

Spiritualität(en) als Krisis und Verheißung der Religionen

Eine theologische Suchbewegung

Franz Gmainer-Pranzl, Salzburg

„Wenn es einen Begriff gibt, der noch vieldeutiger und umstrittener ist als ‚Identität‘, dann wohl ‚Spiritualität‘“¹, stellt Karl Baier zu Recht fest. Tatsächlich ist die Bezeichnung *spirituell* – als Übersetzung des griechischen πνευματικός („dem Geist gemäß“) – zu einem Allerweltswort geworden, dessen Herkunft und Bedeutung längst nicht mehr klar ist. Nur mühsam vermögen theologische Erklärungen ihre Ratlosigkeit zu verbergen; Spiritualität sei, so Josef Sudbrack, „eine Mentalität, die sinngebend die Tatsachenwelt übergreift (z. B. unter Bezug auf Gott, Sein, Buddha-Natur, Leere, Evolution, Network, Energie u. a.). Der Begriff wird sowohl abstrakt-systematisch wie konkret-lebenspraktisch gebraucht u[nd] auch auf kleinere Sinnbereiche angewandt“². Nun bedeutet die multiple Anwendbarkeit eines Begriffs noch nicht dessen Unbrauchbarkeit; wenn „Spiritualität“ allerdings sowohl für Exerzitien als auch für Banken, für befreiungstheologische Ansätze, ökologische Konzepte und esoterische Praktiken angewendet wird und sowohl ambitioniert fortschrittliche als auch betont konservative VertreterInnen der Kirche jeweils „Spiritualität“ für sich reklamieren, erhebt sich die Frage, welches die Kriterien der Verwendungsweise von „Spiritualität“ sind.³ Was kann in diesem Zusammenhang ein Modul „Spiritualität“ bedeuten, wie dies der neue Studienplan der Katholisch-Theologischen Fakultät Salzburg vorsieht und etwa den Inhalt des thematischen Moduls DT 11 *Benediktinische und weitere Spiritualitäten* mit folgenden Schwerpunkten umschreibt: „Die Lehrveranstaltungen behandeln Grundlagen und Eigenart der benediktinischen Spiritualität, die geistlichen Lehren der Väterzeit, Tradition und Theologie der Mystik, Gestalten der Spiritualität anderer Religionen sowie das mystische Erleben in seiner psychischen Phänomenalität.“ Was ist mit „christlicher Spiritualität“ gemeint, was mit der „Spiritualität anderer Religionen“⁴? Was heißt „Mys-

1 Baier, Karl, *Spiritualität* und Identität, in: Bernhardt, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry (Hg.), *Multiple religiöse Identität*. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 5), Zürich 2008, 187-218; 187.

2 Sudbrack, Josef, *Spiritualität*. I. Begriff, in: LThK³ 9, Freiburg i. Br. 2000, 852-853; 852.

3 Vgl. Schmid, Georg, *Spiritualität* im Trend? Erwägungen zum religiösen Markt der Gegenwart, in: ThPQ 154 (2006) 127-134.

4 Die Lehrveranstaltung „Spiritualitäten anderer Religionen“ stellt einen von vier Teilen des Moduls dar, zu dem neben „Benediktinische Spiritualität und ihre Aktualität in

titik“ – jener Begriff, der ebenso wie „Spiritualität“ innerhalb und außerhalb des christlichen Sprachgebrauchs eine wahre Hochkonjunktur erlebt, wobei auch hier die Intensität seines Gebrauchs mit der Vagheit seiner Bedeutung zu korrelieren scheint.

Es trägt zur Klärung bei, wenn unterschiedliche Konnotationen des Begriffs „Spiritualität“ beachtet werden, also Bedeutungsdimensionen, die komplementär zu bestimmten Aspekten und Zuständen von Glaube und Kirche herangezogen werden. So wird „Spiritualität“ erstens als Gegenüber zu „Intellektualität“ verstanden, als Korrektiv einer „rein kognitiven“ Form von Theologie⁵. Zweitens wird „Spiritualität“ als Kritik von „Institutionalität“ eingeführt, als Hinweis auf die geistliche Dimension der Kirche, die in deren Strukturen nicht aufgehe⁶. Drittens erweist sich „Spiritualität“ als Infragestellung von „Traditionalität“; nicht das Bewahren des Althergebrachten und „Selbstverständlichen“, sondern das Wahrnehmen des Gegenwärtigen, Neuen, vielleicht auch Überraschenden und Irritierenden sei Kennzeichen einer *geistlichen* Haltung der Christen⁷. Vier-

christlichen Lebensformen“ und „Geistliche Lehren der Väter und Traditionen der Mystik“ auch „Psychologie der Spiritualität“ gehören.

5 Vgl. Winkler, Ulrich, *Knieende Theologie*. Eine religionstheologische Besinnung auf eine Spiritualität komparativer Theologie, in: Dobberahn, Friedrich E./Imhof, Johanna (Hg.), *Wagnis der Freiheit. Perspektiven geistlicher Theologie*. Festschrift für Paul Imhof (Strukturen der Wirklichkeit 4), Taufkirchen 2009, 162-198.

6 In diesem Sinn ist die berühmte Rede „Löscht den Geist nicht aus!“ von Karl Rahner zu verstehen, die er am 1. Juni 1962 beim Österreichischen Katholikentag in Salzburg hielt; vgl. Rahner, Karl, *Löscht den Geist nicht aus!* In: Ders., *Schriften zur Theologie*, Band VII: *Zur Theologie des geistlichen Lebens*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1966, 77-90. „Die Kirche weiß, dass in ihr eigenes innerstes Wesen der Geist Gottes eingestiftet ist, der lebendige Geist, der jetzt noch waltet und treibt, der sich also nie adäquat schon übersetzt und in die Verfügung der Kirche gegeben hat durch das, was wir Amt und Prinzipien, Sakramente und Lehre nennen“ (ebd. 79). Vgl. Delgado, Mariano/Fuchs, Gotthard (Hg.), *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung*. Band I: *Mittelalter*, Fribourg 2004; Band II: *Frühe Neuzeit*, Fribourg 2005; Band III: *Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Fribourg 2005.

7 Hier ist nochmals auf Karl Rahner zu verweisen, und zwar auf seine viel zitierte, aber beinahe schon zu einem spirituellen Totschlagargument verkommene Aussage, wonach „der Fromme von morgen ... ein ‚Mystiker‘ sein“ wird (Rahner, Karl, *Frömmigkeit* früher und heute, in: *Schriften zur Theologie*, Band VII [wie Anm. 6], 11-31; 22). Gemeint ist hier nicht ein Rückzug in eine spirituell-elitäre Zone, sondern der Verweis auf Erfahrung, die zu einem entschiedenen und personal verantworteten Glauben befähigt; deshalb ist der gesamte Duktus dieses Zitats zu beachten: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiös Institutionelle sein kann“ (ebd. 22f.). Rahners „Plädoyer für Mystik“ (aus dem Jahr 1966) meint also: Der *Erfahrungsgehalt* von heute,

tens stellt „Spiritualität“ den Gegenpol zu „Aktivität“ dar und bedeute somit auch die Kritik einer zu sehr auf Leistung und „Praxisnähe“ ausgerichteten Theologie und Kirche⁸. Fünftens ist „Spiritualität“ als Infragestellung einer doktrinären Positionalität zu verstehen, die das Festhalten an dogmatischen Sätzen und Formeln als „geistlose“ Haltung der Buchstabengläubigkeit klassifiziert⁹. Und sechstens schließlich wird „Spiritualität“ als Gegenbegriff zu „Säkularität“ bemüht, als Verweis auf den Wert eines religiösen Lebensbezugs, der nicht zugunsten einer allgemeinen, religionslosen Lebenseinstellung aufgegeben werden dürfe¹⁰.

Auf dem Hintergrund dieser Differenzierung lassen sich manche Forderungen nach „mehr Spiritualität“ sowie bestimmte Verwendungsweisen des Attributs „spirituell“ besser verstehen; sie sind nicht selten Ausdruck einer Kritik an einer funktionalisierten und ausdifferenzierten Gesellschaft, deren lebensweltliche Komponente in wachsendem Maß von Systemen und Strategien verdrängt wird, sowie an einer Kirche, deren institutionelle Seite als unverhältnismäßig stark ausgeprägt erfahren wird. Die Erwartungshaltung, in außerkirchlichen Traditionen sowie in nichtchristlichen Religionen „Spiritualität“ zu finden, die die

nicht die Überlieferungsgestalt von gestern macht das Wesentliche christlicher „Spiritualität“ aus.

- 8 Vgl. etwa den selbstkritischen Rückblick von Gustavo Gutiérrez auf befreiungstheologische Ansätze, die dem Element der Volksfrömmigkeit zu wenig Beachtung schenkten: „Christliches Leben als Ja zur Gabe des Reiches Gottes ist nicht nur Aufgabe, sondern auch Gebet. Ohne betrachtende Dimension kein Glaubensleben. ... Betende Praxis ist es, was den Glauben unseres Volkes auszeichnet“ (Gutiérrez, Gustavo, In die *Zukunft* blicken. Einleitung zur Neuauflage, in: Ders., Theologie der Befreiung, Mainz ¹⁰1992, 17-59; 36f.).
- 9 Neben vielen anderen TheologInnen hat Dorothee Sölle in ungemein kreativen und auch irritierenden Texten auf die Gefahr der Verkrustung und bloßen Selbstreferenz theologischer Sprache hingewiesen; so fordert sie etwa: „Schweigen wäre besser/alle Wörter sind löchrig/nur angesichts der herrschenden Hungersnot/kriech ich heraus und geh los/die neue Sprache zu finden/ach es tut weh um jeden/der nur das Unglück erklärt/wissenschaftlich/ach es tut weh um jede/die nichts lernt als das“ (Sölle, Dorothee, *Alte uni* Hörsaal b, in: Dies., *spiel doch von brot und rosen. gedichte*, Berlin ³1998, 87). – Vgl. Keul, Hildegund, *Wo die Sprache zerbricht. Die schöpferische Macht der Gottesrede*, Mainz 2004.
- 10 Vgl. die differenzierte Vermittlung von Spiritualität und systematischer Ekklesiologie bei Kehl, Medard, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg ³1994. Zum einen weist er auf die Bedeutung geistlicher Bewegungen hin: „Sie wirken für viele Menschen heute deswegen so anziehend, weil sie gegenüber den kulturchristlichen oder ritualistischen Verkürzungen des Glaubens eine wirklich geistliche *Erfahrung* im Glauben ermöglichen“ (ebd. 237). Zum anderen macht er auf die Gefahr einer „Spiritualisierung der kirchlich-strukturellen Realität“ (ebd. 28) oder auch einen möglichen „Abbruch des Ernstgemeinten, das heißt auch selbst lernen- und veränderungsfähigen Dialogs mit anderen weltanschaulichen Gruppierungen“ (ebd. 33) aufmerksam und plädiert dafür, kirchliche Spiritualität als „Kommunikation und Partizipation“ (ebd. 37) durchzubuchstabieren.

verloren gegangene Integralität des Lebens wiedergewinnen hilft, ist verständlich, wenngleich nicht selten von einem „Exotismus“ geprägt, der im Fremden das zu finden hofft, was im Eigenen fehlt.¹¹ Von daher wird „Spiritualität“ zu einer kritischen Kategorie, zu einer Krisis von Religion(en), weil sie für eine Identität steht, die in konkreten Religionen vermisst oder defizient wahrgenommen wird. Zugleich bezeichnet die Rede von „Spiritualität“ einen Anspruch, der Menschen nach dem suchen und fragen lässt, was „sich gegen den Alltag sperrt und sich nicht in ihn einebnen lassen will“¹². In diesem Sinn wird „Spiritualität“ zu einer Kategorie der Verheißung, die das ermöglicht, was Herbert Marcuse „das Bewusstsein der Diskrepanz zwischen dem Wirklichen und dem Möglichen“¹³ nannte. Wer also „spirituell“ lebt und denkt, überhöht nicht die Realität des Lebens mit „frommem“ Gerede und Getue, sondern verweist durch seine gläubige Existenz auf eine Differenz, die – um nochmals Dorothee Sölle zu zitieren – deutlich macht, dass es „mehr als alles“ geben muss.¹⁴

Dieser eigentümlichen Spannung von „Krisis“ und „Verheißung“ gehen die folgenden Überlegungen nach, um Kriterien für den – in (religions-)theologischen Diskursen selbstverständlichen – Rekurs auf „Spiritualität“ zu finden. Dazu kommt (1) eine der prominentesten gegenwärtigen Positionen zum Verhältnis von Religion und säkularer Vernunft zur Sprache, aus der sich entscheidende Anstöße für ein Verständnis von „Spiritualität“ gewinnen lassen. Daran anschließend geht es (2) um eine intra- und interreligiöse Perspektive auf „Spiritualität“ und um die Frage, wo der „Ort“ verschiedener Spiritualitäten bzw. deren Gemeinsamkeit liegt. Als gemeinsamer Ansatzpunkt wird schließlich (3) der Topos „Befreiung“ eingeführt und dadurch eine sowohl christlich profilierte als auch interreligiös aufschlussreiche Perspektive vorgeschlagen.

1. „Ressourcen der Sinnstiftung“: eine säkulare Perspektive

Der Versuch, eine Theologie der Spiritualität zu entwickeln, ist gut beraten, sich den Auseinandersetzungen zu stellen, die in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit

11 Vgl. Weber-Schäfer, Peter, *Exotismus* und Esoterik. Oder wie man sich den Fremden durch wohlmeinende Ignoranz vom Leibe hält, in: Bremshey, Christian u. a. (Hg.), *Den Fremden gibt es nicht. Xenologie und Erkenntnis* (Kulturwissenschaft 2), Münster 2004, 92-109.

12 Sölle, Dorothee, *Mystik* und Widerstand. „Du stilles Geschrei“ (Serie Piper 2689), München 2000, 83.

13 Marcuse, Herbert, *Der eindimensionale Mensch*. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft (Sammlung Luchterhand 4), Darmstadt 1988, 240.

14 Vgl. Sölle, Dorothee, Es muss doch *mehr* als alles geben. Nachdenken über Gott, Hamburg 1994.

geführt werden – nicht, weil „Spiritualität“ im religiösen Sinn nichts Eigenes zu sagen hätte, sondern weil sie ohne den Bezug zu konkreten sozialen, gesellschaftlichen und kulturellen Lebensbezügen zu einer – im wahrsten Sinn des Wortes – *sinnlosen* Realität wird. Aus diesem Grund steht der erste Abschnitt dieser (religions-)theologischen Suchbewegung im Kontext des Habermas'schen Religionsverständnisses, das in den letzten dreißig Jahren eine ungemein spannende Entwicklung erfuhr¹⁵. Von der Vorstellung der klassischen Säkularisierungstheorie, Religion transformiere sich restlos in Kommunikation, über die vorsichtige Frage nach möglichen unabgeholzten Potentialen in religiösen Traditionen bis hin zur Position, zwischen Gläubigen und Säkularen liefen komplementäre Lernprozesse ab, spannt sich der Bogen der Religions- und Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas, der nicht als Entwicklung von einer säkularen zu einer religiösen Einstellung, sondern von einer eindimensional säkularen zu einer dialektisch-lernbereiten säkularen Einstellung zu verstehen ist. Treffend entgegnete Habermas allen Kritikern und Kommentatoren, die meinten, aus dem „religiös Unmusikalischen“ sei ein Religiöser geworden, mit dem Bonmot: „Ich bin alt, aber nicht fromm geworden.“¹⁶ Gerade aber die ausbleibende „Frömmigkeit“ von Jürgen Habermas verweist auf eine Kontinuität seines Denkens, die – so paradox dies erscheinen mag – für das Verständnis von „Spiritualität“ bedeutsam ist.

Der Topos „Versprachlichung des Sakralen“ im zweiten Band der *Theorie des kommunikativen Handelns*¹⁷ bringt die „klassische“ Vorstellung dessen, was

- 15 Vgl. Trautsch, Asmus, *Glauben und Wissen*. Jürgen Habermas zum Verhältnis von Philosophie und Theologie, in: PhJ 111 (2004) 180-198; Irlenborn, Bernd, *Religion und öffentliche Vernunft: Zur Bedeutung des christlichen Glaubens bei Jürgen Habermas*, in: FZPhTh 55 (2008) 334-344; Thomalla, Klaus, *Habermas und die Religion*. Über die Entwicklung eines Verhältnisses, in: Information Philosophie 37 (2009), Heft 2, 30-35; Wenzel, Knut/Schmidt, Thomas M. (Hg.), *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, Freiburg i. Br. 2009.
- 16 Habermas, Jürgen, Ich bin *alt*, aber nicht fromm geworden, in: Funken, Michael (Hg.), *Über Habermas*. Gespräche mit Zeitgenossen, Darmstadt 2008, 181-190; 185.
- 17 Vgl. Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft (es 1502, Neue Folge 502), Frankfurt 1988, 118-167. – Zur theologischen Auseinandersetzung vgl. Gottwald, Franz-Theo, *Religion oder Diskurs? Zur Kritik des Habermasschen Religionsverständnisses*, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 37 (1985) 193-202; Kodalle, Klaus-M., *Versprachlichung des Sakralen? Zur religionsphilosophischen Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*, in: AZP 12 (1987) 39-66; Arens, Edmund (Hg.), *Habermas und die Theologie*. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns, Düsseldorf 1989; Von Soosten, Joachim, *Zur theologischen Rezeption von Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 34 (1990) 129-143; Arens, Edmund, *Kommunikative Rationalität und Religion*. Die Theorie kommunikativen Handelns als Herausforderung politischer Theologie, in: Arens, Edmund/John, Ottmar/Rottländer,

„Säkularisierung“ bedeutet, zum Ausdruck. Sie ist von der Hypothese geleitet, „dass die sozialintegrativen und expressiven Funktionen, die zunächst von der rituellen Praxis erfüllt werden, auf das kommunikative Handeln übergehen, wobei die Autorität des Heiligen sukzessive durch die Autorität eines jeweils für begründet gehaltenen Konsenses ersetzt wird“¹⁸. In diesem Zusammenhang ist die eindruckliche Formulierung von Habermas bekannt geworden: „Die Aura des Entzückens und Erschreckens, die vom Sakralen ausstrahlt, die *bannende* Kraft des Heiligen wird zur *bindenden* Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche zugleich sublimiert und veralltäglicht.“¹⁹ Religiöse Weltbilder, vor allem ihre Moral, ihre Riten und Mythen, werden in kommunikatives Handeln transformiert; sakrale Autorisierung weicht der Begründungsleistung (und -pflicht!) kommunikativer Verständigung. Das, was früher als „heilig“ galt, wird „in die bindende Kraft normativer Geltungsansprüche, die allein diskursiv eingelöst werden können, überführt“²⁰, so lautet gewissermaßen das Resümee, das Habermas hier zieht. Diese „Überführung“ (von Religion in Kommunikation) ist als *restlose* zu denken – eine Position, die sich in den 1980er Jahren vorsichtig zu verändern beginnt. So fragt Habermas in einem Text, ob „wir als Europäer Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation ... ernstlich verstehen können, ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen“²¹. Religion, so stellt er zeitdiagnostisch fest, sei „nach wie vor unersetzlich für den normalisierenden Umgang mit dem Außeralltäglichen im Alltag“²²; dieser Anmerkung fügt er sein berühmtes „noch“ an: „Deshalb koexistiert auch das nachmetaphysische Denken noch mit einer religiösen Praxis.“²³ Wie lange *noch*, könnte der interessierte Zeitgenosse fragen. Wie lange koexistieren säkulares Denken und religiöse Traditionen noch in einer Gesellschaft, die tief gehenden Säkularisierungsschüben ausgesetzt ist? Habermas konkretisiert hier seine Position nochmals, nicht ohne ein ähnlich vielsagendes „*vorerst*“ einzufügen: „Solange die religiöse Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (*vorerst?*) entziehen und der

