Hill et al, Conceptualizing, S. 55f.

die komplexe Thematik in schwarz- weiß erscheinen lässt.¹²⁰ Mit den Worten Ulrike Popp-Baiers:

“In this context spirituality is usually distinguished from religion with respect to ‘personal subjective’ versus ‘institutional objective,’ ‘dynamic’ versus ‘static,’ ‘inward’ versus ‘outward,’ ‘experimental’ versus ‘doctrinal,’ ‘unconventional’ versus ‘conventional,’ ‘emotional’ versus ‘cognitive,’ etc.”¹²¹

Dieser starken Polarisierung bzw. Entgegensetzung wird in der gegenwärtigen Fachliteratur immer mehr widersprochen, sodass die Fixierung der Religion/Religiosität auf die objektive Dimension nicht geteilt wird. Nicht zuletzt wird in weniger polarisierenden Ansätzen – die ebenso in der Spiritualität und der Religion/Religiosität zwei unterschiedliche Konzepte erkennen – festgehalten, dass Spiritualität der Kern der Religion/Religiosität ist, wodurch die soeben beschriebene plumpe Schematisierung nicht möglich ist.¹²² Constantin Klein hält grundsätzlich fest, dass, wenn Religion und Religiosität mit Institution und Glaubenssystemen gleichgesetzt wird, die „Qualität des Religiös-Seins“ aus dem Religionsbegriff gänzlich herausfällt.¹²³ Religion hätte dann nicht mehr die Qualität eines persönlichen Deutungs- und Wertesystem, sie würde geradezu a-personal werden, sodass die Erlebniskraft aus dem Begriff ausgeklammert werden müsste und Religion/Religiosität zum unpersönlichen Ritual verkommen.¹²⁴ Dem würden wohl aber nicht zuletzt Menschen widersprechen, die sich selbst als religiös verstehen. Religion/Religiosität kann nicht (nur) unpersönlich und sachlich begriffen werden, auf den sozialen Kontext limitiert vom Individuum getrennt verstanden werden und als solches – wie Brian Zinnbauer und Kenneth Pargament es ausdrücken – als

¹²⁰ Vgl. Zinnbauer/Pargament, *Religiousness*, S. 31.24–30.

¹²¹ Popp-Baier, *Religion*, S. 45 (In diesem Kontext wird Spiritualität zumeist von Religion unterschieden im Sinne von “personal subjektiv” gegenüber „institutionell objektiv“, „dynamisch“ gegenüber „statisch“, „innerlich“ gegenüber „äußerlich“, „experimentell“ gegenüber „lehrhaft“, „unkonventionell“ gegenüber „konventionell“, „emotional“ gegenüber „kognitiv“, usw.“, Übersetzung M.H.).

¹²² Vgl. Hill et al., *Conceptualizing*, S. 64.66, Zinnbauer/Pargament, *Religiousness*, S. 35f., Westerkirk, *Spiritualitätsbegriff*, S. 168f., Popp-Baier, *Religion*, S. 47f.

¹²³ So Constantin Kleins Kritik in Utsch/Klein, *Religion*, S. 37.

¹²⁴ Utsch/Klein, *Religion*, S. 27. Entgegen sämtlichem Verständnis der Religion/Religiosität aus Sicht der Spiritualitätsvertreter gibt es auch innerhalb der Grenzen verfasster Religionen Bewegungen, die im gleichen Maße wie die Spiritualität übertitelt werden könnten als „Religiosität ohne Religion“. Diese Bewegungen zeigen sich als institutions- und traditionskritisch und legen den Fokus allein auf die individuelle Religiosität ohne Religion, d.h. eine innere Dimension ohne äußere Dimension. Dass auch diese Bewegungen – wie auch die gegenwärtig propagierte Spiritualität – nicht wirklich keine äußere Dimension haben sondern rein auf der subjektiven Ebene agieren wird sich noch zeigen, vgl. Kapitel 6.4.

„frozen in time“¹²⁵ angesehen werden.¹²⁶ Passionslose Religion/Religiosität und gedankenlose Spiritualität sind zwar grundsätzlich denkbar, jedoch nicht als grundlegende Charakteristika verallgemeinerbar.¹²⁷ Die starke Kritik an der Religion/Religiosität, die mitunter mit dem Begriff der Spiritualität mitschwingt, ist somit, wie im vorhergegangenen Kapitel gesehen wurde, weniger substantiell mit dem Begriff der Spiritualität verbunden (zumal Spiritualität die längste Zeit innerhalb eines religiösen Rahmens verortet war), als durch die Durchsetzung der angelsächsischen Traditionslinie zu erklären.¹²⁸

An dieser Stelle muss – auch um unter anderem die folgende Debatte um den grundlegenden Begriff richtig verstehen zu können – gesagt werden, dass neben bzw. mit dem Begriff der Spiritualität tendenziell auch der Begriff der Religion in jüngster Zeit einen Bedeutungswandel durchgemacht hat. So wandelte sich das Verständnis der Religion von einem abstrakten Prozess tendenziell hin zu einer fixierten, objektiven Entität, die durch abgrenzbare Faktoren (wie Denominationen, theologische Traditionen, die bestehenden Weltreligionen) umrissen werden kann. Diese Entwicklung ist nach Wulff – der bereits 1997 auf diesen Wandel hinwies – bedauernd, da es sich dabei um eine schwerwiegende Verzerrung und Verfälschung handelt, fällt doch so die dynamische, personale Qualität aus dem Religionsbegriff heraus.¹²⁹ Seit der frühen Neuzeit – als der Begriff der Religion seinerseits seinen Aufstieg erfuhr – bis vor noch nicht allzu langer Zeit umfasste der Religionsbegriff beide Bedeutungsbereiche, sowohl eine subjektive Innenseite des Religiös-Seins als auch eine

¹²⁵ Zinnbauer/Pargament, *Religiousness*, S. 27. Zinnbauer und Pargament argumentieren weiter, dass bei solcher Sicht Folgendes Acht gelassen wird: „every major religious institution is fundamentally concerned with personal belief, emotion, behavior, and experiences“ (ebd.). Trotzdem ist natürlich auch vorstellbar, dass Religion von Menschen betrieben wird als reine Orientierung an der äußeren Dimension bzw. ohne innere Erlebnisqualität und persönliche Dimension im Sinne Allports Unterscheidung einer intrinsischen und extrinsischen Religion. Dies allerdings nicht nur zum Normfall-, sondern gar als einzig offenstehende Möglichkeit zu erklären, ist wie bereits besprochen eine grobe Verzerrung aus Interesse der Profilierung des Spiritualitätbegriffs. Konträr dazu kann Religion/Religiosität nicht nur auf die innere Dimension beschränkt werden, wird sie doch auch in Gruppen praktiziert, von Generation zu Generation weitergegeben und gibt es doch – bewusst oder unbewusst – stets einen Glauben, der geglaubt wird (*fides quae*), siehe dazu Anm. 50 und Anm. 134, vgl. Bregman, *Ecology*, S. 85, Pöhlmann, *Dogmatik*, S. 90.

¹²⁶ Auch die Argumentation, dass Spiritualität gut und Religion schädlich für die Gesundheit ist greift zu kurz. Es gibt mittlerweile einen umfangreichen Forschungsbestand, der darauf hinweist, dass sowohl Religion/Religiosität als auch Spiritualität sich je nach Manifestierung förderlich oder auch schädlich auf die Gesundheit des Menschen auswirken können, vgl. Hill et al., *Conceptualizing*, S. 64. „Die potentiell destruktive Seite“ – wie Zinnbauer/Pargament es ausdrücken – eines spirituellen Lebens bei der naiven Auffassung der „guten“ Spiritualität wird oft ignoriert, vgl. Zinnbauer/Pargament, *Religiousness*, S. 28.

¹²⁷ Vgl. Zinnbauer/Parament, *Religiousness*, S. 28.31f.

¹²⁸ Vgl. Bregman, *Ecology*, S. 13, Kapitel 5.

¹²⁹ Vgl. Hill et al, *Conceptualizing*, S. 56.

objektive Außenseite.¹³⁰ Heutzutage beschränkt sich das Verständnis von Religion aber auf diese objektartige externe Entität (Institution), während Spiritualität zum subjektiven, internalen menschlichen Prozess wurde.¹³¹ Religion ist dann rein ein soziales Gebilde, welches Institutionen ausbildet, die zum Träger des jeweiligen Deutungssystems werden und danach trachten, dessen Verbindlichkeit zu untermauern.¹³² Ulrich Körtner unterscheidet drei Ebenen der Religion: die Ebene der institutionalisierte oder organisierte Religion, die Ebene der öffentlichen Religion bzw. der Religion in der Gesellschaft und die Ebene der individuellen oder privaten Religion.¹³³ Religion wurde früher also als multidimensionales Konzept verstanden. Gegenwärtig steht Religion aber nur mehr für objektive, sichtbare, Dimension bzw. Außenseite, während die subjektive, unsichtbare, innere Dimension bzw. Innenseite – davon geschieden – heute als Spiritualität bezeichnet wird.¹³⁴

6.2 Die Debatte um den grundlegenden Begriff

Die Polarisierung zwischen den beiden Begriffen der Religion/Religiosität und der Spiritualität hat mit der Durchsetzung der angelsächsischen Traditionslinie im gegenwärtigen Forschungsdiskurs gut nachweisbare geschichtliche Gründe. Jenseits einer zu einfältigen Polarisierung, in der Religiosität lakonisch mit Institutionen bzw. Organisationen gleichgesetzt wird und als solche vom Individuum als etwas Losgekoppeltes gilt, wirken die dargestellten geschichtlichen Entwicklungen in abgeschwächter Form auch in eine weitere Debatte hinein. Diese dreht sich um die Frage, welcher von beiden Begriffen den umfassenderen Begriff darstellt, d.h. welcher Begriff der allgemeinere ist und den anderen als Subkategorie mit

¹³⁰ Dass im Religionsbegriff diese beide Bedeutungsdimensionen wiederfinden ist als solches eine Entwicklung der frühen Neuzeit. Dadurch ist es möglich, Religiosität (und als solche eben auch Religion) auch über die Grenzen der (institutionell bzw. organisatorisch) verfassten Religion wie dem Christentum, dem Islam und dem Judentum auszumachen. Phänomene "fremder" Kulturen können so auch als Religion bezeichnet werden, auch wenn ein synonyme Begriff in vielen nicht-europäischen Sprachen gar nicht existiert. Die frühe Religionswissenschaft – die in ihren Anfängen als eurozentrisch zu bezeichnen ist – konnte sich dadurch von der monopolartigen Stellung der in Europa bekannten und heimischen Religion lösen und eben jene "neuen" Phänomene erfassen, Vgl. Utsch/Klein, Religion, S. 27.36.

¹³¹ Vgl. Utsch/Klein, Religion, S. 27, Zinnbauer/Pargament, Religiousness, S. 28, Hill et al., Conceptualizing, S. 60.

¹³² Vgl. Utsch/Klein, Religion, S. 27.

¹³³ Vgl. Körtner, Spiritualität, S. 9. Körtner hält ganz im Sinne dieser Arbeit fest, dass diese letzte Ebene der individuellen oder auch privaten Religion heute auch Spiritualität genannt wird., vgl. ebd.

¹³⁴ Vgl. Bregman, Ecology, S. 76. Siehe auch Paul Tillich, der von der objektiven und der subjektiven Seite spricht (Tillich, Dynamics, u.a. S. 10) und Pavel Řičan, der im Bezug auf dieses Thema von der inneren und der äußeren Seite spricht (Řičan, Spirituality, S. 135). Die objektive Seite bzw. Dimension wird in dieser Arbeit synonym verstanden mit dem Begriff des *fides quae*, während die subjektive Seite bzw. Dimension synonym verstanden wird mit dem Begriff des *fides qua*, vgl. Anm. 137. Siehe auch die zu diesen Begriffen passende Aufzählung von Popp-Baier, vgl. Anm. 121.

einschließt und auch in der Lage ist, die größere Anzahl an Phänomenen adäquat zu umfassen. Innerhalb dieser Debatte werden die unterschiedlichsten Argumente für die eine oder für andere Ansicht vorgebracht. Grob kann aber gesagt werden, dass, wenn Religion/Religiosität als der grundlegendere Begriff verstanden wird, Religion/Religiosität eine größere Bandbreite an Funktionen¹³⁵ bzw. Dimensionen abdeckt als die Spiritualität. Wenn Spiritualität als der grundlegendere Begriff angesehen wird, so wird grob gesagt argumentiert, dass Religion/Religiosität nur eine bestimmte Gruppe an Menschen (jene innerhalb einer religiösen Tradition) betrifft, während Spiritualität alle Menschen betrifft bzw. auch unabhängig jeglicher Religionszugehörigkeit praktiziert werden kann.¹³⁶

6.2.1 Religion als der umfassendere Begriff

Wird der Religionsbegriff als der weitere Begriff und Spiritualität als der engere aufgefasst, so folgt dieses Verständnis im Grunde der romanischen Traditionslinie. Spiritualität weist hierbei auf den Erfahrungskern hin und bildet sozusagen die *Innenseite* der Religion, d.h. die von der Person gelebte Religion. In diesem Verständnis wird Spiritualität also mit Religiosität im Hinblick auf die individuelle Dimension gleichgesetzt. Diese subjektive Dimension ist aber nur die eine Seite der Medaille. Diese Dimension kann sich nämlich entweder innerhalb oder außerhalb einer religiösen Organisation bzw. Institution entfalten, nicht jedoch außerhalb einer Tradierung, d.h. außerhalb eines *fides quae creditur*.¹³⁷ Anders gesagt, es mag ein *fides qua* (wie die Spiritualität) außerhalb *einer* bestimmten feststehenden, (institutionalisierten) Tradition geben, nicht aber außerhalb eines *fides quae*. Der Fokus dieser Position liegt ohne Frage auf der Innenseite dieses Verhältnisses (*fides qua*), ohne jedoch dabei die andere Seite zu negieren. Die Außenseite und als solche die sichtbare Seite gehört als zweite Seite der Medaille dazu. Spiritualität kann so auch als privatisierte, individualisierte und erfahrungsorientierte Seite der Religion verstanden werden.¹³⁸ Religion ist somit aber der

¹³⁵ Bucher gibt an, dass die Religiosität „zusätzlich die Funktion erfüllt, Menschen in einer Kommunität zu beheimaten, wohingegen Spiritualität privater sei“ (Bucher, Psychologie, S. 56).

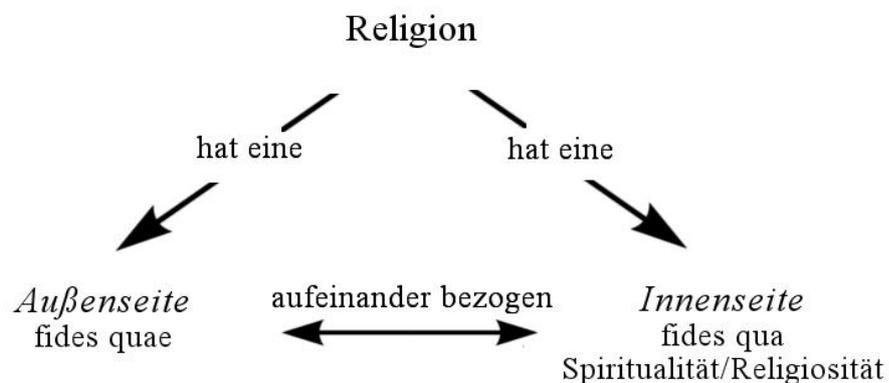
¹³⁶ Vgl. Utsch/Klein, Religion, S. 36.

¹³⁷ Zu Deutsch bedeutet dies „der Glaube, an den geglaubt wird“. Eingebürgert hat sich die Kurzform des *fides quae*. Analog dazu hat sich für das *fides qua creditur* („der Glaube, mit dem geglaubt wird“) die Kurzform *fides qua* eingebürgert, vgl. Pöhlmann, Abriss, S. 90. „*Fides qua creditur* (der Glaube, durch den geglaubt wird) – diese aus der Zeit der lutherischen Orthodoxie stammende Bezeichnung lenkt das Augenmerk auf den Glauben als Glaubensakt, auf das Entstehen von Vertrauen und Zuversicht, auf den Glauben als Ausdruck eines rationalen Geschehens. Als *fides quae creditur* (der Glaube, welcher geglaubt wird) kommt der Glaube stärker mit Bezug auf Inhalte in den Blick, durch die er sich als christlicher Glaube erweist und von anders gefüllten Erwartungshaltungen in der Sache unterscheidet.“ (Engemann, Einführung, S. 426 (Anm. 44)).

¹³⁸ Vgl. den Ansatz von Streib/Hood, Spirituality, S. 449.

weitere Begriff, da der Begriff beide Bedeutungsspektren umfasst, sowohl die Innenseite (Spiritualität bzw. Religiosität als subjektive Dimension) und die Außenseite (eine bestimmte Tradition, ein Glaubenssystem, etc. als objektive Dimension). Es wird also gemäß der romanischen Traditionslinie nicht zwischen Spiritualität und Religion unterschieden, sondern zwischen Spiritualität als Innenseite und einer Außenseite. Religion wird verstanden als der Begriff, der beide Facetten umfasst.¹³⁹ „Diese Position stimmt im Grunde mit der katholischen und protestantischen Tradition überein, wonach die individuelle spirituelle Dimension den Kern von Religion überhaupt bildet, was nicht notwendigerweise eine organisierte Religionsausübung voraussetzt.“¹⁴⁰ Es ist von entscheidender Bedeutung in diesem Ansatz, das *fides quae* nicht mit Institutionen oder Organisationen gleichzusetzen, sondern mit der objektiven Dimension (u.a. Tradierung, Glaubenssystem, etc.).¹⁴¹ Spiritualität als gelebte Religiosität wird gemäß der romanischen Traditionslinie von der Glaubenslehre bzw. dem Glaubensinhalt unterschieden, nicht aber als gegensätzlich aufgefasst.¹⁴²

Um diese Sicht der Dinge anschaulicher zu machen, wird nun der Versuch einer graphischen Darstellung angestellt.



6.2.2 Spiritualität als grundlegenderer Begriff

Wird Spiritualität als der grundlegendere Begriff verstanden, so bildet der Mensch den Ausgangspunkt für alle weiteren Überlegungen. Spiritualität wird dabei als so etwas wie die Wurzel angesehen, die jede vorstellbare Ausdrucksform eines Menschen auf diesem Gebiet

¹³⁹ Vgl. Westerink, Wein, S. 180.

¹⁴⁰ Westerink, Spiritualitätsbegriff, S. 168f.

¹⁴¹ Natürlich bedingt das eine oft das andere, aber ein grundsätzliches Vorhandensein des *fides quae* ist weiter zu denken als eine Institution und Tradition. Allein das Vorhandensein eines *fides quae* ist entscheidend, wie dieses sich konkret gestaltet (und wie es mit der Zeit u.a. auch durch Institutionen und Organisationen geprägt wird) ist hierbei sekundär.

¹⁴² Vgl. Hvidt, Meaning, S. 173.

charakterisiert. Dieses Ausdrücken durch die eigene Spiritualität kann innerhalb und auch außerhalb einer konkreten Institution und auch Tradition geschehen. Religiosität¹⁴³ stellt somit eine Erscheinungsform der Spiritualität dar, weil sie sich innerhalb der Grenzen einer bestimmten Tradition bewegt. Religiosität ist daher eine konkrete (und mitunter institutionalisierte) Form bzw. Facette von Spiritualität.¹⁴⁴ „Religiousness is a subset of spirituality, which means that religiousness invariably involves spirituality, but that there may be nonreligious spirituality as well – this is growing consensus.“¹⁴⁵ Spiritualität wird daher als der grundlegendere Begriff verstanden, da es sie auch losgelöst von einer konkreten Erscheinung wie der Religion gibt. Jenseits einer plumpen Polarisierung, die Religion und Religiosität auf non-individuelle Phänomene beschränkt und somit rein bzw. ausschließlich mit Institutionen und Glaubenssystemen assoziiert, kann daher gesagt werden, dass Spiritualität den Kern auch der Religion darstellt. Religiosität muss somit nicht als grundsätzlich negativ gelten, sondern nur als eine bestimmte Form, als die sich Spiritualität ausdrücken kann.¹⁴⁶ Alles Spirituelle (und damit auch Religiöse) geht also in dieser Konzeption vom Individuum aus, und diese Ebene ist die einzige Ebene, die von Interesse ist. Der Mensch mit seiner persönlichen und subjektiven Spiritualität ist in diesem Ansatz nicht nur als Ausgangspunkt und Schwerpunkt konzipiert, er ist die allein gültige Betrachtungsebene der Forschung. Alles andere (wie beispielsweise objektiv beschreibbare Elemente wie Tradition, Glaubenssysteme, Institution, Gemeinschaft etc.) ist ein möglicher Zusatz bzw. eine "spätere" Beifügung, von dem Ersten jedoch klar zu scheiden. Was so zuvor als Innenseite bezeichnet wurde, kann (sic!) auch eine Außenseite haben bzw. sich innerhalb dieser artikulieren, wie es bei der Religiosität der Fall ist. Der Logik dieser Konzeption folgend könnte man sagen, dass Religiosität nichts anderes als Spiritualität *innerhalb* einer oder mehrerer bestimmten bzw. bestimmenden Religionen bzw. (Glaubens-)Traditionen ist, während Spiritualität als die subjektive Betätigung des Individuums auch *außerhalb* jeglicher Religion bestimmt werden könnte.

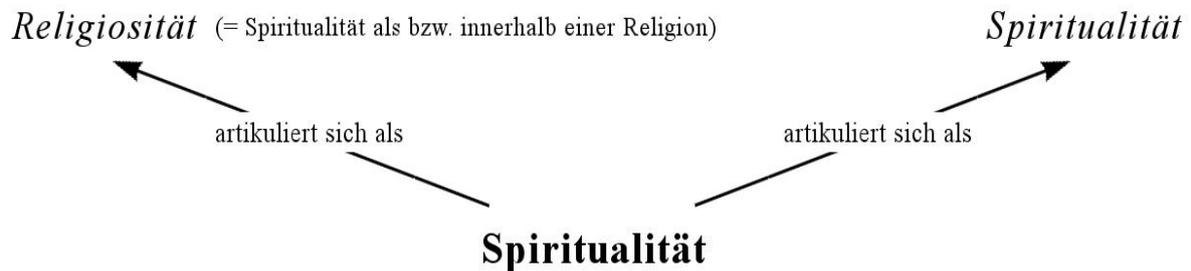
¹⁴³ Um Verwirrung zu vermeiden kommt hier die von Utsch/Klein vertretene Unterscheidung der Begriffe Religion (als objektive Dimension) und Religiosität (als subjektive Dimension) zur Anwendung, vgl. Kapitel 6.1.

¹⁴⁴ So bei Hill et al., *Conceptualizing*, S. 66–72, vgl. Westerink, *Spiritualitätsbegriff*, S. 168, Helminiak, *Confounding*, S. 162.

¹⁴⁵ Hood/Hill/Spilka, *Psychology*, S. 11 („Religiosität stellt eine Teilmenge der Spiritualität dar, was bedeutet, dass Religiosität notwendigerweise Spiritualität einschließt, es aber auch eine nichtreligiöse Spiritualität geben kann – diese Sicht ist zunehmend konsensfähig“, Übersetzung M.H.).

¹⁴⁶ Vgl. u.a. Bucher, *Psychologie*, S. 56, Utsch/Klein, *Religion*, S. 36.

Graphisch lässt sich diese Position wie folgt darstellen:



6.2.3 Spiritualität als anthropologische Grundkonstante

Spiritualität wird im derzeitigen Fachdiskurs wie erwähnt stets als vom Individuum ausgehend gedacht. Es ist das Individuum, das seine eigene Spiritualität sucht, erlebt und erfährt. Spiritualität hat, wie bereits gesehen, „den Nimbus des Echten und Natürlichen“.¹⁴⁷ Der Grund hierfür liegt daran, dass Spiritualität meistens als natürlich, d.h. mit der Natur des Menschen verbunden, verstanden wird. Alle Menschen haben demnach spirituelle Bedürfnisse, Spiritualität ist somit etwas Essentielles und universaler Bestandteil des Menschseins.¹⁴⁸ Spirituell ist der Mensch demnach, weil er Mensch ist, sie gehört zu ihm ebenso dazu, wie der Mensch einen Körper hat. Spiritualität ist eine „Dimension des Menschseins“, als solche ist sie als „condition humaine“¹⁴⁹ zu verstehen. Spiritualität ist demnach, wie bereits erwähnt, keine Errungenschaft sondern eine Fähigkeit, sie ist universell und unentrinnbar, der Mensch hat sie sozusagen in die Wiege mitbekommen.¹⁵⁰ Baier und Sinkovits können daher wie selbstverständlich von der „spirituellen Seite des Lebens“¹⁵¹ sprechen. Dass es sich bei der Spiritualität um solch ein a-priori des Menschen handelt, hängt oft damit zusammen, dass der Mensch als ein Sinn-Suchendes Wesen verstanden wird. Wie weiter oben bereits zitiert,

¹⁴⁷ Baier, Unterwegs, S. 29, siehe Anm. 118.

¹⁴⁸ Vgl. Bregman, Ecology, S. 5, Westerink, Spiritualitätsbegriff, S. 171f., Utsch/Klein, Religion, S. 34f. Eine besondere Spitze bekommt dieser Standpunkt, wenn dem noch hinzugefügt wird, dass diese Spiritualität die längste Zeit mit Religion bzw. Religiosität verwechselt wurde. Heute aber sei diese echte und natürliche Spiritualität freigelegt und könne auch nicht mehr von dem westlichen Rationalismus ignoriert bzw. unterdrückt werden, vgl. Ecology, S. 5, Kapitel 6.1.

¹⁴⁹ Baier, Unterwegs, S. 33. Bucher stellt in einem Kapitel in seinem Buch Befunde aus der Genforschung sowie der Gehirnforschung vor und betitelt mit der Überschrift „Spiritualität – in den Genen und im Gehirn angelegt?“ (Bucher, Psychologie, S. 16–20). Wie so oft bei Argumentationen, die sich auf "objektive" biologische Ergebnisse beziehen, ist es auch hier der Fall, dass das Argument bzw. die Conclusio aus der Interpretation der Indizien gezogen wird. Wirkliche Beweise für die These, dass Spiritualität ein universales Phänomen und damit eine anthropologische Grundkonstante ist (d.h. vermeintlich unabhängig von der Interpretation der Ergebnisse), können aus den Indizien nicht gewonnen werden, auch wenn dies nicht allzu gern zugegeben wird.

¹⁵⁰ Vgl. Bregman, Ecology, S. 19.

