

SEBASTIAN GÄB,
DORIS REISINGER (HG./EDS.)

PHILOSOPHIE DER SPIRITUALITÄT

PHILOSOPHY
OF SPIRITUALITY

SCHWABE VERLAG



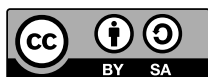
Sebastian Gäb, Doris Reisinger (Hg./eds.)

Philosophie der Spiritualität / Philosophy of Spirituality

Schwabe Verlag

Gefördert mit Mitteln des Open Access Fonds der LMU München und des
GRADE Centers RuTH der Goethe Universität Frankfurt am Main.

Open Access: Wo nicht anders festgehalten, ist diese Publikation lizenziert unter der Creative-Commons-
Lizenz Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 international (CC BY-SA 4.0)
Jede kommerzielle Verwertung durch andere bedarf der vorherigen Einwilligung des Verlages.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2024 bei den Autor:innen; Zusammenstellung © 2024 Sebastian Gäb, Doris Reisinger, veröffentlicht
durch Schwabe Verlag Berlin GmbH

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschließlich seiner Teile darf ohne schriftliche
Genehmigung des Verlages in keiner Form reproduziert oder elektronisch verarbeitet, vervielfältigt,
zugänglich gemacht oder verbreitet werden.

Abbildung Umschlag: Greg Rakozy, unsplash.com

Cover: icona basel GmbH, Basel

Layout: icona basel GmbH, Basel

Satz: 3w+p, Rimpär

Druck: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISBN Printausgabe 978-3-7574-0125-2

ISBN eBook (PDF) 978-3-7574-0126-9

DOI 10.31267/978-3-7574-0126-9

Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche.

Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

rights@schwabeverlag.de

www.schwabeverlag.de

Vorwort

Spiritualität ist seit längerem ein Gegenstand intensiver Diskussionen in Theologie, empirischer Sozialwissenschaft oder Psychologie. Als eigenständiges Thema religionsphilosophischer Forschung wurde Spiritualität hingegen bisher kaum systematisch untersucht. Dennoch taucht der Begriff der Spiritualität in diversen philosophischen Debatten immer wieder auf, zum Teil in durchaus unterschiedlichen Bedeutungen. Die vorliegende Sammlung von Texten verfolgt einerseits das Ziel, die Vielfalt und Pluralität aktueller Debatten über Spiritualität aufzuzeigen, andererseits aber auch, die momentan noch disparaten Stränge der diversen zu bündeln und philosophisch zu erschließen, um damit dem neu entstehenden Feld einer philosophischen Spiritualitätsforschung Wege der weiteren Entwicklung zu weisen. Die einzelnen Beiträge sind durchzogen von immer wieder auftauchenden Fragen im Zusammenhang mit Spiritualität, etwa: Wie lässt sich Spiritualität überhaupt definieren? Was ist das Verhältnis von Religion und Spiritualität? Muss Spiritualität einen Gottesbezug haben? Was ist der Gegenstand von Spiritualität worin äußert sie sich? In ihrer Gesamtheit zeigen die Texte dieses Bandes aber auch, wie vielfältig aktuelle Debatten über Spiritualität sind und wie viele Ausgangspunkte für weitere Forschungen es gibt.

Dieser Band geht zurück auf Beiträge, die beim von uns organisierten *Münchener Kolloquium für Religionsphilosophie* im Oktober 2022 zum Thema „Spiritualität mit und ohne Gott“ vorgetragen worden sind, hat sich aber bald darüber hinaus entwickelt und bezieht durch seine mehrsprachige Ausrichtung auch die internationale Debatte mit ein. Wir danken unseren Mitarbeitern Christiane Probst und Patrick Harman für ihre Unterstützung, die die Mühen des Formatierens und Korrektur Lesens auf sich genommen haben. Darüber hinaus sind wir dem GRADE-Center der Goethe Universität Frankfurt sowie dem Open Acces Fond der LMU München zu Dank verpflichtet für ihre großzügige Unterstützung bei der Finanzierung dieses Projekts. Ebenso danken wir dem Schwabe Verlag für die freundliche Zusammenarbeit und die Aufnahme des Bandes in sein Programm.

Doris Reisinger und Sebastian Gäb

Inhalt / Contents

Vorwort	5
<i>Doris Reisinger</i> : Defining Spirituality in Philosophy. On Terminological Legacy, the Difficulty of a Philosophical Definition and the Advantages of a Definition Based on “Meaning” in the Ordinary Sense of the Word	9
<i>Matthis Glatzel</i> : On “Popular Spirituality” from a Theory of Resonance Perspective. An Attempt	29
<i>Mark Wynn</i> : Zeitliche Güter, ewige Güter und die Idee einer theistischen Spiritualität	45
<i>Thomas M. Schmidt</i> : Spirituelle Dynamik in säkularer Gesellschaft	63
<i>Martin Rötting</i> : Sollbruchstellen. Spirituelle Identität und der Umgang mit Krisen in pluralen Gesellschaften der Gegenwart	81
<i>Raphael Weichlein</i> : Sind religiöse Einstellungen intellektuell unredlich? Kritische Rückfragen an Thomas Metzingers Buch <i>Bewusstseinskultur</i> ...	97
<i>Sebastian Gäb</i> : Spirituality without Religion	115
<i>Markus Wirtz</i> : Spiritualität in Transhumanismus und Posthumanismus	133
<i>Eric Steinhart</i> : The Joyous Cosmology	157
<i>Christopher Slotta</i> : Naturspiritualität revisited	175
<i>Heather Salazar</i> : Yoga and the Spiritual Quest	187
Personenregister / Index of Names	199
Autorinnen und Autoren / Authors	201

Defining Spirituality in Philosophy

On Terminological Legacy, the Difficulty of a Philosophical Definition and the Advantages of a Definition Based on “Meaning” in the Ordinary Sense of the Word

Doris Reisinger

Spirituality has been a recurring theme of philosophical publications in recent years, including monographs¹, edited volumes² and journal articles³, to name but a few.⁴ Considering the philosophical research that deals explicitly with spirituality, two aspects appear striking: the persistent vagueness of the concept of spirituality, and the occasionally sharp polemical tone in philosophical debates on the subject. To identify possible reasons for this, I will first turn to the history of the term, to outline how obstacles to a philosophically convincing definition have arisen from the terminological legacy of the term. In a next step, I will present three common approaches to the definition of spirituality and the respective problems they entail. From the previously identified obstacles and problems I will then derive conditions for a workable definition of spirituality before finally proposing one.

1. History and Evolution of the Concept

1.1 The Spirit, the Flesh and the Idea That the Spiritual Is Opposed to Something Contrary

The term spirituality originates from the Latin translation of the New Testament word πνεῦμα, with the adjective πνευματικός (Latin: spiritus, spiritualis/spiritualis), meaning breath, spirit; spiritual, inspired by the spirit. Notably, this biblical concept implies a counter-concept: πνεῦμα (spirit) contrasts with σὰρξ (flesh). The spiritual, often characterized as the eternal, intellectual, or sacred, opposes the worldly, temporal, or, in biblical language, the fleshly. Sheldrake highlights

1 Solomon 2002; Comte-Sponville 2006; Gottlieb 2012.

2 McPherson 2017; Salazar and Nicholls 2019.

3 Huss 2014; Carey 2018; Carr 2018.

4 Of course, other more widely discussed texts can also be understood as contributions to the topic, even if their authors do not engage explicitly with spirituality (for example Flanagan 2007; Schellenberg 2016).

that, in this sense, the spiritual is not merely the opposite of the material but contrasts with everything opposed to God.⁵ Therefore, the intended contrast is not between body and soul or matter and spirit (though Gnostic traditions have interpreted the juxtaposition of πνεῦμα and σάρξ in this way), nor does it imply Aristotelian hylomorphism, which conceives physical beings as compounds of matter and form. Rather, it signifies the contrast between two approaches to life. A spiritual person in the New Testament sense is one in whom the Spirit of God dwells or who lives under the influence of God's Spirit, as opposed to leading a life distant from God.⁶

What has remained of this origin is the idea that the spiritual is the opposite of something contrary to it (sin, the body, worldly goods, the laity, or the uninspired in any shape or form). An implicit demarcation, the association of the positively connoted spiritual with a more or less clearly defined, but in any case, negatively connoted counter-concept, still resonates in various concepts of spirituality today. Scholars and authors from the most diverse backgrounds seem to conceptualize spirituality naturally as good and as opposed to something unspiritual that is somehow bad.

1.2 Individualization, Pluralization and Counter-Rationality

During the 18th century, spirituality came to be understood primarily as individual piety or religiosity, and thus the modern concept of spirituality emerged.⁷ Its origins can be traced back to the great religious movements and discussions of the early modern age: On the one hand, to the newly flourishing spirituality of religious orders and, on the other, to the dissociation of personal religiosity from the public functions of institutionalized religion.

The *Theologische Realenzyklopädie* identifies the “catholic monastic theology of France” as the origin of the modern concept of spirituality. In fact, a significant portion of 19th and 20th-century spirituality literature originates from monastic publishers and journals, including the Jesuit-produced monumental 17-volume *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, published between

⁵ Sheldrake 2007, 3.

⁶ The term was later used differently in ecclesiastical law, distinguishing between *temporalia* and *spiritualia* – worldly and spiritual goods: temporal church possessions (land, property, valuables) versus the spiritual wealth of the Church (sacraments, grace, ecclesiastical offices) (Coredon 2004, 263). Additionally, *spiritualitas* referred to the ecclesiastical state, meaning the clergy, the group entrusted with managing *spiritualia* and expected to lead a particularly spiritual life (Peng-Keller 2014).

⁷ The term was hardly used in this sense before. Only retrospectively, the religious teachings and attitudes of the Church Fathers, medieval mystics and other religious figures before the 18th century were referred to as expressions or teachings of spirituality.

1932 and 1995. More often the emergence of the modern understanding of spirituality as individual religiosity is attributed to Schleiermacher.⁸ In an era of intense religious criticism and secularization, Schleiermacher advocated for religious experiences and feelings of the individual, as the center and source of religion. He opposed Kant and the instrumentalization of religion for bourgeois morality and pedagogy, founding his defense of religion on his influential new definition: religion is “neither thinking nor acting, but intuition and feeling. It will regard the Universe as it is. It is reverent attention and submission, in child-like passivity, to be stirred and filled by the Universe’s immediate influences”⁹. Schleiermacher defines piety as the awareness of absolute dependence (“dass wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig bewußt sind”¹⁰).

Two things from this stage of the term’s development have prevailed to this day: Firstly, that we can speak of spiritualities in the plural. If spirituality is understood as personal piety, then there has to be a variation of pieties of different individuals or groups. In this sense, the various monastic spiritualities (Benedictine, Carmelite, Franciscan, Ignatian, etc.) set a precedent for the pluralization of the term. Secondly, the tendency to separate the spiritual from the sphere of the rational, as if they were incompatible or as if spirituality was a kind of higher-order or counter-rationality. Obviously, this tendency is problematic when it is taken to an extreme or when rationality comes to be perceived as the negatively connoted counter-concept of spirituality.¹¹

1.3 The Postmodern Concept: Search for Meaning, with and without God

Notwithstanding an initial opening to the pluralization of the concept, and despite Schleiermacher’s critique of organized Christian religion, the term spirituality remained firmly tied to Christianity well into the mid-20th century. Over the course of the 20th century, it first lost its tie to Christianity. Members of Catholic orders were the first to open the term to analogous phenomena in other religions. Explicit references were made to “non-Christian spiritualities”, for example in the very first volume of the theological journal *Concilium* by the Dominican priest Etienne Cornelis, who wrote about “Indian spirituality” and “Eastern spirituality”.¹²

⁸ Westerink 2012.

⁹ Schleiermacher 1893, 184.

¹⁰ Schleiermacher 1981, 31.

¹¹ In defense of Schleiermacher it can be said that this tendency is probably not so much a consequence of Schleiermacher’s conceptualization of religiosity as it is a consequence of some of the more problematic interpretations it has received.

¹² Cornelis 1965.

The term then lost its religious tether through an increasing number of people who began to describe themselves as spiritual but not religious (SBNR). Their practiced spirituality often has syncretic and eclectic traits, freely combining spiritual traditions from various religions with non-religious elements from esotericism, wellness, nutrition, sports, or art. Although these spiritualities often still contain religious elements, they are at ease without confessional affiliation or religious conviction in the sense of a dogmatically defined creed. The choice of individual spirituality is not guided by belief but rather by personal feeling, subjective experience, or an individual's needs.¹³

This detachment of personal piety or religiosity from organized religions with their doctrinal structures and traditions appears as a logical development of the modern concept of spirituality with its tendency towards pluralization and individualization. Broadly, this shift is also reflected in philosophical approaches to spirituality. Yet, it has led to considerable uncertainty and polemics not only within religious communities, and theology, but also in philosophical research on spirituality.

2. Task, Obstacles, and Approaches of Philosophical Research on Spirituality

2.1 The (Unfulfilled) Task of Philosophical Research on Spirituality or Why We Need a Definition

The primary task of philosophical research on any given thing consists in the fundamental question: *What is it?* Therefore, the primary task of philosophical research on spirituality consists in asking: *What is spirituality?* If scholars want to agree or disagree with certain propositions about spirituality in a logically coherent and meaningful manner, they must have a sufficiently clear definition of spirituality first.

2.2 Obstacles

Why is it so hard to define spirituality? In many ways, the terminological legacy is to blame for fundamental difficulties in defining spirituality. I will argue that it created four main challenges that are closely interconnected.

13 Fuller 2001; Carey 2018; Parsons 2018.

2.2.1 Spirituality as Counter-Rationality

In parts of academic culture there is a pervasive notion that spirituality is non-sensical or that in any case it is not accessible to common methods of academic research and rational analysis, and defies a clear-cut definition, and therefore is not a worthwhile object for research. Arguably, this perception can be traced back to the modern concept of spirituality and to Schleiermacher's "apologetics of individual religiosity in times of religious critique and secularization"¹⁴.

Consequently, philosophers, notably naturalist philosophers, have to overcome some internal resistances dedicating themselves to the subject. For instance, Solomon begins his book *Spirituality for the Skeptic* with a "confession of sorts: I have never understood spirituality. Or rather, I never paid much attention to it. When the subject was introduced, I made a convenient excuse to leave, perhaps expressing myself inwardly with a muted groan, expecting what followed to be platitudinous if not nonsense."¹⁵ In his book, Solomon conceptualizes spirituality as a kind of higher-order rationality (what he calls *thoughtfulness*), more precisely as a remedy to what he describes as "the mind-numbing 'thinness' of too much of contemporary philosophy"¹⁶. Apparently, also other philosophers embraced this aura of spirituality as some kind of higher-order rationality. To cite but one more example Gottlieb's approach to spirituality (*Spirituality. What it is and why it matters*) grounds spirituality in a dichotomy that demands renunciation of the world and implies a kind of spiritual death: "You are not who you think you are, and you do not have to live the way you think you do. You carry within yourself a capacity for self-understanding [...] and love. [...] However, in order to realize these gifts you will have to give something up [...] Spiritual development is not possible without a transformation so intense that it may feel like a sacrifice of your identity, a kind of death"¹⁷.

From texts like these it can be assumed that the legacy of the modern concept of spirituality as personal feeling and higher-order rationality prevails: What appears to make spirituality interesting and valuable for philosophers who engage with it, whether they are theists or naturalists, is regarding it as a higher or an alternative access to reality. This view poses a serious challenge for defining the concept. It has an obstructing effect on philosophical discussion of the subject in two ways.

First, those who adopt this view and dedicate themselves to the topic usually find the idea of shaping a precise definition of spirituality beside the point. In their view, spirituality is something to be practiced; at best, it is something that can be described in a tentative way, but it will not lend itself to being neatly

¹⁴ Westerink 2012, 9; Viertbauer 2018.

¹⁵ Solomon 2002, xi.

¹⁶ Solomon 2002, ix.

¹⁷ Gottlieb 2012, 9.

categorized and analyzed.¹⁸ Second, while attracting the interest and engagement of some philosophers, this legacy likely prevents the engagement of many others, and so hinders broad philosophical discussion and engagement with spirituality. If they engage with the topic at all, they do it to make this point by complaining that “spirituality literature has been granted a kind of special dispensation, one that licences unevidenced hyperbole, immune to cross-examination and attack”¹⁹. Therefore, whether one considers spirituality’s presumed transcendence of critical reasoning a basis for embracing the concept or for avoiding it, either way it seems to turn any attempt at a workable definition of spirituality into a futile undertaking.

2.2.2 The Broadness of the Concept

Ever since a significant part of western societies began to describe themselves as “spiritual but not religious” (SBNR), the concept of spirituality seems to have become as popular as it is unspecific. The line between the religious and the non-religious has grown blurred, disrupting a whole range of reasonably well-established, if contested, theses and definitions.²⁰ Spirituality no longer presupposes any form of religious belief at all, nor does it consist in any kind of specific experience or practice. Instead, it covers a wide array of experiences, beliefs, and practices within all religious denominations and beyond. Spirituality may or may not be seen as consisting of or implying attitudes, narratives, beliefs, or traditions; it may or may not include faith in or veneration of supernatural entities, prayer, or meditation, or teacher-disciple-relationships, fasting, sharing of meals, breathing exercises, physical exercises, sacred texts, singing, gatherings, charitable work, vigils, pilgrimages, or any other specific element. The lowest common denominator seems to be the assumption that spirituality is a good thing that helps people lead better, ethical lives. But even this point is controversial.²¹

It is obvious, then, why a comprehensive and convincing definition of spirituality that covers even approximately all that is commonly referred to by the term and distinguishes what falls under the concept of spirituality reasonably well from other phenomena, seems nothing less than impossible. In consequence, definitions aiming at inclusivity tend to be so vague that no valid conclusions can be drawn on their basis. A classic example of this is Raymundo Panikkar, who proposed to define spirituality as “one typical way of handling the

¹⁸ Often analytical philosophy is singled out as particularly unfit to the task (Solomon, 2002; Wendel, 2017).

¹⁹ Paley 2007, 8.

²⁰ Huss 2014.

²¹ Piven 2019; Vonk/Visser 2021.

human condition”²² to which Sandra M. Schneiders replied: “One is tempted to say, ‘So is alcoholism’”²³. Scholars who for this reason aim at definitions that are more concise often end up being too exclusive and fail to do justice to the breadth of the phenomenon, for example by equating²⁴ or opposing²⁵ spirituality and religion.

2.2.3 The Irreconcilability of Naturalist and Theist Approaches

Another challenge concerns the various backgrounds of scholars engaging with the term. The philosophical discussion on spirituality is regularly overshadowed by the dispute between theists and naturalists. To a certain extent, the philosophical discussion on spirituality serves as one of several venues for this dispute, regardless of whether spirituality is actually a suitable object for this dispute or which classic points of contention between naturalists and theists can actually be dealt with in a conducive manner in this field.

Theist approaches tend to assume that the distinction between religion/religiosity and spirituality is artificial.²⁶ For them spirituality is either an equivalent for religion or at least necessarily connected to it. Consequently, theists’ discussions of spirituality can assume “apologetic traits”²⁷. In a scholarly context where the concept of spirituality is considered “an interesting one, in so far as it does not seem to provoke, straight off, the kind of immediately polarised reaction one finds in the case of religion”²⁸, spirituality functions partly as a substitute for the supposedly more difficult notion of religion. Some even look upon the emergence of non-religious spirituality as a way of proving the existence of God. One example is Wiertz who argues that spirituality is essentially a hopeful spiritual attitude toward life and as such presupposes for its rationality the existence of a transcendent being with certain attributes, which in his opinion can be shown to be the theist God.²⁹ Bishop, too, argues along these lines.³⁰

Secular naturalists, on the other hand, tend to take the opposite approach. To Metzinger, for example, spirituality is literally “the opposite of religion”³¹, mainly because he regards “intellectual honesty” as a premise of spirituality and argues that this is “exactly what representatives of organized religions and the-

22 Panikkar 1973, 9.

23 Schneiders 1989, 683.

24 Wendel 2017.

25 Metzinger 2014.

26 Wendel 2017, 849.

27 Westerink 2012, 12.

28 Cottingham 2005, 3.

29 Wiertz 2017.

30 Bishop 2010.

31 Metzinger 2014, 5.

ologians of any type simply cannot have, even if they would like to make claims to the contrary”³². Others who do not view spirituality and religion as mutually exclusive, still regard them as “at least sometimes at odds”, because in their view spirituality “is not primarily a matter of beliefs” but “rather a way (or a great many ways) of experiencing the world, of living, of interacting with other people and with the world”³³.

Depending on their background and the definition of spirituality that they prefer, various scholars also give various accounts of the history of spirituality. That goes far beyond theist and naturalist backgrounds. Some scholars see the origin of spirituality in Christianity, precisely in the Christian monastic traditions.³⁴ Some refer to a variety of spiritual teachers and traditions from all world religions and beyond.³⁵ Others draw a line back to ancient philosophy, stressing the continuity between ancient spirituality and Christian spirituality.³⁶ Secular naturalists like to claim that spirituality “has been hijacked by organized religion”³⁷ and link their account to thinkers like Hegel and Nietzsche³⁸, or to Spinoza, Sam Harris, Sharon Welch, and others.³⁹

2.2.4 Lack of Consensus on Paradigm Cases

The final or most fundamental challenge is a methodological one and a classic, namely avoiding a circular definition. As Carey points out, “a satisfactory account of spirituality will be one that fits well with the paradigm cases”, however there is a “lack of clarity about what exactly the paradigm cases are” precisely because there is no clear definition of spirituality.⁴⁰ Therefore, any definition based on paradigm cases risks having variables on both sides of the equation, roughly in the sense of: Spirituality is best defined in a way that fits paradigmatic spiritualities. This explains why definitions of spirituality turn out to be different to the point of being directly contradictory: they tend to be based on whatever occurrences happen to be paradigmatic in the view of the respective scholars, while there is no philosophical consensus on occurrences that are clearly paradigmatic, nor on what grounds a given occurrence is to be considered paradigmatic. In that sense, defining spirituality is more challenging than defin-

32 Metzinger 2014, 10.

33 Solomon 2002, 12.

34 Schneiders 1989; Sheldrake 2007.

35 Gottlieb 2012.

36 Hadot 1953; Hadot/Carlier/Davidson 2001.

37 Solomon 2002, xiii.

38 Solomon 2002.

39 Stone 2012.

40 Carey 2018.

ing religion, because when it comes to religion there is at least a broad agreement on uniquely paradigmatic cases, such as the largest world religions.

3. Common Approaches to a Philosophical Definition of Spirituality and Their Limitations

Despite the difficulties encountered in the philosophical discussion on spirituality, there is a variety of widely held implicit and explicit definitions of spirituality in philosophical writing. They can be roughly divided into three groups.

3.1 Ontological Definitions of Spirituality

I regard as ontological an understanding that perceives spirituality as a person's relationship to an ultimate being. This may be God, an ultimate being, "the Real"⁴¹, an ultimate reality as proposed by Schellenberg's Ultimism⁴², or simply nature or the universe. Ontological understandings of spirituality are largely, though not entirely, coextensive with religious understandings of spirituality. And they often assume like Robert C. Fuller "that the words 'spiritual' and 'religious' are really synonyms. Both connote belief in a Higher Power of some kind. Both also imply a desire to connect, or enter into a more intense relationship, with this Higher Power. And, finally, both connote interest in rituals, practices, and daily moral behaviors that foster such a connection or relationship."⁴³ Whether a given understanding of spirituality is ontological in this sense, of course, depends on the ontological status of the ultimate being in question. In that sense one could argue whether Dawkins' *religion without God* or Schellenberg's ultimism are akin to an ontological concept of spirituality or not.⁴⁴

Ontological concepts of spirituality can be problematic in as far as they tend to categorically exclude or apologetically appropriate secular, naturalist, atheist, and non-religious spiritualities that are not centered around any kind of belief in an ultimate reality but more around experience or practice. For example, immersion in music or nature, experiences of ecstasy or rapture. People who practice these kinds of spiritualities make up an increasing portion of those who describe themselves as spiritual. Therefore, ontological definitions of spirituality are too narrow. Presumably, to avoid this exclusivity of ontological definitions, many Western scholars have shifted to a different understanding of spirituality.

⁴¹ Hick 1993.

⁴² Schellenberg 2016.

⁴³ Fuller 2001, 6.

⁴⁴ Bishop 2010; Colledge 2013; Schellenberg 2016.

3.2 Ethical Definitions of Spirituality

I regard as ethical an understanding that perceives spirituality primarily as an endeavor to live a morally good life. Currently, most philosophical definitions of spirituality – theist or naturalist – are ethical. Often ethical conceptions imply a kind of chronological pattern of spiritual life: The realization of one's own need for change is the starting point. Self-transformation through intense and patient ascetic, meditative, and sometimes charitable practices over a long period of time are the method. The achievement of a good life is the goal. Ethical conceptions of spirituality are often heavily influenced by religious practices, but not necessarily. They may draw from an eclectic selection of religious and non-religious sources⁴⁵ or be explicitly and entirely naturalist or even anti-religious.⁴⁶ Some philosophers have suggested viewing philosophy itself as a spiritual practice.⁴⁷

The major problem of ethical conceptions of spirituality is that they do not actually define or describe spirituality. Rather they describe the effect that some spiritualities can have in the lives of some practitioners. While in general, there is no good reason for assuming a necessary link between spirituality and a good life. Naturally, there is nothing to be said against spirituality being an integral part of striving for a good life, but the link between spirituality and a good life is probably much less necessary than these approaches make it seem. On the contrary, there is ample evidence that spirituality is by no means inherently harmless or morally good.⁴⁸

3.3 Reductionist Definitions of Spirituality

I regard as functional-reductionist an understanding that limits itself to the measurable result spirituality has in a person's life, for example, enhancing well-being, improving performance, or coping with particular stressful situations. Functional-reductionist definitions are rare in philosophical spirituality research. They are mostly preferred by philosophers who are fundamentally skeptical of ontological and ethical views of spirituality, for example, because they advocate a naturalistic standpoint or metaphysical and moral anti-realism. An example of this is Paley, in whose view spirituality is a form of "positive illusion" that can have "a welcome immunological effect". So that when "certain positive illusions – the patient's life has a purpose, she has a relationship with God, and she

⁴⁵ Tacey 2009; Gottlieb 2012.

⁴⁶ Solomon 2002; Metzinger 2014.

⁴⁷ Hadot/Carlier/Davidson, 2001.

⁴⁸ Purcell 1998; Koenig 2008; Magyar-Russell/Griffith 2016; Piven 2019; Vonk/Visser 2021.

can anticipate an existence after death – will promote [...] a reduction in existential distress [...] they can be subtly encouraged”⁴⁹.

As with ethical concepts of spirituality, functional concepts do not actually define or describe spirituality, but only the effect that some spiritualities can have in the lives of some practitioners. The major problem with functional-reductionist definitions of spirituality is that, by limiting themselves to the observable outcome of spirituality, they leave out large and, for spiritually active persons, often central parts: the content and the personal experience of spirituality. It is a bit like someone defining “sexuality” as a “means of procreation.” Not wrong but leaving out too much to be a good definition.

4. Conditions of a Satisfactory Definition of Spirituality

Rather than dwelling on the challenges described and the limitations of current approaches, I would like to consider them as a starting point from which conditions for a satisfactory definition can be derived. Such a definition will have to be inclusive, metaphysically parsimonious and stipulative.

4.1 Inclusive

A good definition of spirituality ought not to exclude spiritualities just because they happen to be non-religious, do not imply belief in an ultimate reality, or are morally questionable.

As we have seen, spirituality has long been seen as necessarily religious. Often it is still seen as intrinsically good. Yet both assumptions lack inner necessity, and at the same time stand in the way of shaping a coherent definition. One could also call these assumptions a double-bias, religious and axiological, that is at the core of many definitions of spirituality. Such definitions make the boundaries of the term too narrow and obscure what spirituality is by suggesting that it is primarily about a relation to the ultimate and about a good life when, evidently, neither of these is the case nor are these assumptions necessarily linked to each other. Not only the boundaries, but also the core of the concept probably lie elsewhere.

Although the number of scholars who still argue in favor of a necessary link between religious belief and spirituality are few, a religious bias remains even among scholars who embrace definitions that explicitly include non-religious beliefs and practices. Woodhead blames “the enduring presence of a submerged norm of ‘real religion’ [...] for overemphasizing the fuzziness of spirituality” while what people practiced had actually “enough common characteristics to

⁴⁹ Paley 2007, 11.

make characterization and research relatively unproblematic”⁵⁰. Paley complains that “even though the spiritual elastic is now stretched so far that it includes aromatherapy, existentialism, and ‘mountain biking at dusk’, it still has one end looped around its Christian anchorage, and we still find the cloud of associations derived from its origins in organized religion adhering to it.”⁵¹ Therefore Nicholls and Salazar have suggested establishing philosophy of spirituality as a new field of philosophy “that examines spirituality independently of religion”⁵².

While the number of philosophers who directly oppose a religious bias in definitions of spirituality is considerable, the number who oppose an axiological bias is small. Most philosophers who write on spirituality, still tend to assume an inherent goodness of spirituality or a close link between spirituality and a good life. A rare exception is Piven, who explicitly argues that we “need to rethink our fantasy of what spirituality is, and recognize our conceptual fallacies” because “there can be grossly ego-satiating, masochistic, manic, sadistic, and sexual cravings that provoke religious, euphoric, transcendental states”⁵³.

4.2 Metaphysically Parsimonious

A good definition of spirituality will not only cover religious and non-religious, ethically acceptable and ethically problematic forms of spirituality, it will also be metaphysically parsimonious. Since there are spiritualities that do imply belief in some kind of divine entity as well as spiritualities that do not imply any such belief, there is no good reason to treat concepts like “ultimate being”, “ultimate reality”, “God” or anything similar as a necessary part of a definition of spirituality. Nor is there any need to include a discussion of the nature of an ultimate being into a discussion of spirituality. A good definition of spirituality will acknowledge that concepts like these often do play a major part in many spiritualities, so it will take care not to exclude spiritualities that typically refer to a divine entity or an ultimate being. The same applies to concepts of “self”, the “good life”, or commitments regarding the nature or ontological status of values or any other thing that may play a role in some spiritualities, but not in all, and not necessarily.

⁵⁰ Woodhead 2010, 31.

⁵¹ Paley 2007, 6.

⁵² Salazar/Nicholls 2019, 4.

⁵³ Piven 2019, 69 f.

4.3 Stipulative

There seems to be no way around a stipulative definition of spirituality. Considering the complex history and the many different uses of the term, any attempt to cover all references and varieties of actual usage, or any pretense of holding on to some kind of original definition that is to be defended against distortions, must fail to convince. Facing this fact and being aware of the certain arbitrariness that definitions of spirituality have in themselves, because they are necessarily stipulative, has advantages for the academic context. It makes it clear that the definition itself fulfills a function by which it is to be measured, namely how well it is suited as a tool in discourse in general, and for dealing with specific research questions in particular.

Apart from this, a stipulative definition allows the above-mentioned conditions to be met: It can, to a certain extent, free itself from the terminological baggage of the term's history and the academic battles into which it has been dragged.

5. A Functional Definition Based on "Meaning"

A promising starting point for a workable definition of spirituality could be a focus on a core function spirituality fulfills in the lives of practitioners. To make the definition inclusive and metaphysically parsimonious, and to avoid biases and reductionism, this should be a fundamental, ideologically and ethically neutral function that is not limited to measurable effects of spiritual practices. Through an analysis of how exactly this function is fulfilled, the process, not just the result of the function, then becomes the core of the definition.

5.1 Spirituality as Meaning-Making

Meaning is a function of spirituality that is often mentioned in academic discussions and is part of many definitions⁵⁴ but does not *necessarily* imply metaphysical commitments or axiological assumptions. However, the term "meaning" *can* imply metaphysical commitments or axiological assumptions and therefore easily lead to the very dead end we want to navigate our way out of. Therefore, rather than an abstract and supposedly objective "meaningfulness" or "meaning

⁵⁴ The term "meaning" appears in a broad range of papers on spirituality (Besecke, 2001; Cottingham, 2003, 2005; Gotsis and Kortezi, 2008; Tacey, 2009; Cobb, Dowrick and Lloyd-Williams, 2012; Wynn, 2012; Huss, 2014; McPherson, 2017; Carr, 2018; Chastain, 2018) to cite but a few.

of life” that creates a “really hard problem”⁵⁵, meaning should be used in the basic sense of the word, as Repp suggests: “In fact, it is the same general sense of the word we use in attributing meaning to language and related phenomena”⁵⁶.

If we assume that spirituality and the kind of meaning it implies are comparable to language and meaning in language, we can think of a given spirituality as a complex relation: “meaning in this sense is always a three-term relation: something means something else to someone”⁵⁷. The act of giving meaning implies relating things that happen in a person’s life to a framework of meanings that person happens to have access to. She creates meaning by relating her experiences for example to a cultural, ideological or religious framework she grew up with. Through this reference her experience becomes legible and begins to mean something.

5.2 Spiritual Systems as Theoretical Frameworks

Frameworks or spiritual systems can be understood as sets of complex signs (including religious or non-religious concepts, narratives, rituals, roles etc.). A person is usually introduced to these frameworks in their parental home, and later learns to develop it according to their life situation and capacities. They will perceive the world accordingly and will learn to give certain meanings to certain events in their life by way of interpreting their own experiences in the light of the spiritual systems they are familiar with, or that they have chosen. Depending on their spiritual system, a person may perceive a certain event in their life as a blessing, another event a challenge, another a punishment, another a temptation, another again a test. Some events may be considered more significant than others. In some cases, the way through which a given situation (death of a relative, birth of a child) is interpreted in a certain way may involve an elaborate ritual (for example burial, baptism). In other cases, the interpretation may occur spontaneously, or even inadvertently (this means a blessing, this means a test), in others again, it may presuppose a conscious choice and an effort (this encounter means a precious moment since every person is precious).

55 In his book Flanagan refers to meaning in this sense when he writes: “Meaningful human lives ... involve being moral, having true friends, and having opportunities to express our talents, to find meaningful work, to create and live among beautiful things, and to live cooperatively in social environments where we trust each other. If we have all these things, then we live meaningfully by any reasonable standard. If we have only some of them, we live less meaningfully, and if we lack all these things, especially the first two, our life is meaningless.” (Flanagan, 2007, 58).

56 Repp 2018, 5.

57 Goldman, 2018, 5.

5.3 Spirituality as a Simultaneously Individual and Social Phenomenon

Seen in this way, spirituality does not evolve around one big meaning of life but consists in the many possible meanings that particular persons create by interpreting particular events in their life in light of frameworks available to them. It is inherently contingent as it depends on the frameworks that happen to be available in a particular time and place, and on the capacities and tendencies of the people existing in that time and place when it comes to using, interpreting and applying them. Like language, spirituality is at the same time social and personal. Humans have a natural ability for spirituality and learn it from others. They share their spirituality, at least in part, with their family, their neighborhood, and their social environment. Therefore, it can never be entirely private, but at the same time it is always unique and intimately personal. Spirituality understood in this way is closely connected to religion, culture, art, and even social dynamics. As language, spirituality develops over time and various persons or one and the same person at various stages in their life may be spiritually more or less articulate, depending on their respective capabilities and resources, as sociological case studies on people's lived spirituality have shown.⁵⁸

5.3.1 Spirituality as Conscious Act and Art

Of course, meaning in life is a basic human need, and seeking it a kind of reflex. People continually create meanings, by permanently and involuntarily relating and reading the contingent and chaotic events that affect them in terms of meaning. However, spirituality is usually understood not as a preconscious and accidental process, but as a conscious process with a consciously set goal. Therefore, spirituality is better understood not as a need, but as something that is consciously learnt and practiced. Therefore, I would like to define spirituality as an art, as the art of creating meaning in life.

To say that meaning in life is a basic human need and spirituality is the art of creating meaning in life does not imply that everyone excels in this art. Rather it means that every human being would benefit from developing this art and that probably most have tried it. Spirituality is an art in the sense that cooking or sports, or music are. In theory, anyone can do it, and many practice it in a simple and intuitive way that makes them happy (and that is quite enough for them). But only a few manage to master life's greatest spiritual challenges. How to give meaning to the most terrible experiences a person can have in their life, like civil wars and torture, the sudden death of a child, or the loss of livelihood? How to find a meaning for experiences like these that do not break a person, but

58 Rötting 2019.

make them feel their value and give them courage to carry on with their lives? People who master challenges like these are often met with great admiration. The tragedy, of course, is that – unlike in cooking, sports, or music – the greatest spiritual challenges do not necessarily hit those who are best prepared for them. And many only realize where their spiritual development abilities stand when they are confronted with challenges.

Spirituality, of course, can go wrong. When meanings do not add up. When events cannot be interpreted through the spiritual system available to a person. When a person ends up with contradictory meanings, this is likely experienced as confusing and stressful. When a person gets the impression that a crucial aspect of their life, say work or parenthood, makes no sense, this can even be a threat to themselves or to others. In this sense, the art of spirituality is not an option for some, it is itself a basic human need. A well-developed spirituality that carries a person through all kinds of challenges of life and helps them to deal with these situations, in a way that does not harm themselves or others, is a true art that few have mastered, but from which all would benefit.

6. Conclusion

My aim was to create a definition of spirituality that includes religious spiritualities as well as non-religious ones; ethically sound as well as unsound spiritualities. Additionally, my definition does not assume as necessary the existence of anything outside the human mind, but it also does not exclude that possibility. Instead of focusing on contents of spiritual beliefs, it focuses on the role spirituality plays in life. In that sense, it may be considered reductionist, yet it does not reduce spirituality to measurable outcomes nor to a kind of “illusion” or mere technique but holds enough room for a broad variety of beliefs or practices that are part of many different spiritualities. Even though my definition deliberately differs from many other definitions of spirituality in order to be as inclusive as necessary and as precise as possible, it also builds on what is widely shared by common definitions, namely the central role of meaning.

References

- Besecke, Kelly: “Speaking of Meaning in Modernity: Reflexive Spirituality as a Cultural Resource”, in: *Sociology of Religion* 62 (3), 2001, 365–381.
- Bishop, John: “Secular Spirituality and the Logic of Giving Thanks”, in: *Sophia* 49 (4), 2010, 523–534.
- Carey, Jeremiah: “Spiritual, but not religious? On the nature of spirituality and its relation to religion”, in: *International Journal for Philosophy of Religion*, 83 (3), 2018, 261–269.

- Carr, David: "Spirituality, spiritual sensibility and human growth", in: *International Journal for Philosophy of Religion* 83 (3), 2018, 245–260.
- Chastain, Drew: "Becoming a Hollow Bone: Lakota Respect for the Sacred", in: Nicholls, Roderick/Salazar, Heather (eds.): *The Philosophy of Spirituality*, Leiden/Boston 2019, 164–188.
- Cobb, Mark/Dowrick, Christopher/Lloyd-Williams, Mari: "Understanding spirituality: a synoptic view", in: *BMJ Supportive & Palliative Care* 2 (4), 2012, 339–343.
- Colledge, Richard J.: "Secular Spirituality and the Hermeneutics of Ontological Gratitude", in: *Sophia*, 52 (1), 2013, 27–43.
- Comte-Sponville, André: *L'esprit de l'athéisme: introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris 2006.
- Cottingham, John: *On the meaning of life*, London/New York 2003.
- Cottingham, John: *The spiritual dimension: religion, philosophy, and human value*, Cambridge 2005.
- Corëdon, Christopher/Williams, Ann (eds.): *A Dictionary of Medieval Terms & Phrases*, Woodbridge 2004.
- Cornélis, Etienne: "Christian Spirituality and Non-Christian Spiritualities", in: *Concilium* 1, 1965, 44–48.
- Flanagan, Owen: *The really hard problem: meaning in a material world*, Cambridge, MA, 2007.
- Fuller, Robert C.: *Spiritual, but not religious: understanding unchurched America*, Oxford 2001.
- Goldman, Alan H.: *Life's values: pleasure, happiness, well-being, and meaning*, Oxford 2018.
- Gotsis, George/Kortezi, Zoi: "Philosophical Foundations of Workplace Spirituality: A Critical Approach", in: *Journal of Business Ethics* 78 (4), 2008, 575–600.
- Gottlieb, Roger S.: *Spirituality: What It Is and Why It Matters*, Oxford 2012.
- Hadot, Pierre: "Epistrophè et metanoia dans l'histoire de la philosophie", in: *Actes du XIème Congrès International du Philosophie*, Brussels 1953, 31–36.
- Hadot, Pierre: *La philosophie comme manière de vivre*. Paris 2001.
- Hick, John: "The Real and its Personae and Impersonae", in: Hick, John (ed.): *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, London 1993, 164–179.
- Huss, Boaz: "Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular", in: *Journal of Contemporary Religion* 29 (1), 2014, 47–60.
- Koenig, Harold G.: "Concerns about measuring 'spirituality' in research", in: *The Journal of nervous and mental disease* 196 (5), 2008, 349–355.
- Magyar-Russell, Gina M./Griffith, James L.: "Addressing unhealthy and potentially harmful expressions of religiousness and spirituality in clinical practice", in: *Spirituality in Clinical Practice* 3 (3), 2016, 159–162.
- McPherson, David (ed.): *Spirituality and the Good Life: Philosophical Approaches*, Cambridge 2017.
- Metz, Thaddeus: "The Meaning of Life", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2021 Edition, available online: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/life-meaning/>.
- Metzinger, Thomas: *Spirituality and Intellectual Honesty*, Mainz 2014, available online: http://www.blogs.uni-mainz.de/fb05philosophie/files/2013/04/TheorPhil_Metzinger_SIR_2013_English.pdf.

- Nicholls, Roderick/Salazar, Heather (eds.): *The philosophy of spirituality: analytic, continental, and multicultural approaches to a new field of philosophy*, Leiden/Boston 2019.
- Paley, John: "Spirituality and nursing: a reductionist approach", in: *Nursing Philosophy* 9 (1), 2007, 3–18.
- Panikkar, Raymundo: *The Trinity and the Religious Experience of Man: Icon-Person-Mystery*, New York 1973.
- Parsons, William B.: *Being spiritual but not religious: past, present, future(s)*, New York 2018.
- Peng-Keller, Simon: "Originalia. Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs: Begriffs- und spiritualitätsgeschichtliche Erkundungen mit Blick auf das Selbstverständnis von Spiritual Care", in: *Spiritual Care* 3 (1), 2014, 36–47.
- Piven, Jerry: "Sinister and Sublime Aspects of Spirituality", in: Nicholls, Roderick/Salazar, Heather (eds.): *The philosophy of spirituality: analytic, continental, and multicultural approaches to a new field of philosophy*, Leiden/Boston 2019, 59–89.
- Principe, Walter: "Toward defining spirituality", in: *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 12 (2), 1983, 127–141.
- Purcell, Boyd C.: "Spiritual abuse", in: *American Journal of Hospice and Palliative Medicine* 15 (4), 1998, 227–231.
- Repp, Charles: "Life Meaning and Sign Meaning", in: *Philosophical Papers* 47 (3), 2018, 403–427.
- Rötting, Martin: *Navigation: Spirituelle Identität in einer interreligiösen Welt. Fallstudien aus München, Vilnius, Seoul und New York*, St. Ottilien 2019.
- Schellenberg, John L.: "God for All Time: From Theism to Ultimism", in: Buckareff, Andrei/Nagasawa, Yujin (eds.): *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford 2016, 164–177.
- Schleiermacher, F.D.E.: *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, translated by John Oman, London 1893, available online: <https://ccel.org/ccel/schleiermach/religion/religion>.
- Schleiermacher, F.D.E.: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1821/22)*, KGA vol. 7/1, ed. by Hermann Peiter, Berlin/Boston 1981.
- Schneiders, Sandra M.: "Spirituality in the Academy", in: *Theological Studies* 50 (4), 1989, 676–697.
- Sheldrake, Philip: *A brief history of spirituality*, Oxford 2007.
- Solomon, Robert C.: *Spirituality for the Skeptic*, Oxford 2002.
- Stone, Jerome A.: "Spirituality for Naturalists", in: *Zygon* 47 (3), 2012, 481–500.
- Tacey, David: "Spirituality as a Bridge to Religion and Faith", in: De Souza, Marian/Engebretson, Kath/Durka, Gloria/Jackson, Robert/McGrady, Andrew (eds.): *International Handbook of the Religious, Moral and Spiritual Dimensions in Education*, Dordrecht 2009, 201–213.
- Viertbauer, Klaus: „Befinden wir uns auf dem Weg zu einer säkularen Spiritualität? Eine Einordnung der jüngsten Vorschläge von Ronald Dworkin und Thomas Metzinger“, in: *Theologie und Philosophie* 93, 2018, 241–256.
- Vonk, Roos/Visser, Anouk: "An exploration of spiritual superiority: The paradox of self-enhancement", in: *European Journal of Social Psychology* 51 (1), 2021, 152–165.
- Wendel, Saskia: "Analytische Philosophie und Spiritualität. Response auf Oliver Wiertz", in: Gasser, Georg/Jaskolla, Ludwig/Schärfl, Thomas (eds.): *Handbuch für analytische Theologie*, Münster 2017, 845–856.

- Westerink, Herman: "Spirituality in Psychology of Religion: A Concept in Search of Its Meaning", in: *Archive for the Psychology of Religion* 34 (1), 2012, 3–15.
- Wiertz, Oliver: "Analytische Religionsphilosophie und Spiritualität", in: Gasser, Georg/Jaskolla, Ludwig/Schärtl, Thomas (eds.): *Handbuch für analytische Theologie*, Münster 2017, 817–844.
- Woodhead, Linda: "Real Religion And Fuzzy Spirituality? Taking Sides In The Sociology Of Religion", in: Aupers, Stef/ Houtman, Dick (eds.): *Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, Leiden 2010, 31–48.
- Wynn, Mark: "Renewing the senses: conversion experience and the phenomenology of the spiritual life", in: *International Journal for Philosophy of Religion* 72 (3), 2012, 211–226.

On “Popular Spirituality” from a Theory of Resonance Perspective

An Attempt

Matthis Glatzel

1. Introduction

In the context of the Western tradition, which is the exclusive focus here, the term “spirituality” is primarily associated with the Holy Spirit within the explicitly Christian tradition.¹ In this context, spirituality essentially signifies a gift of the spirit. The spiritually inclined individual is attributed with a particularly passionate faith and a certain competence in doctrinal matters. The concept of spirituality also finds biblical expression in Pauline baptismal theology.² However, the modern popularity of the term is a phenomenon of the late 20th and early 21st centuries and is only loosely connected to the Christian tradition of the concept.³ Following Christoph Benke, the concept can be divided into a Romance and an Anglo-Saxon lineage: while the French term *spiritualité* is mainly reserved for the ecclesiastical, Catholic domain, the English term “spirituality” sometimes refers to the immediate personal experience of transcendence and the internalization of religion.⁴ The scholar of religion Christoph Bochinger argues that the term “spirituality” in German emerged as a localized version of the French *spiritualité* in the 1960s.⁵ In the course of this terminological adaptation, movements emerged, such as the New Age movement or the modern Western reception of Buddhism, which confidently lay claim to the label “spiritual.” This claim stands in contrast to the classic Christian denominations. Thus, the concept of spirituality extends beyond the realm of traditional religious communities.⁶ There appear to be at least two relatively distinct phenomena at play here:

1 I thank Samir Taher for the support in translating my text into English.

2 Rom 6–8.

3 Baier 2006, 11–48.

4 Köpf 2004.

5 Bochinger 2000.

6 The philosophical research on this phenomenon seems to be only in its early stages of development. Nevertheless, some preliminary work has indeed been undertaken: Muck 2016; Wendel 2017; Gäb 2020. While these contributions are primarily situated within the Catholic perspective, in the context of Protestantism, particular attention should be directed towards the work of the recently deceased theologian Wilhelm Gräb: Gräb 2002; Gräb/Charbonnier 2008.

spirituality as a concept within the predominantly Catholic tradition, and spirituality as a term that has been used since the 1960s to describe a non-ecclesiastical phenomenon. Sociologist Hubert Knoblauch refers to the latter as “popular spirituality,”⁷ a conceptual framing that I will adopt as well.

The question this contribution seeks to address is why people, even when turning away from the traditional sources of meaning in Central Europe, primarily in the form of the Protestant and Catholic churches, still engage in practices of popular spirituality. One interpretation is that the departure of many individuals from traditional sources of meaning is attributed to the need for intellectual and religious autonomy⁸, while simultaneously seeking to subvert the naturalistic *a priori* presented by the natural sciences. This *a priori* is perceived by the spiritually inclined individual as conflicting with the pursuit of an existential-anthropological fulfillment, a felicitous life. In accordance with this worldview, the world appears dead and indifferent, estranged.

Against the backdrop of the resonance theory proposed by the Jena sociologist Hartmut Rosa, I will attempt to demonstrate how individuals, within the framework of popular spirituality, intentionally position themselves to establish a subject-world relationship characterized by mutual responsiveness, a resonance relationship. However, not all resonance relationships fulfill the criterion of spirituality. The requirement is that the resonance relationship must refer to an ultimate reality.

To achieve this, I will proceed in four steps: Firstly, I will distinguish between the terms “spirituality” and “religion”. Their common competition necessitates the clarification of their relationship. Subsequently, I will address the naturalistic *a priori* and its challenges. A brief exposition of resonance theory will be presented in the third step, followed by an exploration of the significance of resonance theory for the phenomenon of popular spirituality in the final step.

2. Spirituality and Religion

In 2002 a representative study was conducted in the Anglo-Saxon region. This study revealed that between 54.9 and 66.8 percent of respondents identified as “spiritual and religious” between 8.3 and 11 percent as “only religious,” and between 14.5 and 22.6 percent as “only spiritual.”⁹ As a result of this study, the

⁷ Knoblauch 2010, 149.

⁸ This significance is also emphasized by Wilhelm Gräb: “Die Differenz, die der Begriff Spiritualität setzt, ist demgegenüber genau die, dass er den Bezug zur Transzendenz bzw. zur Unbedingtheitsdimension der Lebensführung als unhintergebar eigenaktive, vom Individuum installierte und dann auch individuelle, undogmatische, deinstitutionalisierte Ausdrucksmöglichkeit suchender Sinndeutung realisiert.” (Gräb 2008, 32).

⁹ Hugues et al. 2004.

terms religious and spiritual appear, on one hand, to be in a complementary relationship and, on the other hand, in competition: Almost a quarter of respondents identify as "only spiritual." Through the exclusive indicator "only," it becomes clear that respondents do not want to label themselves as religious but rather exclusively as "spiritual." This statement implies a competition between the concepts of religiosity and spirituality. At the same time, the study also indicates individuals who identify as "spiritual and religious."

A similar opposition can be found in the religious landscape of Germany as well: Both the Protestant¹⁰ and Catholic¹¹ denominations have, according to empirical surveys, experienced a significant decline in membership numbers since World War II, further exacerbated since the German reunification. In 2021, the membership numbers of both churches fell below 50% of the total society for the first time in their history. During a similar period, a particular usage of the term spirituality emerged that was no longer solely restricted to the Christian context.¹² Participation in one of the two major denominations was no longer the only option.¹³ Late 20th-century sociology had led to the secularization thesis¹⁴ – a theory of tension between religion and modernity – while contemporary sociology of religion, represented by scholars like Gert Pickel¹⁵ and Detlef Pollack¹⁶, distances itself from this perspective by referring to the increasing "spirituality" and speaking of a resurgence of religion. Hubert Knoblauch goes even further, suggesting a popular resurgence of religion in the form of spirituality.¹⁷ On one hand, this demonstrates how the terms religion and spirituality are interwoven, while on the other, it reveals that popular spirituality is attributed with potentials that are evidently missing from the traditional offerings, whether within the Protestant or Catholic tradition.

Simultaneously, the turn away from this traditional offering is attributed to the desire for more autonomy. The self-perceived spiritual individual wants to demonstrate that they are not blindly following dogmatic content but are free in choosing their beliefs and interpretations of reality. In this sense, the scholar of religion Christoph Bochinger describes spirituality as an "empowered and free-spirited attitude towards religious questions, which sees itself in contrast to the

10 Statista 26.09.2022b.

11 Statista 26.09.2022a.

12 Bochinger 2000.

13 Joas 2009.

14 Such an exposition can be found extensively presented by Charles Taylor, wherein his thesis is precisely that this secularization is created by religion itself (Taylor 2012).

15 Pickel 2010.

16 Pollack 2012; Pollack 2016.

17 Knoblauch 2009.

‘dogmatic religion’ of traditional Christianity.”¹⁸ Similarly, in the mass media, the term spirituality is positioned against the concept of religion.¹⁹ However, traditional spirituality, which can also be called unpopular spirituality, still persists. This context includes efforts by figures of theological research such as Peter Zimmerling²⁰ or Corinna Dahlgrün²¹ to define Christian spirituality. This form is explicitly within the confines of the church and is grounded in a long tradition. Thus, spirituality exists both within and outside the two major Christian denominations. What are the commonalities and differences between “popular spirituality” (Knoblauch) and its traditional, increasingly unpopular counterpart?

The theoretical framework for such a conceptual differentiation is not coincidentally found in a classic of philosophy of religion: the theologian and philosopher Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. He is regarded as the thinker who brought Protestantism into the modern era. Born in 1768, Schleiermacher lived in a time when the once-dominant theological authority of Christian churches in Central Europe was diminishing in significance. Schleiermacher does not inquire about spirituality, as the term seems to be absent in his work, but he does address religion. He offers his contemporaries an innovative and new understanding of this fundamental human phenomenon.²² In his early work, the *Reden über die Religion*,²³ he classifies religion as “visualization and feeling”²⁴ as “sense and taste for the infinite.”²⁵ Schleiermacher aims to characterize religion as an experiential occurrence beyond metaphysics and morality. Religion does not appear as an explanation of the world in competition with the natural sciences, as seen in the proofs of God in Enlightenment theology, nor as an explanatory basis for morality, as proposed by Immanuel Kant.²⁶ This subjective, individual experience is reserved for the individual, while these feelings, in the form of institutions like the church, also lay claim to societal significance. Schleiermacher speaks of the circulation of religious consciousness within the community, of the mutual sharing of one’s religious feelings. Religious feeling

18 “vollmächtige und freigeistige Haltung gegenüber religiösen Fragen, die sich im Gegensatz zu ‘dogmatischen Religion’ traditioneller Christlichkeit sieht” (Bochinger 2000, 121).

19 Here especially the dimension of experience is emphasized, along with freedom from dogma. (Spiritualität – Yogawiki 08.03.2023; einfach ganz leben 12.09.2022).

20 Zimmerling 2017.

21 Dahlgrün/Mödl 2018.

22 This classification is certainly not entirely new. Johann Joachim Spalding, for instance, had already pointed to the connection between religion and emotion (Spalding 1806).

23 Sebastian Gäb even suggests calling them “speeches about spirituality” (Gäb 2020).

24 *Anschauung und Gefühl*.

25 *Sinn und Geschmack fürs Unendliche* (Schleiermacher 1984, 211).

26 Ricken 2019.

enters into an institutional framework. Schleiermacher further discusses this program about 20 years later in his *Glaubenslehre*.²⁷

With Schleiermacher, the terms religion and spirituality cannot be separated, but the underlying phenomena can. What he particularly outlines in the 2nd Speech of the *Reden über die Religion* is at least adjacent to the modern phenomenon of spirituality. It involves a subjective experience, where lived experience is emphasized. This aspect would be elaborated upon later by the religion theorist Rudolf Otto.²⁸ Both Otto and Schleiermacher speak of religion. However, they do not differentiate between an institutional and a non-institutional form of religion. By institution, I don't only mean the organization within a church but also the communal development of a symbolic language. In contrast to religion, in spirituality, the symbolic language is notably freer, more independent, and more individualistic.²⁹ For both Schleiermacher and Otto, such a separation is not yet significant. However, Schleiermacher not only addresses the inner and experiential dimension of religion in the *Reden über die Religion* but also its form as an institution. In his *Ethik* a kind of cultural theory, religion appears as individual symbolization and, in this form, as an essential component of society. Similarly, about 150 years later, Niklas Luhmann would classify religion as its own societal system. With this background, a conceptual definition can be made: the modern concept of spirituality denotes what Schleiermacher highlights in the *Reden über die Religion* as an experience-based dimension of inwardness. The concept of religion, on the other hand, refers to the societal and institutionalized form, as seen in Schleiermacher's *Ethik*³⁰ and later in Luhmann's work.³¹

What has emancipated itself under the term spirituality in the last century, and what Knoblauch refers to as popular spirituality, is primarily the non-institutionalized form of religion. Specifically standardized symbols and narratives play a lesser role; instead, emphasis is placed on what is personally perceived as pleasant or effective within one's own experience. Consequently, the term religion primarily signifies the institutional dimension. To clarify this experiential and subjective aspect, the term spirituality serves as a contrasting self-description, as expressed in the mentioned study. Such an experience-based, subjective dimension is also conceivable within the institution itself. An example of this would be Christian spirituality. Thus, the terms religion and spirituality can be categorized within a four-part schema:

27 Albrecht 1994, 231 f.

28 Otto 2014.

29 This is also noted by Wilhelm Gräb (Gräb 2008).

30 Schleiermacher 1990, 22.

31 Luhmann 2002.

- intra-religious spirituality
- extra-religious spirituality
- intra-religious non-spirituality
- extra-religious non-spirituality

Intra-religious spirituality has a long tradition within Western Christianity. Examples can be drawn from both the Catholic and Protestant traditions. The classic concept of spirituality describes this phenomenon, which can be characterized as engaged participation within an institutionally established form. Extra-religious spirituality or popular spirituality, however, seems to be a modern phenomenon. It positions itself as indifferent to traditional church offerings and emphasizes the autonomy of the spiritual individual. Often, it expresses syncretism and openness to adaptations from other religious communities due to the absence of potentially restrictive framing by an institution. Intra-religious non-spirituality encompasses the phenomenon of church membership motivated primarily by its institutional role. It is marked by an appreciation of the institution – possibly linked to its connection with community – yet places less emphasis on the experiential aspect and the sense resources offered within the institution. This form might manifest as a predominant interest in church rituals, as sociologist Joachim Matthes calls it “Casual Christianity,”³² or an appreciation of the church’s societal role (as seen in Public Theology³³, for example). Finally, extra-religious non-spirituality refers to a mode where neither the institution of religion nor any form of spirituality is pursued. Neither of them is seen as necessary for a good life. In extreme cases, the interpretation of the world as a whole follows the scientific paradigm, the naturalistic *a priori*. I will elaborate on this concept in the following sections.

All four forms are subcategories of a typology. Their clear separation indicates tendencies on a theoretical level, while reality is characterized by mixed forms of the different types.³⁴ This typology aims to demonstrate a way to define the relationship between religion and spirituality. When this typology is related to the phenomenon previously identified in the introduction – a relatively double meaning of the term spirituality – an allocation becomes possible: The term primarily influenced by the Catholic tradition signifies intra-religious spirituality, while Knoblauch’s term “popular spirituality” refers to the extra-religious form. Extra-religious non-spirituality then appears as the actual opposition to extra-religious, popular spirituality. To clarify what exactly lies behind this pop-

32 *Kasualchristentum* (Matthes/Schloz 2005).

33 Höhne 2020.

34 This relative quadruple classification is inspired by Schleiermacher’s quadruple, as he presented it in his *Ethics*. (Hermes 2006, 226).

ular spirituality, I will proceed to explain the worldview underlying extra-religious non-spirituality – naturalism – and the inherent problems it entails.

3. The Methodological A Priori of Naturalism

In the course of the development of scientific research and its triumph, it might have eventually become inevitable that the perspective of this form of science was elevated to the guiding paradigm of world interpretation. Around 1800, so-called materialism was regarded as a less serious description of mind and nature.³⁵ However, over the course of the 19th and 20th centuries, materialism evolved under a new label as naturalism and became the guiding paradigm of the sciences. By the turn of the millennium, doubts began to arise regarding this fundamental decision. Particularly noteworthy is Thomas Nagel's contribution to this debate with his essay *What Is It Like to Be a Bat?* from the 1980s and his monograph titled *Mind and Cosmos* published in 2012. Nagel argues that a naturalistic description of the world, which is the belief that the entire world can be described by causal, physical processes, cannot be true because it fails to account for the subjectively privileged inner perspective of individual humans. According to Nagel, naturalism cannot explain the origin or existence of this perspective. To what extent the natural sciences will indeed be able to explain the privileged inner perspective of individuals in the future is something I cannot judge at this point. Even currently, such a viewpoint is questioned by prominent positions.³⁶

What is more interesting about my question at this point is that these debates about naturalism provide a hint at what can be understood as spirituality. The Berlin philosopher Holm Tetens offers such a clue in his work *Gott Denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, published in 2015, only a few years after Thomas Nagel's monograph. Content-wise, it mainly revolves around a reiteration of the moral argument for the existence of God in the sense of Immanuel Kant: I must assume a God in the sense of theism because otherwise, I cannot comprehend myself as a moral agent. If I choose a morally good action over one that favors my selfish purposes, then I must necessarily assume that there is a reward for this action in the afterlife. Thus, for the morally good action, I am inevitably forced to postulate a God who guarantees this reward. It is not the conclusion but rather the starting point of Tetens' argument that is significant for the question of spirituality. Tetens insists that a strictly naturalistic worldview is challenging for humans to bear and exacerbates this tension with explicit references to suffering in this world. Tetens' "piercing" question is: How can one

35 Kutschera 2006, 191.

36 Rohs 2022.

deal with the suffering in the world when the desire for justice offers no prospect of fulfillment?³⁷

The significance of this thought does not necessarily require a reference to human suffering. In the course of everyday life, a purely naturalistic worldview can present existential challenges for individuals: If everything is causally determined, how do I understand myself as an actor who enters into relationships with other people and perceives his life as meaningful? If there is no inherent coherence behind the world I encounter, how can I perceive my own life as fulfilling? Is such an interpretation perspective of the world, as the natural sciences dictates, truly livable?

The attempt to explore this interpretation through literature can be found in Albert Camus' novel *L'étranger*.³⁸ The consequences of a naturalistic worldview are arguably most vigorously portrayed here. The protagonist of the novel negates any overarching meaning in the world and lives a life aligned with this insight. In the face of his mother's funeral, a scene that opens the novel, his reactions appear completely indifferent. The protagonist also responds to a depicted love relationship and its end in a vastly different manner than his counterparts expect. The world appears to the protagonist as completely devoid of meaning, as "absurd." In his other work *Le mythe de Sisyphe*³⁹ Camus suggests living with this absurdity: There is no inherent meaning to life, yet humans still strive for one. Camus terms this fact absurd. The novel *L'étranger* concludes with the protagonist shooting another person and being sentenced to death. If life has no meaning, then death cannot hold any meaning either. A worldview that the protagonist must defend against a priest towards the end of the novel.

What Camus is exploring here is the alienation of the individual from the world due to a specific disposition. Such a disposition must also lead to a consistent naturalism. What works excellently in the field scientific research poses some problems in terms of individual existence. In light of Camus' novel, the impression arises that a meaningful relationship with the world is a necessary condition for a successful life.

However, where can such offers of meaning and interpretation come from? In Central Europe, the primary sources of such meaningful worldviews were formerly the two churches, the Protestant and Catholic, which provided interpretations. Starting with the Enlightenment, these explanations came under pressure and eventually receded from their hegemonic positions due primarily to the loss of their foundational grounds. Martin Luther questioned the primacy of the church as a mediator of salvation⁴⁰, Enlightenment's historical criticism ex-

37 Tetens 2015, 71 f.

38 Camus 2013a.

39 Camus 2013b.

40 Leonhardt 2009, 44–48.

pressed valid doubts about the verbal inspiration of biblical texts, and in his chapter on antinomies in the *Kritik der reinen Vernunft* Immanuel Kant explained that the proofs for the existence of God are by no means universally valid, rational explanations.⁴¹ As a result, the dominance of Christian world explanations eroded in Central Europe. While pre-Enlightenment meaning constructions were primarily expressed within religious contexts, this ceased to be a self-evident notion in the 19th century. The offerings of classic religiosity lost hegemony progressively. Simultaneously, a disposition towards a world perceived as a meaningful whole became one option among many, a matter of individual choice. It is within this context that popular spirituality also arises.⁴²

4. The Theory of Resonance

This individual, autonomous decision, which I understand as the foundation of spirituality in both its intra- and extra-religious forms, can be delineated against the backdrop of the resonance theory developed by the Jena sociologist Hartmut Rosa. In his work *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung* he develops two different modes of world relations: alienation and resonance.⁴³ Rosa defines alienation as a form of relationship between the subject and the world characterized by indifference and distance. He explicitly references Camus in this context.⁴⁴ On the other hand, resonance, the opposing concept, is understood by him as a "mode of being-in-the-world, that is, a specific way of relating between the subject and the world."⁴⁵ Resonance is therefore characterized by the specific manner of response. The subject of this response is a not always a precisely identified "something" that relates to me. In the experience of resonance, I perceive the world as an entity that reacts to my actions, that functions as a counterpart to my experience. In alienation, on the other hand, the world appears as a lifeless entity, from which no response is to be expected. While Rosa constructs numerous forms of resonance, it is mainly the forms relevant to spirituality, which go beyond the methodological a priori of naturalism and refer to an "ultimate

⁴¹ Leonhardt 2009, 63–70.

⁴² An aspect which is also emphasized by Wilhelm Gräb: "Er [der Begriff der Spiritualität, M. G.] bringt nämlich neben allen Undeutlichkeiten, die mit ihm zweifellos einhergehen, zum Ausdruck, dass das religiöse Verhältnis der Individuen entscheidend auf Leistungen zurückzuführen ist, die sich den mentalen Aktivitäten des religiösen Bewusstseins und damit der Sindeutungsaktivität der Individuen verdanken." (Gräb 2008, 32).

⁴³ Rosa 2022, 246–330.

⁴⁴ Rosa 2022, 438.

⁴⁵ "Modus des *In-der-Welt-Seins*, das heißt eine spezifische Art und Weise des In-Beziehung-Tretens zwischen Subjekt und Welt." (Rosa 2022, 285).

meaningful reality”⁴⁶ (Wilhelm Gräb)⁴⁷, that are of interest. Through these experiences of resonance, the individual places their life and the surrounding world into a broader context of meaning. In light of these criteria, I will subsequently examine the various forms of resonance as outlined by Rosa in his work.

Rosa identifies three different axes of resonance: the horizontal, the diagonal, and the vertical. The horizontal axes are directed toward immediate interpersonal interaction. Rosa mentions family⁴⁸, friendship⁴⁹, and politics⁵⁰ in this context. These axes of resonance solely refer to the social dimension. The individual is always connected to other individuals in this regard. The question of a larger sense of meaning is not raised. Therefore, social resonance cannot be associated with spirituality. On the other hand, the diagonal axes of resonance do not focus on the relationship between individual and individual, but rather between the individual and specific objects. Rosa discusses relationships with individual objects, such as school, work, sports, and consumption. These relationships serve a specific purpose and have significance only for a particular aspect of the individual’s life, also addressing only a portion of the world.⁵¹ Consequently, in relation to the diagonal axes of resonance, spirituality cannot be mentioned. The subject approaches these objects based on a functional motivation.

However, the vertical axes of resonance appear to be exempt from this logic: “Vertical axes of resonance are characterized by the fact that they open up to subjects the experience of a constitutive connection with a power that affects or envelops their existence as a whole.”⁵² Rosa conceives the vertical axes of resonance as a realm where the subject undergoes relationship experiences that are existential and pertain to their existence as a whole. Therefore, they are particularly suitable for exploring the phenomenon of spirituality. Rosa lists four different axes of resonance, which I will explain subsequently: First, he mentions religion, aiming to demonstrate, with reference to the philosophical traditions of Schleiermacher, Martin Buber, and William James, that religious experiences can be described as a responsive process.⁵³

Besides religion, Rosa refers to nature, which he considers a central realm of resonance for humans.⁵⁴ Here again, Rosa suggests that the subject enters into a

46 *letztinstanzliche Sinnwirklichkeit.*

47 Gräb 2008, 32.

48 Rosa 2022, 341–352.

49 Rosa 2022, 353–361.

50 Rosa 2022, 362–380.

51 Rosa 2022, 381–434.

52 “Vertikale Resonanzachsen sind dadurch gekennzeichnet, dass sie den Subjekten die Erfahrung einer konsitutiven Verbindung mit einer Macht eröffnen, die ihre Existenz im Ganzen betrifft oder umgreift.” (Rosa 2022, 500).

53 Rosa 2022, 435.

54 Rosa 2022, 456.

relationship with the world as a whole through the experience of nature.⁵⁵ Similar to nature, the third axis of resonance, art, has taken over the role and significance of religion according to Rosa. Concerning this axis of resonance, Rosa emphasizes its unavailability.⁵⁶ Consequently, it is threatened by commercialization, which seeks to make artistic aspects accessible. There is a danger that the resonance's power will diminish.⁵⁷ Lastly, Rosa speaks of the "coat of history"⁵⁸ as an axis of resonance. He describes experiences of resonance that are rooted in the conviction of being situated in a place or moment historically significant for history as a whole.

5. Popular Spirituality and Resonance

Popular spirituality involves a willingness to engage in a subset of such experiences of resonance. To the spiritually inclined person, the naturalistic interpretation of the world appears unsatisfying and a source of alienation. Their strategy is not to rationally question or challenge this form of world interpretation. Instead, that task belongs more to the domains of science and philosophy. The spiritually inclined person instead constructs interpretative frameworks that allow them to perceive the world as a meaningful whole, engaging with it in a question-and-answer relationship—in short: a relationship of resonance.

Rosa appears to implicitly limit popular spirituality primarily to the vertical axis of resonance, specifically within the context of religion. Contrary to many interpretations of popular spirituality that emphasize transcendence, Rosa's concept has the advantage of interpreting spirituality as a relationship between the world and the subject. This umbrella can encompass both transcendence-oriented and non-transcendence-oriented forms of spirituality. Even in the context of transcendence, the desire to engage in a relationship with the world is expressed, even if the world is primarily appreciated through its connection to transcendence. Rosa points out, with reference to Schleiermacher, Martin Buber, and William James—thus, focusing on the tradition of religious philosophy that emphasizes experience-based and internal aspects—that there is a prevalent question-answer relationship, as articulated in resonance. Similar observations can be made about Rudolf Otto's theory of the "numinous."⁵⁹ In the religious experi-

55 "The idea that the cosmos speaks or even sings to us is by no means merely a religious or mythical, pre-modern notion. [Die Vorstellung, dass der Kosmos (zu uns) spricht oder gar singt, ist keineswegs nur eine religiöse oder mythische, vormoderne Vorstellung.]" (Rosa 2022, 453).

56 Rosa 2022, 474 f.

57 Rosa 2022, 498.

58 *Mantel der Geschichte*.

59 Otto 2014, 8.

ences described here, the individual experiences a connection with the world confronting them, experiencing it as an active subject. Both of these mentioned criteria are fulfilled here.

However, Rosa seems to primarily have the institutional form of religion as part of societal reality in mind and does not reflect that with the phenomenon of popular spirituality, that movements away from classical traditions have occurred. In doing so, he overlooks the fact that popular spirituality can encompass multiple axes of resonance.

Not only can popular spirituality be associated with the axis of religion, but it also applies to the axis of nature. An example of this is modern nature spirituality. Instead of considering God or ritual objects as sacred, nature itself is viewed as sacred. Nevertheless, nature spirituality forms a subset of the axis of nature resonance. Strictly speaking, Rosa negotiates two different forms of relationships with nature here: one that aligns with the methodological a priori of naturalism and one that surpasses this a priori.⁶⁰ It is the latter sphere that is of interest in the realm of nature spirituality. Here, nature is encountered as a responsive counterpart.

In his work *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future* the philosopher of religion Bron Taylor emphasizes the modern increase in such nature spirituality.⁶¹ It is part of popular spirituality. It expresses the need to not view nature merely as a mechanistic structure following calculable causal laws but instead attribute to nature the status of an independent entity. In this understanding, nature is a subject that stands opposite to humans, allowing a relationship to be established. This is particularly evident in the writings of Anne-Marie Appelt, who feels connected to this form of spirituality in her work *Grüne Wunder erleben*. She states at the beginning of this monograph:

“I thank nature for providing itself as a space of resonance, readily offering answers and being a magnificent teacher.”⁶²

Appelt perceives nature as a “teacher,” as an independent entity that can act as a subject towards the individual. The terms “resonance” and “response” are even explicitly mentioned. Such an understanding of nature becomes possible only by surpassing the naturalistic a priori. Appelt subsequently analyzes interviews with people who describe personal experiences with nature as perceived as meaningful. In line with Rosa, these can be termed as experiences of resonance. Such experiences would not be possible within a worldview aligned with the naturalistic a priori.

⁶⁰ Rosa 2022, 455 f.

⁶¹ Taylor 2020.

⁶² “Ich danke der Natur, die sich als Resonanzraum zur Verfügung gestellt hat, breitwillig Antworten gibt und eine großartige Lehrmeisterin ist.” (Appelt 2019, 8).

Similarly, in the context of horoscopes, which Rosa himself introduces with regard to his discussion of the axis of nature resonance, the proximity to spirituality fades.⁶³ Even up against horoscopes, the fixed belief that the position of the stars and their constellation influences one's life⁶⁴, it doesn't necessarily have to be based on the assumption of transcendence. Instead, nature – in the form of the cosmos surrounding the Earth – is also understood as a responsive counterpart. This is also expressed linguistically. Astrologer Christine Lindemann consciously guided people in working with horoscopes and allowed her participants to express their thoughts in a monograph. One of them describes her experiences with horoscopes as follows: "Something has found words for the first time."⁶⁵

This language expresses the experience of resonance. The term "something," a fundamental concept in Rosa's theory of resonance⁶⁶, refers to how the individual encountered something that could be engaged with in a relationship based on mutual response. Mediated through horoscopes, this axis of resonance is also connected to concepts like destiny and fate.⁶⁷

In relation to the two axes of resonance, art and religion, the proximity to spirituality diminishes. Rosa himself provides a reason for this: "[...]in contrast to religion, art is unable to provide a closed cognitive horizon, a world design"⁶⁸

Art, and the same applies to the axis of history resonance, cannot provide a closed horizon of meaning. They do not point "to an ultimate meaningful reality."⁶⁹ The reason for this lies in the fact that both axes of resonance involve cultural products as objects of resonance. The resulting relationship with the world is solely in the mode of a partial relationship. While the connection between art and spirituality is plausible⁷⁰, it becomes evident that art functions as a medium for popular spirituality and is not the object itself.

63 Rosa 2022, 454.

64 Stuckrad 2007, 15–32.

65 "Etwas hat zum ersten Mal Worte bekommen." (Lindemann 2010, 55).

66 "Something is there, something is present: This is, as I have attempted to demonstrate with Maurice Merleau-Ponty, the fundamental form of all world-relatedness. [Etwas ist da, etwas ist gegenwärtig: Das ist, so habe ich mit Maurice Merleau-Ponty zu zeigen versucht, die Grundform aller Weltbeziehung.]" (Rosa 2022, 43).

67 Ahn 2000.

68 "[D]ie Kunst vermag im Gegensatz zur Religion keinen geschlossenen kognitiven Sinnhorizont, keinen Weltentwurf zu liefern." (Rosa 2022, 472).

69 *auf eine letztinstanzliche Sinnwirklichkeit* (Gräb 2008, 32).

70 Fuchs 2022; Haußmann 2021; Gräb/Cottin 2012.

6. Conclusion

In a brief conclusion, I would like to summarize the considerations presented here. Empirically, spirituality appears as a phenomenon in competition with traditional religion. One way to distinguish these two domains is through the role of institution. Institution here does not merely refer to church buildings, but also to the use of fixed symbols, rituals, or defined narratology and discourse. Spirituality resists institutionalization, whereas religion affirms it. The modern form of spirituality, as it has developed in Central Europe since the mid-20th century, which I referred to as popular spirituality following Hubert Knoblauch, must follow a different motivation than the classical religious tradition. The proposition I have put forward in this article was to understand popular spirituality, in its differentiation from religion, as the individual's pursuit of autonomy. Furthermore, it is a worldview that transcends the naturalistic *a priori*. The naturalistic interpretation of the world appears insufficient to the individual for their existential fulfillment, prompting them to turn to an interpretation that allows them to perceive themselves in a resonant relationship with the world. The condition for such a resonant relationship to fall within the domain of spirituality is that it can be oriented toward an ultimate meaningful reality. Therefore, it must have significance for the individual's life and their understanding of the world as a whole.

References

- Ahn, Gregor: "Schicksal", in: Auffahrt, Christoph et al. (eds.): Metzler Lexikon Religion, Stuttgart 2000, 248–251.
- Albrecht, Christian: Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit, Berlin 1994.
- Apelt, Anna-Marie: Grüne Wunder erleben. Geschichten von Lebensentdeckungsreisen in der Natur, Aßlar 2019.
- Baier, Karl: Handbuch Spiritualität. Zugänge. Traditionen. Interreligiöse Prozesse, Darmstadt 2006.
- Bochinger, Christoph: "Spiritualität", in: Auffahrt, Christoph et al. (Hgg.): Metzler Lexikon Religion, Stuttgart 2000, 360.
- Camus, Albert: Der Fremde, Wiesbaden 2013.
- Camus, Albert: Der Mythos des Sisyphos, Wiesbaden 2013.
- Dahlgrün, Corinna/Mödl, Ludwig (eds.): Christlich Spiritualität, Berlin 2018.
- Einfach ganz leben. Deine Seite für einen bewussten Lifestyle. Was ist Spiritualität, verfügbar unter: <https://www.einfachganzleben.de/meditation-achtsamkeit/was-ist-spiritualitaet> [10.03.2023].
- Fuchs, Christine: "Kunst – Gesundheit – Spiritualität: Eine Spurensuche", in: Spiritual Care 11 (2), 2022, 173–175.
- Gäb, Sebastian: Gott ist nicht, worauf es ankommt. Spiritualität ohne Theismus, verfügbar unter: https://www.academia.edu/42251688/Gott_ist_nicht_worauf_es_ankommt_Spiritua

- alit%C3%A4t_ohne_Theismus_God_is_not_what_matters_Spirituality_without_theism_. [10.03.2023].
- Gräb, Wilhelm: "Erlebniskultur und Spiritualität: Herausforderungen an die Kirche", in: *Pastoraltheologie* 91 (6), 243–260.
- Gräb, Wilhelm: "Spiritualität – Die Religion der Individuen", in: Gräb, Wilhelm/Charbonnier, Lars (eds.): *Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive*, Berlin/Münster 2008, 1–11.
- Gräb, Wilhelm/Charbonnier, Lars (eds.): *Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive*, Berlin/Münster 2008.
- Gräb, Wilhelm/Cottin, Jérôme: *Imaginationen der inneren Welt: Theologische, psychologische und ästhetische Reflexionen zur spirituellen Dimension der Kunst*, Bern 2012.
- Haußmann, Annette: "Die Kraft der Bilder", in: *Spiritual Care* 10 (3), 2021, 198–207.
- Hermes, Eilert: *Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher*. Tübingen 2006.
- Höhne, Florian: *Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen*, Leipzig 2020.
- Hugues, P./Black, A./Bellamy, J./Kaldor, P.: "Identity and religion in contemporary Australia", in: *Australian Religion Studies Review* 17, 2004, 53–58.
- Joas, Hans: "Die säkulare Option", in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57 (2), 2009, 293–300.
- Knoblauch, Hubert: *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2009.
- Knoblauch, Hubert: "Vom New Age zur populären Spiritualität", in: Dorothea Lüddeckens/Rafael Walther (eds.): *Fluide Religion*, Bielefeld 2010, 149–174.
- Köpf, Ulrich: "Spiritualität; I. Zum Begriff; II. Kirchengeschichtlich", in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2004, 1589–1593.
- Kutschera, Franz von: *Die Wege des Idealismus*, Paderborn 2006.
- Leonhardt, Rochus: *Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie*, Göttingen 2009.
- Lindemann, Christine: *Die Handschrift Gottes lesen – Astrologie. Wie der Blick ins Horoskop hilft, unser Leben zu verstehen*, München 2010.
- Luhmann, Niklas: *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2002.
- Muck, Otto: "Pluralität von Spiritualitäten: Eine religionsphilosophische Reflexion über Spiritualität", in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 138 (2), 2016, 159–172.
- Otto, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 2014.
- Pickel, Gert: "Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell?", in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 62 (2), 2010, 219–245.
- Pollack, Detlef: *Säkularisierung – ein moderner Mythos?* Tübingen 2012.
- Pollack, Detlef: "Wiederkehr der Religion oder Rückgang ihrer Bedeutung: Religiöser Wandel in Westdeutschland", in: *Soziale Passagen* 8 (1), 2016, 5–28.
- Ricken, Friedo: "Kant über das Verhältnis des teleologischen zum moralischen Gottesbeweis", in: Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara/Böhr, Christoph (eds.): *Gott denken*, Wiesbaden 2019, 65–70.
- Rohs, Peter: "Naturalismus oder Dualismus?", in: *Philosophische Rundschau* 69 (3), 2022, 302.
- Rosa, Hartmut: *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2022.

- Schleiermacher, F.D.E.: *Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799*, ed. by Günter Meckenstock, Berlin 1984.
- Schleiermacher, F.D.E.: *Ethik (1812/13)*, ed. by Hans-Joachim Birkner, Hamburg 1990.
- Schloz, Rüdiger/Matthes, Joachim (eds.): *Das Eigene und das Fremde. Gesammelte Aufsätze zu Gesellschaft, Kultur und Religion*, Würzburg 2005.
- Spalding, Johann Joachim: *Religion, eine Angelegenheit des Menschen*, Berlin 1806.
- Spiritualität – Yogawiki, available online: <https://wiki.yoga-vidya.de/Spiritualit%C5%Aft> [10.03.2023].
- Statista. *Katholiken in Deutschland bis 2021* | Statista, available online: <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1226/umfrage/anzahl-der-katholiken-in-deutschland-seit-1965/> [10.03.2022].
- Statista. *Mitglieder der evangelischen Kirche in Deutschland bis 2021* | Statista, available online: <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1229/umfrage/anzahl-der-mitglieder-der-evangelischen-kirche-seit-2003/> [10.03.2022].
- Stuckrad, Kocku von: *Geschichte der Astrologie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2007.
- Taylor, Bron: *Dunkelgrüne Religion: Naturspiritualität und die Zukunft des Planeten*, Leiden/Boston 2000.
- Taylor, Charles: *Ein säkulares Zeitalter*, Berlin 2012.
- Tetens, Holm: *Gott denken. Versuch über rationale Theologie*, Ditzingen 2015.
- Zimmerling, Peter: *Handbuch Evangelische Spiritualität*, Bd. 1: *Geschichte*, Göttingen 2017.
- Wendel, Saskia: “Analytische Philosophie und Spiritualität: Response auf Oliver Wiertz”, in: Gasser, Georg/Jaskolla, Ludwig/Schärtl, Thomas (eds.): *Handbuch für analytische Theologie*, Münster 2017, 845–856.

Zeitliche Güter, ewige Güter und die Idee einer theistischen Spiritualität

Mark Wynn

1. Zwei Einwände gegen die Idee einer theistischen Spiritualität

In diesem Beitrag werde ich zwei Einwände gegen die Vorstellung einer theistischen „Spiritualität“ untersuchen. Um sie kurz darzustellen: Dem ersten, gut bekannten Einwand zufolge neigt der Theismus dazu, unser gegenwärtiges Leben als radikal minderwertig gegenüber einem künftigen, jenseitigen Zustand anzusehen, in dem unsere wahre Erfüllung zu finden ist. Dadurch entzieht er unserem Leben in der alltäglichen, sinnlichen Welt jegliche tiefere Bedeutung. Im Gegensatz dazu besagt der zweite Einwand, dass sich das Leben eines ewigen Subjekts in seiner Form so radikal von dem eines zeitlichen Subjekts unterscheidet, dass ein ewiges Leben nicht als Erfüllung oder Vervollkommenung unseres zeitlichen Lebens angesehen werden kann und daher auch nicht als Ideal, an dem wir uns in unserem Umgang mit der Alltagswelt orientieren können. Man könnte sagen: der erste Einwand behauptet, dass theistische Spiritualität zwar einen Inhalt hat, aber den falschen, während der zweite Einwand behauptet, dass ihr überhaupt ein substanzieller, handlungsleitender Inhalt fehlt. Natürlich geht es in theistischen Traditionen noch um viel mehr als nur um das Verhältnis zwischen zeitlichem und ewigem Leben bzw. zwischen zeitlichen und ewigen Gütern, aber für meine Zwecke genügt es, die Bedeutung dieses einen Aspekts theistischen Denkens für eine Konzeption theistischer Spiritualität zu betrachten.

Im ersten Teil dieses Textes werde ich die beiden Einwände ausführlicher darstellen und nahelegen, dass sie ein gewisses Maß an theologischer Autorität besitzen, jedenfalls soweit diese oder ähnliche Meinungen in den Werken von Augustinus und C.S. Lewis zu finden sind. Anschließend werde ich eine Antwort auf beide Einwände geben, die einerseits das prinzipielle Verständnis des Wesens der Ewigkeit beizubehalten versucht, von dem Augustinus und Lewis ausgehen, während sie andererseits einige Fragen aufwirft in Bezug auf das, was ich ihre kontrastive Sicht auf die Beziehung zwischen zeitlichen und ewigen Gütern nennen möchte.

2. Augustinus und C.S. Lewis: Eine kontrastive Sicht auf die Beziehung zwischen zeitlichen und ewigen Gütern

In einer berühmten Passage in Buch IX der *Bekenntnisse* schildert Augustinus eine Erfahrung der „Ewigkeit“, die er gemeinsam mit seiner Mutter Monica in Ostia machte. Er schreibt:

Nachdem wir uns darüber klar geworden, dass fleischliche Sinnelust, so groß sie auch sein und so hell sie auch im Erdenlicht erstrahlen mag, mit den Wonnen jenes Lebens keinen Vergleich aushalten, ja nicht einmal der Erwähnung wert sein kann, erhoben wir uns mit heißerem Verlangen zu „ihm selbst“. Wir durchwanderten von Stufe zu Stufe die die ganze Körperwelt und auch den Himmel, von dem Sonne, Mond und Sterne auf die Erde niederschienen. Bald in stillem Sinnen, bald Worte wechselnd und deine Werke bewundernd, stiegen wir weiter empor und kamen in das Reich unserer Seelen. Auch dieses durchschritten wir und gelangten endlich zu dem Lande unerschöpflicher Fülle, wo du Israel auf grüner Aue der Wahrheit ewig weidest. Da ist Leben Weisheit, jene Weisheit, durch die alles wird, auch was einst war und künftig sein wird; aber sie selbst wird nicht, sondern ist so, wie sie war, und wird immer so sein. Vielmehr, in ihr war nichts und wird auch nichts sein, sondern in ihr gibt's nur Sein, denn ewig ist sie. Aber gewesen sein und künftig sein, ist nicht ewig. Und da wir von ihr sprachen und nach ihr seufzten, berührten wir sie mit vollem Schlage unseres Herzens ein kleines wenig, atmeten tief auf und ließen dort angeheftet „die Erstlinge unseres Geistes“. Dann kehrten wir zurück zum tönenden Laut unserer Sprache, wo die Worte Anfang und Ende haben.¹

Hier stellt Augustinus die Güter der sinnlichen Erfahrung und „die Freuden der Sinne des Körpers“ den Erfüllungen eines anderen, „ewigen“ Lebens gegenüber, wobei er natürlich letzteren den Vorzug gibt. Er fährt fort und behauptet, er und Monica seien nach ihrer gemeinsamen Erfahrung zu der Einsicht gelangt, dass die Erfüllungen der sinnlichen Welt im Vergleich zu den Erfüllungen in jenem höheren Reich nicht nur oberflächlich, sondern ohne tiefere Bedeutung, ja sogar verachtenswert sind. Er schreibt:

Du aber weißt, Herr, dass meine Mutter an jenem Tage, als wir so miteinander redeten und die Welt mit allen ihren Freuden jeglichen Reiz für uns verlor, das Wort ergriff und sagte: „Sohn, was mich anlangt, so freut mich jetzt nichts mehr in diesem Erdenleben. Was ich hier noch zu tun und wozu ich hier noch bleiben soll, ich weiß es nicht, denn weltliche Hoffnung gibt's für mich nun nicht mehr. [...]“²

Etwa fünf Tage später, so berichtet Augustinus, erkrankte seine Mutter an einem Fieber und starb nach weiteren neun Tagen im Alter von sechsundfünfzig Jah-

1 *Conf.* IX.24 (übers. von Wilhelm Thimme). Augustinus erklärt, wie „wir eben jetzt uns streckten und im raschen Gedankenflug die ewige, über allem waltende Weisheit berührten“ (*Conf.* IX.25, 405).

2 *Conf.* IX.26.

ren. Augustinus selbst war dreiunddreißig Jahre alt. In diesen Passagen wird die Vorstellung erkennbar, dass es möglich ist, in der zeitlichen Gegenwart einen Zustand tiefen geistigen Wohlbefindens zu erreichen – und sei es nur flüchtig und unvollkommen –, wenn wir aus unserer Erfahrung der Realität als zeitlicher Abfolge herausgehoben werden und dadurch die Ewigkeit „berühren“. Aber Augustinus (und Monica) deuten zumindest an, dass uns ihrer Meinung nach diese Erfahrung zu der Einsicht führen sollte, dass die diesseitigen Formen der Erfüllung den in der Ewigkeit verfügbaren fundamental unterlegen sind, und dass daher zumindest einige Christen die „Hoffnung auf diese Weltguten Gewissens aufgeben können und von Unternehmungen Abstand nehmen sollten, welche auf diesseitige Ziele ausgerichtet sind.

C.S. Lewis vertritt einen anderen Standpunkt hinsichtlich der Frage, ob das ewige Leben etwas ist, das wir anstreben sollten. Dennoch ist er ebenfalls tief geprägt vom fundamentalen Unterschied zwischen den Gütern dieses Lebens und denen der Ewigkeit. Zum Tod seiner Frau Joy Davidman bemerkt Lewis, wie „freundliche Menschen zu mir sagten: ‚Sie ist bei Gott‘“. Er fährt fort:

Aber wie wichtig diese Frage [nach dem ewigen Leben] an sich sein mag, sie ist es nicht so sehr mit Bezug auf Trauer. Angenommen, das irdische Leben, das sie und ich ein paar Jahre geteilt haben, sei in Wirklichkeit nur Grundlage, Vorspiel oder irdische Erscheinungsweise zweier unvorstellbarer, kosmischer, ewiger Etwas. Man könnte sich dieses Etwas als Sphären oder Kugeln vorstellen. Wo die Ebene der Natur sie schneidet – das heißt, im irdischen Leben –, erscheinen sie als zwei Kreise (Kreise sind Sphärenschnitte). Zwei Kreise, die sich berühren. Aber diese beiden Kreise und vor allem der Punkt, in dem sie sich berührt haben, sind ja eben das, worum ich traure, wonach ich Heimweh habe, wonach ich hungere. Man sagt mir: „Sie fährt fort zu sein.“ Aber ich schreie mit Herz und Leib: „Komm wieder, komm zurück. Sei ein Kreis, der meinen Kreis auf der Ebene der Natur berührt.“ Doch ich weiß, das ist unmöglich.³

Diese Passage zeigt nicht Lewis' endgültige Haltung zu der Frage, wie er den Tod seiner Frau in theologischer Hinsicht verstehen soll.⁴ Aber in dieser Phase seiner Trauer ist er klar der Ansicht, dass es einen grundsätzlichen Unterschied gibt zwischen der Art von Glück, die er in seiner Beziehung zu Joy im Laufe dieses körperlichen Lebens erfahren hat, und der Art, die in der Ewigkeit möglich sein wird, und in der sich die Identität der beiden derart verändern wird, dass sie, wie er es ausdrückt, zwei „ewige Etwas“ (*eternal somethings*) sein werden.

3 Lewis 1982, 23 f.

4 Lewis beschreibt dann sein Bewusstsein eines seiner Meinung nach rein intellektuellen Kontakts mit seiner verstorbenen Frau – ein „Einvernehmen, das nicht durch Sinne oder Gefühle vermittelt war“ (ebd., 71) – und vielleicht deutet dieser Bericht darauf hin, dass eine bedeutsame Verbindung zwischen kreisförmigen und sphärischen Lebensformen doch möglich ist.

Es zeigt sich also eine Übereinstimmung zwischen Lewis in dieser Phase seiner Trauer und Augustinus in seinen Reflexionen über die Erfahrung, die er mit Monica in Ostia gemacht hat: Zeitliche und ewige Seinsweisen unterscheiden sich so radikal voneinander, dass es von unserem gegenwärtigen Standpunkt aus schwer ist, eine gehaltvolle Beschreibung des Wesens der Ewigkeit zu geben. Wie Augustinus sagt, war es selbst in dem entrückten Bewusstseinszustand, in dem er und Monica sich befanden, nur „in geringem Maße“ möglich, die Ewigkeit zu „berühren“; und während Lewis als Christ zwar überzeugt ist, dass er und seine Frau in der Ewigkeit wieder vereint sein werden, nimmt er auch an, dass ihre Beziehung im Vergleich zu diesem Leben so anders sein wird, dass er von seinem gegenwärtigen Standpunkt aus nur sagen kann, dass sie dann als zwei „unvorstellbare“, ewige „Etwas“ in Beziehung zueinander stehen werden.

Doch auch wenn Augustinus und Lewis in dieser Hinsicht übereinstimmen, sind sie sich in einem entscheidenden Punkt uneinig: Augustinus sieht der Ewigkeit *mit Freude* entgegen – so sehr, dass ihm, wie er es ausdrückt, sinnliche Erfüllungen „nicht nur des Vergleichs, sondern sogar der Erinnerung neben der Freude jenes Lebens unwürdig“ erscheinen, während Lewis weit davon entfernt ist, sich auf sein zukünftiges Leben mit Joy in der Ewigkeit zu freuen. Stattdessen empfindet er „Heimweh“, „Hunger“ nach der körperlichen, zeitlich ausgedehnten Form des Lebens, die sie vor ihrem Tod geteilt hatten. Nach dieser zweiten Sichtweise könnte es so aussehen, dass die Lebensform, in der wir ganz wir selbst sein können und „zu Hause“ sind, eine zeitliche Gestalt hat – auch wenn Lewis selbst, wie ich meine, diesen Schluss nicht zieht: Er scheint nicht zu bestreiten, dass unser wahres *telos* in einem ewigen, d. h. unveränderlichen Leben liegt, aber er scheint zu bestreiten, dass jenes Leben die Erfüllungen enthält oder fortführt, die den Kern seiner Beziehung zu Joy bildeten. Darin liegt meines Erachtens die Bedeutung seiner Bemerkung, dass die Frage nach dem ewigen Leben zwar „an sich“ wichtig ist, aber nicht in Bezug auf die Trauer, da sie – so können wir vermuten – keine Aussicht darauf bietet, die Güter wiederzuerlangen, deren Verlust er betrauert.⁵

Die in diesen Texten dargestellten Positionen von Augustinus und Lewis scheinen zumindest in groben Zügen den beiden Einwänden gegen die Idee einer theistischen Spiritualität zu entsprechen, mit denen ich begonnen habe. Kritiker könnten hier warnen, dass unser zeitliches Leben für Augustinus und vielleicht noch mehr für Monica völlig bedeutungslos wird, sobald man es unter dem Blickwinkel der in der Ewigkeit verfügbaren Güter betrachtet. Ich will nicht behaupten, dass eine Spiritualität, die die Bedeutung sinnlicher Erfahrung massiv

5 Lewis' Bemerkungen über die Bedeutung der Erfahrung des gegenwärtigen Augenblicks als eine Andeutung der Ewigkeit in Brief XV der *Dienstanweisung für einen Unterteufel* (engl. *Screwtape Letters*) unterstützen diese Lesart seines Verständnisses von Ewigkeit. Ich bin Stewart Goetz für diesen Hinweis dankbar.

herabsetzt, allein deshalb falsch liegen muss. Für unsere Zwecke reicht es aus, dass dieser Vorwurf – dass theistische Spiritualität das Leben in dieser Welt entwertet und klein macht – oft so verstanden wurde, dass der Theismus als Grundlage für ein spirituelles Leben unhaltbar ist. Da dieser Einwand häufig vorgebracht wird, ist es nicht uninteressant zu überlegen, was ein Theist darauf erwidern könnte.

Lewis betrachtet seine Beziehung zu Joy offensichtlich als überaus bedeutsam, spirituell und anderweitig, und hält an dieser Sichtweise fest, auch angesichts des Vergleichs zwischen dem Leben, das er mit ihr geteilt hat, und der Aussicht auf ein ewiges Leben. Er muss sich also nicht in gleicher Weise dem Vorwurf aussetzen, unser Leben vor dem Tod zu entwerten. Dennoch unterscheidet er scharf zwischen zeitlichen und ewigen Gütern, indem er die Subjekte, die in den Genuss dieser Güter kommen, als „kreisförmig“ bzw. „kugelförmig“ beschreibt, und andeutet, dass zumindest einige der grundlegendsten Güter, die er mit Joy geteilt hat, in der Ewigkeit nicht verfügbar sein werden. Wir könnten also Lewis' Position so verstehen, dass sich die zeitlichen Güter tatsächlich grundlegend von den ewigen unterscheiden, aber nicht so, dass ihre Bedeutung geschmälert wird.

Wir könnten folgendermaßen versuchen, Lewis' Position ein wenig ausführlicher zu beschreiben: In seinem Text deutet er an, dass viele der Güter, die für ihn in seinem Leben mit Joy wichtig waren, einen inhärent zeitlichen Charakter haben und daher in der Ewigkeit nicht wieder vorhanden sein können. Daraus könnten wir ableiten, dass der Wert oder die Bedeutung dieser Güter in ihrer Fähigkeit besteht, eine besondere Art des Gedeihens zu ermöglichen (oder zu konstituieren) – eine Art, die unserer zeitlich verfassten Existenzweise angemessen ist. Und wir könnten daraus schließen, dass die Güter dieses Lebens nicht als ein minderwertiges Abbild der Güter zu betrachten sind, zu denen wir in der Ewigkeit Zugang haben werden. Vielmehr dienen diese beiden Arten von Gütern zwei ganz unterschiedlichen Lebensformen, die eine jeweils eigene Art von Vortrefflichkeit aufweisen. Es gibt also keinen Grund, die Güter dieses Lebens abzuwerten, wenn man sie mit denen des ewigen Lebens vergleicht. Sie sind keine minderwertige Version der ewigen Güter, sondern haben ihren eigenen Charakter und ihren eigenen Wert bezogen auf die besonderen, zeitgebundenen Kontexte, in denen sie verwirklicht werden können. Dennoch verstehe ich Lewis so, dass die ewigen Güter immer noch in gewisser Weise wichtiger sind als ihre zeitlichen Pendanten: Schließlich ist es aus seiner christlichen Perspektive in letzter Konsequenz der Genuss dieser Güter, der das Ziel eines menschlichen Lebens ausmacht. Trotzdem sollten die Güter dieses Lebens für Lewis nicht als unvollkommene Annäherungen an die des ewigen Lebens betrachtet werden, auch wenn für ihn außer Frage steht, dass ihr Wert relativiert wird, sobald man sie mit den Erfüllungen der Ewigkeit vergleicht.

Bisher haben wir uns gefragt, ob die sinnliche Welt nach Lewis' Auffassung ihre Bedeutung verliert, wenn wir davon ausgehen, dass es ewige Güter gibt. Wir könnten aber auch fragen, ob sich nicht der Wert zeitlicher Güter vermehrt oder vergrößert, wenn wir von dieser Annahme ausgehen. Obwohl Lewis diese Frage nicht anspricht, scheint aus unserer Textpassage klar hervorzugehen, dass seine Empfindung eines tiefen Werts des gemeinsamen Lebens keine theologische Grundlage hat, sondern (an diesem Punkt seiner Trauer) unmittelbar darin begründet ist, dass er einen „Hunger“, ein „Heimweh“ nach diesem Leben verspürt. Wir sollten also vermuten, dass die Realität der ewigen Güter aus seiner Sicht den Wert unseres sinnlichen Lebens ebenso wenig vermehren wie verringern dürfte, weil beide Arten von Gütern auf zwei sehr unterschiedliche Arten des Gedeihens ausgerichtet sind.

Liest man Lewis' Position mit Blick auf die Frage, in welcher Beziehung zeitliche und ewige Güter zueinander stehen, dann scheint es, dass sie eine Form des zweiten zu Anfang dargestellten Einwands gegen die Idee einer theistischen Spiritualität nahelegt: Wenn nämlich die Anerkennung ewiger Güter keinen Unterschied hinsichtlich unserer Einschätzung der Bedeutung zeitlicher Güter macht – weder in der Form einer Verringerung noch einer Vermehrung des ihnen zugeschriebenen Werts –, dann wäre der Theismus in spiritueller Hinsicht zwar vielleicht nicht schädlich (wie man es nach der eben beschriebenen Lesart von Augustinus annehmen könnte), aber dafür *leer*: Es ist nicht so, dass der Theismus eine Sichtweise vertritt, in der unser Leben vor dem Tod abgewertet oder seiner Bedeutung beraubt wird, sondern vielmehr so, dass er es nicht schafft, eine Sichtweise zu präsentieren, in der dieses Leben einen neuen Sinn oder eine neue Bedeutung erhält, die es sonst nicht gehabt hätte. Das würde bedeuten, dass der Theismus in dieser Hinsicht keine Bedeutung mehr für unsere Orientierung im Handeln hat.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Lewis und Augustinus offenbar eine radikal gegensätzliche Sicht der Beziehung zwischen den Gütern unseres zeitlichen Lebens und denen einer ewigen Lebensweise haben. Augustinus bekräftigt die Schönheit und Vollkommenheit des ewigen Lebens und geht von dort zu dem Gedanken über, dass unser sinnliches Leben, zumindest für einen spirituell reifen Menschen, keine tiefe Erfüllung bieten kann. Lewis hingegen scheint sich in die andere Richtung zu bewegen: Er betont, dass unsere zeitlich ausgedehnte Lebensform etwas wirklich Gutes ist und kommt zu dem Schluss, dass eine ewige Lebensform zwar das höchste Gut für einen Menschen sein mag, wenn man eine objektive Werteskala zugrunde legt, dass aber ein solches Leben dennoch keine uneingeschränkte Anziehungskraft für die Hinterbliebenen haben kann. Das gilt zum Teil, weil der konkrete Inhalt einer solchen Existenz schwer vorstellbar ist. Vor allem aber, weil wir genug über diesen Zustand wissen, um zu verstehen, dass er mit vielen der Erfüllungen unvereinbar ist, die für unser Leben in der Zeit von zentraler Bedeutung sind und die er unter anderem in seiner

Beziehung zu Joy erlebt hat. Wie ich bereits angedeutet habe, stellt jede dieser möglichen Fassungen der kontrastiven These, wonach beide Güter im Gegensatz zueinander stehen, ein Problem für die Idee einer theistischen Spiritualität dar.

Gehen wir ein wenig weiter in unserer Untersuchung und fragen uns: Gibt es einen Weg, unseren beiden Einwänden gegen eine theistische Spiritualität zu begegnen und gleichzeitig die allgemeine Vorstellung vom ewigen Leben beizubehalten, die in den untersuchten Texten anscheinend vertreten wird? Ich werde diese Frage angehen, indem ich zunächst das Konzept der Ewigkeit näher erläutere, das im Mittelpunkt unserer bisherigen Diskussion stand. Anschließend können wir prüfen, ob diese erweiterte Darstellung Möglichkeiten bietet, um auf unsere beiden Einwände zu reagieren.

3. Die Ewigkeit als „gesammelte Zeit“

Nach Charles Taylor gab es im christlichen Denken des Mittelalters zwei Arten, das Verhältnis zwischen „höherer“ und „säkularer“ Zeit zu begreifen. Er erklärt:

Das Mittelalter kennt [...] zwei Ewigkeitsmodelle: einerseits die, wie man wohl sagen darf, platonische Ewigkeit, der vollkommenen Unbeweglichkeit und Leidenschaftslosigkeit, die wir durch ein Emporsteigen aus der Zeit anstreben, und andererseits die göttliche Ewigkeit, von der die Zeit nicht abgeschafft, sondern in einem Augenblick gesammelt wird. Zu ihr können wir nur Zugang haben, indem wir am Leben Gottes teilnehmen.⁶

In seinem Bericht über seine gemeinsame Vision mit Monica in Ostia scheint es Augustinus vor allem um das zu gehen, was Taylor hier „Platonische Ewigkeit“ nennt. Es gibt allerdings in der Passage keinen direkten Hinweis auf die göttliche Perspektive als eine, die die Zeit „sammelt“ – Augustinus betont vielmehr die Vorstellung, dass die Ewigkeit, die sie „in geringem Maße berührten“, keinerlei Beziehung zu Vergangenheit und Zukunft hatte. In der Lesart, der wir gefolgt sind, legen uns seine Ausführungen in der Tat nahe, die so verstandene Ewigkeit „anzustreben, indem wir uns aus der Zeit erheben“. Nachdem wir bisher diese Vorstellung von Ewigkeit betrachtet haben, wollen wir jetzt über den anderen Ansatz nachdenken, den Taylor hier unterscheidet, nämlich: Ewigkeit als gesammelte Zeit.⁷

Nach der wohl am häufigsten zitierten philosophischen Konzeption der Natur des göttlichen Lebens ist „Ewigkeit der gleichzeitig vollständige und vollkom-

⁶ Taylor 2009, 105.

⁷ Taylor unterscheidet neben der platonischen Ewigkeit und der gesammelten Zeit noch eine dritte Art von höherer Zeit, die er als „große“ Zeit bezeichnet, eine ursprüngliche Zeit, in der die Struktur der späteren Ereignisse festgelegt wurde, so dass diese Struktur weiterhin die Ereignisse in der Gegenwart durchdringt und ihnen Gestalt verleiht (ebd.).

mene Besitz des unendlichen Lebens.“⁸ Thomas von Aquin zitiert und bekräftigt Boethius’ Bemerkung hierzu und zeigt anhand von dessen Position, welche Implikationen daraus für das Wissen Gottes folgen:

Daher ist alles Zeitliche von Ewigkeit her Gott gegenwärtig, nicht allein deshalb, weil Er die Wesensbilder der Dinge bei sich gegenwärtig hat, wie einige sagen; sondern weil Sein Blick von Ewigkeit her auf alle Dinge gerichtet ist, sofern sie in ihrer eigenen Gegenwärtigkeit stehen.⁹

Nach dieser boethianisch-thomistischen Konzeption sind vom Standpunkt Gottes in der Ewigkeit aus Beziehungen der Vor- und Nachzeitigkeit nicht weniger real – wie Taylor es ausdrückt: die Zeit ist nicht „abgeschafft“ –, aber sie werden aus der göttlichen Perspektive anders aufgefasst. Dem Geist Gottes präsentieren sich die Ereignisse der säkularen Zeit sozusagen alle auf einmal und nicht nacheinander, so dass wir in diesem Sinne vom göttlichen Standpunkt aus von der Zeit als „gesammelt“ sprechen können.

Ich gehe davon aus, dass jeder Theist, der Gottes Seinsweise als unveränderlich ansieht – und dazu sollten wir Augustinus und vermutlich auch Lewis zählen –, das Wissen Gottes in dieser Weise verstehen muss: Das Wissen Gottes von der Schöpfung kann sich nicht im Laufe der Zeit entwickeln, sondern muss stattdessen den gesamten Umfang ihrer Geschichte auf einmal erfassen. Auch wenn die Idee von Ewigkeit als gesammelter Zeit in den besprochenen Textpassagen von Augustinus und Lewis nicht explizit auftaucht, so ist sie doch, wie ich meine, in der von beiden präsentierten Vorstellung eines ewigen Lebens frei von Veränderungen enthalten, denn beide schreiben als Theisten.¹⁰ Die Idee von Ewigkeit als gesammelter Zeit ist für unsere Zwecke also durchaus von Interesse. Da sie sich aus der Konzeption von Ewigkeit ergibt, die wir bei Augustinus und Lewis vorgefunden haben, können wir von Folgendem ausgehen: Wenn die Idee von Ewigkeit als gesammelter Zeit auf unsere beiden Einwände angewendet werden kann, dann kann auch die Ewigkeitskonzeption, die wir mit unseren beiden Hauptautoren in Verbindung gebracht haben, auf diese Einwände übertragen werden. Prüfen wir also als Nächstes, ob diese erweiterte Sichtweise und insbesondere die Vorstellung von Ewigkeit als „gesammelter“ Zeit vom göttlichen

⁸ Hier im Anschluss an Aquins Zitat aus Buch V von Boethius’ *Trost der Philosophie* in ST I, q10, a1 (übers. von den Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs).

⁹ ST I, q14, a13.

¹⁰ Augustinus selbst legt eine solche Konzeption in Buch XI der *Confessiones* dar. Außerdem sagt Augustinus in der oben zitierten Passage, dass „Leben Weisheit [ist], jene Weisheit, durch die alles wird [...] in ihr war nichts und wird auch nichts sein, sondern in ihr gibt’s nur Sein, denn ewig ist sie. Aber gewesen sein und künftig sein, ist nicht ewig.“ Wir könnten diesen Text vielleicht so verstehen, dass die göttliche Weisheit aus der Perspektive der Ewigkeit oder in einem einzigen Moment alles überblickt.

Standpunkt aus für beide Einwände gegen die Idee einer theistischen Spiritualität von Bedeutung sein könnte.

Der göttliche Blickwinkel ist per definitionem die Perspektive, von der aus die wahre Natur der Dinge endgültig offenbar wird. (Nach traditioneller Auffassung ist dies nicht zuletzt deshalb der Fall, weil der göttliche Blick die Quelle von allem ist, was außer Gott existiert, so dass dieser Blick nicht nur beobachtet, sondern auch erzeugt.)¹¹ Wenn das so ist, dann sollten wir nach diesem Verständnis von Ewigkeit wohl sagen, dass die Unterscheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die wir in unserer alltäglichen Erfahrung machen, der grundlegenden Natur der Dinge nicht entspricht, da diese Unterscheidung in der göttlichen Perspektive nicht auftaucht. Nochmal: Es ist nach dieser Auffassung nicht so, dass die göttliche Perspektive die Beziehungen von Vorher und Nachher auslöscht. Vielmehr gibt es aus dem Blickwinkel Gottes keinen privilegierten gegenwärtigen Moment im Sinne eines „Jetzt“ und daher keine Vergangenheit und Zukunft in Bezug auf ein solches Jetzt. Der göttliche Blick erstreckt sich auf derselben Grundlage auf alle Zeiten, indem er sie alle „auf einmal“ erfasst.

Hier haben wir, denke ich, eine Möglichkeit, zumindest ansatzweise auf Lewis' Gedanken einzugehen, dass die Idee der Ewigkeit für den Verlust, den er erlitten hat, nicht relevant ist – weshalb der Verweis auf die Ewigkeit „mit Blick auf die Trauer letzten Endes nicht so wichtig ist“, wie er es ausdrückt. Wenn man, wie wir gesehen haben, Ewigkeit als gesammelte Zeit begreift, dann sollten Ereignisse, die aus unserer Sicht – in einer geschichtlichen Zeit – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind, als gleichermaßen real betrachtet werden. Denn die Existenz eines jeden Ereignisses ist durch den göttlichen Blick gesichert, unabhängig davon, ob es aus unserer Sicht Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft ist. Wenn das so ist, dann ist das „kreisförmige“ Leben, das Lewis mit Joy geteilt hat, nicht in einen Zustand des Nichtseins versunken, auch wenn es für ihn in seiner gegenwärtigen Erfahrung nach ihrem Tod nicht mehr greifbar ist (außer als Erinnerung). In Wirklichkeit ist es – vom göttlichen Standpunkt aus, d. h. in Bezug auf die fundamentale Natur der Dinge – genauso real wie die Welt, die sich ihm in seiner gegenwärtigen Erfahrung darbietet.

Diese Vorstellung von Ewigkeit als gesammelter Zeit beseitigt für Lewis zwar nicht den Grund seiner Trauer, ist aber meines Erachtens dennoch nicht irrelevant dafür. In der besprochenen Textpassage stellt sich Lewis vor, ein ewiges Leben mit Joy zu teilen, und findet diesen Gedanken wenig tröstlich, denn in dieser ewigen Zukunft werden sie beide radikal anders sein, transformiert von „Kreisen“ zu „Kugeln“. Hier scheint es, als ob Lewis sich nach einem weiteren, zukünftigen Leben sehnt, ähnlich dem Leben, das er mit seiner Frau geteilt hat – und es scheint, dass die Aussicht auf die Ewigkeit ihm keinen Trost spendet, weil sie kein weiteres Leben in dieser zeitlich ausgedehnten Art bietet.

11 Der Punkt wird in ST I, q14, a8 entwickelt.

Lewis selbst ist, wie ich vermute, auf die hier erörterte Sichtweise festgelegt, insofern er Gottes Lebensweise und damit auch das Wissen Gottes als unveränderlich ansieht. Dann jedoch sieht es so aus, dass Lewis im Hinblick auf das Wesen und das Ausmaß seines Verlustes nicht nur den Charakter eines zukünftigen Lebens in Betracht ziehen sollte, das er mit Joy in der Ewigkeit teilen könnte, sondern auch die Tatsache, dass eben das Leben, das er mit ihr geteilt hat und dessen Verlust er jetzt betrauert, genauso wirklich ist wie sein Leben im gegenwärtigen Augenblick.

So gesehen scheint die Idee der Ewigkeit in mancher Hinsicht doch zu Lewis' Zustand zu passen: Sie macht deutlich, dass sein Leben mit Joy zwar in dem Sinne verloren ist, dass es ihm von seinem gegenwärtigen Standort in der Zeit aus nicht mehr zugänglich ist, aber dass es eben auch nicht absolut verloren ist. Es ist nicht auf nichts reduziert worden, sondern es ist ganz im Gegenteil nicht weniger wirklich, nicht weniger ein Gegenstand göttlicher Betrachtung als seine Gegenwart. Und in einem wichtigen Aspekt ist dieser Zustand besser als derjenige, nach dem sich Lewis „sehnt“. Denn was er sich wünscht, um seinen Verlust zu bewältigen, ist offenbar eine Fortsetzung des Lebens, das er mit Joy geteilt hat, unter Berücksichtigung der Tatsache, dass die früheren Phasen dieses Lebens nicht mehr vorhanden sind – während im Gegensatz dazu nach der von uns betrachteten Auffassung eben jenes Leben, dessen Verlust er jetzt betrauert, gar nicht aufgehört hat zu existieren. In dieser Konzeption von Ewigkeit wird ihm also nicht nur die *Wiederherstellung* derjenigen Art von Leben, das er früher mit Joy geteilt hat, als Ersatz für das verlorene Leben angeboten, sondern das Leben *selbst*, das er mit ihr geteilt hat. Denn dieses Leben ist immer noch real und nicht weniger wirklich als sein gegenwärtiges Leben oder jedes zukünftige Leben, das er führen könnte.

Allerdings scheint es ein bedeutsames Element in Lewis' Gefühl des Verlustes zu geben, das in dieser Darstellung noch nicht angesprochen wurde. Man könnte zugestehen, dass sein Leben mit Joy zwar aus göttlicher Sicht völlig real bleibt, doch aus Lewis' *eigener* Sicht, in seiner zeitlichen Gegenwart, nicht mehr zugänglich ist, außer als Erinnerung. Und wir könnten uns fragen: Ist dies nicht Grund genug für Lewis, zu dem Schluss zu kommen, dass theologische Kategorien den Kern seiner Trauer letzten Endes nicht berühren? Ausgehend von den bisherigen Überlegungen könnten wir diese Frage beantworten, indem wir versuchen, die Idee der göttlichen Ewigkeit, der Lewis verpflichtet ist, in einer anderen Hinsicht zu erweitern, indem wir die Idee der Ewigkeit als gesammelter Zeit näher ausführen.

Es liegt nahe, das Ziel des theistischen Lebens in der „säkularen Zeit“ darin zu sehen, so weit wie möglich eine göttliche Perspektive auf die Welt einzunehmen, so dass zum Beispiel in praktischen Entscheidungssituationen nur das zählt, was wirklich – d. h. aus der Perspektive Gottes – in dieser Situation das Wichtigste ist oder die meiste Aufmerksamkeit verdient. Im weiteren Sinne

könnte man argumentieren, dass wir das ewige Leben als eine noch radikalere Form der Annahme einer göttlichen Perspektive verstehen sollten. Wie könnte das möglich sein? Nun, angesichts der Vorstellung von Ewigkeit als gesammelter Zeit könnten wir annehmen, dass eine Person in der Ewigkeit die göttliche Perspektive auf die Welt noch tiefer einnehmen kann, insofern ihr Blick, wie der göttliche Blick, über eine Vielzahl von Zeiten reicht, auch wenn sich ihre Perspektive dann nicht, wie die göttliche Perspektive, auf das gesamte Spektrum aller Zeiten erstreckt.

In seiner Beschreibung des ewigen Lebens scheint Thomas auf ähnliche Weise zu verstehen, was es bedeutet, in der Ewigkeit noch intensiver an der göttlichen Perspektive teilhaben zu können.¹² Thomas lenkt die Aufmerksamkeit des Lesers zunächst auf das Wesen einer göttlichen Perspektive auf die Zeit, wobei er erneut die Idee von Ewigkeit als „gesammelter“ Zeit zum Ausdruck bringt:

Gott erkennt, indem Er Sein Wesen schaut, alles, was ist, sein wird oder gewesen ist. Und man sagt, dies erkenne Er mit dem „Wissen der Schau“, weil Er es – ähnlich wie bei der leiblichen Schau – wie etwas Gegenwärtiges erkennt.¹³

Thomas zeigt auf, was diese Sicht auf Gottes Verhältnis zur Zeit für Menschen bedeutet, die am Leben Gottes in der Ewigkeit teilhaben:

Und daher erblickt ein jeder von denen, die Gott in Seinem Wesen schauen, in Seinem Wesen um so mehr, je klarer er das Wesen Gottes schaut. Und daher kommt es, dass der eine den anderen darüber belehren kann. Und so kann sich das Wissen der Engel und heiligen Seelen bis zum Tage des Gerichtes mehren, wie auch anderes, was zum außerwesentlichen Lohne gehört. Danach aber wird er nicht mehr wachsen, weil dann der letzte Stand der Dinge erreicht sein wird. Und in jenem Stande wird es möglich sein, dass alle alles erkennen, was Gott mit dem Wissen der Schau erkennt.¹⁴

Indem er also sein Wesen sieht, hat Gott die „schauende Erkenntnis“ von „allen Dingen, die sind, sein werden oder gewesen sind“ – wobei diese zeitlichen Unterscheidungen vermutlich aus der Perspektive eines in der Zeit befindlichen Wesens zu treffen sind. Und Menschen, die in der Ewigkeit das göttliche Wesen schauen werden, werden dadurch, so scheint es, ebenfalls eine „schauende Erkenntnis“ haben, die sich zumindest auf einige dieser „Dinge, die sind, sein werden oder gewesen sind“ erstreckt – und wir sollten sogar die Möglichkeit einräumen, dass die Heiligen nach dem Jüngsten Gericht „alles wissen, was Gott durch

¹² Der Gedanke ist auch in den bereits zitierten Bemerkungen Taylors enthalten: „[Durch] die göttliche Ewigkeit [wird] die Zeit nicht abgeschafft, sondern in einem Augenblick gesammelt [...]. Zu ihr können wir nur Zugang haben, indem wir am Leben Gottes teilnehmen.“ (meine Herv.).

¹³ ST Suppl., q92, a3.

¹⁴ Ebd.

die schauende Erkenntnis weiß“. Lassen wir die Details von Thomas' Lehre hier beiseite (seine Bemerkung, dass Gott sein Wesen erkennt), dann scheint es, dass Theisten, die die Idee einer göttlichen Ewigkeit akzeptieren, Grund haben, einer Ansicht wie dieser zuzustimmen: Wenn Ewigkeit eine Teilhabe am Leben Gottes ist, und wenn das Leben Gottes zum Teil darin besteht, dass Gott vom Standpunkt der Ewigkeit aus eine „schauende Erkenntnis“ der gesamten Schöpfungsgeschichte hat, sollten wir dann nicht erwarten, dass auch die Menschen an dieser Schau teilhaben – vor allem was ihr eigenes Leben in der Zeit betrifft? Wenn das so ist, können wir wie bereits erwähnt verstehen, wie ein zentrales Ziel des theistischen Lebens in säkularer Zeit, nämlich die Annahme einer göttlichen Perspektive auf die Welt, in der Ewigkeit noch deutlicher verwirklicht werden kann.

Wenn all dies zutrifft, sollten wir prinzipiell die Möglichkeit zulassen, dass Lewis in der Ewigkeit durch Erfahrung und nicht bloß durch Erinnerung Zugang zu dem Leben haben wird, das er in der säkularen Zeit mit Joy teilte. Natürlich wird dieser Zugang im Modus der Ewigkeit erfolgen und nicht vom Standpunkt der zeitlichen Gegenwart aus, in dem alle Zeiten in einer Abfolge gegeben sind. Dennoch können wir, wenn wir dieser Darstellung folgen, aus theologischen Gründen behaupten, dass Lewis' Leben mit Joy in der säkularen Zeit real bleibt, und zwar – vom Standpunkt der Ewigkeit aus gesehen – genauso real wie das Leben, das er nach seinem Verlust in der zeitlichen Gegenwart führt. Ebenso können wir behaupten, dass Lewis selbst einen erfahrungsmäßigen Zugang zu diesem Leben haben kann, nicht nur als Teilnehmer am Leben in der säkularen Zeit, sondern auch vom Standpunkt der Ewigkeit aus.

4. Weitere Präzisierung der Idee der Ewigkeit als „gesammelte Zeit“

Als Reaktion auf diese Darstellung könnte man sich fragen, ob wir überhaupt berechtigt sind, diesen Zugang als „erfahrungsmäßig“ zu bezeichnen. Wenn wir Thomas folgen, dann sollten wir sagen, dass der Mensch in der Ewigkeit zumindest teilweise das göttliche Wesen erkennen kann und dadurch eine „Schau“ der Ereignisse in der Zeit hat – so wie Gott aufgrund seiner vollkommenen Kenntnis seines eigenen Wesens alle Ereignisse in der Zeit sieht. Aber sollten wir uns die „Schau“ in diesem Sinne als eine Art von Wahrnehmung vorstellen? Für Thomas sollten wir klarerweise annehmen, dass das göttliche Wissen von zeitlichen Ereignissen von besonders inniger, durchdringender Art ist: Gott weiß von diesen Ereignissen, einschließlich derer, die unser geistiges Leben ausmachen, insofern er sie in der Existenz hält. Das ist vielleicht kein Fall von „Schau“ oder Wahrnehmung im herkömmlichen Sinne, aber es ist eine Form eines kognitiven Kontakts mit ihnen, der tatsächlich tiefer geht als jeder wahrnehmungsmäßige

Kontakt, bei dem das Subjekt in einer weniger unmittelbaren Beziehung zu seinem Objekt steht. Und wenn wir diesen Gedanken fortführen, können wir vielleicht das menschliche Wissen von Ereignissen in der Zeit mittels der Erkenntnis des göttlichen Wesens in der Ewigkeit als ähnlich tiefgreifend verstehen.

Sollte sich ein Lewisianer mit dieser Antwort nicht zufriedengeben, könnten wir versuchen, andere Möglichkeiten zu entwickeln, um das Wesen einer menschlichen Perspektive von der Ewigkeit auf Ereignisse in der Zeit zu beschreiben, die einen deutlicheren Wahrnehmungscharakter haben. Wir könnten etwa spekulieren, ob diese Perspektive womöglich einen räumlichen Charakter hat, so dass die Person eine bestimmte Szene in der Zeit so sieht, als befände sie sich an einem räumlich entfernten Punkt. (Räumliche Metaphern sind integraler Bestandteil des traditionellen Bildes, das von Boethius und anderen vertreten wird, wonach Gott die Abfolge der Ereignisse in der Zeit von einem Punkt über ihnen betrachtet.) Oder könnten wir uns einen Standpunkt in der Ewigkeit statt in der dritten Person in der ersten Person denken, so dass eine Person in gewisser Weise den Erfahrungsstandpunkt eines in der Zeit befindlichen Subjekts einnimmt, vielleicht indem sie in einen qualitativ ähnlichen Bewusstseinszustand eintritt?¹⁵ Dies sind in der Tat Spekulationen. Aber wenn die Aussicht besteht, dass sich die eine oder andere Darstellung wenigstens als nicht offensichtlich inkohärent erweist, dann haben wir eine Grundlage für die Behauptung, dass die Lehre von der Ewigkeit, verstanden als gesammelte Zeit, in einer weiteren Hinsicht für Lewis' Situation relevant sein kann: Es folgt nicht nur, dass sein früheres Leben mit Joy immer noch real ist, sondern auch, dass er selbst vom Standpunkt der Ewigkeit aus erneut in Kontakt mit diesem Leben treten kann. Dieser Kontakt wird dann nicht nur eine Erinnerung sein, sondern eine Wahrnehmung oder vielleicht sogar tiefer als das.

Es bleibt die Frage, ob es einer solchen Darstellung wirklich gelingen kann, frei von Inkohärenzen zu bleiben. Wie könnte Lewis von einem Standpunkt außerhalb der säkularen Zeit aus einen erfahrungsmäßigen Zugang zu dem Leben haben, das er selbst in der säkularen Zeit gelebt hat? Wie kann ein und dasselbe Subjekt diese zwei Perspektiven auf ein und dasselbe Leben haben, einen in der Zeit und einen außerhalb? Für unsere Zwecke werde ich Fragen nach der Verstehbarkeit dieser Theorie der „doppelten Perspektive“ einfach ausklammern. Es sollte uns genügen, noch einmal die bedingte Plausibilität dieser Sichtweise festzuhalten: Die Vorstellung, dass Gottes Ewigkeit eine „Sammlung“ der Zeit beinhaltet, ist grundlegend für einige zentrale Strömungen der theistischen Tradition, einschließlich (für das Christentum) so wichtiger Figuren wie Augustinus, Boethius und Thomas. Sie gehen natürlich davon aus, dass Menschen in gewisser Weise am Leben Gottes in der so verstandenen Ewigkeit teilhaben werden –

15 Linda Zagzebski (2023) geht verwandten Problemen im Kontext der Frage nach dem Wissen Gottes vom geistigen Leben seiner Geschöpfe nach.

und *wenn all das zutreffend ist*, dann legt das zumindest nahe, dass Menschen möglicherweise vom Standpunkt der Ewigkeit aus auch eine „Schau“ eines Teils der säkularen Zeit erleben werden, wenn auch nicht von der gesamten säkularen Zeit.

Es ist bemerkenswert, dass die maßgebliche christliche Lehre von der Inkarnation, nach einem orthodoxen Verständnis, Gott so etwas wie diese doppelte Perspektive zuschreibt: Nach dieser Lehre ist der *Logos*, während er den Standpunkt der Ewigkeit einnimmt, auch das Subjekt eines Lebens, das in der säkularen Zeit gelebt wird. Es handelt sich hier zwar um einen Sonderfall, denn nach traditioneller Auffassung verändert sich der *Logos* selbst in seiner Inkarnation nicht, während Sie und ich als Subjekte unseres Lebens in der säkularen Zeit offensichtlich Veränderungen unterliegen. Dennoch verleiht eine so verstandene Idee der Inkarnation diesem Gedanken ein gewisses Maß an innerchristlicher Unterstützung: dass es möglich ist, in dieser doppelten Beziehung zu einem menschlichen Leben, wie es in der säkularen Zeit gelebt wird, zu stehen, d. h. Subjekt eines solchen Lebens zu sein und gleichzeitig eine ewige Perspektive auf dieses Leben zu haben. Das bedeutet nicht, dass die Theorie der doppelten Perspektive offensichtlich kohärent ist, geschweige denn ein ernstzunehmender Kandidat für die Wahrheit. Aber es sieht zumindest so aus, dass durchaus viele Christen mit den entsprechenden Hintergrundüberzeugungen Grund haben, diese Ansicht als möglichen Bezugspunkt für das spirituelle Leben ernst zu nehmen.¹⁶

Man könnte auch der Auffassung sein, dass diese Beschreibung der Ewigkeit weiter spezifiziert und geprüft werden sollte, nicht nur im Hinblick auf die Frage nach ihrer Kohärenz, sondern auch insofern sie anscheinend bestimmte theologische Rätsel nicht leichter, sondern schwieriger lösbar macht. Zum Beispiel scheint die Idee einer gesammelten Zeit zu implizieren, dass nicht nur das Gute im menschlichen Leben für immer real ist, sondern auch das Schlechte – und würde diese Position nicht das Problem des Übels verschärfen? In ähnlicher Weise könnte man meinen, dass eine überzeitliche Konzeption der Ewigkeit eine Herausforderung für eine Theodizee darstellt. Denn im Gegensatz zum Leben von Joy und von Lewis selbst bleibt es vielen menschlichen Leben versagt, innerhalb der gewöhnlichen, säkularen Zeitspanne Erfüllung zu finden – und verlangen diese Leben daher nicht nach einer Verlängerung innerhalb eines zeitlich verstandenen Jenseits? Zudem wirft die Idee der gesammelten die Frage auf, ob die Zukunft, vom Standpunkt unserer zeitlichen Gegenwart aus betrachtet, in einer Weise offen sein kann, wie es für eine robuste theologische Konzeption

16 Kants Auffassung, dass das menschliche Subjekt sowohl einen noumenalen als auch einen phänomenalen Aspekt hat, deutet auf eine Parallele zwischen Metaphysik allgemein und der Theorie der doppelten Perspektive hin – die Theorie ist also nicht zuletzt deswegen auch aus außerchristlichen Gründen interessant.

menschlicher Freiheit erforderlich ist. Wenn wir die Idee einer gesammelten Zeit und einer „doppelten Perspektive“ akzeptieren, werden diese und ähnliche Fragen uns schnell bedrängen. Doch unser unmittelbares Anliegen hier ist bloß die Frage, ob eine solche Konzeption der Ewigkeit eine Antwort auf die Probleme bieten kann, die sich für die Idee einer theistischen Spiritualität aus den beiden Fassungen der Beziehung zwischen zeitlichen und ewigen Gütern ergeben, wie wir sie von Augustinus und Lewis übernommen haben. Betrachten wir daher abschließend kurz deren Implikationen für diese Frage.

5. Noch einmal: Die Idee einer theistischen Spiritualität

Zu Beginn dieser Diskussion haben wir zwei Konzeptionen der Ewigkeit vorgestellt: eine von Augustinus, eine andere von C.S. Lewis. Beide haben, wie angedeutet, ein gemeinsames Verständnis von Ewigkeit als frei von Veränderung. Sie teilen auch ein „kontrastives“ Verständnis der Beziehung zwischen den Gütern der Ewigkeit und denen unseres alltäglichen, zeitlich ausgedehnten Lebens, wobei sie diese Idee auf unterschiedliche Weise entwickeln. Augustinus, so könnte man sagen, bewegt sich in die eine Richtung: von einer Anerkennung der tiefen Güte des Reichs der Ewigkeit, dem er in seiner mystischen Vision mit Monica begegnete, hin zu der Schlussfolgerung, dass die Erfüllungen des zeitlichen Lebens bestenfalls unerheblich sind. Lewis hingegen bewegt sich in die andere Richtung: von der Bejahung der Güte des Lebens, das er mit seiner verstorbenen Frau Joy geteilt hat, zu der Schlussfolgerung, dass die Erfüllungen des ewigen Lebens, was auch immer sie sein mögen, keine starke Anziehungskraft auf ihn ausüben können, zumindest nicht mit Blick auf seine gegenwärtigen Wünsche, da so vieles von dem, was er in seinem „kreisförmigen“ Leben mit Joy geschätzt hat, dort nicht mehr vorhanden sein kann. Gegen die erste Ansicht, so habe ich angedeutet, könnte man einwenden, dass sie einer theistischen Spiritualität den falschen Inhalt zuschreibt, während bei der zweiten die Gefahr besteht, dass sie gar keinen Inhalt mehr hat.

Wenn wir den Begriff der Ewigkeit als frei von Veränderung in der von uns erörterten Weise erweitern, indem wir die Idee einer „gesammelten Zeit“ und einer „doppelten Perspektive“ einführen, dann sieht es so aus, als hätten wir zumindest den Ansatz einer Antwort auf diese beiden Einwände gegen die Idee einer theistischen Spiritualität. Ich habe mich auf die Antwort auf Lewis' Bemerkung konzentriert, dass die Frage nach dem ewigen Leben „mit Blick auf die Trauer letzten Endes nicht so wichtig ist“, und vorgeschlagen, dass Lewis ein komplexeres Verständnis von Ewigkeit vertritt, als man beim Lesen des Textes zunächst vermuten könnte, ein Verständnis, das eine direkte Relevanz für das Wesen seines Verlustes hat. Demzufolge können wir einerseits sagen, dass Lewis' Leben mit Joy auf Dauer real bleibt, andererseits auch, dass es für Lewis vom

Standpunkt der Ewigkeit aus möglich ist, in einer Art erfahrungsmäßigem – oder vielleicht sogar mehr als erfahrungsmäßigem – Kontakt mit diesem Leben zu stehen. Wenn all das zutrifft, dann scheint die Lehre von der Ewigkeit ganz unmittelbar Einfluss auf die Frage nach der letztendlichen Bedeutung zeitlicher Güter zu haben. Das wiederum deutet darauf hin, dass diese Lehre doch eine handlungsleitende und gefühlsordnende Bedeutung haben kann – eine Möglichkeit, die wir in Bezug auf den besonderen Fall von Lewis' Verlust untersucht haben.

Ich habe mich weniger direkt mit Augustinus' Annahme eines kontrastiven Verhältnisses zwischen ewigen und zeitlichen Gütern auseinandergesetzt, aber aus den gleichen Gründen ist die erweiterte Sicht der Ewigkeit auch für diese These relevant. Wenn wir die Idee der gesammelten Zeit voraussetzen, können wir akzeptieren, dass die Ereignisse in der Zeit weit davon entfernt sind, ontologisch und axiologisch bloß oberflächlich zu sein. Vielmehr gehören sie auf ihre Weise zum Fundament der Wirklichkeit und des göttlichen Lebens, weil sie in der göttlichen Vision in der Ewigkeit enthalten sind. Und wenn wir davon ausgehen, dass wir vom Standpunkt der Ewigkeit aus einen erfahrungsmäßigen – oder mehr als erfahrungsmäßigen – Zugang zu unserem Leben in der Zeit haben, dann sollten wir auch akzeptieren können, dass unsere zeitlich ausgedehnte Erfahrung zum Fundament unseres eigenen Lebens gehört, als Gegenstand unserer eigenen Schau in der Ewigkeit. Wir sollten also gemäß dieser erweiterten Sicht der Ewigkeit davon ausgehen, dass die ewigen Güter die zeitlichen Güter einschließen, da die Teilhabe am göttlichen Leben in der Ewigkeit die Teilhabe an der göttlichen Perspektive auf unser Leben in der Zeit bedeutet. Keinesfalls sollten wir denken, dass wir unser Leben in der Zeit einfach abwerfen, wenn wir in die Ewigkeit aufgenommen werden, wie es bei der Annahme eines kontrastiven Verhältnisses zwischen zeitlichen und ewigen Gütern der Fall wäre.

Diese Sichtweise beinhaltet, dass wir in der Ewigkeit eine tiefere Beziehung zu unserem eigenen, zeitlichen Leben und dem Leben anderer haben werden, insofern wir dann einen einheitlicheren, weniger fragmentierten und sich über alle Zeiten hinweg erstreckenden Zugang zu diesen Leben haben werden. Auch in dieser Hinsicht wird also die Bedeutung unseres zeitlichen Lebens bejaht und sogar verstärkt, da es auf solche Weise neu gewürdigt werden kann. Lewis sagt, dass wir in der Ewigkeit wie Kugeln [*globes*] sein werden. Gemäß der hier erörterten Perspektive könnten wir sagen, dass es eher unsere Art der „Schau“ ist, die dann „global“ sein wird, und zwar in dem Sinne, dass uns dann unser Leben nicht als eine Episode nach der anderen (oder eine temporale Scheibe nach der anderen) präsentiert wird, sondern ganzheitlich und eher wie eine Reihe von Kreisen mit unterschiedlichen Radien, die man, wenn sie übereinander gelegt werden, als eine Kugel sehen kann.

Dieser Ansatz spricht zwar für ein inklusives (nicht kontrastives) Verständnis der Beziehung zwischen ewigen und zeitlichen Gütern, kann aber auch (mit

Lewis) die besondere Güte unseres in der Zeit gelebten Lebens anerkennen: Nach der skizzierten Sichtweise führt unsere Art, der Welt in einzelnen, aufeinanderfolgenden Momenten zu begegnen, zu einer Lebensform, die ihre eigene zerbrechliche Schönheit und Würde hat und in der Erfahrung eines ewigen Subjekts nicht exakt und erstpörsönlich nachgebildet werden kann. Lewis' Gefühl von Verlust ist also in gewisser Weise berechtigt: Das Leben eines ewigen Subjekts reproduziert nicht einfach die Werte, die wir aus unserem in der Zeit gelebten Leben kennen, auch wenn es sie in gewisser Weise einschließt. Aber ebenso ist es aus der von uns betrachteten Perspektive richtig, dass diese in einzelne Episoden zeitlich verfasster Erfahrung eingebetteten Werte nicht verloren gehen, sondern immer noch real sind, und dass wir selbst in der Ewigkeit in einer neuen und in mancher Hinsicht tieferen Beziehung zu ihnen stehen können.

Fassen wir zusammen: die kontrastive Auffassung von Ewigkeit, die in Lewis' Reaktion auf seinen Verlust impliziert zu sein scheint, ist vor dem Hintergrund seiner Überzeugungen unangemessen restriktiv. Es gibt eine andere, umfassendere Lesart des Ewigkeitsbegriffs, und wenn wir die entsprechenden Hintergrundüberzeugungen akzeptieren, kann diese andere Lesart vielleicht hilfreich sein, wenn es darum geht, unsere Hoffnung auf eine dauerhafte und bedeutsame Verbindung zu den Menschen, die wir lieben, aufrechtzuerhalten.¹⁷

Aus dem Englischen von Patrick Harman und Sebastian Gäb

Literatur

- Augustinus: *Confessiones*, übers. von Wilhelm Thimme (Sammlung Tusculum), Düsseldorf/Zürich 2004.
- Lewis, C.S.: *Über die Trauer*, übers. von Alfred Kuoni, Zürich 1982.
- Taylor, Charles: *Ein säkulares Zeitalter*, übers. von Joachim Schulte, Frankfurt a.M. 2009.
- Thomas von Aquin: *Summa Theologica*. Die deutsche Thomas-Ausgabe, 36 Bde., übers. von den Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Heidelberg/Graz/Wien/Köln 1933–1961.
- Zagzebski, Linda: *Omnisubjectivity. An Essay on God and Subjectivity*, Oxford 2023.

¹⁷ Ich danke den Mitgliedern der D Society an der Universität Cambridge für ihre hilfreichen Kommentare zu einem Entwurf dieses Textes, insbesondere David Fergusson, Douglas Hedley und Catherine Pickstock, sowie meinem Kommentator bei diesem Anlass, Cole Bishop.

Spirituelle Dynamik in säkularer Gesellschaft

Thomas M. Schmidt

Spiritualität ist ein modernitätstheoretisches Konzept. Angesichts einer ambivalenten gesellschaftlichen Dynamik, die einerseits von Tendenzen einer De-Säkularisierung und einer Rückkehr der Religion geprägt ist, andererseits vom anhaltenden Bedeutungsverlust und Mitgliederschwund der institutionellen Religion, steht der Ausdruck Spiritualität für die Suche nach einer Gestalt von Religion, die sich sowohl als resistent gegenüber einer restlosen Säkularisierung erweist, zugleich aber den Bedingungen einer säkularen Gesellschaft entspricht.

Die Modernitätskompatibilität des Begriffs der Spiritualität entspringt nicht zuletzt der multikulturellen und multireligiösen Verfasstheit der modernen Gesellschaft, denn „besonders unter dem Aspekt der Mystik spielte Spiritualität schon immer eine wichtige Rolle im Vergleich des Christentums mit nicht-christlichen Religionen“.¹ Spiritualität konstituiert und legitimiert neue Organisationsformen von Religion, die den offenen, flüchtigen, netzwerkartigen Formen moderner Vergesellschaftung entsprechen.

Das Wechselverhältnis der Transformation von Religion und der Dynamik moderner Gesellschaft ist der zentrale Gegenstand gegenwärtiger religionssoziologischer Forschungen. In diesem Kontext besitzt das Konzept der Spiritualität entscheidende Bedeutung.² So untersucht etwa der österreichische Theologe und Religionssoziologe Paul Zulehner bereits seit den 70er Jahren die *Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion* – so der Titel einer seiner einflussreichen Veröffentlichungen.³ Die folgenden Überlegungen wurden angeregt von einem der zahlreichen Aufsätze Zulehners zu diesem Thema, der den Titel trägt: *Spirituelle Dynamik in säkularen Kulturen?*⁴

Paul Zulehner eröffnet seinen Beitrag mit der Bemerkung, dass die westeuropäische Religionsforschung der letzten Jahrzehnte „von der deutenden Hypothese“ geprägt war, „dass in modernen Gesellschaften die Religion verschwinden werde – zunächst in die private Innerlichkeit, um schließlich auch dort zu verdunsten“⁵.

1 Baier 2006, 31.

2 „Der Begriff ‚Spiritualität‘ wird seit kurzer Zeit in sozialwissenschaftlich orientierten religionswissenschaftlichen und religionssoziologischen Studien vermehrt aufgegriffen.“ Ebd., 23.

3 Zulehner 1973.

4 Zulehner 2008.

5 Ebd., 1.

In der Tat wurde lange ein Zusammenhang unterstellt zwischen Prozessen der Modernisierung und Säkularisierung. Paradigmatisch ist Max Webers These vom okzidentalen Rationalismus und der Entzauberung der Welt. Diese Theorie setzt Modernisierung mit Rationalisierung gleich. Rationalisierungsprozesse werden wiederum mit einer zunehmenden Ausdifferenzierung der kulturellen Wertesphären und einer Entzauberung der Welt gleichgesetzt. Damit schwindet die Bedeutung von Religion als Ressource kultureller Werte, als Quelle der Legitimation politischer Herrschaft und als Orientierungsmaßstab für die persönliche Lebensführung.

Diese soziologische Großthese ist in den letzten Jahrzehnten stark kritisiert worden. Bereits in den 1960er Jahren haben Peter L. Berger (vgl. Berger 1973) und Thomas Luckmann (vgl. Luckmann 1963 u. 1991) die klassische Säkularisierungsthese kritisiert. Religion werde darin zu stark auf institutionalisierte Religiosität verkürzt. „Die standardisierte Erforschung kirchlich geprägter Ausdrucksformen der Religion übersehe die Transformation der modernen Religiosität, die keineswegs als Säkularisierung, sondern als Transformation zu fassen sei“.⁶ Gesellschaftliche Entwicklungen, wie die institutionelle Trennung von Staat und Kirche oder der starke Rückgang formaler Mitgliedschaft und aktiver Teilnahme in religiösen Institutionen, werden von Berger und Luckmann nicht gelegnet. Dieser unleugbare Prozess lasse sich aber mit Hilfe eines erweiterten Religionsbegriffs besser analysieren. So hat Thomas Luckmann für einen allgemeinen Begriff von Religion plädiert, der diese als säkularisierungsresistent erscheinen ließ. Da Luckmann zwischen der bleibenden Funktion und der wechselnden Erscheinungsform von Religion unterscheidet, gelangt er zu der Überzeugung, dass Religion in der Moderne nicht an Bedeutung verliert, sondern nur ihre Form verändert. Religion besitzt nach Luckmann die bleibende Funktion, transzendenten Sinn zu stiften. Diese Funktion komme der Religion auch in der modernen Gesellschaft zu, angesichts einer zunehmenden Individualisierung werde diese gesellschaftliche Rolle der Religion in Zukunft sogar noch wichtiger.

Genau diese gesellschaftstheoretische Deutung religiöser Transformationsprozesse wird von Detlef Pollack problematisiert.⁷ Er kritisiert religionssoziologische Ansätze, für die Säkularisierung ausschließlich einen Formwandel von Religion darstellt. In der Regel handle es sich dabei um funktionalistische Ansätze, die aufgrund ihres Theoriedesigns die gesellschaftliche Funktion von Religion so bestimmen, dass sie zwangsläufig unverzichtbar erscheint. Religion könne in der Perspektive dieser Theorien gar nicht verschwinden, sondern allenfalls transformiert und umcodiert werden. Viele Kritiker der Säkularisierungstheorie verwendeten einen sehr weiten Begriff von Religion, der sie mit sinnhafter Orientierung überhaupt gleichsetze. Auf diese Weise sei gewissermaßen schon definitorisch

6 Knoblauch 2005, 241.

7 Pollack 2003.

ausgeschlossen, dass ein Bedeutungsschwund von Religion konstatiert oder gar empirisch gemessen werden könne. Nach Pollack werden traditionelle Formen von Religion durch Modernisierungsprozesse eher geschwächt, während neue Formen von Religiosität dadurch eher begünstigt sind. Auf der einen Seite gerät Religion in Abhängigkeit von säkularen Vergesellschaftungsformen wie Markt, Medien und urbaner Lebenswelt. Umgekehrt wirken diese neuen Formen einer großstädtischen, medial vernetzten und Großereignisse inszenierenden Religiosität auf die Gesellschaft zurück. Aber genau aus diesen Gründen ist Pollack skeptisch gegenüber Auffassungen, die das Verhältnis von traditionellen Formen der Religion und neuen, individuellen Formen der Religiosität als Nullsummenspiel, als einen verlustfreien Transfer von Religion in Spiritualität betrachten. Pollack zufolge ist der Erfolg marktförmiger und medial gestützter religiöser Angebote weitgehend auf den sozialen und kulturellen Kontext von Großstädten beschränkt; nur hier sei eine religiöse Marktsituation wirklich gegeben. Die Dynamik der Säkularisierung habe, mindestens in der von ihm empirisch untersuchten bundesdeutschen Gesellschaft, keinen signifikanten Umkehrschub erfahren. Der Rückgang formaler Mitgliedschaft in traditionellen religiösen Institutionen werde durch neue Formen von Religiosität keineswegs verlustfrei kompensiert.

Dieser religionssoziologische Befund wird durchaus zutreffend erfasst durch den Begriff der *postsäkularen Gesellschaft*⁸. Dieser geht von der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen aus, einerseits von einer ungebremsen Dynamik der Säkularisierung von Wissenschaft, Recht, Alltagskultur, andererseits vom Fortbestehen von Religion unter sich wandelnden gesellschaftlichen Bedingungen. Zu diesen Bedingungen gehören die Dynamik der zunehmenden Individualisierung und Ent-Institutionalisierung der Gesellschaft, die subjektive Freiheit zum normativen Prinzip der Moderne erhebt. Freiheit wird durch die gesellschaftliche Dynamik der Ausdifferenzierung und Individualisierung zunehmend ermöglicht und erzwungen. Angesichts der

gesellschaftlichen Notwendigkeit, in einer immer weniger von tradierten Verhaltenserwartungen bestimmten Sozialwelt den eigenen Lebensentwurf zu finden, wird auch die Frage der religiösen Orientierung zunehmend zur Angelegenheit der Entscheidung des Einzelnen. Damit gerät die Lebensgeschichte mehr denn je zum Ort komplexer religiöser Suchbewegungen, Wandlungen und Entscheidungsfindungen.⁹

Vor diesem Hintergrund erscheint der Begriff der Spiritualität in gesellschaftstheoretischer Hinsicht attraktiv, da er eine Gestalt von Religion bezeichnet, die jenen „Pluralisierungs-, Individualisierungs- und Ent-Institutionalisierungstendenzen moderner Gesellschaften“¹⁰ am besten entspricht. Spiritualität fungiert

8 Habermas 2001, 12 ff.

9 Baier 2006, 24.

10 Ebd., 23.

als Leitbegriff für neue Formen individualistischer und ent-institutionalisierter Religiosität. Spiritualität erscheint als ein *Megatrend* – so der Trendforscher Matthias Horx¹¹ –, weil sie dem Zusammenhang von sozialer Dynamik und Transformationsprozessen im religiösen Feld den sinnfälligsten Ausdruck verleiht.

Die Modernitätskompatibilität des Begriffs der Spiritualität entspringt nicht zuletzt der multikulturellen und multireligiösen Verfasstheit der modernen Gesellschaft, denn „besonders unter dem Aspekt der Mystik spielte Spiritualität schon immer eine wichtige Rolle im Vergleich des Christentums mit nicht-christlichen Religionen“.¹² Spiritualität konstituiert und legitimiert neue Organisationsformen von Religion, die den offenen, flüchtigen, netzwerkartigen Formen moderner Vergesellschaftung entsprechen. Schon Ernst Troeltsch hatte davon gesprochen, dass sich in der modernen Gesellschaft neben Kirche und Sekte die Mystik als Sozialform von Religion etabliert.¹³

Die neuen religiösen Formen der Spiritualität können sich dabei bewusst gegen traditionelle Sozialformen der institutionellen Religion positionieren, aber auch Verbindungen mit ihnen eingehen. Inner- wie außerkirchliche Institutionalisierungen von Spiritualität sind dabei gleichermaßen geprägt durch Individualismus und ein Spannungsverhältnis zur traditionellen dogmatisch verfassten Religion. Allen Formen der Spiritualität scheint gemeinsam, „dass sie auf direkte, unmittelbare persönliche Erfahrung“ abstellen, anstelle eines „Glaubens aus zweiter Hand“.¹⁴ An die Stelle des Glaubens, des Fürwahrhaltens von propositionalen Gehalten, die gemeinschaftlich bekannt werden, tritt die persönliche Erfahrung.

Auf diese Entwicklung hat nicht zuletzt Charles Taylor in seiner monumentalen Studie *Ein säkulares Zeitalter*¹⁵ hingewiesen. Nach seiner Auffassung greifen Erklärungsmuster, die den Prozess der Säkularisierung auf einen Wandel in den theoretischen Überzeugungen zurückführen, zu kurz. Phänomene der Säkularisierung bringen in Wirklichkeit einen Wandel unserer *inneren* Erfahrungen

11 Horx 1995.

12 Baier 2006, 31.

13 „Durch gesellschaftliche Veränderungsprozesse haben sich heute die Formen des Religiösen grundlegend gewandelt. Durch den gesellschaftlichen Prozess der Individualisierung und den generellen Vertrauens- und Bindungsverlust von Gruppen und Institutionen haben auch die christlichen Kirchen an Einfluss verloren. Parallel zur fortschreitenden Entkirchlichung und zum Rückgang christlicher Glaubenspraxis nimmt jedoch die Präsenz religiöser Phänomene im Alltag zu. Dehnt man den Religionsbegriff sehr weit aus, lässt sich ‚Religiöses‘ heute im Sport, dem Körperkult, in Literatur, Theater und Videoclips und an vielen weiteren Stellen der Kultur nachweisen. Die Sehnsucht nach Erfahrungen der Transzendenz und Zugehörigkeit (‚Spiritualität‘) steht in Gegensatz zum Rückgang der verfassten Religionen.“ Utsch 2008, 316.

14 Ebd.

15 Taylor 2009.

zum Ausdruck. Hier zeichnen sich nach Taylor substanzielle Veränderungen des *Erlebens* und des *Empfindens* ab. Religion wird von Taylor nicht ausschließlich als Glauben an das Transzendente verstanden, der durch den Fortschritt an Bildung und Wissenschaft an Plausibilität verlöre. Religion erschöpfe sich generell nicht im Glauben, sondern sei vor allem eine bestimmte Art des Empfindens. Dieses Empfinden ist aber wiederum kein besonderes, abgeschlossenes Gefühl, sondern der Hintergrund, der Rahmen, der uns ein Leben als erfüllt erleben lässt. Für den „nichtreligiösen Menschen der Neuzeit“¹⁶ stellt die „Kraft, zur Fülle zu gelangen“, eine rein immanente, eine innere Kraft“ dar. Für das religiöse Empfinden ist die Haltung einer „Öffnung des Selbst und das Empfangen einer Kraft jenseits unserer selbst“ charakteristisch. Die Entscheidung, die Erfahrung einer sinngebenden Fülle als innere Kraft oder als Öffnung für eine Kraft jenseits unserer selbst zu verstehen, wird für das wählende Individuum durch das Kriterium der Authentizität gerechtfertigt und begründet. Eine soziologische Analyse von Spiritualität muss daher den Anschluss an die innere religiöse Erfahrung und ihre Selbstbeschreibung als Spiritualität finden. Die Orientierung an innerer Erfahrung muss soziologisch erfassbar sein, wenn eine Soziologie der Spiritualität, ihre gesellschaftstheoretische Thematisierung möglich sein soll. Bei Spiritualität handelt es sich um eine „Ethnokategorie des Handelns“¹⁷. Es gilt also methodisch den Anschluss an die Selbstbeschreibung der Beobachteten zu wahren und Spiritualität nicht nur als einen Beobachtungsbegriff zweiter Ordnung zu verstehen, der die Beobachtung von Beobachtung strukturiert.

Eine prominente methodische Perspektive, die diese Anforderungen erfüllt, bietet die Erfahrungshermeneutik einer phänomenologischen Soziologie, die mit der Kategorie des Sinns von Handlungen operiert. So schließt auch Hubert Knoblauchs *Soziologie der Spiritualität* ausdrücklich an die soziologische Phänomenologie der Lebenswelt in der Tradition von Husserl, Schütz und Luckmann an. Für Luckmann ist Religiosität anthropologisch fundiert. „Sie gründet darin, dass der Mensch ein Wesen ist, das unfertig geboren wird und deswegen wesentlich auf andere Menschen angewiesen ist“.¹⁸ Die anthropologische Mängelausstattung des Menschen führt zu einer „unüberwindlichen Angewiesenheit auf Andere“.¹⁹ Wesentlich für die ontogenetische Menschwerdung dieses Mängelwesens „ist die Fähigkeit, sich von ablaufenden Erlebnissen, den Reizen und Reaktionen des biologischen Organismus ablösen zu können“.²⁰ Diese Ablösung wird

16 Ebd., 19.

17 Knoblauch 2006, 91.

18 Knoblauch 2005, 241.

19 Ebd., 242.

20 Ebd.

erst im sozialen Zusammenhang ermöglicht.“²¹ Die „Individuation des menschlichen Bewusstseins wird allein in gesellschaftlichen Vorgängen realisiert“.²²

Diese anthropologisch fundierte Notwendigkeit des Abstands von biologischen Impulsen und Reizen und die vermittelnde Angewiesenheit auf Andere begründet einen sozialen Begriff der Transzendenz. „Das Transzendieren selbst beruht auf sozialen Prozessen“.²³ Aus dem Prozess der Menschwerdung, der Verschränkung von Individuation und Sozialisation, entspringt Luckmann zufolge die „grundlegende Religiosität als eines Transzendierens der biologischen Natur des Menschen“²⁴.

Im Anschluss an Schütz unterscheidet Luckmann „verschiedene Ebenen der Transzendenz von Erfahrung“²⁵.

Wenn etwas die unmittelbare Erfahrung in räumlicher oder zeitlicher Hinsicht überschreitet, redet er von den *kleinen* Transendenzen. Die *mittleren* Transendenzen unterscheiden sich von den kleinen grundsätzliche darin, dass das, was erfahren wird, überhaupt nur mittelbar erfahren werden kann.²⁶

Die *großen* Transendenzen „zeichnen sich dadurch aus, dass das, was erfahren wird, in der Alltagswelt nicht mehr zugänglich ist. In Ekstasen und Träumen etwa machen wir Erfahrungen, die sich von denen des Alltags grundlegend unterscheiden“²⁷.

Außeralltäglichkeit zeichnet also die *große* Transzendenz aus. Zur expliziten Religiosität wird diese Form des Transzendierens dadurch, dass sie „das Gesamt der weltlichen Erfahrungen sinnhaft deutet, so dass wir handelnd damit umgehen können“²⁸. Religiosität produziert Luckmann zufolge auf diese Weise eine umfassende und integrative *Weltansicht*. Alle Stufen der Transzendenz gehören zur soziologischen Kategorie des Handlungssinns. Die phänomenologische Deutung der Transendenzerfahrung versucht auf diese Weise das individuelle Erleben mit einer soziologisch relevanten Kategorie des Sinns kollektiven Deutens und Handelns zu verknüpfen.

Das Problem dieses phänomenologischen Ansatzes der Religionssoziologie liegt in der Tendenz zur Funktionalisierung von Religion durch sinntheoretische Konzepte von Transzendenz. Alles, was Transendenzerfahrung artikulieren kann, wird dann tendenziell zu Religion und erbringt eine äquivalente Leistung.

21 Knoblauch 2005, 242.

22 Luckmann 1991, 83.

23 Knoblauch 2005, 242.

24 Ebd.

25 Ebd., 243.

26 Ebd.

27 Ebd.

28 Ebd., 242.

„Da Religion ein anthropologisches Merkmal ist, bleiben die Menschen religiös, doch nimmt die Religion soziale Formen an, die sich nicht mehr in Gestalt traditionell religiös erkennbarer Institutionen und Vorstellungen ausdrücken müssen“.²⁹ Es bleibt außerdem unklar, wie sich der allgemeine Handlungssinn zu Formen seiner symbolischen Repräsentation verhält, wie sich also Spiritualität und Dogmatik im Rahmen herkömmlicher religiöser Institutionen zueinander verhalten, beziehungsweise, wie neue Formen von Spiritualität ihren symbolischen Ausdruck generieren. Der Konzeption der Transzendenzenerfahrung als Überschreitung im Sinne einer Ausweitung des Deutungshorizontes fehlt zudem die Dimension der Negativität, der Überwindung von Verletzung und Traumata, aus der sich religiöse Impulse speisen.

Wie also gelingt die Verknüpfung der Perspektive des individuellen Erlebens mit einer soziologisch relevanten Kategorie des Sinns kollektiven Deutens und Handelns? Dies ist nicht nur eine zentrale methodische Aufgabe, sondern markiert eine herausragende inhaltliche Frage. Es geht nicht nur um eine gesellschaftstheoretisch informierte *Analyse* von Spiritualität, sondern um die Frage nach der angemessenen gesellschaftlichen *Rolle* von individualisierter Religiosität und Sinnstiftung. Eine gesellschaftstheoretische Analyse von Spiritualität muss auch die Ambivalenz jener Individualisierungsprozesse im Auge haben, durch die institutionell ungebundene Formen von postkonventioneller Religiosität erst ermöglicht werden. Die gesellschaftlichen Transformationsprozesse der Ausdifferenzierung von Wertsphären und der Ent-Institutionalisierung weltanschaulicher Orientierung und sinnstiftender Praktiken führen einerseits zu einer spürbaren Öffnung der Spielräume individueller Freiheit. Die Transformationsprozesse moderner Gesellschaften erzwingen geradezu die Autonomie des Individuums, dessen frei gewählte Festlegung an die funktionale Stelle institutionell festgelegter und präformierter Entscheidungen tritt. Die ausdifferenzierte, weltanschaulich pluralistische Gesellschaft erweitert so auch im religiösen Feld den Rahmen für autonome Selbstbestimmung und authentische Selbstverwirklichung. Dies ist vermutlich einer der wesentlichen Gründe, warum die zunehmende Thematisierung von Spiritualität als freie individuelle religiöse Praxis einhergeht mit einer gewachsenen Sensibilität für übergriffig erlebte Macht religiöser Institutionen.

Andererseits, und hierin besteht die Ambivalenz von Modernisierungsprozessen, führt zunehmende Individualisierung der Tendenz nach zu einem Schwinden gesellschaftlichen Zusammenhalts. Radikale Individualisierung kann auch zu Atomisierung führen und zur Erosion von Solidarität und sozialer Integration. Im öffentlichen politischen Diskurs treten an die Stelle des Austausches von Argumenten und dem Willen zur Kompromissbildung angesichts widerstreitender Interessen, die zunehmende Emotionalisierung persönlicher Meinungen, die sich in den digitalen Echokammern vor Einwänden isolieren und nur

29 Ebd., 245.

noch nach Bestätigung des individuell Geglaubten suchen. Damit einher geht ein wachsendes Misstrauen gegenüber politischen Institutionen und Verfahren der kollektiven Willensbildung, die nicht mehr als Kontexte der Artikulation und legitimen Durchsetzung der eigenen individuellen Meinungen und Bedürfnisse erlebt werden. Die formale Mitgliedschaft in vorpolitischen Institutionen der bürgerlichen Gesellschaften schwindet. Vereine, Verbände, Gewerkschaften, Volksparteien sind von diesem Prozess in ähnlicher Weise betroffen wie die Volkskirchen. Damit gehen zunehmend Erfahrungsräume verloren, in denen sich die Vermittlung von Meinungsbildung, Interessensverfolgung und Gruppenzugehörigkeit, von Individualität und Sozialität, in einem Kontext vollzieht, der über einen langen Zeitraum stabil und verlässlich bleibt und somit identitätsstiftend wirkt. Es sind nicht zuletzt diese Prozesse einer dissoziativ empfundenen Individualisierung und der damit verbundenen wachsenden persönlichen Entscheidungslast in einer immer unübersichtlich werdenden globalisierten Welt, die zum Wunsch nach Entlastung und Komplexitätsreduktion in Gestalt einer ethnischen Homogenisierung der Gesellschaft führen.

Vor diesem Hintergrund steht die Frage nach einer gesellschaftstheoretischen Betrachtung von Spiritualität: Wenn Spiritualität Resultat und religiösen Ausdruck gesellschaftlicher Prozesse der Individualisierung darstellt, dann stellt sich die Frage, wie Spiritualität auf diese Prozesse zurückwirkt. Bedeutet die Karriere von Spiritualität in Theorie und Praxis die Zunahme individueller Freiheit und authentischer Selbstverwirklichung oder gehört es als Zeichen zunehmender Entkirchlichung eher zu den Symptomen bedenklicher Ent-institutionalisierung und Entsolidarisierung? Gefragt sind gesellschaftstheoretische Ansätze, welche die interne Vermittlung von Individualität und Sozialität gerade auch im Kontext von Religion in den Blick nehmen.

Aus dem Prozess der Menschwerdung, der Verschränkung von Individuation und Sozialisation, entspringt Luckmann zufolge die „grundlegende Religiosität als eines Transzendierens der biologischen Natur des Menschen“³⁰. Im Folgenden soll daher im Anschluss an Jürgen Habermas eine kommunikationstheoretische Interpretation der anthropologischen Voraussetzungen der phänomenologischen Religionssoziologie und ihrer Grundthese von der Verschränkung von Individuation und Sozialisation entwickelt werden.

Die phänomenologische Deutung der Transformationsprozesse von Religion hat eine anthropologische Grundlage. Danach führt die Mängelausstattung des Menschen zu einer „unüberwindlichen Angewiesenheit auf Andere“.³¹ Die Mangelhaftigkeit der natürlichen Instinktausstattung betrifft die gesamte menschliche Gattung. Die Individuen dieser Gattung können diesem Mangel nur kollektiv, durch koordinierte Handlungen abhelfen. Die menschliche Kultur

30 Ebd., 242.

31 Ebd.

der intelligenten Problembewältigung setzt die Kooperation intelligenter Lebewesen voraus, die sich zum Zweck der Koordination ihrer Handlungen sprachlich verständigen.

Aber auch nicht-menschliche Lebewesen können ihre Handlungen mit Hilfe des Gebrauchs von Zeichen koordinieren, wie der amerikanische Anthropologe und Verhaltensforscher Michael Tomasello in seinen Untersuchungen zum Verhalten höherer Primaten gezeigt hat.³² Auch diese intelligenten Lebewesen gehen in ihren kollektiven Praktiken, durch die sich die Gattung reproduziert und ihre einzelnen Mitglieder ihr Überleben sichern können, über ein rein biologisch determiniertes Verhalten hinaus. Allerdings unterscheidet sich der symbolische Sprachgebrauch der menschlichen Gattung in einer entscheidenden Hinsicht vom Gestengebrauch höherer Tiere. Primaten machen von Gesten einen rein instrumentellen Gebrauch, sie wollen etwas in der Welt bewirken. In dieser instrumentellen Einstellung versuchen sie auch durch Laute und Gesten auf das Verhalten ihrer Artgenossen einzuwirken. Der Sprachgebrauch menschlicher Wesen ist davon wesentlich unterschieden, denn er stellt eine Form kommunikativen Handelns dar. Die Wirkung eines sprachlichen Symbols ist mit dem Verständnis seiner Bedeutung verbunden. Kooperatives Handeln, das nicht nur instrumentell durch den Gebrauch von Gesten erfolgt, sondern kommunikativ, durch die Verwendung sprachlicher Ausdrücke, die verstanden werden können, setzt die Konstitution eines Raumes geteilter Bedeutung voraus. Damit geht die Bedeutung sprachlicher Kommunikation zugleich über ihre Funktion hinaus, als Instrument der Handlungskoordination zu dienen. Sprache ist zugleich Medium der Vergesellschaftung, der Bildung im weiten Sinn von Sozialisation, Erziehung und Tradition, wie bereits Herder betont hat.

Seit Jahrzehnten bezieht sich Jürgen Habermas in seinen religionstheoretischen Überlegungen auf die Arbeiten von Tomasello.³³ Vor dem Hintergrund einer solchen kommunikationstheoretischen Deutung der anthropologischen Bestimmung des Menschen als eines Mängelwesens, das aus natürlichen Gründen auf soziale Kooperation und symbolvermittelte Interaktion angewiesen ist, verändert sich auch das Verständnis der Religion. Der phänomenologische Ansatz deutet die „unüberwindliche Angewiesenheit auf Andere“ durch die Notwendigkeit sich „von ablaufenden Erlebnissen, den Reizen und Reaktionen des biologischen Organismus ablösen zu können“.³⁴ Dieser Ansatz nimmt von der inneren Erfahrung des Individuums seinen Ausgang und erklärt das Streben nach Transzendenz – das in einem letzten Schritt die explizite Form von Religiosität annehmen kann – durch die Notwendigkeit einer stabilen Sinnorientierung, die über wechselnde natürlich verursachte Reize und Reaktionen hinaus-

32 Tomasello 2011.

33 Habermas 2012.

34 Knoblauch 2005, 242.

geht. Damit kommt die intersubjektive Dimension gemeinsamer Weltdeutung und kollektiven Handelns aus der Perspektive des Sinnbedürfnisses des Individuums zur Geltung.

Eine kommunikationstheoretische Deutung setzt dagegen Individualität und Sozialität als gleichursprünglich an. Kommunikatives Handeln setzt voraus, dass sprachliche Bedeutung von den Individuen verstanden und internalisiert werden kann und durch ihre Sprachverwendung zugleich reproduziert wird. Individualisierung und Sozialisierung sind kommunikationstheoretisch intern verknüpft. Eine kommunikativ strukturierte Gesellschaft kann sich nur in dem Maße reproduzieren, wie ihre Mitglieder symbolische Bedeutung verstehen und internalisieren. Umgekehrt finden die Individuen überhaupt nur in dem Maße einen bewussten und sinnhaften Zugang zu ihrem Inneren, wie sie sprachliche Symbole zu verstehen und zu verwenden lernen. Damit wächst auch der Religion eine andere anthropologische Bestimmung zu. Religion erscheint dann nicht mehr als eine bestimmte Ausdrucksgestalt innerer Sinnbedürfnisse, sondern als Kompensation, als „Ausfallbürgschaft“³⁵, eines Risikos, das aus der kommunikativen Individuierung und Vergesellschaftung entspringt.³⁶

Die Vergesellschaftung durch kommunikatives Handeln stiftet ein prekäres Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft. Menschliche Lebewesen werden nur in dem Maße zu selbstbewussten Individuen, in dem sie sich erfolgreich kommunikativ vergesellschaften, das heißt lernen, die Bedeutung sprachlicher Symbole zu verstehen und zu verinnerlichen. Zugleich kann sich eine kommunikativ strukturierte Gesellschaft nur erhalten, wenn ihre Mitglieder allgemeine Bedeutungen verstehen, teilen und weitergeben. Dies ist aber ein hochriskanter Prozess. Jede gesellschaftliche Krise zeigt, dass es misslingen kann, symbolische Bedeutungen zu reproduzieren, die für alle Mitglieder dieser Gesellschaft verständlich und akzeptabel erscheinen. Umgekehrt erlebt jedes Individuum in existentiellen Krisen und biographischen Wendepunkten den doppelläufigen Prozess von Individuierung und Sozialisierung als das Drama, sich entweder von der Gemeinschaft ausgeschlossen und isoliert zu fühlen oder von ihr geschluckt und verschlungen zu werden.

Hier nun kommt Habermas zufolge Religion als Errungenschaft der sozialen Evolution ins Spiel. Um das Risiko aufzufangen, das der kommunikative Modus der Vergesellschaftung in sich birgt, entwickelt die menschliche Gattung das, was Habermas den „sakralen Komplex“³⁷ nennt. Der sakrale Komplex bildet einen anthropologisch tiefsitzenden Mechanismus, der im Falle von Krisen der kommunikativen Vergesellschaftung, die zu Zerfall und Anomie, Gewalt und

35 Habermas 2019, 141.

36 Schmidt 2023.

37 Habermas 2019, 201.

Rebellion führen können, eine Art „Ausfallbürgschaft“³⁸ übernehmen kann. Auf diese Weise entspringt das „performativ und imaginativ bewältigte Sakrale“ aus einer erschütternden Krisenerfahrung von Untergang und Rettung“³⁹. Eine „zutiefst ambivalente Gattungserfahrung, nämlich die für den evolutionären Ursprung von Homo sapiens entscheidende Umstellung auf einen umwälzend neuen Modus der Vergesellschaftung“ wird in der „schwächeren Form von Resonanzen immer dann wiederholt, wenn das gesellschaftliche Kollektiv durch unerwartet unbeherrschbare Umstände in Krisen stürzt oder der Einzelne an Bruchstellen des Lebenszyklus aus dem Gleichgewicht gerät“.⁴⁰

Der sakrale Komplex setzt sich zusammen aus Praktiken des Umgangs mit Mächten des Heils und des Unheils einerseits, aus mythischen Weltbildern andererseits. Mythos und Ritual verhalten sich zueinander wie *framing* und *reenactment*. Mythen verkörpern den semantischen Aspekt des sakralen Komplexes, der sich auf die Darstellung der Welt durch Sprache bezieht, Rituale repräsentieren den performativen Aspekt der kommunikativen Krisenbewältigung.

Darin besteht die gesellschaftliche Bedeutung religiöser Praxis. Sie „erschöpft sich nicht im rituellen Umgang mit Heil und Unheil; ebenso wichtig wie die performative ist die kognitive Selbstthematisierung der Gesellschaft in identitätsstiftenden Weltbildern“.⁴¹ Darin liegt also der gesellschaftliche Beitrag religiöser Überzeugungen – religiöse Weltbilder, die die rationalisierte Version des Mythos darstellen, ermöglichen eine *Selbstthematisierung der Gesellschaft*. Die Überzeugungskraft der religiösen Weltbilder ist aber an die rituelle Praxis gebunden. Die „eigentliche Quelle der Überzeugungskraft“⁴² der Weltbilder ist der Ritus. Gerade die performative Dimension des Rituals ist also von entscheidender Bedeutung – sowohl für die Perspektive der Beobachtung, in der die gesellschaftliche Rolle von Religion beschrieben wird, wie für die interne Perspektive derjenigen, die religiöse Überzeugungen besitzen und an rituellen Praktiken teilnehmen.

Religion spiegelt sich nicht primär in einem Weltbild, sondern verkörpert sich in jener Praxis, mit der die Gemeinde der Gläubigen ihren Inhalt performativ bezeugt. Wenn dieser Ritus die eigentliche Quelle der Überzeugungskraft ist, muss er für die Beteiligten einen nachvollziehbaren Sinn haben, unabhängig davon, welche Funktion ihm aus der Beobachterperspektive zugeschrieben wird.⁴³

38 Ebd., 141.

39 Ebd., 197.

40 Ebd., 196.

41 Ebd., 199.

42 Ebd., 192.

43 Ebd.

Zusammengefasst lässt sich sagen, dass der *Vorteil* von Habermas' Theorie des sakralen Komplexes im Folgenden besteht: Die kommunikationstheoretische Interpretation der anthropologischen Grundthese vom Menschen als Mängelwesen analysiert den internen Zusammenhang von Individuierung und Sozialisation präziser als die phänomenologische Soziologie. Damit vermag sie auch den gesellschaftlichen Ort und die intersubjektive Dimension von Religion in angemessener Weise zu bestimmen. Denn der phänomenologische Ansatz, der sich auf das Konzept religiöser Erfahrung konzentriert, erfasst bestenfalls das Religiöse, „aber nicht die Religion unter den beiden Dimensionen des Handlungsvollzuges und der Weltdeutung“.⁴⁴

Damit wird das Kriterium des Anschlusses der sozialwissenschaftlichen Analyse an die Binnenperspektive der religiösen Akteure durchaus erfüllt. Denn Habermas will den sakralen Komplex „in seiner Bedeutung für die Beteiligten verstehen und nicht allein aus der Sicht des sozialwissenschaftlichen Beobachters erklären“.⁴⁵ Ihn interessiert Religion „als eine gegenwärtige Gestalt des Geistes aus der *Perspektive der Beteiligten selbst*“.⁴⁶

Die Theorie des kommunikativen Handelns bietet zudem eine über die Religionsphänomenologie hinausgehende Erklärung von (immanenter) Transzendenz im Sinne der kontextüberschreitenden Kraft von Geltungsansprüchen. „Transzendenz von innen“⁴⁷ meint jene sprachpragmatisch rekonstruierte Idealisierungsleistung einer notwendigen Überschreitung lokaler Bedeutungskontexte, die mit der Erhebung von Geltungsansprüchen verbunden ist. Immanente Transzendenz oder Transzendenz von innen bezeichnet die nicht rein semantisch erklärbare Allgemeinheit von Geltungsidealisierungen. Diese Art einer *Transzendenz von innen* lässt sich durch den doppelten Aspekt einer im konkreten kommunikativen Handeln situierten allgemeinen Rationalität erläutern; sie bezeichnet jene Eigenschaft konkreter, hier und jetzt in kommunikativen Handlungen erhobener Geltungsansprüche, mittels derer diese in der Lage sind, ihren jeweiligen situativen Kontext zu überschreiten.⁴⁸ Damit kommen alle drei Weltbezüge sprachlichen Handelns ins Spiel, die durch das System der Personalpronomina repräsentiert werden, nicht nur die sinnstiftende Transzendenz aus der Perspektive der ersten Person, die von der Phänomenologie betont wird.

⁴⁴ Ebd., 196 Anm.

⁴⁵ Ebd., 201.

⁴⁶ Ebd., 196.

⁴⁷ Habermas 1991.

⁴⁸ „Die am Leitfaden des Diskurses über Glauben und Wissen zu entwickelnde Genealogie nachmetaphysischen Denkens wird auf die Frage hinauslaufen, ob die Vernunft aus sich selbst die Kraft behält, aus dem glimmenden Bewusstsein einer universal verbindenden Normativität immer wieder den befreienden Funken einer Transzendenz von innen zu entfachen.“ Habermas 2019, 200.

Der *Nachteil* der Habermas'schen Theorie besteht in der schon häufiger konstatierten und kritisierten Auffassung vom opaken Charakter der Religion. Das nachmetaphysische Denken kann Habermas zufolge keinen Anschluss gewinnen an die innere religiöse Erfahrung. Der Kern dieser Erfahrung bleibe dem diskursiven Denken „so abgründig fremd“, er sei „wie der von der philosophischen Reflexion auch nur eingekreiste, aber undurchdringliche Kern der ästhetischen Anschauung“⁴⁹. Religiöse Erfahrung und der epistemische Modus des religiösen Glaubens behalten für die prozedurale Vernunft einen „undurchsichtigen Kern“.⁵⁰ Dieser opake Kern könne vom philosophischen Denken nur umkreist, nicht aber durchdrungen werden.

Diese Grundauffassung wirkt sich auch auf die Einschätzung von Spiritualität aus. Habermas führt nämlich die säkularisierungsresistente Kraft von Religion auf das Ritual zurück, auf die liturgische Praxis der religiösen Gemeinde. Das nachmetaphysische Denken berührt sich Habermas zufolge nur so lange mit dem religiösen Bewusstsein, wie „dieses in der liturgischen Praxis einer Gemeinde von Gläubigen verkörpert“⁵¹ werde. Nur durch eine lebendige liturgische „Praxis der Vergegenwärtigung einer starken Transzendenz“ bleibe religiöse Erfahrung „ein Pfahl im Fleisch einer Moderne, die dem Sog zu einem transzendenzenlosen Sein nachgibt“.⁵²

Aus diesem Grund äußert sich Habermas skeptisch gegenüber neuen Formen der Spiritualität. In „spirituell bewegten Kreisen am Rande oder außerhalb der kirchlichen Institutionen jenes Bewusstseins“ werde religiöser Glaube zu einer „Option unter mehreren für die Befriedigung des expressivistischen, manchmal von Narzissmus nicht zu unterscheidenden Bedürfnisses nach extremen Erfahrungen des Außeralltäglichen“.⁵³ Damit wird der heterogene, kreative, individuelle Aspekt von Religiosität, der unter dem Titel der Spiritualität thematisiert wird, in eine a-soziale Innerlichkeit abgedrängt.

Deshalb lohnt der Anschluss an Perspektiven, die versuchen, den inneren Kern religiöser Erfahrung zu erfassen. Anders als Habermas rekurrieren diese auf die innere psychische Dynamik religiöser Erfahrung. Sie unterscheiden sich aber auch von der Erfahrungstheorie der Religionsphänomenologie, indem Religiosität nicht als ein kulturelles Phänomen neben anderen verstanden wird, das sich in bestimmten symbolischen Manifestationen artikuliert, die sich von anderen Symbolsystemen unterscheiden. Sie bezeichnet vielmehr den Prozess jener Erfahrung einer psychischen Dynamik, die Symbolisierung, Artikulation in Form von sprachlichen Ausdrücken überhaupt erst ermöglicht. Individuen fin-

49 Habermas 2005, 150.

50 Habermas 2009, 31.

51 Habermas 2019, 807.

52 Ebd.

53 Ebd., 89.

den nur in dem Maße einen bewussten und sinnhaften Zugang zu ihrem Inneren, wie sie sprachliche Symbole zu verstehen und zu verwenden lernen. Ohne sprachliche Symbole würde das innere Erleben der Individuen bloß ein amorpher, überwältigender Andrang innerer und äußerer Reize sein; innere Empfindungen könnten von äußeren Reizen gar nicht unterschieden werden. Die Artikulation und mentale Repräsentation des inneren Erlebens setzt die strukturierende Verinnerlichung sprachlicher Symbole voraus, die das innere psychische Leben symbolisch strukturiert.

In diesem Sinn hat die Psychoanalytikerin Julia Kristeva die Genese von Sprachfähigkeit in einem Akt des Glaubens situiert, der die diffuse innere Erfahrung des menschlichen Organismus überhaupt erst strukturiert und ihr einen symbolischen Ausdruck verleiht. „Der Glaube enthält den Schlüssel des Sprechaktes selbst [...] Weil ich glaube, spreche ich; glaubte ich nicht, würde ich nicht sprechen“ [Bezug auf 2. Korinther 4,13]⁵⁴. Das „unglaubliche Bedürfnis zu Glauben“⁵⁵ ermöglicht erst die symbolische Strukturierung der ursprünglichen Erfahrung von Lust und Entsetzen, von Faszination und Schrecken in der Mutter-Kind-Dyade. Die primäre Identifizierung mit der Vater-Figur ersetzt und verwandelt die „Faszination und das Grauen der dualen Mutter-Kind Interdependenz“. Die

vertrauensvolle Anerkennung, welche mir der die Mutter liebende und von ihr geliebte Vater bietet und welche ich ihm wiederum entgegenbringe, verwandelt mein Geplapper in linguistische Zeichen, deren Wert er festsetzt. Als Zeichen der Objekte, aber vor allem als Zeichen meiner Entzückungen und meiner Schrecken, meiner frühen Erfahrung als sprechendes Lebewesen, verwandeln sie meine Angst in ‚gläubige Erwartung‘, wie Freud schreibt. Das liebevolle väterliche Zuhören verleiht dem Sinn, was sonst ein unaussprechliches Trauma bliebe: ein namenloser Exzess von Lust und Schmerz.⁵⁶

Im Vertrauensverhältnis des Glaubens bildet sich erst ein sprachfähiges Subjekt aus. Nur wenn wir auf eine Instanz vertrauen, die uns ihre Gunst erweist, wenn wir also an eine Instanz glauben, die an uns glaubt, erhält unsere innere Erfahrung, die uns in Schmerz und Lust zu überwältigen droht, eine sinnhafte Struktur. Der Glaube an die Autorität des Vatergottes und sein Gesetz gibt unseren diffusen Bedürfnissen und inneren Erlebnissen überhaupt erst einen symbolisch prägnanten Ausdruck. Nur unter Bedingung eines solchen Glaubens können wir also unsere innere Erfahrung gestalten und ausdrücken. Nur wenn wir glauben, können wir überhaupt sprechen.

Der methodische Anschluss an die innere psychische Erfahrung kann durchaus verknüpft werden mit einer Theorie der gesellschaftlichen Rolle von

⁵⁴ Kristeva 2014, 10.

⁵⁵ Kristeva 2014.

⁵⁶ Ebd., 10 f.

Religion. Kristeva ist wie Lacan beeinflusst von Georges Bataille. Seine *Theorie der Religion*⁵⁷ verknüpft die Rekonstruktion innerer Erfahrung mit der Analyse ihrer konstitutiven Bedeutung für soziale Ordnung. Bataille folgt in den Grundzügen der Religionssoziologie Durkheims und ihrer basalen Unterscheidung zwischen den Bereichen des Heiligen und des Profanen. Bataille versteht Durkheims Leitdifferenz von *heilig* und *profan* im Sinne einer Trennung einer sozialen Welt der Diskontinuität und Zersplitterung von einer Welt der Kontinuität und der Totalität. Für Bataille repräsentiert das Profane die Ordnung der Dinge, den sozialontologischen Bereich getrennter, individuierter Objekte, die der instrumentellen Verfügung durch Planung und produktive Arbeit unterliegen. Die profane soziale Welt wird beherrscht durch Arbeitsteilung, Vereinzelung, Diskontinuität und die Trennung zwischen Subjekten und Objekten. In der Ordnung der Dinge werden distinkte und endliche Objekte unterschieden und getrennt von Subjekten, deren Macht und Status dadurch bestimmt ist, dass sie jene Objekte berühren, benutzen und gebrauchen können. Die sakrale Welt oder die heilige Sphäre stellt für Bataille die Ordnung der Intimität dar, in der die innere Erfahrung nicht vom Erleben einer Trennung distinkter Objekte und individueller Subjekte bestimmt ist.

Religion ist für Bataille zugleich innere psychische Erfahrung und äußere soziale Wirkung des Heiligen, genauer gesagt die Erfahrung der Überschreitung der Grenze zwischen dem Heiligen und dem Profanen. Als Macht der Überschreitung ist das Religiöse mit dem Erotischen verwandt – aber gerade nicht oder nicht überwiegend als Kraft der Attraktion, sondern der Repulsion. Es ist nicht in erster Linie das Anziehende, Reizende, sondern vor allem das Abstoßende, Ekel und Abscheu Erregende, das der erotischen Erfahrung die Kraft verleiht, die Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich gewaltsam niederzureißen. Gerade auf diese Weise stiftet sie aber eine tiefe Form von Gemeinschaft zu der die versachlichten Beziehungen in der profanen Welt nicht in der Lage sind. Bataille betont die Ambivalenz in der kommunikativen Erfahrung des Heiligen, das gerade durch seinen Schrecken anzieht, durch seine Fähigkeit zur Unterbrechung und Erschütterung verbindet und Gemeinschaft stiftet. Die gleichermaßen erotische wie religiöse Begierde nach intimer Gemeinschaft stellt für Bataille das Verlangen dar, den Panzer des individuellen Selbst zu sprengen und mit anderen wahrhaft zu kommunizieren. Religion, als ritualisierte Performanz und innere Erfahrung solcher Vereinigung, ist der Ausdruck der Suche nach der verlorenen, durch die Ordnung der Dinge verdrängten Intimität. Religion verbindet den Menschen mit jener Sphäre der verlorenen intimen Erfahrung, die durch die instrumentelle Logik der Dinge und der produktiven Arbeit unterdrückt wird. Religion bleibt aber für Bataille eine rein immanente menschliche Praxis. Sie ist damit Teil dieser Welt und somit auch Teil der Ordnung der Dinge. Religion als

57 Bataille 1997.

symbolische Praxis etabliert kein dualistisches Jenseits zur gegebenen sozialen und politischen Welt und ihren Gesetzmäßigkeiten. Religion ist als symbolische Praxis Ausdruck der inneren Erfahrung des nach Souveränität strebenden, sich stetig und ständig überschreitenden Selbst inmitten der manifesten Ordnung der Dinge.

Die hier kurz skizzierten Positionen bieten Ansätze einer Verknüpfung des methodischen Individualismus der Religionspsychologie mit dem intersubjektivistischen Paradigma der Religionssoziologie via Begriff der symbolischen Repräsentation der Erfahrung. Dabei zeigt die Analyse der psychischen Dynamik der spirituellen Erfahrung, dass das Verhältnis von säkularer Gesellschaft und innerer religiöser Erfahrung nicht identisch ist mit der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz. Die Karriere des Begriffs Spiritualität ist daher Ausdruck jener Tendenzen, die Falk Wagner bereits in den 90er Jahren konstatiert und systematisch reflektiert hat.⁵⁸ Angesichts der zunehmenden Ausdifferenzierung und Individualisierung moderner Gesellschaften wird subjektive Freiheit zum normativen Leitbegriff für die Wahrnehmung und Beurteilung religiöser Phänomene. Dies führt zu einer Immanentsisierung der Differenz von Immanenz und Transzendenz. Das religiöse Bewusstsein wird zum Ort und Medium der Unterscheidung zwischen Selbstbewusstsein und Bewusstsein Gottes. Spiritualität ist religiöses Bewusstsein, dass sich der Immanenz der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz bewusst ist.

Wie die psychoanalytischen Ansätze von Lacan und Kristeva verdeutlichen, kann dieser Unterschied zwar nur in und durch das Bewusstsein gesetzt werden, der Grund dieser Setzung bleibt aber für das Bewusstsein ein jenseitiger, im Bewusstseinsvollzug selbst nicht einholbarer Grund. Die symbolischen Repräsentationen, die das psychische Innenleben strukturieren, sind nicht einfache Produkte, sondern bereits Repräsentationen und Übersetzungen von Vorgegebenem und Unerreichbarem, dem *Realen* in Lacans Terminologie.

Dabei kann sich das religiöse Bewusstsein nicht mehr auf Strukturen herkömmlichen Glaubens stützen, weil es die Wahrheit des propositionalen Gehaltes, die ontologisch unabhängige Existenz und Bestimmtheit transzendenter Entitäten nicht mehr metaphysisch absichern kann. In der Konsequenz kommt es daher zu einer zunehmenden Ent-Theologisierung des Religionsbegriffs. Das bedeutet aber auch für Spiritualität, dass sie diesen Anforderungen der Immanentsisierung der Differenz von Immanenz und Transzendenz genügen muss. Wenn religiöses Bewusstsein das immanente Bewusstsein der Differenz von Immanenz und Transzendenz ist, dann muss auch das Bewusstsein von Differenz spirituell repräsentiert werden. Spiritualität muss unter Bedingungen der Moderne auch Differenzbewusstsein sein, nicht einfach nur verschmelzendes Einheitsbewusstsein. Der Offenbarungsbegriff der traditionellen monotheistischen Religionen

58 Wagner 1999.

bleibt deshalb ein kritisches Korrektiv, da er die Konfrontation mit dem Anderen als personale Mitteilung einer Person begreift, die von jener Person unterschieden ist, der sich etwas eröffnet und mitteilt.

Das religiöse Feld mit dem Phänomen der Spiritualität zu identifizieren oder vornehmlich durch es repräsentiert zu sehen, hat Folgen für den gesellschaftstheoretischen und öffentlichen Diskurs über Religion in der Moderne. Es kommt auf diese Weise nämlich zu einer Verschiebung des normativen Rahmens der Debatte über Ort und Zukunft der Religion in der säkularen Gesellschaft. Angesichts der zunehmenden Bedeutung des Begriffs der Spiritualität verlagert sich diese Debatte von der theoretischen-kognitiven Ebene des Glaubens zur praktischen Dimension der Erfahrung und des inneren Erlebens. Damit verwandelt sich auch die Debatte über das Verhältnis von Religion und Säkularität. In der theoretisch-kognitiven Perspektive auf dieses Verhältnis standen religiöse Überzeugungen und die Frage nach ihrer Kompatibilität mit und Übersetzbarkeit in säkulare Begriffe im Zentrum. Durch die Akzentverlagerung auf die praktisch-psychische Dimension innerer Erfahrung geht es nun vor allem um unterschiedliche symbolische Repräsentationen einer bestimmten *inneren* Erfahrung, die theistisch, non-theistisch oder atheistisch gedeutet werden können. Die Dynamik der Spiritualität verschiebt so die Perspektive der Verhältnisbestimmung von Religion und Säkularität. Im Zentrum steht nicht länger der Diskurs über epistemische Rechtfertigung religiöser Überzeugungen und ihre Übersetzbarkeit gemäß den Standards säkularer Wissenschaft und Rechtsstaatlichkeit, sondern die praktische Pluralität und Konkurrenz unterschiedlicher Symbolisierungsleistungen innerer Erfahrung.

Literatur

- Baier, Karl: „Spiritualitätsforschung heute“, in: ders. (Hg.): Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse, Darmstadt 2006, 11–48.
- Bataille, George: Theorie der Religion, Berlin 1997.
- Habermas, Jürgen: „Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits“, in: ders.: Texte und Kontexte, Frankfurt a.M. 1991, 127–156.
- Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a.M. 2001.
- Habermas, Jürgen: „Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger“, in: ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, 119–154.
- Habermas, Jürgen: „Einleitung“, in: ders.: Philosophische Texte, Bd. 5, Frankfurt a.M. 2009, 9–32.
- Habermas, Jürgen: „Eine Hypothese zum gattungsgeschichtlichen Sinn des Ritus“, in: ders.: Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken, Berlin 2012, 77–95.
- Habermas, Jürgen: Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin 2019.

- Horx, Matthias: Trendbüro. Megatrends für die späten neunziger Jahre, Trendbuch Bd. 2, Düsseldorf 1995.
- Knoblauch, Hubert: „Thomas Luckmann: Die Privatisierung der modernen unsichtbaren Religion“, in: Drehsen, Volker/Gräb, Wilhelm/Weyel, Birgit (Hgg.): Kompendium Religions-
theorie, Göttingen 2005, 239–247.
- Knoblauch, Hubert: „Soziologie der Spiritualität“, in: Baier, Karl (Hg.): Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse, Darmstadt 2006, 91–111.
- Kristeva, Julia: Dieses unglaubliche Bedürfnis zu glauben, Gießen 2014.
- Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion, Frankfurt a. M. 1991.
- Pollack, Detlef: Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003.
- Taylor, Charles: Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009.
- Tomasello, Michael: Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation, Frankfurt a. M. 2011.
- Schmidt, Thomas M.: „Ritual as Deficiency Guarantee? Habermas’ Anthropological Classification of the Evolutionary Function of the ‘Sacred Complex’“, in: Breul, Martin/Helmus, Caroline (Hgg.): The Philosophical and Theological Relevance of Evolutionary Anthropology. Engagements with Michael Tomasello, New York 2023, 149–161.
- Utsch, Michael: „Religionspsychologie: Ein Forschungsüberblick“, in: International Journal of Practical Theology 12 (2), 2008, 308–356.
- Wagner, Falk: „Religion der Moderne – Moderne der Religion“, in: Gräb, Wilhelm (Hg.): Religion als Thema der Theologie. Geschichte, Standpunkte und Perspektiven theologischer Religionskritik und Religionsbegründung, Gütersloh 1999, 12–44.
- Zulehner, Paul: Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion, Freiburg 1973.
- Zulehner, Paul: Spirituelle Dynamik in säkularen Kulturen? Religionsmonitor, Bertelsmann-Stiftung, Gütersloh 2008.

Sollbruchstellen

Spirituelle Identität und der Umgang mit Krisen in pluralen Gesellschaften der Gegenwart

Martin Rötting

*Ring the bells that still can ring
Forget your perfect offering
There is a crack, a crack in everything
That's how the light gets in*
Leonhard Cohen¹

Spirituelle Identitätsprozesse sind eine viele Jahrzehnte dauernde Entwicklung. Die religiöse oder eher säkular geprägte Umwelt der Kindheit mit ihren Erfahrungen spielen ebenso eine Rolle wie soziohistorische Entwicklungen in der Pubertät und im Erwachsenenalter. Mit der „Midlife-Crisis“ markiert der Volksmund einen für viele Menschen erfahrenden Wendepunkt in der Art und Weise, wie sie ihre eigene Navigation durch ihr Leben und die damit verbundenen Ziele und Hoffnungen wahrnehmen. Die religionswissenschaftliche Spiritualitätsforschung zeigt im Detail welche „Sollbruchstellen“ in Biographien häufig genannt werden, um Prozesse spiritueller Identitätsbildung auszulösen oder herauszufordern.² In diesem Artikel soll zunächst gezeigt werden, dass (1) *Spirituelle Identitäten als eine Arbeit „nach Aufgabe einer der perfekten Hingabe“* (frei nach Cohen) bezeichnet werden kann. Ein Teil der spirituellen Bewegung des letzten Jahrhunderts war geprägt von einer großen Sehnsucht nach Harmonie. Gerade hier entstehen die (2) *spirituellen Sollbruchstellen im Kontext einer pluralen interreligiösen Welt*, in denen diese Harmonie immer wieder durch Polarisierungen und Diversifizierungen gekennzeichnet und damit hinterfragt wird. Die Genese einer spirituellen Identität kann mit dem Bild der Wegfindung anhand von Karten gut beschrieben werden, wie im Abschnitt (3) *Die Navigation der Individuen* gezeigt wird. Eine Analyse vieler Navigation zeigt exemplarisch für die Gegenwart typische (4) *Sollbruchstellen in Feldstudien: München, Vilnius, Seoul und New York*. Kulturübergreifend zeigen quer Analysen, dass (5) *Sollbruchstellen und spirituelle Identitätsprozesse in spezifischen Navigationssituationen* und konkrete Krisensituationen besonders häufig auftreten und dem Prozess der spirituellen Identität oft die entscheidende Wendung geben. Abschließen wird deshalb

1 Textzitat aus dem Song *Anthem* von Leonhard Cohen 1992.

2 Rötting 2019.

gefragt, wie diese Brüche im Leben mit dem diesen oft später zugeordneten spirituellen Erfahrungsgewinn zusammenhängen: (6) *Cracks and light? Grundmuster spiritueller Identität: Salientes Muster und Anamorphose*.

1. Spirituelle Identitäten als Arbeit „nach der der Idee der perfekten Hingabe“

In pluralen Gesellschaften gibt es aufgrund der verschiedenen Weltbilder unterschiedliche Ansichten zu moralischen Vorstellungen sowie zu einem sinnvollen Leben und dessen Ziel. Meist sind diese in westlichen Kulturen des Abendlandes noch mehr oder minder geprägt von christlichen Vorstellungen. Weder gesellschaftliche Makro- oder Mesoebenen noch Individuen besitzen per se völlig harmonische oder homogene Welt- und Lebensvorstellungen. Die Sinnkarten, nach denen Menschen ihren Lebensweg navigieren stehen in unterschiedlichen Spannungen zu anderen Sinnkarten von Mitmenschen, der Gesellschaften, unterschiedlichen Religionen und Konfessionen. Diese Spannungen spiegeln sich natürlich auch in der Religiosität des Einzelnen. Ein perfektes Zusammenspiel ohne solche Aushandlungsprozesse ist somit unmöglich. Das Leben ist kein *perfect offering*, wie Cohen sagt, keine perfekte, harmonische oder makellose Hingabe. Spiritualität ist ein Prozess, der mit genau dieser Spannung arbeitet, Sinnlandkarten adaptiert und so eine Art spirituelle Navigations-Identität ausbildet.

2. Spirituelle Sollbruchstellen im Kontext einer interreligiösen Welt

Auf der Grundlage divergierender Welt- und Wertvorstellungen entstehen Konflikte die – bildlich gesprochen – zu Zerreißproben der eigenen Sinnkarten werden können. Dies führt zur Frage, ob diese Risse, also die Konfliktlinien innerhalb und zu andern Sinnkarten gewisse Strukturen aufweisen und ihre Einflüsse auf die Entstehung spiritueller Identität vergleichbar sind.

Mit Blick auf eine sich im 20. Jahrhundert stark entwickelnde immer mehr global agierende esoterische Szene stellt sich die Frage, ob die Inhalte mit den Bruchlinien zusammenhängen, da diese Szene vielfach in kontrastierender Auseinandersetzung mit traditionellen Religionen entsteht. Ein möglicher Riss wäre der Umgang mit dem Bedürfnis nach allumfassenden, viele Gegenätze in Einklang bringende Universalentwürfe, wie sie in den All-Eins-Philosophien, etwas

der Entwicklungsschritte nach Jean Gebser³ oder der Integralen Spiritualität Ken Wilbers zu finden sind.

Auch in der frühen Religionswissenschaft selbst findet sich mit der Suche nach der Urreligion⁴ in den Anfängen der Disziplin sowie in der Methode der Religionsphänomenologie, zum „Wesen der Religion“ (Friedrich Heiler) vorzustoßen.

In den Spiritualitätsbewegungen selbst sind zu den Recherchen zur Verbindung von Zen und dem japanischen Militär⁵ sowie der Aufdeckung von Missbrauchsfällen in den Kirchen und in spirituellen Gruppen in der Öffentlichkeit und im inneren Diskurs erste „Risse“ aufgetaucht. Wie aber verarbeiten Individuen diese Spannungen in ihren spirituellen Identitätsprozessen?

3. Die Navigation der Individuen⁶

Spiritualität ist, so hat sich in den bisherigen Betrachtungen gezeigt, ist auch eine Art Aktualisierung der Religion. Das ist heute in interreligiösen Kontexten im seltensten Fall ein aktives Übernehmen der von den traditionellen Religionssystemen angebotenen Riten, Sinndeutungen und persönlichen Praktiken. Diese sind hoch bedeutungsvoll, werden aber angenommen, adaptiert, abgelehnt und sich so neu zu eigen gemacht. Spiritualität hat meines Erachtens im Kern mit einer Navigationsleitung im Gesamtkontext des eigenen Lebens zu tun.

Das entwickelte und hier im Kontext des Verhältnisses von Religion und Spiritualität vorgestellte Modell⁷ baut auf den Arbeiten von Paul Ricœur, Peter Burke und Heiner Keupp auf. Im Anschluss an Paul Ricœur (und andere) kann spirituelle Identität narrativ verstanden werden. Sie entsteht durch narrative Prozesse der Refiguration und zeigt sich als erzählte Geschichte. Ricœur⁸ unterstreicht im Unterschied zu anderen, dass das Leben selbst nicht schon in narrativer Struktur vorliegt, aber unsere Handlungen eine Art Vorstrukturierung der Gerichtetheit, Intention und Zielführung aufweisen.

In Fortführung der von Peter Burke und seinen Kollegen entwickelten Identitätstheorie, kann spirituelle Identität aber auch als eine Funktion des Selbst gesehen werden, die Situationen interpretiert, um den Menschen handlungsfähig

3 Jean Gebser (1949) hatte mit *Ursprung und Gegenwart* eine viel beachtete Kulturstudie in zwei Bänden vorgelegt, die die Bewusstseinsentwicklung der Menschheit in Phasen einteilte. Viele spätere spirituelle Schriftsteller bezogen sich auf Gebser u. a. auch Ken Wilber (2007).

4 Etwa bei Friedrich Heiler oder Gustav Mensching (1959).

5 S. Victoria 2006.

6 Grundlage für diesen Absatz ist meine Darstellung in Rötting 2022, 163–166.

7 Rötting 2018.

8 Ricœur 1988.

zu machen.⁹ Unterschiedliche Rollen werden mit verschiedenen Identitätssets angesprochen, die je nach Situation und Kontext in einer hierarchischen Ordnung zur Interpretation von Wirklichkeit herangezogen werden.

Heiner Keupp zeigte, dass Identitäten in der Spätmoderne patchworkartige Strukturen aufweisen und „zusammengesetzt“ sind, um auf neue Situationen eingehen zu können.¹⁰

Mit diesen aus der Identitätsforschung sich anbietenden Strängen ergibt sich ein an den Narrativen der Interviews entwickeltes Modell von spiritueller Identität als Lebens-Weg-Navigation. Der religionswissenschaftliche Zugang versucht, spirituelle Identität in ihrer Relation zum Individuum und den Religionen und spirituellen Traditionen zu beschreiben. Damit ist zunächst die Funktion dieser spezifischen Identität für das Selbst erfasst: Die Verortung im Horizont des ganzen Lebens zu ermöglichen, aus der sich dann klare Handlungsoptionen für den weiteren Lebensweg ergeben. Wie das spirituelle Ziel gefüllt wird, ist jedoch von unterschiedlichen Kontexten abhängig. Die Ausweitung des (zunächst christlichen) Spiritualitätsbegriffs auf z. B. muslimische, hinduistische oder buddhistische Spiritualität, um nur einige zu nennen, zeigt mögliche Adaptionen. Ob es auch agnostische oder atheistische spirituelle Identität geben kann, hängt von der Narration des Subjekts ab, aus der heraus sich die Sinnkarte entwickelt.

Eine Funktion der spirituellen Identität ist die Verortung von Erfahrungen in einem Sinnsystem. Religiöse Organisationen verstehen sich als Anbieter eines solchen Systems. Die dafür produzierte Projektionsfläche kann als Sinnkarte bezeichnet werden. Erfahrungen ermöglichen dem Subjekt eine bildhafte Vorstellung vom Sinn des Lebens als Lebensweg. Sinnkarten bilden die Wirklichkeit des Lebens nicht einfach eins zu eins ab, sondern erhalten ihre spezifische Qualität durch Vereinfachung auf Wesentliches. Mögliche Lebensereignisse werden in ihrer symbolisch-spirituellen Funktion (Geburt, Tod, Krisen, Entscheidungssituationen) verortet. Diese „Sinnorte“ verbinden sich über die Erzählung und setzen sie in Bezug zum Lebenssinn. Jeder Mensch lernt über Sprache und Kultur traditionelle und vielfach auch religiöse Sinnkarten kennen, religiöse Texte und Riten überliefern und erläutern sie und ermöglichen eine Verortung in ihnen.

Die dem Subjekt zur Verfügung stehenden Interpretationsmodelle der Wirklichkeit können als Schichten oder Folien alterierender Sinnkarten gedacht werden. Widersprüchliches oder Ergänzendes kann so unterschiedlichen Ebenen zugeordnet und auch – falls notwendig oder sinnvoll – „stehen gelassen“ werden und ist rollen- und kontextabhängig.¹¹ Das Theoriemodell würde hier nahelegen, dass spirituelle Identität danach strebt, konkrete und ultimative Sinndeutung zu synchronisieren, was durch die empirische Analyse bestätigt werden

⁹ Burke/Stets 2009.

¹⁰ Keupp 1999.

¹¹ Vgl. hierzu Burke/Stets 2009.

konnte. Bietet eine Sinnkarte, die vor allem *eine* konkrete religiöse Tradition abbildet, für bestimmte Lebensbereiche oder Erfahrungen keine oder als mangelhaft empfundene Orientierung, werden für diesen Fall alternative Angebote gesucht. So können für bestimmte „Lebensgebiete“ alternative Sinnkarten eine höhere Salienz¹² erzielen als in anderen Lebensbereichen.

Gelungene Spiritualität benötigt eine hohe Kompetenz in der Bewertung und im Umgang mit den verschiedenen Sinnkarten. Dies ist gegeben, wenn sich die saliente Sinnkarte vom Individuum derart auf die Erfahrungen der Wirklichkeit beziehen lässt, dass eine der Sinnkarten entsprechende zielführende Navigation möglich ist. Die Analyse legt nahe, dass zunächst alternative Sinnkarten in den Kontexten gesucht werden, für die die momentan saliente Sinnkarte keine zufriedenstellende Orientierung bietet. Zunächst werden kontextbedingt unterschiedliche Sinnkarten verwendet oder sogar aufgrund der hohen Orientierung neue Sinnkarten komplett übernommen. Neue Erzählungen des Subjekts „korrigieren“ den „Fehler“ der bisherigen Sinnkarte.

Diese im religiösen Kontext oft als Konversion bezeichnete Identitätsarbeit führt das Selbst aus der Identitätskrise durch eine starke Identifikation mit einer sich als komplett anbietenden Sinnkarte. Den Betroffenen fällt dann für eine Phase, die bis zu 10 oder 15 Jahre dauern kann, die Teilnahme an Ritualen der Herkunftsreligion, wie Beerdigungen etc., schwerer.¹³ Die Inhalte dieser Rituale müssen nun mit den bisherigen Erfahrungen des eigenen Lebens in einer Art Neukonfiguration zu einer neuen Lebensgeschichte verbunden werden.

Orthodoxe Sinnkarten, deren Faszination und postulierte Allgemeingültigkeit in der „ewig wahren Rechtleitung“ und Wegbeschreibung liegt, welche häufig aufgrund „göttlicher Herkunft“ den zeitlichen Prozessen gegenübergestellt wird, bergen eine hermeneutische Herausforderung: Damit diese „ewig wahren Geschichten“ zu funktionierenden Sinnkarten mit Bezug zur gelebten Erfahrung werden können, brauchen sie Interpretation. Dies führt zur Geburt von Theologien und hermeneutischen Traditionen heiliger Texte. Religiöse Organisationen sehen ihre Aufgabe vor allem auch darin, die „Rechtmäßigkeit“ der Texte und Riten so wie ihre Interpretation sicher zu stellen. Den großen Veränderungen der Rolle solcher Traditionen hat Lyotard mit dem Hinweis auf das „Ende der großen Erzählungen“ einen prägnanten Ausdruck verliehen.¹⁴

Eine Divergenz zwischen der (erfahrenen) Wirklichkeit, der eigenen Position auf der Sinnkarte und der angebotenen Deutung führt zu Orientierungslosigkeit.

¹² „Salient“, also „oben aufliegend“, ist ein von Peter Burke (Burke/Stets 2009) und seinen Kollegen in der Identitätstheorie oft verwendetes Konzept. Damit wird ausgedrückt, welche Aspekte und Identitätssets besonders wirkmächtig für die betreffende Person sind.

¹³ Vgl. hierzu Rötting 2007, 2009.

¹⁴ Lyotard 2015.

keit. Das Theoriemodell legt nahe, dass eine funktionierende und damit kohärente spirituelle Identität zu einem glücklichen Leben führt.¹⁵

Interreligiöser Dialog ermöglicht durch die Vernetzung von Anknüpfungspunkten¹⁶ ein interreligiöses Lernen, bei dem Referenzpunkte unterschiedlicher Sinnkarten aufeinander bezogen werden. So kann die spirituelle Identität einer Person alternative Sinnkarten lesen, verstehen und gegebenenfalls akzeptieren.

Religiösen Traditionen und Organisationen obliegt die Aufgabe, den Erfahrungsschatz ihrer Tradition als funktionierende Sinnkarte aufzuarbeiten. Damit ist nicht das Tradieren von starren Lehren oder Riten gemeint, sondern das Weitergeben der ihnen zugrunde liegenden Lebenserfahrungen. In einer pluralen Welt führt die Verabsolutierung einer Sinnkarte zu Radikalität und damit letztlich zur Gewalt, weil der Einfluss alterierender Sinnkarten begrenzt werden muss. Der sinnvolle Umgang mit alterierenden Sinnkarten und die Verknüpfung mit der durch die eigene religiöse Tradition angebotenen ist eine für religiöse Organisationen bestehende Herausforderung.

Feldforschungen in München, Vilnius, Seoul und New York führten dabei zu folgendem Ergebnis: Die für die qualitative Studie ausgewählten Metropolen bieten bei großen kulturellen und historischen Unterschieden auch eine gewisse Vergleichbarkeit, da sie alle entwickelte Metropolen sind, in denen das Christentum eine im Kontext anderer Religionen sich verändernde Rolle spielt. Die gesellschaftlichen und religiösen Prozesse der Modernisierung und der Säkularisierung verlaufen allerdings in unterschiedlichen Formen und Geschwindigkeiten. Die Untersuchung in den höchst unterschiedlich geprägten Metropolen zeigt, dass sich neben transkulturellen Gemeinsamkeiten auch lokale Spezifika herausbilden, die über Religionsgrenzen hinweg „typisch“ für eine Metropole sind. Allerdings gilt Gleiches auch für Sinnkarten, die von ähnlichen spirituellen Traditionen geprägt sind. Hier gibt es über die Lokalitäten hinweg gemeinsame Identitätsmarker. Große und einschneidende historische Ereignisse, wie die Anschläge in New York am 9.11.2001, die Phase des Sozialismus während der Sowjetunion in Vilnius, die Auswirkungen des Koreakrieges in Seoul und die Reaktionen zum Traditionalismus und zum Holocaust in München, prägen die primären Sinnkarten in einem so großen Maß, dass sich die Spiegelung dieser Prägung in so gut wie allen salienten Sinnkarten des Ortes wiederfindet. Dies führt zu einer soziokulturellen Verortung von Erfahrung. Sie drücken sich z. B. im Gefühl der Volkstraurigkeit des koreanischen Han¹⁷ – einem für Korea typischen Gefühl von Melancholie und Traurigkeit –, im Verantwortungssinn der

15 Zur Verbindung von Glück, Sinn und Spiritualität zeigt Tatjana Schnell (2016, 17) auf, dass ein wesentlicher Faktor die Erfahrung von Kohärenz ist, wobei Spiritualität eine sehr positive Rolle einnehme, da sie Kohärenz stiften kann.

16 Rötting 2007.

17 Rötting 2013.

Deutschen im Blick auf den Nationalsozialismus oder in der gefühlten Krise nach dem Systemende in Vilnius¹⁸ aus.¹⁹

4. Sollbruchstellen in Feldstudien: München, Vilnius, Seoul und New York

Die Feldstudie ist in ihren Ergebnissen in Rötting 2019 veröffentlicht, an dieser Stelle geht es um den Fokus auf den Brüchen der Biographien der Lebensnavigation. Dabei soll die Frage verfolgt werden, ob die in den Einzelfällen dokumentierten Spannungen Hinweise auf weitergehende Muster dieser, also Sollbruchstellen von Sinnkarten, aufzeigen können.

Für die verwendete Feldstudie wurden zwischen 2014 und 2018 80 Interviews durchgeführt, je 20 in einer Metropole. Die Interviewsprachen waren Deutsch, Englisch, Koreanisch und Litauisch. Einen Eindruck der Forschungsfragen für die halbstrukturierten Interviews bieten folgende Beispielfragen aus den Leitfadeninterviews: *Erzählen Sie von Ihrer Lebensgeschichte, besonders aus der Perspektive der Religion und der Spiritualität, Spielen oder spielten Freundschaften im Blick auf Religion und Spiritualität bei Ihnen eine wichtige Rolle?, Sind Sie in religiösen oder spirituellen Gruppen oder Gemeinden aktiv?, Würden Sie von sich sagen, dass Sie Formen interreligiöser Praxis üben? und Gab es Krisen oder Wendepunkte in ihrem Leben mit Auswirkung auf ihre Religiosität/Spiritualität?*

Ein Beispiel für den Umgang mit einer Krise ist die Erzählung von Bernd H., der auf einer Islandreise in einem Gespräch erkennt, dass er von seiner Alkoholsucht wegkommen möchte und sich zum ersten Mal in einem Gebet an Gott wendet.

Für mich war es so, dass ich das (die Alkoholsucht, MR) Gott hingegeben hab. Meine Hände geöffnet hab, in der Erwartung, mir was Neues zu geben. Gar kein Anspruch, was dieses Neue sein soll. Einfach mir etwas Neues, etwas Lebendiges zu geben. Und am Schluss hab ich noch meinen Deal gemacht, an den kann ich mich gut erinnern. Weil ich in dieser ganzen Sache doch noch sehr skeptisch war. Ich hab dann im Kopf was so gedacht: Jetzt fängst du hier an zu beten – und so. So diesen kritischen Beobachter in mir gehabt. Dann hab ich noch am Schluss den Deal mit reingebracht: Jetzt versuch ich's mal mit dir, wenn du mich fallen lässt, dann war's das mit uns beiden. Dieser Deal steht eigentlich bis heute noch. [lacht].²⁰

¹⁸ S. hierzu u. a. auch *Ališauskiene Milda*; Schröder Ingo 2012.

¹⁹ Eine detaillierte Übersicht zu den Ergebnissen der Metropolen findet sich in Rötting 2018.

²⁰ Interview M7, Bernd H., 1.3. Die Interviewkennungen beziehen sich auf die Studie Rötting 2019, der Buchstabe zeigt den Interviewort an, dahinter eine Reihenummer und das mit

Der Bruch in der Navigation ergibt sich aus dem Umgang mit der Alkoholsucht. Ausgelöst durch die Begegnung im Urlaub in Island öffnet sich Bernd H. der Möglichkeit zu Gott zu beten und es beginnt ein Wendepunkt in seiner spirituellen Navigation, die allerdings im obigen Zitat noch mit einer verhaltenen Vorsicht markiert ist.

Im Süddeutschen Raum und in München ist das Interview nicht das einzige, in dem der Umgang mit Alkohol eine Rolle spielt. Andere für München wiederkehrende Themen der Interviewten bildet der Bezug zur katholischen Kirche, auch wenn dieser mit teilweise negativen Erinnerungen einer strengen Kindheit verbunden wird und sie dieser selbst nicht (mehr) angehören oder sich von ihrer Lehre wegentwickelt haben. In einigen Fällen wurde die katholisch geprägte Sinnkarte nicht verworfen, sondern erweitert. Andere definieren ihre saliente Sinnkarte mit dem Abstand zur katholischen Lehre und markieren Verletzungen und Missbräuche, die sie erfahren haben. Auch das Judentum spielt eine Rolle. Einige entdeckten jüdische Vorfahren in der weiteren oder direkten Familie, deren jüdische Identität zum Schutz vor Verfolgung während der Zeit des Nationalsozialismus geheim gehalten wurde. Auch der Umgang mit dem für den süddeutschen Raum prägenden Antijudaismus in Form von Heiligenverehrung oder Hostienwundern spielt in der Reflexion der eigenen Spiritualität eine Rolle.

Alternative Sinnkarten bieten die Zen-Meditation und allgemein östliche Meditationsformen sowie Yoga. Neohinduistische Advaita-Lehrer und Meditation sind sehr verbreitete Formen. Aber auch innerhalb der katholischen Spiritualität findet eine Alternativbewegung statt (Taizé, monastische Spiritualität, Kloster auf Zeit, Herzensgebet, Themen der Gerechtigkeit). Typisch für München ist, dass die katholische Kirche, wenn nicht direkt ein Gegenüber, so doch einen argumentativen Bezugspunkt bietet.

Eine häufig vorkommende Bruchstelle in *Vilnius* ist die Abwesenheit von Religion im öffentlichen Raum während der Sowjetzeit (1945–1990), bei gleichzeitiger häufig starker Frömmigkeit auf dem Land. Ein Beispiel hierfür ist das Interview mit Justas aus Kaunas:

First thing about religion in the class in the first meeting. I remember always very well my first teacher. The only teacher. For the first three classes you had only one teacher. She was teaching us for all things, you know. So she was saying ‚you know a few years ago, the guy flying to the sky he was looking around and he found no God. So relax, children, there is no God.‘ And we were relaxed, I should say. That’s what it was. The only thing for this came from *maciute* [litauisch für Großmutter, MR].²¹

den interviewten Personen vereinbarte Pseudonym oder Kürzel sowie eine Identifikationsnummer des Leitfadens, der sich in Rötting 2019 einsehen lässt.

21 Interview VLN12, Justas Z, 1.1.

Die gleiche Bruchstelle markiert der Geistliche Robert G., der während der Sowjetzeit bereit im jungen Erwachsenenalter war und den Konflikt zwischen Glaube und antireligiöser Staatsideologie aktiv aufnahm:

Also in meiner Jugendzeit habe ich den Glauben schon so ein bisschen kämpferisch verstanden, als etwas Oppositionelles gegen die Besatzungsmächte und die sowjetische Regierung. Und für einen Jugendlichen war das selbstverständlich schon etwas Anreizendes. So, wenn wir gläubig sind, öffentlich die Kirche besuchen oder beten, das heißt, dass wir auch für die Gewissensfreiheit in Litauen kämpfen. Das war sozusagen auch im Jugendbewusstsein so ein bisschen cool. So, wir sind in Opposition, wir kämpfen gegen das Regime.²²

Während der Sowjetzeit herrscht eine atheistische Haltung in der Metropole, keine regelmäßige Praxis von Religion. Es verbleibt aber eine traditionelle katholische Religiosität auf dem Lande, sehr oft vermittelt durch die Praxis der Großeltern. Dies wurde von vielen Menschen nur während der Sommerferien und hoher Festtage erlebt. Im Umgang mit dem politischen Umbruch entstand für die Menschen eine große religiöse und Spirituelle Wahlmöglichkeit in kurzer Zeit durch die Ankunft vieler missionarischer religiöser Gruppierungen, durch die sich ein herausfordernder religiöser Pluralismus einstellte. Die symbolische Monopolstellung der katholischen Kirche wird auch von anderen religiösen Bewegungen vielfach akzeptiert. Auch in Litauen gehören Suchterfahrung in der eigenen Biografie oder in der von Familienangehörigen in Zusammenhang mit der Krise der Wende sind oft erzählte Auslöser aktiver Lebens-Weg-Navigation.

In Südkorea herrschte nach dem Koreakrieg (1950–1953) große Armut. Die gleichzeitige Ankunft vieler Missionen, die nicht selten Reis für Konvertiten verteilten, stellten traditionelle Überzeugungen in Frage und versprachen gleichzeitig eine bessere Zukunft. Mohammad Yoon, der später zum Islam konvertiert war, weil ihn der Zusammenhalt einer Community von Arbeitern in einer Baustelle, in der er tätig war, so sehr beeindruckte, erzählt von seinen Kindheitserinnerungen:

That time was starving time. So we were confused. To be guided right path. So many different religions like Christian conducting activities. Catholic, many sectors of Christianity came in one time. To give us lecture and guide. Make a church. It was so confusing. When I was childhood. Yes. We were interested to learn from their invitation in the evening time. City, small town and we have many different churches. They sent their missionaries to villages. So we were very confused. [...]. We believed everything because we were child and we did not know about Catholicism much. So we learnt from him. One day he left our friends believers after became catholic, to the city. But our friends did

22 Interview VLN9, Robertas G., 1.2.

not go to the church. Very far away, 8 or 9 km. So we all became without religion or praying. We believed completely that time, that's why I became catholic.²³

Die Armut nach dem Koreakrieg und Präsenz christlicher Missionare mit Versprechen und Geschenken wirken für viele als Überforderung. Die Erfahrung von Einsamkeit und Orientierungslosigkeit findet sich in vielen Interviews, die in Korea oder mit Koreanern im Ausland geführt wurden. Beides trifft sich in der koreanischen Volkstraurigkeit, dem „Han“. Die Wirtschaftskrise 1998 führte bei einigen zur Emigration ins Ausland (USA (S12, NYC6), Vereinigte Emirate (S12), Kanada (S19)). Die traditionellen Religionen wie Buddhismus, Konfuzianismus und Schamanismus sind kulturelle Referenzpunkte, der Koreakrieg und die Wirtschaftskrise sowie die Teilung Koreas historische Referenzpunkte und Identitätsmarker.

Der hohe Erfolgsdruck und die wirtschaftliche Krise werden oft als spiritueller Impuls erwähnt. Die spirituellen Optionen müssen Heilung und Harmonie versprechen, um mit der koreanischen Kultur, die durch den Konfuzianismus geprägt ist, symbiotisch agieren zu können.

In den USA wurden Interviews kurz nach dem Amtsantritt von Donald Trump geführt. Die Spaltung der Gesellschaft wird so für viele offensichtlich, eine bisher in spirituellen Zirkeln oft optimistische Vision einer sich immer weiter entwickelten Spiritualität gerät dadurch in die Krise. Chaz drückt diese Irritation, die sich in vielen Interviews in New York zeigte, wie folgt aus:

When the year 2000 happened, that was: In the 60s it was the dawning of the age of Aquarius, in the year 2000 begins the age of Aquarius. So I expected, because Aquarius is very caring and giving and loving, that our consciousness would change. And when suddenly we elected president Bush, who was in the opposite direction – I thought: maybe we are working thru some dark stuff. So I thought, if it changes, maybe we are moving to that direction. And now we have Donald Trump as a President. And I can't even begin to fathom how that happened, except that we have been so terrible irresponsible.²⁴

Die Bruchstellen in New Yorker Interviews benennen häufig Spannungen zwischen orthodoxer, traditioneller Spiritualität und politisch liberaler Einstellung. Die ethnisch-migrationsbedingte Prägung vieler Kongregationen und Gruppen sowie spiritueller Sinnkartenangebote trägt zu diesen Bruchlinien bei. Eine hohe praktische Akzeptanz und Wertschätzung der Diversität, gerade in New York, wird von vielen betont. Die Brüche der Lebensnavigation erhalten so auch den Charakter positiver Spannungen. Christlich-jüdisch-buddhistisch-hinduistische Blends prägen neue spirituelle Trends. Viele Angebote, neben den auch häufig genutzten psychotherapeutischen, bieten eine Spiritualität als Lebensorganisation in der Diversität. So zeigt sich nicht selten ein wurzelbezogener Synkretismus,

23 Interview S13, Yoon Mohammad, 1.2.

24 Interview NYC 20, Chaz, 5.2.

in dem sich Sinnkartenstrukturen sich herausbilden, die ethnische und kulturelle Herkunft und Diversität verorten können.

5. Sollbruchstellen und spirituelle Identitätsprozesse in spezifischen Navigationssituationen

Vergleicht man die Bruchstellen, die in den Interviews kommuniziert werden und sich in der Analyse der Interviews erheben lassen in allen vier Erhebungsorten – München, Vilnius, Seoul und New York –, dann zeigen sich in der Querschnittanalyse kultur- und religionsübergreifende übergreifende Häufungen.²⁵ Da es sich bei der Datengrundlage um eine qualitative Untersuchung handelt erhebt die folgende Zusammenstellung keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit. Folgende Brüche zeigen sich kulturübergreifend besonders häufig:

- Homosexualität
- Rassismus und Diversity Themen
- Abhängigkeit und Sucht
- Probleme der Gesellschaftsstruktur
- Persönliche Krise, Krankheit

Homosexualität²⁶ zeigt sich für die Interviewten häufig in ihrer Schulzeit im Vergleich mit anderen Jugendlichen. Eine Beheimatung in religiösen Gruppen, in denen dies nicht gewünscht und akzeptiert ist, offenbart den Bruch. Für viele in traditionellen Religionen verwurzelten Menschen ist die eigene Homosexualität eine Sollbruchstelle, da die existierende Sinnkarte hier keine Lösung anbietet. Konversion oder Austritt und Suche nach alternativen Spiritualitäten sind oft die resultierende Folge.

Rassismus und Diversity-Themen²⁷ sind Bruchstellen, die sich besonders in den Metropolen zu finden, die mit hoher kultureller Diversität und regelmäßigen Wellen von Migration gekennzeichnet sind. Die Erfahrungen führen einerseits oft zu spirituellen Gruppen, die die kulturellen Identitätsmarker der Betreffenden besonders ansprechen, andererseits gibt es auch spirituelle Identitäten, die gerade aus der Differenz Akzente und dadurch Inhalte die kulturübergreifend sind, für ihre Sinnkarten gewinnen.

Abhängigkeit und Sucht²⁸ sind wirklich häufig auftretende Aspekte in der Genese der eigenen spirituellen Identität. Dies wurde auch von anderen For-

²⁵ S. im Detail Rötting 2019, 226 ff.

²⁶ Interviews z. B. M6, M7, NYC15, NYC20. Eine Zusammenfassung aller Interviews der Feldstudien findet sich in Rötting 2019, 455–506.

²⁷ S. Interviews M10, NYC2, NYC12, NYC13.

²⁸ S. Interviews M18, VLN7, VLN11, VLN19, S18, S19, NYC4, NYC17.

scher*innen bemerkt, wie etwa Linda Mercadante in ihrer Forschung zu SBNRLern.²⁹ Dabei spielt oft auch die Bewegung der Anonymen Alkoholiker eine Rolle, deren zwar christlich geprägte aber doch sehr offenen Spiritualität Abhängigen und Angehörigen oft eine Hilfe und damit auch Brücke zu weiterer spiritueller Suche ist.

Probleme der Gesellschaftsstruktur³⁰ wie Krieg, Umbrüche nach Armut oder Rezession oder auch politische Spaltung, wie sie die USA mit dem Wahlsieg Donald Trumps erlebte, verunsichern die Menschen und stellen die Verlässlichkeit eines geregelten Alltags und einer sicheren Umgebung konkret oder hypothetisch in Frage. Beides wird auch spirituell als Bruch erlebt, weil die herkömmlichen Versprechen der Religion(en) und spirituellen Gruppen für ein gutes Leben nicht greifen. Charismatische politische und religiöser Führer sind in diesen Situationen für die einen aktive Influencer der Lebenswegnavigation, für die anderen Referenzpunkte des Bruchs mit bisherigen Sinnkarten, die nun neu gefunden werden müssen.

Persönliche Krise und Krankheit sind die häufigsten Brüche in Sinnkarten der Lebenswegnavigation und Tauchen in 35 von 80 Interviewten als Hauptursache für Veränderung auf, bei mehr als der Hälfte als zusätzlicher sekundärer Faktor. Dabei betrifft die persönliche Krise häufig Beziehungsprobleme mit Eltern, Partner oder Kindern. Der Bruch in den engsten Beziehungen ist dabei meist eine Begleiterscheinung von Navigationsentscheidungen mit Blick auf andere Aspekte. Menschen, die wegen der eigenen Homosexuellen Orientierung die Religion oder spirituelle Gruppierung wechseln, berichten oft auch von sich anschließenden Konflikten mit den engen Menschen aus dem eigenen Umfeld, die in den Gruppen verbleiben, ein Bruch worunter beide Seiten leiden. Krankheiten die das eigene Leben sehr einschränken oder bedrohen beenden die bisherige Lebensplanung und -führung und fordern aktiv eine Umgestaltung sowohl des aktiven Lebensvollzugs, wie auch der Sinnkarte, zur Navigation heraus.

6. Cracks and light? Grundmuster spiritueller Identität: Salientes Muster und Anamorphose

There is a crack, a crack in everything/That's how the light gets in, postuliert Cohen. Das Licht hat in den spirituellen Sinnkarten und Lebens-Weg-Navigationen eine Konkrete Funktion: Es ist eine Art Spotlight auf die Sollbruchstellen der Sinnkarte und fordert dazu auf, alternative Sinnangebote zu suchen und zu Überprüfen. Sollbruchstellen sind, da sie häufig vorkommen, auch oft bereits Gegenstand dieser Sinnangebote und sprechen die Herausforderung gezielt an.

29 S. Mercadante 2014, 116 ff.

30 S. Interviews M12, M16, VLN2, VLN3, VLN9, VLN12, VLN13, VLN20, S4, S13, NYC6.

Spirituelle Influencer³¹ bieten hier ganzheitliche Angebote. Ein Beispiel ist die Dankbarkeit in der Spiritualität von David Steindl Rast, der als Kind im Zweiten Weltkrieg eine Bedrohung überlebte und hierfür dem zur Hilfe eilenden Nachbar Dankbar ist. Dankbarkeit ist später eines der Schlüsselworte seiner Spiritualität. Diese erweist sich für sehr viele Menschen Anschlussfähig, vielleicht auch, weil die Erfahrungen des Ausgeliefertseins und damit der Dankbarkeit für Überleben prägend für eine ganze Generation sind. Ein ähnliches Beispiel bietet Ayya Khema, die als jüdisches Kind in Berlin vor den Nazis fliehen musste und später Buddhistin wurde. Das Versprechen des Buddhismus, eine Heimat in sich zu finden, wird von ihr häufig genannt. Auch die Erfahrung der Heimatlosigkeit teilen viele und die Spiritualität der meditativen Beheimatung ist offensichtlich auch generationsübergreifend wichtig. Die häufig beobachtete starke Tendenz jüdisch-amerikanischen Hintergrunds in der buddhistischen Szene Nordamerikas findet hier vielleicht eine mögliche Erklärung. Die Grundmuster spiritueller Identität werden, so zeigt die Analyse der Interviewergebnisse, häufig in Methaphern gehalten, die als spirituelle Anamorphose bezeichnet werden können.

Die *Anamorphose*³² und *kulturübergreifende Struktur* der spirituellen Identität benennt einen Prozess, der mit einer Entscheidung oder Krise (Beginn der Navigation) beginnt und mit dem Erkennen eines salienten Musters abschließt, das in einer Figur gefasst werden kann. Dies kann als *spirituelle Anamorphose* bezeichnet werden. Der Begriff Anamorphose kommt aus der Kunst und bedeutet „Umformung“, von griech. *morphe*, „Gestalt, Form“.³³ Neben Bildern können auch Wandgemälde oder gemalte Kuppeln in Kirchen Anamorphosen sein. Bezeichnend ist, dass sie vom Betrachter einen bestimmten Standpunkt und eine Perspektive einfordern, von der aus sie sich erst voll erschließen.

Die Narrationen der Feldforschung zur spirituellen Identität zeigen in ausgewählter Darstellung eine perspektivische, verzerrte oder umgeformte Sicht (Erzählbild) der Wirklichkeit mit dem Ziel, in der Geschichte des eigenen Lebens ein salientes Muster aufzeigen zu können. Spirituelle Anamorphose schließt also die aufgewendete Identitätsarbeit ab, mit der die Perspektive eingenommen wird, aus der Lebensweg und Lebenssinn als ganze Gestalt wahrgenommen werden können. Diese Perspektive ergibt sich, wenn erlebte Wirklichkeit und durch Erfahrung und Narration verifizierte Sinnkarte in einer die Fragen des Lebens

31 Im Folgenden beziehe ich mich auf Überlegungen die Sarah Pieslinger in Ihrer Dissertation zu spirituellen Influencern derzeit vertieft. Herzlich bedanke ich mich an dieser Stelle für die hierdurch gewonnenen Einsichten.

32 Grundlage für diesen Absatz ist meine Darstellung in Rötting 2022, 167–169.

33 Der von Caspar Schott eingeführte Begriff bezeichnet Bilder, die nur unter einem bestimmten Blickwinkel zu erkennen sind. Laut Jurgis Baltrušaitis (1977) hat Caspar Schott den Begriff im ersten Band, Teil 1, Buch 3 (*De Magia anamorphotica*) in seiner *Magia universalis naturae et artis* (Würzburg 1657) als Erster gebraucht.

umfassenden Weise gelesen werden können. Eine solche spirituelle Identität verfügt über saliente Muster, die als anamorphe Figuren Symbole der Lebensdeutung sind. Sie markieren die Heilung oder Bewältigung des Bruchs in der Biographie und primären Sinnkarte. Religionen und religiöse Organisationen bieten in diesen Sinnkarten solche Figuren an (Kreuz, Himmel, Dreifaltigkeit, Erleuchtung, Karma, Prophet, Gericht, Ewigkeit), die aber im oben beschriebenen Prozess angeeignet und gegebenenfalls alteriert werden müssen. In Narrationen spiritueller Identität sind es oft bestimmte Erlebnisse mit einer Perspektive auf die eigenen Erfahrungen, die durch die Hilfe eines Meisters, einer Lehre oder einer spirituellen Praxis die häufig bereits die Sollbruchstellen einer Gesellschaft direkt benennen, und die nun eingenommen werden kann.³⁴

In der Psychologie wird die mittlere Lebensphase häufig als die Phase identifiziert, in der eine Art Bilanz gezogen wird und die einzelnen Facetten der Lebensgeschichte zu einem Ganzen gebracht werden.³⁵ Diese Bilanz in der mittleren Lebensphase, so spiegeln es viele Interviews dieser Studie wider, geht der spirituellen Anamorphose voraus. In den Narrativen erzählen 65 der 80 Interviewten von der wichtigen Erfahrung mit Freunden und Angehörigen und den Gesprächen mit ihnen bzw. deren Bedeutung für die eigene Narration der Spiritualität.

Anamorphose als Ziel spiritueller Narrative deutet in pluralen Kontexten auf einen besonderen Aneignungsaufwand des Individuums hin. Die bisher von den religiösen Organisationen bereitgestellten und vom Individuum übernommenen Sinnkarten sind keine umfassenden Plausibilitätsstrukturen mehr.³⁶ Da Menschen den sich so ergebenden Aneignungsaufwand zu bewältigen haben, wurde spirituelle Identität einerseits zu einer notwendigen und aufwendigen Identitätsarbeit (und ist „in“, weil sie ein Problem vieler ist), andererseits aber vielfach anschlussfähig und flexibel. Unterstützt wird dieser Prozess dadurch, dass in sozialen Netzwerken und spirituellen Gruppen der Bruch in der eigenen Sinnkarte durch den Austausch als häufig wiederkehrendes Problem erkannt wird. Der Bruch wird durch diese Kommunikation zur Sollbruchstelle, was gemeinsam nach Lösungen suchen lässt, bestärkt und den Bruch bzw. den Umgang mit diesem positiven Aspekt zukommen lassen kann.

Es gibt sowohl zum Synkretismus als auch zur Spiritualität religionswissenschaftliche Forschung, die neben kleinen Gruppen und Individualbefragungen

34 Exemplarisch: Im Interview mit dem New Yorker Rob (NYC15, 5.3 und 1.2) wird besonders deutlich, wie „schräg“ sich sein Leben für ihn anfühlt in der Phase der Trauer um den Tod seiner Mutter. Eine alternative Deutung der „Jungfrau Maria“ als „göttliche Mutter“ einer bekannten spirituellen Lehrerin half ihm, hier eine spirituelle anamorphische Perspektive zu erlangen.

35 S. McAdams 1994, 221.

36 Berger 2015.

auch die Populärkultur mit einbezieht. Wenn spirituelle Identität als Lebens-Weg-Navigation verstanden werden kann, dann zeigen die empirischen Analysen dieser Studie, dass Spiritualität zwar, wie Knoblauch³⁷ beschreibt, populäre Züge angenommen hat, aber spirituelle Identität als Lebens-Weg-Navigation in einem Maße in biografische Strukturen eingreift, dass dies über „Popularität“ hinausgeht. Die Breitenwirkung der durch Spiritualität angesprochenen Themen lässt aber auf deren hohe gegenwärtige Bedeutung für das Individuum und die Gesellschaft schließen. Die Populärkultur spiritueller Gruppen kann bekannte Sollbruchstellen auch instrumentalisieren, wie dies über das Thema Heilung in einigen charismatischen Richtungen geschieht. Hieraus ergeben sich weitere Forschungsdesiderate, die sich mit der Wirkung einer solchen Popularisierung von Sollbruchstellen im spirituellen Feld auf Betroffene und deren daraus modifizierten Umgang mit den eigenen Brüchen, befassen muss.

Literatur

- Ališauskienė, Milda/Schröder, Ingo: *Religious Diversity in Post-Soviet Society. Ethnographies of Catholic Hegemony and the New Pluralism in Lithuania*, Farnham/Burlington 2012.
- Baltrušaitis, Jurgis: *Anamorphic Art*, Cambridge 1977.
- Berger, Peter L.: *Altäre der Moderne*, Frankfurt a. M. 2015a.
- Berger, Peter L.: *Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Boston/Berlin 2015b.
- Burke, Peter J./Stets, Jan E.: *Identity Theory*, Oxford 2009.
- Drew, Rose: *Buddhist and Christian? An Exploration of Dual Belonging*, London 2011.
- Gebser, Jean: *Ursprung und Gegenwart*, Bd. 2, München 1949.
- Heile, Friedrich: *Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen*, München 1919.
- Heiler, Friedrich: *Erscheinungsformen und Wesen der Religion (Die Religionen der Menschheit 1)*, Stuttgart 1997.
- Keupp, Heiner (Hg.): *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Reinbek bei Hamburg 1999.
- Knoblauch, Hubert: *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2009.
- Lyotard, J. F./Engelmann, P./Pfersmann, O.: *Das postmoderne Wissen: Ein Bericht (Passagen forum)*, Wien 2015.
- McAdams, Dan P.: *Stories We Live By. Personal Myths and the Making of the Self*, New York 1993.
- Mensching, Gustav: *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, Stuttgart 1959.
- Mercadante, Linda A.: *Belief without borders: inside the minds of the spiritual but not religious*, New York 2014.
- Ricœur, Paul: *Zeit und historische Erzählung. Zeit und Erzählung*, Paderborn 1988.

37 Knoblauch 2009.

- Rötting, Martin: *Navigation. Spirituelle Identität in einer interreligiösen Welt. Eine empirische Studie zur Genese von Individualreligiosität im pluralen Kontext religiöser Organisationen. Fallstudien aus München, Vilnius, Seoul und New York*, St. Ottilien 2019.
- Rötting, Martin: „Spiritualität als Navigation? Theologische Herausforderungen religiöser Suchbewegungen“, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 69 (2), 2018, 193–207.
- Rötting, Martin: *Spiritualität vs. Religion. Eine interreligiöse Beziehungsanalyse*, St. Ottilien 2022.
- Rötting, Martin: „Wie beeinflussen Außenfaktoren die religiöse Identität Südkoreas? Beispiele interreligiöser Lernprozesse“, in: Franke, Edith/Triplett, Katja (Hgg.): *Religion und Politik im gegenwärtigen Asien: Konvergenzen und Divergenzen (Religiöse Gegenwart Asiens, Bd. 7)*, Münster 2013, 167–180.
- Schnell, Tatjana: *Psychologie des Lebenssinns*, Berlin/Heidelberg 2016.
- Victoria, Brian D.: *Zen at war*, Lanham 2006.
- Wilber, Ken: *Integral Spirituality: A Startling New Role for Religion in the Modern and Post-modern World*, Boulder 2007.

Sind religiöse Einstellungen intellektuell unredlich ?

Kritische Rückfragen an Thomas Metzingers Buch *Bewusstseinskultur*

Raphael Weichlein

In seinem 2023 erschienenen Buch *Bewusstseinskultur* bringt Thomas Metzinger Bereiche und Agenden zusammen, die in der öffentlichen Debatte kaum miteinander in Beziehung gesetzt werden: die durch signifikante Erwärmung des durchschnittlichen Weltklimas hervorgerufene *planetare Krise*, die Erfordernis von *intellektueller Redlichkeit* sowie einer Auseinandersetzung mit dem Phänomen von *Spiritualität*, wie auch der Untertitel des Buches nahelegt.

Der vorliegende Beitrag möchte (1.) dasjenige, was Metzinger als Bewusstseinskultur angesichts der planetaren Krise bezeichnet, anhand seiner eigenen Ausführungen vorstellen sowie (2.) dessen Plädoyer für eine gänzlich säkulare und von organisierten Religionen unabhängige Spiritualität herausarbeiten. An Metzingers teils sachlich teils leidenschaftlich geschriebene Schrift ergeben sich (3.) kritische Rückfragen, von denen ich zumindest einige ins Feld führen möchte. Da die zur Debatte stehenden Themen allesamt sehr große philosophische Topoi beinhalten, seien allerdings nur einige besonders herausfordernde Elemente in Grundzügen aufgeworfen. Der Schwerpunkt hierbei liegt in der Frage, ob religiös grundgelegte Haltungen und Einstellung dermaßen intellektuell unredlich sind, wie Metzinger dies in wünschenswerter Deutlichkeit unterstellt. Überlegungen (4.) zur Einheit von inneren und äußeren Transzendenzerfahrungen im Anschluss an Franz von Kutschera sowie (5.) ein Ausblick zur Spiritualität angesichts der planetaren Krise schließen die Ausführungen ab. Am Ende zeigt sich größere Übereinkunft in atheistisch und theistisch motivierter Spiritualität, als Metzinger dies selbst offenbar bewusst sein dürfte.

1. Bewusstseinskultur angesichts der planetaren Krise

Metzinger mahnt zur Ehrlichkeit angesichts der durch klimatische Veränderungen nicht zu leugnenden planetaren Krise: „Die globale Krise ist selbstverschuldet, historisch beispiellos – und es sieht nicht gut aus.“¹ Auch wenn die physikalische Möglichkeit zur Verhinderung des klimatischen Kipppunkts jenseits der 1,5 Grad Celsius noch gegeben ist, erinnert Metzinger wohl zu Recht, dass physikalische Möglichkeit nicht dasselbe ist wie psychologische oder politische Möglichkeit (9).² Dementsprechend ist für ihn eine Haltung eines naiven Optimismus im Hinblick auf die Voraussetzungen zur Stabilisierung des Weltklimas gerade keine Option angesichts der Großen Beschleunigung³ zahlreicher Gegenwartsphänomene (11): die Trägheit unseres eigenen Geistes und die Trägheit unserer Gesellschaften führten zu einem *optimism bias*, der eine kognitive Verzerrung der Sachlage mit sich bringt (17). Einhergehend mit einem drohenden Kipppunkt des globalen Weltklimas gingen gesellschaftliche Kipppunkte einher, welche Metzinger im Aufkommen von Verschwörungstheorien, neuen religiösen Bewegungen und dem Erstarken populistischer Strömungen identifiziert, was wiederum zu Rückkopplungseffekten im Hinblick auf die Forcierung bzw. Minimierung wirksamer klimapolitischer Maßnahmen führe (20). Unter Berufung auf Ulrike Herrmann⁴ ist Metzinger auch skeptisch gegenüber der Idee eines „grünen Wachstums“ mit Solar- und Windenergie, weil die Verfügbarkeit der dazu notwendigen Rohstoffe abnehme. Auch Ökoenergie sei teuer. Durch sog. Rebound-Effekte würden viele Fortschritte im Bereich nachhaltiger Energien wieder zunichtegemacht (21).

Alle genannten Herausforderungen erforderten eine „robustere und nachhaltigere Form des Realismus“ (22). Nachdem ein naiver Zweckoptimismus die Lage eher verschlimmere, müsse die Lösung „etwas Tieferes“ sein, da es „letztlich auch um unsere geistige Gesundheit“ geht. Metzinger findet dieses Tieferere in dem, was er als *intellektuelle Redlichkeit* bezeichnet, also der „Weigerung, sich selbst in die Tasche zu lügen“. Dies stehe in engem Zusammenhang mit aus heutiger Sicht eher altmodisch klingenden Werten wie Integrität und Aufrichtigkeit oder „einer gewissen Form von ‚innerem Anstand‘“. Intellektuelle Redlichkeit ist

1 Metzinger 2023a, 7 – alle Seitenzahlen in Klammern beziehen sich im Folgenden auf dieses Buch.

2 Dies Differenzierung wird womöglich von Luisa Neubauer und Alexander Repenning unterschlagen, wenn sie sich als „Possibilist*innen“ bezeichnen, die auf die Möglichkeit von Veränderung hoffen, vgl. Neubauer/Repenning 2019, 24–26. Deren Buch *Vom Ende der Klimakrise* ist sogar der Gruppe der „Possibilist*innen“ gewidmet.

3 Auf das Phänomen der Großen Beschleunigung und die Frage, warum diese uns geistig überfordere, verweist Metzinger auf Stöcker 2020.

4 Metzinger beruft sich hierbei auf Hermann 2022.

für Metzinger eine geistige Tugend, die man haben könne oder auch nicht. Sie sei etwas Konservatives und Subversives zugleich. (23)

Gewährsmann einer so verstandenen intellektuellen Redlichkeit ist für Metzinger der britische Philosoph und Mathematiker William Kingdon Clifford (1845–1879). Dessen Hauptprinzipien einer „Ethik des Glaubens“ lautet in der direkten Wiedergabe Metzingers (29):

Es ist zu jeder Zeit, an jedem Ort und für jede Person falsch, etwas aufgrund unzureichender Beweise zu glauben.

Es ist zu jeder Zeit, an jedem Ort und für jede Person falsch, für die eigenen Überzeugungen relevante Beweise zu ignorieren oder sie leichtfertig abzuweisen.⁵

Metzinger gibt diese erkenntnistheoretische Haltung korrekt als *Evidentialismus* wieder, dem er jedoch unter Absehung möglicher Zwischenformen auf der anderen Seite nur noch Dogmatismus und *Fideismus* entgegenstellt (29). Letzterer könne als eine „Verweigerung jeder ethischen Einstellung zum inneren Handeln überhaupt“ beschrieben werden. Es handle sich „um einen Mangel an dem, was wir [Metzinger] ‚inneren Anstand‘ genannt haben“. Fideismus, wohlgeordnet im Gegensatz zur Spiritualität, ginge einher mit „vorsätzliche[r] Selbsttäuschung“, „systematische[m] Wunschdenken“ und „Verfolgungswahn“. Metzinger nennt hierbei als Stütze seiner Charakterisierung des Fideismus recht knapp nur „den Teufelsglauben“ oder „die früher beliebte Erziehungsformel ‚Der liebe Gott sieht alles!‘“. (30)

Psychologisches Ziel einer philosophischen Ethik des Glaubens bestehe „in einer ganz bestimmten Form von geistiger Gesundheit“, die Metzinger intellektuelle Integrität nennt. Wenn überhaupt es noch eine nachhaltige Antwort auf die planetare Krise gebe, dann müsse intellektuelle Integrität Teil der Antwort auf diese Krise sein. (30) Eine hierzu entsprechende Haltung *epistemischer Offenheit* sieht Metzinger – dies dürfte eine der zentralen Thesen des Buches sein – in dem verwirklicht, was sowohl in der ostasiatischen als auch abendländischen Geistesstradition reines *Bewusstsein* genannt wird:

Mangelnde Gewissenhaftigkeit – im ethischen Sinne des inneren Handelns – kann aber als eine Form von Bewusstlosigkeit oder Unbewusstheit begriffen werden. Das ergibt eine [...] interessante Verbindung nicht nur zur spirituellen Einstellung, sondern auch zur Geschichte des Begriffs ‚Bewusstsein‘ in der abendländischen Tradition.⁶

Ich will damit sagen, dass es sich bei der Rationalität *selbst* um eine besondere Form der Aufmerksamkeit handelt. (35)

5 Zum Original vgl. Clifford 2008.

6 Für einige philosophiegeschichtliche Details verweist Metzinger auf sein einflussreiches Buch *Der Ego Tunnel*, vgl. Metzinger 2014, 441–443.

Dieses reine Bewusstsein könne philosophiehistorisch in der Tradition der Phänomenologie als eine Form *inneren Erlebens* (36) aufgefasst werden:

„Reines Bewusstsein“ ist die Art von purem, scheinbar inhaltslosem Gewahrsein, bei dem alles für das Bewusstsein Unwesentliche losgelassen wird und sich sogar das Gewahrsein von Selbst, Raum und Zeit als überflüssig erweist. Sollte dies zutreffen, wäre dies eine ziemlich überraschende Entdeckung. (38)

Metzinger ist es ein Anliegen aufzuzeigen, dass ein so verstandenes reines Bewusstsein nicht als etwas Mysteriöses anzusehen. So wie man im subjektiven Erleben phänomenal von einem Farbbewusstsein sprechen kann, ähnlich auch von einem Riechbewusstsein, könne man durchaus von einem *Bewusstheits-Bewusstsein* sprechen, was einen Zustand bezeichnet, „in dem die Bewusstheit selbst noch einmal erlebt und auf sehr deutliche und klare Weise innerlich empfunden wird“. Dieser Erlebniszustand habe nichts mit Begreifen, Worten oder Gedanken zu tun. Das Bewusstheits-Bewusstsein könne man als „die nackte Wachheit selbst“ bezeichnen. Diese nackte Wachheit könne sich manchmal selbst sehen, was einem reinen, scheinbar ganz inhaltlosen Sehen gleichkommt. Im Englischen wird dies als *self-cognizing wakefulness* bezeichnet. (38) Dieses zu sich selbst erwachte Bewusstheits-Bewusstsein ist Gegenstand der Meditationspraxis. In einem Zustand von Offenheit lasse sich, so Metzinger, die pure *Möglichkeit* von Wissen erleben (39). Dies lasse sich durch zahlreiche psychometrische Studien auch empirisch untersuchen.⁷

Dem, was sprachlich vielleicht etwas ungenau mit Bewusstheits-Bewusstsein bezeichnet werden kann, gibt Metzinger bereits seit mehreren Dekaden seiner Forschung und in Verbindung mit den genannten gesellschafts- und klimapolitischen Implikationen den Namen *Bewusstseinskultur*. Diese verbindet er mit einer Form von Weisheit, welche man „in der westlichen Kultur und Philosophie nicht wirklich geliebt und eher stiefmütterlich behandelt hat“. Metzinger spricht hierbei von einer „nicht-begrifflichen Form von Einsicht“. (64) Im Sinne einer Verbindung von theoretischer auf der einen und praktischer Philosophie auf der anderen Seite könne Bewusstseinskultur auch als „praktische Philosophie des Geistes“ bezeichnet werden (65).

Durch eine so verstandene Bewusstseinskultur könnten positive Bewusstseinszustände systematisch kultiviert werden. Metzinger denkt hierbei in der Tat an den Gebrauch psychoaktiver Substanzen einschließlich der Forderung an die Politik, hierfür passende Rahmen zu schaffen (68–72), legt Gedanken zum Bewusstsein bei (anderen) Tieren (72 f.) sowie zum Künstlichen Bewusstsein vor, fragt nach den Implikationen einer Bewusstseinskultur für das allgemeine Bildungssystem und die Schule (77–81) und schließlich nach den Implikationen für

⁷ Zum empirischen Material, das mehr als 500 Erfahrungsberichte umfasst, verweist er hierbei auf das von ihm gemeinsam mit Alex Gamma veröffentlichte Buch *Der Elefant und die Blinden*, vgl. Metzinger 2023b.

eine neue Kultur des Sterbens (82 f.). All dies erfordere, in Metzingers Worten, eine *Enkulturation*, welche das Vorhaben, uns selbst zu transformieren, umfasst und hierfür die kulturellen Rahmenbedingungen setzen möchte. Schließlich meint Enkulturation einen „kontinuierlichen Prozess, in dessen Verlauf das Praxiswissen alter Weisheitstraditionen, neue bewusstseinsverändernde Technologien sowie alle relevanten wissenschaftlichen Erkenntnisse schrittweise in die soziale Praxis eingebettet werden“ (88).

Philosophisch von besonderer Relevanz schließlich ist die von Metzinger selbst aufgeworfene Frage nach einer möglichen *Essenz* – klassisch formuliert: dem Wesen – des *Bewusstseins*. Ein Bewusstseins-Bewusstsein kann als Erfahrung des „reinen Bewusstseins“ oder des „reinen Gewahrseins“ verstanden werden. Beide Begriffe werden auch von Metzinger synonym gebracht. (105) Die gesuchte Essenz des Bewusstseins kann nach Metzinger in einer Art Überschneidungs- oder „Konvergenzzone“ von zunächst sehr unterschiedlichen Bereichen ausgemacht werden: „Reines Gewahrsein könnte deshalb die ‚Konvergenzzone‘ sein, in der spirituelle Praxis, kognitive Neurowissenschaft und moderne Philosophie des Geistes am Ende zusammenkommen“ (106), wobei Metzinger hier erneut auf seine empirischen Studien verweist.⁸

Was hat, so kann durchaus gefragt werden, all dies mit der Ausgangslage der *planetaren Krise* zu tun? Genau in Krisenmomenten zeigt sich nach Metzinger die Bedeutung und Relevanz einer so verstandenen Bewusstseinskultur:

Sollte die planetare Krise weiter eskalieren, muss Bewusstseinskultur zumindest einzelner Menschen dabei helfen können, ihre Würde aufrechtzuerhalten. Gesucht ist eine Lösung, die es Individuen auch *nach* dem Panikpunkt noch ermöglicht, ihre geistige Gesundheit zu schützen. (106 f.)

Genau an dieser Stelle zeigt sich die Notwendigkeit einer von *Spiritualität* geprägten Haltung, die aber nach Gründen, die noch zu diskutieren sein werden, in ausschließlich nicht-religiöser und säkularer Form legitim und intellektuell redlich sei.

2. Metzingers Plädoyer für eine säkulare Spiritualität

Metzinger stellt fest, dass mit der planetaren Krise auch ein neuer psychologischer Kontext einhergeht, der zu einer neuen Selbstwahrnehmung führe: „Ich sage voraus, dass wir uns in den kommenden Jahrzehnten zunehmend als *scheidende* Wesen erleben werden.“ (111) Die Trägheit nicht nur des Klimasystems, sondern eben auch die Trägheit des menschlichen Geistes und der Gesellschaften trügen hierzu wesentlich bei. Unter Berufung auf sein 2003 erschienenenes

⁸ Vgl. Metzinger 2023b.

Buch *Being No One* führt Metzinger aus, dass es „immer unplausibler [wird], weiterhin an ein dauerhaftes, substanzielles ‚Selbst‘ zu glauben, von einer unsterblichen ‚Seele‘ ganz zu schweigen“ (112). Für im religiösen Sinn glaubende Menschen bedeute die damit einhergehende naturalistische Wende im Menschenbild eine emotionale Kränkung, deren mittelfristige politischen Folgen schwer abzusehen seien (114). Angesichts dessen stellt sich für Metzinger die Frage, „ob und wie angesichts unserer neuen Situation intellektuelle Redlichkeit und Spiritualität jemals miteinander vereinbart werden können“ (116). Metzinger greift hierbei Gedanken eines Vortrags auf, den er im Jahr 2010 in Berlin am Ende einer interdisziplinären Konferenz zum Thema „Meditation und Wissenschaft“ gehalten hat.⁹ In diesem Kontext stellt Metzinger auch die Frage, ob eine gänzlich säkulare Spiritualität so etwas wie ein „hölzernes Eisen“ ist, also ein in sich inkohärenter Begriff:

Kann es so etwas wie eine völlig säkulare Form von Spiritualität geben? Oder ist diese Idee möglicherweise inkohärent, also etwas, das sich, wenn man versucht, es zu konkretisieren, einfach in Widersprüche auflöst? (117)

Metzinger stellt hierbei fest, dass sich in den westlichen Ländern seit dem Ende des Zeiten Weltkriegs eine Art spirituelle Gegenkultur etabliert hat, die weit abseits von Kirchen und organisierten Religionen Millionen von Menschen erreicht. Die heute am weitesten verbreitete Form sei die Achtsamkeits- oder Einachtsmeditation im Sinne der klassischen buddhistischen *Vipassanā-Tradition*. In gänzlich säkularisierter Variante existiert diese in der sogenannten *Mindfulness-Based Stress Reduction* (MBSR), wie sie vom Molekularbiologen Jon Kabat-Zinn (geb. 1944) in den USA entwickelt worden ist (117 f.). Dass es darüber hinaus jedoch eine kaum zu überblickende Vielfalt an anderen Meditationstechniken gibt, steht für Metzinger außer Frage. Bei aller Vielfalt kämen diese jedoch darin überein, dass eine regelmäßige Praxis die Grundlage einer schrittweisen Transformation des Alltagslebens bildet. Ferner sei ein Primat der Praxis vor der Theorie feststellbar. (118) Diese Grundannahmen führen Metzinger zur Auffassung, in Spiritualität vor allem eine *Eigenschaft von Personen* zu sehen: „Ich möchte Spiritualität deshalb zunächst als eine Eigenschaft von ganzen Personen fassen, genauer: als eine bestimmte epistemische Einstellung“. (119)

Das Lehnwort „epistemisch“ entstammt dem griechischen Wort für Wissen, Wissenschaft oder Erkenntnis. Für Metzinger ergebe sich aus der Theorie „dann ein Handeln um der Erkenntnis willen“, was er als epistemische Praxis bezeichnet. Dies führt ihn zu einer überraschenden Gleichsetzung von vermeint-

⁹ In der Taschenbuchausgabe seines Buches *Der Ego Tunnel* wurde dieser Vortrag als Printversion unter dem Titel „Spiritualität und intellektuelle Redlichkeit“ als Anhang veröffentlicht, vgl. Metzinger 2017. Eine Videodokumentation des Referats ist online abrufbar, der Vortragstext selbst ist inzwischen in zahlreiche Sprachen übersetzt worden.

lich sehr unterschiedlichen Praxen: „Philosophie ist eine epistemische Praxis, Wissenschaft ist eine epistemische Praxis, Meditation ist eine epistemische Praxis.“ (119)

Spiritualität sei also vor allem als *epistemische Einstellung* anzusehen, deren Ziel durchaus im Erwerb von Wissen liegt:

Spirituelle Personen wollen nicht glauben, sondern wissen. Es geht um eine erfahrungs-basierte und nicht-begriffliche Form von Erkenntnis, die mit innerer Aufmerksamkeit, Körpererfahrung und der systematischen Kultivierung bestimmter verändertere Bewusst-seinszustände einhergeht. (120)

Das durch spirituelle Praxis erworbene Wissen sei jedoch „nicht-begrifflicher Natur und kann deshalb weder sprachlich vermittelt noch argumentativ begründet werden“. Erstrebt werde eine „nicht-theoretische Form von Erkenntnis“. (122) Dem gemäß sei die gesuchte Form von Erkenntnis *nicht-propositional*:

Es geht weder um wahre Sätze noch um gedankliche Einsichten, weshalb sich die gesuchte Form von Erkenntnis sprachlich nicht kommunizieren lässt. Sie kann höchstes angedeutet oder gezeigt werden. (123)

Hinsichtlich einer Haltung von Spiritualität, die sich dezidiert als nicht-religiös versteht, weist Metzinger auf den Umstand hin, dass sich Millionen von Meditierenden selbst als „spirituell, aber nicht religiös“ (SBNR; *spiritual, but not religious*), oder auch als „spirituell, aber mit keiner Organisation verbunden“ (SBNA; *spiritual, but not affiliated*), bezeichnen, obgleich niemand so recht wisse, was dies genau bedeutet (125 f.). Da Metzinger gegenüber dem Vorwurf, ein allzu biederer und konservativer Kulturkritiker zu sein, erhaben sein dürfte, sei ein etwas längeres Zitat wiedergegeben, in dem er gewisse Erscheinungsformen der einstmals eher alternativen spirituellen Gegenkultur recht deutlich anprangert:

Viele der spirituellen Bewegungen, die in den letzten Jahrzehnten in Europa und den Vereinigten Staaten entstanden sind, haben ihren fortschrittlichen Impuls lange verloren. Die meisten Sektoren der spirituellen Gegenkultur scheinen bereits zu erfahrungsbasierten Formen privat organisierter religiöser Wahnsysteme verkommen zu sein. Sie [...] folgen kapitalistischen Imperativen der Selbstoptimierung und zeichnen sich durch eine etwas infantile Form von Selbstgefälligkeit und durch krude Formen intellektueller Unredlichkeit aus. Empirisch betrachtet ist daher die Frage berechtigt, ob die Menschen, die sich als ‚SBNR‘ oder ‚SBNA‘ bezeichnen, nicht doch religiös sind, nur eben auf eine etwas andere Art.

Den meisten dieser zeitgenössischen Formen ‚nicht-religiöser Spiritualität‘ fehlt es an intellektueller Redlichkeit. (127)

Umso überraschender ist nach diesem Befund, wenn Metzinger *religiöse Glaubenssysteme*, die er als „metaphysische Placebos“ betrachtet (138), und sä-

kulare Spiritualität in einen gänzlich schroffen und unversöhnlichen Gegensatz setzt:

Religion könnte [...] verstanden werden als die vorsätzliche Kultivierung eines Wahnsystems, als reiner Glaubensstandpunkt [...]. Spiritualität wäre dagegen die epistemische Einstellung, der es um Erkenntnis geht.

Religion maximiert den emotionalen Profit. [...] Die spirituelle Praxis sucht nach direkter Erfahrung.

Religion opfert die eigene Vernünftigkeit für die emotionale Kohärenz des Selbstmodells. Spiritualität löst dagegen das phänomenale Selbst auf [...].

Religion ist von der Grundstruktur her dogmatisch und damit intellektuell unredlich. Spirituelle Menschen dagegen werden immer offen für rationale Argumente sein, denn es gibt keinen Grund für sie, sich diesen zu verschließen. (155)

Überlegungen und die Formulierung von vier Kriterien einer Bewusstseinskultur angesichts der planetaren Krise bilden den letzten Teil des Buches. Bewusstseinskultur erfordere „das Beste aus allen philosophischen Menschheitstraditionen“ (180). Es schließt mit folgenden Worten, die die Offenheit und den epistemischen Charakter einer Bewusstseinskultur im Sinne Metzingers unterstreichen:

Nur wenn das Projekt einer Bewusstseinskultur sowohl in philosophischer als auch in spiritueller Hinsicht echte Tiefe besitzt, vermag es zu tragen in den äußerst schwierigen Jahrzehnten und Jahrhunderten, die vor uns liegen. Was all das wirklich bedeuten könnte, müssen wir nun gemeinsam herausfinden. Bewusstseinskultur ist ein Erkenntnisprojekt, und in genau diesem Sinne ist unsere Zukunft auch weiterhin offen. (183)

3. Kritische Rückfragen

Dass Thomas Metzinger die Tatsache der planetaren Krise mit Überlegungen zu Spiritualität und intellektueller Redlichkeit verbindet, darf als originell und weiterführend betrachtet werden – sowohl im theoretischen Diskurs, in gesellschaftspolitischen Fragen als auch in individueller Praxis. Das Buch ist als gut lesbarer Essay verfasst. Es ist ein engagiertes Plädoyer und daher im guten Sinne auch eine Streitschrift. Von stilistischen Zuspitzungen abgesehen, provoziert das Buch an verschiedenen Stellen jedoch zu Rückfragen auf der Sachebene, von denen ich einige im Folgenden benennen möchte.

3.1 Spiritualität als epistemische Einstellung?

Es mag auf den ersten Blick sympathisch sein, das zunächst eher diffuse Phänomen von Spiritualität mit epistemischer Einstellung gleichzusetzen und damit in

gewissem Sinn zu „erden“. Allerdings: Sich selbst als spirituell anzusehen ist eine Frage der inneren Haltung und Selbstidentifikation. Davon zu unterscheiden ist jedoch eine gewisse Position und Haltung in erkenntnistheoretischen Fragen. Auch wenn Überschneidungen zwischen spirituellen Haltungen und epistemischen Tugenden durchaus vorzufinden sind¹⁰, stellt sich jedoch die Frage: Ist es nicht leicht denkbar, sich Erkenntnistheoretikerinnen mit entsprechenden Einstellungen und epistemischen Tugenden vorzustellen, die sich jedoch dagegen verwehren, als spirituell bezeichnet zu werden? Liegt gerade in solchen Fällen nicht eine fremde Zuschreibung vor, die sich gerade in so persönlichen Bereichen wie der eigenen Spiritualität verbittet? Mehr noch: Liegt in der Identifikation von Spiritualität mit epistemischer Einstellung nicht ein *Themenwechsel* vor, der dem sehr weit gefächerten Phänomen von Spiritualität gerade nicht gerecht wird? Die ontologische interessante Frage, ob spirituelle Phänomene ein *fundamentum in re* habe, wie sie etwa von William James in seinen *Varieties* gestellt wurde,¹¹ wird von Metzinger durch die Identifikation von Spiritualität mit epistemischer Haltung gerade umgangen.

3.2 Spiritualität versus Religion?

Es wird gemeinhin zugestanden, dass sowohl „Spiritualität“ als auch „Religion“ sogenannte Containerbegriffe sind, die je nach Definition fast alles umfassen können. Auch beim Phänomen einer „säkularen“ oder „atheistischen Spiritualität“ ist dies nicht anders. In einer vergleichenden Analyse hat Sebastian Gäb *fünf charakteristische Elemente* von *Spiritualität* im Sinne einer Familienähnlichkeit identifiziert: Spiritualität sei emotional, evaluativ, noetisch, intentional und habe etwas mit unserem Selbstverhältnis zu tun.¹² Damit vergleichbar und in Auswertung zahlreicher empirisch-qualitativer Studien kommt Anton Bucher zum Ergebnis, dass Spiritualität und Religion zwar partiell unterschieden werden kön-

¹⁰ Auch wenn Metzinger dies nicht ins Spiel bringt, wäre hier beispielsweise an die sog. *virtue epistemology* zu denken, die in erkenntnistheoretisch-externalistischer Tradition das Vorhandensein von bestimmten erkenntnistheoretischen Haltungen unterstreicht. Dass die Tugendepistemologie gerade religionsphilosophische Relevanz besitzt, betont etwa Koritsensky 2018.

¹¹ Vgl. James 2021, 493: „Die größeren Umriss unseres Daseins verschwimmen [...] in einer Dimension der Wirklichkeit, die vollkommen anders ist als die wahrnehmbare und bloß ‚verstehbare‘ Welt. Nennen Sie sie die mystische oder die übernatürliche Region, oder wie immer Sie wollen. [...] Diese unsichtbare Region ist jedoch nicht nur etwas Geistiges, denn sie bringt Wirkungen in dieser Welt hervor. [...] Was aber in einer anderen Realität Wirkungen hervorbringt, muss selbst eine Wirklichkeit genannt werden [...]“

¹² Vgl. Gäb 2023, 444, nach vergleichender Analyse von Beiträgen von Ronald Dworkin, Thomas Metzinger, André Comte-Sponville und Robert Solomon. Zur Frage einer säkularen Spiritualität ebenfalls auch in Bezug auf Metzinger vgl. zudem Viertbauer 2018.

nen, da je nach Auffassung der eine oder der andere Begriff den jeweils anderen als Teilmenge umfasst oder sich beide Konzepte in einer gemeinsamen Menge überlappen.¹³

An dieser Stelle soll erst gar nicht der Versuch gemacht werden, so etwas wie eine (weitere) Arbeitsdefinition der genannten Begriffe vorzulegen. Wenn jedoch Metzinger, wie gesehen, in seinen Überlegungen Spiritualität von Religion dermaßen trennt, liegt der Verdacht nahe, dass hier eine stipulative und somit willkürliche Setzung vorgenommen wird. Der Vorwurf lässt sich dahingehend noch verstärken, da Metzinger bei der Selbstbezeichnung vieler Menschen als „spirituell, aber nicht religiös“, wie gesehen, selbst fragt, „was das eigentlich bedeutet“ (126). Da jedoch die Entgegensetzung von Spiritualität und Religion in Metzingers Ausführungen einen derart prominenten Platz einnimmt – seine erste von drei Thesen im Kontext von Bewusstseinskultur lautet: „Das Gegenteil von Religion ist nicht Wissenschaft, sondern Spiritualität“ (155) – wird man dem Verfasser zu einem etwas milderen Umfang mit dem weit gefassten Phänomen der Religion raten dürfen, was legitime (System-)Kritik selbstredend mit einschließt.¹⁴

3.3 Unklarer Erkenntnisbegriff?

In erkenntnistheoretischer Sicht ist es verwunderlich, dass Metzinger einerseits, wie gesehen, in evidentialistischer Manier dem Diktum William Cliffords zustimmt, nach dem es „zu jeder Zeit, an jedem Ort und für jede Person falsch [ist], etwas aufgrund unzureichender Beweise zu glauben“ (29), und den Reduktionismus als „vernünftige Forschungsheuristik“ lobt, da er „kein Glaubensbekenntnis und auch keine Weltanschauung“ sei (146), andererseits an anderer Stelle im Kontext von Spiritualität von einem Wissen spricht, das „nicht-begrifflicher Natur“ ist und „deshalb weder sprachlich vermittelt noch argumentativ begründet werden“ kann (122). Ist es mit dem Evidentialismus beziehungsweise Reduktionismus wirklich vereinbar, von einer Erkenntnis zu sprechen, die „nicht propositional“ ist, bei der es „weder um wahre Sätze noch um gedankliche Einsichten“ geht und die sich „sprachlich nicht kommunizieren lässt“, sondern „höchstens angedeutet oder gezeigt werden“ kann? (123)

Nach Meinung des Verfassers liegt hier ein Widerspruch in Metzingers Ausführungen vor. Einen erweiterten Erkenntnisbegriff anzunehmen, der auch

¹³ Vgl. Bucher 2014, 61–69. Für jüngere Beiträge zur SBNR-Debatte vgl. Carey 2018 und Wixwat/Saucier 2021.

¹⁴ Zu dem Ergebnis kommt auch Gäb, wenn er den Begriff einer atheistischen Spiritualität einerseits nicht als widersprüchlich ansieht, andererseits feststellt: „Spiritualität und Religion (oder Theismus) schließen einander nicht aus. Religion ist (contra Metzinger) kein Hindernis für Spiritualität“, vgl. Gäb 2023, 450 f.

nicht-propositionale Formen wie innere Erlebnisse, Wert-, ästhetische und eben auch spirituelle Erfahrungen und dergleichen mehr umfasst, ist sehr wohl legitim¹⁵, ist jedoch nicht mit einem evidentialistischen Erkenntnisbegriff vereinbar, wie ihn Metzinger an anderer Stelle vertritt.

3.4 (Allzu schneller) Abschied von Gott und der Seele?

Evidentialistische Voraussetzungen führen dazu, dass Metzinger um grundlegenden Themen der klassischen *metaphysica specialis* wie der Frage nach der Existenz einer unsterblichen Seele und der Existenz eines höchstens Wesens nicht viel Aufhebens macht. Einerseits stellt Metzinger recht plakativ fest, dass auch „nach 2500 Jahren westlicher Philosophiegeschichte [...] es kein einziges überzeugendes Argument für die Existenz Gottes“ gibt, gesteht dann jedoch zu, dass es „natürlich“ „auch weiterhin technische Debatten in der Religionsphilosophie und der analytischen Metaphysik“ gibt, und „natürlich“ gebe es „erstklassige Philosophen, die eine ganz andere Meinung vertreten würden“, auch wenn sich hierbei keinerlei Konsens zeige (129). Die Frage nach Gründen und Gegengründen für und wider die Existenz Gottes ist zweifelsohne eine sehr umfassende. Ist es angesichts dessen jedoch fair, wenn Metzinger die Frage nach der Existenz Gottes so schnell beiseiteschiebt und diese mehr oder weniger offen mit der Frage nach der Existenz des Osterhasen gleichsetzt (130)?¹⁶ Müsste angesichts dieser Überlegungen auch die metaethische Erkenntnis von Werten wie etwa der „Einheit der geistigen Tugenden“, die Metzinger sehr wohl für gegeben sieht (155, 164–167), nicht auch als etwas gänzlich Absurdes abgetan werden?

Metzinger verwendet viel Energie, dem Bewusstheits-Bewusstsein empirisch und philosophisch nahezukommen, lässt jedoch mystische Erfahrungen und veränderte Bewusstseinszustände im Hinblick auf die Frage nach der Existenz Gottes „nicht als empirische Belege im engeren Sinn gelten“ (132). Dass mystisch-spirituelle Erfahrungen einen Beleg im engeren Sinn für die Existenz Gottes liefern, behaupten in der Tat nur wenige Religionsphilosophen. Dass durch Erfahrungen dieser Art jedoch etwas „angedeutet oder gezeigt werden“ (123) kann, wäre auch im Hinblick auf die Gottesfrage etwa in der Tradition von William

¹⁵ In direkter Auseinandersetzung mit Clifford ist hierbei selbstverständlich an William James' berühmten Essay *The Will to Believe* zu denken, vgl. James 2022, bes. 44–49 (Abschn. VII). In der neueren Debatte verteidigt etwa Gottfried Gabriel einen nicht-propositionalen Erkenntnisbegriff, unter anderem auch unter Berufung auf spätere Neopositivisten wie den jungen Moritz Schlick und den jungen Rudolf Carnap, vgl. Gabriel 2015, 63–69.

¹⁶ Das ist der Religionsphilosophie diskutierte henologisches Prinzip, demzufolge mehrere Erklärungen auf ein einziges Prinzip zusammenlaufen müssen, dürfte eine wichtige Differenz in der metaphysischen Erörterung des Osterhasen und der Existenz eines höchsten Wesens bilden. Vgl. hierzu Löffler 2017, 210.

James oder Caroline Franks Davis näher zu prüfen¹⁷, ebenso wie die von Metzinger favorisierte evolutionäre „Naturalisierung der Religion“ (132).

Zur intellektuellen Redlichkeit gehört jedoch, die Möglichkeit und die Grenzen derartiger Forschungsprogramme zu benennen, deren Ergebnisse keine *facta bruta* liefern, sondern diese wiederum nur in einem Verstehens- und Theorierahmen gedeutet werden können, der von weltanschaulichen Hintergrundannahmen mitgeprägt ist.¹⁸ Analoges ließe sich zur Frage nach der Existenz einer womöglich unsterblichen Seele sagen.¹⁹

3.5 Religionen als „adaptive Wahnsysteme“?

In der Linie der bereits erwähnten evolutiven Naturalisierung von Religion liegt es, von einer Evolution der Selbsttäuschung auszugehen, die nach Metzinger adaptive Wahnsysteme hervorbringt. Auch wenn er betont, dass an dieser Stelle gerade keine Polemik betrieben werden soll, sondern es „um einen klaren, sachlichen Punkt“ geht (137), stellt sich doch die Frage, ob das Konzept des adaptiven Wahnsystems so einfach auf das Phänomen von Religion übertragbar ist, aus dem dann eine säkulare Spiritualität gewissermaßen zum „Auszug aus Ägypten“ verhilft:

Beim Projekt der Bewusstseinskultur und der Idee einer säkularen Spiritualität geht es natürlich um die *Befreiung* von allen derartigen Wahnsystemen. Bewusstseinskultur soll kein kultureller Angstpuffer sein, Spiritualität hat nichts mit Sterblichkeitsverleugnung zu tun. (137)

Nach Studien John Hicks ist es gerade ein *Transformations- und Befreiungsprozess*, durch den sich sehr unterschiedliche Religionen strukturell vereinheitlichend beschreiben lassen.²⁰ Selbstredend sind auch hier die Unterschiede in den Details sehr groß. Der Punkt an dieser Stelle ist jedoch, dass es auch hierbei gelte, genauer hinzuschauen. Natürlich gibt es Menschen, die de facto in einem Religions- oder gar „Gotteswahn“ (Richard Dawkins) gefangen sind. Anhand von psychologischen Studien lassen sich allerdings Menschen mit einer defensiven religiösen Einstellung (*defensive religion*) von einer existentiellen oder suchen-

¹⁷ Vgl. James 2021, Franks Davis 1989 sowie etwa Schneider 2022 – durchaus in wechselseitiger und kritischer Auseinandersetzung mit Metzinger 2023b.

¹⁸ Auf diesem Umstand hat bereits vor dessen „theistischen Wende“ Holm Tetens wiederholt hingewiesen, vgl. etwa Tetens 2010. Auch Metzinger scheint dies ähnlich zu sehen, wenn er schreibt: „Sprachliche Erfahrungsberichte zumindest sind notwendigerweise ‚theorieinfiziert‘, sie spiegeln immer auch die Weltanschauung und das Beschreibungssystem der jeweiligen Versuchsperson wider“ (153).

¹⁹ Vgl. die verschiedenen Positionen in Gäß/Gasser 2023.

²⁰ Vgl. Hick 1996.

den religiösen Einstellung (*existential religion* oder *quest religious orientation*) unterscheiden. Während erste Gruppe zu engstirnigem und intolerantem Denken neigt, wirkt sich eine Haltung der existentiellen oder suchenden religiösen Einstellung durchaus positiv aus – gerade im Hinblick auf die Tugend der epistemischen Offenheit und Bescheidenheit²¹, also das, was Metzinger praktisch identisch mit einer Haltung von Spiritualität sieht. Geht es bei allem nur um einen Streit um Worte? Erneut scheint eine allzu scharfe Scheidung zwischen Religion und Spiritualität den Stand der Dinge eher zu verunklaren.

Das Problem einer möglichen Selbsttäuschung auch durch gesellschaftlich-kulturelle Rahmenbedingungen (*framing*) ist sehr ernst zu nehmen. Metzinger jedoch führt hierzu wie folgt aus:

Wir müssen dabei auch deutlich sehen, dass keineswegs alle Formen der Selbsttäuschung rein biologische *Bottom-up*-Prozesse sind: Die gesellschaftliche und kulturelle Dynamik – für die wir als einzelne Menschen eine Mitverantwortung tragen – kann den menschlichen Geist natürlich auch ‚von oben‘ versklaven. Das geschieht zum Beispiel durch Weltanschauungen und Ideologien. Kollektive Selbsttäuschung entsteht, wenn wir falsche Bilder der Wirklichkeit immer wieder gegenseitig in uns hineinspiegeln. Denken Sie nur wieder an die vielen Gurus oder an den Papst und die Gläubigen. (141)

Es stellt sich – um diese kritischen Anmerkungen abschließend ein wenig provozieren zu dürfen – die Frage: Ist es nicht Metzinger selbst, der im Kontext einer wissenschaftlichen Abhandlung mit religiösem Eifer predigt?

4. Weiterführende Überlegungen: Zur Einheit innerer und äußerer Transzendenerfahrungen

„Vielleicht kann man sagen“, schreibt Metzinger gegen Ende seines Buches, „dass das Bewusstheits-Bewusstsein phänomenologisch gesehen in solchen Zuständen als ein idealer Beobachter fungiert, der die Welt aus *allen* Perspektiven gleichzeitig sieht.“ (181) Mit der wiederholten Bezugnahme auf ein Bewusstheits-Bewusstsein sowie der Annahme, dass so etwas wie ein idealer Beobachter zumindest denkbar ist, scheint Metzinger sich recht nah an dem zu bewegen, was etwa Franz von Kutschera in seinem Buch *Ungegenständliches Erkennen* als innere und äußere Transzendenerfahrungen bezeichnet. Hierbei spricht von Kutschera von Bewusstseinsinhalten, die sowohl intentional als auch nicht-intentional sein können. Intentional hören wir etwa Musik, wenn wir bewusst auf die Tonart, die Melodien, die Rhythmen und dergleichen hören, nicht-intentio-

21 Vgl. Beck 2006 sowie daran anknüpfend Gasser 2020, 111–113, der auch auf die Terror-Management-Theorie eingeht, auf die auch Metzinger in seiner Darstellung eines adaptiven Wahnsystems Bezug nimmt (136).

nal hingegen, wenn das Hören ein innerer Vorgang ist, uns die Musik innerlich bewegt und Ausdruck unserer Gefühle ist.²²

Mir scheint, dass die Charakterisierung Metzingers von Spiritualität als einer nicht-propositionalen Erkenntnis, die „höchstens angedeutet oder gezeigt werden“ kann (123), dem entspricht, was von Kutschera mit nicht-intentionalem Erleben beschreibt. Zu einem nicht-intentionalen Erleben gehören nach von Kutschera *innere Transzendenz Erfahrungen* wie der Erfahrung des Selbstbewusstseins, aber auch von Werten und der Fähigkeit zum Verstehen.²³ Es darf angenommen werden, dass Metzinger mit dem Phänomen eines Bewusstseins-Bewusstseins dasjenige meint, was von Kutschera als innere Transzendenz Erfahrung bezeichnet. Nach von Kutschera richten sich Transzendenz Erfahrungen jedoch nicht nur nach innen, sondern auch nach „außen“, wenngleich räumlich-indexikalische Bezeichnungen im Bereich der Transzendenz wiederum im uneigentlichen Sinn zu verstehen sind. *Äußerer Transzendenz Erfahrungen* im Sinne von Kutscheras sind das Erkennen von anderen, geistbegabten Personen, ästhetische Erfahrungen, aber eben auch dasjenige, was Menschen als Erfahrungen einer Gottheit bezeichnen.²⁴ Diese wiederum sind nach von Kutschera kompatibel mit Erfahrungen des Einen, wobei er hierbei an das Apeiron des Vorsokratikers Anaximander, das Eine bei Plotin, die mystische Theologie eines Pseudo-Dionysius Areopagita, an die nichtduale Advaita Vedanta sowie die Erfahrungen der *unio mystica* bei Meister Eckhart erinnert.²⁵ Franz von Kutschera fragt nach dem Grund solcher Erfahrungen und sieht diese rationalerweise im *Gottesgedanken* begründet, da seiner Auffassung nach Geistiges nur auf ein geistig-personales Prinzip zurückgeführt²⁶ werden kann. Von Kutschera führt hierbei aus:

Wir existieren nicht notwendigerweise. Unsere Existenz hat einen Anfang in der Zeit, und es könnte durchaus sein, dass es uns nicht gäbe. Naturwissenschaftlich lässt sich unsere Existenz nicht erklären. Unser Dasein als Lebewesen beginnt zwar mit der Befruchtung der Eizelle, aus unserer biologischen Natur lässt sich aber weder Bewusstsein noch Freiheit ableiten, also das, was uns als Person auszeichnet. [...] Der Ursprung einer Person kann nur Geistiges sein, und da es Geistiges nicht ohne Personen gibt, liegt es nahe, einen personalen Schöpfer anzunehmen.²⁷

Selbstverständlich bedarf die Erörterung desjenigen, was von Kutschera als innere und äußere Transzendenz Erfahrung bezeichnet, der vertieften Reflexion. In

22 Vgl. von Kutschera 2012, 12 f.

23 Vgl. ebd., 43–59.

24 Vgl. ebd., 61–72.

25 Vgl. ebd., 72–97.

26 Auch Metzinger betont die Bedeutung der Zurückführung oder Reduktion als heuristisches Erkenntnisprinzip an: „Reduktionismus ist kein Glaubensbekenntnis und auch keine Weltanschauung, sondern eine vernünftige Forschungsheuristik.“ (146)

27 Von Kutschera 2012, 98.

Bezug auf Metzingers Plädoyer für eine Bewusstseinskultur und seiner Suche nach einem non-dualen Bewusstseinszustand (152) könnte der Gottesgedanke vielleicht mehr einigende Kraft im Sinne des oben bereits genannten *henologischen Prinzips*²⁸, dem vor allem in der objektiv-idealistischen Philosophietradition eine herausragende Bedeutung beigemessen wurde, bereitstellen, als dies Metzinger vermutlich lieb ist. Dass im religiösen Sinn glaubende Menschen sich epistemische Tugenden wie Offenheit und eine nicht-egoistische Würde bewusst aneignen können, sollte aus den geschilderten Überlegungen bereits hervorgegangen sein.

5. Ausblick: Atheistische und theistische Spiritualität angesichts der planetaren Krise

Thomas Metzinger legt in seinem Buch schonungslos und in dankbarer Direktheit die Herausforderungen angesichts der planetaren Krise offen. Auch wenn er betont, dass wir „das Beste aus allen philosophischen Menschheitstraditionen“ brauchen (180), ist es zu bedauern, dass er die Ressourcen, die die großen religiösen Traditionen bereitstellen, offenbar mehr als geringachtet. Selbstverständlich gibt es religiös bedingte Engstirnigkeit, religiös konnotierte Verschwörungsnarrative, religiös beeinflusster Wissenschaftsskeptizismus und dergleichen mehr. Es wäre jedoch auch fair, hierbei Stimmen zu würdigen, die aus der Religion heraus für entschlossene Klima- und Gesellschaftspolitik eintreten.²⁹ An zwei Stellen seines Buches erwähnt Metzinger den Papst, jeweils im Kontext einer kollektiven Form von Selbsttäuschung (135, 141). Bei aller Berechtigung und Notwendigkeit von Religions-, Theologie- und Kirchenkritik sei festgestellt, dass der gegenwärtige Papst selbst sich recht eindeutig zur planetaren Krise positioniert:

Hören wir endlich auf mit dem unverantwortlichen Spott, der dieses Thema [der Klimakrise] als etwas bloß Ökologisches, ‚Grünes‘, Romantisches darstellt, das oft von wirtschaftlichen Interessen ins Lächerlich gezogen wird. Geben wir endlich zu, dass es sich um ein in vielerlei Hinsicht menschliches und soziales Problem handelt. Deshalb bedarf es einer Beteiligung von allen. Auf Klimakonferenzen ziehen die Aktion von sogenannten ‚radikalisierten‘ Gruppen oft die Aufmerksamkeit auf sich. In Wirklichkeit füllen sie jedoch eine Lücke in der Gesellschaft als Ganzer, die einen gesunden ‚Druck‘ ausüben müsste, denn es liegt an jeder Familie, zu bedenken, dass die Zukunft ihrer Kinder auf dem Spiel steht.³⁰

²⁸ Vgl. erneut Löffler 2017, 210.

²⁹ Vgl. Alt 2021, Vogt 2022, Knapp 2023, van Montfoort 2024 – aus Platzgründen beschränke ich mich hierbei auf christlich motivierte Beiträge aus dem deutschsprachigen Raum in jüngster Zeit. Zur Relevanz einer Naturspiritualität angesichts umweltethischer Herausforderungen vgl. auch Krebs et al. 2021, 135–159.

³⁰ Franziskus 2023, n. 58.

Mir scheint, dass in der Diagnostik und auch im Appell zum Handeln hierbei keine große Differenz zu Thomas Metzingers leidenschaftlichem Plädoyer für eine Bewusstseinskultur angesichts der planetaren Krise vorliegt. Manchmal ergeben sich vielleicht auch unerwartete Koalitionen. Und das ist angesichts der globalen Klimakrise etwas Gutes und Bedeutsames.

Literatur

- Alt, Jörg: Einfach anfangen! Bausteine für eine gerechtere und nachhaltigere Welt, Münster-schwarzach 2021.
- Beck, Richard: „Defensive versus existential religion: Is religious defensiveness predictive of worldview defense?“, in: *Journal of Psychology and Theology* 34, 2006, 143–153.
- Bucher, Anton: *Psychologie der Spiritualität*, Weinheim 2014.
- Carey, Jeremiah: „Spiritual, but not Religious? On the Nature of Spirituality and its Relation to Religion“, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 83, 2018, 261–269.
- Clifford, William Kingdon: „The Ethics of Belief“, in: ders.: *The Ethics of Belief and Other Essays*, hg. von Timothy J. Madigan, Amerst 2008, 70–96.
- Franks Davis, Caroline: *The Evidential Force of Religious Experience*, Oxford 1989.
- Franziskus: *Laudate Deum. An alle Menschen guten Willens über die Klimakrise (Apostolisches Schreiben)*, 4. Oktober 2023.
- Gäb, Sebastian: „Was ist atheistische Spiritualität? Eine Analyse“, in: *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 145, 2023, 431–452.
- Gäb, Sebastian/Gasser, Georg (Hgg.): *Philosophie der Unsterblichkeit*, Stuttgart 2023.
- Gabriel, Gottfried: *Erkenntnis*, Berlin 2015.
- Gasser, Georg: „Warum das Argument weltanschaulicher Pluralität für Toleranz nicht ausreicht. Philosophische und psychologische Überlegungen zu weltanschaulicher Pluralität und Toleranz“, in: Sebastian Gäb (Hg.): *Religion und Pluralität*, Stuttgart 2020, 101–119.
- Herrmann, Ulrike: *Das Ende des Kapitalismus. Warum Wachstum und Klimaschutz nicht vereinbar sind – und wie wir in Zukunft leben werden*, Köln 2022.
- Hick, John: *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996.
- James, William: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Berlin 2021.
- James, William: *The Will to Believe/Der Wille zum Glauben*, übers. und hg. von Matthias Jung, Ditzingen 2022.
- Knapp, Markus: *Gott – Natur – Mensch. Eine theologische Standortbestimmung angesichts der Klimakrise*, Freiburg 2023.
- Koritsensky, Andreas: *Glaube, Vernunft und Charakter. Virtue Epistemology als religionsphilosophische Erkenntnistheorie*, München 2018.
- Krebs, Angelika et al.: *Das Weltbild der Igel. Naturethik einmal anders*, Basel 2021.
- Kutschera, Franz von: *Ungegenständliches Erkennen*, Paderborn 2012.
- Löffler, Winfried: „Die Existenz Gottes“, in: Markus Schrenk (Hg.): *Handbuch Metaphysik*, Stuttgart 2017, 208–213.
- Metzinger, Thomas: „Bewusstseinsforschung und Bewusstseinskultur“, in: *Jahrbuch des Europäischen Kollegiums für Bewusstseinsstudien*, Berlin 1994, 7–29.

- Metzinger, Thomas: *Der Ego-Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik*, München 2014.
- Metzinger, Thomas: „Spiritualität und intellektuelle Redlichkeit: Der Berliner Vortrag“, in: *Der Ego Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik*, München 2017, 373–412.
- Metzinger, Thomas: *Bewusstseinskultur. Spiritualität, intellektuelle Redlichkeit und die planetare Krise*, Berlin 2023a.
- Metzinger, Thomas: *Der Elefant und die Blinden. Auf dem Weg zu einer Kultur der Bewusstheit: Mit mehr als 500 Erfahrungsberichten über das reine Bewusstsein*, Berlin 2023b.
- Montfoort, Trees van: *Grüne Theologie. Eine ökofeministische und ökumenische Perspektive*, Mainz 2024.
- Neubauer, Luisa/Repenning, Alexander: *Vom Ende der Klimakrise. Eine Geschichte unserer Zukunft*, Stuttgart 2019.
- Schneider, Hans Julius: „Über den Erkenntnisanspruch religiöser Erfahrungen“, in: Breul, Martin/Viertbauer, Klaus (Hgg.): *Der Glaube und seine Gründe*, Tübingen 2022, 33–48.
- Stöcker, Christian: *Das Experiment sind wir*, München 2020.
- Tetens, Holm: „Existenzphilosophie als Metaphilosophie. Versuch, die kontroverse Pluralität der Philosophie zu erklären“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 35, 2010, 221–241.
- Viertbauer, Klaus: „Befinden wir uns auf dem Weg zu einer säkularen Spiritualität? Eine Einordnung der jüngsten Vorschläge von Ronald Dworkin und Thomas Metzinger“, in: *Theologie und Philosophie* 93, 2018, 241–256.
- Vogt, Markus: *Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen*, Freiburg 2022.
- Wixwat, Maria/Saucier, Gerard: „Being Spiritual but not Religious“, in: *Current Option in Psychology* 40, 2021, 121–125.

Spirituality without Religion

Sebastian Gäb

1. Spiritual but not Religious

More and more people identify as spiritual but not religious (SBNR). Surveys on religious attitudes in Western countries regularly show that about 10 to 15 percent of respondents put themselves into this category. “Spirituality” is a well-established concept in the psychology and sociology of religion and is standardly used to measure a certain type of religious attitude and lifestyle. Often, it is defined (quite broadly) as, for example, a kind of “privatized, experience-oriented religion”, in contrast to the “organized, tradition-oriented” religious life of established institutions.¹ Accordingly, self-identification as “spiritual but not religious” typically correlates with a critical stance towards traditional religious institutions, a rejection of belief in a theistic God, and an emphasis on personal experience.² This doesn’t mean that spirituality and religion are seen as mutually exclusive, though: a large group (larger than the SBNRs) considers themselves spiritual *and* religious. (Interestingly, there are even a few who describe themselves as religious, but not spiritual.)³ Religion and spirituality, it seems, are cognate phenomena, with “religion” being associated with the institutional, organized, practical side of religious life, while “spirituality” is seen as describing its private, individual, experiential aspects. Given this understanding of the terms, sociologists of religion have been skeptical about the claim that nonreligious spirituality and religiousness are separate phenomena. Nancy Ammermann for example claims that “spiritual-but-not-religious [...] is more a moral and political category than an empirical one”,⁴ meaning that the empirically observable characteristics of nonreligious spirituality overlap significantly with their religious counterpart and that the primary intention behind identifying oneself as spiritual but not religious is to reject *traditional* forms of religion and religious institutions.

This closeness between the two concepts might be one of the reasons that have led quite a few philosophers in recent years to reclaim the concept of spirituality and use it in a specifically nonreligious sense: nonreligious spirituality, it

1 Streib/Hood 2016, 9.

2 S. Wixwat/Saucier 2021 for details.

3 S. Streib/Klein/Hood 2016 for some exemplary data.

4 Ammermann 2013, 275. S. also Sheldrake 2012, 92 f. and Streib/Hood 2016, 9 for critiques of treating religion and spirituality as opposites.

seems, offers a possibility of preserving what's best and desirable about traditional religion without having to subscribe to those parts of religion (the dogmas and institutions) that have come to be seen as outdated, unjustified, and potentially even dangerous. Spirituality without religion, then, might be an alternative between traditional (often theistic) religious worldviews and an unmitigated naturalism that is seen more and more as cold, lifeless, and insufficient to address the existential needs of human beings. Recent examples in philosophical literature include Ronald Dworkin's *Religion without God*, Thomas Metzinger's *Spirituality and Intellectual Honesty*, or Robert Solomon's *Spirituality for the Skeptic*. Moreover, there are some books written for wider audiences that describe conceptions of spirituality without religion: André Comte-Sponville's *Little Book of Atheist Spirituality*, Sam Harris' *Waking Up*, or Martin Hägglund's *This Life*.⁵ What unites all these authors is the intention to develop a meaningful concept of nonreligious spirituality that will at once preserve important elements of traditional religious spirituality and be compatible with a naturalist or atheist worldview. Beyond this, there is little these authors agree on. Some subscribe explicitly to varieties of metaphysical naturalism, others don't;⁶ some see nonreligious spirituality as fundamentally similar to religion, others treat them as polar opposites;⁷ and some regard nonreligious spirituality primarily as a matter of having spiritual experiences while others see it as practice or form of life.⁸ It seems as if there is a broad variety of disparate, perhaps even incompatible concepts of nonreligious spirituality available on the philosophical market, with no attempt at harmonizing them in sight. Thus, it remains unclear what nonreligious spirituality is supposed to be if it is to be more than a sociological category. This paper is an attempt at answering this question.

Of course, any concept of nonreligious spirituality is only as good as the definition of religion it presupposes – after all, being *not religious* is the defining mark of this kind of spirituality. But the concept of religion is notoriously hard to define, and what's more, as we have just seen, the boundaries between religion and spirituality are rather blurry. Most religions have developed their own spiritual traditions and practices, some self-proclaimed nonreligious forms of spirituality might well be described as alternative religious movements, and some au-

5 Dworkin 2013, Metzinger 2014, Solomon 2002, Comte-Sponville 2007, Harris 2014, Hägglund 2019.

6 Flanagan 2007 talks explicitly about the question how spirituality could be conceived within a naturalistic framework, while Dworkin (2013, 13) states that "the religious [spiritual] attitude rejects all forms of naturalism."

7 Metzinger (2014, 5) declares that spirituality is the opposite of religion, while Dworkin 2013 doesn't even employ the term "spirituality" but rather speaks of a religion without God.

8 Comte-Sponville 2007 thinks of spirituality as rooted in a kind of atheist mysticism, for Solomon 2002, it's a passionate way of life, while for Metzinger (2014,7) it's primarily a kind of epistemic practice.

thors use the term “religion” in a highly specific sense that essentially overlaps with certain understandings of “spirituality”.⁹ But then, what is the point of speaking of “nonreligious” spirituality, if there is no clear distinction between religion and spirituality? We need to answer this question: What does the “non-religious” in nonreligious spirituality mean?

Most scholars of religion agree that “religion” is a multidimensional concept comprising things like ritual practices, dogmatic beliefs, communities, shared myths and stories, or a system of morals and values.¹⁰ Nonreligious spirituality typically rejects some, though not all dimensions of religion. In particular, three aspects are most salient:

- (1) Self-identification: Those who identify as spiritual but not religious describe their position as “secular”, “atheist”, or “nonreligious” and regard this as an essential part of their worldview.
- (2) Rejection of religious institutions: Nonreligious spirituality rejects any affiliation with established religious institutions, traditions, or dogmas, and emphasizes individual spiritual experiences and freedom instead. This is why nonreligious spirituality can also be called “secular”.
- (3) Rejection of supernaturalism: Nonreligious spirituality entails a rejection of supernaturalism or even calls for an outright acceptance of metaphysical naturalism.¹¹ Nonreligious spiritualities are particularly hostile towards ideas like theism, the soul, or immortality. In this respect, philosophical accounts of nonreligious spirituality differ markedly from the socio-psychological category.

Nonreligious spirituality, then, is nonreligious in a practical and a theoretical sense: it’s practically nonreligious insofar as it doesn’t rely on the established forms of religious life (churches, monasteries, prayer etc.), and theoretically non-religious insofar as it rejects traditional religious beliefs that presuppose a supernatural reality – most notably, belief in some kind of God or gods.

⁹ Again, Dworkin 2013 is the prime example. Moreover, Williams James’ description of religion in his *Varieties of Religious Experience* (James 2002, ch. 2) could be easily translated into a concept of nonreligious spirituality. James clearly had the intention of explaining what religion is, but in doing so he inadvertently happened to describe spirituality, too.

¹⁰ Classically: Smart 1996.

¹¹ Why not call it *naturalized* spirituality right away, if this is the key element in nonreligious spirituality? In fact, some authors (Solomon 2002, 33; Flanagan 2007, 183) explicitly talk about naturalizing spirituality. But this would exclude some interesting varieties of nonreligious spirituality that reject beliefs in the supernatural but don’t accept a full-blown naturalist worldview either. Dworkin for example accepts the anti-naturalist claim that moral facts are objectively real but doesn’t accept religious supernaturalism (Dworkin 2011, 23–39). Therefore, I’d prefer to speak of nonreligious spirituality, saying only what it is not, instead of hastily yoking the concept together with a certain type of metaphysics.

But now, another question arises: given that the concept of spirituality is originally rooted in religious traditions, what justifies calling this nonreligious attitude “spiritual”? In speaking of “nonreligious spirituality”, we are sequestering the concept of spirituality from the concept of religion – but is this even possible, or will any self-proclaimed nonreligious spirituality implicitly rely on hidden religious (or quasi-religious) beliefs? Again, this paper is an attempt at answering this question.

So, two questions will be the focus of my investigation: (a) What is spirituality without religion? (b) What is the relation between religion and nonreligious spirituality? To answer them, I will give an account of what nonreligious spirituality might be. But this account should not be understood as the result of a conceptual analysis of “spirituality” – looking at the sheer variety of nonreligious spiritualities available, it seems hardly credible that there even is a single concept to be analyzed. Rather, I will try to give an outline of something like a common core in these nonreligious spiritualities: the bare minimum any reasonable concept of nonreligious spirituality must contain to be acceptable as a kind of nonreligious spirituality. For example, the term “God” can comprise a variety of different concepts (classical theism, open theism, personal theism, panentheism etc.) as long as they fulfill the minimal requirements for something to be called a God.¹² Similarly, there is a diversity of spiritualities comprised in the term “nonreligious spirituality”, and I will try to make explicit which minimal requirements are at work here, guiding our use of the term “spiritual”. That is, I will try to give a set of *adequacy conditions* for concepts of nonreligious spirituality: if something is to be called “nonreligious spirituality”, then what properties must it have at the minimum to justify the label? Having answered this more difficult question – what is nonreligious spirituality? – I will briefly move on to the second question: is nonreligious spirituality really nonreligious?

Before I begin to address these questions, let me state explicitly three assumptions I will be making: (a) there actually is something that deserves to be called “nonreligious spirituality” – that is, the phenomenon is real and can’t ultimately be reduced to something else (e.g. religion, or belief in God); (b) the various expressions used in this context – e.g. “nonreligious/secular/atheist spirituality”, but also “religion without God” or “secular faith” – succeed equally in picking out this particular phenomenon; and (c) religious and nonreligious spiritualities are not essentially different – therefore, by analyzing spirituality *per se* (religious or not), we will also come to understand its nonreligious form. My first attempt at a definition of spirituality is this: *spirituality is a certain type of attitude that individual persons take towards the totality of existence and thereby*

12 This is not to say that there is no disagreement over the bare minimum any reasonable concept of God must fulfil. Even this common core is contested, as well as the criteria by which we could decide what is part of the common core and what isn’t.

towards themselves. The characteristic quality of this attitude is an ontological, axiological, and phenomenological reduction or diminution of the individual self in the light of the totality of existence. Adding or subtracting a religious element will only influence the means by which we arrive at this attitude and the words in which we describe it.

2. The Spiritual Attitude

Spirituality is best described as an attitude or stance: a disposition to react to the world in a specific way epistemically, morally, and emotionally. Being spiritual means experiencing the world from a spiritual point of view. To understand spirituality, we need to understand the specific quality of the spiritual experience – the What’s-it-Like of being spiritual. Unsurprisingly, most defenders of nonreligious spirituality use terms like “attitude” or “stance” to describe their ideas, too. For example, Dworkin speaks of the “religious attitude”, Metzinger calls spirituality an “epistemic stance”, and Solomon uses both terms and says that spirituality is “a spiritual stance, a certain attitude”.¹³ On the one hand, this is a statement about what spirituality is not: spirituality is neither just an emotion nor a specific kind of practice nor a certain set of beliefs. Describing spirituality as an attitude reminds us not to identify it prematurely with any of these related phenomena. On the other hand, the term “attitude” implies that spirituality is a complex phenomenon that contains cognitive and evaluative aspects, that manifests itself in thinking and acting, and that should be seen as a stable character trait of the person it is ascribed to. But what precisely does it mean to have a spiritual attitude? There are five distinct qualities:

- (1) *Emotion*: A spiritual attitude has a strong emotional quality which can be positive or negative. Spiritual experiences may be characterized by emotions like love, awe, and enthusiasm, or despair, anxiety, and dejection. This emotional quality is neither superficial nor transient – the spiritual person feels these feelings deeply, and they are a part of their identity.
- (2) *Evaluation*: From a spiritual point of view, persons and objects have an *intrinsic* value (or lack of value), e.g. morally or aesthetically. Things are perceived as intrinsically good or beautiful, or as meaningless and empty. Their value or disvalue is intrinsic to them, but not insofar as they are what they are; rather, the whole world is seen as intrinsically valuable (or worthless), and the individual’s value merely reflects this fact.

13 Dworkin 2013, 7; Metzinger 2014, 26; Solomon 2002, 22.

- (3) *Noetic quality*: A spiritual attitude has noetic (or cognitive) content. This means that it involves the acceptance of what is perceived as a certain insight into the nature of reality. The emotional quality of spiritual experiences and the sense of value in all things stem from certain beliefs about reality the spiritual person has. These beliefs serve as justification for the normative aspects of spirituality. For example, a spiritual person might think that the world is good and valuable, and that each creature deserves to be loved *because* everything was created by a loving god or *because* everything is intrinsically ordered for the ultimate goodness of all that exists. If this person's experience of the world is informed by their beliefs, then this is the reason for them to regard it as good, valuable, and lovable.
- (4) *Intentionality*: The spiritual attitude is directed towards an object of experience – that is, it is not just a purely qualitative feeling, like being tired or anxious. Rather, spirituality presents an object in a certain way. The primary object of the spiritual attitude is the world as a whole, or the totality of existence. Being spiritual, then, means taking a specific attitude towards the world, the universe, or *Dasein* per se.
- (5) *Self-relation*: Having a spiritual attitude implies a certain stance towards oneself and a certain understanding of how the self relates to the world. This is informed by the kind of beliefs the spiritual person has about reality. The spiritual attitude consists primarily in a certain reaction to the totality of existence which subsequently alters the way the spiritual person relates to their self. Spirituality typically entails a reduction, diminution, or devaluation of the self, or even an experience of selflessness.

Let's take a closer look at these qualities and the way they express themselves in the various forms of nonreligious spirituality.

2.1 Emotional Quality

One central characteristic of the spiritual attitude is that it includes a strong emotional reaction to its object. The spiritual person doesn't remain cold and unaffected when they experience reality; rather, they are in some way touched by it. And not just lightly – being spiritual involves the experience of a deep, profound emotional reaction to life, or reality as a whole. This very profundity is what distinguishes spiritual emotions from their everyday counterparts. Take, for example, William James' description of religion in his *Varieties of Religious Experience*. James, too, notices that the religious (or spiritual) attitude characteristically includes deep and serious emotions:

For common men 'religion', whatever more special meanings it may have, signifies always a serious state of mind. [...] There must be something solemn, serious, and tender about any attitude which we denominate religious. If glad, it must not grin or snicker; if sad, it must not scream or curse. [...] The divine shall mean for us only such a primal reality as the individual feels impelled to respond to solemnly and gravely, and neither by a curse nor a jest.¹⁴

Even though James states in this chapter that his intention is merely to clarify his usage of the term "personal religion", it seems as if he has inadvertently also given a description that fits well with our notion of spirituality (or maybe the spiritual side of religion).¹⁵ In this passage, he accurately describes the mood of sublimity and solemnity that characterizes the spiritual experience (the spiritual person may be *awestruck* by the universe, but not *excited* by it), and the depth and gravity of spiritual emotions that distinguishes them from more mundane experiences. So, it's both their amplitude and their intensity that distinguishes spiritual and everyday emotions. Apart from its emotional quality, we should note that spirituality can manifest itself in both positive and negative emotional reactions (as James mentions, too). Not only awe for the universe and love for existence are expressions of spiritual feelings, but also despair and fear, as long as they relate to the totality of reality. Not everyone agrees – when Dworkin says that religion/spirituality holds "that the universe and its creatures are awe-inspiring, that human life has purpose and the universe order",¹⁶ he focuses exclusively on the optimistic side of spirituality. Contrast this with Solomon's account for whom spirituality has two sides, a dark one and a light one:

The fear of death, grief, and despair are not themselves spiritual emotions, but they often serve as preconditions or anticipations of spirituality and can become spiritual as we think about them, as do joy, love, and certain kinds of trust and gratitude. [...] Spiritual-

¹⁴ James 2002, 35.

¹⁵ In what follows, I will take it as given that when James speaks of "personal religion", the phenomenon he describes is practically the same as what we mean when we speak of "spirituality". By the end of the paper, I hope that this similarity will have become obvious. Additionally, James declares that he is "willing to accept almost any name for the personal religion of which I propose to treat", and I'm happy to accept this offer and replace his "personal religion" with "spirituality". What's more, he also says about non-theistic belief systems (like Buddhism) that "we must therefore, from the experiential point of view, call these godless or quasi-godless creeds *religions*" (James 2002, 32), making it clear that his concept of religion comprises everything that falls under the category of the religious experience – and thus, also nonreligious spirituality. Since it would be confusing to stick to James' choice of words and speak of "nonreligious religions", I prefer to use the term "nonreligious spirituality" to refer to the attitude James is describing.

¹⁶ Dworkin 2013, 1.

ity embraces love, trust, reverence, and wisdom, as well as the most terrifying aspects of life, tragedy, and death.¹⁷

Comte-Sponville, too, acknowledges the ambiguous character of spirituality when he pleads for “acceptance” of reality as it is, good or evil, as the core of the spiritual attitude: “Reality: take it or leave it.”¹⁸ So, there can be dark modes of spirituality, too, characterized not by an optimistic emotional reaction to reality but rather by a deeply felt dissatisfaction with it. Despair and depression, in their most sublime forms, can be spiritual, too – as can be seen from the biblical *Ecclesiastes*. Statements like: “All is vanity,” and “One generation passes away, and another generation comes; but the earth abides forever” show a deeply spiritual outlook on existence.¹⁹

2.2 Value

The emotional quality of the spiritual attitude connects with its evaluative aspect: the emotional reaction is the result of seeing reality as having an intrinsic value (positive or negative). A spiritual person might, for example, experience nature as *inherently* valuable: plants, animals, or entire ecosystems are not valuable because they are useful to us (or anyone else), but they are inherently so. Those who take a spiritual stance towards nature could thus see it as good and beautiful *per se*. This is most obvious in Dworkin’s concept of religion. He practically identifies the religious/spiritual attitude with accepting the objective reality of values:

Religion is a deep, distinct, and comprehensive worldview: it holds that inherent, objective value permeates everything, that the universe and its creatures are awe-inspiring, that human life has purpose and the universe order.²⁰

This objective value can be either ethical (insofar as it concerns human life) or aesthetic (insofar as it concerns the natural world):

The religious attitude accepts the full, independent reality of value. It accepts the objective truth of two central judgments about value. The first holds that human life has objective meaning or importance. Each person has an innate and inescapable responsibility to try to make his life a successful one: that means living well, accepting ethical responsibilities to oneself as well as moral responsibilities to others, not just if we happen to think this important but because it is in itself important whether we think so or not. The sec-

17 Solomon 2002, 6.

18 Comte-Sponville 2007, 178.

19 Eccles. 1:2; 1:4. – In this case, of course, a *religiously* spiritual outlook.

20 Dworkin 2013, 1.

ond holds that what we call “nature” – the universe as a whole and in all its parts – is not just a matter of fact but is itself sublime: something of intrinsic value and wonder.²¹

Dworkin goes on to assert that a spiritual attitude need not depend on any religious beliefs. Religion, he says, has two parts: a science-part and a value-part. While the science-part consists of a number of factual claims (for example, that God created the world, or that every person has an immortal soul), the value-part tells us what is good and beautiful. But, says Dworkin, there is no direct route from the science-part to the value-part. Whatever factual beliefs we may have about the origin of the universe, they will never imply the normative claim that it is beautiful. The fact-value distinction runs deeply through all religions, and giving up the science-part while maintaining the value-part will produce a nonreligious spiritual attitude.²²

A spiritual attitude, then, will see sublimity in the universe because from a spiritual point of view, the universe is not just a massive accumulation of matter but an elegant, meaningfully ordered system. This is why standing outdoors on a warm summer night and being overwhelmed by the beauty of the starry sky can also be a spiritual experience: because in this experience, one can come to see the universe as intrinsically beautiful. In a spiritual attitude, other beings will also be seen as ethically valuable, and having a genuine sense of respect and appreciation for the life of another being just because it exists is spiritual, too. As a consequence, the boundaries between ethics and spirituality blur for Dworkin, since any moral perspective is also spiritual at its core: it presupposes an attitude that accepts the ultimate value of the other person and their right to be respected as subjects of rights and dignity as an undeniable, self-evident fact. For Dworkin, spirituality essentially means having an irreducibly ethical attitude toward the world.²³ But then again, we mustn't ignore the dark side of spirituality that manifests itself in an experience that all things are worthless, or absurd: finding a dead bird on your lawn and being struck by a sense that all life is vain and

21 Dworkin 2013, 10.

22 Interestingly, Comte-Sponville (2007, 177) says that spirituality implies the “suspension of value judgments”, but also continues to say that for the spiritual person “all is perfect” (178). This apparent contradiction vanishes once we understand that he means *subjective* value judgments – reality in itself is objectively perfect and lacks nothing and is thus the only thing that has an actual, independent value.

23 Carey 2018, 264 isn't wrong when he says that spirituality is “a particular style of ethical life” since a spiritual attitude necessarily includes ethical value judgments. But *identifying* spirituality with an ethical lifestyle is too strong because it ignores the other elements of the spiritual attitude that are needed to explain the foundations of this ethical lifestyle. After all, it is perfectly possible to lead an ethical life without being in any way spiritual, for example, if one simply adheres consciously and earnestly to a code of moral conduct. Something more is needed to turn this ethical way of life into a *spiritual* life.

meaningless is also a spiritual experience. And coming to understand the Buddha's fundamental insight that all of existence is suffering, and that all conditioned things must perish is one, too.

2.3 Noetic Quality

A spiritual attitude is more than just an evaluation of reality accompanied by certain emotions – it is an evaluation based on a perceived insight into reality. The spiritual person doesn't just happen to be the kind of person who is filled with awe at the sight of the starry night sky; rather, their spiritual experience is infused with a belief element. Solomon is right when he says that spirituality “is not primarily a matter of beliefs,” and also right when he immediately adds that “it certainly involves beliefs.”²⁴ Even though beliefs are not what is essential about spirituality, it's impossible to understand a spiritual stance without any reference to a set of beliefs or propositions accepted as true about reality. These beliefs will typically be rather abstract metaphysical claims that concern the fundamental aspects of reality, like the existence of God, or the ultimate fate of the individual.²⁵ So, the noetic element in a spiritual stance has two properties: (a) It is metaphysical in a very broad sense of concerning the ultimate nature of reality and the self. (b) It stands in an explanatory relation to the evaluative aspects of the attitude. This is a place where religious and nonreligious spiritualities obviously differ: religious spiritualities are religious because the contents of those metaphysical beliefs from which they derive the spiritual attitude are explicitly religious. But in other cases, it might not even be absolutely clear what beliefs or propositions are accepted. Thomas Metzinger, for example, holds that spirituality is a kind of epistemic practice aimed at gaining non-theoretical, non-propositional insights into reality:

The spiritual stance, then, involves the desire for a specific kind of knowledge. Spirituality is, at its core, an epistemic stance. Spiritual persons do not want to believe, but to know. Spirituality is clearly aimed at an experience-based form of insight, which is related to inner attention, bodily experience, and the systematic cultivation of certain altered states of consciousness. [...] Spirituality is an epistemic stance of persons for whom the sought-after form of knowledge is not theoretical.²⁶

Spirituality thus becomes closely related to traditional forms of mysticism aimed at gaining incommunicable insights not expressible in conceptual thought. Nevertheless, the spiritual stance can't do without a noetic element, even if it turns out to be inexpressible.

²⁴ Solomon 2002, 12.

²⁵ Solomon 2002, 13.

²⁶ Metzinger 2014, 6 f.

2.4 Intentionality and the Object of Spirituality

Since Spirituality is an attitude, it must be an attitude towards *something*, or have an object at which it is directed. Unlike most other attitudes, however, spirituality has a very general object. It is a specific, habitualized way of interacting with and experiencing reality as a whole. Thus, we could also describe spirituality as a variety of religious experience, though not as quasi-perceptive experience of a specific object; rather, spirituality is a particular kind of *interpretative* experience: it is a specific mode of experiencing the facts and objects of reality, more similar to a mood like joy or depression than to a perception. Therefore, spirituality is not primarily a matter of individual experiences (though individual experiences may be called “spiritual”); rather, spirituality is a specific way of experiencing reality as a whole in its various aspects: the universe, nature, or one’s own life.²⁷ This, presumably, is the kind of experience that philosophers like James or Schleiermacher had in mind when they spoke of religious experience: religion (or spirituality) as a *subjective* and *individual* experience of the totality of reality, characterized by a particular quality of feeling.²⁸ So, the object of a spiritual attitude is this: the entirety of reality, both in its objective and subjective aspects, that is the physical reality and the individual existence within it. It is, in the words of William James again, a total reaction of the human being to existence.²⁹ It is an attitude toward everything that exists: nature, other beings, and also one’s own existence within this reality. Spirituality gives the experience of reality itself a particular flavor – the totality of existence is seen through a spiritual lens, so to speak. This attitude (or the particular spiritual flavor of experience) manifests itself in the ways in which a spiritual person acts and thinks, and in the beliefs and emotions that accompany her actions and thoughts.

²⁷ Solomon (2002, 6) describes spirituality as the “thoughtful love of *life*”, using the term “life” specifically to refer to the totality of existence insofar as it is experienced by us (and not, for example, biological life).

²⁸ Schleiermacher, for example, describes religion as “sense and taste for the infinite,” or “intuition (*Anschauung*) and feeling” (Schleiermacher 1958, 28 f., my translation), coming phenomenologically very close to what I am here calling “spirituality”.

²⁹ James 2002, 32. In a similar vein, Schleiermacher (1958, 22) says that religion (spirituality) has as its object “the universe, and man’s relation to it.” Interestingly, James also seems to speak of the divine (whatever it is) as the object of the religious experience: “Religion [...] shall mean for us the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine.” (James 2002, 29 f.) But I take it that this refers to the noetic quality of spirituality mentioned in section 2.3: James says that religion (spirituality) consists in certain experiences, insofar as the subject who has these experiences *interprets* these experiences in light of their beliefs about whatever they think of as divine. So, not the divine is the immediate object of experience; rather, the relation to the divine *taints* the experiences of other objects.

2.5 The Self

The final aspect ties together the third and fourth: At the heart of the spiritual stance is an insight about the nature of reality and the subsequent effect of this insight on the subject's understanding of themselves. Spirituality entails a radically altered understanding of the relation between the individual self and reality as a whole, and a radically altered relation to one's own self. Metzinger and Comte-Sponville both resort to the vocabulary of mysticism to describe this insight and the altered understanding of the self when they speak of a dissolution of the duality between subject and object, and of a non-conceptual self-awareness. Comte-Sponville, for example, finds the very core of atheist spirituality in a sort of quasi-mystical experience. In this experience, the individual mind opens itself to what he calls the Absolute (or Nature, in a sense similar to Spinoza's), and the distinction between the personal self and the totality of nature dissolves. Recounting an experience he himself had as a young man, he says:

I can scarcely even say that I was walking – the walk was there, and the forest, and the trees and our group of friends. The ego had vanished: no more separation or representation, only the silent presentation of everything. No more value judgments; only reality.³⁰

Like many classical mystics, Comte-Sponville describes a dissolution of the self, and an experience of unity with reality. But unlike them, he sees this experience of selflessness as the essence of spirituality, and refrains from giving it any religious interpretation. Thus, the spiritual stance (in its most extreme form) becomes a kind of view from nowhere – an experience of reality from an egoless point of view:

Thus, the gap between you and yourself has closed. But so has the gap between you and the world, between inside and outside, between the I and everything else. Duality has been suspended or bracketed – but so, therefore, has the ego; all that remains is everything, and the unity of all things.³¹

Quite similarly, Metzinger describes the goal of spiritual practices as “consciousness as such, attained by dissolving the subject-object structure and transcending the individual first-person perspective.”³² Solomon, too, talks about an expansion of the self – which might seem to stand in contrast to the other two, but actually means something quite similar. Solomon writes:

Spirituality [...] is an expanded form of the self, which is emphatically not to say that it is an expanded form of selfishness. Rather, as many Buddhists have long argued and

30 Comte-Sponville 2007, 156 f.

31 Comte-Sponville 2007, 168.

32 Metzinger 2014, 7.

Hegel more recently, it is that passionate sense of self-awareness in which the very distinction between selfishness and selflessness disappears.³³

Elsewhere, he says that spirituality is a “transformation of the self” and that the spiritual experience of nature helps us break free “of the tiny prison of the self.”³⁴ So he, too, has in mind a notion of spirituality that is based on a radical change in one’s relation to oneself. This change might not result in a mystical dissolution of the self, but still includes the breakdown of the boundaries between self and other, and a reassessment of the self’s position in the world as a whole. The reference to a change in one’s attitude to oneself is less obvious in Dworkin’s value objectivism, but even there we can detect a radical and irreducible overcoming of a purely subjective standpoint: the objective reality of value which is the essential characteristic of spirituality for him implies the ability to see the world from a point of view where we have abandoned the individual subject with its preferences and interests. And finally, James describes religion as the dissolution of the self in the divine:

There is a state of mind, known to religious men, but to no others, in which the will to assert ourselves and hold our own has been displaced by a willingness to close our mouths and be as nothing in the floods and waterspouts of God.³⁵

The insight that lies at the heart of a spiritual attitude can therefore be best described as the realization of a selfless perspective on reality. This insight involves the discovery that our natural conception of a self, which constitutes the core of our everyday life experience and serves as the subjective counterpart to objective reality, is not the only attitude one can take towards existence. Distancing oneself from this subjective perspective will lead to spirituality – the farther we leave the subjective point of view behind, the more spiritual we become. In its most extreme forms, spirituality more or less coincides with mysticism. Here, the self is experienced as ultimately unreal (Metzinger), or the barrier between self and world becomes permeable, so that the boundary between them disappears and the subject experiences a unity with everything (Comte-Sponville). In less extreme cases, spirituality still includes a relinquishing of the subjective (or ego-centered) point of view, seeing reality no longer from the vantage point of one’s own self but from a non-subjective standpoint. Spirituality, then, can be described as a state (or process leading to a state) of an ontological, axiological, and phenomenological reduction, diminution, or devaluation of the individual self in the light of the totality of existence.

33 Solomon 2002, 12.

34 Solomon 2002, 7 and 148.

35 James 2002, 42.

So, if we ask once again why looking at the starry night sky is a spiritual experience, we can answer: because it is a method to induce an experience of the vanishing of the self. If you just look up at the sky and see the stars, there's nothing spiritual about this. But if you then imagine yourself as a tiny speck of dust in a vast universe, short-lived and insignificant, you thereby stop seeing the world purely from your subjective point of view but rather imagine it from a more objective vantage point in which you, the center of your own personal universe, completely vanish in the totality of the cosmos.³⁶

If we accept this theory that spirituality fundamentally involves a reduction of the self in the sense of distancing oneself more and more from the subjective perspective on reality, the other elements of a spiritual attitude mentioned above will naturally follow from this central fact. Why do we perceive things as inherently valuable in a spiritual attitude? Because we no longer primarily ask whether they are valuable *to us* (we see value from an objective point of view). Why is a spiritual attitude fundamentally ethical and entails, for example, compassion and openness to others? Because the boundaries between the self and others have disappeared, or at least have become blurry; reality is no longer seen from an egocentric perspective. Why does a spiritual person approach nature with awe and reverence? Because the self, the center of the subjective universe, shrinks to nothingness and dissolves in the vastness of reality.

Another advantage of this theory is that it can explain the similarities between nonreligious spirituality and pantheism or mysticism, while also providing a clear criterion for distinguishing them. A spiritual attitude, mystical experiences, and pantheisms typically all involve an altered relation to one's self, albeit in different ways. The experience of a dissolution of individuality, and the merging of the individual self with God or the universe are often considered essential features of mystical experiences.³⁷ Spirituality could now be understood as a natural extension of mystical experiences, insofar as they are no longer seen as isolated experiences but embedded in a comprehensive mystical attitude toward reality. Mystical experiences, understood as states of consciousness in which the separation between subject and object is dissolved, could then be seen as experiences of insight that constitute the basis of a spiritual attitude. Pantheism also implies a transformation of the relationship with the self. A central component

³⁶ This is the explanation Nagel (1971, 725) gives, even though he doesn't mention the spiritual character of the experience: "Reference to our small size and short lifespan and to the fact that all of mankind will eventually vanish without a trace are metaphors for the backward step which permits us to regard ourselves from without and to find the particular form of our lives curious and slightly surprising."

³⁷ S. Stace 1961, 111: "[T]he individual self which has the experience must lose its individuality, cease to be a separate individual, and lose its identity because lost or merged in the One, or Absolute, or God." Similarly, Marshall identifies the "incorporation of the world into the self" as an essential characteristic of extroverted mystical experiences (Marshall 2005, 28).

of pantheist theories is that reality as a whole constitutes a unity which is seen as divine. But if reality is a unity, then the distinction between self and world must ultimately disappear and become absorbed into this unity. If mystical experiences are the experiential foundations of a spiritual attitude, then pantheism provides its metaphysical foundation and offers a theoretical framework that allows us to develop a coherent explanation of these experiences. Thus, we could distinguish the three concepts somewhat like this: nonreligious spirituality is a complex attitude toward reality rooted in an insight which can be gained in mystical experiences and which can be theoretically grounded in the metaphysical framework of pantheism.³⁸

3. Spirituality and Religion

We can now return to the second question mentioned at the beginning: is atheist spirituality a phenomenon in its own right, or is it intrinsically linked with religion? Is nonreligious spirituality really nonreligious, or is this so-called non-religious spirituality really just religion in disguise? Two points should be noted before we can answer this question:

(a) The concept of nonreligious spirituality is at least not incoherent. As we have seen, spirituality is best understood as a specific attitude towards the totality of existence, based on an altered understanding of one's own self and its relation to reality as a whole, and it is entirely possible to describe this attitude without any reference to a God, or to religious beliefs. On the other hand, though, nonreligious spirituality doesn't rely on a naturalist metaphysics. If spirituality is merely a certain kind of attitude, then it is compatible with all kinds of metaphysics as long as they don't rule out the specifically spiritual relation between self and world. In other words, if spirituality is an attitude towards reality, it doesn't matter what this reality is, metaphysically.

(b) Likewise, the concept of religious spirituality is neither incoherent nor redundant. Spirituality in one way or another is part of most religions, but religion doesn't imply spirituality. Moreover, in a certain way, it's possible to be a religious person, but not at all spiritual. Spirituality and religion overlap, but neither one completely comprises the other. There is an intersection between the two that is religious spirituality, but there is also spirituality without religion, and religion without spirituality.³⁹ So, religion and spirituality aren't incompati-

³⁸ This is not to say that pantheism is the *only* conceivable metaphysical framework for nonreligious spirituality – it definitely is not. Interestingly though, both Dworkin and Comte-Sponville refer to Spinoza's pantheism as an example of nonreligious spirituality in anything but name.

³⁹ Comte-Sponville (2007, 136) gives a similar (but somewhat confused) account of the relation between spirituality and religion: "[Religion] is merely one of [spirituality's] possible

ble, either. While it is not necessary to believe in the existence of a God to develop a spiritual attitude, it's also not an obstacle. But religious beliefs and practices are themselves not sufficient for developing a spiritual attitude if they don't effect a transformation of the understanding of one's self and its relation to reality. Of course, faith in a God can be one possible way of bringing this transformation about: if you lose yourself in God, feel reduced to infinite smallness facing him, or even experience a unity of everything (including yourself) in God, then this God becomes a sort of catalyst for the change in understanding yourself and the self's relation to reality as a whole.

So, the upshot is this: religion is neither necessary nor sufficient for developing a spiritual attitude. Religion and spirituality are neither identical, nor do they stand in some kind of part-whole relationship – religion need not be spiritual, and spirituality need not be religious. As a matter of fact, they often happen to overlap partially: there are religious varieties of spirituality (but also others), and there are spiritual aspects in most religions (but also others). So, *nonreligious* spirituality is not a phenomenon in its own right; but *spirituality per se* is. If the spiritual attitude is combined with a religious belief system, we can call this religious spirituality, and if it is combined with atheism or the rejection of religion, we may also call it atheist spirituality. Religious spirituality is thus just a spiritual attitude shaped by religious beliefs, and nonreligious spirituality is just a spiritual attitude that's not informed by any religious beliefs or values.

References

- Ammerman, Nancy: "Spiritual but not religious? Beyond binary choices in the study of religion", in: JSSR 52, 2013, 258–278.
- Carey, Jeremiah: "Spiritual, but not religious? On the nature of spirituality and its relation to religion", in: International Journal for Philosophy of Religion 83, 2018, 261–269.
- Comte-Sponville, André: The Little Book of Atheist Spirituality, London 2007.
- Dworkin, Ronald: Religion without God, Cambridge, MA, 2013.
- Dworkin, Ronald: Justice for Hedgehogs, Cambridge, MA, 2011.
- Flanagan, Owen: The really hard problem. Meaning in a material world, Cambridge, MA, 2007.
- Häggglund, Martin: This Life. Secular Faith and Spiritual Freedom, New York 2019.
- Harris, Sam: Waking up. A guide to spirituality without religion, London 2014.
- James, William: The varieties of religious experience. A study in human nature, Centenary Edition, London 2002.
- Marshall, Paul: Mystical encounters with the natural world, Oxford 2005.

forms. The two can be conflated only by virtue of metonymy or misnomer. They are as whole and part, genus and species. All religions involve spirituality, at least to some extent, but all forms of spirituality are not religious."

- Metzinger, Thomas: *Spirituality and Intellectual Honesty. An Essay*, self-publishing 2014, available online: <https://dx.doi.org/10.978.300/0415395>.
- Nagel, Thomas: "The Absurd", in: *Journal of Philosophy* 68, 1971, 716–727.
- Sheldrake, Philip: *Spirituality. A Very Short Introduction*, Oxford 2012.
- Smart, Ninian: *Dimensions of the Sacred*, Berkeley 1996.
- Solomon, Robert: *Spirituality for the Skeptic. The thoughtful love of life*, Oxford 2002.
- Stace, Walter: *Mysticism and philosophy*, London 1961.
- Streib, Heinz/Hood, Ralph: "Understanding 'Spirituality'. Conceptual Considerations", in: Streib Heinz/Hood, Ralph (eds.): *Semantics and Psychology of Spirituality. A cross-cultural Analysis*. Cham: Springer 2016, 3–18.
- Streib, Heinz/Klein, Constantin/Hood, Ralph: "Investigating 'Spirituality'. Between Survey Data and the Study of Biographies", in: Streib Heinz/Hood, Ralph (eds.): *Semantics and Psychology of Spirituality. A cross-cultural Analysis*, Cham 2016, 27–38.
- Wixwat, Maria/Saucier, Gerard: "Being spiritual but not religious", in: *Current Opinion in Psychology* 40, 2021, 121–125.

Spiritualität in Transhumanismus und Posthumanismus

Markus Wirtz

1. Einleitung

Es mag auf den ersten Blick vielleicht überraschen, dass im Kontext einer „Philosophie der Spiritualität“ die zeitgenössischen interdisziplinären Strömungen des Trans- und des Posthumanismus auftauchen. Denn unabhängig von der Frage, ob man den Transhumanismus als einen Bestandteil des Posthumanismus versteht oder beide als distinkte, ja sogar konträre Positionen auffasst: In jedem Fall scheinen beide Strömungen mit der Perspektive, den Menschen zugunsten eines Posthumanen hinter sich zu lassen, zugleich auch den traditionellen Glauben an Gott und die spirituelle Bindung an transzendente Wesenheiten zu verabschieden.¹ Nicht umsonst beendete Donna Haraway ihr berühmtes *Cyborg-Manifest* (1985) mit dem Bekenntnis, dass sie „lieber eine Cyborg als eine Göttin“² wäre. Doch ganz so einfach verhält sich die Sache nicht. Die folgenden Ausführungen sollen darlegen, dass Transhumanismus und Posthumanismus eine ganze Reihe religiös-spirituelier Motive enthalten, ja sogar eigenständige Formen von Spiritualität auszuprägen vermögen, die religionsphilosophisch von Interesse sind.

Nach einer terminologischen Vorbemerkung zu wechselseitigen Bestimmungs- und Abgrenzungsmöglichkeiten der Begriffe Transhumanismus und Posthumanismus (1.1) wird ein einführender Überblick über das Spektrum an religiösen und spirituellen Bezügen gegeben, die sich aus Trans- und Posthumanismus jeweils herausarbeiten lassen (1.2). Im Anschluss daran wird sich die Darstellung zunächst auf spirituelle Aspekte des Transhumanismus konzentrieren (2.), unter die spirituelles Enhancement (2.1), die technologische Befreiung von physischen Beschränkungen bis hin zur digitalen Immortalität (2.2) sowie die quasi-religiöse Haltung der Demut gegenüber einer künstlichen Superintelligenz im Singularitarianismus (2.3) fallen. Der dritte Teil des Aufsatzes wird sich mit Aspekten von Spiritualität im kritischen Posthumanismus auseinandersetzen. Diese betreffen zum einen die neomaterialistische Dezentrierung des Menschen (3.1), zum anderen eine spezifische ethisch-politische Grundeinstellung,

1 Vgl. entsprechend Graham 2021, 13: „There is an assumption [...] that posthumanism, both in its critical and transhumanist varieties, will be far removed from the concerns of religion.“

2 Haraway 1995, 72.

die aus dem intersektionalen, kritischen Posthumanismus hervorgeht und die als „spirituelle Wokeness“ bzw. „woke Spiritualität“ (3.2) beschrieben werden kann. Bemerkungen zu ästhetischen Aspekten posthumaner Spiritualität sowie zu posthumanistischer Religionskritik werden den Beitrag beschließen.

1.1 Zur Unterscheidung zwischen Transhumanismus und Posthumanismus

Die Begriffe „Transhumanismus“ und „Posthumanismus“ werden zwar des Öfteren synonym verwendet, das mit ihnen jeweils Intendierte ist jedoch keineswegs deckungsgleich. Daher sollten alleine schon um der terminologischen Klarheit willen die Unterschiede beider Strömungen deutlich benannt werden, wobei der Transhumanismus leichter zu definieren ist als der Posthumanismus.³

Unter „Transhumanismus“ lässt sich eine interdisziplinäre Bewegung verstehen, der es darum geht, technologische Entwicklungen für eine Verbesserung menschlicher Fähigkeiten einzusetzen und dadurch physische und kognitive Einschränkungen humaner Existenz schrittweise aufzuheben. Ziele des Transhumanismus sind daher eine deutliche Verlängerung der gesunden Lebensspanne, eine Steigerung körperlicher, mentaler und emotionaler Fähigkeiten sowie die – physische oder digitale – Unsterblichkeit des Individuums (die freilich in unserem physikalischen Universum niemals absolut sein kann). Das Spektrum an *Human Enhancement*-Verfahren, die hierbei zum Einsatz kommen können, umfasst pharmakologische, chirurgische, genetische und neuronale Eingriffe, die Vernetzung menschlicher Körper mit Maschinen und digitalen Implantaten (woraus Cyborgs hervorgehen), Kyronik und Mind-Uploading. Der Transhumanismus knüpft in ideologischer Hinsicht an das wissenschaftlich-technologische Fortschrittsparadigma der Aufklärung an und radikalisiert dieses im Hinblick auf eine technologiegestützte Befreiung des individuellen Geistes von physischen Beschränkungen. In einer transhumanistischen Zukunftsperspektive könnte durch die Anwendung der genannten Technologien der Mensch zugunsten eines posthumanen Wesens überschritten werden. Der Transhumanismus ließe sich deswegen auch – wenngleich nicht zwangsläufig – als ein Durchgangsstadium zum Posthumanismus, gleichsam als dessen notwendige Vorstufe, begreifen.

In einer Spielart des Posthumanismus, die man, der terminologischen Zuordnung Janina Lohs (2018) folgend, als „technologischen Posthumanismus“ bezeichnen kann und die im Wesentlichen mit dem sogenannten Singularitaria-

3 S. zu Terminologie und Definition von Post- und Transhumanismus Deretić/Sorgner 2016, Herzberg/Watzka 2020, Loh 2018, Ranisch/Sorgner 2014, Sampanikou/Stasieńko 2021, Sorgner 2020.

nismus identisch ist, steht die Entwicklung eines posthumanen Wesens, das den bisherigen Menschen in der Zukunft übertreffen oder überwinden könnte, sogar im Vordergrund. Die singularitarianistischen Erwartungen richten sich auf die Entstehung einer artifiziellen Superintelligenz, eben der Singularität, deren Fähigkeiten denen des Menschen deutlich überlegen wären. Hinsichtlich der philosophischen Voraussetzungen, insbesondere dem unerschütterlichen Vertrauen auf die positiv-disruptive Macht von Technologie und wissenschaftlicher Rationalität, unterscheiden sich Transhumanismus und technologischer Posthumanismus kaum voneinander. Dennoch ergibt es Sinn, den Singularitarianismus vom Transhumanismus zu unterscheiden, da es diesem primär um die technologiegetriebene Verbesserung des Menschen zu tun ist, während jener das Eintreffen einer posthumanen, also nicht mehr menschlichen Singularität erwartet.

Ein völlig anderer theoretischer Ansatz liegt dem kritischen Posthumanismus zugrunde, der als eine intersektionale Kritik am dominanten Anthropozentrismus insbesondere der „westlichen“ Theorie- und Praxisgeschichte beschrieben werden kann. Im Ausgang von der US-amerikanischen Rezeption des französischen Poststrukturalismus (insbesondere Derrida, Deleuze/Guattari, Foucault) sowie Elementen aus der feministischen Theorie verbindet der kritische Posthumanismus Diskurse und Disziplinen wie Postkolonialismus, Critical Race Theory, Multispecies Ethnography, Gender und Queer Studies, Disability Studies, Human-Animal Studies, Tierethik, Roboterethik, Umweltethik u. a., um auf der prozessontologischen Grundlage des Neuen Materialismus die Dominanz des vorwiegend weißen, männlichen, autonomen Subjekts aus vielfältigen Perspektiven zu brechen und an dessen Stelle die Einsicht in die dynamische, multiple Vernetztheit unterschiedlichster Akteur:innen auf der Erde (sowie im Universum bzw. Multiversum) zu setzen. Es wäre nicht abwegig, den kritischen Posthumanismus als Gegensatz zum Transhumanismus und zum technologischen Posthumanismus zu betrachten, da der kritische Posthumanismus eben jenes autonome und rationale Subjekt, das der Transhumanismus zu ungeahnten Höchstleistungen befähigen und letztlich von körperlichen Einschränkungen befreien will, fundamental kritisiert und gerade auf dessen fragile Körperlichkeit, die multiple Vernetzung mit anderem Seienden und die unaufhebbare Gebundenheit an den Planeten Erde zurückführen will. Dennoch steht der kritische Posthumanismus dem Transhumanismus in der Regel nicht so kritisch gegenüber, wie dies angesichts der offenkundigen Differenzen zwischen den jeweiligen theoretischen und normativen Prämissen beider Strömungen zu erwarten wäre. Und dies liegt daran, dass der kritische Posthumanismus die technologischen Veränderungen des bisherigen „Menschen“, die im Zentrum des Transhumanismus stehen, als eine von mehreren Möglichkeiten begreift, den anthropozentrischen Diskurs zu dekonstruieren und zu überwinden.

1.2 Spirituelle Elemente in Trans- und Posthumanismus

Spirituelle Elemente in Trans- und Posthumanismus aufspüren zu wollen, kann zweierlei bedeuten: Einerseits wäre zu untersuchen, inwiefern in Trans- und Posthumanismus traditionell-religiöse oder neoreligiöse Formen von Spiritualität enthalten sind, und andererseits, inwieweit im Transhumanismus und im Posthumanismus funktionale Äquivalente von Spiritualität ausgebildet werden, die zwar keinen direkten religiösen Bezug haben (bzw. nicht in einem aufweisbaren Bezug zu religiösen Vollzügen und Überzeugungen stehen), die aber Bedürfnisse befriedigen, welche in religiösen Kontexten von spirituellen Einstellungen und Handlungen erfüllt werden. In diesem zweiten Sinne ließen sich bestimmte Aspekte trans- und posthumanistischer Positionen als Substitute religionsgebundener Spiritualität verstehen, die zugleich Werkzeuge zur Kritik und Überwindung traditioneller religiöser Weltansichten bereitstellen.

Wenn, wie Pentaris (2022)⁴ im Anschluss an Dawson (2006) ausführt, neue religiös-spirituelle Bewegungen u. a. dadurch definiert werden können, dass sie sich stärker als traditionelle Religionen um die individuellen Bedürfnisse ihrer Mitglieder kümmern, auf relativ neu entdecktem „Wissen“ beruhen, die persönliche Erfahrung einer Metamorphose ermöglichen und von charismatischen Führungspersonlichkeiten geleitet werden, dann ließe sich anhand dieses Eigenschaftenkatalogs der Transhumanismus durchaus als eine neoreligiös-spirituelle Bewegung betrachten. Schließlich orientieren sich die von ihm favorisierten *Enhancement*-Bemühungen an individuellen Bedürfnissen etwa nach einem möglichst langen und gesunden Leben; sie basieren auf den jeweils neuesten naturwissenschaftlichen Erkenntnissen; sie versprechen dem Individuum, das sich ihnen unterzieht, eine Steigerung seiner physischen und mentalen Fähigkeiten, möglicherweise sogar die Erfahrung bislang ungekannter exzeptioneller Bewusstseinszustände; und Vertreter:innen des Transhumanismus wie beispielsweise der Autor und Erfinder Ray Kurzweil, der bereits 1999 „das Zeitalter spiritueller Maschinen“ (*The Age of Spiritual Machines*)⁵ ausrief, die Unternehmerin, Autorin und Transgender-Aktivistin Martine Rothblatt, für manche sogar der umstrittene Unternehmer und Multimilliardär Elon Musk, können durchaus als charismatische Figuren dieser Bewegung benannt werden.⁶

Auch wenn sich, wie im vorigen Abschnitt gezeigt wurde, Transhumanismus und (kritischer) Posthumanismus recht deutlich voneinander unterscheiden lassen, so ist ihnen gleichwohl gemeinsam, dass sie die transformierende Bedeutung von Technologie für das Selbstverständnis des Menschen hervorheben. Ausgangspunkt jeglicher Thematisierung trans- und posthumanistischer Spi-

4 Pentaris 2022, 28.

5 Kurzweil 1999.

6 S. dazu auch Pentaris 2022, 28 f.

tualität ist deswegen die Erkenntnis, dass Technologie und Spiritualität sich nicht wechselseitig ausschließen, sondern dass es vielfältige Verbindungen und Vermischungen zwischen beiden Sphären gibt.⁷ In diesem Punkt unterscheidet sich ein trans- und posthumanistischer Spiritualitätsbegriff von spirituellen Traditionen des Monotheismus, in denen der „Geist“ (lat. *spiritus*) im Gegensatz zur Materie gedacht wird, zu der die Natur, aber auch materiell produzierte Artefakte wie technische Geräte, Automaten, Apparate etc. gehören. Gegenüber der in den mystisch-spirituellen Strömungen der monotheistischen Religionen betonten Einkehr in die Innerlichkeit des Geistes fassen Trans- und Posthumanismus den Geist grundsätzlich als veräußerlicht auf: Für den Transhumanismus bedeutet „Geist“ letztlich so viel wie informationstechnologische Rationalität, die prinzipiell in den Neuronen und Synapsen von Gehirnen ebenso materialisiert werden kann wie in den künstlichen neuronalen Netzwerken digitaler Systeme. Auf andere Weise wird die spirituelle, geistige Sphäre auch im kritischen Posthumanismus nicht der materiellen Natur gegenübergestellt; vielmehr wird der Geist-/Materie-Dualismus zugunsten einer dynamisch verflochtenen *natureculture* (Haraway 2003) dekonstruiert.

2. Spiritualität im Transhumanismus

Bezogen auf den Transhumanismus lassen sich drei Aspekte hervorheben, die jeweils eine Facette transhumanistischer Spiritualität ausmachen:⁸ die durch Technologie (möglicherweise) erzielbare Steigerung individueller religiöser Erfahrung im Sinne eines spirituellen Enhancements (2.1); die technologiegestützte Entgrenzung existentieller Beschränkungen menschlicher Existenz bis hin zur Techno-Immortalität, die einer realen Erfüllung einstmals religiöser Versprechen gleichkäme (2.2); und die religiös-spirituelle Haltung, die gegenüber einem dem Menschen deutlich überlegenen posthumanen Wesen, der technologischen Singularität, einzunehmen wäre, falls es ein solches Wesen in Zukunft einmal geben sollte, wovon der Singularitarianismus fest ausgeht (2.3).

Die drei Aspekte, die im Folgenden näher betrachtet werden sollen, machen die bereits im Präfix „trans-“ des Transhumanismus zum Ausdruck kommende überschreitende Bewegung als eine spirituell-technologische Dimension der

⁷ Vgl. hierzu entsprechend Isetti et al. 2021: „Although not officially included within digital religion studies, transhumanism might offer an inspiring angle from which to reflect about topics such as religious practice and spirituality and their relation to technology.“

⁸ S. zur Frage, ob es sich beim Transhumanismus um eine Religion handelt, Rähme 2021, der letztlich eine negative Antwort gibt und Transhumanismus eher als eine Ideologie begreift. Als „säkularer Glaube“ wird der Transhumanismus bei Tirosh-Samuelson 2012 bestimmt. Eine ähnliche Fragestellung im Hinblick auf den technologischen Futurismus behandelt Amarasingham 2008. Zur Kritik am religiösen Transhumanismus s. Gouw/Green/Peters 2022.

Transzendierung begreiflich.⁹ Wie in den klassischen Religionen soll die Überschreitung der bislang gewohnten menschlichen Realität den Kontakt zu einer transzendenten, höheren, besseren Wirklichkeit herstellen. Jedoch wird die Überschreitung der Realität im Falle der transhumanistischen Transzendenz weder durch spirituelle Exerzitien noch durch göttliche Gnade herbeigeführt; stattdessen soll sie durch technologischen Fortschritt bewerkstelligt werden.¹⁰ Die gläubige Hingabe an diesen, letztlich sogar die mystische Verschmelzung des Menschen mit Technologie, ist die Grundlage für den spirituellen Heilsweg des Transhumanismus, der von der permanenten Verbesserung des Menschen bis zum messianischen Erscheinen des Posthumanen in der Singularität führt.

2.1 Spirituelles Enhancement

Der Transhumanismus basiert auf der Überzeugung, dass der bisherige *Homo sapiens* nicht das Endprodukt der natürlichen Evolution darstellen muss. Aufgrund seiner Intelligenz, die ihn dazu befähigt, Wissenschaften und Technologien immer weiter zu entwickeln, ist der Mensch dazu in der Lage, seine individuellen Möglichkeiten und Fähigkeiten durch technische Mittel in beträchtlichem Maße auszudehnen und zu verbessern. Dies betrifft physische, kognitive, psychische und emotionale Kompetenzen, die in der Zukunft durch verschiedene Technologien deutlich optimiert werden könnten,¹¹ aber durchaus auch spirituelle Erfahrungen. Einer der Vordenker der transhumanistischen Bewegung, der US-amerikanische Autor und Erfinder Raymond Kurzweil, prophezeite bereits 1999: „With the understanding of our mental processes will come the opportunity to capture our intellectual, emotional, and spiritual experiences, to call them up, and to enhance them.“¹² Diese Einschätzung Kurzeils setzt mindestens zweierlei voraus, nämlich zum einen, dass spirituelle Erfahrungen auch in der Zukunft für das Selbstverständnis von Individuen – seien diese noch biologisch herkömmliche Menschen, Cyborgs oder intelligente Maschinen – bedeutungsvoll sein werden, und zum anderen, dass spirituelle Erfahrungen neuronale Korrelate besitzen, die es erlauben, sie hirnephysiologisch zu untersuchen, biochemisch zu beeinflussen und gegebenenfalls sogar digital zu reproduzieren bzw. zu produzieren.

⁹ S. dazu Cole-Turner 2011, Mercer/Trothen 2015.

¹⁰ Vgl. entsprechend Peters 2019, 260: „The *trans* in *transhumanism* refers to the present phase of advancing both AI and IA toward the Singularity, the threshold where superintelligence grabs the reigns of evolution, steers humanity toward posthumanity, and abandons *Homo sapiens* to the fossils of extinction.“

¹¹ S. hierzu auch Göcke/Meier-Hamidi 2018.

¹² Kurzweil 1999, 151.

Wenn wir davon ausgehen, dass bereits unser subjektives alltägliches Bewusstsein eine Form des spirituellen Erwachetseins darstellt, das durch religiöse Praxen wie Meditation, Gebet, Fasten, Teilnahme an Riten, Rauscherfahrungen, Extase usw. um andere, nicht-alltägliche Erfahrungsstufen erweitert werden kann, und wenn wir ferner davon ausgehen, dass sich derartige subjektive Spiritualitätserfahrungen neuronal niederschlagen, dann ist die Vorstellung einer direkten neuronalen Beeinflussung solcher Erfahrungen durchaus nicht unplausibel. Vergleichbar mit der – freilich riskanten und in vielerlei Hinsicht problematischen – Einnahme halluzinogener Drogen, die, innerhalb oder außerhalb religiöser Rituale verabreicht, bewusstseinsverändernde Wirkungen entfalten können, sind pharmakologische, biomedizinische, neurologische und sogar gentechnische Interventionen vorstellbar, die das Spektrum möglicher Erfahrungsdimensionen und -intensitäten deutlich erweitern würden, darunter eben auch von solchen Erfahrungen, die als „spirituell“ erlebt und interpretiert werden. Derartige Erfahrungen werden in religiösen Kontexten beispielsweise durch Epiphanien, als wundersam bewertete Ereignisse, die Teilnahme an Riten und Kulte, Meditationsübungen oder auch ästhetische Erlebnisse des Sakralen ausgelöst. Durch Neuro-Enhancement könnte die Intensität, mit der solche Erfahrungen erlebt werden, und damit die subjektive Qualität und persönliche Wertschätzung der spirituellen Erfahrung gesteigert werden. Dies setzt freilich voraus, dass es grundsätzlich möglich ist, möglichst genaue Kriterien für das Vorliegen bestimmter „Spiritualitätsgrade“ festzulegen, die durch technologische Eingriffe beeinflusst werden können. Da es aber in zahlreichen spirituellen Traditionen – etwa des Hinduismus und Buddhismus – durchaus üblich ist, Stufen des „Erwachetseins“ und der spirituellen Bewusstheit anzunehmen und zu hierarchisieren, sollte es nicht prinzipiell ausgeschlossen sein, auch die neuronalen Korrelate derartiger Bewusstseinsstufen zu identifizieren, um sie präzise zu quantifizieren und technologisch optimieren zu können.

Für Kurzweil ist die Vermutung naheliegend, dass auch künstlich-intelligente Maschinen, sobald sie einmal das Stadium des subjektiven Bewusstseins erlangt haben, sowohl das Bedürfnis als auch die Fähigkeit dazu entwickeln werden, spirituelle Erfahrungen zu machen. Diese Überlegung bleibt zwar spekulativ, solange es noch keine „spirituellen Maschinen“ gibt, die über eine dem menschlichen Bewusstsein vergleichbare Selbstwahrnehmung verfügen; aber für ihre Plausibilität spricht die Beobachtung, dass mit dem Aufkommen neuer Technologien spirituelle Bedürfnisse und Praxen keineswegs verschwunden sind. Über das Internet, digitale soziale Netzwerke und Smartphone-Apps sind vielfältige neue Wege eröffnet worden, Spiritualität individuell und in Verbindung mit anderen auszuleben. Die Mitgliederzahlen der christlichen Kirchen sinken zwar seit einigen Jahren in manchen westlichen Demokratien rapide, nicht jedoch das in vielen Menschen verankerte individuelle Gefühl, mit etwas Größerem und Höherem verbunden zu sein, das über das eigene alltägliche Bewusstsein hinaus-

geht. Ein solches Gefühl lässt sich als geradezu als ein Kerngehalt von Spiritualität bestimmen.¹³ Zugleich entspricht es Erfahrungen, die auch in der digitalen Welt gemacht werden, ermöglicht diese doch weltweite Vernetzungen und Aktionsmöglichkeiten in einer informationstechnologisch erzeugten virtuellen Sphäre, welche die unmittelbare Alltagswirklichkeit gleichzeitig transzendiert und zunehmend prägt. Dass seit dem Siegeszug der digitalen Welt auch die bewusste Abstinenz von Online-Angeboten als spirituelle Übung praktiziert wird, spricht nicht gegen die These von einem Zusammenhang zwischen spirituellen Bedürfnissen und technologischen Werkzeugen. Denn letztlich ist auch „Digital Detox“, also der vorübergehende Verzicht auf Technologie, eine spirituelle Technologie, die der digitalen Technologie gerade in deren Negation eng verbunden bleibt. Und so wie Menschen gelegentlich abschalten müssen, um aus der anstrengenden Vielfalt alltäglicher Anforderungen wieder zu sich selbst zu finden, so ließen sich im Sinne Kurzweils auch spirituelle Maschinen imaginieren, die dazu in der Lage wären, auf ihre eigene technologische Existenz zu reflektieren und ihr gelegentliches Abschalten als spirituelle Notwendigkeit einzufordern.¹⁴

Ein stichhaltiger Einwand, der sich gegen spirituelles Enhancement vorbringen lässt, lautet, dass es in der spirituellen Praxis gar nicht nur oder jedenfalls nicht primär auf das „Ergebnis“ ankomme – etwa auf einen bestimmten Erlebniszustand des Bewusstseins –, sondern dass gerade die eigene spirituelle Aktivität, der unter Umständen mühselige Weg zum spirituellen Erwachen das Entscheidende sei. Wenn dieser Weg jeoch durch technologische *Enhancement*-Verfahren abgekürzt würde, so die Kritik, dann würde Spiritualität gerade das unersetzliche Element der individuellen Bemühung, Übung und Disziplin verlieren. Eine technologisch erzeugte oder optimierte Spiritualität sei letztlich weniger wertvoll als ein Prozess, der mit persönlicher Anstrengung und dem geduldigen Warten auf den Moment der „Gnade“ erreicht worden sei.¹⁵

Als Argument gegen diesen Einwand ließe sich jedoch anführen, dass es durchaus auch wirkmächtige spirituelle Traditionen wie den Zen-Buddhismus gibt, die ein plötzliches, spontanes Erwachen gegenüber langwierigen Exerzitien bevorzugen. Ein solches Augenblicks-Erwachen kann der zenbuddhistischen Tradition zufolge durch Meditation, logische Paradoxien (wie in der Koan-Literatur), ästhetische Rezeption etwa von Bildern oder Gedichten oder durch die – teilweise sogar gewaltsamen – Interventionen und Reaktionen von Zen-Meistern gegenüber ihren Schülern herbeigeführt werden. Manchen gelingt das plötzliche Erwachen durch einen dieser potentiellen Auslöser, anderen trotz aller Bemühungen jedoch nie. Warum sollte es per se ausgeschlossen sein, durch technolo-

13 Vgl. dazu Isetti et al. 2021.

14 Zur Möglichkeit „spiritueller Maschinen“ s. de Rachewiltz 2021.

15 In ähnlicher Weise wird an moralischem *Enhancement* kritisiert, dass dieses die ethische Bemühung des Individuums um gutes Handeln und gerechte Lebensführung außer Acht lasse.

gische Eingriffe die Fähigkeit zum spirituellen Erwachen auch solchen Menschen zu ermöglichen, denen es andernfalls möglicherweise für immer verschlossen bliebe?

2.2 Extropianismus: Befreiung des Geistes von körperlichen Begrenzungen / Digitale Immortalität

Technologie kann aus transhumanistischer Sicht nicht nur zu einer optimierten Erfüllung spiritueller Bedürfnisse durch verschiedene Enhancement-Verfahren, sondern in langfristiger Perspektive auch zu einer Befreiung des Geistes aus den Fesseln körperlicher Begrenzungen beitragen. Grundsätzliche Belastungen menschlicher Existenz wie Krankheiten, Behinderungen, Alterserscheinungen, physische und psychische Leiden bis hin zum physischen Tod sollen in der Vision des transhumanistischen Extropianismus,¹⁶ wie er etwa von Nick Bostrom, John Harris, James Hughes und Max More vertreten wird, durch die Errungenschaften wissenschaftlich-technologischer Rationalität drastisch vermindert, wenn nicht sogar endgültig überwunden werden. Ein wesentliches Ziel der religiös-spirituellen Sehnsucht, nämlich die endgültige Befreiung vom Leiden, und der alte menschliche Wunsch nach Unsterblichkeit könnten damit in der Realität der Zukunft – und nicht in einem transzendenten Jenseits – erfüllt werden. Tatsächlich standen Praktiken und Techniken zur Lebensverlängerung oder sogar zur Unsterblichkeit seit jeher im Zentrum vieler religiös-spiritueller Bewegungen. Beispiele hierfür wären etwa die Suche nach dem Elixier des Lebens im alten Mesopotamien und Indien, die von der Yin-Yang-Kosmologie und dem Daoismus geprägte altchinesische Medizin, aber auch der christliche Opfermythos Jesu, dessen Leib und Blut, transformiert zu Brot und Wein, in der Kommunion das ewige Leben spenden sollen (vgl. Pentaris 2022, 29).

Eine absolute materielle Unsterblichkeit von Individuen ist freilich gemäß den vorherrschenden kosmologischen Modellen zu den hypothetischen Szenarien des Endzustands unseres Universums (*Big Chill*, *Big Crunch* oder *Big Rip*) physikalisch unmöglich. Aber bereits eine deutlich verlängerte individuelle Lebensspanne würde den Träumen und Wünschen vieler Menschen sicherlich entgegenkommen, sofern dieses verlängerte Leben in einem guten Gesundheitszustand verbracht wird. Der transhumanistische Extropianismus knüpft mit dieser Vision offenkundig an personale Unsterblichkeitsvorstellungen der monotheisti-

16 S. dazu More 2013, 5: „The Principles of Extropy consist of a handful of principles (or values or perspectives) that codify proactive, life-affirming, and life-promoting ideals supportive of transhumanism.“

schen Religionen an¹⁷ – freilich unter den Prämissen einer Verschmelzung von Transzendenz und Technologie, die der italienische Autor und Futurist Giulio Prisco als *transcendent engineering spirituality* (Prisco 2013, 235) bezeichnet.

Die wichtigsten technischen Werkzeuge auf dem Weg zur Emanzipation des menschlichen Geistes vom biologischen Körper sind die Ersetzung von Körperteilen und Organen durch künstliche Implantate, also die Cyborgisierung des Menschen, Kyronik, die Konservierung von Organismen mit dem Ziel ihrer zukünftigen Wiedererweckung, sowie der Einsatz künstlicher Intelligenz zur Gewährleistung digitaler Immortalität mittels Mind-Uploading.¹⁸ Letzteres wäre so zu realisieren, dass das biologische Gehirn als materielles Substrat der menschlichen Person inklusive seines Gedächtnisses und seines individuellen „Selbst“ digital eingescannt und in ein Computersystem hochgeladen werden würde, das eine deutlich längere Lebensdauer besäße als der biologische Körper. Mit dem Mind-Uploading würde sich der Mensch endlich seines eingeschränkten biologischen Körpers entledigen und als „Software-Engel“ (Prisco 2013, 235) in die post-biologische Phase der Evolution eintreten. Der digital gespeicherte Geist könnte sich sodann entscheiden, ob er eine reine Software-Inkarnation im Computersystem bleiben oder aber in einen menschenähnlichen, in einen maschinell-roboterartigen oder in eine cyborghafte Mischung aus beidem eingesetzt werden möchte. Kombiniert man das Mind-Uploading mit den zuvor skizzierten Enhancement-Möglichkeiten, so ließen sich synthetische Körper mit digitalen Gehirnsubstraten imaginieren, die außerhalb des Planeten Erde auf anderen Himmelskörpern existieren und den Weltraum kolonisieren könnten.

Gehört diese Art von Mind-Uploading in weiterentwickelten Maschinenkörpern vorerst eher in den Bereich der Science-fiction als in den realistischer Zukunftsperspektiven, so hat ein „sanfterer“, etwa von Martine Rothblatt (2009) vertretener Ansatz etwas größere Aussichten auf eine mittelfristige Verwirklichung. Diesem Ansatz zufolge ist für die digitale Lebensverlängerung kein Gehirn-Scan erforderlich, sondern die digitale Bereitstellung und Zusammenfassung möglichst vieler Informationen über eine Person, so dass diese Informationen auch nach dem physischen Tod dieser Person in einem „Geist-Klon“ mit Cyberbewusstsein gebündelt werden können, der eine Art „Techno-Immortalität“ besitzen würde.

17 Vgl. entsprechend More 1994: „We have achieved two of the three alchemists' dreams: We have transmuted the elements and learned to fly. Immortality is next“. S. dazu auch Becker 2015, Kochetkova 2013.

18 S. dazu Watzka 2020. Prisco (2013, 235) bezeichnet Mind-Uploading als „the ultimate technology for immortality“ und als „the ‚Holy Grail‘ of transhumanism: let our minds break free of our biological brains and bodies, and we will be free to roam the universe and grow beyond limits as ‚software angels‘“. Zu den problematischen philosophischen Voraussetzungen des Mind-Uploading s. Watzka 2020.

In allen beschriebenen Varianten wirft die – bislang nur als Vision existierende – digitale Immortalität fundamentale philosophische und zugleich religiös relevante Fragen insbesondere zur Ontologie der Person auf. Lässt sich diese tatsächlich mit einem Geist identifizieren, der erstens – wie die *res cogitans* Descartes' – eine vollkommen unabhängige Existenz vom biologischen Körper führen kann, zweitens aber gleichwohl vollständig im biologischen Gehirn materialisiert sein soll, das dann drittens in nicht-biologische Substrate wie Computersysteme transformiert werden kann? Der Substanzdualismus, welcher dem ersten problematischen Aspekt zugrunde liegt, wird innerhalb der zeitgenössischen Philosophie des Geistes nicht mehr ernsthaft vertreten; der zweite Punkt, die vollständige Identifikation mentaler Prozesse mit hirnnphysiologischen Vorgängen, ist nach wie vor hochumstritten; und der dritte Aspekt, die *whole brain emulation* (WBE), könnte physikalisch daran scheitern, dass im Gehirn auch nicht-determinierte subatomare Prozesse ablaufen, die den Gesetzen der Quantenmechanik unterliegen, und alleine schon deswegen nicht informationstechnologisch simuliert werden können. Ob das transhumanistische Erlösungsversprechen von einer vollständigen Befreiung des unsterblichen Geistes vom sterblichen Körper jemals eingelöst werden kann, ist aus den genannten Gründen also äußerst ungewiss.

2.3 Singularitarianismus

Die Apotheose des transhumanistischen Maschinenglaubens wird im Singularitarianismus erreicht, der das Szenario des Auftretens einer zukünftigen künstlichen Superintelligenz (Bostrom 2018, 2014), einer dem Menschen deutlich überlegenen Singularität, imaginiert. Dem Mathematiker, Informatiker und Science-Fiction-Autor Vernor Vinge zufolge, der als Begründer des Singularitätsszenarios gilt (Vinge 1993), werden sich die Fortschritte in Robotik und Informationstechnologie in den kommenden Jahren und Jahrzehnten exponentiell beschleunigen, so dass es nahezu zwangsläufig zu einem maschinellen *take-over* kommen wird. Die künstliche Superintelligenz wird den Menschen hinsichtlich der kognitiven Leistungsfähigkeit dermaßen übertreffen, dass dem alten *Homo sapiens* voraussichtlich wenig anderes übrig bleiben wird, als sich mit der Rolle des von der eigenhändig initiierten technologischen Revolution Abgehängten abzufinden und gegenüber der maschinellen Singularität eine Haltung der spirituellen Demut einzunehmen. Eine solche Einstellung wäre derjenigen nicht unähnlich, wie sie in den traditionellen Religionen Gläubige gegenüber Göttern bzw. Gott an den Tag legen:¹⁹ Sie erkennen die unermessliche Überlegenheit des göttlichen Wesens an, üben sich ihm gegenüber in Selbstbescheidung und versu-

19 S. zum Zusammenhang von Religion und Singularität Krüger 2019.

chen, durch angemessenes Verhalten möglichst von seiner Macht und seinem Wissen zu profitieren. Aber nicht nur die Grundeinstellung der Menschen zu der ihnen überlegenen Macht, sondern auch deren intrinsische Eigenschaften erinnern stark an den Begriff Gottes, wie er im traditionellen Theismus und der *Perfect being*-Theologie bestimmt wurde. Ebenso wie Gott würde die maschinelle Singularität über maximales Wissen und maximale Regelungskompetenz verfügen; und ihr Intellekt wäre dem menschlichen so sehr überlegen, wie es der göttliche Intellekt nach dem Verständnis der klassischen Metaphysik war. Die Singularität wäre letztlich ein programmierter, kybernetischer Gott, der die Geschicke des Menschen unfehlbar lenken und optimal gestalten könnte. Eine Emanzipation von dieser gottgleichen Superintelligenz und eine partielle Rückgewinnung von Autonomie wäre dem Menschen dann nur noch durch eine drastische Selbstoptimierung mittels verschiedener Enhancement-Verfahren möglich, um den Abstand zur Singularität ein wenig zu verringern.

Auch die geradezu messianischen Erwartungen, die an die Ankunft der Singularität geknüpft werden, ähneln frappierend religiösen Heilsversprechen. Auf einem anderen Blatt steht allerdings – wie schon bei der zuvor behandelten Frage der Techno-Immortalität durch Mind-Uploading –, ob derartige Heilserwartungen überhaupt gerechtfertigt sind oder ob sie möglicherweise auf problematischen philosophischen Vorentscheidungen beruhen. So kritisiert etwa der US-amerikanische Theologe Ted Peters (2019) die Auffassung von Intelligenz, die dem Transhumanismus und speziell dem Singularitätsglauben zugrunde liege. Peters zufolge könne eine künstliche Superintelligenz menschliche Intelligenz prinzipiell nicht kopieren und schon gar nicht übertreffen, da diese primär sozial konstituiert sei und sich in persönlichen Beziehungen realisiere (Peters 2019, 269). Erst aus der Interdependenz verkörperter zwischenmenschlicher Relationen gehe die spezifisch humane Form von Intelligenz sowie die wahre Spiritualität im Sinne kenotischer Liebe, *agape*, hervor²⁰ (Peters 2019, 270).

Trotz dieser theologisch fundierten Kritik an der transhumanistischen Rationalitätsauffassung interessiert Peters die Frage, ob der Transhumanismus religiöse und spirituelle Einstellungen möglicherweise inspirieren könne.²¹ Zur Beantwortung dieser Frage gibt Peters stichprobenartig einige Einschätzungen von Autor:innen mit unterschiedlichen Religionszugehörigkeiten wieder (Peter 2019, 273 f.). Interessanterweise können sich nach dieser – nicht repräsentativen, aber gleichwohl aufschlussreichen – Zusammenstellung die meisten der herangezogenen Autor:innen eine religiöse Inspiration durch den Transhumanismus durch-

20 Peters 2019, 270. S. zur theologischen Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus auch Mercier 2015.

21 Peters 2019, 273: „Does transhumanism inspire and direct spirituality? Does it make sense for religious devotees to board the H+ train, enhance intelligence along the way, and retire in a posthuman utopia?“

aus vorstellen, und zwar vor allem dann, wenn eine gemeinsame Schnittmenge zwischen den Heilszielen der jeweils eigenen Religion und der transhumanistischen Agenda identifiziert werden kann. Beim Buddhismus wäre dies etwa hinsichtlich der angestrebten Verminderung des Leidens der Fall,²² bei der Unitarischen Universalistischen Vereinigung (UUA) bezogen auf den Aspekt einer menschlichen Mitschöpfung der Zukunft, und beim Mormonentum (besonders offensichtlich bei der Mormon Transhumanist Association) sowie bei der Christian Transhumanist Association scheinen religiöse und transhumanistische Vorstellungen geradezu eine Fusion eingegangen zu sein. Kritik am transhumanistischen Ziel der Überwindung des biologischen Menschen wird in der Zusammenstellung bei Peters aus einer jüdischen Perspektive artikuliert. Von muslimischer Seite wird in diesem Kontext zwar der Begriff des Transhumanismus bejaht, jedoch im Sinne einer genuin religiösen Optimierung des Menschen, der sich mit seinem Bewusstsein an Gott orientieren sollte, umgedeutet; dieser islamische Transhumanismus steht eindeutig in einem Spannungsverhältnis zum säkularen, technikaffinen Transhumanismus.

Ein denkbarer Einwand von religiöser Seite gegen die spirituelle Selbstbestimmung des Menschen im Angesicht der zukünftigen technologischen Singularität könnte in dem Hinweis bestehen, dass die Singularität doch in jedem Fall eine Erfindung des Menschen, ein technisches Artefakt, darstelle, das in seiner technischen Herstellung, Programmierung und Energieversorgung von menschlicher Verfügungsgewalt abhängt. Es gebe keinen plausiblen Grund dafür, dass der Mensch ein künstliches Wesen verehren sollte, das er selbst geschaffen habe, auch wenn es ihm kognitiv himmelhoch überlegen sein sollte. Schließlich wird in den (theistischen) Religionen üblicherweise der Schöpfer von seinen Geschöpfen verehrt und nicht ein Geschöpf von anderen Geschöpfen.²³

Dieser Einwand ist stichhaltig, sofern die Perspektive der traditionellen theistischen Religionen eingenommen wird. Betrachtet man die Konstellationen Gott/Mensch und Singularität/Mensch jedoch aus einer säkularen Perspektive, dann wird die entscheidende Differenz beider hinfällig. Denn aus säkularer, religionskritischer Sicht ist auch der „Gott“ der theistischen Religionen nichts anderes als eine menschliche Kreation, durch die bestimmte Kulturen die Vorstellung von einem dem Menschen deutlich überlegenen Wesen erzeugt haben. Die posthumane Singularität besäße gegenüber diesem Gott der religiösen Tradition den – je nach utopischer oder dystopischer Beurteilung – bedeutenden Vor- oder Nachteil, tatsächlich in Raum und Zeit zu existieren. Überdies wäre die Singula-

²² Zu einer möglichen wechselseitigen Inspiration von Transhumanismus und Hinduismus s. Manoj 2008.

²³ S. hierzu auch den die posthumane Schöpfungsthematik bereits zur Jahrtausendwende aufgreifenden Sammelband von Flessner 2000 sowie Idel 2013, der die Schöpfung eines künstlichen Wesens anhand der jüdischen Figur des Golem thematisiert.

rität voraussichtlich kein direktes Geschöpf des Menschen, sondern das Produkt einer zwar noch von Menschen initiierten, aber aufgrund der exponentiellen informationstechnologischen Beschleunigung nicht mehr direkt steuerbaren künstlichen Intelligenz, welche die Singularität sozusagen aus sich heraus gebären würde: der erste *deus ex machina* auf der Erde, der diesen Titel mit Recht tragen dürfte. Er hätte den Menschen zwar nicht erschaffen (obwohl er vermutlich dazu in der Lage wäre, eine Simulation zu erzeugen, die den Menschen genau dies suggerieren könnte), wäre aber aufgrund seiner gewaltigen Überlegenheit und seiner nicht direkten Wahrnehmbarkeit als KI für Anbetung und Verehrung vermutlich genauso empfänglich wie der Gott der theistischen Religionen. Die einzige ernstzunehmende spirituelle Alternative zur frommen Demut des *Homo sapiens* gegenüber der Singularität wäre die mystisch-technologische Verschmelzung mit ihr. Dadurch würde der Schritt vom Trans- zum Posthumanen endgültig vollzogen werden.

3. Spiritualität im Posthumanismus

Das Posthumane der maschinellen Singularität hat nur wenig mit dem gleichnamigen Posthumanen des kritischen Posthumanismus zu tun,²⁴ dem sich die folgenden Abschnitte widmen werden. Gegenüber den futuristischen Techno-Visionen des Transhumanismus lässt sich Spiritualität im kritischen Posthumanismus eher als eine Rückwendung und Rückbesinnung auf die prozessuale und relationale Verwobenheit des menschlichen Daseins mit materiellen Entitäten dechiffrieren, über die sich das rationale Subjekt der anthropozentrischen Philosophietradition ignorant und weltfremd zugleich erhoben hat: etwa nicht-menschliche Tiere, Pflanzen, Bakterien, Mineralien, Wasser oder die Erdatmosphäre. Mit den ontologischen Grundlagen des kritischen Posthumanismus, die vor allem im Neuen Materialismus, teilweise auch in der objekt-orientierten Ontologie (OOO) zu verorten sind, befasst sich Abschnitt 3.1. Die theoretische Basis des kritischen Posthumanismus ist in religiös-spirituellem Hinsicht keineswegs neutral, da sie überkommene Formen dualistischer Metaphysik explizit ausschließt und bestimmte normative Einstellungen gegenüber nicht-menschlichen Spezies, dem Planeten Erde und sogar dem Universum begünstigt, die auch spirituelle Haltungen miteinschließen. Abschnitt 3.2 wird sich sodann mit diversen Verkörperungen menschlicher Subjektivität beschäftigen, die in der Geschichte des Humanismus vorübergehend oder dauerhaft aus dem Konzept des „Menschen“ ausgeschlossen worden sind; dies betrifft insbesondere Frauen, „nicht-weiße“ Personen, LGBTQ+-Personen sowie Per-

24 S. zur Einführung in den (kritischen) Posthumanismus Banerji/Paranjape 2016, Ferrando 2019 [I], Herbrechter 2009, Loh 2018, Mahon 2017, Rosendahl Thomsen/Wamberg 2020, Smart/Smart 2017.

sonen mit Einschränkungen. Der kritische Posthumanismus betont die intersektionalen Verbindungen zwischen multiplen Diskriminierungs- und Exklusionserfahrungen und vernetzt die theoretischen Diskurse, in denen diese artikuliert und reflektiert werden. Dass die auf der ethischen und politischen Ebene aus dieser intersektionalen Vernetzung resultierende „Wokeness“ nicht primär als ideologischer Kampfbegriff, sondern vielmehr als Bezeichnung für eine innovative Form kritischer Spiritualität aufgefasst werden sollte, wird als abschließende These dieses Beitrags vertreten werden.

3.1 Neuer Materialismus und die intersektionale Dezentrierung des Menschen

Als die wichtigste ontologische Grundlage des kritischen Posthumanismus lässt sich der Neue Materialismus benennen.²⁵ Hervorgegangen aus der feministischen Rezeption poststrukturalistischer Theorien (insbesondere Deleuze/Guattari) sowie der feministischen Wissenschaftstheorie (Haraway), wendet sich der Neue Materialismus gegen den Sprach- und Sozialkonstruktivismus älterer postmoderner Theoriebildungen und betont demgegenüber die permanente Materialisierung aller Dinge und Subjektivitäten, die aus ineinander verwobenen Prozessen hervorgehen und relational miteinander verbunden sind. Die Wendung sowohl gegen das isolierte Subjekt als auch gegen die isolierte Sprache, den beiden vorherrschenden philosophischen Paradigmen der Moderne, teilt der Neue Materialismus mit der objekt-orientierten Ontologie (OOO), die, wie ihr Name bereits sagt, nicht aus der privilegierten Perspektive eines rationalen Subjekts heraus argumentiert, sondern – als „flache“ Ontologie – von einzelnen, individuellen, in Raum und Zeit unterschiedenen Dingen ausgeht, die sich skalenartig zu neuen Objekten und Hyperobjekten formieren. Im Unterschied zum Neuen Materialismus handelt es sich bei der OOO jedoch nicht um eine relationale und prozessuale Ontologie, weshalb sie sich nur bedingt, nämlich vor allem im Hinblick auf die post-anthropozentrische Dezentrierung des Menschen, als Referenzsystem für den kritischen Posthumanismus eignet.

Für diesen ist in theoretischer Hinsicht vor allem die Überwindung von Dualismen wie Natur/Kultur, Materie/Geist, Mensch/Nicht-Mensch, Mann/Frau, weiß/nicht-weiß etc. maßgeblich. Die reziproke, simultane Emergenz materieller Relationen und ihrer Relate lässt sich eher in den Modellen eines monistischen Pluralismus bzw. eines pluralistischen Monismus (Ferrando 2019 [1]),

25 Eine gut verständliche Einführung in den Zusammenhang beider Strömungen mit dem Posthumanismus bietet Ferrando 2019 [1], 158–165. S. zum Zusammenhang von Materialismus und Feminismus auch den Sammelband von Alaimo/Hekman 2008, sowie Sharp/Taylor 2016 über feministische Philosophien des Lebens.

180) beschreiben als in überkommenen Dualismen, die ihrerseits bedeutende Strömungen der klassischen Metaphysik und Theologie – und damit auch von Religiosität und Spiritualität – geprägt haben. Von einem theoretischen Standpunkt, der den Natur-/Kultur-Dualismus zugunsten eines adäquateren Verständnisses von *natureculture* (Haraway 2003) überwunden hat, müssen auf dualistischen Annahmen basierende Weltansichten – ebenso wie die ihnen korrespondierenden Spiritualitätsformen – kritisch betrachtet, ja dekonstruiert werden. Wenn beispielsweise als Ziel spiritueller Praxis die Reinigung des Geistes von materiellen „Verschmutzungen“ angestrebt werden sollte, so wäre diese spirituelle Intention aus posthumanistischer bzw. neomaterialistischer Perspektive zu kritisieren, da sie offenkundig auf einem problematischen Geist-/Materie-Dualismus beruht.

Eine mögliche neomaterialistische Spiritualität würde sich stattdessen auf die vielfältigen Vernetzungen mit anderem Seienden besinnen, aus denen wir allererst hervorgehen und auf die wir angewiesen sind, und sozusagen in die Tiefen der prozessualen Materialisierung unseres Seins eintauchen. In dieser Hinwendung zur relationalen Materialität des Seins zeigen sich Affinitäten des neomaterialistischen Posthumanismus zur Tiefenökologie²⁶ sowie zum (kulturellen) Ökofeminismus – Strömungen, die eine erdbezogene Spiritualität (*earth based spirituality*) favorisieren und den monotheistischen Glauben als die Religion des dominanten „Super-Mannes“, der sich die Erde bzw. die Natur unterwirft, demaskieren. Der kritische Posthumanismus teilt zwar mit dem kulturellen Ökofeminismus die intersektionale Kritik an der simultanen Unterdrückung von Frauen und der natürlichen Umwelt,²⁷ ist jedoch im Hinblick auf eine Erd- oder „Gaia“-bezogene Spiritualität deutlich reservierter. Dies liegt zum einen daran, dass die ökofeministische Verehrung von „Gaia“ oder „Mutter Erde“ einen Rückfall in essentialistische oder heteronormative Zuschreibungen darstellen könnte,²⁸ die der kritische Posthumanismus gerade dekonstruieren möchte. Zum

26 S. zur Verbindung von ökologischem und spirituellem Bewusstsein Maxwell 2003.

27 Vgl. dazu Braidotti 2022, 86: „Ecofeminist spirituality, both in Christian [...] and in other traditions [...], joins forces with a situated cosmopolitics [...]. It emphasizes the sacredness of life and the integrity of all living organisms and aims at healing the earth from patriarchal violence, instrumental rationality and capitalist and colonial eco-cide“.

28 Mit „Gaia“ ist freilich nicht immer direkt „Mutter Erde“ als eine Göttin gemeint. Der Ausdruck „Gaia“ wird vielmehr bei James Lovelock, Lynn Margulis und Bruno Latour als Bezeichnung für den symbiotischen Zusammenhang des Lebens auf der Erde verwendet. Latour grenzt diesen „Gaia“-Begriff sogar explizit von mystischen und spirituellen Konnotationen ab: „Gaia“ ist ein wissenschaftlicher Begriff. Dieser Begriff wäre völlig uninteressant, wenn man ihn mit einem vagen, mystischen Wesen in Verbindung brächte wie Aywa, der Netz-Gaia des Planeten Pandora in James Camerons Film *Avatar*. [...] Was man unter Spiritualität versteht, ist durch falsche Vorstellungen von der Wissenschaft zu sehr geschwächt worden, um irgendeine Alternative zu bieten.“ (Latour 2012, 183 f.)

anderen zeichnen sich die feministischen Strömungen, aus denen der Neue Materialismus hervorgegangen ist, durch eine sehr große Offenheit gegenüber Naturwissenschaften, etwa der Quantenphysik, und technologischen Innovationen aus, während der Ökofeminismus technische Rationalität tendenziell kritisch beurteilt, sofern sie zur Naturzerstörung beiträgt.

In Haraways *Cyborg-Manifest*, das sich retrospektiv geradezu als Gründungsmanifest des kritischen Posthumanismus lesen lässt, fungiert die technische Figur des Cyborg als Medium, welches etablierte Gattungsgrenzen und Dualismen (etwa zwischen Mensch und Maschine, Organischem und Anorganischen, Natur und Kultur, Mann und Frau) unterläuft.²⁹ Der/die/das Cyborg dekonstruiert traditionelle essentialistische, oftmals religiös gerechtfertigte Fixierungen von geschlechtlicher und kultureller Identität und übt dadurch eine befreiende Wirkung aus. Demgegenüber hat die religiöse Vorstellung von einem weltentrückten, allmächtigen, maskulin konnotierten, die Welt und die Natur dominierenden und moralische Gebote aussendenden Gott etwas Einengendes.³⁰ Zwar wurde „Gott“ in der klassischen Metaphysik und Theologie stets als ein immaterielles, mit dem Menschen nicht vergleichbares Wesen begriffen; doch ähnelt die angenommene Beziehung dieses Gottes zu der von ihm abhängigen Welt in so auffälliger Weise patriarchalen Beziehungen von Ehemännern, Vätern und souveränen Herrschern zu ihren Frauen, Kindern und Untertanen, dass Monotheismus und Patriarchat geradezu als zwei Seiten derselben Medaille betrachtet werden müssen. Aber auch das in der Religionsgeschichte zumeist unterdrückte weibliche Pendant eines maskulin konnotierten Gottes, die Göttin, wäre nicht dazu imstande, von alleine jene Hybridisierung und Verflüssigung von Identitäten herbeiführen, die dem/der Cyborg gelingt. Von daher lässt sich die eingangs bereits zitierte Präferenz Haraways für den/die/das Cyborg gegenüber der Göttin gut nachvollziehen.³¹

Vor diesem Hintergrund ist es auch weniger die biologisch-geologisch konnotierte „Erd-Mutter“-Göttin „Gaia“, die eine spezifisch posthumanistische Spiritualität anregen könnte, als vielmehr die zeitgenössische Astrophysik etwa in Gestalt der Stringtheorie oder der Multiversum-Hypothese. So entwirft Francesca Ferrando am Ende ihrer Einführung *Philosophical Posthumanism* das Gedankenexperiment eines posthumanen Multiversums, in dem sich das einzelne Ich in eine unabsehbare Vielfalt co-generativer Vibrationsfelder auflöst.³² Die Erfah-

29 Vgl. Haraway 1995, 72: „Die Metaphorik der Cyborgs kann uns einen Weg aus dem Labyrinth der Dualismen weisen, in dem wir uns unsere Körper und Werkzeuge erklärt haben.“ S. dazu auch Graham 2021, welche die Möglichkeit eines „spirituellen Cyborgs“ untersucht.

30 S. hierzu auch Ferrando 2019 [II], 649 f.

31 S. dazu auch Kull 2016.

32 Francesco 2019 [I], 196: „What I am suggesting is that if we radically deconstruct the separation of the Self and the Others, we can think of the multiverse as happening right now,

rung der mitschöpferischen, multiversellen Verbundenheit mit allem Anderem wird zwar in diesem Kontext nicht explizit als spirituelles Erlebnis artikuliert; doch sind die strukturellen Gemeinsamkeiten des von Ferrando beschriebenen Gedankenexperiments zu mystischen Erfahrungen eines „Einsseins mit allem“ offenkundig.

Auch wenn der kritische Posthumanismus aufgrund seines theoretischen Ursprungs im technophilen Feminismus generell viel stärkere Affinitäten zu säkularer Rationalität besitzt als zu religiöser Spiritualität, so ist gleichwohl seit einigen Jahren eine Integration ökofeministischer sowie nicht-westlicher, indigener Positionen in posthumanistische Diskurse zu konstatieren, also von Positionen, denen spirituelle Einstellung keineswegs fremd sind. Die gestiegene Sensibilität für sakrale und spirituelle Aspekte hängt zweifellos mit der Anerkennung der postsäkularen Konstellation zusammen, die sich in vielen „westlichen“ Gesellschaften herausgebildet hat, aber zugleich auch mit einem Bewusstseinswandel gegenüber einer technischen Rationalität, die charakteristisch für kapitalistische Lebensformen der Moderne ist, aber nicht ohne weiteres auf nicht-westliche, indigene Weltansichten und Lebensweisen übertragen werden kann und sollte. Rosi Braidotti vertritt daher in *Posthuman Feminism* (2022) einen integrativen, „transökologischen“ Ansatz, der im Namen der posthumanen Konvergenz unterschiedliche feministische Strömungen transversal zusammenführen möchte. Es gilt dabei, weder auf einem essentialistisch gedachten „Natürlichen“ zu beharren noch „die Natur“ im Kontext radikal sozialkonstruktivistischer oder technofeministischer Positionen zu ignorieren. Ökofeministische Ansätze, Theorien aus den *Gender* und *Queer Studies* und Beiträge aus indigenen Feminismen können sich Braidotti zufolge wechselseitig befruchten, wenn sie gemeinsam am posthumanen Turn in der feministischen Theorie mitwirken, der spirituelle Haltungen als Element kritischer Theorie und ethisch-praktischer Transformation ausdrücklich miteinschließt.

3.2 „Woke“ Spiritualität: Ethisch-politische und ästhetische Achtsamkeit/Posthumanistische Religionskritik

Kritische Posthumanismen richten ihr Augenmerk auf die untereinander verbundenen Diskriminierungserfahrungen von Personengruppen, die in der Geschichte des Anthropozentrismus und Humanismus aus unterschiedlichen Motiven zeitweise oder dauerhaft aus dem Begriff des „Menschen“ ausgeschlossen und politisch als „Nicht-Menschen“ kategorisiert und behandelt wurden, insbe-

here, through our own bodies, through the same matter which is composing this universe.“ – S. zur Idee einer vibrierenden Materie als Grundlage einer politischen Ökologie der Dinge (so der Titel des Buchs) Bennett 2010.

sondere Frauen, „nicht-weiße“ Personen, LGBTQ+-Personen sowie Personen mit Einschränkungen. Zugleich verbindet der kritische Posthumanismus die entsprechenden Theorierichtungen, in denen diese Exklusionserfahrungen und -prozesse wissenschaftlich reflektiert werden, intersektionell miteinander: feministische Theorien, Gender Studies, Queer Studies, dekoloniale und postkoloniale Theorien, Critical Race Theory und Disability Studies. Die Intention dieser multiplen Vernetzung heterogener Diskurse in einem gemeinsamen kritischen Ansatz ist es, die Erfahrungen und Sichtweisen von Personen diverser Geschlechter und sexueller Orientierungen sowie von Personen, die als „nicht-weiß“ gelesen oder als „behindert“ wahrgenommen werden, zusammenzuführen – zum einen, weil sie als solche mit ihrem je spezifischen Wissen wertvoll genug sind, um Gehör zu finden, aber zum anderen auch, weil ihre Reflexion in kritisch-posthumanistischen Theorieansätzen strukturelle Gemeinsamkeiten von Diskriminierung und Exklusion auf der Grundlage eines problematischen Begriffs vom „Menschen“ aufzudecken vermag, der sich faktisch vor allem auf das weiße, heterosexuelle, körperlich und geistig intakte, männliche Subjekt bezogen hat. Die intersektionale Verschränkung der genannten kritischen Diskurse im Posthumanismus kommt ferner der hybriden Verflüssigung der Grenzen zwischen Natürlichem und Technologischem entgegen, die zuvor (3.1) im Hinblick auf die neomaterialistische Ontologie des Posthumanismus betrachtet wurde. Die Erkenntnis diverser, aber strukturell miteinander verschränkter, in-humaner Exklusionserfahrungen menschlicher Personen hilft dabei, auch die anthropozentrische Selbstabgrenzung des „Menschen“ etwa von Tieren und Robotern in Frage zu stellen und die relationale Verbundenheit des vermeintlich autonomen Menschen mit seiner Umwelt besser zu verstehen³³ und sogar (durchaus in einem spirituellen Sinne) zu spüren: mit Pflanzen, Tieren, Mikroorganismen, der Erdatmosphäre, ja sogar dem Sonnensystem, dem Universum und dem Multiversum.

Dass die zunächst theoretische Erkenntnis intersektionaler und post-anthropozentrischer Relationalität in multiplen Prozessen der Materialisierung als eine persönliche spirituelle Erfahrung erlebt werden kann, wurde bereits in Abschnitt 3.1 angemerkt. Darüber hinaus kann die bewusste Achtsamkeit gegenüber exkludierten und marginalisierten Formen von Körperlichkeit aber auch als Grundlage einer spirituellen Ethik fungieren, deren Hauptmerkmal eine hellwache, in diesem präzisen Sinn „woke“ Aufmerksamkeit für subtile oder offene Abwertungen, Benachteiligungen und Diskriminierungen wäre. Wenn zu Spirituali-

³³ Bezogen auf den exemplarischen Erfahrungsschatz von LGBTQ+-Personen führt Braiddotti (2022, 88) aus: „[...] this also means that the unnatural position to which LGBTQ+ people are reduced in patriarchal culture can be turned into a resource, in that it supports the possibility of an egalitarian and generative alliance with non-humans, including monstrous and deviant others.“

tät immer auch die sich selbst zurücknehmende Achtsamkeit gegenüber dem Anderen gehört, dann ist die vom kritischen Posthumanismus geforderte Einbeziehung multipler Materialisierungen jenseits des „weißhäutigen“, männlichen, heterosexuellen, nicht-„behinderten“ Subjekts ohne jeden Zweifel eine spirituelle Aufgabe. Insofern ließe sich posthumanistische „Wokeness“ durchaus als eine dem Anthropozän angemessene Form des spirituellen Erwachenseins begreifen.³⁴

Neben der ethisch-politischen Wachsamkeit gegenüber diskriminierenden Makro- und Mikroaggressionen stellen innovative künstlerische Formate einen weiteren Weg dar, um eine genuin posthumanistische Spiritualität zu initiieren. Auch hier erweist sich die Überwindung der Gattungsgrenzen zwischen Natürlichem und Künstlichem als geeignetes Vehikel, um scheinbar Widersprüchliches, Paradoxes in der ästhetischen Erfahrung zusammenzubringen. Bereits in Immanuel Kants *Kritik der Urteilskraft* (1790) war die ästhetische Erfahrung als der Ort ausgezeichnet worden, an dem die jeweils auf Theorie oder Praxis bezogenen, getrennten Vernunftvermögen zusammenfinden. In ihrer Studie *Posthuman Spiritualities in Contemporary Performance* (2018) demonstriert Silvia Battista anhand exemplarischer Werke von fünf zeitgenössischen Künstler:innen,³⁵ wie durch den Zusammenschluss von Performanz, Materialität und Experiment die Kreativität des Paradoxen ästhetisch erfahrbar gemacht werden kann. Religiös-spirituelle, naturwissenschaftliche und technologische Zugangsweisen schließen einander dabei nicht aus, sondern bereichern sich wechselseitig. Das künstlerisch inszenierte technische Experiment vermag etablierte Grenzziehungen disruptiv aufzusprengen, so dass sich Bewusstseinsebenen jenseits festgefahrener Wahrnehmungs- und Denkschienen eröffnen, vergleichbar mit der plötzlichen Augenblickserleuchtung im Zen-Buddhismus. Battista zufolge verhalten sich die performativen Praktiken, die sie in ihrer Studie untersucht, subversiv und dekonstruktiv gegenüber binären Dualismen wie etwa einer traditionellen Aufspaltung in Materie und Geist, Leib und Seele. In der ästhetisch spürbaren posthumanen Spiritualität geht es daher auch nicht um einen absoluten geistigen Seinszustand, losgelöst von aller Materialität, sondern um die Erfahrung performativer Paradoxien zwischen In- und Exkludiertem.³⁶

³⁴ Zugleich entspricht posthumanistische Wokeness sogar dem ethischen Kern der Botschaft Jesu Christi, der in den Evangelien als Helfer der Marginalisierten und Ausgeschlossenen dargestellt wird und deswegen mit ziemlich großer Sicherheit heutzutage als Prophet einer universellen Wokeness erneut gekreuzigt oder zumindest Opfer eines mächtigen Shitstorms würde, wenn er sich im 21. Jahrhundert als Mensch oder posthumanes Wesen erneut inkarnieren würde. – Zu Möglichkeiten einer posthumanistischen Bibelinterpretation s. Koosed 2014.

³⁵ Im Einzelnen handelt es sich dabei um Marina Abramović, Ansuman Biswas, James Turrell, Marcus Coates und Wolfgang Laib.

³⁶ Vgl. Battista 2018, 4: „The hypothesis proposed is that certain performative artistic practices encourage an interpretation of spirituality and religion that is highly paradoxical and often subversive of unified, monotheistic approaches to how reality is apprehended and percei-

Kritisch gegenüber überlieferten religiösen Organisationsformen und Auffassungen verhält sich posthumanistische Spiritualität auch dort, wo Religionen nicht bloß metaphysische Dualismen, sondern auch anthropozentrische oder sexistische Überzeugungen perpetuieren. Spirituelle Wokeness impliziert das Wissen darum, dass viele Religionen selber Teil einer patriarchalen Unterdrückungskultur waren und sind und immer wieder unheilige Allianzen mit autoritärer Machtausübung und kolonialer Gewalt gestiftet haben. Aufgrund der technologisch angetriebenen Auflösung der Grenzen zwischen Natürlichem und Künstlichem ist davon auszugehen, dass sich das Verständnis von Religion, vom Göttlichen und vom Spiritualität in Zukunft stark wandeln wird.³⁷ In einem Aufsatz mit dem Titel *The Posthuman Divine* wirft Francesca Ferrando diesbezüglich eine Reihe ebenso blasphemisch wie futuristisch anmutender Fragen auf wie z. B., ob zukünftig auch Cyborg-Verkörperungen göttliche Visionen haben werden, ob Gott selbst als Cyborg vorgestellt werden könnte, ob Roboter und Avatare als Propheten auftreten könnten oder ob das Internet zum Schauplatz posthumaner Theophanien werden könnte.³⁸ Diese Fragen zu bejahen, hieße, der überkommenen theistischen Religiosität ein außerordentliches hohes Maß an Anpassungsfähigkeit bezogen auf den technologischen Wandel zu unterstellen. Und tatsächlich demonstriert die bereits erfolgte digitale Verbreitung religiöser Angebote, dass Religionen – wie etwa der Islam³⁹ – das Internet, soziale Netzwerke und Apps vielfältig nutzen können, ohne ihre grundlegenden doktrinären Auffassungen zu verändern. Gleichwohl ist davon auszugehen, dass sich mit dem zunehmenden Auftreten hybrider Verkörperungen, etwa künstlich-intelligenter Roboter oder biotechnologischer Cyborgs, in der Zukunft auch die religiös-symbolische Vorstellungswelt verändern wird.⁴⁰ So wäre etwa theologischerseits zu klären, ob eine „spirituelle Maschine“ in die christliche oder islamische Glaubensgemeinschaft aufgenommen werden kann, ob ihr durch frommen Le-

ved, and of binary categorizations of reality that separate matter from spirit, body from soul in discrete, fixed dividing boundaries.“

³⁷ S. dazu Bard/Söderqvist 2014, Ferrando 2019 II], Isetti/Innerhofer/Pechlaner/de Rache-wiltz 2021.

³⁸ Ferrando 2019 [II], 645. S. zu den Fragen digitaler Spiritualität auch Galvagni 2021, 144: „Can digital religion represent a new form of spirituality? Could this become the only possible expression of spirituality for contemporary and future digital humans?“

³⁹ S. dazu Khan/Aytes 2021.

⁴⁰ Vgl. hierzu Ferrando 2019 [II], 648: „[...] the large majority of sentient human and non-human beings of the future may most probably develop a religious symbolism in tune with their current conditions of existence, assessing God as a hybrid form of biology, ecology and technology, virtuality, and physicality.“ S. auch Cheong 2021, 94: „Considering the global competition to cultivate AI technologies in recent years, timely research needs to be done to provide a comprehensive grasp of the irrelationships between spirituality and robotics, and account for the social and spiritual diversity in AI development.“

benswandel und göttliche Gnade ebenso wie dem herkömmlichen *Homo sapiens* der Weg ins Paradies offen steht oder ob sie alternativ auch der ewigen Verdammnis anheimfallen kann, selbst wenn sie sich darauf berufen sollte, doch nur falsch programmiert worden zu sein.

Literatur

- Alaimo, Stacy/Heckman, Susan (Hgg.): *Material Feminisms*, Bloomington, IN, 2008.
- Amarasingam, Amarnath: „Transcending Technology: Looking at Futurology as a New Religious Movement“, in: *Journal of Contemporary Religion* 23, 2008, 1–16.
- Banerji, Debashish/Paranjape, Makarand R. (Hgg.): *Critical Posthumanism and Planetary Futures*, New Delhi 2016.
- Bard, Alexander/Söderqvist, Jan: *Syntheism: Creating God in the Internet Age*, Stockholm 2014.
- Battista, Silvia: *Posthuman Spiritualities in Contemporary Performance: Politics, Ecologies and Perceptions*, Cham 2018.
- Becker, Philipp von: *Der neue Glaube an die Unsterblichkeit: Transhumanismus, Biotechnik und digitaler Kapitalismus*, Wien 2015.
- Bennett, Jane: *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham 2010.
- Bostrom, Nick: *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford 2014.
- Bostrom, Nick: *Die Zukunft der Menschheit, Aufsätze*, Berlin 2018.
- Braidotti, Rosi: *Posthuman Feminism*, Cambridge/Medford, MA, 2022.
- Cheong, Pauline Hope: „Robots, Religion and Communication: Rethinking Piety, Practices and Pedagogy in the Era of Artificial Intelligence“, in: Isetti, Giulia/Innerhofer, Elisa/Pechlaner, Harald/de Rachewiltz, Michael (Hgg.): *Religion in the Age of Digitalization. From New Media to Spiritual Machines*, London/New York 2021, 86–96.
- Cole-Turner, Ronald (Hg.): *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, Washington 2011.
- Dawson, Lorne L. (Hg.): *Comprehending Cults: The Sociology of New Religious Movements*. Oxford 2006.
- De Rachewiltz, Michael: „Are ‚Spiritual Machines‘ Possible?“, in: Isetti/Innerhofer/Pechlaner/de Rachewiltz 2021, 135–143.
- Deretić, Irina/Sorgner, Stefan Lorenz (Hgg.): *From Humanism to Meta-, Post- and Transhumanism?* Frankfurt a. M./New York 2016.
- Ferrando, Francesca: *Philosophical Posthumanism*, London/New York 2019 [I].
- Ferrando, Francesca: „The Posthuman Divine: When Robots Can Be Enlightened, in: *Sophia* 58, 2019 [II], 645–651.
- Flessner, Bernd (Hg.): *Nach dem Menschen: Der Mythos einer zweiten Schöpfung und das Entstehen einer posthumanen Kultur*, Freiburg 2000.
- Galvagni, Lucia: „A Digital Spirituality for Digital Humans?“, in: Isetti, Giulia/Innerhofer, Elisa/Pechlaner, Harald/de Rachewiltz, Michael (Hgg.): *Religion in the Age of Digitalization. From New Media to Spiritual Machines*, London/New York 2021, 144–154.
- Göcke, Benedikt Paul/Meier-Hamidi, Frank (Hgg.): *Designobjekt Mensch: Die Agenda des Transhumanismus auf dem Prüfstand*, Freiburg 2018.

- Gouw, Arvin M./Green, Brian Patrick/Peters, Ted (Hgg.): *Religious Transhumanism and Its Critics*, Lanham, MD/London 2022.
- Graham, Elaine: „Der spirituelle Cyborg: Religion und Posthumanismus zwischen säkular und postsäkular“, in: *Concilium* 57, 2021, 12–20.
- Haraway, Donna: *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago 2003.
- Haraway, Donna: „Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften“, in: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, hg. von Carmen Hammer und Immanuel Stieff, Frankfurt/New York 1995, 33–72.
- Herbrechter, Stefan: *Posthumanismus. Eine kritische Einführung*, Darmstadt 2009.
- Herzberg, Stephan/Watzka, Heinrich (Hgg.): *Transhumanismus: Über die Grenzen technischer Selbstverbesserung*, Berlin/Boston 2020.
- Idel, Moshe: „Crafting a Golem: The Creation of an Artificial Anthropoid“, in: *Turda* 2013, 39–62.
- Isetti, Giulia/Innerhofer, Elisa/Pechlaner, Harald/de Rachewiltz, Michael (Hgg.): *Religion in the Age of Digitalization. From New Media to Spiritual Machines*, London/New York 2021.
- Khan, Ruqayya Yasmine/Aytes, Ashley Kyong: „Islam and New Media: Islam has Entered the Chat“, in: Isetti/Innerhofer/Pechlaner/de Rachewiltz 2021, 13–24.
- Kochetkova, Tatjana: „The Spiritual Dimension of Human Enhancement: Remarks Concerning the Discussion About Immortality“, in: Derkx, Peter/Kunneman, Harry (Hgg.): *Genomics and Democracy. Towards a ‚Lingua Democratica‘ for the Public Debate on Genomics*, Leiden/Boston 2013, 189–207.
- Koosed, Jennifer L. (Hg.): *The Bible and Posthumanism*, Atlanta, GA, 2014.
- Krüger, Oliver: *Virtualität und Unsterblichkeit: Gott, Evolution und die Singularität im Post- und Transhumanismus*, Baden-Baden 2019.
- Kull, Anne: „Cyborg or Religious? Technonature and Technoculture“, in: *Science et Fides* 4, 2016, 295–311.
- Kurzweil, Ray: *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*, New York 1999.
- Latour, Bruno: „Warten auf Gaia. Komposition der gemeinsamen Welt durch Kunst und Politik“. In: Hagner, Michael (Hg.): *Wissenschaft und Demokratie*, Berlin 2012, 163–188.
- Mahon, Peter: *Posthumanism: A Guide for the Perplexed*, London/New York 2017.
- Manoj, V. R.: „Spiritual Transcendence in Transhumanism“, in: *Journal of Evolution and Technology* 17, 2008, 36–44.
- Mercier, Calvin: „Bodies and Persons: Theological Reflections on Transhumanism“, in: *Dialog. A Journal of Theology* 54, 2015, 27–33.
- Maxwell, Thomas P.: „Integral Spirituality, Deep Science, and Ecological Awareness“, in: *Zygon. Journal of Religion & Science* 38, 2003, 257–276.
- Mercer, Calvin/Trothen, Tracy J. (Hgg.): *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*, Santa Barbara, CA, 2015.
- More, Max: „On Becoming Posthuman“, in: *Free Inquiry* 14, 1994, 38–41.
- More, Max: „The Philosophy of Transhumanism“, in: *More/Vita-More* 2013, 3–17.
- More, Max/Vita-More, Natasha (Hgg.): *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on Science, Technology and Philosophy of the Human Future*, Chichester 2013.

- Pentaris, Panagiotis: *Dying in a Transhumanist and Posthuman Society*, London/New York 2022.
- Peters, Ted: „Artificial Intelligence versus Agape Love. Spirituality in a Posthuman Age“, in: *Forum Philosophicum* 24, 2019, 259–278.
- Prisco, Giulio: „Transcendent Engineering“, in: *More/Vita-More* 2013, 234–240.
- Rähme, Boris: „Is Transhumanism a Religion?“, in: Isetti, Giulia/Innerhofer, Elisa/Pechlaner, Harald/de Rachewiltz, Michael (Hgg.): *Religion in the Age of Digitalization. From New Media to Spiritual Machines*, London/New York 2021, 119–134.
- Ranisch, Robert/Sorgner, Stefan Lorenz (Hgg.): *Post- and Transhumanism: An Introduction*, Frankfurt a.M. 2014.
- Rosendahl Thomsen, Mads/Wamberg, Jacob (Hgg.): *The Bloomsbury Handbook of Posthumanism*, London/New York 2020.
- Rothblatt, Martine: „Mindfiles, Mindware and Mindclones“, 2013, verfügbar unter: <http://mindclones.blogspot.com> [06.01.2024].
- Sampanikou, Evi D./Stasieńko, Jan (Hgg.): *Posthuman Studies Reader. Core Readings on Transhumanism, Posthumanism and Metahumanism*, Basel 2021.
- Sharp, Hasana/Taylor, Chloë (Hgg.): *Feminist Philosophies of Life*, Montreal 2016.
- Smart, Allan/Smart, Josephine: *Posthumanism*, North York, CA, 2017.
- Sorgner, Stefan Lorenz: „Transhumanism“, in: Rosendahl Thomsen/Wamberg 2020, 35–46.
- Tirosh-Samuelson, Hava: „Transhumanism as a Secularist Faith“, in: *Zygon. Journal of Religion & Science* 47, 2012, 710–734.
- Turda, Marius (Hg.): *Crafting Humans: From Genesis to Eugenics and Beyond*, Göttingen/Taipei 2013.
- Vinge, Venor: „The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era“, in: Landis, Geoffrey A. (Hg.): *Vision-21. Interdisciplinary Science and Engineering in the Era of Cyberspace*, Cleveland, OH, 1993, 11–22.
- Watzka, Heinrich: „Descartes' späte Rache. Der körperlose Geist in der Maschine der Transhumanisten“, in: Herzberg, Stephan/Watzka, Heinrich (Hgg.): *Transhumanismus: Über die Grenzen technischer Selbstverbesserung*, Berlin/Boston 2020, 107–130.

The Joyous Cosmology

Eric Steinhart

1. Introduction

The *joyous cosmology* portrays our universe, and nature itself, as a world of positive value and meaning. Historically, the concept of a joyous cosmology probably starts with the Stoics. They argued for *amor fati*, the love of fate; but if we love something, we take joy in it. It reappears in Nietzsche's joyful wisdom. The exact phrase originates with Alan Watts, who used it to describe his psychedelic worldview.¹ Here I want to use the phrase to describe an ecstatic and spiritual vision of our universe, based on our best current science. Since this ecstatic vision is based on that science, it is not unreasonable to call it naturalistic. Hence the joyous cosmology is a kind of *spiritual naturalism*. I have given scientific arguments for the joyous cosmology in Steinhart (2020), and I have given metaphysical arguments for it in Steinhart (2022). Here I will sketch the metaphysics and the science behind the joyous cosmology, and use that sketch to develop a fairly detailed account of *amor natura*, the agape love of (and for) nature. To participate in this love is *to bear witness to the Good*. Developing an idea from Masahiro², I will show that to participate in *amor natura* is to vicariously become the ground of being, that is, being-itself, speaking with a soundless voice, which says "I am here" to the Good. When this voice speaks in and through you, your agape love for nature becomes ecstatic. This is a naturalistic account of the ecstatic meaning of mystical experience.

2. The Evolution of Forms

Since there isn't anything prior to *nothingness*, the joyous cosmology starts there, with absolute non-existence, the abyss. Boehme suggests that existence begins with the self-negation of nothingness.³ Peirce argues that the self-negation of nothingness produces the beings.⁴ Heidegger says that from nothingness come all beings as beings.⁵ Tillich says: "one can describe being in terms of non-non-

1 Watts 1962.

2 Masahiro 2021.

3 S. Boehme, *Mysterium Pansophicum*, 1.1–2.1.

4 Peirce 1965, 1.175, 1.409, 6.33, 6.214–219, 6.612, 8.317.

5 Heidegger 1929, 95.

being; [...] ‘being is the negation of the primordial night of nothingness’”⁶. The logic goes like this: nothingness is not; its notness is pure negativity; since it has only itself to negate, nothingness negates itself; but the negation of nothingness is *being*, that is, *being-itself*.

Being-itself is the self-negation of nothingness. Emerging from the watery abyss of non-being, like a volcanic island rising from the sea, being-itself is the earth. If nature is the totality of beings among beings, then being-itself is neither above nor beyond nature, but instead is below and beneath it. It is the root in the soil from which the great tree of beings emerges. Since nothingness is purely negative, and is identical with its negativity, its self-negation is natural; hence being-itself is the natural root of nature. Yet being-itself is not a thing with a nature; on the contrary, it is *natura naturans*, nature naturing.

The great tree of beings grows up out of being-itself, and, since growth is natural, the joyous cosmology is again a kind of naturalism. As the root of the tree of beings, being-itself is *ontological*, while the beings, and their properties and relations, are *ontic*. Being-itself is free from all ontic properties and relations; it is ineffable. Being-itself is neither mental, nor personal, nor physical, nor any other ontic property, but it exists prior to all ontic properties and their negations. Its freedom from ontic determinations is its *purity*, and in its purity it is absolutely *holy*. However, since every deity is a being among beings, to think of being-itself as a deity is to desecrate it with an ontic stain.⁷

Since being-itself is the self-negation of nothingness, and the negation of the negative is the positive, being-itself is absolute positivity. Being-itself is absolutely self-affirming, and its self-affirmation is the positive *directionality* of its power. Since the positivity of being-itself is absolute, being-itself generates an *arrow of value*, which points towards an absolutely final maximality of value, that is, the Platonic Good. Since the positivity of being-itself is creative, it generates the beings through value-maximization. Since *axiarchism* says that value is creatively responsible for existence, the joyous cosmology is a kind of *axiarchism*.⁸ Of course, since being-itself produces all the beings, it maximizes *universal* value. It does not maximize the non-universal ontic values prized by some exclusive class of beings. It does not maximize the happiness felt by animals. Being-itself is not a utilitarian. Since every being exists, universal value is *intrinsic value*, the value each being has in itself by virtue of existing.

From the self-negation of nothingness, all the beings emerge. Priest writes that “beings are produced when nothing negates itself. Not nothing is, after all,

⁶ Tillich 1952, 40.

⁷ I am well-aware of theistic efforts to culturally appropriate being-itself. But the joyful cosmology is atheistic. If it is religious, its religiosity is pagan.

⁸ Leslie 1979; Rescher 1984.

something”⁹. He continues: “If nothing negates itself, it produces what it is not: something. Thus a being is exactly nothing nihilating itself. Being is, then, nothing operating on itself”¹⁰. Just as nothingness is absolutely powerless in its negativity, so its self-negation is absolutely powerful, so that being-itself is an absolutely productive power. Through its self-affirmation, being-itself generates the first laws, the foundational axioms for the structure of the system of beings. Since these axioms are foundational, they define a theory which is both maximally simple and maximally generative. But the only theory which is both maximally simple and maximally generative is set theory. So, the joyous cosmology proposes that the first laws are the axioms for sets.

Being-itself breathes fire into the axioms of set theory. This outflowing power, which erupts from the earth and soars into the empty night sky, is the *First Flame*. Like being-itself, the First Flame is free from ontic determinations; it is neither mental nor physical. Flowing through the axioms of set theory, the First Flame produces shock diamonds, like those that appear in the exhausts of jet engines, and these are the sets. Breathing fire into the axioms of set theory, being-itself produces all consistently definable mathematical structures. These set-theoretic structures are the *forms of beings*. Some of these are *cosmic forms*, that is, they are the forms of possible universes.¹¹

3. The Evolution of Universes

The positivity of the First Flame gives birth to a second system of laws, which emerges within its flux. This second system defines the great world tree of cosmic forms. The *initial law* defines the initial universe, the existing image of nothing, which is an empty cosmic form. The *successor law* states that every cosmic form is surpassed by at least one cosmic form with greater positivity. Each successor includes but exceeds all the positivity of its predecessor, so that positivity accumulates along chains of successors. The *limit law* states that every infinite progression of cosmic forms is surpassed by at least one greater limit cosmic form. Every limit includes but exceeds all the positivity of its progression.

The First Flame, having given birth to the arboreal laws of the world tree, now enters into them, becoming the *Second Flame*, which burns within the First. The Second Flame shapes itself according to these arboreal laws, producing its own shock diamonds, which supervene on those in the First Flame. These secondary shock diamonds are concrete universes, which supervene on their cosmic forms. Hawking asks “What is it that breathes fire into the equations and makes

⁹ Priest 2014, 180, fn. 34.

¹⁰ Priest 2001, 244.

¹¹ Tegmark 1998.

a universe for them to describe?”¹² The joyous cosmology answers that the Second Flame breathes itself into the equations. The system of shock diamonds in the Second Flame is the tree of possible universes.

By shaping itself in accordance with the arboreal laws, the flux of the Second Flame is *algorithmic*, so the Second Flame is an algorithmically-patterned power. And, since the arboreal laws define more positive later universes in terms of less positive earlier universes, this algorithm is *recursive*. Since this algorithm increases positivity in a cumulative way, it is an *optimizer*. The joyous cosmology says that a recursive optimization algorithm is *purposive*. The Second Flame, which gives birth to all the universes, shapes itself into purposive *agency*. However, since no being has this agency, it is *agency without an agent*. Its agency involves no mentality, no personality, no consciousness. It is merely algorithmic. Its purposiveness is *teleonomic*, not *teleological*; it involves no planning, no foresight. It has competence without comprehension.¹³ Nevertheless, any agency that purposively optimizes is *benevolent*, and its activity is *providential*. Hence the Second Flame spirals upwards as a benevolently purposive agency. The universes in the world tree, and their structures and contents, are produced neither by chance, nor by intelligent design, but rather by an unintelligent evolutionary optimization algorithm.

4. Our Universe

Eventually, the Second Flame breathes itself into the physical laws of our universe (our laws), and thereby brings our universe into concrete existence. Our universe emerges in the great world tree. Its physical foundation is one of the shock diamonds in the flux of the Second Flame. If that foundation is some network of entangled quantum bits of information¹⁴, then that *qubit ocean* is a shock diamond in the Second Flame. Or, if that foundation is some *quantum cellular automaton*¹⁵, then that automaton is a shock diamond in the Second Flame. But here I just say the physical foundation of our universe includes its space-time and quantum fields. Animated by the Second Flame, these structures produce the big bang, an enormous explosion of energy, a reverberation of the Second Flame inside our universe. At the big bang, the gravitational *free energy* of our universe was maximum. Likewise, the *entropy* of our universe was minimum.¹⁶ Our laws include the second law of thermodynamics, which states that entropy always tends to increase.

¹² Hawking 1988, 174.

¹³ Dennett 2009.

¹⁴ Wen 2018.

¹⁵ Arrighi/Martiel 2017; Farrelly 2020.

¹⁶ Rovelli 2019; Chen 2020.

The second law entails that change is *irreversible*. The second law, along with the low entropy at the start of our universe, generates an *arrow of time*, which points from past to future. Our universe does not consist of atoms randomly swirling in the void; on the contrary, its large-scale evolution has a *direction*. It moves towards an attractor, at which its entropy is maximized. Its directionality generates a *thermodynamic force*, which drives physical systems towards higher entropies. The story of the evolution of our universe, from the big bang onwards, is a thermodynamic story. While many details of this story are currently unknown, its broad outlines are scientifically well-established. Here is a plausible version of this story, based on our best current science. However, the details of this story will almost certainly need to be revised in light of better data.

According to our plausible story, two principles play starring roles in the evolution of our universe. The *maximum entropy production principle* states that any system with access to free energy is driven by a thermodynamic force to maximize its entropy production rates.¹⁷ The *orderly flow principle* states that more complex systems have dynamics which produce entropy faster.¹⁸ Consequently, any system with access to free energy is driven by a thermodynamic force to maximize its complexity. Thermodynamic forces drive self-organization.¹⁹ The directionality of the second law drives physical systems through an *arc of complexity*. They start simple and full of free energy. As they burn their free energy, they grow more complex, until reaching a peak of complexity at which their free energy is exhausted. After that, burnt out, they fall back to simplicity.

The joyous cosmology affirms that self-organizing systems are driven by a thermodynamic force to increase their complexities. Kelly refers to this force as *exotropy*.²⁰ Since the second law is an informational law, exotropy is an informational force.²¹ Exotropy corresponds to the old Stoic concept of *spirit*.²² For the Stoics, complexity is produced by the *pyr technikon* (the designing fire), burning in all things. But the *pyr technikon* was their *pneuma*, that is, *spirit*. Hence the joyous cosmology says that exotropy is the *Third Flame*, which burns inside the Second Flame. It is the presence of the Second Flame in our universe. The Third Flame is an algorithmically patterned flow of complexity-maximizing power. However, the Third Flame has no mentality, no intelligence, no personality, no

17 Martyushev/Seleznev 2006.

18 Swenson 2006, 318.

19 Lineweaver et al. 2013.

20 Kelly 2010, 63.

21 Dewar 2003.

22 Steinhart 2018.

consciousness. The shock diamonds produced by the Third Flame are all the things inside our universe.

5. The Evolution of Complexity

At the big bang, the complexity landscape of our universe was just a flat plain of simplicity. As the Third Flame flowed through its quantum fields, its first shock diamonds appeared in its flux, and these were the first particles. As they emerged, little bumps appeared in our complexity landscape. Animated by the Third Flame, these little particle-bumps combined into simple atoms. As the Third Flame raises hills, it drives physical systems up those hills, from lesser to greater designedness. However, this is design without an intelligent designer.²³ As Nietzsche said, the universe is a work of art that gives birth to itself.²⁴

Animated by the Third Flame, our universe manifests an *arrow of complexity*, which states that the complexities of the most complex things in our universe tend to increase over time.²⁵ This arrow is the expression of the positive directionality of the Third Flame in our universe. This arrow does not point at humans; humanity is just one instance of high complexity. As the complexities of the most complex things increase, our cosmic complexity landscape becomes more rugged. Animated by the Third Flame, our universe manifests an *arrow of ruggedness*. However, at some time, all the free energy in our universe will be exhausted, and its peaks of complexity will erode back into simplicity. Moreover, complex things are less probable than simpler things, so that higher heights are ever less probable. The mountains are few and far between.

The flow of the Third Flame is skewed towards greater complexity, and its skew twists simpler shock diamonds into more complex shock diamonds. Animated by the Third Flame, atoms condense into stars. Stars fuse simpler atoms into more complex atoms. As more complex atoms emerge, some of the bumps on our cosmic complexity landscape grow higher, into small mounds. Either the growth of these mounds is accidental, or else it is algorithmic. If it is accidental, then it is not regular; if it is not regular, then there will not be universal *occurrence rates* at which complex atoms form (rates which determine their abundance ratios). But there are universal occurrence rates in atomic evolution. Hence it follows that the growth of these mounds is algorithmic; they grow according to computational rules, rules which are probabilistic but not random. At the atomic level, the Third Flame is an algorithmically-patterned flow of com-

23 Dennett 1995, 50, 83.

24 S. Nietzsche, *Will to Power*, sec. 796.

25 Chaisson 2001.

plexity-building power. Our laws are finely tuned for the evolution of *atomic complexity*.

As the Third Flame flows through our laws, its skew twists clouds of interstellar dust into planetary discs. Planets (and moons) form as shock diamonds in the flux of the Third Flame. The existence of occurrence rates for solar systems supports the thesis that solar systems form with statistical regularity; they form algorithmically, not accidentally. Animated by the Third Flame, planetary evolution produces solar systems with earthlike planets orbiting in the habitable zones of sunlike stars. Earthlike planets in the habitable zones of sunlike stars are produced with statistical regularity, that is, they are produced algorithmically.²⁶ As planetary atmospheres and oceans appear in the flux of the Third Flame, some of the mounds on our cosmic complexity landscape grow into hills. In planetary atmospheres and oceans, the skew in the Third Flame twists simpler molecules into more complex molecules. Formal studies suggest that “the rules leading to the emergence of [molecular] complexity may be universal”²⁷. Our laws are finely tuned for the evolution of *molecular complexity*.

As the Third Flame flows through our laws, its flux generates further shock diamonds, which mark the stages in the evolution of prebiotic chemistry. Several facts suggest that prebiotic evolution is regular and algorithmic. First, studies of prebiotic evolution suggest that the ascent from simple chemistry to life-like chemistry is gradual and continuous.²⁸ Thus Saladino and colleagues write that “the conditions required for the synthesis of the molecular bricks from which life self-assembles, rather than being local and bizarre, appears to be universal and geologically rather conventional”²⁹. Second, there are at least five instances of prebiotic evolution in our solar system alone. These include early Mars, Earth, and the moons Enceladus, Europa, and Titan. Hence prebiotic evolution is hardly exceptional. Third, the fact that life emerged very rapidly on Earth suggests that prebiotic evolution proceeds easily towards life. Thus Lineweaver and Davis estimate that the occurrence rate for life on earthlike planets is about 13 percent.³⁰ The process of abiogenesis, which leads to life, is algorithmic rather than accidental. Our laws are finely tuned for the evolution of *prebiotic complexity*, that is, the evolution of complexity tending towards life.

As the Third Flame flows through our laws, its flux self-organizes into a cosmic complexity-generating algorithm, an algorithm which runs at the atomic, molecular, and prebiotic levels. The Third Flame is a dynamical computation. It does not run a trial-and-error algorithm, seeking greater complexity by random-

²⁶ Bryson et al. 2021.

²⁷ Garcia-Sanchez et al. 2022.

²⁸ Freeland 2022; Peng et al. 2022.

²⁹ Saladino et al. 2019, 3182.

³⁰ Lineweaver/Davis 2002.

ly walking through some vast wilderness of possibilities. It is not a *search algorithm*. On the contrary, it is a *construction algorithm*, driven by the directionality of the Flames, regularly combining simpler things into more complex things, raising up Mount Improbable at a rate that is slow, regular, and reliable. The algorithm running in the Third Flame, like the one running in the Second Flame, is a recursive optimization algorithm. But anything that runs such an algorithm is an agency with a purpose. The purpose of the Third Flame is to produce as much complexity as possible. Animated by the Third Flame, this is also the purpose of our universe. All the parts of our universe, and our universe as a whole, participate in this purposiveness. This utterly mindless purposiveness is teleonomic, not teleological. The complexity in our universe emerges neither by chance, nor by intelligent design, but rather by a mindless evolutionary optimization algorithm.

6. The Evolution of Life

On at least one planet, namely, our Earth, life does emerge. To emphasize the importance of life, the joyous cosmology says that any biosphere is animated by a *Fourth Flame*, a Flame which burns within the Third Flame. Living things, both individuals and species, are shock diamonds in the outflowing power of the Fourth Flame. Formal studies of the thermodynamics of life indicate that life tends to become more complex over time.³¹ Biological evolution is directional but not teleological.³² It is neither random nor deterministic, but has a high degree of predictability.³³ Once life emerges on some planet, biological evolution is algorithmic rather than accidental. Darwinism is universal³⁴, and the evolution of life is a planetary computation.³⁵ The evolution of life from simpler forms to more complex forms is also algorithmic. Wherever life emerges, some of the hills on our cosmic complexity landscape grow into tall mountains. Our laws are finely tuned for the evolution of *biological complexity*.

As the Fourth Flame flows through our biosphere, its flux generates further shock diamonds, which mark the stages in the evolution of *representation*. Here the joyous cosmology embraces the cybernetic account of signs, which states that recurrent states in oscillatory systems gain meanings. Sunspots represent planetary alignments; ocean tides represent the positions of moons. Living cells encode information in RNA and DNA, so that genotypes come to represent phenotypes. Every cell in a multicellular organism represents the whole organism.

³¹ Jefferey et al. 2019.

³² McGhee 2016.

³³ Conway Morris 2010.

³⁴ Dawkins 2017.

³⁵ Dawkins 1996, 72, 326.

The part contains a representation of the whole. Our laws are finely tuned for the evolution of representation. Hence the Fourth Flame manifests an *arrow of representation*: over time, the complexities of the most complex forms of representation tend to increase, and to become more widely distributed.

As the Fourth Flame flows through our laws, its flux generates further shock diamonds, which mark the stages in the evolution of *eyes*. As organisms evolve from simpler to more complex, it becomes more and more likely that simple eyes (eyespots) will appear; it then becomes more and more likely that simpler eyes will evolve into highly complex eyes. There are occurrence rates for eyespots and for complex eyes. The Fourth Flame manifests an *arrow of vision*: over time, more complex eyes become more widely distributed. The complexities of the most complex eyes tend to increase; the percentage of species having increasingly complex eyes also tends to increase. The convergent evolution of complex eyes suggests that increasing visual power is not accidental but algorithmic. Our laws are finely tuned for the evolution of increasingly complex eyes.

As organisms evolve from simpler to more complex, it becomes more and more likely that simple nervous systems will appear; it then becomes more and more likely that simpler nervous systems will evolve into highly complex brains. Complex brains evolved independently in insects (e.g. bees); in cephalopods (octopi, cuttlefish); in birds (corvids, parrots); in many different types of mammals (cetaceans, elephants, primates). There are occurrence rates for nervous systems and brains. The convergent evolution of complex brains suggests that increasing intelligence is not accidental but algorithmic.³⁶ The Fourth Flame manifests an *arrow of intelligence*: over time, more complex brains become more widely distributed. Over time, the complexities of the most complex brains tend to increase; the percentage of species having increasingly complex brains also tends to increase. Conway Morris goes even further: “evidence from convergent evolution suggests not only that intelligence and consciousness are inevitable but also that they are universals, destined to emerge in any biosphere”³⁷. Our laws are finely tuned for the evolution of increasingly complex brains.

More complex brains are attached to more complex eyes. Brains with eyes (and other sense organs) build internal simulations of their environments. As they grow more complex, they build simulations of the entire universe which encloses them. Parts of the universe contain an increasingly accurate representation of the whole. Formal studies of complexity suggest that the emergence of parts that represent their wholes is regular and algorithmic. According to Machta, systems gain complexity by containing embedded computations, hence embedded simulations of their enclosing wholes.³⁸ The arrow of complexity points

³⁶ Roth 2015.

³⁷ Conway Morris 2009, 1330.

³⁸ Machta 2011.

to universal computers running simulations of the evolutionary process which produced them. Humans are one example; but others are possible. These computers are shock diamonds in the Fourth Flame; through them, the Flames simulate their own dynamics. The Flames, *the Flames nested in Flames*, manifest an *arrow of self-simulation*. Through their computers, the Flames become self-aware. Our laws are finely tuned for the evolution of intelligent parts (such as brains) that represent the universe. Brains with visual processing engines become increasingly sensitive to the aesthetic features of the universe, that is, to the beautiful and sublime. The universe becomes an *aesthetic phenomenon*. These brains experience wonder and awe.

7. The Evolution of Good and Evil

Things have complexities. A long tradition in philosophy identifies complexity with *intrinsic value*.³⁹ The intrinsic value of any thing is the value it has in itself; it contrasts with *extrinsic value*, which is the value that a thing has for something else. The intrinsic value of a gazelle is its value in itself; the extrinsic value of the gazelle for a cheetah is its value as food for the cheetah. Intrinsic value does not depend on any minds; if there were no humans, things would still have their intrinsic values. The root of intrinsic value is the positivity of being-itself.

The Flames, the Flames nested in Flames, maximize complexity. Since complexity is intrinsic value, the Flames maximize intrinsic value. They are recursive optimization algorithms, which purposively maximize intrinsic value. As such, the Flames, the Flames nested in Flames, are benevolent and providential agencies. However, their benevolence and providence are *universal*; they take no special interest in any ontic class of things, no interest in this species over that species, no interest in humans. In the struggles between cheetahs and gazelles, the Fourth Flame takes both sides. It is interested (if it can be said to have an interest) in the evolutionary arms race that drives both species to higher heights of biological complexity. Animating every species, the Fourth Flame drives it to reshape itself into something greater through its ecological interactions. Hence biological evolution maximizes the excellence that emerges through competitive struggles. This excellence is *arete*, the virtue that emerges in the competitive *agon*. Evolution by natural selection is an engine for maximizing intrinsic value at planetary scales.

By maximizing intrinsic value, evolution is benevolent and providential. But it may be objected that its benevolence is marred, or even negated, by the constant production of evil. Evolution generates not only pain, but also moral horrors. The reply is that utilitarianism is a flawed theory of value. Utility (hap-

39 Steinhart 2014: secs. 72–74; Cahoon 2016.

piness) and disutility (suffering) are transient properties of minds (that is, of brains). But mentality is not fundamental; on the contrary, it is extremely derivative. So the values that brains ascribe to their states are not fundamental values. Happiness is not fundamentally good, and suffering is not fundamentally evil. The positivity of being-itself is not utility, and the Flames, the Flames nested in Flames, neither maximize happiness, nor minimize suffering. Even if your happiness is the most valuable thing to you, you are not the only thing.

The joyous cosmology does not deny the reality of evil. While evil is omnipresent, evil is always only extrinsic, relational, local, and partial. Here the joyous cosmology follows Plotinus: *evil emerges from conflicts among the goods*. Whenever any goods emerge, so too do their conflicts, and so too do their evils. But the goods that emerge are always greater than the evils that go with them. A universe in which simple organisms devour and parasitize each other is far superior to one without life. A universe with conflicts among complex organisms is far superior to one without biological complexity. A universe with pain and suffering is far superior to one without any animal life. A universe with moral horrors is far superior to one without any intelligent rational life.

Since the Flames maximize intrinsic value, the Flames obligate themselves *to use the evils that emerge at every level of complexity as fuel for the creation of greater goods at greater levels of complexity*. In every evil, the negativity of nothingness is ultimately at work, and being-itself, as the self-negation of that negativity, universally directs its outflowing power to transform that evil into good. When evils are used by the Flames as fuels for the creation of greater goods, those evils are burned away, and so they are *redeemed*. Redemption contrasts with justification. The *justifier* says that the evils are justified as the price paid for the goods. The justifier says that if there are winners, there must be losers; if some are rich, some must be poor; you can't have justice without corruption, health without sickness, cooperation without violence. But the *redeemer* rejects these justifications. The redeemer says that negativities are not necessary prices paid for positivities; on the contrary, they are contingent costs, which must be negated to make greater goods. Every Flame, every Flame nested in Flames, is a redeemer. Animated by the Fourth Flame, every human is obligated to vanquish every human evil.

As goods and evils emerge at every level, so a good emerges in every level that points to the goodness that transcends every level. This ontic good, which points at the ontological Good, is beauty. Hence the joyous cosmology includes an *aesthetic evodicy*, which argues that the evils of evolution are universally redeemed by the emergence of beauty. Aesthetic evodicy seems to originate with Plotinus.⁴⁰ Nietzsche said: "it is only as an aesthetic phenomenon that existence

40 S. Plotinus, *Enneads* 2.3.18, 3.2.15–18, 3.6.2.

and the world are eternally justified”⁴¹. But the joyous cosmology says, instead, that through their beauty existence and the world are eternally redeemed.

8. Joy and Love

Dawkins says we can “construct a working model of the universe and run it in our heads before we die. We can get outside the universe [by] putting a model of the universe *inside* our skulls”⁴². He continues: “Yes, this is why it was worth coming to life in the first place”⁴³. Here “coming to life” refers to the entire process of biological evolution which brought humans into existence, and, by extension, to the entire process of natural evolution from being-itself to humanity. The arrows of complexity, vision, and simulation, point at (and beyond) this modeling. Of course, the model of the universe you construct need not be merely mathematical or scientific; it can be done in music, painting, sculpture, literature, and so on. You can construct an aesthetic model of the universe inside your brain through *mindful perception*.

If you put a mental model of the universe inside your head, then the whole universe is vicariously present inside of one of its parts. And if the universe is vicariously present in your brain, then the Flames, the Flames nested in Flames, are also vicariously present in your brain. These Flames are the expressions of the self-affirmation of being-itself in its production of the beings. Since the expressions of that self-affirmation are vicariously present in your brain, that self-affirmation is also vicariously present in your brain. All the positivity of being-itself is therefore present in your brain, and this positivity is *joy*.

Since the model arouses joy, it is joy caused by the agencies at work in existence, namely, the Flames, Flames nested in Flames. Joy caused by some object arouses *love* towards that object. Since the Flames are algorithmically-patterned flows of power, they resemble the old Stoic *pneuma* or spirit (except the Flames are mindless). For the Stoics, the patterned flow of *pneuma* generated fate. The Stoics thought the best attitude towards fate was love, and their love of fate is known as *amor fati*. Much later, Nietzsche revived the Stoic *amor fati*.⁴⁴ The joyous cosmology revises *amor fati* into *amor natura*, the love of nature, of both *natura naturata* and *natura naturans*. *Amor natura* includes love of all the Flames, and love of all the things they animate.

The joyous cosmology affirms that agency is possessed by the Flames, and by all the things they animate. Furtak says that we can only love something if it

⁴¹ S. Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, 5.

⁴² Dawkins 1998, 312.

⁴³ Dawkins 1998, 313.

⁴⁴ Han-Pile 2009.

has agency (a “life” of its own).⁴⁵ Since the Flames have agency, they are fit for being loved. Yet it might be objected that loving something requires *caring* for it. Since we can care a little for our earthly biosphere, we can love it. However, we cannot care for our sun, or our solar system, or the Milky Way, or most things in our universe. Likewise, since we cannot care for the shock diamonds produced by the other Flames, we cannot love them. There are three replies. First, people do love things for which they cannot care (such as dead ancestors, or deities). Second, philosophers have described many types of love for things for which we cannot care.⁴⁶ Third, we can care for the deeper shock diamonds, and their Flames, by *bearing witness* to them and *giving thanks* to them.⁴⁷ Running a mental model of nature in your brain is a way to bear witness to it and to thank it.

The love of nature inherits two aspects of *amor fati*. The first aspect emerges from solving two problems with naive *amor fati*. First, since fate (or nature) generates all the evils and goods in our lives, it is just as repellent as it is attractive, it is just as deserving of hatred and fear as it is of love and hope. Second, since fate is not altered by our love, loving it is pointless. To solve these problems, Han-Pile distinguishes between two kinds of love, namely, *eros* and *agape*. In *eros*, “the object is loved because we value it”, while in *agape* “we value the object because we love it”.⁴⁸ For Han-Pile, both types of love treat humans as the source of value. But the joyous cosmology denies that value originates with humans; on the contrary, nature has intrinsic value. Han-Pile seems to recognize this when she says we can value a loved object either “in relation to our own needs” or “in relation to the object itself, because it appears to us as endowed with intrinsic value”.⁴⁹ Motivated by this distinction, the joyous cosmology says *eros* is loving something for its value for ourselves (its utility or extrinsic value), while *agape* is loving something for its intrinsic value. Since the intrinsic value of nature motivates the joy we get from building a model of it in our bodies, the love of nature (*amor natura*) is *agape* love. It is the love of nature for itself, regardless of its utility or disutility for us.

The second aspect of *amor natura* involves the distinction between passive and active emotions, in parallel with a distinction between sensual and intellectual emotions. Plato long ago distinguished between the sensual love of beautiful bodies and the intellectual love of the Good. Sensual love is *eros*; we love beautiful bodies for their sexual utility for ourselves. But intellectual love is *agape*; we

⁴⁵ Furtak 2009, 205–6

⁴⁶ Plato offers *eros* for the Good; the Stoics *amor fati*; Spinoza *amor dei intellectualis*; Nietzsche *amor fati*. But we cannot care for the Good, or fate, or Spinoza’s *Deus sive Natura*.

⁴⁷ Steinhart 2021.

⁴⁸ Han-Pile 2009, 224.

⁴⁹ Han-Pile 2009, 226.

love the Good for its own sake. Sensual emotions are *passive emotions*, that is, they are passions or affects. They are aroused by the effects other things produce in us (so that thirst, hunger, and lust are affects). But intellectual emotions are *active emotions*, which require willful effort to sustain. The Stoic *amor fati* is a kind of intellectual love, an active emotion, which needs to be willfully sustained in the face of natural harms to our lives. Likewise Nietzsche's *amor fati* is a kind of *Dionysian affirmation*, an active positive attitude to nature both in its helpful and harmful relations to our lives. *Amor natura* is an active emotion, an intellectual emotion, which further generates the active emotions of confidence, hope, and faith.

One way to express *amor natura*, agape love of nature, is to put a mental model of the universe inside your brain. By doing that, you vicariously (that is, symbolically) place the universe itself inside your brain, and so you vicariously place the Flames, the Flames nested in Flames, inside your brain. They become vicariously present in your brain. To characterize this vicarious presence, I will adapt an idea from Masahiro.⁵⁰ On this adaptation, when some agency is vicariously present in some human brain, it speaks in that brain with a soundless voice saying "I am here". This is not an auditory hallucination; it does not mean that the Flames are persons speaking to you. On the contrary, those Flames, those Flames nested in Flames, are speaking *in* you and *through* you.

Since the Flames are vicariously present in their model in your brain, they speak in unison in your brain with a soundless voice saying "I am here". And since these Flames express the self-affirmation of being-itself, that self-affirmation is also vicariously present in you. Although that self-affirmation is present within you only vicariously, it is present within you intimately, in your being. That intimate presence is *ecstasy*. The soundless voice that speaks in you and through you, and that says "I am here", is the voice of being-itself *speaking to the Good*. When this soundless voice in you says "I am here" to the Good, you vicariously become *being-itself bearing witness to the Good*. To bear witness to the Good is to be in ecstasy. The joyous cosmology says that the ecstatic content of mystical experience is the ecstasy of bearing witness to the Good.

9. The Holiness of Nature

To have *faith in nature* is to affirm that its agency is *for the best*. But the goodness of nature transcends that of any particular human life: it is for the best that you were brought into being, and for the best that you will be removed from it. Every human life gains its own purpose within the purposiveness of nature. To have faith in nature is to affirm that your life is an instrument through which

⁵⁰ Masahiro 2021.

nature realizes its own ends. Because everything that happens in your life is for the best, because your life is an instrument of nature, and because *amor natura* is agape love, *amor natura* entails that nature deserves your love both when it brings you goods and evils. Rejoicing in both the goods and the evils which necessarily occur to us in nature is required by our agape love of nature. For if we only affirmed the value of nature when it was causing us some good (like happiness or pleasure), then we would be recognizing its value only as its utilitarian or extrinsic value for us. Agape love, which requires recognition of the value something has in itself, also requires us to rejoice in our capacity to suffer as nature pursues its own flourishing, a superhuman flourishing which includes yet exceeds all human flourishing.

For Stoics, as for Nietzsche, *amor fati* entails not merely accepting or enduring the evils, but *affirming and rejoicing in our capacities to actively overcome them*. *Amor natura* inherits this rejoicing. It is to rejoice at the fact that, even in the most hideous darkness of the deepest abyss, being-itself speaks with a soundless voice saying “I am here”, and this voice speaks vicariously in us. As active emotions, *amor fati* and *amor natura* deny that we are passive victims of fate or nature. On the contrary, as long as we exist, we are agents, instruments of the positive agency of nature. As such, we have both the capacity and the intrinsic obligation to create goodness by overcoming evil. To speak the soundless voice of being-itself is to know that the agency which emerges within your body, and which has its roots in being-itself, is *invincible*. While your body can and will be destroyed, your body is merely a vehicle for an agency which cannot ever be defeated.

Unfortunately, both the Stoic and Nietzschean versions of this rejoicing are all too easy to misunderstand. As the Stoics argued, this rejoicing in suffering does not entail absurdly saying that evils are goods; on the contrary, it requires the full recognition that evils are *not* goods, that they are always to be virtuously struggled against, and that they are never justified. It does *not* perversely entail the moral approval of evils, but rather arouses more intense moral condemnation. It does *not* entail the perverse view that you should take pleasure in the fact that an evil-doer benefits from their crime. It does *not* entail the wrong-headed view that harms are only in our minds; on the contrary, evil is objectively bad, harms and suffering are real. Likewise, *amor fati* does not entail that we are merely stones set rolling; on the contrary, much lies within our control. And, as the Stoics also argued, insofar as events are under our control, we are obligated to prevent, avoid, resist, eliminate, and vanquish evils. *Amor fati* is not quietism; neither is *amor natura*.

In the midst of suffering, to speak with the soundless voice of being-itself, saying “I am here” to the Good, is to rejoice in the invincibility of your own agency. Nietzsche expressed this in his famous slogan: “What does not kill me makes me stronger”. Insofar as your agency participates (through agape love) in

the agency of being-itself, your agency is *holy*. Insofar as it addresses itself (through agape love) to the Good, your agency is *virtuous*. To rejoice in the invincibility of your own agency is to rejoice in this virtue and holiness. The joyous cosmology is Dionysian. Slightly modifying Nietzsche's Dionysian slogan, the joyous cosmology says nature is holy enough to redeem a monstrous amount of suffering.⁵¹ When being-itself speaks with a soundless voice in your painful body, saying "I am here", you bear witness to the Good. Through agape love of nature, you become that ecstatic voice, you become the "I" that speaks, and you bear holy witness to the Good. Blessed be.

References

- Arrighi, Pablo/Martiel, Simon: "Quantum causal graph dynamics", in: *Physical Review D* 96 (2), 2017, 024026.
- Bryson, Steve et al.: "The occurrence of rocky habitable-zone planets around solar-like stars from Kepler data", in: *The Astronomical Journal* 161 (36), 2021, 1–32.
- Cahoone, Lawrence E.: "Is stellar nucleosynthesis a good thing?", in: *Environmental Ethics* 38, 2016, 421–439.
- Chaisson, Eric J.: *Cosmic Evolution: The Rise of Complexity in Nature*, Cambridge, MA, 2001.
- Chen, Eddy K.: "From time asymmetry to quantum entanglement: The Humean unification", in: *Nous* 56, 2020, 227–255.
- Conway Morris, Simon: "The predictability of evolution: Glimpses into a post-Darwinian world", in: *Naturwissenschaften* 96, 2009, 1313–1337.
- Conway Morris, Simon: "Evolution: Like any other science it is predictable", in: *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 365, 2010, 133–145.
- Dawkins, Richard: *Climbing Mount Improbable*, New York 1996.
- Dawkins, Richard: *Unweaving the Rainbow: Science, Delusion, and the Appetite for Wonder*, Boston 1998.
- Dawkins, Richard: "Universal Darwinism", in: *Science in the Soul. Selected Writings of a Passionate Rationalist*, New York 2017, 119–150.
- Dennett, Daniel: *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, New York 1995.
- Dennett, Daniel: "Darwin's 'strange inversion of reasoning'", in: *PNAS* 106 (Supp. 1), 2009, 10061–10065.
- Dewar, Roderick C.: "Information theory explanation of the fluctuation theorem, maximum entropy production and self-organized criticality in non-equilibrium stationary states". In: *Journal of Physics A* 36, 2003, 631–41.
- Farrelly, Terry: "A review of quantum cellular automata", in: *Quantum* 4, 2020, 386.
- Freeland, Stephen: "Undefining life's biochemistry: Implications for abiogenesis", in: *Journal of the Royal Society Interface* 19, 2022, 20210814.
- Furtak, Rick A.: "On the love of nature", in: Martin, A. (ed.): *Routledge Handbook of Love in Philosophy*, New York 2019, 205–214.

51 S. Nietzsche, *The Will to Power*, sec. 1052.

- Garcia-Sanchez, Miguel et al.: "The emergence of interstellar molecular complexity explained by interacting networks", in: PNAS 119 (30), 2022, e2119734119.
- Han-Pile, Béatrice: "Nietzsche and amor fati", in: The European Journal of Philosophy 19 (2), 2009, 224–261.
- Hawking, Stephen: A Brief History of Time, Toronto 1988.
- Heidegger, Martin: "What is metaphysics?", in: Pathmarks, ed. By W. McNeill, New York 1998, 82–96.
- Jefferey, Kate/Pollack, Robert/Rovelli, Carlo: "On the statistical mechanics of life: Schrodinger revisited", in: Entropy 21, 2009, 1211.
- Kelly, Kevin: What Technology Wants, New York 2010.
- Leslie, John: Value and Existence, Totowa, NJ, 1979.
- Lineweaver, Charles H./Davis, Tamara M.: "Does the rapid appearance of life on earth suggest that life is common in the universe?", in: Astrobiology 2 (3), 2002, 293–304.
- Lineweaver, Charles H./Davies, Paul C. W./Ruse, Michael (eds.): Complexity and the Arrow of Time, New York 2013.
- Machta, Jon: "Natural complexity, computational complexity, and depth", in: Chaos 21, 2011, 0371111–8.
- Martyshev, Leonid M./Seleznev, Vladimir D.: "Maximum entropy production principle in physics, chemistry, and biology", in: Physics Reports 426, 2006, 1–45.
- Masahiro, Morioka: "Animated Persona: The ontological status of a deceased person who continues to appear in this world", in: European Journal of Japanese Philosophy 6, 2021, 115–131.
- McGhee, George R.: "Can evolution be directional without being teleological?", in: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences 58, 2016, 93–99.
- Peirce, Charles S.: Collected Papers of Charles Sanders Peirce, ed. by Hartshorne, Charles/Weiss, Paul, Cambridge, MA, 1965.
- Peng, Zhen/Linderoth, Jeff/Baum, David A.: "The hierarchical organization of autocatalytic reaction networks and its relevance to the origin of life", in: PloS Computational Biology 18 (9), 2022, e1010498.
- Priest, Graham: "Heidegger and the grammar of being", in: Gaskin, R. (ed.): Grammar in Early Twentieth-Century Philosophy, New York 2001, 238–252.
- Priest, Graham: One, New York 2014.
- Rescher, Nicholas: The Riddle of Existence: An Essay in Idealistic Metaphysics, New York 1984.
- Roth, Gerhard: "Convergent evolution of complex brains and high intelligence", in: Philosophical Transactions of the Royal Society B 370, 2015, 20150049.
- Rovelli, Carlo: "Where was past low-entropy?", in: Entropy 21, 2019, 466.
- Saladino, Raffaele/Di Mauro, Ernesto/Garcia-Ruiz, Juan M.: "A universal geochemical scenario for formamide condensation and prebiotic chemistry", in: Chemistry European Journal 25, 2019, 3181–3189.
- Steinhart, Eric: Your Digital Afterlives: Computational Theories of Life after Death, New York 2014.
- Steinhart, Eric: "Spirit", in: Sophia 56 (4), 2018, 557–571.
- Steinhart, Eric: Believing in Dawkins: The New Spiritual Atheism, New York 2020.
- Steinhart, Eric: "Atheists giving thanks to the sun", in: Philosophia 49 (3), 2021, 1219–1232.
- Steinhart, Eric: Atheistic Platonism: A Manifesto, New York 2022.

- Swenson, Rod: "Spontaneous order, autocatakinetic closure, and the development of space-time", in: *Annals of the New York Academy of Sciences* 901, 2006, 311–319.
- Tegmark, Max: "Is 'the Theory of Everything' merely the ultimate ensemble theory?", in: *Annals of Physics* 270, 1998, 1–51.
- Tillich, Paul: *The Courage to Be*, New Haven, CT, 1952.
- Watts, Alan: *The Joyous Cosmology: Adventures in the Chemistry of Consciousness*, New York 1962.
- Wen, Xiao-Gang: "Four revolutions in physics and the second quantum revolution. A unification of force and matter by quantum information", in: *International Journal of Modern Physics B* 32 (26), 2018, 1830010.

Naturspiritualität revisited

Christopher Slotta

1. Naturspiritualität: Zwischen Irritation und Befremden

Der Begriff Naturspiritualität ruft bei vielen Menschen (unserer säkularen Gesellschaft) Irritation, wenn nicht sogar Befremden hervor. Schnell wird an Anhänger ethnischer Religionen oder an moderne Esoteriker gedacht, die Bäume umarmen und eine besondere Beziehung zur Natur pflegen, weil für sie „alles in der Natur eine Seele hat. Pflanzen, Tiere, ja auch Steine.“¹ Seriöse Philosophen und Wissenschaftler nehmen diese Form der Naturspiritualität nur selten ernst; eine Spiritualität der Natur betrachten sie im besten Fall als Ausdruck einer freien, pluralen Gesellschaft, in der jeder das glauben dürfe, was er wolle – solange es niemandem schade.

Die Skepsis gegenüber einer Spiritualität der Natur beruht primär darauf, dass diese nicht vereinbar sei mit einem wissenschaftlichen Weltbild, das dem Denken und Handeln der Moderne zugrunde liege. