

Spiritualität

Rüdiger Braun

In Europa vollzieht sich ein tiefgreifender Wandel traditionell geprägter Religiosität hin zu Formen „populärer Spiritualität“ (Knoblauch 2010). Körperpraktiken und Meditationsformen wie Yoga oder Zen verbreiten sich zunehmend. Auch in den christlichen Kirchen Westeuropas sind diese früher als nichtchristlich ausgegrenzten Formen von Spiritualität mittlerweile eine Selbstverständlichkeit. Die kirchlich formatierte Religiosität befindet sich zumindest in Deutschland auf dem Rückzug (vgl. die KMU VI. der EKD von 2023). Die Europäische Wertestudie von 2017 dokumentiert eine kontinuierliche Erosion traditionell kirchlicher Praxis sowie einen deutlichen „Rückgang des Glaubens an Gott“ (Pickel / Pickel 2022, 107).

Folgende Ausführungen fokussieren ausschließlich das auf Westeuropa beschränkte Phänomen populärer bzw. „alternativer“ Formen von Spiritualität, deren Genese sich dem Prozess einer dreifachen Säkularisierung (Taylor 2009) verdankt: Mit der Auflösung der Bindung zwischen Staat, Öffentlichkeit und Kirche (Säkularisierung 1) geht zugleich der religiöse Glaube zurück (Säkularisierung 2) und wird zu einer Option unter anderen Lebensorientierungen (Säkularisierung 3). Erst die damit verbundene Pluralisierung von Religion ermöglicht eine frei flottierende „Spiritualität“ als eine sich selbst von „Religion“ getrennt verstehende Größe.

Zugleich lässt sich religionswissenschaftlich zeigen, dass „Religion“ in den Wandlungen spiritueller Bewegungen wie dem Zen, dem Yoga oder dem hinduistischen Advaita nach wie vor die Rolle einer grundlegenden Referenz für die Spiritualität spielt, selbst wenn Letzterer diese Abhängigkeit nur selten bewusst ist. Religion, wiewohl selbst zur fortwährenden Transformation gezwungen, bietet etwas, das auch spirituelle Bewegungen benötigen, wenn sie überdauern wollen: Ordnung und Struktur. Insofern vollzieht sich in der Spätmoderne nicht nur eine *Spiritualisierung* von Religion, sondern auch eine *Religionisierung* von Spiritualität. Dabei ist es gerade die analytische Unschärfe der beiden Begriffe „Religion“ und „Spiritualität“, die eine Annäherung an die fraglichen Phänomene ermöglicht.

Von der geistlichen Schriftlektüre zur inneren Religion im 19. Jahrhundert

Der Begriff der „Spiritualität“ begegnet in der Alten Kirche erstmals bei Irenäus von Lyon (ca. 135 – 200 u. Z.), der die vom Heiligen Geist Erfüllten als „rein und geistig und für Gott lebend“ (*et mundi et spirituales et viventes deo*) beschreibt (zit. nach Wiggermann 2002, 708). Später legt Pelagius (ca. 350 – 420 u. Z.) einem neugetauften Christen ans Herz, eifrig in der Schrift zu lesen, „um in der Spiritualität (*spiritualitas*) fortzuschreiten“ (zit. nach Peng-Keller 2014, 37). Beide knüpfen an den im Neuen Testament insbesondere bei Paulus vielfach begegnenden Begriff *pneumatikos* (griech. πνευματικός, lat. *spiritualis*, „geistlich, geistig, vom Geist bewegt“) an, der ein Leben in der Gegenwart des Heiligen Geistes bezeichnet (vgl. insb. Röm 1;7;15; 1 Kor 2f.; 9 u. v. m.). Während etwa für Augustinus (354 – 430 u. Z.) der Begriff *fides* („Glaube“) im Mittelpunkt steht, der das Gnaden geschenk der Christusverbindung unterstreicht, konzentriert sich Pelagius auf das im freien Willen, also in der Selbstwirksamkeit und Selbstverantwort lichkeit des Menschen gründende Wachsen in der *spiritualitas*. Beginnend mit der Hochscholastik im 12. Jahrhundert verweist der Begriff dann im Gegenüber zur Körperlichkeit (*corporalitas*) explizit auf das immateriell „Geistige“ und wird je länger, je mehr zu einem Synonym für eine allem Leiblichen so weit wie möglich entsagende Form asketischer Frömmigkeit. Anders aber als der Begriff der *fides*, der für die christliche Glaubenslehre im Westen schlechthin zentral geworden ist, bleibt der Gebrauch von *spiritualitas* bis ins 18. Jahrhundert im Wesentlichen auf monastische und mystische Formen von Christentum beschränkt.

Die moderne Entwicklung des Begriffs „Spiritualität“ steht in einem engen Zusammenhang mit einer epochalen Wandlung im Verständnis von „Religion“. Bis dato wesentlich als soziale Handlungsordnung aufgefasst, erhält die Religion Ende des 18. Jahrhunderts einen neuen Ort im Inneren des Menschen, präziser in der Innerlichkeit des Gefühls sowie im „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ (Friedrich Schleiermacher, „Über die Religion“, 1799). Eine derartige Verinnerlichung lässt die äußeren Vollzüge und Institutionalisierungen sekundär werden und prägt die Idee von Religion als scheinbar universeller, quasinatürlicher Dimension menschlicher Existenz. Im Horizont dieser Umformatierung entfaltet sich im 19. Jahrhundert auch der Begriff der „Spiritualität“ neu: Er greift nun weit über den Bereich der christlichen Kirche hinaus und verweist auf den subjektiven Kern einer universellen, von den Zufälligkeiten der (namentlich kirchlichen) Geschichte befreiten Religiosität. Für die Genese des modernen Topos

„Spiritualität“ erweisen sich dabei vor allem drei Entwicklungslinien als bedeutsam: eine *theosophische*, eine *angelsächsisch-antikoloniale* und eine *christlich-monastische*.

Spirituelle Aufbrüche im 19. und frühen 20. Jahrhundert

Die Theosophie

Die Entstehung der Theosophischen Gesellschaft im 19. Jahrhundert ist ein Zeugnis dafür, wie gerade in Modernisierungsprozessen, die auf eine Rationalisierung und Domestizierung des Lebens hinauslaufen, gegenmoderne Vorstellungen an Plausibilität gewinnen. In Reaktion auf das mechanistisch-naturwissenschaftliche Weltverständnis der Moderne transformiert die Theosophie den Spiritismus esoterischer und okkuler Strömungen des 19. Jahrhunderts in eine Kultur- und Weisheitsreligion, in deren Zentrum nicht mehr spiritistische Séancen stehen, sondern das Streben, den gebildeten Schichten der Gesellschaft über Literatur und persönliche Erfahrung altes Weisheitswissen zu vermitteln. Dabei dürfte der Erfolg der Theosophie, die alle Menschen zu einer „universellen Bruderschaft der Menschheit“ (vgl. die Satzung von Chennai/Madras, 1905) zu vereinigen sucht, auch damit zu tun haben, dass es ihr gelang, durch die Verbindung östlicher Ideen mit westlicher Esoterik einen Zugang zu den asiatischen Religionen zu bahnen. Die erst durch theosophische Praktiken ermöglichte Kultivierung von „spirituality“ geht bei Helena P. Blavatsky (1831 – 1891) mit einer scharfen Kritik an der kirchlichen Tradition einher, der sie den Beginn eines neuen esoterischen oder auch „spirituellen“ Zeitalters entgegenstellt.

Die universelle Spiritualität Indiens

Unter westlichem Einfluss hatte sich bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Indien die Vorstellung vom Hinduismus als einer ursprünglichen universellen Spiritualität etabliert, die es gegenüber den Dekadenzerscheinungen ritueller Religion wiederzuerwecken galt. Der indische Reformer Raja Ram Mohan Roy (1772 – 1833) erklärte in Anknüpfung an aufklärerische Konzepte einer „natürlichen Religion“ sowie in Orientierung an einem konsequenten Monismus die von christlichen Missionaren kritisierten Aspekte des Hinduismus (Ritualismus, Bilderverehrung,

Witwenverbrennung u. a.) als Verfallserscheinungen eines „ursprünglich reinen Hinduismus“ (Nehring 2012, 114). Indessen ist die Popularität des Begriffs „Spiritualität“ vornehmlich durch den Hindu Swami Vivekananda (1863 – 1902) befördert worden. Vivekananda, Gründer der Ramakrishna-Mission, pflegte Anfang der 1890er Jahre engen Kontakt mit dem Kieler Indologen Paul Deussen (1845 – 1919), der die indische Philosophie als die Urgestalt der in allen Philosophien und Religionen greifbaren *philosophia perennis* begriff. Zwei Jahre nach seinem Besuch bei Deussen in Kiel tritt Vivekananda 1893 als Redner auf dem „1. Weltparlament der Religionen“ in Chicago auf und präsentiert die monistische Philosophie des Advaita-Vedanta („Wissen um die Nichtzweiheit“), eine der sechs großen Denkschulen des Hinduismus, als eine die einzelnen religiösen Traditionen transzendernde „ursprüngliche“ „Spiritualität“. Zugleich positioniert er diese Philosophie explizit gegen das westliche Fortschrittsdenken und gegen die durch die Kolonialmächte gestützten Kirchen. „Spiritualität“ wird zu einer das Politische mit dem Spirituellen verbindenden kulturellen Kategorie, die die asiatische Kultur schon immer geprägt hat, deren zentrales Moment der *Erfahrung* jedoch explizit unbestimmt bleibt.

Ordensspiritualität und christliches Zen

Die beiden skizzierten Linien einer sich explizit kirchen- und christentumskritisch positionierenden Spiritualität differenzieren sich im 20. Jahrhundert nochmals aus und gehen Querverbindungen ein. Daneben werden sie von einer spezifischen, römisch-katholischen Ordensspiritualität flankiert. Letztere geht – in direkter Bezugnahme auf den Begriff *spiritualité* – auf die französische Ordenstheologie des 18. Jahrhunderts zurück und findet im 20. Jahrhundert insbesondere in der Theorie der *natürlichen Mystik* von Jacques Maritain (1882 – 1973) ihre intellektuelle Ausgestaltung. Was alle drei Linien aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert eint: Sie betonen eine erlebnisbezogene und mit kontemplativ-meditativer Übung angereicherte Praxis der *Vervollkommenung* und nehmen zugleich eine *traditionskritische* Haltung gegenüber „orthodoxer“ Ritualfrömmigkeit ein.

Besonders deutlich wird dies bei dem Jesuitenpater Hugo Makibi Enomiya-Lassalle (1898 – 1990), der sich 1937 in Japan dem zen-buddhistischen Laienorden Sanbô Kyôdan anschließt. In Orientierung an Maritains Theorie natürlicher Mystik begreift er das buddhistische „Erwachen“ (*bodhi*) als eine noch innerhalb der natürlichen Ordnung liegende mystische Erfah-

rung, deren Verbindung zu einer bestimmten Religion sekundär bleibt. Die Sitzmeditation (*zazen*) sei von ihrer Methodik her als objektlose Meditation „nicht auf das Ein-Bilden, sondern auf das Ent-Bilden eingestellt“ (1972, 405) und daher ein vorzügliches Mittel zur inneren „Sammlung“ (*contemplatio*). Dabei ist Lassalle überzeugt, dass sich die „weltanschauungsfreie“ Zen-Meditation, die im tiefen Entleerungszustand an das Unterbewusste röhrt, bei einem christlich vorgeprägten Unterbewusstsein auch entsprechend christlich geformt wird: Der Christ wird die „Erleuchtung“ eben „nicht als Erlebnis des Einsseins mit der Natur bezeichnen“, sondern vielmehr „meinen, er habe Gott geschaut“ (1987, 35).

Entwicklungen im 20. Jahrhundert

Das Zweite Vatikanum und das universale Heilsmysterium Christi

Die sich seit dem Zweiten Vatikanum (1962 – 1965) vollziehende Öffnung der römisch-katholischen Kirche gegenüber andersreligiösen Formen von Spiritualität wird in den entsprechenden Dekreten und Enzykliken vor allem *pneumatologisch* begründet (vgl. *Ad gentes* 4, *Lumen gentium* 16 und *Nostra aetate* 2f). Dafür ist der Hinweis aus *Gaudium et spes* bedeutsam, dass es der Heilige Geist allen Menschen ermöglicht, „in einer [nur] Gott bekannten Weise“ (GS 22) am Heilsmysterium Jesu Christi teilzuhaben. Ein Kommentar wirbt dafür, mit einem Geistwirken in „noch nicht entschlüsselbaren Formen“ (Siebenrock 2006, 130) zu rechnen. Wenn in *Nostra aetate* 2 den nichttheistischen Traditionen (und damit auch dem Buddhismus) eine echte „Erfassung jener verborgenen Kraft“ zuerkannt wird, die Christen den „Vater“ nennen, und in ihren Lehr-, Gebets- und Lebensweisen „Teilspiegelungen jener Wahrheit auszumachen sind, die in Jesus Christus in ihrer ganzen Fülle offenbar geworden ist“ (Löffler 2021, 356), so ist demzufolge davon auszugehen, dass Buddhisten und Christen auf ein und dieselbe Geistwirklichkeit Bezug nehmen.