¹⁵¹ Baier/Sinkovits, Spiritualität, S. 3.

erachtet die WHO jeden Menschen als spirituell, da dieser sich – spätestens angesichts des Todes – existentiellen Fragen des Lebens stellen muss. Nachdem Spiritualität als eine menschliche Dimension verstanden wird und Menschen demnach auch „spirituelle Bedürfnisse“ haben, wird vielerorts mit Nachdruck gefordert, eilig eine „spirituelle Fürsorge“ („spiritual care“) zu entwickeln, um diesem universal-menschlichen Bedürfnissen gerecht zu werden.¹⁵² Salander bezeichnet das Thema des Sinn und Ziels des menschlichen Lebens als den Eckpfeiler („cornerstone“) der Spiritualität.¹⁵³ Ganz in diesem Sinne vertritt auch MacKinlay die Ansicht, dass Spiritualität die Fähigkeit ist, einen letzten Sinn zu finden. Spiritualität wird im Zuge dessen oft im innersten Kern des Seins der Person verortet. Spiritualität ist die essentielle Dimension, die dem Leben den Sinn gibt.¹⁵⁴ Diese Argumentationslinien werden klar ersichtlich auch von jenen Autoren und Autorinnen verfolgt, die in der Spiritualität den grundlegenden Begriff erkennen. So erklärt Michael Utsch: „Der Begriff Spiritualität dient also als eine anthropologische Kategorie, die existentielle Lebenshaltungen insbesondere in Situationen der Bedrohung des Lebens beschreibt.“¹⁵⁵ Von diesem Gesichtspunkt aus muss Spiritualität als der umfassendere Begriff angesehen werden, da immer weniger Menschen religiös sozialisiert werden, der Mensch aber trotzdem „die existentiellen Fragen nach Schuld, Wahrheit, dem Leiden und dem Tod beantworten“¹⁵⁶ muss. Ganz in diesem Sinne wird Spiritualität auch oft als Quelle ultimativer Werte und Tugenden verstanden. Nachdem Spiritualität essentieller und universaler Bestandteil des Menschseins ist und also "ganz natürlich" vom Innersten des Menschen selbst ausgeht, sind diese Werte und Tugenden im Innersten des Menschen verankert, die von hier aus ihren Ausgang finden. Bregman nennt hier verschiedene Werte, die dabei als von der Spiritualität des Menschen ausgehend verstanden werden, wobei sie in ihren Recherchen vor allem auf die Werte des Mitgefühls und der Vergebung, aber auch auf Toleranz, Offenheit und gegenseitigen Respekt als

¹⁵² Vgl. Salander, clothes, S. 17. Nicht zuletzt wird Spiritualität in den Gesundheitswissenschaften oft als essentiell und ausschlaggebend für das Wohlbefinden des Menschen verstanden, wodurch auch aus diesem Feld die Forderung der Entwicklung einer spiritual care am lautesten zu vernehmen ist, vgl. Aao., S. 17f.

¹⁵³ Vgl. Salander, clothes, S. 22.

¹⁵⁴ Vgl. MacKinlay, dimension, 51f. Bei solch einer breiten Konzipierung der Spiritualität ist es kaum verwunderlich, dass MacKinlay Spiritualität als den grundlegenden Begriff im Vergleich zur Religion auffasst, bedingt die Religionszugehörigkeit doch nicht die Sinnsuche des Menschen, vgl. ebd., Kapitel 6.2.2.

¹⁵⁵ Utsch/Klein, Religion, S. 35.

¹⁵⁶ Utsch/Klein, Religion, S. 35. Schön zu erkennen ist hier wiederum, dass während Spiritualität als Verbunden mit der Natur des Menschen verstanden wird, Religion/Religiosität aber ein Produkt der Sozialisation verhandelt wird. Anders als die Spiritualität ist Religion/Religiosität somit nicht als intrinsisches, sondern als extrinsisches Phänomen konzipiert, vgl. Kapitel 6.1.

"spiritualitätinhärent" gestoßen ist.¹⁵⁷ Nicht zuletzt steht Spiritualität auch für echte und universale Freiheit, auf die der Mensch Zugang bekommt, wenn er seiner Spiritualität – und damit seinem Innersten – folgt.¹⁵⁸

A-priorische Urteile über die Natur bzw. das Wesen des Menschen entziehen sich natürlich der wissenschaftlichen Beweisbarkeit. Interessant ist aber, dass mit dem breiten Aufkommen des Spiritualitätbegriffs in der Gesellschaft und in der Forschung die Prädisponiertheit des Menschen zur Sinngebung und Sinndeutung mit der Thematik der Spiritualität verbunden wird. Sinngebung und Sinndeutung sind nicht mehr allgemein menschliche Prozesse, die spirituelle oder religiöse (und natürlich auch säkulare) Einstellungen hervorrufen können, sondern diese Prozesse sind per se spirituelle Prozesse. Was früher als (eine) mögliche Antwort auf diese Fragen erachtet wurde, wird in der gegenwärtigen Forschungsdebatte als Frage selbst verstanden.¹⁵⁹ Darauf, dass Menschen auf existentielle Fragen unterschiedliche Antworten finden – seien sie säkularer, religiöser oder spiritueller Natur – weisen Peter la Cour und Niels Hvidt hin.¹⁶⁰ Welche Antwort Menschen finden, hängt ihnen zufolge vom individuellen und kulturellen Kontext der Person ab.¹⁶¹ Salander fragt in seinem auffallend kritischen Artikel zum Thema: „what is the rationale for replacing an existential frame of reference with a ‘spiritual’ frame of reference?“.¹⁶² Daraus ergibt sich ein weiteres Problem, wenn Spiritualität – wie bereits erwähnt Doyle dies tut – als „die Suche nach existentieller Bedeutung“¹⁶³ definiert wird. Nachdem existentielle Bedeutung nicht

¹⁵⁷ Vgl. Bregman, Ecology, S. 47.52f.59, Salander, clothes, S. 19, siehe auch Anm. 108.

¹⁵⁸ Vgl. Bregman, Ecology, u.a. S. 16.

¹⁵⁹ Vgl. Salander, clothes, S. 28, Westerink, Schläuche, S. 188. Dass Themen, die früher u.a. in der Existenzphilosophie verhandelt worden sind, heute als Monopol der Spiritualität verstanden werden, lässt sich gut sehen bei Helminiak, Confounding, S. 161.

¹⁶⁰ Die Unausweichlichkeit bzw. Notwendigkeit von Spiritualität ist kein neues Konzept, selbiges fand und findet sich im Bezug auf die Religion, wo dann die Rede vom homo religiosus bzw. vom homo naturaliter religiosus die Rede ist. Detlef Pollack sieht in der Religion eine spezifische Antwort auf die Sinnfrage bzw. das Kontingenzproblem unter anderen, nichtreligiösen Lösungen, vgl. Pollak, Säkularisierung, S. 48. Gleiches gilt in diesem Kontext hier für die Spiritualität.

¹⁶¹ Vgl. La Cour/Hvidt, Research, S. 1294. Gleiches gilt laut La Cour und Hvidt im Übrigen für die Interpretation von Gefühle allgemein. La Cour und Hvidt empfehlen in ihrem Artikel, dass keine der drei genannten „Domänen der existentiellen Sinnfindung“ („existential meaning-making domains“) als dominierend angesehen werden sollten, vgl. ebd. La Cour/Hvidt konstatieren zwar, dass alle drei Domänen in den meisten der Menschen gleichzeitig präsent sind und reflektiert werden (und sich damit nicht gegenseitig ausschließen), handfeste Unterschiede zwischen der spirituellen und der religiösen Domäne können aber auch sie in ihrem Artikel nicht aufweisen.

¹⁶² Salander, clothes, S. 29 („Wie lautet die rationale Begründung dafür, einen existentiellen Referenzrahmen durch einen „spirituellen“ Referenzrahmen zu ersetzen?“, Übersetzung M.H.). An anderer Stelle erklärt Salander: „‘Spirituality’ ignores psychology and reduces existential philosophy to questions of well-being.“ (Aao., S. 26, „Spiritualität“ ignoriert die Psychologie und reduziert die existentielle Philosophie auf Fragen des Wohlbefindens“, Übersetzung M.H.).

¹⁶³ Doyle, beyond, S. 302, siehe Anm. 52.

ausschließlich Thema der Spiritualität ist, stellt sich die Frage nach der Unterscheidbarkeit der Spiritualität von „solch grundlegenden Konzepten wie Weltanschauung, Weltbild/Weltsicht oder Lebenssinn“.¹⁶⁴ Das Spezifikum der Spiritualität – und damit auch das der Religionspsychologie gegenüber anderen Bereichen der Psychologie, der Philosophie und der anderen Geisteswissenschaften im Allgemeinen – wäre so nicht mehr auszumachen.¹⁶⁵

Auch bei den Werten, Tugenden und der echten (bzw. ultimativen) Freiheit, die aus der Spiritualität entspringen (und damit aus dem Innersten des Menschen), stellen sich kritische Fragen. Nachdem die Werte und die Tugenden nicht durch ein gewähltes und externes Ideal bzw. Ziel geleitet sind und auch nicht auf Lehren bzw. Lehrsätzen basieren, werden sie durch die Gefühle und Wünsche des eigenen Selbst geleitet. Es bleibt allerdings die Frage, was passiert, wenn diese Werte, Tugenden und ultimative Freiheit bei zwei (spirituellen) Individuen konfliktieren.¹⁶⁶ Oftmals wird auch unterschieden zwischen einer richtigen und einer falschen, bzw. zwischen einer guten und einer schlechten Spiritualität. Die gute Spiritualität würde den Menschen aufweisen, wie sie sich verhalten sollen. Spiritualität wird hier in einen ethisch-normativen Kontext gestellt. Es ist natürlich unmöglich, genau und objektiv zwischen guter und schlechter Spiritualität zu unterscheiden. Mit Salander gesprochen: „who on earth can interpret what is ‘good’ and what is ‘bad’ spirituality?“¹⁶⁷ Außerdem weist Bregman zurecht darauf hin, dass viele Werte, die die neue Spiritualität ihr Eigen nennt, keine neue Erfindung sind, sondern, mit Adorno gesprochen, schlicht als "demokratische Werte" zu bezeichnen sind. „Adorno sixty years ago would have called [them] „democratic values“. These are the underlying norms that advocates of spirituality endorse“.¹⁶⁸

¹⁶⁴ Utsch/Klein, Religion, S. 39.

¹⁶⁵ Vgl. Zinnbauer/Pargament, Religiousness, S. 27. Dieses Problem der Abgrenzbarkeit tritt ebenso auf bei einem rein funktionalen Verständnis bzw. Definitionen der Spiritualität auf, die gegenwärtig wie bereits erwähnt sehr beliebt sind, vgl. Körtner, Spiritualität, S. 7. Auf das ungelöste Problem, Spiritualität so zu definieren, sodass das Phänomen als Ganzes mit den verschiedenen phänomenologischen Nuancen umrissen werden kann und eine Abgrenzung zu anderen Phänomenen (wie Weltbildern und Weltanschauungen) möglich ist, wurde bereits hingewiesen, vgl. Aao., S. 30, vgl. Kapitel **Fehler! Verweisquelle konnte nicht gefunden werden.**

¹⁶⁶ Vgl. Bregman, Ecology, S. 26–28.48f.56.

¹⁶⁷ Salander, clothes, S. 21 („Wer kann sagen, was „gute“ und was „böse“ Spiritualität ist?“, Übersetzung M.H.). Ähnlich verhält es sich, wenn Spiritualität als Potenzial angesehen wird, dass – wenn es abgerufen wird – den rechten, d.h. ethisch richtigen Weg weist. Was passiert aber, wenn dann Werte und Tugenden konfliktieren, nachdem Spiritualität als universale Quelle für diese Werte und Tugenden im Innersten aller Menschen verstanden wird? Vgl. Bregman, Ecology, S. 26–28. Wie sich noch zeigen wird handelt es bei dieser soeben hinterfragten Überzeugung um Gedankengut der humanistischen Psychologie, das in der neuen Spiritualität übernommen wurde. Hilarion Petzolds Kritik an der „naiven Anthropologie“ der humanistischen Psychologie trifft dabei die neue Spiritualität in gleicher Weise, vgl. Engemann, Handbuch, S. 274f. (inklusive Anm. 25).

¹⁶⁸ Bregman, Ecology, S. 59 („Vor 60 Jahren hätte Adorno diese als demokratische Werte bezeichnet. Diese sind die zugrunde liegende Werte, denen die Vertreter der Spiritualität [lediglich] beipflichten“, Übersetzung M.H.).

Mit Körtner gesprochen ist es auch aus einem anderen Grund grundsätzlich problematisch, Urteile über die Natur des Menschen abzugeben und damit jedem Menschen Spiritualität zu attestieren. Wenn Spiritualität als anthropologische Konstante behauptet wird, ist der Preis hierfür zum einen, dass Menschen, die sich nicht für spirituell halten, ein defectus unterstellt werden muss. Zum anderen bedeutet dies, dass andere diese "unwissenden" Menschen besser verstehen, als sie sich selbst.¹⁶⁹ Salander argumentiert in seinem Beitrag, dass das gesamte Konzept der Spiritualität als auf einer fragwürdigen bzw. problematischen Ontologie basiere. Dieses Konzept werde seiner Ansicht nach unweigerlich weiterhin für mehr Verwirrung als Klarheit sorgen, wenn es nicht in einen sinnvollen theoretischen und kulturellen Kontext gestellt wird.¹⁷⁰

6.3 Äpfel und Birnen

Sowohl der Begriff der Spiritualität als auch der Begriff der Religion/Religiosität haben durch die Durchsetzung der angelsächsischen Traditionslinie einen starken Bedeutungswandel durchgemacht. Spiritualität wurde vom elitär-christlichen Begriff zum massentauglichen und allseits gebrauchten und angewandten Begriff, der den Religionsbegriff bzw. den Religiositätsbegriff verdrängte und stattdessen als basaler Begriff verstanden wird. Religion/Religiosität hingegen durchlebte eine entgegengesetzte Entwicklung und wurde auf gewisse wenige Elemente bzw. Dimensionen festgeschrieben, sodass zuvor im Begriff enthaltenen Elemente wie die subjektive Erlebniskraft nun im Begriff der Spiritualität enthalten sind.¹⁷¹ Es zeigt sich aber, dass dieser Bedeutungswandel der Begriffe keinen status quo innerhalb der Scientific Community darstellt, was sich besonders gut an der Debatte um den grundlegenden Begriff zeigen lässt. Bei näherer Betrachtung fällt nämlich auf, dass beide "Lager" unter denen von ihnen verwendeten Begriffen Unterschiedliches verstehen, sodass verschiedene Ebenen verglichen werden. Es fällt auf, dass jenes Lager, das den Religionsbegriff als den grundlegenden Begriff betrachten, der den Spiritualitätsbegriff mit einschließt, nicht mit der "neuen" Bedeutung des Religionsbegriffs – nicht aus Rückständigkeit, sondern auch aus guten Gründen¹⁷² – arbeiten, sondern ihn so verstehen, wie er seit seinem allgemeinen

¹⁶⁹ Vgl. Körtner, Spiritualität, S. 7f., so auch Popp-Baier, Religion, S. 51f., die mit Peter Draper und Wilfried McSherry festhält, dass die Konzeption der Spiritualität als zuständig für die existentielle Fragen der Menschheit respektlos sei sowohl gegenüber Menschen mit einer religiösen Weltsicht also auch gegenüber Menschen mit einer säkularen Weltsicht.

¹⁷⁰ Vgl. Salander, clothes, S. 17, Heine, Grundlagen, S. 308–311.328.

¹⁷¹ Vgl. Hill et al., Conceptualizing, S. 60, Bucher, Psychologie, S. 9.12. Zinnbauer/Pargament, Religiousness, S. 28.

¹⁷² Vgl. Kapitel 6.5.

Aufkommen in der Neuzeit bis vor wenigen Jahrzehnten noch allgemein verstanden wurde. Der Spiritualitätsbegriff aber findet wie gesehen Anwendung, indem er als neue Vokal bzw. Terminus für die religioöse Praxis verwendet wird. Er steht im Grunde genommen für jenes, was früher mit Wörtern wie z.B. Frömmigkeit ausgedrückt werden sollte.¹⁷³ Diese Tradition setzt also den Begriff der Spiritualität mit dem Begriff der Religion in Beziehung und erkennt im Spiritualitätsbegriff ein Spektrum des umfassenderen Begriffs der Religion.¹⁷⁴ Hier herrscht also das Bewusstsein dafür, dass beide Begriffe nicht direkt miteinander verglichen werden können, sondern nur in Beziehung gesetzt werden können. Das andere Lager, das Spiritualität als den grundlegenden Begriff versteht, der gegenüber dem Begriff der Religiosität als umfassender zu verstehen ist, vergleicht diese beiden Begriffe und bleibt dabei – auf den ersten Blick – beim Vergleich auf der gleichen Betrachtungsebene (Spiritualität verglichen mit Religiosität als individuelle Praxis). Zur Diskussion zwischen den beiden Lagern lässt sich also festhalten: Die Frage, inwiefern Spiritualität sich von Religiosität unterscheidet und inwiefern sich beide überschneiden ist Inhalt zahlreicher Beiträge in der fachwissenschaftlichen Diskussion. Ein echter und fruchtbarer Forschungsdiskurs, wo Argumente den Ausschlag für die eine oder auch andere Seite geben könnten, ist solange nicht möglich, solange beide Lager von unterschiedlichen Voraussetzungen ausgehen, die aus zwei unterschiedlichen Traditionen entspringen. Wichtig wäre daher eine grundsätzliche Verständigung über die verwendeten Termini auf einer Metaebene. Zunächst wäre es aber in jedem Fall zu Gunsten der Transparenz wichtig, dass Autoren und Autorinnen in zukünftigen Diskussionsbeiträgen Rechenschaft über die Verwendung ihrer Begrifflichkeiten ablegen.

In der Spiritualitätsforschung hat sich, wie bereits an früherer Stelle erwähnt, die Ansicht durchgesetzt, dass der Spiritualitätsbegriff als grundlegender anzusehen ist, womit die angelsächsische Traditionslinie größeren Einfluss auf die Forschungslage ausübt als die romanische. Aus diesem Grunde werden die Argumentationslinien innerhalb dieser Position, die den Spiritualitätsbegriff als grundlegender versteht, in Folge näher betrachtet und diskutiert werden.

¹⁷³ Die Attraktivität des Spiritualitätsbegriffs gegenüber dem Frömmigkeitsbegriff erklärt sich einerseits aus dem alltagssprachlichen eher kritischen Gebrauch von fromm bzw. Frömmigkeit. Andererseits wird natürlich mit dem Spiritualitätsbegriff mehr noch eine institutionell und dogmatisch nicht disziplinierte religiöse Einstellung und Praxis verbunden als mit dem Frömmigkeitsbegriff, vgl. Sparn, *Fundamentaltheologisch*, Sp. 389.

¹⁷⁴ Vgl. Kapitel 6.1&6.2.1.

6.3.1 Spiritualität und Religiosität

Rein terminologisch wäre es im Grunde genommen möglich, der scharfen Polarisierung zwischen Spiritualität und Religion/Religiosität durch die konsequente Unterscheidung zwischen Religion und Religiosität zuvorzukommen. Den beiden Seiten bzw. Dimensionen könnte so durch das Substantiv Religion und dem Adjektiv religiös bzw. dem Lehnwort Religiosität Ausdruck verliehen werden. Religiosität würde dabei „dezidiert die individuelle Seite des Religiösen im Unterschied zu professionellen Theologie, Dogmen und Lehrmeinungen oder religiöser Institutionen, Kirchen und Religionsgemeinschaften betonen“¹⁷⁵, wie Utsch und Klein überzeugt und wissend schreiben. Die fragliche Begrenzung der Religion/Religiosität auf eine bestimmte Dimension wäre mit dieser Unterscheidung aufgehoben und dem entsprechenden Reduktionismus könnte so entgegengetreten werden.¹⁷⁶ Dieser Lösungsversuch steht aber vor dem Problem, dass diese Sicht nicht allgemein verbreitet ist, wohl auch, da in der Debatte das Interesse nicht auf einer sinnvollen Unterscheidung zwischen Religion und Religiosität liegt, sondern an der Unterscheidung zwischen Spiritualität mit Religion/Religiosität. Dies zeigt sich allein schon daran, dass Religion und Religiosität in der Literatur selten unterschieden werden und oft austauschbar verwendet werden bzw. als ein und dasselbe verstanden werden.¹⁷⁷ Gut ersichtlich wird dieser Umstand bei einem Ausschnitt aus dem aus der vierten Auflage des Buches „The Psychology of Religion“ von den namhaften Autoren Ralph W. Hood, Jr., Peter C. Hill, and Bernard Spilka. Die kursiven Hervorhebungen sind dabei zur Veranschaulichung eingefügt worden:

„The connotations of ‚spirituality‘ are more personal and psychological than institutional, whereas the connotations of ‚*religion*‘ are more institutional and sociological. In this usage, the two terms are not synonymous, but distinct. Spirituality involves a person’s beliefs, values and behavior, while

¹⁷⁵ Utsch/Klein, Religion, S. 27.

¹⁷⁶ Dass die Identifizierung der objektiven Seite mit dem Begriff der Religion ebenfalls eine Neuinterpretation innerhalb der derzeitigen Forschungsdebatte wäre, wurde bereits im vorhergegangenen Kapitel gezeigt, vgl. Kapitel 6.1.

¹⁷⁷ Vgl. Zinnbauer/Pargament, Religiousness, S. 22.25. Vgl. die Aussage von La Cour und Hvidt „We are aware that ‘religion’, ‘religious’ and ‘religiosity’ are not the same, but the literature did not allow for clear-cut distinctions“ (La Cour/Hvidt, Research, S. 1295).

religiousness denotes the person's involvement with a traditions and institution."¹⁷⁸

Religion könnte zwar in Abgrenzung zur Spiritualität als die reine objektive Dimension bzw. Außenseite verstanden werden, was das Vorhandensein und die Befolgung einer Tradition und einer Institution einschließt. Der Religiositätsbegriff – der allein vom Wort ausgehend dazu einladen würde, die individuelle Seite des Religiösen zu betonen¹⁷⁹ – wird aber in engster Verbundenheit mit Religion gesehen. Obwohl Spiritualität oft als Kern verstanden wird,¹⁸⁰ hat Religiosität eben doch eine "nicht-spirituelle", d.h. eine objektive Dimension.¹⁸¹ Herman Westerink beschreibt diese Position wie folgt:

„Spirituality as, e.g., personal and undogmatic mode of expression of a search for meaning or as the personal side of our relationship to the transcendent or search for the sacred is distinguished from religiosity as commitment to shared beliefs and practices of particular religious traditions“.¹⁸²

Selbst wenn Spiritualität als Kern der Religion/Religiosität gedacht wird, so zeigt sich doch, dass Religion/Religiosität als nur eine von vielen möglichen Formen gedacht wird, in der sich Spiritualität äußert bzw. äußern kann. In diesen weniger scharf kontrastierenden Modellen wird der stark negativen Sicht auf Religion/Religiosität oft wortgewandt widersprochen und die großen Gemeinsamkeiten bzw. Überschneidungen von Spiritualität und Religiosität hervorgehoben. Es bleibt aber, dass all jene Eigenschaften – und hervorzuheben ist dabei die

¹⁷⁸ Hood/Hill/Spilka, Psychology, S. 9 („Spiritualität“ ist eher persönlich und psychologisch als intentionell konnotiert, während „Religion“ eher intentionell und soziologisch konnotiert ist. Bei dieser Gebrauch der beiden Begriffe handelt es sich um keine synonymen, sondern um unterschiedliche Begriffe. Spiritualität schließt den persönlichen Glauben, die Werte und das Verhalten ein, während Religiosität die Verwicklung einer Person in einer Intuition und Tradition bezeichnet“, Hervorhebungen und Übersetzung M.H.).

¹⁷⁹ Vgl. Utsch/Klein, Religion, S. 27.

¹⁸⁰ Vgl. Utsch/Klein, Religion, S. 32, Hill et al., Conceptualizing, S. 64.

¹⁸¹ Vgl. die Debatte um den grundlegenden Begriff in Kapitel 6.2.2. Die enge Verbindung beider Bereiche zeigt sich auch daran, dass für die Operationalisierung Religiosität oft mit Kirchengang abgesteckt wird, während die individuelle Erlebnisqualität bzw. die subjektive Seite außen vor bleibt, vgl. Hood/Hill/Spilka, Psychology, S. 11. Dass Individualität nicht in dem Maße der Religion/Religiosität zugerechnet wird wie der Spiritualität zeigt sich – neben den expliziten Aussagen – auch immer wieder implizit, so auch wenn beispielsweise Bucher davon spricht, dass es „Religiosität ohne Spiritualität“ gibt und diese dann als das rein Formelhafte charakterisiert und sie mit der von Gordon Allport beschriebenen extrinsischen Religiosität in eins setzt. Religion ist für Bucher das rein äußere, Religiosität kann als Synonym der Religion verstanden und Spiritualität steht für die persönliche Erlebniskraft vgl. Bucher, Psychologie, S. 54f.

¹⁸² Vgl. Westerink, Spirituality, S. 8.

Freiheit (s.o.) – nicht im gleichen Maße für die Religion/Religiosität gelten. Denn Religiosität ist dann zwar die subjektive Äußerung des Individuums, kann aber nur in Verbindung mit Religion verstanden werden, als persönliche Hingabe oder Einstimmen in Überzeugungen und Praktiken bestimmter Traditionen.¹⁸³ Religiosität ist in ihrer Individualität also mal mehr mal weniger, und doch zu einem gewissen Teil immer der persönliche Glaube an Gegläubtheiten.¹⁸⁴ Zwischen Religiosität und Religion wird daher hierbei also eigentlich nicht unterschieden, da Religiosität als auf engste mit der Außenseite (Religion) in Verbindung gesehen wird als "Nicht-Spiritualität". Das Interesse bei dieser Konzeption liegt daher klar auf dem Spiritualitätsbegriff, der Religionsbegriff bzw. der Religiositätsbegriff dient hierbei zur Abgrenzung um anzuzeigen, wo der Unterschied zur Religion/Religiosität liegt bzw. was Spiritualität (nicht) ist.¹⁸⁵ Da wirkt es fast etwas anachronistisch, wenn Hood wie selbstverständlich erklärt, dass die Grundlage der Religion in den verschiedenen Dimensionen der Individualität zu finden ist.¹⁸⁶ Der Terminus Religiosität markiert eben nicht die Dimension des persönlichen religiös-Seins als Pendant zur "äußerlichen" Religion, zumindest nicht in vergleichbarer Weise, wie das der Spiritualitätsbegriff tut.

Mit der Einführung des Spiritualitätsbegriffs gingen die Elemente der subjektiven Dimension – die zuvor im Religionsbegriff und allemal im Religiositätsbegriff inkludiert waren – auf diese über, sodass für Religion/Religiosität die Elemente der objektiven Dimension übrig blieben.¹⁸⁷ Religion/Religiosität wird somit zum Abgrenzungsbegriff zur Spiritualität stilisiert, damit der Begriff der Spiritualität fassbar wird. Religion/Religiosität ist daher das andere und – je nach Kontrastierungsgrad – die Nicht-, Nicht-ganz- oder auch nicht pure Spiritualität. Der Grund für diese enge Verbindung von Religiosität und Religion (als Tradition, Institution und soziologisches Phänomen) liegt – neben linguistischen Grenzen¹⁸⁸ – also am breiten

¹⁸³ Vgl. Westerink, Wein, S. 181.

¹⁸⁴ Vgl. Pöhlmann, Dogmatik, S. 90.

¹⁸⁵ Vgl. Utsch/Klein, Religion, S. 38, Kapitel 6.1.

¹⁸⁶ Vgl. Hood, Commentary, S. 108.

¹⁸⁷ Vgl. Hill et al., Conceptualizing, S. 60. Dieser Vorgang lässt sich als Beispiel besonders gut bei Bucher in seinem Buch „Psychologie der Spiritualität“ zeigen. So versieht er beispielsweise – fast als wolle er damit dem „heutigen Sprachgebrauch gerecht werden“ – ein von ihm wiedergegebenes Zitat von William James mit einer Anmerkung des Verfassers, indem er nach den bei James zu findenden Wörter „persönliche Religion“ in Klammern „Spiritualität“ setzt, vgl. Bucher, Psychologie, S. 9. Bucher bespricht sogar selbst die Problematik, dass gerade Psychologen und Psychologinnen zu einer polarisierenden Sichtweise neigen, nur um daraufhin zu erklären, dass dabei nicht vergessen werden darf, dass a) Spiritualität aus religiösen Traditionen schöpft und b) auch Religiosität intrinsisch mit *spirituellen* Erlebnisqualitäten praktiziert werden kann (wodurch wiederum das, was er an der Religiosität gut und persönlich erachtet, als Spiritualität bezeichnet), siehe Aao., S. 12. Dieses Vorgehen zeigt sich auch daran, dass für Bucher „Religiosität ohne Spiritualität“ mit der von Allport als extrinsisch beschriebene Religion zusammenfällt, vgl. Aao., S. 54.