Peter, Erinnerung, Befreiung, Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie, Düsseldorf 1991, 145-200; Kühnlein, Michael, *Aufhebung* des Religiösen durch Versprachlichung? Eine religionsphilosophische Untersuchung des Rationalitätskonzeptes von Jürgen Habermas, in: ThPh 71 (1996) 390-409; Arens, Edmund (Hg.), *Kommunikatives Handeln* und christlicher Glaube. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas, Paderborn 1997.

18 J. Habermas, *Theorie*, 118.

19 Ebd. 119.

20 Ebd. 143.

21 Habermas, Jürgen, *Metaphysik* nach Kant, in: Ders., *Nachmetaphysisches Denken*. Philosophische Aufsätze (stw 1004), Frankfurt ²1997, 18-34; 23.

22 Habermas, Jürgen, *Motive* nachmetaphysischen Denkens, in: ebd. 35-60; 60.

23 Ebd.

Übersetzung in begründende Diskurse noch harren, wird Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen können.²⁴

Mit dem Hinweis auf die „semantischen Gehalte“ hat Habermas einen wichtigen Schritt vollzogen: in Religionen ist etwas gegenwärtig, das durch säkulare Sprache nicht einfach ersetzt werden kann. Auch wenn zwischen nachmetaphysischem Denken und Religion eine klare Differenz bestehen bleibt²⁵, könnte sich herausstellen, so Habermas, „dass die monotheistischen Traditionen über eine Sprache mit einem noch unabgegoltenen semantischen Potential verfügen, das sich in weltauerschließender und identitätsbildender Kraft, in Erneuerungsfähigkeit, Differenzierung und Reichweite als überlegen erweist“²⁶. Darin besteht eine epochale Aufgabe religiöser und säkularer Vernunft: „Intuitionen zu retten, die in der Philosophie unabgegolten sind.“²⁷ Inwiefern die Unabgegoltenheit dieser Intuitionen *prinzipiell* oder *vorübergehend* besteht, ist eine Frage, die Habermas an dieser Stelle nicht beantwortet; er umschreibt jedenfalls das, was sich philosophisch nicht einholen oder „abgelten“ lässt, als einen gesellschaftlich wirksamen Anspruch und findet dafür eine der eindrucklichsten säkularen Formulierungen dessen, was „Spiritualität“ meint. Es geht „um die Erfahrung von nicht-nivellierender Gleichheit und individuierender Gemeinsamkeit, um die Erfahrung einer Nähe über die Distanz zu einem in seiner Differenz anerkannten Anderen hinweg, um die Erfahrung einer Verschränkung von Autonomie und Hingabe, einer Versöhnung, die die Differenzen nicht auslöscht, einer zukunftsorientierten Gerechtigkeit, die solidarisch ist mit dem ungesühnten Leid vergangener Generationen, um die Erfahrung der Reziprozität freigebender Anerkennung, eines Verhältnisses, in der ein Subjekt dem anderen assoziiert ist, ohne der entwürdigenden Gewalt des Tausches zu unterliegen – einer höhnischen Gewalt, die Glück und Macht des einen nur um den Preis des Unglücks und der Ohnmacht des anderen zulässt“²⁸.

24 Ebd.

25 „Nachmetaphysisches Denken unterscheidet sich von Religion dadurch, dass es den Sinn des Unbedingten rettet ohne Rekurs auf Gott oder ein Absolutes. ... Der Sinn von Unbedingtheit ist nicht dasselbe wie ein unbedingter Sinn, der Trost spendet. Unter Bedingungen nachmetaphysischen Denkens kann die Philosophie den Trost nicht ersetzen, mit dem die Religion das unvermeidliche Leid und das nicht-gesühnte Unrecht, die Kontingenzen von Not, Einsamkeit, Krankheit und Tod in anderes Licht rückt und ertragen lehrt“ (Habermas, Jürgen, Zu Max Horkheimers *Satz*: „Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel“, in: Ders., *Texte und Kontexte* [stw 944], Frankfurt ²1992, 110-126; 125).

26 Habermas, Jürgen, *Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits*, in: ebd. 127-156; 131.

27 Ebd. 135.

28 Ebd. 135f. – An einer anderen Stelle entwickelt Habermas angesichts der Unabgegoltenheit ethischer Ansprüche eine ähnliche Formulierung, die so etwas wie einen „spirituel-

Den Gedanken der „Gehalte“ und „Intuitionen“ führt Habermas in seiner berühmten Friedenspreisrede von 2001 weiter und spricht von „Ressourcen der Sinnstiftung“²⁹, die die Religionen in die Gesellschaft einbringen; säkulare Mitbürger sind gut beraten, sich einen „Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen“³⁰ zu bewahren und Religionen nicht einfach aus dem gesellschaftlichen Diskurs auszuschließen. Dabei kann die profane Vernunft, wie Habermas anmerkt, „von der Religion Abstand halten, ohne sich deren Perspektive zu verschließen“³¹. Die Vermittlung zwischen säkularem und religiösem Denken erfolgt längst nicht mehr als vernichtende Säkularisierung, sondern als „Übersetzung“ jener Intuition, die „auch dem religiös Unmusikalischen etwas sagen kann“³². Diese Forderung nach „Übersetzung“ an die Vertreter der Religionen sowie die Einforderung von Offenheit und Lernbereitschaft an die Adresse der Säkularen ist schließlich ein zentrales Thema in Habermas' Aufsatzsammlung *Zwischen Naturalismus und Religion*³³ – eine gesellschafts- und religionspolitische Positionsbestimmung, an der auch Ansätze zu einer Theologie der Spiritualität nicht vorbeikommen. Sehr klar geht Habermas davon aus, dass „die religiösen und die säkularen Bürger *komplementäre* Lernprozesse durchlaufen“³⁴. Die frühere Vorstellung, religiöse Menschen würden ihre Überzeugungen notwendigerweise und vollständig zugunsten säkularer Einstellungen aufgeben, ist der Einschätzung gewichen, dass religiöse Überlieferungen „semantische Potentiale mit sich führen, die eine inspirierende Kraft für die *ganze* Gesellschaft entfalten, sobald sie ihre profanen Wahrheitsgehalte preisgeben“³⁵. Wichtig ist hier, dass die Gehalte, die in säkulare Vernunft übersetzt werden, dem Glauben „nicht verloren gehen“³⁶. Die Pluralität der Gesellschaft bedeutet keine Aufhebung der *bleibenden* Differenz von Glauben und Wissen, von Religion und Vernunft, von

len Horizont“ in säkularer Sprache darstellt: „Ohne das Bewegende von moralischen Gefühlen der Verpflichtung und der Schuld, des Vorwurfs und der Verzeihung, ohne das Befreiende moralischer Achtung, ohne das Beglückende solidarischer Unterstützung und ohne das Bedrückende moralischen Versagens, ohne die ‚Freundlichkeit‘ eines zivilisierten Umgangs mit Konflikt und Widerspruch müssten wir ... das von Menschen bewohnte Universum als unerträglich empfinden“ (Habermas, Jürgen, *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt 2001, 124).

29 Habermas, Jürgen, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt 2001, 22.

30 Ebd.

31 Ebd. 29.

32 Ebd. 30.

33 Vgl. Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 2005.

34 Habermas, Jürgen, *Religion in der Öffentlichkeit*. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger, in: ebd. 119-154; 146.

35 Ebd. 149.

36 Ebd.

Theologie und Philosophie.³⁷ Zwar haben religiöse Bürger eine immense „Lern- und Anpassungsleistung, die den säkularen Bürgern erspart bleibt“³⁸, zu vollbringen; sie müssen, so Habermas, eine „epistemische Einstellung zu fremden Religionen und Weltanschauungen“, zum „Wissensmonopol wissenschaftlicher Experten“ und zum „egalitären Individualismus von Vernunftrecht und universalistischer Moral“³⁹ finden, aber sie verlieren dadurch nicht ihre Identität. Religion geht nicht in Ethik über, und Glaube nicht in eine allgemeine Überzeugung.