New Age, Friedensbewegung und subjective-life spirituality

Die ursprünglich US-amerikanische Bewegung des New Age, die sich in den 1970er Jahren auch in Europa ausbreitete, war hingegen weniger an Pneumatologie als vielmehr an der Wiedergewinnung „wahren Seins“ in-

teressiert. In Aufnahme und Zusammenführung neuplatonischer, hermetischer und theosophischer Vorstellungen zielte sie auf eine Überwindung der sogenannten „cartesianischen Teilung“ (Capra 1997, 19f): Durch die Verknüpfung von Bewusstsein und Körper sollte das individuelle Bewusstsein erweitert und einer weltumspannenden monistischen Mystik zum Durchbruch verholfen werden. Die dabei zusammenfließenden Ideenwelten - Theosophie, Advaita, Tao, Zen, Yoga, Sufismus und Bergpredigt – bilden die religiösen Wurzeln der sich in Amerika und Europa etablierenden Friedensbewegung.

Seit den 1970er Jahren tritt der Begriff „Spiritualität“ dann auch im Raum der christlichen Kirchen einen unaufhaltsamen Siegeszug an. Im Jahr 1975 spricht die 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Nairobi in ihrem Schlusskommuniqué von der Sehnsucht „nach einer neuen Spiritualität, die unser Planen, Denken und Handeln bestimmt“ (zit. nach Barth 1993, 100). Und als die 6. Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983 den konziliaren Prozess mit seinen zentralen Anliegen „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ einläutet, hatten sich die auf den Topos der „Ganzheitlichkeit“ setzenden Angebote von New-Age-Bewegung und neureligiösen Gruppierungen bereits etabliert und die gesellschaftlichen Trends der Umwelt- und Friedensbewegungen mit aufgenommen.

Im Zuge dieser Entwicklungen vollzieht sich zugleich (und nicht nur außerhalb der Kirchen) ein fundamentaler Wandel „von der Mitglieder- zur Klienten- und Kundenreligion“ (Hartung 2023, 489): mit wenig Verbindlichkeit und viel Offenheit, Angebote auszuprobieren und zu wechseln. Die Adaption der Riten und Praktiken traditioneller Religionssysteme geschieht dabei unter anderem in einem zentral von der eigenen Biographie mitbestimmten Prozess kreativer und narrativer Refiguration, der unterschiedliche Sinndeutungen synchronisiert und so eine neue spirituelle Identität ermöglicht. In ihrer einflussreichen Studie *The Spiritual Revolution* (2005) unterscheiden Paul Heelas und Linda Woodhead zwischen traditioneller Religion als *life-as-religion* und Spiritualität als *subjective-life spirituality* und lassen Letztere als ein Phänomen durchsichtig werden, das institutionalisierte Formen von Religion und insbesondere das Christentum durch einen „holistischen“ Zugang zur Wirklichkeit abzulösen sucht.

Charakteristika und Formationen populärer Spiritualität

Hyperkulturalität und transpersonales Bewusstsein

Was zeichnet moderne Spiritualität als *subjective-life spirituality* im Vergleich zum Begriff der Religion aus? Drei Punkte sind hierfür zentral: Sie verwischt erstens die religionswissenschaftlichen Dichotomien von *heilig und profan* bzw. *religiös und säkular* (vgl. Arnal / McCutcheon 2013). Sie löst zweitens die für das traditionelle Verständnis von Religion konstitutive Dichotomie von *Körper und Geist* hin zu einem Diskurs über die Verkörperung des Spirituellen auf. Und sie adaptiert drittens östliche Formen von Spiritualität (z. B. Zen, Yoga).