¹⁸⁸ Vgl. Kapitel 6.3.3.

Aufkommen des "modernen" Spiritualitätsbegriffs. Die individuelle Seite bzw. Dimension ist vornehmlich in den Spiritualitätsbegriff inkorporiert worden und zu dessen Eigentum bzw. Wesen erklärt worden, wodurch Religiosität – mal mehr mal weniger, und doch nie in keinsten Weise – mit Religion und damit zumindest mit der Objektiven Seite in enger Verbindung gesehen wird, wenn nicht gar mit Institution gleichgesetzt wird.¹⁸⁹ Die geistige, geistliche und existentielle Dimension des menschlichen Lebens wird aus dem Religionsbegriff ausgeblendet bzw. von diesem abgetrennt und fällt in den Bereich von Spiritualität (und soll dann gerade nicht Religion heißen).¹⁹⁰ Dass sich mit der Einführung des Spiritualitätsbegriffs innerhalb des Forschungsdiskurses grundlegend die Sicht auf den Religionsbegriff/Religiositätsbegriff geändert hat, zeigt auch, dass früher funktionale Definitionen der Religion/Religiosität beliebt waren, während dies heute bei der Spiritualität der Fall ist und Religion/Religiosität substantiell definiert.¹⁹¹

Wie im vorhergegangenen Kapitel bereits gesagt wurde, wird dementsprechend auch innerhalb der Position, die die Spiritualität als den grundlegenden Begriff sieht, (nur) vermeintlich auf derselben Ebene Spiritualität mit Religiosität verglichen. Denn die Religiosität hat unweigerlich zur Spiritualität eine *differentia specifica*, die sie gegenüber dieser zum engeren Begriff werden lässt. Religiosität ist nämlich, wie bereits gesagt, Spiritualität innerhalb einer konkreten (religiösen) Tradition. Als solche ist dann jedoch Religiosität – wie so oft in der Literatur zu finden – als "Religiosität/Religion" zu verstehen. Damit verlässt die Religiosität aber die Ebene der Spiritualität – das Individuum mit seiner persönlich-spirituellen Spiritualität – und wird nun doch wieder mit der Religion – die in diesem Verständnis die Außenseite darstellt – in eins gesehen. Während also für die Spiritualität die subjektive Ebene gilt, umfasst die Religiosität die subjektive und die objektive Ebene. Eine solch enge Beziehung zwischen objektiver und subjektiver Seite im Religionsbegriff/Religiositätsbegriff weist die Spiritualität nicht auf, da sie diese aus Gründen der Konzeption des Spiritualitätsbegriffs gar nicht beinhalten kann bzw. darf.¹⁹² Aufgrund der gegenwärtigen Konzipierung des

¹⁸⁹ Vgl. Zinnbauer/Pargament, *Religiousness*, S. 24.35.

¹⁹⁰ Vgl. Utsch/Klein, *Religion*, S. 38.

¹⁹¹ Vgl. Zinnbauer/Pargament, *Religiousness*, S. 24. Gut lässt sich der Bedeutungswandel bzw. Begrenzung des Religionsbegriffs/Religiositätsbegriffs auf einen bestimmten Bereich zu Gunsten eines möglichst breiten Spiritualitätsbegriffs erkennen, wenn man vergangene und gegenwärtige Definitionen beider Begriffe vergleicht, siehe hierzu die tabellarische Aufzählung bei Aao., S. 23.

¹⁹² Das Religion als die objektive Seite/Dimension begriffen wird – mit der die Religiosität im Unterschied zur Spiritualität aufs Engste verbunden ist – hat neben dem Interesse der Forschungswelt am Spiritualitätsbegriff als rein subjektive Dimension (vgl. Kapitel 6.3) auch geschichtliche (oftmals nicht bewusste) Gründe, vgl. Kapitel 5.3.6.2.2.6.3.

Spiritualitätbegriffs können die zuvor genannten Funktionsweisen bzw. Attribute nicht im gleichen Maße für die Religion/Religiosität wie für die Spiritualität gelten.¹⁹³

Nachdem aber dezidiert Spiritualität und Religiosität in diesem Ansatz verglichen werden sollen – mit dem Ergebnis, dass Spiritualität der grundlegendere Begriff ist – besteht hier ein Kategorienfehler, und es wird doch wieder die individuelle, subjektive Spiritualität und die kollektive, objektive Dimension (d.h. Religion) verglichen. Interessanterweise können beide Positionen sagen, dass Spiritualität der Kern ist. Jedoch bedeutet dies innerhalb der zwei Konzeptionen verschiedenes. Wird Spiritualität als der breitere Begriff begriffen, so ist Spiritualität (in Form von Religiosität) als Grundbaustein als individuelle Dimension auch vorhanden innerhalb einer konkreten Tradition. Wird Religion als breiter verstanden, so deutet dies an, dass der subjektiven Dimension das Primat gegenüber der objektiven Dimension gegeben wird, ohne die andere Dimension außer Acht zu lassen.

6.3.2 Der blinde Fleck der Spiritualität

Noch viel schwerwiegender als dieser Kategorienfehler innerhalb des Vergleiches wiegt jedoch, dass die gesamte Position durch ihr Desiderat der Spiritualität als alleiniger Ausgangspunkt der Forschung Grundlegendes übersieht. Nachdem, wie bereits besprochen, Religion/Religiosität zum Abgrenzungsbegriff stilisiert wurde,¹⁹⁴ wurde Spiritualität als subjektive Ebene (gewissermaßen in "Reinform") verstanden. Jedoch – und dabei handelt es sich um einen blinden Fleck – ist diese Konzipierung der Spiritualität als reine subjektive Ebene gar nicht vorstellbar. Denn auch die Spiritualität – mag sie noch so sehr als subjektiv gedacht werden – muss zwangsläufig eine objektive Seite haben.¹⁹⁵ Spiritualität entsteht nicht im kontextfreien Raum und Zeit, und selbst wenn sie als für den Menschen als wesenhaft verstanden wird, sodass der Mensch durch sein Menschsein als spirituell zu bezeichnen ist, – was alles andere als eindeutig ist, s.u. – so drückt sich auch diese wesenhafte Spiritualität durch und in bereits bestehenden Inhalten (und Formen) aus.¹⁹⁶ Spirituelle Erfahrungen sind ohne konkrete Inhalte gar nicht denkbar. Die Lösung von konkreten Inhalten (wie Glaubensinhalten,

¹⁹³ Auch wenn dieser reduktionistischen Polarisierung zwischen Spiritualität und Religion/Religiosität in jüngster Zeit mitunter energisch entgegengetreten wird, so zeigt sich doch, dass gewisse Elemente dieser Polarisierung auch bei weniger polarisierenden Ansätzen – mit der merklichen Sympathien für den Spiritualitätsbegriff – zu finden sind, s.u.

¹⁹⁴ Vgl. Kapitel 6.1.

¹⁹⁵ Dazu Wilhelm Gräß: „es zeigt sich, dass die individualisierte Religion, die die Individuen als ihre Spiritualität kommunizieren, nur in der Vermittlung über die universalen Geltungsansprüche, die sich mit deren sprachlich-symbolischer Artikulation verbindet, zur Mitteilung kommen kann“ (Gräß, Individualisierung, S. 11).

¹⁹⁶ Vgl. Zinnbauer/Pargament, *Religiousness*, S. 35f.

Traditionen etc.) führt nicht dazu, dass man der individuellen spirituellen Erfahrung am besten gerecht wird, sondern stiftet Verwirrung und führt vor allem zur (Selbst)Täuschung.¹⁹⁷ Auch die Spiritualität – wie allgemein menschlich und subjektiv-konzipiert sie auch verstanden werden mag – hat immer Glaubenssätze im Hintergrund, auch wenn diese oft nicht bewusst sind. Auch die Spiritualität kommt nicht ohne *fides quae*, d.h. ohne den Glauben bzw. das „für wahr halten“ gewisser (Glaubens-)Sätze aus.¹⁹⁸ Jede einzelne Form der neuen Spiritualität inkludiert das „für wahr halten“ bestimmter Tatsachen und fußt auf bestimmten (u.a. anthropologischen) Prämissen. Unkenntnis und Unwissenheit bewirken dabei nicht, dass es diese nicht gäbe. Spiritualität soll aber eigentlich eben nicht jenen defectus haben, dass sie in einer Tradition zu verorten ist, daher werden Inhalte und allgemein das *fides quae* in das Reich der Religion verfrachtet und Spiritualität als *conditio humana* angenommen – wiederum ohne dies ausreichend zu reflektieren.¹⁹⁹ In Bregmans Worten: „contemporary advocates for spirituality want a pure baby never submersed in the contaminating waters of religion“.²⁰⁰ Die Negierung dieser objektiven Dimension ist für die neue Spiritualität aus ihrer Konzipieren heraus unumgänglich. Die Schwierigkeiten und die Aporien, die dadurch etwa bei den Definitionsversuchen entstehen, sind nichts anderes als der Preis, den Forscher und Forscherinnen für die Konzipierung ihres Desiderats, d.h. ein von der Religion getrennter und möglichst allumfassender Begriff der Spiritualität, zahlen.²⁰¹ Der zuvor beschriebene Kategorienfehler entsteht also durch diesen blinden Fleck, und ließe sich durch die Anerkennung des Vorhandenseins einer objektiven Ebene der Spiritualität vermeiden.

„Confusion within the study of religiousness and spirituality may arise when different researchers define the constructs from different levels of analysis, but do not identify their definitions as such. Identifying religiousness as a social

¹⁹⁷ Vgl. Heine, Grundlagen, S. 139, Dazu Bregman, Ecology, S. 93: „In short, from a sociological point of view, individuals who say, ‚I am in my solitude‘, are kidding themselves; they are part of a generation, a cultural pattern, and a language to describe identities that are anything but solitary“ („Kurzum, aus soziologischer Perspektive machen sich Individuen, die sagen, ich bin in meiner Abgeschiedenheit, selbst etwas vor: Sie sind als Individuen Teil einer Generation, eines Kulturrahmens und eines Sprachgebrauchs um Identitäten beschreiben zu können, die just nicht in Abgeschiedenheit existieren“, Übersetzung M.H.).

¹⁹⁸ Vgl. Kapitel 6.1.

¹⁹⁹ Graphik 2 zeigt, dass Spiritualität eben Spiritualität bleibt, während sie bei der Religiosität eine Ausformung hat.

²⁰⁰ Bregman, Ecology, S. 87 („Gegenwärtige Vertreter der Spiritualität wollen die reine Essenz, die niemals mit den verunreinigenden Wassern der Religion in Berührung kam“, Übersetzung M.H.).

²⁰¹ Vgl. Kapitel 7.2.

phenomenon and spirituality as an individual phenomenon, and then casting them as incompatible opposites illustrates this kind of mistake.”²⁰²

Dann jedoch wäre Spiritualität kein grundlegenderer Begriff mehr als der Religiositätsbegriff. Spiritualität hätte dann eben eine andere objektive Seite als die Religiosität, aber sie hätte eine, womit auch sie innerhalb einer oder mehrerer bestimmten und bestimmenden Traditionen zu verstehen ist. Religiosität sagt dann das gleiche aus wie die Spiritualität, beide können nicht auf ihre objektive Seite beschränkt werden. Der einzige Unterschied zwischen Spiritualität und Religiosität könnte daher – und das ist sehr generalisierend ausgedrückt – das Vorhandensein einer Institution sein, die nichts anderes als die Ausbildung der objektiven Dimension ist, die die Spiritualität auch hat. Alle anderen zuvor beschriebenen Charakteristika der Spiritualität²⁰³ können auch auf Religiosität zutreffen und können nicht als *differentia specifica* der Spiritualität im Vergleich zur Religiosität angeführt werden. Religiosität wird also in diesem Ansatz viel zu monistisch und monolithisch gedacht, zumal auch hier dogmatische Uneindeutigkeit und Ablehnung der Institutionen real ist.²⁰⁴

6.3.3 Linguistische Grenzen der Problematik

Dass es zu diesen Missverständnissen, Kategorienfehler, Ebenenverwechslungen, etc. gekommen ist, rührt nach Ansicht des Autors auch von linguistischen Grenzen im Bezug auf zentralen Begriffe der Debatte her. So hat nach der Umdeutung des Religionsbegriffes zwar das Adjektiv religiös und das Lehnwort Religiosität in den Begriffen und spirituell und Spiritualität jeweils ein Pendant, nicht aber der Begriff der Religion, der wie gesehen als pars pro toto der Außenseite bzw. Institution wurde.²⁰⁵ Da Religiosität aber – um als Gegenbegriff zur Spiritualität überhaupt fungieren zu können – eng mit der Religion verbunden gesehen wird, macht sich das Fehlen dieses Begriffes, der für die Außenseite steht, bemerkbar. Spiritualität hat so, anders als die Religion/Religiosität, vermeintlich überhaupt keine Außenseite. Rein begrifflich suggerieren die Begriffe Spiritualität und Religion (und der mit diesem in

²⁰² Zinnbauer/Pargament, *Religiousness*, S. 31 („Innerhalb der Religionswissenschaften kann es zu Verwirrung kommen, wenn verschiedene Forscher die Konstrukte auf unterschiedlichen Analyseebenen definieren, ihre Definitionen aber nicht als solche kennzeichnen. Dieser Fehler wird begangen, wenn die Religiosität als soziales Phänomen und die Spiritualität als individuelles Phänomen dargestellt wird und daraufhin beide als inkompatible Gegensätze dargestellt werden“, Übersetzung M.H.).

²⁰³ Vgl. Kapitel 7.1.

²⁰⁴ Vgl. Fußnote 37.

²⁰⁵ Im Deutschen gibt es nach meiner Sicht überhaupt kein mögliches Pendant zum Religionsbegriff, im Englischen gäbe es den Begriff des Spirits, der aber wohl kaum die gleiche Stellung wie der Religionsbegriff als objektive Dimension einnehmen würde.

Verbindung stehenden Begriff der Religiosität) diesen großen Unterschied, die bis dato beschriebenen Unterschiede bzw. Konfusionen bilden sich auch auf der begrifflichen Ebene ab. Spiritualität wird als Begriff verwendet, weil er offen attraktiv und – im Gegensatz zum Begriff der Religion bzw. Religiosität – nicht vorbelastet scheint.²⁰⁶ Denn im Gegensatz zum Religionsbegriff wird der Spiritualitätsbegriff nicht mit Repressionen und Gewalttaten, die im Namen der Religionen oder auch der Institution Kirche verübt worden sind, verbunden. Klein hält dabei fest, dass gerade aus einer missverstandenen Spiritualität die Motive für Gewalt erwachsen sind.²⁰⁷ Religiosität wird aber heutzutage mit Religion (und als solches mit starren Hierarchien, Institutionen und Dogmen, s.o.) assoziiert, während Spiritualität weniger befangen klingt.²⁰⁸ Dieser Umstand, der sich sprachlich in der unterschiedlichen Begriffsverwendung ausdrückt, hat demnach zur großen Beliebtheit des Spiritualitätsbegriffs beigetragen und ist als Grund für die grenzziehende Selbstbezeichnung "spirituell, aber nicht religiös" anzusehen.²⁰⁹

6.4 Die objektive Dimension der Spiritualität

Auch wenn die Spiritualität stets als subjektives und individuelles Phänomen bestimmt wird und das Individuum allein als Quelle der Spiritualität angesehen wird, sollte Spiritualität nicht alleinig von dieser Perspektive bzw. Ebene aus betrachtet werden. Denn wie auch die Religion/Religiosität ist die Spiritualität als multidimensionales Phänomen zu beschreiben, das in der Wissenschaft auf individueller, sozialer, institutioneller, kultureller und globaler Ebene zu betrachten ist. Dass auch der Spiritualität eine institutionelle, soziale, kulturelle und globale Ebene inhärent ist, soll nun dargelegt werden. So lässt sich beispielsweise am vermehrten Aufkommen und an der vermehrten Bildung von spirituellen Organisationen und Gruppierungen erkennen, dass die oft bemühte Institutionskritik der Spiritualität nur zum Teil den Tatsachen entspricht. Die kritische Haltung betrifft nämlich nur eine gewisse Art und

²⁰⁶ Vgl. La Cour et al., *Understandings*, S. 77, Utsch/Klein, *Religion*, S. 37, siehe auch Anm. 317.

²⁰⁷ Dass der Begriff der Spiritualität einen Bedeutungswandel durchlebt hat ist bereits beschrieben worden. So kommt es zu der paradoxen Situation, dass Spiritualität als ursprünglich dezidiert christlicher Begriff und als solches ein Begriff der Kirchengeschichte heute gegen eben diese Kirchengeschichte ins Feld geführt wird, vgl. Klein, *Religion*, S. 37.39.

²⁰⁸ Vgl. Kapitel 6.1. Auf den Bedeutungswandel des Spiritualitätsbegriffs in der heutigen Zeit wurde bereits hingewiesen. Dieser Bedeutungswandel hat sich jedoch nicht überall durchgesetzt, Spiritualität kann mitunter auch noch mit Spiritismus gleichgesetzt werden, vgl. Bregman, *Ecology*, S. 2. So kann es so zur paradoxen Situation kommen, dass Menschen sich aufgrund ihrer Vorstellungen und Assoziationen weder mit Religiosität/Religion noch mit Spiritualität identifizieren können. Wenn durch die Attribute "religiös" und "spirituell" aber „noch nicht jede Form des religiösen und/oder spirituellen Selbstverständnisses adäquat abgebildet wird“ (Utsch/Klein, *Religion*, S. 31), stellt dies die empirische Forschung große Probleme.

²⁰⁹ Vgl. Kapitel 3.3.

Verfasstheit von Institution, die Institutionskritik wendet sich – was wiederum Teil der Abgrenzungsstrategie ist, s.o. – gegen die traditionellen, gewachsenen Institutionen, d.h. gegen die Kirchen. Wenn nicht ein verkürzter Institutionenbegriff herangezogen wird, dann ist aber klar, dass auch die spirituelle Szene institutionelle Strukturen ausbildet.²¹⁰ Der Vertrauensverlust in traditionelle, gewachsene Institutionen wie die Kirchen bedeutet daher nicht, dass Menschen in der heutigen Zeit nunmehr keinerlei Bedürfnis nach Orientierungshilfen in religiösen bzw. spirituellen Fragen hätten. Die neuen institutionellen Vermittlungsinstanzen, die etwa in Form von Seminaren, Workshops oder auch Ausbildungsgängen zu erkennen sind, können nicht als bloße Akzidenzien der individualisierten Spiritualität angesehen werden. Vielmehr sind sie als substantiell mit dem Spiritualitätsbegriff verbunden zu verstehen, ihre genuine Produktivität ist daher auf jeden Fall in Rechnung zu stellen.²¹¹ Es sollte daher auch in diesem Sinne von der Vorstellung Abstand geworden werden, dass Spiritualität ausschließlich individualistisch ist und damit alleinig in der Privatsphäre des Individuums zu finden ist. Spiritualität ist zwar zum großen Teil Privatsache, deswegen bleibt sie jedoch nicht "unsichtbar", das Aufkommen und die breite Diskussion über sie, sowie das eben beschriebene Aufkommen der Institutionen kann als hinreichendes Zeichen hierfür genommen werden.²¹² Wie auch die Religion/Religiosität ist Spiritualität mit einer subjektiv-individuellen Seite und einer objektiv-kollektiven Seite ausgestattet, also als komplexes Phänomen zu beschreiben. Es handelt sich daher wie zuvor besprochen um einen Kategorienfehler, wenn Spiritualität allein als individuell bzw. subjektiv-personales – und Religion/Religiosität als Konterpart allein als kollektives bzw. objektives – Phänomen betrachtet wird.²¹³ Spiritualität wird aber aus mehreren Gründen meist so konzipiert, dass keine Verbindung bzw. kein Zusammenhang zwischen der Spiritualität des Individuums und der Verortung in Zeit, Raum und Tradition besteht.²¹⁴ Aber auch die Spiritualität ist nicht

²¹⁰ Dass die neue Spiritualität radikal institutionskritisch sei, hat im wissenschaftlichen Diskurs beinahe den Rang einer Grundwahrheit, vgl. u.a. Baier/Sinkovits, Einleitung, S. 1. Dem soll mit Markus Hero hiermit widersprochen werden.

²¹¹ Vgl. Hero, Formen, S. 13.35, Körtner, Wiederkehr, S. 22. Markus Hero geht in seiner institutionentheoretischen Analyse neuer Religiosität – die für ihn die Spiritualität mit einschließt – davon aus, dass er die „vielzitierte ‚Spiritualität‘ (...) an eine ganz bestimmte institutionelle Infrastruktur gebunden“ sieht. „Die praktischen Ermöglichungs- und Verwirklichungsbedingungen der neuen religiösen Interesse basieren auf institutionellen Vermittlungsformen, die eine optionale Haltung des Ausschens und des Auswählens ermöglichen und somit einer passageren und an den persönlichen Augenblicksbedürfnissen orientierten Religiosität den Weg bahnen.“ (Aao., S. 14).

²¹² Vgl. Wilke, Säkularisierung, S. 72, siehe auch Anm. 197.

²¹³ Vgl. Zinnbauer/Pargament, Religiousness, S. 27.31f.34, Hill et al., Conceptualizing, S. 57.

²¹⁴ Vgl. Bregman, Ecology, S. 13. Bregman erkennt in der modernen Spiritualität den Versuch einer Konzipierung analog zu dem, wie William James einst die Religion bestimmte. Wichtigstes Element ist ihrer Ansicht nach die in James Definition enthaltene Passage des „men in their solitude“, womit die Spiritualität vom Reich der

kulturfrei, sie entsteht nicht *ex nihilo* im Individuum, sodass Spiritualität gewissermaßen in ein soziales Vakuum ausgedrückt werden würde.²¹⁵ Hill und Pargament drücken dies so aus: „the polarization of religion and spirituality into institutional and individual domains ignores the fact that all forms of spiritual expression unfold in a social context“.²¹⁶ Dieses Kapitel unternimmt daher den Versuch²¹⁷, diesen Kontext herauszuarbeiten und damit zu zeigen, wo die Sprache und die Ideen, die die heutige Spiritualität als ihr Eigen erklärt hat, ihren Ursprung haben.²¹⁸ So soll die objektive Seite der Spiritualität beispielhaft aufgezeigt werden, die im Interesse der subjektiven Seite oft nicht erwähnt oder gar (implizit) bestritten wird.

„History, traditions, and cultures [...] are all important to any successful understanding of religion, even one inclusive of personal experience. Unfortunately, it is exactly this parentless, ‘men in their solitude’ approach that so many of the definitions and treatments of spirituality do pretend to offer. To do so, they must implicitly sever spirituality from the realm of groups and traditions, and [...] from the world of work and social identity.“²¹⁹

Zunächst werden dazu wichtige Wegbereiter der neuen Spiritualität angeführt und aufgezeigt, wie ihre Ideen fundamental die Konzeption der neuen Spiritualität geprägt haben

Traditionen und der Gruppierungen geschieden werden soll. Es ist der Weg des „entkörpernten, abgekoppelten Inneren des Individuums“, vgl. Aao., S. 87.

²¹⁵ Vgl. Zinnabauer/Pargament, *Religiousness*, S. 27f.

²¹⁶ Hill/Pargament, *Advances*, S. 64.

²¹⁷ Dieses Kapitel inkl. der dargebotenen Typologie kann natürlich nur grob versuchen, die Traditionen bzw. das, was zuvor als objektive Dimension benannt worden ist, der Hauptströmungen der modernen Spiritualität zusammenzutragen. Grundsätzlich kann bei dieser Vorgehensweise kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben werden, schon gar nicht beim Thema der Spiritualität, liegt es doch gerade im Wesen der Spiritualität, das Augenmerk nicht auf den Inhalten, sondern auf den Vollzügen zu haben. Die Folge daraus, dass bei einer derartigen, fast schon Belanglosigkeit der Inhaltsfragen zugunsten des Vollzugs die möglichen Ausformungen der Spiritualität schier unbegrenzt sind, ist evident. Die neue Spiritualität wird daher auch oft mit dem Begriff des Synkretismus zusammengebracht, was sowohl für die verschiedenen Anschauungen als auch für die Praktiken gilt, vgl. Körtner, *Wiederkehr*, S. 20f. Vgl. dazu auch die Bemerkungen zu Schleiermacher in dieser Sache in Kapitel 6.4.1. Trotzdem soll dieser Versuch hier zum Tragen kommen, einerseits um Schneisen in das unüberblickbare Wirrwarr der verschiedenen Formen der Spiritualität zu schlagen, andererseits um deutlich zu machen, dass die Spiritualität sich natürlich immer auf Inhalte bezieht und beziehen muss, d.h. objektive Dimension besitzt.

²¹⁸ Bregman spricht dabei von den „versteckten Geschichte“ („hidden histories“) der verschiedenen Spiritualitätsformen, vgl. Aao., S. 101.

²¹⁹ Bregman, *Ecology*, S. 87 („Geschichte, Traditionen und Kulturen [...] sind allesamt entscheidend für jedwedes erfolgreiche Verständnis von Religion, sogar von einem, das vor allem die persönliche Erfahrung im Blick hat. Unglücklicherweise ist es genau jener, elternlose „Menschen in ihrer Abgeschiedenheit“ Zugang, den so viele der Definitionen und Behandlungen der Spiritualität vorgeben zu bieten. Um so vorgehen zu können, muss implizit die Spiritualität von dem Reich der Gruppen und der Traditionen und [...] von der Arbeitswelt und sozialen Identität geschieden werden.“, Übersetzung M.H.).

(Kapitel 6.4.1). Vor allem implizit-, aber auch explizit tauchen die Konzeptionen dieser Autoren in den heutigen Konzeptionen des neuen Spiritualitätsbegriffs auf.²²⁰ Anschließend folgt der Versuch einer Typologie der verschiedenen Formen der Spiritualität (Kapitel 6.4.2). Abschließend werden weitere Traditionen der neuen Spiritualität besprochen, auf die die neue Spiritualität direkt zurückzuführen ist (Kapitel 6.4.3). Dabei fällt auf, dass diese Traditionen in den wenigsten Beiträgen der Forschungsdiskussion Erwähnung finden.

6.4.1 Wegbereiter der neuen Spiritualität

Die Opposition zwischen objektiver Dimension der Religion bzw. kirchlich-institutioneller Lehre und dem individuellen Vollzug bzw. der individuellen Erfahrung – die wie gesehen charakteristisch für die neue Spiritualität ist – ist keineswegs ein Phänomen des ausgehenden 21. Jahrhunderts und daher nicht erst mit dem Begriff der Spiritualität – in Abgrenzung zum Begriff der Religiosität – aufgekommen. Dieser "Streit" lässt sich besonders eindrucksvoll mit dem Namen eines Mannes in Verbindung bringen, der manchenorts als Begründer bzw. Kronzeuge (u.a.) der Religionspsychologie angesehen wird²²¹ und mit seinem Werk eine kaum zu überschätzenden Wirkung bis in unsere Zeit hinein erzielt hat: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher.²²² Schleiermachers Bedeutung rührt nicht zuletzt daher, dass er unter den Bedingungen des neuzeitlichen Bewusstseins in der Zeit der europäischen Aufklärung die protestantische Theologie und den Religionsbegriff im durchaus wörtlichen Sinne neu begründete.²²³ Auf dem Hintergrund der Erfahrungen der vergangenen Jahrhunderte – nicht zuletzt seien hier die Religionskriege des 17. Jahrhunderts genannt – gelangt man in der Zeit der Aufklärung zur durchaus kritischen Erkenntnis, dass Religion zu Intoleranz und Destruktivismus führen kann. So entbrannte in jener Zeit eine kritische Diskussion darüber, wie Religion zu fassen und zu definieren sei, um die wahre Religion von der falschen Religion zu scheiden. Letztere wurde stark mit der Tradition verbunden, die lediglich "Menschenwerk" sei, erstere wurde als essentiell, d.h. natürlich zum Menschen zugehörig, verstanden. Das Streben in dieser Zeit war dahingehend, die universale und unvergängliche Wahrheit von den Dogmen

²²⁰ Vgl. Bregman, *Ecology*, S. 75f.84f.