Im Rahmen dieser gewiss anspruchsvollen, aber vermutlich nicht durch eine „leichtere Lösung“ ersetzbaren Konzeption des Verhältnisses von religiösen und säkularen Lebens- und Denkformen ergeben sich bemerkenswerte Einsichten für das Verständnis von „Spiritualität“: Sie stellt ein sprachliches, ethisches und kognitives Potential dar, das sich übersetzen, aber nicht auflösen lässt.⁴⁰ Von „Spiritualität“ zu reden heißt, Bezug auf religiöse „Sinnressourcen“ zu nehmen, die mit nichtreligiösen Lebens- und Weltdeutungen koexistieren und mit diesen in einem wechselseitigen Verhältnis der Interpretation, der Kritik und des Lernens stehen. Religion im Allgemeinen und Spiritualität im Besonderen ist herausgefordert, „die weltanschauliche Neutralität des Staates, gleiche Freiheiten für alle Religionsgemeinschaften und die Unabhängigkeit der institutionalisierten Wissenschaften aus eigenen Gründen anzuerkennen“⁴¹; die säkulare Vernunft hingegen hat „ein Bewusstsein von dem, was fehlt, ... wachzuhalten“⁴². In diesem Sinn wäre „Spiritualität“ dasjenige Moment in den Religionen, das einer säkularisierenden Transformation in eine religionslose Form von Vernunft widersteht; sie bildet gewissermaßen ein anschlussfähiges, aber unverbrauchbares Potential von Sinn und Orientierung, das vom säkularen Denken anerkannt wird, aber nicht übernommen zu werden braucht.

37 „Die Erwartung einer fortdauernden Nicht-Übereinstimmung von Glauben und Wissen verdient nämlich nur dann das Prädikat ‚vernünftig‘, wenn religiösen Überzeugungen auch aus der Sicht des säkularen Wissens ein epistemischer Status zugestanden wird, der nicht schlechthin irrational ist“ (Habermas, Jürgen, Vorpolitische *Grundlagen* des demokratischen Rechtsstaates? In: Ders., *Naturalismus*, 106-118; 118).

38 J. Habermas, *Religion*, 142.

39 Ebd. 143.

40 Zur Frage der „rettenden Übersetzung religiöser Sinnpotentiale“ vgl. Langthaler, Rudolf/Nagl-Docekal, Herta (Hg.), *Glauben und Wissen*. Ein Symposium mit Jürgen Habermas (Wiener Reihe. Themen der Philosophie 13), Wien 2007.

41 Habermas, Jürgen, *Ein Bewusstsein* von dem, was fehlt, in: Reder, Michael/Schmidt, Josef (Hg.), *Ein Bewusstsein* von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas (es 2537), Frankfurt 2008, 26-36; 33.

42 Ebd. 31.

2. Ein „letztes Mysterium“? Eine religionstheologische Perspektive

Während Habermas im Kontext seiner Auseinandersetzung mit nachmetaphysischem Denken darüber nachdachte, inwiefern Religion „noch nicht“ in kommunikative Praxis überführt sei, sind Religionen der Überzeugung, dass eine solche Transformation *prinzipiell* nicht zulässig und auch nicht möglich sei. Religiöse Sprache bezeichne eine Realität, die letztlich irreduzibel und unverfügbar, wenngleich nicht unzugänglich oder unangreifbar sei, und „Spiritualität“ markiere eine Lebenspraxis, die sich als Zeugnis für diese „gemeinschaftliche Lebensorientierung an unverfügbarer Andersheit“⁴³ begreife. Mehr noch: „Spiritualität“ als Lebenshaltung sei Hinweis auf ein letztes Geheimnis, *von dem her und auf das hin* der Mensch letztlich zu bestimmen sei. Im Sinn der eingangs angeführten Komplementarität zu „Doktrinalität“ und „Intellektualität“ wird „Spiritualität“ als Verweis auf eine letzte Realität gesehen, die jenseits konkreter kultureller, gesellschaftlicher und auch religiöser Traditionen stehe. Nicht das „dogmatische“ Bestehen auf dem Selbstverständnis einer bestimmten Religion, sondern der „spirituelle“ Bezug auf das grenzüberschreitende, letzte Geheimnis hinter allen Religionen und Weltanschauungen wird als jene Einstellung hervorgehoben, die Offenheit und Toleranz ermögliche. „Spiritualität“ wird so zu einer Vermittlungs- und Einheitskategorie, die die *vielen* Ausprägungen religiösen Lebens mit dem *einen* letzten Mysterium verbindet – ein Ansatz, der in interreligiösen Vergleichen und religionstheologischen Diskursen eine wichtige Rolle spielt und etwa am Schluss eines maßgeblichen Werks von Perry Schmidt-Leukel unter dem Titel „Interreligiöse Spiritualität“ zur Geltung kommt. Auf Grundlage einer pluralistischen Option der Religionstheologie, die die Überzeugung vertritt, „dass sich die großen religiösen Traditionen der Menschheit zwar unterschiedlich, aber prinzipiell gleichwertig auf eine letzte transzendente Wirklichkeit beziehen“⁴⁴, formuliert Schmidt-Leukel Elemente einer interreligiösen Spiritualität, die sich in sieben Tugenden konkretisieren lassen:⁴⁵ Zuversicht (als Vertrauen und spirituellen Optimismus, was die Existenz einer letzten Heilswirklichkeit betrifft), Demut (als Einsicht, dass alle menschlichen Vorstellungen angesichts dieser letzten Wirklichkeit vorläufig bleiben), Neugier (als Wunsch, den eigenen spirituellen Horizont durch besseres Verstehen anderer religiöser Traditionen zu erweitern), Freundschaft (als gelebter Austausch zwischen Angehörigen verschiedener Religionen und Teilnahme an Erfahrungen anderer), Ehrlichkeit (als reziproke Wahrnehmung unterschiedlicher religiöser Traditionen und Haltung

43 Dalferth, Ingolf U., *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen 2003, 92.

44 Schmidt-Leukel, Perry, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 24.

45 Vgl. ebd. 490-496.

der Aufrichtigkeit), Mut (als Bereitschaft, sich Fremdwahrnehmungen der eigenen Religion auszusetzen), und Dankbarkeit (als Freude über die Existenz und Gegenwart anderer Religionen und Spiritualitäten, die sich ebenso auf die letzte Heilswirklichkeit beziehen). „Interreligiöse Spiritualität“ wird hier zur Anleitung, eine Haltung einzunehmen, die von einem „universalistische[n] Grundzug“⁴⁶ getragen ist: zurückhaltend gegenüber den konkreten Ansprüchen religiöser Traditionen und offen für die letzte göttliche Wirklichkeit, die sich in verschiedenen geprägten Erfahrungen als ein und dasselbe Geheimnis manifestiert.⁴⁷ Ähnliche Positionen finden sich bei vielen Theologen und Theologinnen, die sich mit Spiritualität im Kontext religiöser Vielfalt auseinandersetzen, so etwa bei Sebastian Painadath SJ: „Spiritualität ist die universale Erfahrung der Geborgenheit im tragenden Seinsgrund und die Ausrichtung auf das letzte Ziel.“⁴⁸ Angesichts des ungeheuren Pluralismus religiöser Ausdrucksweisen einerseits und der Realität spiritueller Erfahrung als der Tiefendimension von Religion(en) sollten Gläubige, so Painadath, „die Vielfalt der Religionen respektieren und die tiefe Einheit der Spiritualität wahrnehmen“⁴⁹. Noch deutlicher bringt der christliche „Sannyasi“ Wane Teasdale dieses Gegenüber von religiöser Vielheit und spiritueller Einheit auf den Punkt: Die Haltung der „Interspiritualität“ führe zusammen, was durch eine unselige Religionsgeschichte in gegnerische Lager aufgeteilt wurde. Die Zukunft liege in einer „interspirituellen Vision“, die Brücken baue: „Die durch Interspiritualität aufgezeigte gemeinsame Basis findet sich sowohl in der Wirklichkeit der mystischen Erfahrung selbst als auch in den praktischen Bestandteilen des spirituellen Lebens aller Glaubenstraditionen.“⁵⁰ Voraussetzung für diese mystische Vision der Einheit sei das Bewusstsein „als Medium und als Empfänger der letzten Wirklichkeit“⁵¹, in dem die letzte göttliche Wirklichkeit sowohl personal als auch apersonal erfahren werden könne.⁵²

46 Ebd. 490.

47 Die zentrale offenbarungstheologische Position einer pluralistischen Religionstheologie lautet daher: „Die unterschiedlichen Aussagen über die transzendente Wirklichkeit, die sich in den großen religiösen Traditionen dieser Welt finden, lassen sich deuten als *unterschiedliche Ausdrucksformen der menschlichen Reaktion auf die göttliche Selbsterschließung*“ (ebd. 215).

48 Painadath, Sebastian, Das eine Wort und die vielen heiligen Schriften, in: Sinkovits, Josef/Winkler, Ulrich (Hg.), *Weltkirche und Weltreligionen*. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach *Nostra aetate* (STS 28, interkulturell 3), Innsbruck/Wien 2007, 247-256; 250.

49 Ebd. 251.

50 Teasdale, Wayne, *Mystik als Überschreiten letzter Grenzen*, in: Concilium 35 (1999) 227-232; 230.

51 Ebd. 231.

52 „Es gibt in der Mystik die Wahl zwischen einem nahen, persönlichen, liebenden Gott, bei dem eine tiefe Beziehung von Liebe und Wissen entsteht, die von Gott in einer Umarmung der göttlichen Einung angestoßen wird, und einer transpersonalen, unpersönlichen Verwirklichung eines letztgültigen geistigen Zustands oder Bewusstseins entspre-

An dieser Stelle ist allerdings die Frage zu stellen, ob „Spiritualität“ ausschließlich als Haltung zu verstehen sei, die die geschichtlich-gesellschaftliche Konkretheit religiösen Lebens als uneigentlichen Ausdruck einer „eigentlichen Einheit“ *jenseits* aller Religionen begreift und letztlich zu überwinden trachtet. Dass eine „spirituelle“ Lebenseinstellung Gemeinsamkeiten sucht, auf Verständigung aus ist, religiöse Vielfalt als Chance zu einer Öffnung des eigenen Horizonts wahrnimmt und im eigenen Denken und Urteilen eine „erkenntnistheoretische Bescheidenheit“⁵³ praktiziert, stellt zweifellos eine sinnvolle und bereichernde Glaubenshaltung dar. Zu fragen bleibt allerdings, welcher Wert Differenzen zwischen unterschiedlichen Religionen zukommt, wenn sie mit Blick auf das „letzte Mysterium“ der Wirklichkeit theoretisch und praktisch depotenziert werden. Bedeutet „Spiritualität“ von vornherein, unterschiedliche Religionen auf eine – tatsächliche oder imaginäre – Einheit hin zu übersteigen? Sollte nun eine Lehrveranstaltung zu den „Spiritualitäten anderer Religionen“, die nicht nur eine positivistische Darstellung verschiedener Glaubenspraxen bieten will, auf einen „letzten gemeinsamen Grund“ spiritueller Erfahrung abzielen? Lässt sich der Diskurs über „Spiritualität“ ausschließlich im Rahmen negativer Theologie führen, oder stellt die konkrete, *nicht* auf einen Nenner zu bringende Phänomenalität der Religionen einen positiven Anknüpfungspunkt für unterschiedliche Spiritualitäten dar?

Auch wenn „Spiritualität“ zu Recht den Anspruch erhebt, auf ein „letztes Geheimnis der Wirklichkeit“ zu verweisen, darf sie nicht von den konkreten, „vorletzten“ Lebensformen der Religionen getrennt werden. Dies ist schon deshalb wichtig, weil es, wie der Religionswissenschaftler Rainer Flasche aufzeigt, „die« Religion nicht gibt, und die historischen Religionen weder ein Teil der »Religion« sind noch in ihrem Religionsein auf die eine wahre Religion angelegt oder auf sie hingeordnet sind, genauso wenig wie sie natürlich aus der Religion hervorgegangen sind. »Religion« bleibt eben ein operationaler Begriff“⁵⁴. Religionen stellen höchst unterschiedliche „Welterklärungs- und Lebensbewältigungssysteme“⁵⁵ dar, die zwar „auf eine wie auch immer geartete Unverfügbarkeit“⁵⁶ ausgerichtet sind, aber sich nicht einfach als integraler Bestandteil einer

chend der buddhistischen Tradition. Uns stehen beide Ausformungen der mystischen Wahrnehmung zur Verfügung. Es ist für uns vielleicht nötig, dass wir beide Wege auch erfahren, und genau dazu ruft uns ein interspirituelles Verständnis. Indem wir das tun, teilen wir ein viel umfänglicheres Verstehen des Absoluten, bekommen wir die Chance, das personale Göttliche genauso wie die transpersonale Quelle zu erfahren“ (ebd.).

53 Mall, Ram Adhar, *Philosophie im Vergleich der Kulturen*. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung, Darmstadt 1995, 8.

54 Flasche, Rainer, *Religionswissenschaft-Treiben*. Versuch einer Grundlegung der Religionswissenschaft (Marburger Religionsgeschichtliche Beiträge 5), Berlin 2008, 123f.

55 Ebd. 72.

56 Ebd. 77.

Einheit verstehen, die entweder immanent als „globale religiöse Grundstruktur“ oder transzendent als „letzte göttliche Wirklichkeit“ zur Geltung kommt. Das heißt: Religiöse Vielfalt ist nicht ein kontingentes Faktum, „hinter“ dem Spiritualität – sprachliche, gesellschaftliche, kulturelle Prägungen unterlaufend – die „eigentliche“ Identität religiöser Einheit zu finden hätte; vielmehr hat „Spiritualität“ die reale Gestalt einer religiösen Tradition zu würdigen, indem sie aufzeigt, warum sie *gerade so*, wie sie ist, „Heil“ und „Wahrheit“ vermittelt – mit allen Möglichkeiten und Grenzen.

Dass „Spiritualität“ nicht zu einer Nivellierung von Differenzen und konkreten Traditionen tendiert, sondern sie in ihrer unverwechselbaren Identität anerkennt (ohne sie allerdings vor der Kritik anderer Religionen oder gegenüber dem Anspruch unverfügbarer Transzendenz zu immunisieren), zeigt der Versuch von Klaus Hock, Religion(en) als Ensemble unterschiedlicher Gegenstandsbereiche zu begreifen, als Netze, in denen Elemente und Ausdrucksformen bestimmter Praktiken und Einstellungen auf verschiedene Weise miteinander verknüpft sind.⁵⁷ So lassen sich in den Religionen ethische, rituelle, kognitive, institutionelle, symbolische und erfahrungsbezogene Dimensionen benennen. Formen der Unterstützung von Armen, Gebetsweisen, Texte mit Weltentstehungsepen, Traditionen der Rechtsprechung oder Heilungspraktiken – all dies strukturiert und prägt eine bestimmte Religion, die kein unveränderliches „Wesen“ aufweist, sondern eine charakteristische Art und Weise, wie sie Ethik, Liturgie, Dogmatik und Mystik kombiniert. Elemente, die in der einen religiösen Gemeinschaft von hoher Bedeutung sind (wie etwa das Mönchtum in buddhistischen Traditionen), fehlen in einer anderen Religion (zum Beispiel im Islam) gänzlich oder sind nur schwach ausgeprägt. Die „Spiritualität“ einer Religion, die Klaus Hock nicht explizit erwähnt, bildet in diesem Zusammenhang aber nicht ein Teilelement neben anderen – wenn auch die Dimensionen der Symbole oder der Erfahrung am ehesten als „spirituell“ relevant anzusehen wären –, sondern ist als *Form* der Verbindung all dieser Elemente zu verstehen sowie als Haltung, die in dieser „Kombination“ zum Ausdruck kommt. Während eine Spiritualität A beispielsweise ethischen Anstrengungen einen Vorrang in einem bestimmten religiösen Lebenszusammenhang einräumt, betont eine Spiritualität B die liturgische Bedeutung religiöser Vollzüge, während eine Spiritualität C ausgeprägt theologisch-dogmatische Schwerpunkte setzt. Entsprechend dieser Ordnung religiöser Dimensionen ergeben sich unterschiedliche „Stile“⁵⁸, wie eine bestimmte Religion das menschliche Leben zu deuten, zu bewältigen und auf ihr letztes Ziel hin aus-

57 Vgl. Hock, Klaus, *Einführung* in die Religionswissenschaft, Darmstadt 2002, 20.

58 Spiritualitäten, so Petrus Bsteh, verkörpern eine „Stilgeschichte“ des Glaubens; vgl. Bsteh, Petrus, *Einleitung* zu: Die Unterscheidung der Geister als Krise religiöser Erfahrung, in: Bsteh, Petrus/Proksch, Brigitte (Hg.), *Spiritualität im Gespräch der Religionen I* (Spiritualität im Dialog 1), Wien/Berlin 2009, 90-92; 90.

zurichten versucht. Dass die Differenzen religiöser „Spiritualitäten“ in diesem Sinn nicht nur *interreligiös*, sondern auch *intrareligiös* zur Geltung kommen, macht die theologische Auseinandersetzung umso anspruchsvoller, weil es nicht darum gehen kann, eine „spirituelle Substanz“ aus allen Religionen herauszudestillieren, sondern den Stil religiösen Lebens zu beachten, aus dem charakteristische Ordnungen religiöser Sprache, Symbolik, Ethik und Liturgie hervorgehen.

Dennoch ist die Frage nach dem, was alle Vollzüge von Religion und Haltungen von Spiritualität *eint*, weder unsinnig noch überflüssig. Die bisherigen Ausführungen stehen der Auffassung, religiöse Lebensformen prinzipiell als Ausdruck *ein und desselben* „letzten Mysteriums“ anzusehen, skeptisch gegenüber, und plädieren dafür, die Pluralität und Diversität der religiösen Lebenswirklichkeiten als *Ort* des Glaubens und der Spiritualität wahrzunehmen und sie nicht vorschnell zugunsten einer „allen gemeinsamen letzten Wirklichkeit“ zu relativieren.

Die Erklärung *Nostra aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils hat auf die Frage, worin nun die „Einheit“ der vielen Religionen und Spiritualitäten bestehe, eine Antwort gegeben, die bis jetzt in ihrer religionstheologischen Bedeutung noch nicht entsprechend wahrgenommen wurde; diese Einheit findet sich in den *Fragen*, die *allen* Menschen gemeinsam sind. Der Text ist hinlänglich bekannt:

„Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen eine Antwort auf die verborgenen Rätsel der menschlichen Bedingung, die so wie einst auch heute die Herzen der Menschen im Innersten bewegen: was der Mensch sei, was der Sinn und das Ziel unseres Lebens, was gut und was Sünde, welchen Ursprung die Leiden haben und welchen Zweck, welches der Weg sei, um das wahre Glück zu erlangen, was der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tod, was schließlich jenes letzte und unaussprechliche Mysterium, das unsere Existenz umfasst, aus dem wir unseren Ursprung nehmen und auf das wir zustreben“ (NA 1,3).