Wie erwähnt ist der Begriff der „Spiritualität“ mit der Vorstellung verknüpft, sie verkörpere gewissermaßen den innerlich-subjektiven Kern einer universellen Gestalt des Religiösen. Diese Vorstellung erlaubt die Entwicklung hochindividueller und eklektizistischer Suchbewegungen, im Zuge derer der relativ unbestimmte Signifikant „Spiritualität“ in Distanzierung zur traditionellen Religiosität mit den unterschiedlichsten Deutungen gefüllt werden kann. Weil biblische Sprachbilder oder dogmatische Konzepte (Zorn Gottes, Gottessohnschaft, Dreifaltigkeit usw.) nicht mehr verstanden oder für widernüftig gehalten werden, wird mit neuen Sprachbildern wie „Energie“, „höhere Macht“, „Geist“ oder „reine Liebe“ der Gottesbegriff entgrenzt. Spiritualität wird zu einer Grundfähigkeit des Menschseins, die dem Menschen Sinngebung und (Selbst-)Transzendenz ermöglicht.

Die Forschung beobachtet dabei eine zunehmende Hinwendung zu körperbetonten Praktiken wie Reiki, Yoga oder Zen-Meditation (Gugutzer / Böttcher 2012) und markiert damit die zentrale Bedeutung sowohl von *körperlicher Erfahrung* als auch eines das Individuum überschreitenden, als *transpersonal erlebten Bewusstseinsbereichs*. „Spiritualität“ wandelt sich zu einer Technik, die den Kontakt mit dem Transzendenten (oder auch „Heiligen“) gleichsam anbahnt, und lässt sich somit auch als „Fortsetzung der Erlebnisgesellschaft mit anderen Mitteln“ (Ebertz 2004, 26) verstehen.

Optionalität und verkörperlichte Spiritualität

Das eben Ausgeführte gilt in besonderer Weise für den „Importschlager“ Yoga, der im Westen vor allem deshalb Anklang findet, weil er die Aufmerksamkeit auf den *physischen Körper* lenkt. So zielen westliche Yoga-Richtun-

gen weniger auf dessen Überwindung als vielmehr auf dessen Optimierung. Doch dürfte die geradezu begeisterte Aufnahme von Yoga im Westen auch damit zu tun haben, dass er eine doppelte Erwartung erfüllt: „Erfahrung der Tiefe und zugleich nachvollziehbare kontrollierbare Techniken, die dem Bedürfnis nach Wissenschaftlichkeit und Überprüfbarkeit genügen“ (Hartung 2023, 493). Die modernen Yoga-Systeme, die bestimmte Körperstellungen (*asanas*) mit Atemtechniken (*pranayamas*) verbinden, emanzipieren sich dabei vollständig von den indischen Quelltexten, in denen die komplexen Reinigungs- und Konzentrationspraktiken zutiefst metaphysisch konnotiert sind. Zugleich deutet sich an, dass Yoga neben seiner endgültigen Säkularisierung innerhalb des Fitnessbereiches auch als Weg zu einer individuellen Spiritualität gesehen wird: Topoi wie „Karma“ und „Reinkarnation“ werden neuen Deutungen zugeführt, die diese nicht mehr im Horizont eines Vergeltungsmechanismus, sondern als Momente eines je individuellen Prozesses spiritueller Reifung verstehen.

Technologien des Selbst und integrative Transformation

Die auch als „Technologien des Selbst“ (Nehring 2019, 133) bezeichneten Aneignungsformen von Spiritualität sind vor allem durch eine subjektivistische Lesart der asiatischen Traditionen des Hinduismus und Buddhismus bestimmt. Dies gilt insbesondere für den Topos des buddhistischen „Erwachens“ (*bodhi*) und die damit verbundene Erfahrung von „Erleuchtung“, die explizit *traditionskritisch* als vorreflexive, von jeglicher Tradition *unabhängige* Erfahrung begriffen wird. Ziel ist hier nicht mehr die Befreiung vom karmischen Prozess des Entstehens und Vergehens durch Einsicht in die Gesetze (*dhammas*) des Seins, sondern eine gesteigerte Selbsterfahrung. Doch ist der damit assoziierte Begriff der „Ganzheitlichkeit“ mit dem, was der Pali-Kanon über die Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit und Nicht-Selbsttheit des Seins formuliert, kaum mehr vermittelbar. Dabei dürfte der Umstand, dass die ursprünglichen Anschauungen in der gelebten Spiritualitätspraxis keine Rolle spielen, auch damit zu tun haben, dass der faktischen Durchdringung der Kirchen mit buddhistischem Gedankengut und buddhistischer Praxis keine theologisch-anthropologische Reflexion des buddhistischen Menschenbildes korrespondiert.