²²¹ Vgl. Westerink, *Schläuche*, S. 182, Heine, *Grundlagen*, S. 63f.

²²² „Seit der Reformation kann keinem anderen Theologen vergleichbare Bedeutung und Wirkkraft zugeschrieben werden.“ (Jüngel, *Schleiermacher*, Sp. 904). Die Bedeutung und die Wirkkraft drückt Karl Barth – dessen Theologie in Opposition zu Schleiermachers steht und auf den er sich immer wieder kritisch bezieht – mit den Worten aus: „Nicht eine Schule stiftet er[,] sondern ein Zeitalter“ (ebd.). Schleiermachers Werk ist natürlich nicht nur für die Theologie bis zum heutigen Tag von Bedeutung, auch in Gebieten wie der Pädagogik, der Ästhetik, der Hermeneutik ist sein Denken von nachhaltiger Bedeutung, vgl. Leonhard, *Grundinformation*, S. 78.

²²³ Vgl. Leonhard, *Grundinformation*, S. 78.

und den machthungrigen Institutionen zu scheiden.²²⁴ So sah Immanuel Kant die Religion in derart enger Verbindung mit der Moralität, sodass diese gleichgesetzt werden können. Nicht mit Bezug auf eine externe Autorität, sondern am moralischen Bewusstsein des Menschen orientiert, sollte die Religion als Vernunftsreligion formuliert werden. Kant sieht somit einen Gegensatz zwischen einer Offenbarungsreligion bzw. positiven Religion und dem Ideal der nicht suppressiven, natürlichen und rationalen Religion. Er geht dabei aber von einer (moralischen) Entwicklung der Menschheit, die er als sich im allmählichen Übergang vom Kirchenglauben hin zur Alleingültigkeit des reinen Religionsglaubens befindlich sieht, aus. So ist für Kant die eigentliche, unhintergehbare Grundlage der (vernünftigen) Religiosität das moralische Bewusstsein des Menschen.²²⁵ Gewissermaßen als Gegenpol zu Kant und anderen aufklärerischen Religionskonzeptionen ist die altprotestantische Orthodoxie zu sehen, die ihren Schwerpunkt auf genau den dogmatischen Lehrsystemen und die orthodoxe, d.h. rechtgläubige Lehrbildung setzte. Entgegen der soeben beschriebenen Vernunftsreligion verzichtete die altprotestantische Orthodoxie in ihren Lehrbildungen metaphysische Überlegungen – unter Berufung auf die Bibel und die altkirchliche Tradition – als Argument für die Lehre keineswegs.²²⁶ In dieser Ausgangslage beschreitet Schleiermacher einen neuen Weg und bestimmt Religion weder als reine Vernunftsreligion bzw. natürliche Religion noch als (rein metaphysisch-spekulative) Lehre bzw. Dogmatik, womit er sich sowohl gegen die neueren Konzeptionen der Aufklärung als auch gegen die altprotestantische Orthodoxie wendet.²²⁷ Religion ist nach Schleiermacher im Kern subjektiv-individuelles Gefühlserleben, das sich aus der Anschauung des Universums ergibt. Das Wesen der Religion ist daher „weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl“, und „Religion ist Sinn und Geschmack fürs

²²⁴ Natürlich gibt es "die Aufklärung" genau so wenig wie es "die Reformation" oder "den Pietismus" gab. So zeichnet sich die Aufklärung im französischsprachigen Raum im Vergleich zur Aufklärung im deutschsprachigen Raum durch eine ausgesprochene Kritik gegenüber allem Religiösen aus, während der Ton im dreisprachigen Raum weit wohlgesinnter war, vgl. Leonhard, Grundinformation, S. 63–70.78–81.

²²⁵ Vgl. Leonhard, Grundinformation, S. 72f.82, Bregman, Ecology, S. 77. Kant definiert Religion demnach primär als Pflichtenkenntnis bzw. Pflichtbewusstsein, vgl. Leonhard, Grundinformation, S. 82. Neben Kant könnten hier weitere Neufassungen der Religion als natürliche Religion bzw. Vernunftsreligion dieser Zeit zur Sprache kommen, wie z.B. jene des Deismus oder auch die Konzeption David Humes, vgl. dazu Bregman, Ecology, S. 76–78, Leonhard, Grundinformation, S. 62.171.

²²⁶ Vgl. Leonhard, Grundinformation, S. 57-59.

²²⁷ „Schleiermacher war Apologet: Er verteidigte die Religion gegenüber deren Verächtern, die aus Vernunftsgründen nicht nur die biblischen Wundererzählungen ablehnten, sondern auch die metaphysischen Spekulationen der Dogmatik und die moralischen Vorschriften, die den Menschen ihre Selbstverantwortlichkeit rauben.“ (Heine, Grundlagen, S. 22).

Unendliche“.²²⁸ Die subjektiv-individuelle religiöse Erfahrung des Menschen ist für Schleiermacher Ausgangspunkt und Zentrum der Religion. Allen inhaltlichen Aussagen (religiöser Dogmatiken) kommen demnach nur nachgeordnete und daher eine aus diesem Gefühlserleben abgeleitete Bedeutung zu, was eine Absage an den „Objektivismus“ der altprotestantischen Orthodoxie beinhaltet.²²⁹ Der Fokus des Religionsverständnisses liegt nun nicht länger auf den Glaubensinhalten bzw. den Glaubenssätzen, die festgelegt wurden und die als verpflichtet gelten sollen. In den Begrifflichkeiten der klassischen Dogmatik der protestantischen Orthodoxie entspräche dies dem *fides quae creditur*. Schleiermacher legt den Fokus nun auf dem Glaubensakt selbst, der vom Subjekt ausgeht und – wiederum in der klassisch dogmatischen Sprache ausgedrückt – als *fides qua creditur* bezeichnet werden kann.²³⁰ Schleiermacher dreht somit die Abfolge um, und definiert das *fides qua* als Ausgangspunkt für ein darauf aufbauendes, sekundäres *fides quae*.²³¹ Religion, d.h. Religiosität ist dadurch aber nun zwangsläufig pluralistisch. Und doch – und dieser Punkt wird bei der Schleiermacherrezeption gerade der Befürworter der neuen Spiritualität oft übersehen – realisiert sich laut Schleiermacher die menschliche Religiosität durch die Anschauung des Universums nur in konkreten geschichtlichen Ausprägungen. Schleiermacher begreift die positiven Religionen als verschiedene Darstellungsformen des Wesens der Religion, wodurch er sich gegen die aufklärerischen Versuche der „Verächter“²³² wendet, die eine von den historisch bedingten Eigenheiten bereinigte natürliche Religion bzw. Vernunftsreligion zu ermitteln- und als allgemein verbindlich dazustellen versuchten. Die religiösen Gemeinschaften und die Kirchen sind nach Schleiermacher Einrichtungen zur Mitteilung, Darstellung und Organisation des religiösen Bewusstseins.²³³ Die Lehrbestände (der Dogmatik) sind nach Schleiermacher daher nicht abzulehnen oder aufzugeben, sondern als Ausdruck bzw. (Lebens)Äußerung der religiösen Erfahrung zu verstehen, die im Rahmen des kirchlich verfassten Christentums kultiviert sind.²³⁴ Schleiermacher teilt mit den Aufklärern die Suche

²²⁸ Schleiermacher, Über die Religion (zitiert nach Leonhard, Grundinformation, S. 117), vgl. auch Westerink, Spirituality, S. 9. Es handelt sich bei dieser Definition um eine frühe Bestimmung der Religion durch Schleiermacher, auf die einige Jahre danach eine weitere in seiner Glaubenslehre folgt, vgl. Anm. 236.

²²⁹ Vgl. Zur altprotestantischen Orthodoxie die prägnante Darstellung bei Leonhard, Grundinformation, 57f.

²³⁰ Vgl. Zu *fides qua* und *fides quae* Anm. 137.

²³¹ Vgl. Westerink, Spirituality, S. 9f., Streib/Hood, Spirituality, S. 446f.

²³² Die Neuformulierung des Religionsbegriffs findet sich in Schleiermachers ersten eigenständigen Publikation aus dem Jahre 1799, „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren *Verächtern*“ (Schleiermacher, Reden, S. 185–326, Hervorhebung M.H.).

²³³ Vgl. Gräb, Säkularisierung, S. 80.

²³⁴ Vgl. Leonhard, Grundinformation, S. 79. Jede einzelne Religion ist aber laut Schleiermacher nur Teil des großen Ganzen. Wegen der Endlichkeit des (religiösen) Betrachters auf der einen Seite und der Unendlichkeit des Universums auf der anderen Seite ergibt sich eine unendliche Anzahl an religiösen Perspektiven. Daher scheidet Schleiermacher auch den Gottesgedanken bzw. Gottesbegriff von dem Religionsbegriff. Der

nach dem wahren und wertvollen Kern der Religion und das Interesse einer Konzeptualisierung der Religion als etwas essentiell Menschliches, beschreitet dabei aber einen radikal anderen Weg. Religion ist laut Schleiermacher weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl, und als solche ist sie eine im Menschen angelegte „eigene Provinz im Gemüthe“, d.h. eine Anlage im Innersten des Menschen, in der sie uneingeschränkt herrscht.²³⁵ Wie die Verächter wehrt sich Schleiermacher dagegen, dass etwas Äußeres in das Innere, d.h. in die Seele der Menschen verpflanzt werden soll. Andererseits beschreitet er mit dem Primat der subjektiven Religiosität einen anderen Weg und versucht so, in seiner Zeit der Religion wieder Glaubwürdigkeit zu verschaffen. Missverstanden wäre Schleiermacher aber wohl, wenn man daraus schließt, dass Religion aus dem unmittelbaren Fühlen allein besteht. Die subjektive Religiosität äußert sich laut Schleiermacher zwar im Gefühl, Religion besteht aber darin, dass dieses zu Bewusstsein kommt. Die berühmte Definition Schleiermachers in seiner Glaubenslehre, Religion sei das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit²³⁶, zielt daher – in einem zweiten Schritt – auf das Bewusstsein: „Der Mensch soll erkennen, dass er ohne Religiosität nicht im vollen Sinne Mensch sein kann“.²³⁷ Der Mensch ist als Individuum selbstständig, und doch ist in ihm ein (intuitives) Wissen bzw. eine Ahnung angelegt, nur Teil eines größeren Ganzen zu sein, in welches er eingebunden ist und vom dem er abhängig ist, was sich in Gefühlen äußert.²³⁸ Schleiermachers Bemühungen sind wie bereits gesehen apologetischer Natur, was wie bereits gesagt nicht bedeutet, dass er inhaltliche Aussagen, jede Dogmatik oder auch ein geschichtlich geprägte Tradition ablehnt. Schleiermacher setzt einen anderen Schwerpunkt und sucht so die überlieferte Theologie mit der Innerlichkeit und Freiheit des Subjekts auszusöhnen.

Schleiermacher ist in seiner Bedeutung und Wirkkraft für die neue Spiritualität sicherlich als prägendste Gestalt anzuführen und wurde daher soeben ausführlicher dargestellt. Neben ihm ist an dieser Stelle auch William James zu nennen, wobei Schleiermachers

Gottesgedanke ist nur eine Möglichkeit unter vielen der Ausdeutung religiöser Widerfahrnisse. Religion haben bedeutet, nach Schleiermacher, das Universum anzuschauen. Die Art, wie es betrachtet wird und ob sich daraus ein Gottesbegriff ergibt, ist nicht zwingend mit dem Religionsbegriff verbunden, vgl. Aao., S. 118.

²³⁵ Vgl. Jüngel, Schleiermacher, Sp. 907f.

²³⁶ Vgl. Jüngel, Schleiermacher, Sp. 907, Pöhlmann, Abriss, S. 91. Schleiermacher versteht dieses Geschehen nicht als aktives, d.h. von dem Menschen forciertes, sondern mehr als passives Geschehen. Die Anschauung des Universums ist daher kein bewusst gesetzter Akt, sondern mehr als Überwältigung zu denken ist, die zu einem neuem Bewusstsein des Menschen führt. Körtner formuliert Schleiermachers Begriffsbestimmung der Religion dem gemäß wie folgt: „Religion ist das Bewußtsein schlechthinniger Empfänglichkeit“ (Körtner, Wiederkehr, S. 40).

²³⁷ Heine, Grundlagen, S. 22.

²³⁸ Vgl. Heine, Grundlagen, S. 21f.

Neuformulierung bzw. Definition in James Definitionen sicherlich nachhallt.²³⁹ So wie dies auch der Fall bei Schleiermacher ist, wird seitens der Befürworter des neuen Spiritualitätsbegriffs immer wieder angeführt, dass James zwar zu seiner Zeit von Religion bzw. von religiösen Erfahrungen sprach, dies aber der Intension nach im heutigen Sprachgebrauch mit Spiritualität bzw. spiritueller Erfahrung wiederzugeben ist. Bregman paraphrasiert diese Überzeugung mit den Worten: „If William James were working now, he would speak of the *Varieties of Spiritual Experience*, not of religion at all.“²⁴⁰ Diese und andere Autoren werden so oftmals als Vertreter des Spiritualitätsbegriffs wahrgenommen, v.a. weil sie die individuelle Seite der Religion betonen. Auch hier lässt sich die Intension erkennen, jegliches Personales und Individuelles (und damit vermeintlich alles Positive) von der Religion zu scheiden und in Verbindung mit der Spiritualität zu bringen.²⁴¹ Wie zuvor Schleiermacher sieht auch James in dem Gefühl die treibende Kraft der Religion und definiert diese als „the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine“.²⁴² Gefühle sind laut James individuell und privat. Das religiöse Empfinden des Individuums ist für James demnach entscheidendes Merkmal der Religion und nicht die Anerkennung und Befolgung jedweder (externen) heiligen Schrift oder dogmatischer Lehrmeinung. So hält James in deutlicher Verwandtschaft zu Schleiermachers Auffassungen fest:

„In one sense at least the personal religion will prove itself more fundamental than either theology or ecclesiasticism. Churches, when once established, live at second-hand upon tradition; but the founders of every church owed their power originally to the fact of their direct personal communion with the divine.“²⁴³

²³⁹ Vgl. Westerink, *Spirituality*, S. 9.

²⁴⁰ Bregman, *Ecology*, S. 75 („Würde William James in der heutigen Zeit schreiben, würde er überhaupt nicht von religiöser Erfahrung sprechen, sondern von der *Vielfalt spiritueller Erfahrung*“, Übersetzung M.H.).

²⁴¹ Vgl. Bregman, *Ecology*, S. 75f.84f.

²⁴² James, *Varieties*, S. 31 („die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen in ihrer Abgeschiedenheit, die von sich selbst glauben, dass sie in Beziehung zum Göttlichen stehen“, Übersetzung gefunden in Utsch/Klein, *Religion*, S. 38). Vgl. auch Hill et al., *Conceptualizing*, S. 67, Streib/Hood, *Spirituality*, S. 446.

²⁴³ James, *Varieties*, S. 30 („In einem Sinne zumindest wird sich die persönliche Religion als grundlegender erweisen als die Theologie oder die Kirchlichkeit. Einmal gegründet, leben die Kirchen aus zweiter Hand aufgrund von Tradition; aber die Gründer jeder Kirche verdankten ihre Kraft ursprünglich ihrer direkten persönlichen Gemeinschaft mit dem Göttlichen“, Übersetzung M.H.).

Auch James ist von der natürlichen d.h. essentiellen Religiosität des Menschen überzeugt.²⁴⁴ Was jedoch von den Befürwortern der Spiritualität oft übersehen wird, ist – ähnlich wie bei Schleiermacher – dass Religion auch nach James als multidimensional zu beschreiben ist. James lehnt Institutionen und Traditionen keinesfalls ab oder verteufelt diese gar, wiederum geht es ihm um die Setzung des Fokus auf die Gefühle und Erfahrungen des Individuums als Kern jeder Religion. James bestreitet daher auch nicht, dass die Religion beide Seiten bzw. Dimensionen besitzt, eine subjektive, personale, und eine äußere, objektive Seite. Beide Seiten zusammen ergeben das, was unter Religion zu verstehen ist. James Interesse ist primär dahingehend, Religion agil, emotional, persönlich und direkt zu halten. Der Weg zu dieser Revitalisierung führt für James ganz klar über das Primat der Innenseite und einer – unter dieser Prämisse – folgende Wiedervereinigung beider Seiten, nicht über eine Scheidung der beiden Seiten voneinander.²⁴⁵

Als weitere wichtige Vordenker wären Rudolph Otto, Paul Tillich, Gordon Allport und Paul Ricœur zu nennen. Auch Rudolph Otto begegnete der Intention, Religion auf Glaubenssätze und Moral zu verkürzen mit dem Versuch, ein grundlegendes Fundament bzw. Essenz der Religion zu finden. Diese verortet er in der Erfahrung des Numinosen, d.h. des Heiligen. Auch seine Konzeption ist als Befreiung von erdrückender Rationalität und den engen Grenzen der Glaubenslehre zu verstehen. Der Sinn für das Heilige ist wiederum tiefgreifend und universal in der Menschheit anzutreffen, selbst wenn nicht alle Menschen fähig sind, dies zu fassen.²⁴⁶ Da der Kern der Religion die Erfahrung des Numinosen ist, kann dieses Konzept wie bei Schleiermacher und James auch auf religiöse Phänomene außerhalb des Christentums appliziert werden.²⁴⁷

Paul Tillich scheidet in seinem Werk „Dynamics of Faith“ die beiden Wörter faith und believe, wobei ersteres für die persönliche, innere Seite der Religion steht, letztere für die äußere Seite. Faith ist für Tillich der Zustand des Ergriffenseins durch das, was uns unbedingt angeht („ultimate concern“). In der Psychoanalyse seiner Zeit erkannte Tillich eine Hilfswissenschaften, die zu der Beschreibung der menschlichen Natur, etwaiger Schuldstrukturen und der Sünde beitrug. Diese erwies sich des Weiteren dienlich bei der

²⁴⁴ Vgl. Westerink, Spirituality, S. 11.

²⁴⁵ Vgl. Bregman, Ecology, S. 80.

²⁴⁶ Vgl. die Kritik in Kapitel 6.2.3.

²⁴⁷ Vgl. Bregman, Ecology, S. 81f. Die einflussreiche Definition der Spiritualität von Hill et al., Spiritualität sei die Suche nach dem Heiligen („the search for the sacred“), basiert daher neben Emile Durkheims Überlegungen stark auf Rudolf Ottos Ansatz, vgl. Hill et al., Conceptualizing, S. 66f.

Dekonstruktion gewisser Dogmen als Illusionen. Die Psychoanalyse konnte aber laut Tillich der Religion bzw. dem Glauben selbst nichts anhaben, sie sei nicht im Stande, den Kern der Religion zu fassen. Wahre Religion ist laut Tillich das, was den Menschen unbedingt angeht, der Grund unseres Seins und Sinnes. Religion ist laut Tillich die Suche und die Sehnsucht nach Teilhabe in dem göttlichen und sinn-vollen Existenzgrund, das unvermittelte Bewusstsein des Bedingungslosen.²⁴⁸ Für Tillich war daher auch jeder oder fast jeder Mensch religiös, weil jeder und jede auf der Suche nach Antworten auf die existentiellen Fragen ist, die jeder Form von Religion zugrunde liegen. Faith ist der Zustand des Ergriffenseins von der Macht des Seins-selbst, die alles transzendiert und an der alles partizipiert. „Wer von dieser Macht ergriffen ist, kann sich bejahen, weil er weiß, dass er bejaht ist“.²⁴⁹ Auch hier lässt sich die Unterscheidung von subjektiver und objektiver Seite der Religion finden, nicht aber deren Scheidung voneinander.²⁵⁰

Gordon Allport unterscheidet die intrinsische von der extrinsischen Religion. Menschen mit intrinsischer Religion leben ihre tatsächlich Religion und erkennen in ihrem Glauben einen ultimativen Wert an sich. Extrinsische Religion ist durch ein hohes Maß an Funktionalität gekennzeichnet, in dem Sinne, dass die Religion anderen Zielen dient wie dem sozialen Stand oder der eigenen Versicherung.²⁵¹ Auch Paul Ricœur ist der Meinung, dass die Psychoanalyse die Religion dekonstruieren kann, nicht aber den Glauben. Die Psychoanalyse entzaubert notwendigerweise die äußere Schale der Religion, nicht aber den innersten und lebendigen Kern, d.h. Glaube als das Kerygma der Liebe. Laut Ricœur kommt der post-kritische Glaube erst so zu seiner vollen Entfaltung und Glanz. Diesen Glauben bezeichnet er als den Glaube "nach" der Religion.²⁵²

6.4.2 Typologien

Herman Westerink entwirft in seinem Beitrag eine Typologie²⁵³ der Spiritualität und plädiert dabei dafür, zwei Basisformen der Spiritualität grundsätzlich zu unterscheiden. Die

²⁴⁸ Vgl. Tillich, *Theology*, S. 18–24.41.

²⁴⁹ Utsch/Klein, *Religion*, S. 38f.

²⁵⁰ Vgl. Westerink, *Spirituality*, S. 10.

²⁵¹ Vgl. Zinnbauer/Pargament, *Religiousness*, S. 24.

²⁵² Vgl. Westerink, *Spirituality*, S. 10, vgl. auch Kapitel 7.1.

²⁵³ Westerink sieht den Vorteil einer Typologie darin, dass es so möglich ist, verschiedene Dimensionen und Formen der Spiritualität zu unterscheiden, ohne dass diese von einer exakten und umfassenden Definition abhängig wären (die auch wieder in einer gewissen Beziehung zum Religionsbegriff stehen würden, s.o.). Mittels einer Typologie wird die Spiritualität nicht auf einzelne Prozesse oder spirituelle Ziele – wie die Sinnggebung oder das Bedürfnis nach einer schlüssigen Weltanschauung – reduziert sondern bleibt in einem gewissen Maße offen. Westerink gibt an, durch eine Typologie der Spiritualität den Antworten auf die Frage

erste Basisform bezieht sich auf eine göttliche Entität und wäre somit als "theistische Spiritualität" zu beschreiben. Die theistische Spiritualität beinhaltet demnach den Glauben an, die Suche nach bzw. die Erfahrung einer göttlichen Realität. Bei dieser Basisform ist es des Weiteren offen, ob die göttliche Entität immanent oder transzendent gedacht wird. Davon unterschieden soll jene Spiritualität sein, die keinen Bezug auf eine solche göttliche ("externe") Entität vorweist, womit diese als "non-theistische Spiritualität" zu bezeichnen ist. Diese zweite Basisform unterteilt Herman Westerink wiederum in zwei weitere Hauptgruppen. Erstere ist gekennzeichnet durch das Verbundenheitsgefühl mit der Natur, der Welt bzw. dem Kosmos durch die Spiritualität, wodurch mit Spiritualität eine holistischen Weltauffassung einhergeht. Die zweite Hauptgruppe setzt den Fokus ganz bzw. ausschließlich auf das Selbst des Individuums, Spiritualität zielt hierbei auf eine Art Selbsttranszendenz im Sinne einer Sakralisierung des Selbst.²⁵⁴

Anton Bucher versucht dem vielschichtigen und facettenreichen Phänomen der Spiritualität auf die Spur zu kommen, indem er verschiedene qualitative Studien vergleicht und ein Resümee zieht. Anders als Herman Westerink stellt Bucher aber das "Verbunden-sein" (connectness) als Kernkomponente der Spiritualität in den Mittelpunkt. Spiritualität kann sich von hier aus auf einer horizontalen und einer vertikalen Achse bewegen. Die vertikale Achse steht für die Verbundenheit entweder mit einem höheren bzw. geistigen Wesen oder mit dem eigenen Selbst im Sinne einer Selbstverwirklichung bzw. dem Wachsen der eigenen Persönlichkeit. Auf der horizontalen Achse ist durch die Spiritualität die Verbundenheit mit der Natur, der Welt, dem Kosmos oder auch mit der sozialen Mitwelt im Blick.²⁵⁵ Ähnlich wie Bucher spricht auch Schnell von einer "horizontalen" und einer "vertikalen" Transzendenz, wobei sich beide durch das Vorhandensein bzw. die Abwesenheit eines Bezuges auf das Konzept einer ewigen, übernatürlichen Macht unterscheiden.²⁵⁶

In gegenwärtigen Konzeptionen, die sich vom Religionsbegriff und Religiositätsbegriff abgrenzen, ist klarerweise eher jene Spiritualität im Blick, die mit Herman Westerink als non-

auf die Spur zu kommen, welche traditionellen Elemente der Religion sich mehr oder minder als säkularisierungsresistent erweisen. Die Frage, die im Hintergrund steht, ist dabei, welche Aspekte der Religion transformierbar sind in postsäkulare Formen der Spiritualität, sodass diese erhalten bleiben, vgl. Westerink, Spiritualitätsbegriff, S. 169f, siehe auch Kapitel 7.1.

²⁵⁴ Vgl. Westerink, Spiritualitätsbegriff, S. 169f.

²⁵⁵ Vgl. Bucher, Psychologie, S. 33f. Laut Bucher macht es jede Art von Spiritualität nötig, dass „der Mensch vom eigenen Ego absehen bzw. dieses transzendieren kann“, damit die Öffnung des Menschen zur Verbundenheit (und Beziehung) funktioniert (Aao., S. 56).

²⁵⁶ Vgl. Schnell, Spirituality, S. 35f. Auch Streib/Hood sprechen von einer vertikalen Dimension der Transzendenz, vgl. Streib/Hood, Spirituality, S. 443f.

theistisch zu nennen ist. Diese soll nun in Anlehnung an das soeben Geschriebene in einem weiteren Versuch unterteilt werden. So gibt es jene Spiritualität, die den Menschen in die "Breite" führt bzw. die Grenze zwischen sonst klar voneinander unterscheidbaren, da getrennten "Körpern" (wie Mitmenschen oder auch Natur) aufhebt. Diese Spiritualität könnte daher als "horizontale Spiritualität" beschrieben werden, da sie das Selbst des Individuums in die Breite des Lebens führt. Neben dieser Spiritualität gibt es noch jene Spiritualität, die den Menschen in die Tiefe des Lebens führt, wodurch er durch seine Spiritualität in die Tiefen seines Selbst vordringt. Diese Spiritualität kann daher als vertikal beschrieben werden und als solche als "vertikale Spiritualität" bezeichnet werden.²⁵⁷

6.4.3 Glaubenssätze der neuen Spiritualität

Wie bereits dargelegt wurde, handelt es sich gleichermaßen um ein Desiderat wie auch um einen Trugschluss der neuen Spiritualität, Glaubenssätze, Traditionen und das *fides quae* in das Reich der Religion und Religiosität verbannen zu können, um so die Spiritualität im Gegensatz zur Religion/Religiosität als unverfälscht und "ganz natürlich" allein aus dem Menschen entspringen lassen zu können.²⁵⁸ Auch die verschiedenen Formen der Spiritualität beinhalten objektiv beschreibbare "Glaubenssätze", haben einen historischen Ursprung in Zeit und Raum und stehen somit in der Tradition verschiedener Traditionen. Das Bedürfnis, sich von religiösen Formen und Traditionen abzugrenzen durch den Spiritualitätsbegriff hat zur Folge, dass die Relevanz geprägter (auch religiöser) Traditionen und ihrer kognitiver Gehalte für die als individuell konzipierte Spiritualität unterschätzt bzw. nicht gesehen werden.²⁵⁹ Bregmann hält in diesem Sinne fest, dass die Begrifflichkeiten der verschiedensten Spiritualitätsdefinitionen ein buntes Potpourri aus den verschiedensten Trümmern und Resten unterschiedlicher Theorien, Geistesströmungen und Ideologien darstellt, deren Begrifflichkeiten allesamt eigene Implikationen und Konnotationen mit sich bringen.²⁶⁰ Inhalt

²⁵⁷ Es ist bewusst nicht die Rede von vertikaler oder horizontaler Transzendenz wie bei Bucher, Spiritualität wird hier als vertikal oder horizontal *beschrieben*, da – wie im folgenden Kapitel zu sehen sein wird – die neue Spiritualität das Selbst bzw. das Individuum nicht völlig, sondern "nur" in gewisser Weise transzendiert, vgl. Kapitel 6.4.3.