Die „Einheit“ der Religionen besteht demnach in den menschlichen Grundfragen, die nach einer Antwort verlangen: die Identität des Menschen und seines Lebens, die Erfahrung von Gut und Böse, die Frage nach dem Sinn des Leidens, die Suche nach Glück, der Tod und schließlich das „letzte Mysterium“ der menschlichen Existenz, angesichts dessen je neu zu fragen ist: „Woher komme ich? Wohin gehe ich? Welchen Sinn hat mein Leben?“ Die Religionen der Welt haben sich demnach als *Antworten* zu begreifen und die Fragen der Menschen aufzunehmen, die sich auf ein „letztes ‚unaussprechliches‘ Mysterium“ hin ausrichten. Dadurch werden den Religionen Fragen zugemutet, die sie nicht selbst gestellt haben; sie beantworten diese Fragen zum Teil ähnlich, zum Teil unterschiedlich, zum Teil gegensätzlich. Eine interreligiöse „Einheit“ aber ist nur in jenen „rätselhaften“ Fragen zu finden, die „die Herzen der Menschen im Innersten bewegen“. Von daher wäre neu zu überlegen, ob „interreligiöse

Spiritualität“, wie sie von *Nostra aetate* her initiiert wurde, nicht als leidenschaftliche Zuwendung zu den Menschen und ihren Fragen zu verstehen wäre, als Impuls, der die eigene religiöse Tradition samt ihrer ethisch-liturgisch-institutionellen Konstellation selbstkritisch auf jene Grundthemen hin ausrichtet, die solange als Stachel des Lebens und Denkens zu spüren sein werden, wie Menschen auf dieser Erde leben werden. Zumindest nach katholischem Verständnis ist seit *Gaudium et spes* 1 keine Form des Glaubens und der Spiritualität denkbar, die nicht die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit“ als ihre eigene Erfahrung wahrnimmt und in unermüdlichem Austausch Antworten auf die Fragen nach dem Heil des Menschen sucht. In diesem Sinn gibt es keine katholische Frömmigkeit ohne interreligiöse Spiritualität, weil die Praxis des Glaubens nur im Dialog mit den Grundfragen der Menschen gelingen kann. Der „Dialog der religiösen Erfahrung“, wie er im wegweisenden Dokument *Dialog und Verkündigung* als vierter Aspekt interreligiöser Dialoge gekennzeichnet wird⁵⁹, stellt deshalb auch nicht eine beliebige oder periphere Angelegenheit für exotische „Grenzgänger“ zwischen den Religionen dar, sondern stellt ein „Markenzeichen“ christlichen Lebens im weltkirchlichen Kontext dar.⁶⁰ „Spiritualität“ bezeichnet von daher jene Haltung, die das letzte Wovonher und Woraufhin menschlicher Existenz thematisiert, in den Grundfragen nach Heil und Unheil verortet und als Herausforderung des eigenen religiösen Lebenskontextes begreift.

3. Das Leben der Armen: eine befreiungstheologische Perspektive

„Spiritualität“, so ließen sich die bisherigen Überlegungen resümieren, bezeichnet in einem allgemeinen, säkularen Sinn jene Ressourcen, aus denen eine Gesellschaft Impulse zur Deutung des Lebens, zum ethischen Handeln und zum Umgang mit Kontingenzerfahrungen schöpft, und in einem (religions-) theologischen Sinn eine Haltung der Offenheit für jene Fragen, die Menschen aus unterschiedlichen Kulturen und Religionen angesichts eines „letzten Geheimnisses“

59 Neben dem Dialog des Lebens, des Handelns und des theologischen Austauschs geht es um den „Dialog der religiösen Erfahrung, in dem Menschen, die in ihrer eigenen religiösen Tradition verwurzelt sind, ihren spirituellen Reichtum teilen, z. B. was Gebet und Betrachtung, Glaube und Suche nach Gott oder dem Absoluten angeht“ (Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog, Kongregation für die Evangelisierung der Völker, *Dialog und Verkündigung*. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi, 19. Mai 1991 [VApS 102], Nr. 42).

60 Vgl. Geffré, Claude, *Die Zukunft des christlichen Glaubens im Zeichen der Herausforderung durch den religiösen und den kulturellen Pluralismus*, in: Brosse, Richard/Heidemanns, Katja (Hg.), *Für ein Leben in Fülle. Visionen einer missionarischen Kirche*. Für Hermann Schalück, Freiburg i. Br. 2008, 318-332.

ihres Lebens stellen. „Spirituell“ lebt, wer sich solchen möglichen Anstößen, Fragen und auch kritischen Herausforderungen nicht verschließt, sondern sie als Chance des Wachstums, der Horizonterweiterung und der Erneuerung begreift. Deshalb meint „Spiritualität“ gerade nicht die Immunisierung kritischer Wahrnehmung oder die symbolisch-emotionale Aufladung der eigenen religiösen Identität, sondern die Befähigung, vertraute und fremde religiöse Bekenntnstraditionen sensibel und (selbst-)kritisch als vermittelnde und verdeckende Antworten auf jenes „letzte Mysterium“ zu begreifen, auf das hin der Mensch unterwegs ist.

Eine solche „Grundspiritualität“ bezeichnet „Wege, auf denen sich der Mensch dem letzten, tragenden Geheimnis der Wirklichkeit nähert“⁶¹, betont Jon Sobrino SJ, einer jener zeitgenössischen Theologen, die sich um die Weiterentwicklung einer zeitgemäßen Theologie der Spiritualität sehr verdient gemacht haben. Entgegen mancher Kritik, die in der „Theologie der Befreiung“ nur eine religiös verbrämte Form der Gesellschaftskritik sah, machte Sobrino klar: „Die Theologie der Befreiung ist eine geistliche Theologie.“⁶² Von Anfang an waren befreiungstheologische Ansätze von der Überzeugung geprägt, dass die politische Praxis der Christen – entsprechend einem Wort von Ignacio Ellacuría SJ – „Befreiung mit Geist“⁶³ ist, ja dass der Kampf um Befreiung aus verschiedenen Formen der Unterdrückung als „geistlicher Akt“⁶⁴ zu verstehen ist. Dass dies keine leeren Parolen sind, verdeutlicht Sobrino, indem er vier Elemente einer „Struktur der Spiritualität der Befreiung“⁶⁵ benennt: Gemeint ist (1) ein „ehrliches Sehenwollen der Wirklichkeit“⁶⁶, womit der Mut verbunden ist, sich der Realität der Armut, der Unterdrückung und der Gewalt in einem großen Teil der Welt zu

61 Sobrino, Jon, *Geist, der befreit*. Lateinamerikanische Spiritualität, Freiburg i. Br. 1989, 62.

62 Ebd. 84.

63 Sobrino, Jon, *Spiritualität* und Nachfolge Jesu, in: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hg.), *Mysterium liberationis*. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Band 2, Luzern 1996, 1087-1114; 1103.

64 Ebd. 1102. – So ist auch wenig bekannt, dass für Gustavo Gutiérrez, den Nestor der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, die Theologie der Spiritualität ein zentrales Thema seines Schaffens darstellt. Schon in seinem Grundlagenwerk zur Theologie der Befreiung findet sich ein eigenes Kapitel zur „Spiritualität der Befreiung“, in dem er festhält: „Spiritualität ist eine konkrete, kraft des Geistes ermöglichte Form, das Evangelium zu leben, bzw. eine genau definierte Art, ‚vor dem Herrn‘ in Solidarität mit allen Menschen und ‚mit dem Herrn‘ vor den Menschen zu leben. Sie entsteht aus einer intensiven geistigen Erfahrung, die unmittelbar thematisiert und im Leben bezeugt wird“ (Gutiérrez, Gustavo, *Theologie der Befreiung* [Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge 11], München/Mainz 1986, 191f.). Vgl. ebenso Gutiérrez, Gustavo, *Aus der eigenen Quelle trinken*. Spiritualität der Befreiung (Fundamentaltheologische Studien 12), München/Mainz 1986.

65 J. Sobrino, *Geist*, 26.

66 Ebd. 28.

stellen und angesichts der Erfahrung des Todes bewusst das Leben zu bejahen. Die damit verbundene Konfrontation fordert (2) eine Haltung der „Treue dem Wirklichen gegenüber“⁶⁷. Ein „spirituelles“ Leben zeichnet sich dadurch aus, dass es an einer offenen und ehrlichen Einstellung der gesellschaftlichen Realität gegenüber festhält, auch wenn dies seinen Preis hat. In dieser Wirklichkeit, so führt Sobrino weiter aus, zeigen sich Ansätze für neue Wege, die Befreiung und Lebendigkeit verheißen. Einer „Spiritualität der Befreiung“, die diese Dynamik des Lebens ernst nimmt, zu folgen, heißt demnach: (3) „dem ‚Mehr‘ der Wirklichkeit entsprechen und sich von ihm leiten lassen“⁶⁸. In dieser Offenheit für ein „Mehr“ eröffnet sich schließlich eine fundamentale Beziehung: (4) die „Erfahrung der Gnade, dass wir nicht nur unter dieser Wirklichkeit zu leiden haben, sondern dass sie uns auch trägt“⁶⁹. Der Mensch, der sich ehrlich und treu der Realität des Lebens stellt, darf sich von Gott als zutiefst beschenkt erfahren – das ist gewissermaßen das Schlüsselement einer „Spiritualität der Befreiung“⁷⁰, die sich weder der Dramatik der gesellschaftlichen Probleme entzieht noch dem Anspruch gläubiger Hoffnung verschließt: „Diese Dimension des ‚Menschseins-mit-Geist‘, die auf das Krisenhafte und das Verheißungsvolle der Realität antwortet und die verschiedenen Elemente der Antwort auf die Realität vereinigt, damit diese am Ende mehr Verheißung als Krise ist, nennen wir ‚Spiritualität‘.“⁷¹

Mit seiner kleinen Kriteriologie⁷² befreiungstheologischer Spiritualität hat Jon Sobrino eine markante Konkretisierung jenes „Ortes“ vorgenommen, den *Nostra aetate* 1 als „Fragen der Menschen“ identifizierte. Konstitutiv für „Spiritualität“ ist nicht nur die Suche des Menschen nach „Sinn“, sondern nach *Befreiung*. Was die Pastoralkonstitution schon in ihrer Einleitung hervorhob, indem sie von der „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst ... besonders der Armen und Bedrängten“⁷³ als dem *proprium* der Glaubensidentität der Jünger Christi sprach, führte die lateinamerikanische Befreiungstheologie konsequent weiter. Die Armen, hebt Jon Sobrino mit Verweis auf die zweite Generalversammlung

67 Ebd. 33.

68 Ebd. 35.

69 Ebd. 22.

70 Genau diese Erfahrung steht im Zentrum des oben angeführten „Spiritualitätskapitels“ von Gustavo Gutiérrez: „Eine Spiritualität der Befreiung muss durchdrungen sein vom Erlebnis, *unverdient beschenkt* zu sein. Denn Gemeinschaft mit dem Herrn und mit allen Menschen ist vor allem ein Geschenk. Daraus ergeben sich Universalität und Radikalität der Befreiung“ (G. Gutiérrez, *Theologie*, 193).

71 J. Sobrino, *Spiritualität*, 1087.

72 In Sobrinos Beitrag für *Mysterium liberationis* finden sich die vier Elemente einer „Spiritualität der Befreiung“ etwas modifiziert wieder; hier ist die Rede von „Redlichkeit gegenüber dem Realen“ (ebd. 1091), der „Reaktion der Barmherzigkeit“ (ebd. 1092), der „Treue gegenüber dem Realen“ (1094) und dem „Sich vom Realen tragen lassen“ (ebd. 1095).

73 *Gaudium et spes* 1 (Hervorhebung: F. G.-P.).

des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (1979) hervor, sind „Ort spiritueller Erfahrung, Ort der Begegnung mit Gott“⁷⁴. Damit ist nicht bloß gesagt, dass sich eine „Spiritualität der Befreiung“ *auch noch* um die Armen kümmert oder Aspekte des geistlichen Lebens mit sozialen oder politischen Elementen verstärkt; vielmehr haben sich *Prinzip* und *Form* der „Spiritualität“ durch die Befreiungstheologie verändert: Prinzip⁷⁵ der Spiritualität ist das Leben der Armen. Nur wer sich an den *Ort* der Armen begibt, ihre Erfahrungen teilt, ihr Leiden wahrnimmt, mit ihrer Ausgrenzung und Unterdrückung konfrontiert wird, kommt mit dem *principium* von „Spiritualität“ in Beziehung: „Es ist eine Option, die das Ganze des Menschen in seiner Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit betrifft. Im Hinblick auf das, was wir wissen können, bedeutet es, die gesamte Realität, Gott und die Menschen von Armen her zu erfassen und zu verstehen.“⁷⁶ Die konsequente Wahrnehmung der Welt der Armen als *locus theologicus* bildet den entscheidenden Unterschied zwischen einer traditionellen bzw. „liberalen“ Theologie und einem befreiungstheologischen Ansatz,⁷⁷ und dies auch in der Theologie der Spiritualität oder der Religionstheologie.⁷⁸ Für die christliche Tradition hat der 1980 ermordete Erzbischof von San Salvador, Oscar Arnulfo Romero, dieses Prinzip der Befreiungstheologie durch den Topos des „*vivens pauper*“ eindrücklich unterstrichen: „Wo der Arme zu leben beginnt, wo er beginnt, sich zu befreien, wo Menschen fähig sind, sich gemeinsam um einen Tisch zu versammeln und zu teilen, da ist der Gott des Lebens mitten unter ih-

74 J. Sobrino, *Spiritualität*, 1100. – Ähnlich J. Sobrino, *Geist*, 14, mit Blick auf die nachkonziliare Entwicklung der Spiritualität im Allgemeinen und des Ordenslebens im Besonderen: „So wurden die Armen zum ‚Ort‘ jeden christlichen Lebens und um so mehr jeden Ordenslebens. Und was im Zusammenhang mit unserem Thema noch wichtiger ist: Man hat auch entdeckt, dass dieser Ort darüber hinaus der Ort des geistlichen Lebens ist.“

75 Das heißt hier: Grundlage bzw. Kriterium für die Geltung eines bestimmten Anspruchs. – Zum Verständnis von „Prinzip“ im fundamentaltheologischen Sinn vgl. Seckler, Max, *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*, in: Kern, Walter/Pottmeyer, Hermann J./Seckler, Max (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Band 4: *Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie* (UTB 8173), Tübingen/Basel 2000, 331-402; 346-348.

76 J. Sobrino, *Spiritualität*, 1099.

77 Zu dieser Differenzierung vgl. Oduyoye, Mercy Amba, *Wir selber haben ihn gehört. Theologische Reflexionen zum Christentum in Afrika*, Freiburg/Schweiz 1988, 79-84; Sölle, Dorothee, *Gott denken. Einführung in die Theologie*, Stuttgart 1990, 17-34.

78 Vgl. Silber, Stefan, *Die Bekehrung der Religionen. Die Option für die Armen als Maßstab für den interreligiösen Dialog*, in: Franz, Thomas/Sauer, Hanjo (Hg.), *Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*. Für Elmar Klinger. Band 2: *Diskursfelder*, Würzburg 2006, 78-104. – Silbers beachtenswerte These lautet: „Es kann keine Option für die Armen geben ohne die Aufmerksamkeit für die religiöse und interreligiöse Situation der Armen. Und es kann ebenso keinen interreligiösen Dialog geben ohne die Option für die Armen“ (ebd. 88).

nen.⁷⁹ Eine befreiungstheologische Perspektive von „Spiritualität“ zu vertreten heißt nicht nur, auf die Welt der Armen „hinzuschauen“, sondern die Armen als Subjekt von Glaube und Theologie, Spiritualität und Kirche ernst zu nehmen, also vom Standort der Armen aus die Hoffnung des Glaubens neu zu begreifen. Die Förderung des Lebens der Armen ist schließlich auch Prinzip und Kriterium eines möglichen interreligiösen Dialogs und eines Austausches über religiöse Erfahrungen, der sich vor allem hinsichtlich der Frage zu bewähren hat, ob „Spiritualität“ eine befreiende Dynamik aufweist und eine „integrale Befreiung“⁸⁰ initiiert oder eine Flucht vor der bedrängenden Realität der Armut unternimmt. Zweifellos ist die Orientierung an Gerechtigkeit, Leben und Befreiung als Schlüsselkriterium einer interreligiös glaubwürdigen Form von „Spiritualität“ anzusehen⁸¹.

Aus dem *Prinzip* befreiungstheologischer Spiritualität, dem Leben der Armen zu dienen, ergibt sich auch deren *Form*, die als „Spiritualität der Beteiligung“ bezeichnet werden kann. Die veränderte Topologie der Spiritualität führt gewissermaßen zu einer veränderten Methodologie, die danach fragt, was „spirituelle“ Menschen *tun*, wie sie in den verschiedenen religiösen Traditionen angesichts bedrückender Armut und schreiender Ungerechtigkeit handeln. Dass Mystik und Politik, Spiritualität und Befreiung untrennbar zusammengehören (ohne dabei einen der beiden Aspekte auf den anderen zu reduzieren), gehört zu

- 79 Romero, Oscar Arnulfo, Die politische *Dimension* des Glaubens und die Option für die Armen. Vortrag anlässlich der Verleihung des Ehrendoktorats durch die Universität Löwen (2. Februar 1980), in: Oscar Arnulfo Romero, Blutzeuge für das Volk Gottes, Olten 1986, 109-126; 123. – Eine sorgfältige Auseinandersetzung mit der Thematik des „Lebens der Armen“ als Prinzip von Theologie und Spiritualität findet sich in Sobrino, *Geist*, 124-142.
- 80 Comblin, José, Der Heilige *Geist*, in: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hg.), *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Band 1, Luzern 1995, 611-634; 633.
- 81 Der aus Österreich stammende Bischof von Xingu (Nordostbrasilien), Erwin Kräutler, gilt weltweit als einer der prononciertesten Vertreter eines solchen befreiungstheologischen Prinzips von „Spiritualität“, das gleichermaßen Solidarität mit den Unterdrückten, Sorge für die Gemeinden und einen aufrichtigen Dialog mit Angehörigen ethnischer Religionen und traditioneller Kulturen des Amazonas umfasst. Immer wieder bringt Kräutler diese befreiende Glaubensüberzeugung und -praxis markant zum Ausdruck: „Gott offenbart sich als lebendiger Gott, als Gott des Lebens, als ein Gott, der hört, sieht, fühlt, herabsteigt und die Gerechtigkeit liebt. Gerechtigkeit wird zur einzig wahren Liturgie, die Gott gefällt. Er verabscheut alle Frömmigkeit, die von der Liebe zum Schwachen, zum Armen, zum Gedemütigten, zum Verachteten, getrennt ist. Und weil Gott ein Gott des Lebens ist, nimmt er Partei für alle jene, denen ‚Leben‘ verweigert, geraubt, abgesprochen wird, die in ihrem Leben gefährdet oder bedroht sind, die nach mehr Leben schreien“ (Kräutler, Erwin, *Mein Leben ist wie der Amazonas*. Aus dem Tagebuch eines Bischofs, Salzburg 1992, 50f.). – Vor allem aufgrund dieser entschiedenen Option für eine integrale Befreiung der Menschen erhielt Erwin Kräutler am 7. Oktober 2009 das Ehrendoktorat der Universität Salzburg.

den Grundeinsichten gegenwärtiger (und wohl auch zukünftiger) Theologie, wie sie exemplarisch in vielen Dokumenten von EATWOT formuliert wurde. „Dies erfordert die Entwicklung einer entsprechenden Spiritualität ..., in diesem Prozess selbst zu den an den Rand Gedrängten zu gehören, in unserem Engagement auszuharren, Risiko zu tragen und inmitten der aktiven Beteiligung am Kampf des Volkes zu einem vertieften inneren Frieden zu finden“⁸², heißt es zum Beispiel in einer asiatischen Positionsbestimmung. Aus lateinamerikanischer Perspektive wird die Zusammengehörigkeit von „Spiritualität“ und „Befreiung“ ebenfalls deutlich unterstrichen und in ihrer politischen und interreligiösen Dimension gewürdigt: „Spiritualität ist nicht nur ein einzelnes Moment am Befreiungsprozess der Armen. Sie ist die Mystik der Erfahrung Gottes mitten in diesem ganzen Prozess. ... Spiritualität verlangt heute auch von uns, dass wir uns mit den großen religiösen und kulturellen Traditionen der Dritten Welt bereichern.“⁸³ Eine prägnante Charakterisierung dessen, was eine „Spiritualität der Beteiligung“ meint, liefert schließlich ein in Afrika erstelltes Dokument:

„Für romantisierende Spiritualität ist kein Platz. Es handelt sich um einen Schrei nach Leben, um die Kraft, dem Tod und seinen Helfershelfern zu widerstehen. Spiritualität ist der Name, den wir jener Kraft geben, die uns weitergehen lässt, es ist die sichere Überzeugung von der Gegenwart Gottes mitten im Kampf. Spiritualität meint den Widerstand der Menschen gegen Entmenslichung, meint die Erfüllung der Suche nach Selbstfindung, Selbstbestätigung und Zugehörigkeit, denn in jedem Mitglied der menschlichen Gemeinschaft ist dieser Drang nach Leben gegenwärtig, nach Leben als Mensch und in Fülle.“⁸⁴

Wie auch immer „Spiritualität“ ausgeformt und konkret gelebt werden mag; wenn ihre „Form“ nicht in einer *Beteiligung* am Kampf gegen Unmenschlichkeit und an der Suche nach Lebensfülle für die Armen – und von daher für *alle* Menschen – besteht, wird sie den Menschen nichts zu sagen haben. Ein pointiertes Beispiel für eine solche befreiungstheologische Option der Spiritualität stellt eine Erklärung indischer Ordensfrauen aus dem Jahr 1999 dar, in der es u.a. heißt: „Eine neue Spiritualität für das religiöse Leben muss entwickelt werden, die tief verwurzelt ist im Evangelium und im Leben der Armen. Es muss eine Spiritua-

82 Schlussklärung der Konferenz von Colombo/Wennappuwa (EATWOT III, 1979), in: Von Gott reden im Kontext der Armut. *Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologinnen und -Theologen 1976-1996* (TDW 26), Freiburg i. Br. 1999, 67-78; 76.

83 Schlussklärung der Konferenz von São Paulo (EATWOT IV, 1980), in: ebd. 85-106; 98f.

84 Schlussklärung der Konferenz von Nairobi (EATWOT VIII, 1992), in: ebd. 222-248; 235.

lilität der Beteiligung sein.“⁸⁵ Konkret bedeutet dies „eine paradigmatische Verlagerung von einer pietistischen, strukturierten, ‚jenseitigen‘ und starren Spiritualität zu einer ganzheitlichen (feministischen) Spiritualität der Beteiligung. Das neue Paradigma wird charakterisiert sein durch: (1) Dynamik, Kreativität und Kontemplation, (2) Offenheit für die Ökumene und den interreligiösen Dialog auf der Ebene von Glauben und Handeln, (3) Bereitschaft, mit allen Menschen guten Willens für eine gemeinsame Sache zusammenzuarbeiten.“⁸⁶

Was in dieser ordenstheologischen Stellungnahme klar auf den Punkt gebracht wurde, stellt Prinzip und Form von „Spiritualität“ dar, wie sie der Realität der Welt des 21. Jahrhunderts angemessen ist: Wahrnehmung der kreativen Kraft eigener und fremder spiritueller Traditionen, Bereitschaft zum interreligiösen Lernen, Beteiligung am Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung sowie die Zusammenarbeit mit anderen, die sich für ein menschenwürdiges Leben aller – christlich gesprochen: für die Wirklichkeit des Reiches Gottes⁸⁷ – so einsetzen. In diesem Sinn kann das Kriterium der Förderung des Lebens der Armen als Schlüsselprinzip der Praxis von Spiritualität, der Entwicklung einer Theologie der Spiritualität sowie der Etablierung „interreligiöser Spiritualität“ angesehen werden.⁸⁸ Und das heißt schlussendlich: „Spiritualität“ hat mit Beanspruchung, Veränderung, Öffnung, Ortswechsel und Zuwendung zu tun; sie kann zwar von einer „Dritten-Person-Perspektive“ her reflektiert, aber nur in einer „Ersten-Person-Perspektive“⁸⁹ praktiziert werden.

Worin könnte nun die Aufgabe bestehen, „Spiritualitäten anderer Religionen“ im Rahmen eines theologischen Studienplans zu lehren? Im Sinn der bisherigen Überlegungen schlage ich vor, folgende Problemstellungen in besonderer Weise zu berücksichtigen: (1) Die christlich-religiöse Rede von „Spiritualität“ muss im Kontext eines *säkularen* Wirklichkeitsverständnisses sprachfähig werden und einen „komplementären Lernprozess“ (Habermas) fördern, der die Po-

85 Die Förderung von Ordensfrauen. Erklärung und Aktionsprogramm einer repräsentativen Gruppe von Ordensfrauen, in: Weltkirche. Dokumente aus Afrika, Asien und Lateinamerika 19 (1999) 231-233; 232.

86 Ebd. 233.

87 Vgl. Eigenmann, Urs, „Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde“. Die andere Vision vom Leben, Luzern 1998, 190-204, vor allem die idealtypische Differenzierung zwischen einer „Spiritualität der Anpassung und der Beruhigung“ und einer „Spiritualität des Widerstandes und des Kampfes“ (ebd. 193).

88 Vgl. die aufschlussreiche Krieriologie einer befreiungstheologisch orientierten Frauenspiritualität bei Mananzan, Mary John, *Religionen und Frauen in Asien. Wege zu einer lebensfördernden Spiritualität* (Theologie interkulturell 14), Frankfurt/London 2004, 64-66, sowie die Charakterisierung eines „spirituellen Menschen“ bei Mendonca, Clemens, *Christliche Spiritualität im indischen Kontext. Der Beitrag einer Minderheitenreligion zum interreligiösen Lernen* (Theologie interkulturell 19), Ostfildern 2009, 148f.

89 Vgl. die entsprechende Differenzierung zwischen Theologie und Religionsphilosophie/Religionswissenschaft bei I. U. Dalferth, „*Wirklichkeit*“, 105-110.

tentiale religiöser und nichtreligiöser Lebensdeutung wechselseitig erschließt. (2) „Spiritualität“ ist religionstheologisch als *Stil* einer religiösen Tradition zu begreifen, die an den Fragen der Menschen nach dem „letzten Geheimnis“ ihres Lebens anknüpft und angesichts dieser existentiellen Herausforderungen profilierte Antworten anbietet. (3) „Spiritualitäten“ sind auf ihren Wirklichkeitsbezug und vor allem auf ihr veränderndes und *befreiendes* Potential hin zu befragen; die Herausforderung der Armut als Menschheitsproblem muss ein integrales Moment interreligiöser Spiritualität darstellen.⁹⁰ (4) Und nicht zuletzt stellt interreligiöses Lernen – also auch das Kennenlernen anderer Formen von „Spiritualität“ – immer eine wichtige und bereichernde Erfahrung dar, die die Krisis und Verheißung der Religionen stets neu zur Geltung bringt.⁹¹ Das Studium von „Spiritualität(en)“ könnte von daher eine Möglichkeit sein, jene „ursprüngliche befreiende Erfahrung“⁹², die das Herz einer religiösen Tradition ausmacht, wieder zu entdecken und dadurch ein Potential zu erschließen, das sowohl intrareligiöse Erneuerung als auch interreligiöse Verständigung ermöglicht. Nötig und heilsam wäre ein solcher Impuls in der heutigen Welt allemal.

90 Vgl. dazu grundsätzlich Maier, Martin, *Spiritualität* der Befreiung, in: Delgado, Mariano/Waldenfels, Hans (Hg.), *Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche*. Festschrift für Michael Sievernich SJ (Studien zur Religions- und Kulturgeschichte 12), Freiburg/Stuttgart 2010, 47-61.

91 Vgl. Casaldáliga, Pedro/Vigil, José Maria, *Spiritualität* und Pluralität der Religionen, in: *Concilium* 43 (2007) 110-116.

92 Pieris, Aloysius, *Christentum* und Buddhismus im Dialog aus der Mitte ihrer Traditionen, in: Ders., *Liebe und Weisheit. Begegnung von Christentum und Buddhismus*, Mainz 1989, 157-194; 171. – „Die Herzmitte jeder Religion ist ... jene befreiende Erfahrung, die eine bestimmte Religion ins Leben gerufen hat. Sie ist ihre spirituelle Kraft, die wie Blut ständig durch die Adern der Überlieferung fließt und die Kulturen belebt, die im Umfeld dieser Religion wachsen und gedeihen“ (ebd.).