Individualisierung und säkulare Spiritualität

Neben der Erweiterung der Organisationsformen und der Verbreiterung der Rezipientenschaft macht sich schließlich der Trend zu einer verstärkten *Individualisierung* von Religiosität bemerkbar. Nicht die Gemeinschaft, sondern das eigene Ich gilt als zentraler Adressat spiritueller Praxis. Im sich rasant entwickelnden Feld von *Spiritual Care* sind es vor allem explizit als „säkular“ bezeichnete Formen von Spiritualität wie zum Beispiel das von Jon Kabat-Zinn entwickelte Achtsamkeitstraining der *Mindfulness-Based Stress Reduction* (MBSR), die ihrem Selbstanspruch zufolge Meditation ohne ideologischen Überbau anbieten und somit auch eine Form von Religionskritik transportieren. Insofern aber auch achtsamkeitsbasierte Therapieverfahren Anleihen bei buddhistischen, daoistischen, Zen- und anderen spirituellen Praktiken machen, geben sie Anlass zur Rückfrage, welche impliziten weltanschaulichen und/oder religiösen Inhalte nebenbei mit vermittelt oder auch psychotherapeutisch bewusst in Gebrauch genommen werden.

Rückfragen und Reflexionen

Universalismus vs. Konstruktivismus – Von der „Konvergenz“ zur Kontextualität

Zur kritischen Reflexion populärer Spiritualität gehört die Auseinandersetzung mit den Prämissen eines entkontextualisierten, universal-mystischen Zugangs, der von einem zeitübergreifenden gemeinsamen Kern mystischen Erlebens ausgeht, in dem alle äußeren Gestaltwerdungen von Religion in ihrer Vielfalt miteinander verbunden sind. Wer sich einen derart universalistisch vereinheitlichten Begriff von Spiritualität zu eigen macht, distanziert sich damit meist zugleich von der institutionalisierten „Religion“. Weil sich „wahrer Glaube“ aufgrund seiner transzendenten Natur immer nur contingent und niemals adäquat in Worten ausdrücken lasse, ermögliche erst die Zusammenschau personaler wie apersonaler Sprachidiome ein umfassenderes Bild sowohl von der im Glauben gemeinten *Letztwirklichkeit* als auch von der grundlegenden *Dynamik des Glaubens* selbst. Und so konvergieren etwa das „große Mitgefühl“ im Buddhismus und die „göttliche Liebe“ im Christentum (Hanh 1996, 58f) in der gemeinsamen Ausrichtung beider Traditionen auf die unsagbare Letztwirklichkeit. Auf

der anderen Seite des Spektrums an Zugängen zum Topos der Spiritualität steht ein konstruktivistischer Ansatz (den der Autor dieses Artikels teilt), dem zufolge jegliche „Erfahrung“ – wie zum Beispiel die der Wesensschau (*kenshō*) im Zen – immer schon kulturell wie individuell konditioniert ist, weshalb es auch keine reine, theorieindifferente Erfahrung – sei sie alltäglicher oder mystischer Natur – geben kann. Auch der sogenannte Mystiker erfährt das Göttliche oder Absolute nicht konzeptfrei und rein, sondern trägt bereits im Moment des Erlebens seine eigenen sprach- und weltbildgebundenen Denkkategorien ein, oder genauer: Sein Erleben selbst wird von vornherein durch diese Kategorien geformt.

Dogmenfreiheit vs. Tradition – Weltanschauliche Aufladungen von „Meditation“

Diskussionswürdig ist ferner die religionsgeschichtlich unhintergehbare Spannung zwischen Quellentreue einerseits und konstruktivistischer Erfindung von Tradition andererseits. Als Beispiel dafür sei nochmals der Pionier des christlichen Zen, Enomiya-Lassalle, aufgerufen. Für dessen Lehrer, den Sanbō-Kyōdan-Meister Yamada Koun, stand immer fest, dass die Prüfung des *kenshō*, der zen-buddhistischen Wesensschau, für ausnahmslos alle, die buddhistischen wie die christlichen Zen-Adepten, „innerhalb der buddhistisch überlieferten Form und damit nach Maßgabe der buddhistischen Philosophie zu erfolgen“ habe (Baatz 2009, 90). Zur Überprüfung der konkret realisierten Tiefe der *Leere* bedürfe es ausgewählter, rational nicht (auf)lösbarer Fragen/Rätsel (sog. *koans*), die von vornherein buddhistisch aufgeladen sind und somit ein „christliches“ *kenshō* ausschließen. Lassalles Annahme, die gegenstandslose „weltanschauungsfreie“ Meditationsmethode des Zen ließe sich auch mithilfe christlicher Kategorien interpretieren, geht von der eigenen zutiefst christlich-weltanschaulichen Prägung aus, die heute wohl bei den wenigsten der spirituellen Sucher vorliegt. Die Transzendenzerfahrungen, die sie mit dem Zen, mit Reiki oder Yoga machen, dürften somit sehr viel mehr durch die jeweilige weltanschauliche Meditationsschule oder -methode evoziert und formiert sein als durch die eigene spirituelle Intention oder christliche Prägung. Zugleich lässt sich die mit dem universalisierenden Ansatz verbundene Unterscheidung zwischen menschlichen Ausdrucksformen des Religiösen (*Form/Symbol*) einerseits und der Transzendenz (*Inhalt/Symbolisiertes*) andererseits in

dem Moment, in dem sie metaphysisch konnotiert ist, nicht ohne Depotentierungen neutestamentlicher und kirchlicher Christologie(n) denken.

Innerlichkeit vs. sozio-religiöse Organisation

Die Aufwertung einer von der Religion losgelösten „inneren“ Erfahrung ist ohne die Säkularisierung nicht denkbar und stellt insofern ein auf Westeuropa beschränktes Phänomen dar. Jenseits säkularisierter Gesellschaften geht es gläubigen Menschen, gleich ob sie dem Hinduismus, dem Buddhismus, dem Judentum, dem Christentum oder dem Islam angehören, sehr viel weniger um das „Innen“ der Erfahrung als vielmehr um „das ‚Außen‘ des religiös zu strukturierenden Sozialen“ (Michaels 1988, 35). Dies gilt in besonders herausgehobener Weise für den Hinduismus, für den Axel Michaels den Begriff des „identifikatorischen Habitus“ verwendet: Das „beherrschende Prinzip indischer Religiosität“ liegt ihm zufolge „nicht im Glauben, in den Lehren oder Ritualen [...], sondern in der sozio-religiösen Organisation“ (ebd.). Die Rituale der gemeinsamen Verehrung zum Beispiel von Vishnu, Shiva und ihren weiblichen Pendanten stiften ein weittragendes Gefühl von Zusammen- und Zugehörigkeit, das in seiner sozialen Bedeutsamkeit individuelle Formen und Adaptionen von Spiritualität weit übersteigt. Gleichermaßen gilt für den asiatischen Buddhismus, in dem unter Laien und Mönchen die in westlicher Adaption so zentrale Praxis der „Meditation“ eine sehr viel geringere Rolle spielt als angenommen. Angesichts der anfangs erwähnten *Religionisierung* von Spiritualität impliziert eine kritische Reflexion ihrer Formen und Konzepte unabdingbar die Auseinandersetzung zum einen mit kollektiven Deutungsmustern, die – symbolisch vermittelt über den jeweiligen Sozialisationsprozess – das individuelle Erleben und Verhalten des Einzelnen in erheblichem Maße mitbestimmen, zum anderen mit den zutiefst asymmetrischen und machtformigen Beziehungsstellungen, die mit dieser Religionisierung verbunden sind (spiritueller Missbrauch / Meister-Schüler usw.).

Contemplatio vs. tentatio – Anfechtung und die Alltäglichkeit von Spiritualität

Schließlich soll auch noch ein spezifisch protestantischer Aspekt zu Wort kommen. Martin Luther hat innerhalb der traditionellen Trias aus *oratio*,

meditatio, contemplatio das letzte Element, die für die spätmittelalterliche Spiritualitätspraxis so zentrale Kategorie der „Kontemplation“ durch die „Anfechtung“ (*tentatio*) ersetzt und selbige gar als den Höhepunkt der Gotteserfahrung interpretiert. Zugleich bindet er Spiritualität ausdrücklich an den Alltag und an die Lektüre der Heiligen Schrift zurück: In der Schriftmeditation, die die Erfahrung der Anfechtung immer schon miteinschließt, vollzieht sich gleichsam eine „worthafte Erfahrung des Heiligen Geistes“ (vgl. zu WA 50, 658,13–660,17 im Einzelnen Nicol 1991, 91 – 101).

Damit wird Spiritualität gleichsam „geerdet“ und an die Grundvollzüge christlichen Glaubens zurückgebunden, der Überbetonung besonderer geistlicher „Erfahrungen“ aber ein Riegel vorgeschoben. Neben dem kontinuierlichen Umgang mit der in Wort und Sakrament hör- und sichtbaren (und damit „ganzheitlich“ erfahrbaren) Verkündigung des Evangeliums (*leiturgia*) und dem Dienst (*diakonia*) am Nächsten stuft Luther im Übrigen die *musica* – die „beste Gottesgabe“ und „höchste Ehre“ – als zentralen Ausdruck christlicher Spiritualität ein: Der singende und musizierende Mensch bewegt nicht nur *sich selbst*, sondern auch andere und lässt damit „Spiritualität“ wieder zu dem werden, was sie im christlichen Kontext von jeher war: ein Sich-mit-hineinnehmen-Lassen in die von Gottes unverfügbarem Geist selbst *geschenkte* Freiheit eines zum Dienst am Nächsten *befreiten* Christenmenschen.

Literatur

- Arnal, William / McCutcheon, Russel T. (2013): *The Sacred Is the Profane. The Political Nature of Religion*, New York.
- Baatz, Ursula (2009): *Erleuchtung trifft Auferstehung. Zen-Buddhismus und Christentum. Eine Orientierung*, Stuttgart.
- Barth, Hans-Martin (1993): *Spiritualität*, Bensheimer Hefte 74/Ökumenische Studienhefte 2, Göttingen.
- Capra, Fritjof (1997): *Das Tao der Physik. Die Konvergenz von westlicher Wissenschaft und östlicher Philosophie*, München.
- Ebertz, Michael N. (2004): *Die Wüste lebt. Spiritualität statt Frömmigkeit?*, in: Jepsen, Maria (Hg.): *Evangelische Spiritualität heute. Mehr als ein Gefühl*, Stuttgart, 13 – 31.
- Enomiya-Lassalle, Hugo Makibi (1972): *Zen-Buddhismus*, 2. Aufl., Köln (Erstaufl. 1966).
- Enomiya-Lassalle, Hugo Makibi (1987): *Zen. Weg zur Erleuchtung. Einführung und Anleitung* (TB), Freiburg i.Br.
- Gugutzer, Robert / Böttcher, Moritz (Hg., 2012): *Körper, Sport und Religion. Zur Soziologie religiöser Verkörperungen*, Wiesbaden.
- Hanh, Thich Nhat (1996): *Lebendiger Buddha, lebendiger Christus*, München.

- Hartung, Constance (2023): *Ex India lux. Die Rezeption hinduistischer Spiritualität und der Kultur Indiens in Deutschland*, Religionen aktuell 34, Baden-Baden.
- Knoblauch, Hubert (2010): *Populäre Spiritualität*, in: Mohrmann, Ruth E. (Hg.): *Alternative Spiritualität heute*, Münster 19 – 34.
- Löffler, Alexander (2021): *Christsein mit Zen*, Zürich.
- Michaels, Axel (1988): *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*, München.
- Nehring, Andreas (2012): *Aneignung von „Religion“ Postkoloniale Konstruktionen des Hinduismus*, in: Stausberg, Michael (Hg.): *Religionswissenschaft*, Berlin, 109 – 121.
- Nehring, Andreas (2019): *Populäre Spiritualität – Achtsamkeit als neue Religion?*, in: Daniel, Renate / Haberer, Johanna / Neuen, Christiane (Hg.): *Lust auf Zukunft trotz Sorge und Zweifel*, Ostfildern, 112 – 136.
- Nicol, Martin (1991): *Meditation bei Luther*, 2. Aufl., Göttingen.
- Peng-Keller, Simon (2014): *Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs. Begriffs- und spiritualitätsgeschichtliche Erkundungen mit Blick auf das Selbstverständnis von Spiritual Care*, Spiritual Care 3,1, 36 – 47.
- Pickel, Gert / Pickel, Susanne (2022): *Political Values and Religion. A Comparison between Western and Eastern Europe*, in: Polak, Regina / Rohs, Patrick (Hg.): *Values – Politics – Religion. The European Values Study. In-depth Analysis – Interdisciplinary Perspectives – Future Prospects*, Cham, 157 – 203.
- Siebenrock, Roman (2006): *Die Wahrheit der Religionen und die Fülle der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus*, in: Hünermann, Peter / Hilberath, Bernd Jochen (Hg.): *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 5, Freiburg i.Br., 120 – 133.
- Taylor, Charles (2009): *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a.M.
- Wiggermann, Karl-Friedrich (2000): Art. *Spiritualität*, Theologische Realenzyklopädie 31, 708 – 717.