²⁵⁸ Vgl. dazu auch Kapitel 7.2.

²⁵⁹ Vgl. Körtner, Spiritualität, S. 5.

²⁶⁰ Vgl. Bregman, Ecology, S. 21. Bregman erkennt hierin auch den Grund dafür, warum Spiritualität sich als derart definitionsresistent erweist. Spiritualität ist für sie ein Durcheinander der Fragmente dieser im Hintergrund stehenden Ideen, die einst adäquat definiert waren für den jeweiligen Kontext und Gebrauch, zusammen jedoch oft widersprüchlich sind, vgl. Aao., S. 21–24.

dieses Kapitels wird es nun sein, die Haupttraditionen, auf denen die gegenwärtige Spiritualität fußt, gemäß der erstellten Typologie herauszuarbeiten.²⁶¹

Wie mittlerweile klar geworden ist, bildet das Individuum den Dreh- und Angelpunkt der neuen Spiritualität. Die neue Spiritualität bezieht sich- und zielt stets auf Selbsterfahrung und Selbstbeschreibung, da im Mittelpunkt als Kernstück stets das Individuum steht.²⁶² Paradoxerweise ist dies nach Bregman eben auch der Fall, wenn Spiritualität als Verbundenheit zur Umwelt, zur Natur oder zum ganzen Kosmos gedacht wird. Es geht hierbei um das Gefühl der Einheit, sodass diese Verbundenheit zu einer (verborgenen) Qualität des Individuums wird, die ihren Sitz tief im Inneren des Selbst hat.²⁶³ Bregman nennt dies „*the inner sense of connectedness*“.²⁶⁴ Bregman beschreibt die neue Spiritualität in ihrer Struktur als grundsätzlich „einpolig“, da Spiritualität aus dem Menschen bzw. seinem Innersten hervorgeht und diese Ebene nicht verlässt. Man könnte daher auch von einer immanenten Spiritualität sprechen. Als solche kann die neue Spiritualität auch als radikal bzw. exklusiv anthropozentrisch bezeichnet werden.²⁶⁵ Wenn Herman Westerink in der „Selbstsakralisierung“ den Kern der neuen Spiritualität identifiziert, so ist ihm ob dieser Struktur wohl rechtzugeben.²⁶⁶ Die Idee der Verbundenheit hat natürlich weit zurückliegende Vorbilder. Die Wurzeln der heutigen „holistic spirituality“ – wie sie Paul Heelas und Linda Woodhead nennen – bzw. des holistischen Milieus liegen in der Protest- und Gegenkultur der 60er/70er Jahre. In dieser Zeit kam es zur Unzufriedenheit mit gesellschaftlichen Entwicklung und zu einer Protest- und

²⁶¹ Es versteht sich von selbst, dass die bloße Sammlung der Traditionen einer gesonderten Erarbeitung bedürfte, auch ohne dass damit die Widersprüchlichkeiten der einzelnen Geistesströmungen untereinander besprochen wären. Im Rahmen dieser Arbeit kann es in diesem Kapitel daher lediglich um die Haupttraditionen der im vorhergegangenen Kapitel genannten Basisformen der gegenwärtigen Spiritualität gehen, ohne dass dabei Anspruch auf Vollständigkeit erhoben werden soll.

²⁶² Vgl. Westerink, Schläuche, S. 181.

²⁶³ Vgl. Bregman, Ecology, S. 15.

²⁶⁴ Bregman, Ecology, S. 25 („Das innere Gefühl der Verbundenheit“, Übersetzung und Hervorhebungen M.H.).

²⁶⁵ Anders als die neue Spiritualität hatte nach Bregman Spiritualität früher eine zweipolige Struktur, da es einen äußeren bzw. objektiven Pol gab und einen inneren bzw. subjektiven Pol. Neben dem Individuum gab es also auch ein von diesem getrenntes bzw. externes Ideal, auf die sich das Individuum verpflichtete bzw. sich hingab. Man denke hierbei an die Verfolgung eines gewählten religiösen Ideals. In dieser zweipoligen Struktur konnte Spiritualität laut Bregman viel mehr als konkrete Praxis klar dargelegt werden und war als solches ein Prozess, an dessen Ende im Idealfall die Errungenschaft des Ideals stand. Diese Spiritualität wäre daher – anders als die neue Spiritualität – als alterzentrisch bzw. nicht exklusiv oder radikal anthropozentrisch zu nennen. „This is individualism guided not by external material goals or by commitment to a chosen external ideal but by the self's own feelings and desires.“ (Bregman, Ecology, S. 48). Durch die einpolige Struktur, mit der Spiritualität aus dem Individuum entspringt und dieses auch nicht überschreitet, ist nach Bregman nicht zuletzt die Frage nach einer methodisch verfolgbaren Spiritualität unklar geworden, vgl. Aao., S. 15.28f.30. Im Rahmen dieser Arbeit soll natürlich nicht der Fehler gemacht werden, dass die Individualität gegen die Objektivität ausgespielt wird, vgl. Kapitel 6.4.

²⁶⁶ Vgl. Westerink, Schläuche, S. 181.

Erneuerungsbewegungen. Darin bildet sich der Versuch ab, aus den „Zwängen einer immer rationaler gestalteten und verwalteten Welt auszubrechen und neue Lebensformen zu erproben, die dem Einzelnen mehr Raum für emotionale Erfahrungen (...) und für die Entfaltung der eigenen Persönlichkeit“²⁶⁷ bieten. Das Prinzip des Holismus ist von der Überzeugung gekennzeichnet, dass es keine Scheidung zwischen Immateriellen und Materiellen gibt, sondern dass diese vielmehr im Universum miteinander in Verbindung stehen. Folglich wirken sich Veränderungen an einem Element auf jedes andere Element im Kosmos aus. Einer weitverbreiteten Vorstellung nach beruht diese Verbundenheit auf einer universalen Lebensenergie.²⁶⁸ In den 70er Jahren hat sich für diese Bewegung der Begriff des New Age durchgesetzt.²⁶⁹ Da der New Age Begriff auch dem Bedeutungswandel unterliegt und die Identifizierung mit der Ideologie der 60‘ und 70‘ Jahren vielfach nicht mehr gegeben ist, wird diese Bewegung öfters unter anderen Begriffen wie dem des „holistic milieu“ gefasst, oder eben auch unter dem Begriff „holistic spirituality“.²⁷⁰ Das Unbehagen in der modernen, von Naturwissenschaften und Technik geprägten Kultur sowie der Protest gegen materialistischen Reduktionismus und gegen die Zersplitterung des Menschen und seiner Lebenswelt in physische, psychische und soziale Teilsysteme kennzeichnet auch die horizontale bzw. holistische Spiritualität. Sie ist geprägt von der Sehnsucht nach Ganzheitlichkeit, d.h. die Überwindung aller Spielarten des Dualismus (wie beispielsweise die Trennung von Geist und Materie, Subjekt und Objekt, Leib und Seele, Immanenz und Transzendenz, Mensch und Natur, Glaube und Wissen, etc.).²⁷¹ Diese ganzheitliche Spiritualität ist also gekennzeichnet durch die Ablösung des dualistischen (und theistischen) Weltbildes durch ein monistisches oder kosmozentrisches Weltbild. Das Ziel ist dabei – an dieser Stelle sei an die einpolige Struktur der neuen Spiritualität erinnert – „die Entfaltung des eigenen, höheren Selbst“.²⁷²

Die zweite Hauptgruppe der neuen Spiritualität neben der soeben beschriebenen stellt jene Spiritualität dar, die als vertikale Spiritualität beschrieben werden kann. Der Fokus liegt bei dieser ausschließlich auf dem Individuum bzw. dem Selbst des Menschen. Spirituelle Menschen haben durch bzw. mit ihre Spiritualität die Möglichkeit, in die Tiefe ihres Selbst zu gelangen und ihr wahres Selbst zu erkennen. Diese Auffassung nährt sich aus verschiedenen

²⁶⁷ Höllinger Franz/Tripold Thomas, Ganzheitliches Leben. Das holistische Milieu zwischen neuer Spiritualität und postmoderner Wellness-Kultur, Bielefeld 2012, S. 10.

²⁶⁸ Vgl. Höllinger/Tripolt, Leben, S. 26.

²⁶⁹ Der Begriff des Holismus umfasst natürlich weit mehr Aspekte, als die für diese Arbeit herangezogenen, vgl. Höllinger/Tripolt, Leben, S. 12.25–29.

²⁷⁰ Vgl. Höllinger/Tripolt, Leben, S. 12.

²⁷¹ Vgl. Körtner, Wiederkehr, S. 19, Höllinger/Tripolt, Leben, S. 83, Bregman, Ecology, S. 2.

²⁷² Höllinger/Tripolt, Leben, S. 15.

Geistesströmungen, was z.T. schon an der verwendeten Terminologie zu erkennen ist.²⁷³ So wäre diese Art von Spiritualität wohl undenkbar ohne die Rezeption von Freud und Jung, die den Fokus auf das Ich bzw. auf das Selbst gelegt haben. Nachdem im 19. und im frühen 20. Jahrhundert die Geisteswissenschaften wie auch die Sozial- und Humanwissenschaften stark religionskritisch geprägt waren, kam es im Verlauf des 20. Jahrhunderts immer wieder zu Gegenstimmen aus diesen Bereichen. Religiosität wurde nicht mehr nur als Hindernis, sondern auch als Chance für die Entfaltung des vollständigen Potential der Persönlichkeit des Menschen erachtet. C.G. Jung ist hierbei als ein Vertreter dieser Überzeugung anzusehen.²⁷⁴ Nach Jung wird v.a. mit Begriffen wie Individuation, Personifikation bzw. auch Verselbstung beschrieben, dass der Mensch sich in einem Prozess befindet, in dem er sich mit seinen Gefühlen und seinen Wertvorstellungen soweit auseinandersetzt, dass zwischen den verschiedenen Bereichen seiner Persönlichkeitsstruktur ein kohärentes Verhältnis und Interkommunikation entsteht. Der Weg zu diesem sich im Einklang befindenden Ganzen, führt in der (zumeist nicht bewussten) Jung-Rezeption der neuen Spiritualität über die Spiritualität, die wie bereits oben beschrieben im Menschen selbst angelegt ist. Der Mensch hat damit auf seinem Weg zur Vervollkommnung bereits alles in sich angelegt, was er dafür braucht. Somit ist er auch nicht auf Hilfe von außerhalb angewiesen (wie z.B. durch Religion bzw. religiöse Lehren).

„In einer zweiten Bedeutung wird das Selbst freilich nicht nur als Aufgabe und Ziel einer Persönlichkeit, sondern darüber hinaus in einem eher metaphysischen Sinn als deren Grundmotiv verstanden. Das Selbst ist so gesehen etwas dem Einzelnen urbildhaft Vorgegebenes, eine Art innerpersonales Führungs- oder Leitprogramm.“²⁷⁵

Die Vorstellung von der Verwirklichung dieses Selbst bei Jung wird also von der neuen Spiritualität rezipiert und in die neuen Rahmenbedingungen eingefügt. Die von Bregman als einpolig beschriebene Struktur der neuen Spiritualität findet in Jungs System ihren Ausdruck.

²⁷³ Ebenso gut zu erkennen ist dabei auch, dass die Traditionen bzw. das Woher dieser Spiritualität nicht genügend reflektiert wurden bzw. kaum bewusst sind. So variieren die verwendeten Begrifflichkeiten stark, dass mal von dem Individuum, mal von dem Ich, mal vom Selbst und dann wieder allgemein vom Menschen die Rede ist.

²⁷⁴ Vgl. Höllinger/Tripold, *Leben*, S. 16. Carl Gustav Jung selbst war davon überzeugt, dass die Spiritualität von Bedeutung für die Identitätsbildung des Menschen sei, vgl. ebd.

²⁷⁵ Engemann, *Einführung*, S. 47.

Auch die mit dem Selbst verbundene Vorstellung der Ganzheitlichkeit der Person findet im neuen Kontext unter der Zuhilfenahme der Spiritualität eine Entsprechung.²⁷⁶

Neben Jung lassen sich weitere Ideen und Konzepte aus dem Bereich der Psychologie finden, die Eingang in Konzeptionen der neuen Spiritualität gefunden haben. Besonders die Rede vom wahren Selbst und deren Derivate sind im Zusammenhang mit der sogenannten humanistischen bzw. dritten Kraft der Psychologie zu sehen.²⁷⁷ Das hier zugrunde liegende Menschenbild ist stark von einem Entwicklungsgedanken bzw. Modellen der menschlichen Entwicklung abhängig, die mit Bregman als „organic growth models“ bezeichnet werden können.²⁷⁸ Als Vertreter wäre hierbei zuallererst Abraham Maslow zu nennen. Maslow baut in seiner psychologischen Konzeption stark auf das Bild der natürlichen Entfaltung und dem natürlichen Wachstum des Menschen. Der Mensch trägt hierbei von Anfang an verschiedene Potenziale in sich, die sich im Laufe des Lebens "aktualisieren", d.h. zur selbstorganisierten Realisierung kommen. Das Selbst und dessen Aktualisierungstendenzen gemäß der dem Menschen inhärenten Potentiale ist dabei als Kern des Menschen zu verstehen. Konflikte werden dabei als externe, dem Selbst begegnende Hindernisse aufgefasst, die die natürliche Entfaltung des Menschen blockieren. Manche schwerwiegendere Hindernisse bewirken dabei, dass der Mensch sich mit einem falschen Selbst identifiziert und dieses als das eigene, eigentliche Selbst erkennt und übernimmt. Das wahre Selbst geht in diesem Prozess jedoch nicht verloren sondern bleibt bestehen, es wird aber von diesem fälschlicherweise angenommenen falschen bzw. anderem Selbst verdeckt. Die Selbstaktualisierung bewirkt wiederum das Hervortreten des eigenen, wahren Selbst. Der Entwicklungsgedanke ist auch in der neuen Spiritualität immer wieder anzutreffen, wobei die Spiritualität dem Selbst gewissermaßen "Entwicklungshilfe" bereitstellt, womit Spiritualität (implizit) mit der Selbstaktualisierung in eins gesetzt wird. Auch hier erfüllt Spiritualität die Funktion, den Menschen zu dem werden zu lassen, der er eigentlich sein sollte oder genauer, der er eigentlich ist. Das Wachstum der Person hängt also wie bei der humanistischen Psychologie nicht etwa von willentlichen Entscheidungen, sondern von angeborenen Potentialen des Selbst des Menschen ab.²⁷⁹ Spiritualität ist in Analogie dazu als zentraler Kern des Menschen von Natur

²⁷⁶ Vgl. Engemann, Einführung, S. 46f.

²⁷⁷ Neben der humanistischen Psychologie als dritte Kraft der Psychologie sind noch Psychoanalyse und der Behaviorismus als „erste und zweite Kraft“ zu nennen, vgl. Bregman, Ecology, S. 25.

²⁷⁸ Vgl. Bregman, Ecology, S. 25.

²⁷⁹ Sowohl Maslow als auch Carl Rogers waren starke Impulsgeber für die sogenannte Human Potential Movement (HPM), die in den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts entstand. Da die HPM von einem nicht ausgeschöpften Entwicklungspotenzial im Menschen ausgeht und davon, dass die Entfaltung dieses

aus angelegt. Die Sprache und Vorstellungen der humanistischen Psychologie finden somit in der neuen Spiritualität unter entsprechender Adaptierung ihre Fortsetzung.²⁸⁰ Maslow suchte mit seinem psychologischen Ansatz die wissenschaftliche Psychologie zu erweitern und sie gemäß der Richtung seines Ansätze zu öffnen, da er die auf den ersten beiden Hauptströmungen – namentlich der Psychoanalyse und des Behaviorismus – basierende Psychologie als reduktionistisch empfand. Der Beschränkung auf grundlegende biologische Instinkte stellte er die Freiheit des Menschen entgegen, indem er auf die höhere Natur des Menschen verwies. Im Vorwort seines Buches „Religions, Values and Peak-Experiences“ schreibt er: „If I were to summarize both the book and my remarks in this Preface in a few words, I would say it this way: Man has a higher and transcendent nature, and this is part of his essence, i.e. his biological nature.“²⁸¹ Maslows Ziel war ein erweiterter Wissenschaftsbegriff der Psychologie, der der Psychologie die Tore zur weiteren Erforschung der menschlichen Natur in diesem Sinne öffnen würde. Diese Erweiterung hat nach Maslow auch Auswirkungen auf den Bereich der Religion:

„My thesis is, in general, that new developments in psychology are forcing a profound change in our philosophy of science, a change so extensive that we may be able to accept the basic religious questions as a proper part of the jurisdiction of science, once science is broadened and redefined.“²⁸²

Entwicklungspotenzials die Lebensqualität der Menschen verbessert, ist die HPM natürlich auch als Traditionsgeber dieser Hauptgruppe anzusehen ist, vgl. Popp-Baier, Religion, S. 46.

²⁸⁰ Vgl. Bregman, Ecology, S. 26–28, Kapitel 6.2.3. Bregman bemerkt in diesem Zusammenhang kritisch, dass wenn die natürliche Entfaltung des Selbst nicht auf willentliche Entscheidungen zurückgeführt wird, eine natürliche Entfaltung sich den menschlichen Handlungsmöglichkeiten vollends entzieht. Der Mensch könne somit nichts dazu beitragen, dass sich die Selbstaktualisierung einstellt und es sei somit unklar, wie und wo der Mensch ansetzen könne. Der Gedanke der Selbstaktualisierung mittels der Spiritualität ist sicherlich nicht vollends durchgedacht worden, und doch scheint es wahrscheinlich dass bei diesen Formen der Spiritualität davon ausgegangen wird, dass sich die Selbstaktualisierung spontan einstellt, wenn der Mensch sich der eigenen Spiritualität öffnet. Insofern steht eine willentliche Entscheidung pro der eigenen Spiritualität am Anfang, die Selbstaktualisierung jedoch stellt sich in diesem Vorgang spontan ein, ohne willentliche Entscheidung dazu. vgl. ebd. Dass die Schwächen bzw. Kritikpunkte der verschiedenen Geistesströmungen in der modernen Spiritualität nicht genügend reflektiert wurden überrascht jedoch im Allgemeinen nicht. Wie bereits gezeigt wurde sind die Traditionen, auf denen die neu Spiritualität fußt, zumeist gänzlich unbekannt.

²⁸¹ Maslow, Religions, S. XVI („Wenn ich sowohl das Buch als auch meine Ausführungen in dieser Einleitung mit wenigen Worten zusammenfassen müsste, so würde ich sagen: Der Mensch hat eine höhere und transzendente Natur, und diese ist Teil seiner Essenz, d.h. seiner biologischen Natur“, Übersetzung M.H.).

²⁸² Maslow, Religions, S. 11 („Im Prinzip lautet meine These, dass neuere Entwicklungen in der Psychologie einen grundlegenden Wandel unseres Wissenschaftsverständnisses notwendig machen. Es handelt sich dabei um einen derart weitreichenden Umbruch, dass wenn erst einmal die Wissenschaft erweitert und neu definiert wurde, wir die grundlegenden religiösen Fragen möglicherweise als zulässigen Bereich der Zuständigkeit der Wissenschaft akzeptieren können.“, Übersetzung M.H.). Maslow war dadurch auch der Auffassung, dass es an der Zeit wäre, die Dichotomie zwischen der Wissenschaft und der Religion aufzugeben, vgl. ebd.

Weit kritischer gegenüber der herkömmlichen Psychologie als Maslow war ein weiterer Traditions- und Sprachgeber der neuen Spiritualität. Charles Tart traute der konventionellen Psychologie nicht zu, mit bestimmten Arten von Erfahrungen adäquat umgehen zu können: „[psychology] fails to deal adequately with human experience in the realm we call the spiritual, that vast realm of human potential dealing with ultimate purposes, with higher entities, with God, with love, with compassion, with purpose“.²⁸³ Charles Tart postulierte eine gewaltige Wende zum Subjektiven in der modernen Kultur. Der Mensch würde aufhören, sein Leben gemäß der an ihn gestellten Erwartungen zu leben und stattdessen zu einem Leben finden, das aus tiefer Verbundenheit zum eigenen inneren Selbst entspringt.²⁸⁴ Tart gilt als einer der Begründer der sogenannten Transpersonalen Psychologie, die die klassische Psychologie und Psychotherapie um philosophische, religiöse und spirituelle Aspekte erweitern will. Spirituelle Erfahrungen sollten als solche beschrieben werden (und nicht "psychologisiert" werden) und in existente moderne psychologische Theorien integriert werden. Tart möchte seinen Ansatz zwar immer noch als psychologisch verstehen wissen, die Inhalte und Optionen dieser sind aber für ihn nicht länger gebunden an die Annahmen der westlichen Kultur. Jede kohärente Theorie der menschlichen Natur, die das Reich der Spiritualität mit einbezieht, soll laut Tart genauso als legitime Psychologie wie jene des Behaviorismus oder der Psychoanalyse gelten. So sollten Forschungsthemen und Gegenstände in den Fokus der Psychologie gelangen, die die konventionelle Psychologie fälschlicherweise bis dahin ausgelassen hatte. Das Ansinnen der Erweiterung des Faches der Psychologie geht bei Tart daher entschieden weiter als bei Maslow.²⁸⁵

Es ist auch dieser Punkt, in dem sich die die neue Spiritualitätsforschung von ihren Traditionsgebern unterscheidet. Die Vertreter der neuen Spiritualität meinen nicht nur mit der individuellen Spiritualität etwas Neues gefunden zu haben, sie beanspruchen damit gleichzeitig für sich die Erschaffung eines neuen Forschungsgebietes.

²⁸³ Tart, Psychologie, S. 4 („Die Psychologie ist nicht im Stande, adäquat mit der menschlichen Erfahrungen aus dem Reich der Spiritualität umzugehen, jenem gewaltigen Reich der menschlichen Potentiale, das von ultimativen Bestimmungen, mit höheren Entitäten, mit Gott, mit der Liebe, mit dem Mitgefühl und mit Absichten handelt.“, Übersetzung M.H.). Auffällig ist gerade bei diesem Zitat, dass Tart all diese Begriffe als zum Reich der Spiritualität zugehörig betrachtet, während häufig in heutigen Definitionen der modernen Spiritualität diese Begriffe oft auseinanderfallen und zu unterschiedlichen Definitionen führen, vgl. Bregman, Ecology, S. 68. Vgl. auch Tart, Consciousness, passim.

²⁸⁴ Vgl. Popp-Baier, Religion, S. 46.

²⁸⁵ Vgl. Bregman, Ecology, S. 69.

„The difference here is that today’s spirituality drew from psychology what some critics such as Maslow and Tart believed psychology had left out. Here, religionists labored to define and include what spirituality advocates now want to claim exclusively their own.“²⁸⁶

Die Vertreter des neuen Spiritualitätsbegriffs ziehen jene Themen ganz in die Domäne der Spiritualität, die Maslow und Tart noch als Fehlstelle innerhalb der Psychologie verstanden. Nicht also die Erweiterung der wissenschaftlichen Psychologie ist nunmehr im Blick, sondern die Ablösung von der Psychologie und ihrer Hauptidentität als Wissenschaft. Der beste Beweis, dass diese Ablösung und der damit einherziehende Alleingang der Spiritualitätsforschung bereits Realität ist, ist das soeben dargestellte Faktum, dass die Traditionen und die Ideengeschichte der neuen Spiritualität derart wenig bekannt sind. Selbst wenn das Desiderat eines neuen und eigenständigen Forschungsgebietes ernstgenommen wird, so muss diesem der Vorwurf gemacht werden, dass bei dem, was Bregman „scholarly infrastructure“²⁸⁷ nennt, massiver Nachholbedarf herrscht. Der Bereich einer höheren menschlichen Natur, eines spirituellen Reiches und der transpersonalen Psychologie – für den Maslow und Tart die Psychologie öffnen wollten – wird nun unter dem Begriff der Spiritualität verhandelt und ist von der Psychologie getrennt. Dies ist natürlich auch darin zu begründen, dass die Psychologie als Disziplin in den letzten Jahren eher den Anschluss an die Medizin und die Naturwissenschaften gesucht hat, womit sich die wissenschaftlichen Standards dieser Disziplin in gewisser Weise verschärft haben. Dies hatte zur Folge, dass Bereiche wie sie Maslow und Tart sie im Blick hatten, notwendigerweise aus der Psychologie ausscheiden. „Call it spirituality – it may be a growth industry, but it is no longer psychology.“²⁸⁸ Die Spiritualitätsforschung will aber als neue Kategorie auch nichts mehr mit jenen Disziplinen zu tun haben, die in Verbindung zur Religion stehen, wie bspw. der Religionswissenschaften oder gar der Theologie. Dies hat den Effekt, dass die Spiritualitätsforschung keiner anderen Forschungsgemeinschaft Rechenschaft schuldig ist, außer der eigenen.²⁸⁹ „The vocabulary of contemporary spirituality is very clearly derived from third force and transpersonal psychology,

²⁸⁶ Bregman, Ecology, S. 76 („Der Unterschied hierbei ist, dass die heutige Spiritualität jenes von der Psychologie abgesondert hat, von dem manche Kritiker wie Maslow und Tart der Überzeugung waren, dass die Psychologie es nur ausgelassen hatte. Dabei arbeiteten diese darauf hin, jenes zu definieren und in die Psychologie zu integrieren, was Vertreter der Spiritualität nun exklusiv als ihr Eigen beanspruchen“, Übersetzung M.H.).

²⁸⁷ Bregman, Ecology, S. 76.101 („wissenschaftliche Infrastruktur“, Übersetzung M.H.).

²⁸⁸ Bregman, Ecology, S. 73.

²⁸⁹ Vgl. Bregman, Ecology, S. 72f.

now liberated from the need to prove its scientific status.“²⁹⁰ Daher wird die Spiritualitätsforschung auch oft kritisch als zirkular bzw. tautologisch betrachtet.²⁹¹

6.5 Der Spiritualitätsbegriff als Notwendigkeit?

In diesem gesamten Kapitel wurde der Versuch unternommen, die dem Spiritualitätsbegriff und den gegenwärtigen Konzeptualisierungen zugrundeliegenden Problematiken zu erforschen. Dabei fiel unter anderem auf, dass es sich bei dem, was heutzutage unter Spiritualität verstanden wird, anders als oft postuliert, um keine Neuentdeckung handelt und dass die Forschung und die Konzeptualisierung des Spiritualitätsbegriffs weitreichenden Irrtümern aufsitzen. Zunächst soll nochmals festgehalten werden, dass die neue Spiritualität eindeutig nachweisbare Traditionsgeber besitzt. Die neue Spiritualität ist demnach im hohen Maße von diesen Denkern und Ideen abhängig. Die wissenschaftliche Infrastruktur ist, wie bereits erwähnt, nur sehr dürftig gegeben, sodass einschlägige Definitionen von Religion/Religiosität in der psychologischen Literatur schlicht weniger bekannt sind als in den Religionswissenschaften bzw. in der Theologie.²⁹² So kommt es auch dazu, dass jene Definitionen und Konzeptualisierungen von Schleiermacher, James und vielen anderen nicht bekannt sind oder auf zu hinterfragende Weise für das Anliegen der Verfechter der neuen Spiritualität vereinnahmt werden. Bregman hält daher fest:

„For religion scholars who have adopted Schleiermacher, James, Otto, and Tillich as their guides, it is clearly not necessary to create a whole new category. We just go back to these founding figures of our field and use their definitions, which seem to cover exactly the same dimensions of experience as do most of the definitions of spirituality“.²⁹³

²⁹⁰ Bregman, Ecology, S. 101.

²⁹¹ Vgl. z.B. Salander, clothes, u.a. S. 17.

²⁹² Vgl. Klein, Religion, S. 38.

²⁹³ Bregman, Ecology, S. 85 („Für Religionswissenschaftler, die Schleiermacher, James, Otto und Tillich als ihre Gewährsmänner gewählt haben, ist es zweifelsohne nicht notwendig, eine gänzlich neue Kategorie zu erschaffen. Wir müssen uns nur auf diese Gründungsväter unseres Forschungsbereiches zurückgreifen und ihre Definitionen verwenden, die scheinbar genau dieselbe Erfahrungsdimension abdecken wie die meisten Definitionen der Spiritualität.“, Übersetzung M.H.). Ähnlich auch Streib/Hood: „When James defines religion [...], his definition of religion already embraces and includes ‘spirituality’“ (Streib/Hood, Privatized, S. 446 “Wenn James Religion definiert [...], dann erfasst und beinhaltet seine Definition der Religion bereits die “Spiritualität”, Übersetzung M.H.).

In den Bestrebungen dieser Autoren zu einer Neubestimmung des Religionsbegriffes zu gelangen, findet sich bereits all das, was der neue Spiritualitätsbegriff leisten soll und was als Spiritualität gegenwärtig verhandelt wird. Es stellt sich dann natürlich die Frage, warum dem Begriff der Religion/Religiosität ein weiterer Begriff hinzugefügt werden sollte, wenn der Religionsbegriff allein schon diese Sachverhalte inkludiert. Gemäß der auf William von Ockham zurückgehende *lex parsimoniae* ist es wenig sinnvoll, einem hinreichenden Begriff einen zweiten hinzuzufügen. Zudem stellt sich die Frage, warum gerade dieser Spiritualitätsbegriff hinzuzufügen wäre, der sich als derart vielseitig und unscharf („fuzzy“²⁹⁴) erweist, sodass eine Definition und Konzeption nicht in Sicht ist und eine wissenschaftliche Erschließung des Begriffs fraglich erscheint.²⁹⁵ Gleiches gilt natürlich für den Religionsbegriff, aber warum sollte ein zweiter solcher unerschlossener Begriff übernommen werden? Die extreme Breite des Spiritualitätsbegriffs macht ihn undefinierbar und irreführend, Spiritualität kann daher salopp gesagt auch alles und auch nichts sein. Ein weiterer solcher Begriff neben dem der Religion, der immerhin 100 Jahre Forschungsgeschichte mit sich trägt, ist wenig zielführend.²⁹⁶ Zumal damit eine weitere, enorme und bis dato ungelöste Aufgabe entsteht, nämlich die Gemeinsamkeiten und Differenzen, d.h. allgemein die Verhältnisbestimmung zwischen den Begriffen der Religion/Religiosität und jenen der Spiritualität zu klären. Der Mehrwert, jenes, was Denker wie Schleiermacher und auch die Wissenschaftswelt nach ihnen als Religion beschrieben, von eben diesem Religionsbegriff zu trennen bzw. herauszuberechnen, ist daher nicht gegeben. Gleiches gilt natürlich auch, wenn man bedenkt, dass das Anliegen, religiös-anmutende Orientierungen unabhängig von jeder Religionszugehörigkeit und auch institutionell ungebundene Formen außerhalb bestehender religiöser Traditionen beschreiben zu können, bereits den Hintergrund für die Ausdehnung des Religionsbegriffes seit der frühen Neuzeit bildete.²⁹⁷ Wenn der Religionsbegriff bzw. der Religiositätsbegriff in der Vergangenheit bereits derart weit gefasst wurde, ist es kaum vorstellbar, wie der Begriff der Spiritualität noch weiter gefasst werden soll bzw. etwas Neues zu der Debatte beitragen soll. Die Sinnhaftigkeit der Schaffung einer neuen Kategorie und in weiterer Folge eines neuen Forschungsgegenstandes scheint von diesem Standpunkt aus mehr als fraglich.

²⁹⁴ Spilka, Spirituality, passim, siehe Anm. 65.

²⁹⁵ Vgl. Utsch/Klein, Religion, S. 35, Salander, clothes, S. 17: „the concept adds more confusion than clarity if it is not put into a meaningful theoretical and cultural context.“ („Das Konzept stiftet mehr Verwirrung als Klarheit wenn es nicht in einen sinnvollen theoretischen und kulturellen Kontext eingebettet wird“, Übersetzung M.H.).

²⁹⁶ Utsch/Klein, Religion, S. 36f, Streib/Hood, Privatized, S. 449.

²⁹⁷ Vgl. Utsch/Klein, Religion, S. 36f., siehe auch Anm. 130.

Klein hält allgemein fest, dass die bei der Begriffsverwendung grundsätzlich die Objektsprache von der wissenschaftlichen Metasprache – die auf die Objektsprache bezogen ist – zu unterscheiden ist. Im Bezug auf den Spiritualitätsbegriff ist daher grundsätzlich zu unterscheiden:

„Eine *Selbstbezeichnung* unterliegt nicht denselben Anforderungen wie ein *wissenschaftlicher Begriff*, der definiert und von anderen Forschungsgegenständen differenziert werden muss und im Rahmen der Scientific Community möglichst anerkennungsfähig sein sollte. Um diesen Anspruch zu genügen, müsste Spiritualität etwas bezeichnen können, das sich wissenschaftlich nicht als Religion oder Religiosität verstehen und trotzdem als Forschungsgegenstand noch einigermaßen klar abgrenzen lässt.“²⁹⁸

Tatsächlich funktioniert eine Abgrenzung und somit eine Rechtfertigung für die Einführung eines neuen Begriffes nur dann einigermaßen, wenn Religion auf die Ebene der Institutionen bzw. auf objektive Glaubenssysteme beschränkt wird und Spiritualität als individuelle und subjektive Orientierung außerhalb dieser Traditionen und Systeme definiert wird. Die Abgrenzung funktioniert also nur, wenn einer zweifelhaften Polarisierung bzw. Dichtomiesierung das Wort geredet wird und die individuelle Seite bzw. die Qualität des Religiös-Seins aus dem Bereich der Religion herausfällt. Religion und auch Religiosität wird dann an den institutionell gebundenen Formen bestehender religiöser Traditionen (inklusive deren Glaubensinhalten) festgemacht und Spiritualität als ein von dieser Engführung befreiter Begriff propagiert. Ein so geartetes Abgrenzungsbedürfnis im Sinne des Spiritualitätsbegriffs funktioniert jedoch nicht überzeugend, weder nach außen (d.h. gegenüber der Religion/Religiosität) noch nach innen (d.h. Spiritualität als das von der Religion/Religiosität zu unterscheidende), da weder die Religion/Religiosität, noch die Spiritualität auf eine einzige Ebene reduziert werden kann.²⁹⁹ Denn selbst wenn trotz der genannten Argumente beide Begriffe der Spiritualität und Religion/Religiosität in der Wissenschaft weiterhin in Gebrauch sein werden, so würde es sich bei beiden um multidimensionale Phänomene handeln, die – wie

²⁹⁸ Klein, Religion, S. 35 (Hervorhebungen originalgetreu beibehalten).

²⁹⁹ Vgl. z.B. auch institutionell ungebundene Formen der Religion/Religiosität, wie sie mit dem markanten Satz „believing without belonging“ beschrieben werden, vgl. Davie, Religion, passim. Gegen Hood/Hill/Spilka, die als Unterschied zwischen dem Religions- und dem Spiritualitätsbegriff anführen: „Spirituality does not require an institutional framework. Its authenticity requires no consensus or ‘meeting of minds’“ (Hood/Hill/Spilka, Psychology, S. 11).

gezeigt wurde – auf verschiedenen Ebenen beschreibbar sind und sowohl über eine subjektive- als auch über eine objektive Dimension verfügen.³⁰⁰ Popp-Baier kritisiert die Trennung zwischen einer objektiv-äußerer Religion/Religiosität und der subjektiv-inneren Spiritualität aus einer anderen Perspektive. Mit dieser Scheidung wird ihrer Ansicht nach der cartesianische Dualismus in die psychologische Terminologie hineingetragen. Die Betonung des Inneren seitens der Spiritualitätsforschung setzt die cartesianische Unterscheidung zwischen ‚Körper‘ und ‚Seele‘ und (in weitere Folge) eines „inneren privaten Lebens“ und eines „äußeren öffentlichen Lebens“ voraus und unterstützt diese. Dieses Vorgehen stelle aber nur eine eingeschränkte analytische Perspektive auf die religiösen Dynamiken unserer Zeit dar, sowohl auf die individuelle Ebene als auch auf die soziale Ebene. Popp-Baier hält es für einen Fehler, die Cartesianische Metaphysik mit ihrer zu hinterfragenden „double-life theory“³⁰¹ in die Psychologie einzubeziehen.³⁰² Abseits scharfer und damit nicht sinnvoller Kontrastierungen gibt es zu wenige Unterschiede zwischen der Religion/Religiosität und der Spiritualität, die die Kreierung einer neuen Kategorie rechtfertigen würden. Streib/Hood treffen daher mit ihrer rhetorischen Frage den Nagel auf den Kopf: „The major question which we raise is this: Why do we need two concepts at all, when their difference is so marginal?“³⁰³ Wenn beide Konzepte derart ähnlich sind, besteht natürlich auch die Gefahr von Doppelungen bei der Operationalisierungen. Hierzu wiederum Streib/Hood „Is it not a waste of time and energy to develop special measures of spirituality, if they (...) look suspiciously like old measures of religiousness, and add little or no incremental validity to the study of religion?“³⁰⁴ Sie machen daher den Vorschlag, in der Wissenschaft die Spiritualität als „privatized-experience orientated religion“³⁰⁵ zu begreifen, da es nicht nötig sei, das Rad neu zu erfinden. Auch Popp-Baier argumentiert in ihrem Beitrag ganz in diese Richtung und schlägt vor, Spiritualität als „self-controlled religiosity“³⁰⁶ zu begreifen.

³⁰⁰ Vgl. Kapitel 6.3.2.

³⁰¹ Popp-Baier, Religion, S. 51 („Zweifaches-Leben Theorie“, Übersetzung M.H.).

³⁰² Vgl. Popp-Baier, Religion, S. 50f.

³⁰³ Streib/Hood, Spirituality, S. 444. („Die wesentliche Frage, die wir stellen, ist folgende: Warum brauchen wir überhaupt zwei Konzepte, wenn der Unterschied zwischen ihnen lediglich derart marginal ist?“, Übersetzung M.H.).

³⁰⁴ Streib/Hood, Spirituality, S. 444 („Handelt es sich bei der Entwicklung spezieller Messmöglichkeiten der Spiritualität nicht um eine Verschwendung von Zeit und Energie, wenn sie (...) den Messungen der Religiosität verdächtig ähneln, sodass der Religionsforschung nur sehr wenig oder auch keine wirkliche Validität hinzugefügt wird?“, Übersetzung M.H.), vgl. auch die Kritik von Salander, clothes, S. 25.

³⁰⁵ Streib/Hood, Spirituality, S. 433.448f. („privatisierte erfahrungsorientierte Religion“, Übersetzung M.H.).

³⁰⁶ Popp-Baier, Religion, S. 34.59 („selbst-kontrollierte Religiosität“, Übersetzung M.H.).

Es stellt sich somit die Frage, was die Attraktivität des Spiritualitätsbegriffes ausmacht und aus welchen Gründen dieser so bereitwillig und schlagartig in den Wissenschaftsdiskurs aufgenommen wurde und diesen vielerorts bestimmt. Mit den Worten Herman Westerinks: „Weshalb haben Religionspsychologen das schwammige Konzept der Spiritualität so eifrig adoptiert?“³⁰⁷.

Es ist bereits erörtert worden, dass es im Bezug auf den Begriff der Spiritualität zwei verschiedene Traditionslinien gibt, eine romanische und eine angelsächsische.³⁰⁸ Innerhalb dieser Traditionslinien wird Spiritualität unterschiedlich verstanden, was sich auch auf das Verhältnis zum Begriff der Religiosität auswirkt. Es lässt sich erkennen, dass die Scientific Community heute stärker der angelsächsische Traditionslinie folgt und daher dazu neigt, die beiden Begriffe zu kontrastieren als sie zu harmonisieren. Wie bereits andern Orts erwähnt, ist die Spiritualitätsforschung nämlich stark (anglo-)amerikanisch dominiert, wobei auch andere Faktoren als allein die geschichtliche Entwicklung dazu führen dürften, dass US-amerikanische Forscher zu Kontrastierung der Begriffe tendieren.³⁰⁹ Interessanterweise ist wie gesehen diese Entgegensetzung der beiden Begriffe – wobei der Fokus innerhalb der Scientific Community eindeutig auf der Spiritualität liegt – in der US-amerikanischen Bevölkerung nicht derart wiederzufinden. Die Daten und Zahlen der verschiedenen Erhebungen lassen eher den Schluss zu, dass die meisten Befragten Religiosität und Spiritualität als sich nicht ausschließend verstehen, sondern sich als gleichsam spirituell wie religiös verstehen, was im Übrigen wiederum die Einführung einer neuen Kategorie fraglich erscheinen lässt.³¹⁰ Viele Forscher und Forscherinnen (bzw. Verfechter und Verfechterinnen des Spiritualitätsbegriffs) konstatieren jedoch, dass die Zahlen sich in den nächsten Jahren derart wandeln werden, sodass in Zukunft die Gruppe von Menschen, die sich als exklusiv bzw. eher spirituell verstehen, starken Zuwachs erfahren wird.³¹¹ Spiritualität sei damit der akkurate Begriff um das Phänomen der „Religion nach der Religion“ in der säkularisierten Welt zu beschreiben.³¹² Es ist aber anzunehmen, dass dieses Argument nicht der einzige Grund für die Beliebtheit des

³⁰⁷ Westerink, Spiritualitätsbegriff, S. 173.

³⁰⁸ Vgl. Kapitel 5.

³⁰⁹ Zwischen der religiösen Lage in Nordamerika und Europa bestehen – wiederum geschichtlich geprägt – erheblicher Unterschiede was die Rolle, die Bedeutung und die Ausformungen von Religion in der Gesellschaft betrifft. So sind nach einhelligem Votum die Säkularisierungsfolgen in Nordamerika nicht derart ausgeprägt wie in Europa, die verschiedenen Denominationen haben – nicht zuletzt politisch – weit größeres Gewicht (im Leben der Menschen) als in Europa, vgl. Bucher, Psychologie, S. 52 sowie Kapitel 7.1.

³¹⁰ Vgl. Zinnbauer/Pagament, Handbook, S. 28f.

³¹¹ Diese Behauptung wird Gegenstand der Untersuchung sein im folgenden Kapitel 7.1.

³¹² Vgl. Westerink, Spirituality, S. 4.

Spiritualitätsbegriffes innerhalb der Forschungscommunity ist. So wird verschiedenen Orts darauf hingewiesen, dass seitens der Wissenschaft ein besonderes Eigeninteresse in der Spiritualitätsforschung involviert ist. So halten Streib und Hood in ihrem Beitrag fest, dass es empirisch dokumentiert ist, dass Forscher und Forscherinnen der Disziplinen der Psychologie zu den am wenigsten religiösen Menschen innerhalb der Forschungswelt zählen. „Psychologists neither believe, practice nor associate with the institutional aspects of faith (‘religion’) as they endorse (...) ‚noninstitutional forms of spirituality‘“.³¹³ Ebenso hält Bucher fest: „Zahlreiche Studien weisen Psychologen als die am wenigsten religiöse Berufsgruppe aus“.³¹⁴ Somit kann mit Klein gesagt werden: „Es ist anzunehmen, dass sich in entsprechenden Definitionen auch ein eigenes Abgrenzungsbedürfnis der jeweiligen Autoren gegenüber dem, was sie unter Religion verstehen, ausdrückt.“³¹⁵ Wie bereits andernorts erörtert, erscheint der Spiritualitätsbegriff – im Gegensatz zur Religion mit ihrer teils gewalttätigen Vergangenheit – als unvorbelastet.³¹⁶ Klein spricht in diesem Kontext von der „Moralisierung als Argument für die Unterscheidung beider Begriffe“, die er wissenschaftlich als wenig sinnvoll erachtet.³¹⁷ Bregman geht mit einem weiteren Interesse seitens der Religionspsychologie, welches sich mit die Übernahme des Spiritualitätsbegriffs ausdrückt, hart ins Gericht. Es ginge ihrer Ansicht nach eigentlich nicht darum, ob die Spiritualität die Religion ersetzt, sondern darum, dass mit der Spiritualität ein neues Forschungsgebiet erschaffen werden soll.

„This is not a case of spirituality replacing religion; it is a case of remapping territory so that a perceived new ecological niche is created out of an older landscape. Where there was once one category, multidimensional, there now appear to be two, one positive and glowing, the other dismal, dogmatic, and divisive.“³¹⁸

³¹³ Streib/Hood, Spirituality, S. 434 („Psychologen und Psychologinnen glauben, praktizieren und identifizieren sich nicht mit dem institutionellen Aspekt des Glaubens („Religion), sondern befürworten die ‚nichtinstitutionelle Formen der Spiritualität‘“, Übersetzung M.H.).

³¹⁴ Bucher, Psychologie, S. 4, vgl. auch Aao., S. 12.

³¹⁵ Utsch/Klein, Religion, S. 38.

³¹⁶ Vgl. Kapitel 6.3.3.

³¹⁷ Vgl. Klein, Religion, S. 37.

³¹⁸ Bregman, Ecology, S. 76 („Es geht hierbei nicht um die Ablösung der Religion durch die Spiritualität; es geht darum, das Revier neu abzustechen, sodass eine vermeintlich neue ökologische Nische aus einem älteren Territorium erschlossen wird. Wo es einst eine, multidimensionale Kategorie gab, sind nun zwei Kategorien entstanden, eine von ihnen positive und begeisternd, die andere trostlos, dogmatisch und umstritten“, Übersetzung M.H.).

Die Innovation, die von der neuen Spiritualität ausgeht, ist laut Lucy Bregman somit nicht darin begründet, was die dritte und vierte Kraft der Psychologie und große Denker wie Schleiermacher oder James bzw. bereits geleistet haben. „[T]he major recent innovation of spirituality was to sever this tradition from intrinsic connection to religion, by creating a new and separate and seemingly more universal category“.³¹⁹ Der Spiritualitätsbegriff lässt sich dabei gut vermarkten und eignet sich hervorragend, um ein breiteres Publikum anzusprechen, womit die Kreierung eines neuen Forschungsfeldes Rückenwind erhält.³²⁰ Die breite Übernahme des Spiritualitätsbegriffs bildet für die Religionspsychologie also ein Themenfeld, das einerseits „eine neu Kontinuität und inneren Zusammenhang innerhalb der Disziplin anzeigt“, und andererseits die eigene „Existenzberechtigung nach außen aufzeigt“.³²¹ Dass sich der Spiritualitätsbegriff dabei ideal eignet, um den Wandel im religiösen bzw. eben im spirituellen Erleben unter den geänderten Bedingungen der postsäkularen Gesellschaft in der Postmoderne Ausdruck zu verleihen, ist wie gesehen, das vielvertretene Postulat der neuen Spiritualitätsforschung.³²² Dabei sollte aber nicht außer Acht gelassen werden, dass die Religionspsychologie sich in diesem Geschehen nicht nur passiv verhält, d.h. lediglich die Analysen und Beschreibungen zu einem spirituellen Erleben in der Gesellschaft bietet, sondern selbst dazu beiträgt, „dass ein Diskurs über Spiritualität überhaupt stattfindet, indem Menschen ihre Religiosität/Spiritualität ausdrücken“.³²³

Herman Westerink vertritt die Ansicht, dass mit dem Thema der Spiritualität eine fundamentale Neuorientierung der Religionspsychologie als Disziplin im Gange ist. Die klassischen Forschungsthemen der Religionspsychologie, die mit der christlichen Tradition

³¹⁹ Bregman, Ecology, S. 101 („Die wesentliche, erst kürzlich erfolgte Neuerung der Spiritualität war es, diese Tradition von ihrer intrinsischen Verbindung zur Religion zu scheiden, indem eine neue und abgesonderte und scheinbar "universalere" Kategorie erschaffen wurde“, Übersetzung M.H.).

³²⁰ Vgl. Popp-Baier, Religion, S. 34.61, Westerink, Spiritualitätsbegriff, S. 173. Wenn Spiritualität für die Suche nach existentielle Bedürfnisse und Bedeutung des Menschen steht, proklamiert die Spiritualitätsforschung damit natürlich auch die (enorme) Erweiterung ihres Zuständigkeitsbereiches. Auf die damit verbundene Problematik, u.a. dass Spiritualität so nicht mehr von solch grundlegenden Konzepten wie Weltanschauung, Weltbild/Weltsicht oder Lebenssinn unterschieden werden kann, und damit ihr Spezifikum verloren geht, wurde andernorts bereits hingewiesen, vgl. Kapitel 6.2.3. Der Verdacht liegt bei diesem Vorgehen nahe, dass mit dem Spiritualitätsbegriff (im Sinne dieser intendierten Erweiterung des Zuständigkeitsbereiches) nicht religiösen Haltungen einen spirituellen Mehrwert verliehen werden soll, freilich ohne dabei auf den Religionsbegriff rekurren zu müssen, vgl. Utsch/Klein, Religion, S. 39.

³²¹ Westerink, Spiritualitätsbegriff, S. 174.

³²² Vgl. dazu Kapitel 7.1.

³²³ Westerink, Spiritualitätsbegriff, S. 173f., vgl. dazu Anm. 22. Als Beispiel sei – wenn auch dort in einem anderen Kontext – die Anmerkungen zu den von Franz Höllinger und Thomas Tripold geführten Interviews wiedergegeben: „Auffällig ist, dass ein erheblicher Teil unserer Interviewpartner von sich aus die Worte Religiosität oder Spiritualität nur selten in den Mund nimmt (...) Wenn sie aber direkt darauf angesprochen werden, antworten sie ohne Zögern und sehr klar, dass sie sich als spirituelle Menschen betrachten.“ (Höllinger/Tripold, Leben, S. 272).

zusammenhängen (wie etwa Themen wie Schuld und Angst, Bekehrung, etc.) verändern sich hin zu neuen Themengebieten wie der Sinngebung, dem Wohlbefinden oder auch der seelischen Gesundheit. Damit verbunden erkennt Herman Westerink einen Emanzipationsprozess von der Theologie und einen „Wechsel des Anwendungsbereiches der Forschungsergebnisse: von der Seelsorge hin zur Pflege und zu psychischer Gesundheit“. ³²⁴ Die Religionspsychologie wird somit immer mehr enttheologisiert und profaniert, zudem kommt es zu einer Medikalisierung. Da die Religionspsychologie aber von theologischen und religionswissenschaftlichen Begriffsklärungen und Differenzierungen – die sie selbst kaum leisten kann – abhängig ist, bewirkt diese Enttheologisierung den Verlust an Tiefe und Plausibilität der religionspsychologischen Theoriebildung. ³²⁵

Nach dieser Kritik bleibt nun die Frage, ob der Spiritualitätsbegriff schlicht verworfen werde sollte, da sich die Bemühungen als Sackgasse erwiesen haben. Dieser Schluss sollte zu diesem Zeitpunkt nicht ohne weitere Überlegungen voreilig gezogen werden. Denn zumindest in einer Hinsicht mag der Begriff der Spiritualität seine Berechtigung haben. Spiritualität mag als ethischer Begriff wenig sinnvoll sein. Als Selbstbezeichnung und somit als emischer Begriff findet er aber zumindest bei einer Gruppe von Menschen (die sich – glaubt man den Prognosen der Befürworter des Spiritualitätsbegriffs – im Wachstum befindet) Verwendung. ³²⁶ In diesem Sinne argumentiert Streib:

“In the first place we consider ‘spirituality’ to be the self-identification of research participants and not a scientific concept. Thus, we do not start with a discussion of the various recent attempts of defining ‘spirituality’. On the contrary, we have strong reservations against the latest fashion in the social sciences of promoting ‘spirituality’ as a supplement of substitute for ‘religion’ and ‘religiosity’. It is a waste of time to re-invent the wheel and, at the same time, to ignore centuries of highly sophisticated discourse about the concepts

³²⁴ Westerink, Spiritualitätsbegriff, 173.

³²⁵ Vgl. Westerink, Spiritualitätsbegriff, 173. Auf die mit diesem Umstand verbundene Problematik ist bereits mehrmals darin hingewiesen worden, wenn die unzureichende wissenschaftliche Infrastruktur der Spiritualitätsforschung beklagt wurde, vgl. Anm. 287.

³²⁶ Eingeführt wurden die Begriffe „emisch“ und „etisch“ von Kenneth L. Pike. Mit Begriff emisch wird der Binnenperspektive auf einen bestimmten Gegenstand verbunden, mit dem Begriff etisch ist währenddessen die Außenperspektive gemeint, vgl. Pike, Language, u.a. S. 37f.

Die zugrundeliegende Problematik

of 'religion' and 'faith' in philosophy, theology, religious studies, and the social sciences."³²⁷

Spiritualität als Selbstbezeichnung wäre von einem ethischen Standpunkt aus nichts weiter als Religion/Religiosität bzw. eine Form dieser, da, wie bereits gesehen, ein wissenschaftlicher Begriff anderen Anforderungen unterliegt als eine Selbstbezeichnung.³²⁸ Aber auch wenn das für den Begriff und deren Konzeptualisierung zutrifft, wäre es nun aber auch möglich, dass die mit dem Begriff verbundene Sache auf reale Entwicklungen und Verschiebungen im religiösen Erleben unserer Zeit basiert. Auch wenn der Spiritualitätsbegriff selbst irreführend ist und vielleicht nur in einem engen Sinn (d.h. als emischer Begriff) berechtigt ist, darf deshalb noch nicht ohne weiteres die Sache mit dem Wort gleichgesetzt werden und mit einem möglichen Verzicht auf den Begriff die gesamte Angelegenheit für erledigt gehalten werden. Der Weg, der im nächsten Kapitel besprochen wird, führt also zurück zum Ausgangspunkt der Debatte und fragt danach, ob wir es der Sache nach mit einem gesamtgesellschaftlichen Phänomen zu tun haben. Die Sache selbst könnte wichtig und langlebig sein, unabhängig davon, ob sich im gesellschaftlichen wie im wissenschaftlichen Rahmen der Begriff der Spiritualität in Zukunft halten wird, oder auch nicht.³²⁹

7 Die zugrundeliegende Problematik

Die Spiritualität kann als Kind unserer Zeit verstanden werden. Sie wäre demnach Ausdruck für eine Reihe verschiedener Bedürfnisse und Hoffnungen, die durch gewisse gesellschaftliche und historische Entwicklungen zu Tage getreten sind und den Gebrauch des Begriffs derart attraktiv erscheinen lassen haben. Bregman argumentiert daher, dass die Religionssoziologie geeigneter wäre, für den Spiritualitätsbegriff zu argumentieren als die Religionspsychologie, da deren Argumente nicht auf eine besondere, zeitlose und universale

³²⁷ Vgl. Streib, *lived religion*, S. 53f. („Zunächst verstehen wir ‚Spiritualität‘ als Selbstbezeichnung von Studienteilnehmer und Studienteilnehmerinnen, nicht als wissenschaftliches Konzept. Daher beginnen wir auch nicht mit einer Behandlung der vielfältigen Versuche der jüngeren Zeit, Spiritualität zu definieren. Wir haben ganz im Gegenteil starke Vorbehalte gegenüber der jüngsten Mode in den Sozialwissenschaften, Spiritualität als Ergänzung oder Ersatz für ‚Religion‘ und ‚Religiosität‘ zu propagieren. Es handelt sich um eine Zeitverschwendung, das Rad neu erfinden zu wollen und damit gleichzeitig Jahrhunderte hochkomplexer Diskurse über die Konzepte der ‚Religion‘ und des ‚Glaubens‘ in der Philosophie, der Theologie, der Religionswissenschaften und den Sozialwissenschaften zu ignorieren.“, Übersetzung M.H.).

³²⁸ Vgl. Streib/Hood, *Privatized*, S. 448f, siehe Anm. 298.

³²⁹ Vgl. dazu Welsch, *postmoderne Moderne*, S. 1, Welsch spricht in seinem Buch natürlich nicht über die Spiritualität sondern über die Postmoderne, die Argumentation ist jedoch auf diesen Kontext hier übertragbar.

inneren Essenz der Spiritualität abzielen, sondern auf bestimmte historische und soziale Veränderungen.³³⁰

7.1 Die Säkularisierungsthese

Zunächst muss zu Beginn festgehalten werden, dass es die eine Säkularisierungsthese nicht gibt. Die These hat sich im Laufe der Geschichte immer wieder verändert, zudem ist der Kontext für die Formulierung der These – gewissermaßen analog zum Spiritualitätsbegriff – ausschlaggebend. Daher findet sich mittlerweile eine kaum noch zu überblickende Bandbreite an Bedeutungsvarianten und Interpretationen des Begriffs der Säkularisierung. Zunächst sollte für diesen Kontext hier der Begriff der Säkularisierung von den Begriffen der Säkularisation und des Säkularismus geschieden werden. Ersterer bezeichnet dabei den Übergang von geistlichen Besitz und Eigentum in weltliche Hände.³³¹ Letzterer bezeichnet hingegen eine Weltanschauung, die die strikte Trennung von Staat und Kirche bzw. religiösen Institutionen fordert und strikt innerweltlich konzipiert ist, sodass auf darüber hinausgehende Fragen der Transzendenz verzichtet wird. Abgesehen von dieser Unterscheidung gibt es durch die verschiedenen Bedeutungsvarianten und Interpretationen des Säkularisierungsbegriffes keine begriffliche Klarheit und keinen Konsens in der Fachwelt. Grosso modo besteht der Inhalt der These darin, dass die Moderne und die Religion in einem spannungsvollen Verhältnis stehen, welches langfristig und letztendlich zu einem Einfluss- und Bedeutungsverlust der Religion in der Gesellschaft führt.³³² Je nach Gebrauch des Säkularisierungsbegriffs wird dieser immer wieder synonym verstanden mit Begriffen wie der Profanisierung, der Entsakralisierung, der Entzauberung, der Entkirchlichung oder auch der Entchristianisierung. Daher sollte bei Verwendung des Begriffes stets dargelegt werden, in welchem Sinne er gebraucht wird bzw. wie er verstanden wird.³³³

Die klassische Formulierung der Säkularisierungsthese ging davon aus, dass mit dem Einzug der Moderne in die Gesellschaft die religiöse Weltsicht abgelöst werden würde durch eine wissenschaftliche, was zum Verschwinden der Religion im Allgemeinen führen würde. Diese Formulierung der These wird mittlerweile in den Sozial- und Geisteswissenschaften als

³³⁰ Vgl. Bregman, Ecology, S. 87.89.

³³¹ Man denke hierbei an die Aufhebung und Verstaatlichung von (vorwiegend auf Kontemplation ausgerichteten) Klöstern und deren Ländereien unter Joseph II., vgl. Hauschild Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte 2. Reformation und Neuzeit, Gütersloh 1999, S. 628–630.

³³² Vgl. Lehmann, Sonderweg, S. 39f., Pollak, Säkularisierung, S. 64.83.

³³³ Vgl. Lehmann, Sonderweg, S. 39.45–47.

unzutreffend und unzureichend angesehen. Das Säkularisierungstheorem wird so immer wieder zu jenen modernen Meistererzählungen gezählt, die im Zuge der Postmoderne dekonstruiert wurden. Heute scheint es allgemein akzeptiert zu sein, dass die Religion und die Religionen auch unter den Bedingungen der Moderne ihre Prägkraft bewahren, wodurch sie nicht nur mit der Moderne kompatibel sind, sondern als eine Quelle für Modernität sein können. Dies führt immer mehr zur Preisgabe des Säkularisierungsbegriffs, sodass manchenorts die Rede von der Ent-Säkularisierung und von der Re-Spiritualisierung oder auch der Wiederkehr bzw. Rückkehr der Religionen die Rede ist.³³⁴ Auch wenn sich die klassische These in ihrer Absolutheit als unzureichend herausgestellt hat und in ihrer Formulierung von kulturgeschichtlichen Voraussetzungen und ideenpolitischen Interessen bestimmt war, entbindet dies nicht davon, bei entsprechender Adaptierung nach der Relevanz der These für die Wirklichkeit zu fragen.³³⁵

Zunächst sollte eine Unterscheidung gezogen werden, die u.a. auf Thomas Luckmann zurückgeht. Denn auch in diesem Kontext gilt, dass Religion nicht auf eine Ebene reduziert werden kann, sodass die Gleichsetzung von Religion und Institution bzw. der objektiven Dimension der Religion wenig zielführend ist.³³⁶ Das Phänomen der Entkirchlichung bzw. der Rückgang der Relevanz der traditionellen religiösen Institutionen in der Gesellschaft ist unbestritten ein reales Phänomen, dies lässt sich statistisch gut nachweisen. Erhebungen wie Austrittsstatistiken oder auch Statistiken zur Abendmahlsfrequenz liegen seit dem 19. Jahrhundert vor, der Rückgang und daher die Entkirchlichung können daher als Fakt gelten.³³⁷ Die Differenzierung der verschiedenen Ebenen ist auch in diesem Kontext unumgänglich, denn dies bedeutet nicht zwangsläufig, dass diese ausgetretenen Menschen den Glaubensinhalten und ihrer Religiosität ebenfalls den Rücken zukehren.³³⁸ Schon Trutz Rendtorff ging zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts davon aus, dass es zu einer Reduktion der Kirchlichkeit kommen würde, nicht allerdings zu einem nachweisbaren Prozess des Bedeutungsverlustes von Religion allgemein.³³⁹ Auch Emil Durkheim war der Meinung, dass die Religion in der Gesellschaft ihre

³³⁴ Vgl. Pollack, Säkularisierung, S. 61, Popp-Baier, Spirituality, S. 35f., Körtner, Wiederkehr, S. 17, siehe auch Kapitel 2.

³³⁵ Vgl. Pollak, Säkularisierung, S. 61f.

³³⁶ Vgl. Wilke Anette, Säkularisierung oder Individualisierung von Religion? Theorien und empirische Befunde, Zeitschrift für Religionswissenschaft 21/1 (2013), S. 29–76, hier: S. 53.66, Pollack, Säkularisierung, S. 133.

³³⁷ Vgl. Lehman, Sonderweg, S. 40f. Bei Daten zu den Kirchgängen und den Abendmahlsbesuchen begegnet das Problem, dass die kirchliche Bindung an der Partizipation am kirchlichen Leben gemessen wird. Jedoch sehen sich Institutionen wie die Kirche mit dem Faktum konfrontiert, dass viele ihre Mitglieder nicht (mehr) am kirchlichen Leben partizipieren, zumindest nominell aber Mitglieder bleiben. Da hier nicht der Ort ist, diesen Sachverhalt zu diskutieren, wird der Rückgang der Kirchlichkeit an den Austrittszahlen festgemacht.

³³⁸ Vgl. Lehman, Sonderweg, S. 41f., Körtner, Wiederkehr, S. 85. Aus diesem Grund kann auch Entkirchlichung nicht mit De-christianisierung gleichgesetzt werden, s.o.

³³⁹ Vgl. Rendtorff, Theorie, S. 119.

einst zentrale Stellung eingebüßt hat und noch mehr einbüßen werde. Die Religion habe daher nicht mehr wie in der Vormoderne das Monopol auf eine gesamtgesellschaftliche verbildliche Weltdeutung inne, was jedoch nicht zu ihrem Verschwinden führen würde.³⁴⁰ Die religiösen Institutionen haben in den vergangenen Jahrzehnten zweifelsohne ihren unmittelbaren Einfluss auf verschiedene Teilbereiche des gesellschaftlichen Lebens eingebüßt und einen Bedeutungsverlust erlitten. „Säkularisierung ist in diesem Sinne als Entkirchlichung weiter Teile der sich in ihren Funktionen ausdifferenzierenden Gesellschaft zu verstehen.“³⁴¹ Die Säkularisierungsthese kann daher wie gesagt nicht auf die Religion im Allgemeinen angewendet werden, womit eine Ebenendifferenzierung von Nöten ist. Somit sollte die Säkularisierung auf der sozialen Ebene, auf der organisationalen/institutionellen Ebene und auch der individuellen Ebene unterschieden werden.³⁴²

Wenn in der heutigen Forschungsdebatte von der Rolle der Religion in der postmodernen Gesellschaft die Rede ist, steht im Fokus des Interesses zumeist die Ebene der Individuen. Religion wird daher nicht mehr primär makrostrukturell analysiert, sodass primär nicht mehr ihre veränderte gesamtgesellschaftliche Reichweite und Funktionsbestimmung im Vordergrund steht. Religion wird vielmehr auf der mikrostrukturellen Ebene thematisiert, sodass sie vorrangig auf der Ebene der Individuen beschrieben und analysiert wird.³⁴³ Die Prämisse, auf der diese Fokusverschiebung fußt, lautet, dass die Religion in der postmodernen Gesellschaft einen Wandlungsprozess durchlaufen hat bzw. durchläuft, was allgemein unter dem Begriff der (religiösen) Transformation gefasst wird. Die religiöse Gegenwartskultur Europas³⁴⁴ zeichnet sich nämlich gewiss durch eine Individualisierung³⁴⁵ bzw. eine Subjektivierung aus. Luckmann nannte die (klassische) Säkularisierungsthese, die einen Schwund der Religion in der Gesellschaft feststellen wollte, eine „Mythos der Moderne“³⁴⁶ und

³⁴⁰ Vgl. Pollak, Säkularisierung, S. 63.

³⁴¹ Gräb, Säkularisierung, S. 77–82.

³⁴² Vgl. Popp-Baier, Religion, S. 38.

³⁴³ Vgl. Hero, Formen, S. 12.

³⁴⁴ Schon im Rahmen der klassischen Säkularisierungsthese wurde Europa bald als Sonderfall gegenüber anderen Erdteilen apostrophiert, in denen diese These nicht im gleichen Maße zutrefte. vgl. Wilke, Säkularisierung, S. 73, Bergunder, Religionswissenschaftlich, Sp. 774f. „Säkularisierung ist eine Kategorie europäischer Selbstdeutung. Auf andere Kulturen passt diese Kategorie schlecht oder gar nicht“ (Schröder, Säkularisierung, S. 72).

³⁴⁵ Ulrich Beck stellt in einem der "Klassiker" der Soziologie die sogenannte „Individualisierungsthese“ auf, die grob besagt, dass das Individuelle – anders als zu früheren Zeiten – immer weniger durch vorgegebene Traditionen bestimmt wird, sondern je nach Bedarf und Erfordernissen vom einzelnen Individuum konstruiert wird, vgl. Beck, Risikogesellschaft, S. 206.

³⁴⁶ Luckmann, Säkularisierung, S. 161-172.

propagiert als Alternativmodell einen religiösen Formwandel in der Gesellschaft. Tatsächlich sehe sich die „offizielle Religion“, d.h. die religiösen Institutionen, mit einem Plausibilitätsverlust konfrontiert, für die Moderne typisch sei aber die Privatisierung religiösen Entscheidens. Ihre Basis hat die Religion nunmehr in der „Privatsphäre“, also in den privaten Biographien und der Autonomie der Individuen. Religion sei unter den Bedingungen der Moderne in säkulare Bereiche der Gesellschaft und in die Privatsphäre diffundiert und sei somit „unsichtbar“ geworden.³⁴⁷ Luckmann konzipierte für diese transformierte Religion daher den Begriff der „unsichtbaren Religion“³⁴⁸, andere Konzeptionen sprechen u.a. von der „impliziten Religion“ oder auch von „believing without belonging“.³⁴⁹ Es ist genau dieser Punkt, in dem der Spiritualitätsbegriff die Bühne betritt. Die neue Spiritualität tritt implizit und oft auch explizit mit dem Anspruch an, dieser veränderten Situation gerecht zu werden und – anders als der Religions-/Religiositätsbegriff – der adäquate Begriff für das Ergebnis dieses Transformationsprozesses zu sein. Dass Spiritualität dabei oft als die wahrhaftige, eigentliche bzw. menschliche Religion begriffen wird, die durch die Feuer der Säkularisierung zum Vorschein gekommen ist, wurde andernorts bereits erwähnt. Spiritualität scheint daher der ideale Begriff zu sein, um dieser geänderten Situation Rechnung zu tragen und der rechtmäßige Begriff für die „Religion nach der Religion“ zu sein. „Spirituality seems to be the right term to describe exactly the situation of the religious after religion.“³⁵⁰ Verbunden mit dieser Transformationsthese findet sich wie bereits gesehen oft die These vom Aufstieg der Spiritualität, sodass die Säkularisierungsthese gänzlich zu verwerfen sei, da es zu einer Re-Spiritualisierung der europäischen Gesellschaft kommen werde.³⁵¹ Bezeichnend für diese These kann die Interpretation der World Values Survey von Houtmans und Auspers angesehen werden. In ihrem Beitrag vertreten sie die Ansicht, dass die christliche Religion/Religiosität mit ihren traditionellen moralischen Werten einer spirituellen Weltsicht – die sie „post-Christian spirituality“ nennen – weichen wird. Daher sprechen sie vom spiritual turn, da die Religion der Spiritualität weichen wird. Auch Paul Heelas und Linda Woodhead argumentieren mit ihrem Buch „The Spiritual Revolution“ ganz auf dieser Linie.³⁵² Individualisierung und Subjektivierung sowie Pluralisierung sind unbestritten Charakteristika der postmodernen Gesellschaft, die sich auch auf das Feld der Religion auswirkt. Diese gesamtgesellschaftlichen

³⁴⁷ Vgl. Wilke, Säkularisierung, S. 55f.60.66.

³⁴⁸ Vgl. Luckmann, Religion, passim.

³⁴⁹ Vgl. Popp-Baier, Religion, S. 35.

³⁵⁰ Westerink, Spirituality, S. 4 („Spiritualität scheint der adäquate Begriff schlechthin zu sein, um die Situation des Religiösen nach der Religion zu beschreiben“, Übersetzung M.H.).

³⁵¹ Vgl. dazu Popp-Baier, Religion, S. 35f., Körtner, Wiederkehr, S. 17.

³⁵² Vgl. Houtman/Auspers, turn, S. 305.315f., Heelas/Woodhead, Revolution, passim.

Prozesse untergraben ohne Frage die traditionellen, gewachsenen institutionellen Formen der Religion und verstärken u.a. die verschiedenen Formen der subjektiven Erfahrungsreligion. Der springende Punkt ist hierbei nun aber genau dieser, dass diese Prozesse nicht Halt machen vor der Religion und sich nur in bzw. durch die Spiritualität äußern würden. Vielmehr sind diese Prozesse Realität auch innerhalb der Religionen und sogar innerhalb der traditionellen religiösen Institutionen.³⁵³ Die Mitglieder der verschiedenen Religionen und der religiösen Institutionen sind in ihrem religiösen Denken, Erleben und Handeln längst nicht derart monolithisch, wie sie aus der Perspektive der Spiritualitätsverfechter gedacht werden.³⁵⁴ Die Prozesse sind auf der begrifflichen bzw. konzeptuellen Ebene nicht so deutlich nur der Religion oder nur der Spiritualität zuzuordnen, wie Heelas und Auspers oder Houtman und Woodhead das meinen; sie ziehen sich vielmehr quer durch. Die Situation ist weit komplexer und kann nicht mit der bloßen Unterscheidung zwischen Religion und Spiritualität gefasst werden.³⁵⁵ Daher kann auch der Gleichung, die von vielen Verfechtern der Spiritualität aufgestellt worden ist, nicht zugestimmt werden. Religion kann nicht mit offizieller, institutionalisierter Religion gleichgesetzt werden und als dem Untergang geweiht verstanden werden, Individualisierung ist ein allgemeines Merkmal der gegenwärtigen Gesellschaft, das auch die Religion auf all ihren Ebenen erfasst. „Individualisierungsprozesse finden auf dem weiten religiösen Feld durchaus statt. Sie vollziehen sich aber nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb der Kirche.“³⁵⁶ Neben der Individualisierung muss auch eine Pluralisierung angenommen werden, aber nicht nur auf Ebene des Individuellen als zwangsläufige Pluralisierung der Lebensstile, sondern auch auf der Ebene, die Markus Hero die Mesoebene nennt. Transformationsprozesse sind demnach nicht nur auf der mikrostrukturellen Ebene zu thematisieren, sondern auch auf der Mesoebene, d.h. auf der Ebene der Institutionen. Die Entkirchlichung ist im Vergleich zu früheren Zeiten

³⁵³ Wilhelm Gräb erkennt in der Individualisierung der Religion mehr als ein modernetypisches Phänomen und tritt der Vorstellung entgegen, Individualisierung sei eine Signatur des religiösen Verfalls. Vielmehr versteht er die Individualisierung – wohl im Rückgriff auf Schleiermacher – als im Ursprung der Religion innewohnend und sieht einen religiösen Ursprung der Individualisierung, vgl. Gräb, Individualisierung, S. 10f. „die Individualisierung der Religion [ist] als ein Prozess zu erfassen und zum Verständnis zu bringen, in den die Religion nicht erst von außen, durch die gesellschaftlichen Modernisierungsprozesse, hineingezogen wird, sondern den sie gewissermaßen aus den ihr eigenen Kräften angestoßen hat und unter den Bedingungen der Moderne stärkt voranzutreiben in der Lage ist“ (Aao., S. 10).

³⁵⁴ Vgl. Wilke, Säkularisierung, S. 29.47.52, Popp-Baier, Religion, S. 59, Krech, Religion, S. 133, siehe auch Kapitel 6.3.2 und Anm. 50. Härle unterscheidet in seiner Dogmatik das Begriffspaar des „Wesens“ und der geschichtlichen „Erscheinung“ des christlichen Glaubens. In diesem Sinne könnte eine Institution wie die Kirche – wenn überhaupt – das Wesen einer Religion vorgeben, niemals aber die Erscheinungen, vgl. Härle, Dogmatik, S. 49–55.

³⁵⁵ Vgl. Popp-Baier, Religion, S. 59.

³⁵⁶ Pollack, Mythos, S. 137.

Die zugrundeliegende Problematik

demnach als Fakt anzusehen, sodass Menschen auch nicht mehr in einer geprägten Tradition fest verwurzelt sind.³⁵⁷ Daraus kann aber nicht geschlossen werden, dass die Individualisierung so weit geht, dass Institutionen generell im Verschwinden inbegriffen sind, vor allem dann nicht, wenn nicht nur von ‚einem unflexiblen und verkürzten Begriff von (gewachsenen) Institutionen ausgegangen wird.³⁵⁸

„Aus dieser zweifellos angemessenen Beobachtung im Hinblick auf die veränderte gesellschaftliche Stellung der christlichen Großkirchen sollte jedoch keineswegs auf eine durchgehende ‘Deinstitutionalisierung’ geschlossen werden, womit fälschlicherweise eine generell wachsende Unabhängigkeit des Religiösen von institutionellen Strukturen suggeriert wird.“³⁵⁹

Vielmehr muss man von einer Pluralisierung auf diesem Feld ausgehen, sodass zu den traditionellen gewachsenen Institutionen wie den Kirchen neue Akteure auf diesem Feld hinzugetreten sind und hinzutreten. Gesamtgesellschaftlich betrachtet handelt es sich um die (teilweise) Transformation der etablierten religiösen Institutionalisierungsformen hin zu neuen Formen der Institutionalisierung. Die Schwächung der traditionellen gewachsenen Institutionen im Vergleich zu der früheren dominanten Position – die Entkirchlichung – ist auch in dieser Pluralisierung zu suchen, die die Kirchen zu „Institutionen unter anderen Institutionen“³⁶⁰ werden hat lassen. Ein prinzipieller „Anti-Institutionalismus“ der gegenwärtigen europäischen Religionskultur ist von diesem Gesichtspunkt her daher in Frage zu stellen.³⁶¹ Wilhelm Gräßl hält dazu fest: „Individuum und Institution, Individualität und Universalität sind keine sich ausschließenden Gegensätze.“³⁶²

Wie bereits gesagt wird die Säkularisierungsthese von vielen Forschern und Forscherinnen mit dem Hinweis auf die beschriebenen Transformationsprozesse

³⁵⁷ Trotz dieses Bedeutungsverlustes im Vergleich zu früheren Zeiten ist zu sehen, dass die Kirchen im Vergleich zu anderen Institutionen sozial noch immer mächtig sind und große Tradierungskraft besitzen, sodass Religiosität noch immer vor allem kirchlich bestimmt ist, vgl. Pollack, *Mythos*, S. 137–141.

³⁵⁸ Vgl. Hero, *Formen*, S. 12f., Körtner, *Wiederkehr*, S. 20–22, siehe Kapitel 6.449 (Anm. 211).

³⁵⁹ Hero, *Formen*, S. 13.

³⁶⁰ Luckmann, *Religion*, u.a. S. 136.181.

³⁶¹ Vgl. Hero, *Formen*, S. 13f. Lehmann schlägt in einem anderen Kontext vor, den Begriff der Säkularisierung allein für den Rückgang des Einflusses und der Bedeutung traditionellen gewachsenen religiösen Institutionen zu verwenden, damit dieser nicht noch unübersichtlicher wird. Bewusst klammert Lehmann aus dem Begriff sämtliche beschriebenen Transformationsprozesse aus. Es stellt sich bei diesem Vorgehen dann aber die Frage, ob der Säkularisierungsbegriff dann noch Aktualität besitzt oder ihn schlicht zu Geschichte werden lässt, vgl. Lehmann, *Sonderweg*, S. 52f.

³⁶² Gräßl, *Individualisierung*, S. 11.

zurückgewiesen, sodass die Religion gesamtgesellschaftlich keine Schwächung, sondern lediglich einen Formwandel erfährt. Eine Schwächung sein nämlich auf der Ebene (des religiösen Bewusstseins) der Individuen nicht gegeben. In der Forschungswelt ist dieser Befund, der u.a. auf Luckmann zurückgeht, jedoch strittig. Detlef Pollack entgegnet dazu, dass mit der Säkularisierung bzw. Modernisierung ein Rückgang der sozialen Bedeutsamkeit der Religion auf der Makroebene eine Schwächung von religiösen Vorstellungen und Praktiken auf der Mikroebene einhergeht. Der Bedeutungsrückgang der religiösen Autoritäten, d.h. der gewachsenen traditionellen Institutionen, hat trotz aller stattfindenden Umwandlungsprozesse Einfluss auf die Ebene der Individuen, sodass das „allgemeine Religionsniveau“ geringer sei als vor dem Prozess, der allgemein als Säkularisierung bekannt sei. Auch eine zunehmende Zuwendung zu außerkirchlichen Formen der Religiosität könne diesen Bedeutungsverlust der traditionellen Religiosität nicht kompensieren. Dies gelte umso mehr, da die nichtkirchlichen Formen der Religiosität nicht in einem Alternativverhältnis zu den traditionellen stünden und sie so auch nicht im großen Maße von deren Bedeutungsrückgang profitieren könnten.³⁶³ Pollack vertritt zudem vehement die Auffassung, dass die religiösen Aufschwungsprozesse bzw. die „Respiritualisierung“ der Gesellschaft, die oft in einem Atemzug mit der These der Transformation behauptet werden, weit überschätzt werden.³⁶⁴

„Mit dem Formwandel geht ein Bedeutungsverlust der Religion überhaupt einher, der alle ihre Dimensionen betrifft, ihre institutionelle und rituelle ebenso wie ihre individuelle und erfahrungs- und überzeugungsmäßige. Es ist einfach nicht wahr, dass die Kirchen sich leeren, aber Religion boomt.“³⁶⁵

Wenn nicht alles und jedes für „religioid“³⁶⁶ erklärt wird, was wie gesehen einerseits mit dem Verlust des Spezifikums einhergeht und andererseits eine unsachgemäße Anmaßung darstellt, ist tatsächlich zu hinterfragen, ob, wie behauptet, die beschriebenen Transformationsprozesse die Positionsverluste der traditionellen Religionsformen aufwiegen können. „Der Rückgang der sozialen Signifikanz der traditionellen religiösen Institutionen

³⁶³ Vgl. Pollack, Säkularisierung, S. 66–83.

³⁶⁴ Vgl. Pollack, Mythos, S. 134. Auch Popp-Baier steht einer solchen Aufschwungsthese kritisch gegenüber: „But the so-called spiritual trend at the level of individual ‚religious‘ orientations is the result of questionable terminological construction or a questionable interpretation of survey data or arises from a combination of the two“ (Popp-Baier, Religion, S. 34).

³⁶⁵ Pollack, Mythos, S. 137.

³⁶⁶ Körtner, Wiederkehr, S. 31, siehe auch Kapitel 6.2.3.

früherer Zeiten auf der Makroebene korreliert dann folglich im Gesamten gesehen mit einer Schwächung von religiösen Vorstellungen und Praktiken auf der individuellen Ebene.³⁶⁷

7.2 Fazit: Die Neubestimmung eines Verhältnisses

Lucy Bregman vertritt die Ansicht, dass die Religionspsychologie in ihrem Bestreben für die neue Spiritualität zu argumentieren in eine Sackgasse geraten ist. Weit sinnvoller könne ihrer Ansicht nach die Religionssoziologie für die neue Spiritualität plädieren, da deren Argumentationsbasis sich auf bestimmte historische und soziale Veränderungen bezieht. Spiritualität lässt sich laut Bregman am besten verstehen, wenn der Blick auf die äußeren, gesellschaftlichen Rahmenbedingungen gerichtet wird, und nicht auf eine innere, undefinierbare Essenz der Spiritualität.³⁶⁸ Auch Gräß hält fest, dass Spiritualität zum „Leitbegriff postmoderner Religiosität“³⁶⁹ geworden ist. Die Individualisierung der Religion führe religionspraktisch klar zum Konzept der Spiritualität, wobei er festhält, dass dieses sich durchaus mit der institutionalisierten, vor allem kirchlichen Religionskultur vermitteln lässt.³⁷⁰ Spiritualität scheint daher gut geeignet zu sein, den Transformationen im religiösen Feld Rechnung zu tragen und diese beschreibbar zu machen.³⁷¹ Popp-Baier zeigt sich all dem gegenüber eher kritisch. Sie hält fest, dass erst noch bewiesen werden muss, ob es sich bei dem Spiritualitätsbegriff um den adäquaten Begriff schlechthin für diesen Wandlungsprozess handelt. Ihrer Ansicht nach basiert diese These (noch) auf bestimmten Überzeugungen, einer fraglichen Terminologie und einer damit einhergehenden Interpretation des empirischen Materials.³⁷²

Klar ersichtlich scheint das Motiv zu sein, das hinter den verschiedenen Konzeptualisierung des Spiritualitätsbegriffs steht. Spiritualität soll der adäquate Begriff schlechthin sein, um die Art und Weise zu bezeichnen, wie Menschen sich auf diesem Feld im 21. Jahrhundert ausdrücken. Es gibt keine unveränderlichen und ewigen (äußeren) Wahrheiten mehr, der Weg der beschritten wird führt ins Innere, von der Masse zum Individuum. Die Struktur wandelt sich von der Zweipoligkeit zur Einpoligkeit. Der Fokus liegt auf der Erfahrung, die religiöse Kompetenz liegt beim Individuum. Spiritualität ist nach ihren

³⁶⁷ Pollack, Säkularisierung, S. 66.

³⁶⁸ Vgl. Bregman, Ecology, S. 87.

³⁶⁹ Körnter, Geist, S. 8

³⁷⁰ Vgl. Gräß, Individualisierung, S. 11.

³⁷¹ Vgl. Gräß, Individualisierung, S. 11f.31.

³⁷² Vgl. Popp-Baier, Religion, S. 62.

Befürwortern ein gesamtgesellschaftliches Phänomen, die ist Teil einer Generation, ein kulturelles Muster.³⁷³ Der Spiritualitätsbegriff bzw. dessen Konzeptualisierungen sehen sich aber wie ausführlich erörtert mit einer Reihe von (teils unüberwindbaren) Problemen konfrontiert.³⁷⁴ Die Überzeugung, dass es sich bei dem Spiritualitätsbegriff um den idealen Begriff schlechthin handelt, ist daher mit einem großen Fragezeichen zu versehen. Jedoch sollte nicht, wie bereits argumentiert, der Spiritualitätsbegriff zurückgewiesen werden und die Sache damit einfach für erledigt gehalten werden. Der Begriff selbst mag irreführend sein, besser verstanden ist er nicht als der einzige adäquate und präzise Begriff für den religiösen Wandlungsprozess, sondern als Chiffre für diesen Wandlungsprozess. Mit dieser Chiffre ist eine Neubestimmung eines alten Verhältnisses in der heutigen Zeit verbunden. Diese der gesamten Thematik zugrundeliegenden Neubestimmung betrifft aber nicht wie gesehen das Verhältnis zwischen Religion/Religiosität und Spiritualität, sie betrifft das Verhältnis zwischen Innen- und Außenseite bzw. innerer Dimension und äußerer Dimension, kurz: Sie betrifft das Verhältnis zwischen *fides qua* und *fides quae*.

Schleiermacher, James, Otto und Tillich und die Autoren des „Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire“ eint in ihren Werken das Bestreben, Religion als Kategorie neu zu verorten und zu definieren. Sie trugen zu einem Verständnis der Religion bei, das nicht auf die Ebene der Institutionen bzw. der Organisation reduziert werden kann und nicht mit vorgegebenen Glaubenslehren gleichgesetzt werden darf. Das individuelle Subjekt mit Blick auf die Dimension der Erfahrung als Ausgangspunkt und Dreh- und Angelpunkt der „eigentlichen“ Religion wurde dabei in das Zentrum gestellt, von ihm aus ging die eigentliche Kraft jeder Religion.³⁷⁵ Die Chiffre Spiritualität fügt sich in diese Reihe ein und läutet sozusagen einen neuen Abschnitt in der Geschichte der Bestimmung dieses Verhältnisses zwischen *fides qua* und *fides quae* ein. Schleiermacher und die weiteren gaben dem *fides qua* der Vorzug gegenüber dem *fides quae*. In der derzeitigen Debatte erleben wir nun, dass dem *qua* nicht nur der Vorzug, sondern die alleinige Gültigkeit eingeräumt werden soll. Der Fokus soll also unter Ausklammerung des *fides quae* alleinig auf das *fides qua* gerichtet werden.

Nachdem die Religiosität in diesen Tagen immer mehr – und Spiritualität ist wie gesehen ein Ausdruck bzw. eine Chiffre für dieses moderne Vorgehen – in die Subjektivität des

³⁷³ Vgl. Baier, Unterwegs, S. 31f.

³⁷⁴ Vgl. u.a. Kapitel 6.5.

³⁷⁵ Vgl. Bregman, S. 84f.

Die zugrundeliegende Problematik

Individuums verortet wird, wird sie dadurch auch weniger angreifbar. Es wird – zumindest auf den ersten Blick³⁷⁶ – nicht mehr Anspruch auf allgemeine Wahrheit erhoben, sondern nur mehr für das jeweils einzelne Individuum.³⁷⁷ Das *fides qua* erweist sich somit als säkularisierungsresistent, während das *fides quae* als objektiv fassbare Größe der ständigen Kritik ausgesetzt ist.³⁷⁸

Ob die Religionspsychologie ob dieser Neubestimmung gut daran tut, sich demnach selbst als Spiritualitätspsychologie neu zu konzeptualisieren, ist – auch wenn diese Neudefinition dieses Verhältnisses real sein mag – in Frage zu stellen. Denn wie gezeigt worden ist, handelt es sich dabei um eine Sackgasse, den Blick der Forschung allein auf die innere Dimension bzw. das *fides qua* zu richten.³⁷⁹ So sehr dem *fides qua* auch der Vorzug gegenüber dem *fides quae* gegeben werden mag, es handelt sich immer noch um ein unauflösliches Verhältnis zwischen zwei aufeinander bezogenen Begriffen.

³⁷⁶ Auf den zweiten Blick fußt natürlich jede Form der Spiritualität auf objektiven Glaubenssätzen, die z.T. natürlich einen Exklusivitätsanspruch haben, vgl. Kapitel 6.4.3.

³⁷⁷ Vgl. Krech, Religion, S. 163, Westerink, Spiritualitätsbegriff, S. 164f.

³⁷⁸ Vgl. Westerink, Spiritualitätsbegriff, S. 164f.170.

³⁷⁹ Vgl. Kapitel 6.3 und 6.5.

8 Bibliographie

Quellentexte/Internetquellen

- *Aland* Barbara/*Aland* Kurt (HG.), *Novum Testamentum Graece*. Mit Wörterbuch, Stuttgart 1993²⁷.
- <http://sundayassembly.com/> (letzter Aufruf am 03.11.2014)

Wörterbücher und Hilfsmittel

- *BibleWorks* für Windows, Version 6.0.005y, Nordfolk 2003.
- *Kassühlke* Rudolf, *Kleines Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 2005⁴.
- EVS Foundation/Tilburg University, *European Values Study 2008. 4th Wave*, GESIS Cologne 2010.

Artikel in Lexika

- *Bergunder* Michael, Art. Säkularisation/Säkularisierung, I. Religionswissenschaftlich, *RGG*⁴ 7 (2004), Sp. 774f.
- *Bochinger* Christoph, Art. Spiritualität, *MlexR* 3 (2000), S. 360.
- *Feil* Ernst, Art. Religion, I. Zum Begriff, *RGG*⁴ 7 (2004), Sp. 263–267.
- *Gräb-Schmidt* Elisabeth, Art. Spiritualität, III. Religionsphilosophisch, *RGG*⁴ (2004), Sp. 1593–1594.
- *Gräb-Schmidt* Elisabeth, Art. Spiritualität, V. Dogmatisch, *RGG*⁴ (2004), Sp. 1594–1595.
- *Grethlein* Christian, Art. Spiritualität, VII. Praktisch-theologisch, *RGG*⁴ (2004), Sp. 1596–1597.
- *Jödicke* Ansgar, Art. Frömmigkeit, I. Religionswissenschaftlich, *RGG*⁴ 3 (2000), Sp. 388f.

Bibliographie

- *Jüngel* Eberhard, Art. Schleiermacher, RGG⁴ 7 (2004), Sp. 904–919.
- *Köpf* Ulrich, Art. Spiritualität, I. Zum Begriff, RGG⁴ 7 (2004), Sp. 1589–1591.
- *Sparr* Walter, Art. Frömmigkeit, II. Fundamentaltheologisch, RGG⁴ 3 (2000), Sp. 389f.
- *Sudbrack* Josef, Art. Spiritualität, I. Begriff, LThK 9³ (2009), Sp. 852f.

Monographien und Sammelbandbeiträge

- *Baier* Karl, Unterwegs zu einem anthropologischen Begriff der Spiritualität, in: *Baier* Karl/*Sinkovits* Josef (Hg.), *Spiritualität und moderne Lebenswelt* (Austria: Forschung und Wissenschaft THEOLOGIE 2), Wien/Berlin 2006, S. 21–42.
- *Baier* Karl/*Sinkovits* Josef, Einleitung, in: *Baier* Karl/*Sinkovits* Josef (Hg.), *Spiritualität und moderne Lebenswelt* (Austria: Forschung und Wissenschaft THEOLOGIE 2), Wien/Berlin 2006, S. 1–4.
- *Beck* Ulrich, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine anderen Moderne*, Frankfurt a.M 1986.
- *Bregman* Lucy, *The Ecology of Spirituality. Meanings, Virtues, and Practices in a Post-Religious Age*, Waco 2014.
- *Bucher* Anton A., *Psychologie der Spiritualität. Handbuch*, Basel 2007.
- *Cancik* Hubert et al. (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Stuttgart 1988–2001.
- *Danz* Christian, *Einführung in die evangelische Dogmatik*, Darmstadt 2010.
- *Davie* Grace, *Religion in Britain since 1945. Believing without belonging*, Oxford 1994.
- *Elkins* David N., *Beyond religion: a personal program for building a spiritual life outside the walls of traditional religion*, Wheaton 1998.

- *Fuller* Robert C., *Spiritual, but not religious. Understanding unchurched America*, New York 2001.
- *Gräb* Wilhelm, *Einleitung: Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive*, in: *Gräb* Wilhelm/*Charbonnier* Lars (Hg.), *Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive (Studien zu Religion und Kultur 1)*, Berlin 2008, S. 9–22.
- *Gräb* Wilhelm, *Säkularisierung – das Ende der Religion oder der Verfall der Kirchen?*, in: *Von Braun* Christina/*Gräb* Wilhelm/*Zachhuber* Johannes (Hg.), *Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These (Religion – Staat – Kultur 5)*, Berlin 2007, S. 75–95.
- *Härle* Wilfried, *Dogmatik*, Berlin 2007³.
- *Hauschild* Wolf-Dieter, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh 1999.
- *Heelas* Paul/*Woodhead* Linda, *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality (Religion and Spirituality in the modern world)*, Oxford 2005.
- *Heine* Susanne, *Grundlagen der Religionspsychologie. Modelle und Methoden*, Göttingen 2005.
- *Hero* Markus, *Die neuen Formen des religiösen Lebens. Eine institutionstheoretische Analyse neuer Religiosität (Religion in der Gesellschaft 28)*, Würzburg 2010.
- *Hood* Ralph W./*Hill* Peter C./*Spilka* Bernard, *The psychology of religion. An empirical approach*, New York 2009⁴.

Bibliographie

- *Höllinger Franz/Tripold Thomas*, Ganzheitliches Leben. Das holistische Milieu zwischen neuer Spiritualität und postmoderner Wellness-Kultur, Bielefeld 2012.
- *Hvidt Niels C.*, Meaning Making and Health in Contemporary European Society, in: *Appel Kurt/Danz Christian/Potz Richard/Rosenberger Sieglinge/Walser Angelika* (Hg.), Religion in Europa heute. Sozialwissenschaftliche, rechtswissenschaftliche und hermeneutisch-religionsphilosophische Perspektiven (Religion and Transformation in Contemporary European Society 1), Göttingen 2012, S. 173–190.
- *James Williams*, The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature, New York 1902.
- *Körtner Ulrich H.J.*, Für einen mehrdimensionalen Spiritualitätsbegriff: Eine interdisziplinäre Perspektive, in: *Frick Eckhard/Roser Traugott* (Hg.), Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen, Stuttgart 2009, S. 26–34.
- *Körtner Ulrich H.J.*, Spiritualität, Religion und Kultur – eine begriffliche Annäherung, in: *Körtner Ulrich H.J./Kopetzki Christian* (Hg.), Spiritualität, Religion und Kultur am Krankenbett (Schriftenreihe Ethik und Recht in der Medizin 3) Wien 2009, S. 1–17.
- *Körtner Ulrich H.J.*, Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit, Gütersloh 2006.
- *Körtner*, Geist und Ungeister heutiger Spiritualität. Die neue religiöse Unübersichtlichkeit, in: *Lernort Gemeinde* 17/4 (1999), 8–13.
- *Krech Volkhard*, Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft, Bielefeld 2011.

- *Lehmann* Hartmut, Ein europäischer Sonderweg in Sachen Religion, in: *Kippenberg* Hans G./*Rüpke* Jörg/*Von Stuckrad Kocku* (Hg.), Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus, Band I, Göttingen 2009, S. 39–59.
- *Leonhard* Rochus, Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie, Göttingen 2009⁴.
- *Luckmann* Thomas, Die unsichtbare Religion, Frankfurt a.M. 1991.
- *Luckmann* Thomas, Säkularisierung – ein moderner Mythos, in: Ders., Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen, Paderborn u.a. 1980, S. 161–172.
- *Lynch* Gordon, The New Spirituality. An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-First Century, London 2007.
- *Maslow* Abraham, Religions, Values and Peak-Experiences, New York 1970.
- *Maslow* Abraham, The Farther Reaches of Human Nature, New York 1971.
- *Naisbitt* John, Megatrends: ten new directions transforming our lives, New York 1982.
- *Pike* Kenneth L., Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior, Glendale 1954.
- *Pollack* Detlef, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003.
- *Pollack* Detlef, Säkularisierung – Konzepte und empirische Befunde, in: *Kippenberg* Hans G./*Rüpke* Jörg/*Von Stuckrad Kocku* (Hg.), Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus, Band I, Göttingen 2009, S. 61–86.
- *Pöhlmann* Horst G., Abriss der Dogmatik. Ein Kompendium, Gütersloh 2002⁶.

Bibliographie

- *Rendtorff* Trutz, Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972.
- *Riesebrodt* Martin, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“, München 2000.
- *Schleiermacher* Friedrich D.E., Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, in: *Meckenstock* Günter (Hg.), Schriften aus der Berliner Zeit. 1796–1799 (KGA I/2), Berlin 1984, S. 185-326.
- *Schröder* Richard, Säkularisierung: Ursprung und Entwicklung eines umstrittenen Begriffs, in: *Von Braun* Christina/*Gräb* Wilhelm/*Zachhuber* Johannes (Hg.), Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These (Religion – Staat – Kultur 5), Berlin 2007, S. 69–73.
- *Streib* Heinz, More Spiritual than Religious: Changes in the Religious Field Require New Approaches, in: *Streib* Heinz/*Dinter* Astrid/*Söderblom* Kerstin (Hg.), Lived Religion. Conceptual, Empirical and Practical-Theological Approaches (Essay in Honor of Hans-Günter Heimbrock), Leiden 2008, S. 53–67.
- *Streib* Heinz/*Hood* Ralph W.Jr./*Keller* Barbara/*Csöff* Rosina-Martha/*Silver* Christopher F., Deconversion. Qualitative and Quantitative Results from Cross-Cultural Research in Germany and the United States of America, Göttingen 2009.
- *Tart* Charles, Altered States of Consciousness, New York 1969.
- *Tart* Charles, Transpersonale Psychologie, Olten u.a. 1978.
- *Tillich* Paul, Systematic Theology I, Chicago 1967.
- *Tillich* Paul, Dynamics of faith, New York 1958.
- *Utsch* Michael/*Klein* Constantin, Religion, Religiosität, Spiritualität. Bestimmungsversuche für komplexe Begriffe, in: *Klein* Constantin/*Berth*

- Hendrik/*Balck* Friedrich (Hg.), *Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze (Gesundheitsforschung)*, Weinheim/München 2011, S. 25–45.
- *Westerink* Herman, Der Spiritualitätsbegriff in der Religionspsychologie und in den Gesundheitswissenschaften. Kontexte und Problemanalyse, in: *Danz Christian/Murrmann-Kahl* Michael (Hg.), *Zwischen Geistvergessenheit und Geistversessenheit. Perspektiven der Pneumatologie im 21. Jahrhundert (Dogmatik in der Moderne 7)*, Tübingen 2014, S. 161–174.
 - *Zinnbauer* Brian J./*Pargament* Kenneth I., Religiousness and Spirituality, in: *Paloutzian* Raymond F./*Park* Crystal L. (Hg.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, New York 2005, S. 21–42.
 - *Zulehner* Paul M. (Hg.), *Spiritualität – mehr als ein Megatrend (Gedenkschrift Franz König)*, Ostfildern 2004.
 - *Zulehner* Paul M./*Hager* Isa/*Polak* Regina, *Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970-2000*, Ostfildern 2001.

Zeitschriftenartikel

- *Benner* David G, Toward a psychology of spirituality: Implications for personality and psychotherapy, *Journal of Psychology and Spirituality* 5 (1989), S. 19–30.
- *Corrigan* Patrick/*Mccorkle* Brian/*Schell* Bonnie/*Kidder* Kathryn, Religion and spirituality in the lives of people with serious mental illness, *Community mental health journal* 39/6 (2003), S. 487–499.
- *Doyle* Derek, Have we looked beyond the physical and psychosocial?, *Journal of Pain and Symptom Management* 7 (1992), S. 302–311.

Bibliographie

- *Helminiak Daniel A.*, Confounding the divine and the spiritual: Challenges to a psychology of spirituality, *Pastoral Psychology* 57/3-4 (2008), S. 161–182.
- *Hill Peter C./Pargament Kenneth I.*, Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality. Implications for Physical and Mental Health Research, *American Psychologist* 58/1 (2003), S. 64–74.
- *Hill Peter C./Pargament Kenneth I./Hood Ralph W. Jr./McCullough Michael E./Swyers James P./Larson David B./Zinnbauer Brian J.*, Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure, *Journal for the Theory of Social Behavior* 30/1 (2000), S. 51–77.
- *Houtman Dick/Aupers Stef*, The spiritual turn and the decline of tradition: the spread of post Christian spirituality in 14 western countries, *Journal for the Scientific Study of Religion* 46/3 (2007), S. 305– 320.
- *La Cour Peter/Ausker Nadja H./Hvidt Niels C.*, Six Understandings of the Word ‘Spirituality’ in a Secular Country, *Archive for the Psychology of Religion* 34 (2012), S. 63–81.
- *La Cour Peter/Hvidt Niels C.*, Research on meaning-making and health in secular society: Secular, spiritual and religious existential orientations, *Social Science & Medicine* 71 (2010), S. 1292–1299.
- *Lawrence Raymond J.*, Four fatal flaws in recent spirituality research, *Journal of Health Care Chaplaincy* 12 (2002), S. 125–130.
- *Říčan Pavel*, Spirituality. The story of a concept in the psychology of religion, *Archive for the Psychology of Religion* 26 (2004), S. 135–156.
- *Salander Pär*, The Emperor’s New Clothes: Spirituality. A Concept Based on Questionable Ontology and Circular Findings, *Archive for the Psychology of Religion* 34 (2012), S. 17–32.

- *Spilka* Bernard, Spirituality: Problems and directions in operationalizing a fuzzy concept, Paper presented at the annual conference of the American Psychological Association, Toronto 1993.
- *Streib* Heinz/*Hood* Ralph W.Jr., “Spirituality” as Privatized Experience-Oriented Religion: Empirical and Conceptual Perspectives, *Implicit Religion* 14/4 (2011), S. 433–453.
- *Underwood* Lynn, Ordinary Spiritual Experience: Qualitative Research, Interpretive Guidelines, and population distribution for the daily spiritual experience scale, *Archive for the Psychology of Religion* 28 (2006), S. 181–218.
- *Walach* Harald, Spiritualität als Ressource. Ein neues Forschungsfeld und seine Chancen und Probleme, *Zeitschrift für Onkologie* 37 (2005), S. 4–12.
- *Westerink* Herman, Alter Wein in neuen Schläuchen? Der Spiritualitätsbegriff in der gegenwärtigen Religionspsychologie, *Glaube und Lernen. Theologie interdisziplinär und praktisch* 2 (2010), S. 177– 189.
- *Westerink* Herman, Spirituality in Psychology of Religion: A Concept in Search of Its Meaning, *Archive for the Psychology of Religion* 34 (2012), S. 3–15.
- *Wilke* Anette, Säkularisierung oder Individualisierung von Religion? Theorien und empirische Befunde, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 21/1 (2013), S. 29–76.
- *Zinnbauer* Brian J. et al., Religion and spirituality: Unfuzzifying the fuzzy, *Journal for the Scientific Study of Religion* 36 (1997), S. 549–564.

9 Anhang

9.1 Abstract

Spiritualität ist in der heutigen Zeit ein gleichermaßen breit- wie auch viel diskutierter Begriff. Der Begriff erfreut sich dabei im populärgesellschaftlichen Kontext, wie auch im aktuellen religionspsychologischen Fachdiskurs großer Beliebtheit, sodass der Religionsbegriff bzw. der Religiositätsbegriff zusehends vom Spiritualitätsbegriff abgelöst wird. Die Religionspsychologie, so eine These Herman Westerinks, befindet sich somit im Wandel, hin zu einer Spiritualitätspsychologie.³⁸⁰ In dieser Diplomarbeit wird der Frage nachgegangen, aus welchen Gründen der Spiritualitätsbegriff eine derartige Attraktivität ausstrahlt und welche Chancen und Probleme mit dem Begriff verbunden sind. Es stellt sich heraus, dass das gegenwärtige Verständnis der Spiritualität der sogenannten angelsächsischen Traditionslinie folgt, womit der Begriff zur dezidierten Abgrenzung vom Religionsbegriff (bzw. Religiositätsbegriff) konzipiert ist. Religion bzw. Religiosität ist in dieser Sicht gleichgesetzt mit Traditionen, Institutionen und Glaubenssystemen, während Spiritualität u.a. mit Gefühlen, Authentizität und eigenen Wahrheiten verbunden wird und als strikt vom Individuum ausgehend gedacht wird. Es stehen sich somit – in nicht zuletzt in im religionspsychologischen Diskurs – die Begriffe der objektiv-äußerer Religion bzw. Religiosität und der subjektiv-inneren Spiritualität – oft als ursprünglicheres und universal-menschliches Phänomen aufgefasst – gegenüber. Diese Dichotomie, so zeigt sich, ist allerdings nicht haltbar, da weder die Religion bzw. Religiosität auf ihre objektive Dimension festgeschrieben werden kann, noch die Spiritualität lediglich von ihre subjektive Dimension aus sinnvoll betrachtet werden kann. Es handelt sich bei beiden Begriffen sowohl um komplexe, als auch um multidimensionale Begriffe. Entgegen gegenwärtiger Konzipierungsversuchen und -wünschen zeigt die Arbeit auf, dass die Spiritualität eindeutig nachweisbare Traditionsgeber hat und wie auch Religion bzw. Religiosität auf objektiven Glaubenssätzen fußt, auch wenn diese ob der schlechten wissenschaftlichen Infrastruktur – wohl auch ob der gegenwärtigen Euphorie – wenig bekannt und bewusst sind. Ohne diese Dichotomisierung bzw. Reduktionismen in Bezug auf das Verhältnis dieser Begriffe sind die Unterschiede zwischen Spiritualität und Religion bzw. Religiosität viel marginaler, als viele Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler das wahrhaben

³⁸⁰ Vgl. Westerink, Spirituality, S. 3f.

wollen. Die Religionspsychologie am Begriff der Spiritualität vollkommen neu auszurichten – neben der nötigen meta-theoretischen Diskussion über die mögliche Konzipierung und Definition des Begriffs wären zusätzlich neue Operationalisierungsmöglichkeiten zu finden – im Sinne einer neuen Leitkategorie erscheint daher ungerechtfertigt und wenig sinnvoll.

Als Argument für eine solche Neuausrichtung der Religionspsychologie wird immer wieder angegeben, dass der Spiritualitätsbegriff der ideale Begriff sei, um die "Religiosität" des (post-)modernen Menschen im säkularisierten 21. Jahrhundert treffend beschreiben zu können. Es zeigt sich aber, dass die zugrundeliegenden gesellschaftlichen Transformationsprozesse sich auch auf die Religion bzw. Religiosität auswirken, womit die Aufteilung in die vormoderne Religion/Religiosität und die (post-)moderne Spiritualität auch hier nicht zielführend ist. Abschließend lässt sich sagen, dass der Spiritualitätsbegriff nicht als präziser und adäquater Begriff, sondern als Ausdruck bzw. Chiffre für die Transformationsprozesse unserer Zeit im religiösen Feld aufzufassen ist. Somit lässt sich der Spiritualitätsbegriff auch in eine Reihe von Neubestimmungen des Verhältnisses zwischen objektiven und subjektiven Dimension bzw. *fides quae* und *fides qua* durch die Geschichte stellen. Da die Spiritualität jedoch exklusiv als *fides qua* bestimmt wird (unter Negierung des *fides quae*) sollte der Begriff – ob der damit verbundenen, unlösbaren Aporien – höchstens als emischer Begriff, d.h. als Selbstbezeichnung aufgefasst werden. In der Religionspsychologie, und somit auf der Ebene der wissenschaftlichen Metasprache, ist der Begriff in seiner derzeitigen Konzipierung nicht sinnvoll, auch weil er bei eingehender Betrachtung weit mehr Fragen aufwirft, als Antworten zu geben vermag.

9.2 Lebenslauf

Persönliche Daten

Name: Marcus Hütter
Geburtsdatum/-ort: 18.01.1988 / Mödling (NÖ)
Staatsangehörigkeit: Österreich

Bildungsweg

Oktober 2007 – Studium der Evangelischen Fachtheologie an der Universität Wien sowie an der UvA (Universiteit van Amsterdam)
2001 – 2006 Schulbildung am BG Mödling Untere Bachgasse (Reifeprüfung Juni 2006)
2000 – 2001 Schulbildung am Gymnasium Colégio Visconde do Porto Seguro (São Paulo, Brasilien)
1997 – 2000 Grundschulbesuch am Colégio Visconde do Porto Seguro (São Paulo, Brasilien)

Wissenschaftliche Tätigkeiten & Stipendia

SoSe 2013 Wissenschaftliche Studienassistentz am Institut für Systematische Theologie bei Univ.-Prof. Dr. Christian Danz
2013 Leistungsstipendium der Universität Wien
2012 Wilhelm-Dantone-Leistungsstipendium (Studienjahr 2012/2013)
2012 Leistungsstipendium der Universität Wien
WiSe 2011/12 Wissenschaftliche Studienassistentz am Institut für Neutestamentliche Wissenschaften bei Univ.-Prof. Dr. Markus Öhler
August 2010 1. Diplomprüfungszeugnis (mit Auszeichnung bestanden)

Freizeit und Engagement

2011 – 2013 Vorsitzender der Diözesanen Jugendleitung Niederösterreich
2011 – 2013 Vorsitzender der Fakultätsvertretung Evangelische Theologie Wien
2003 – 2009 Ehrenamtlicher Mitarbeiter der Konfirmandinnen- und Konfirmandenarbeit in der Evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Mödling
2006 – 2007 Rettungssanitäter ASB Ebreichsdorf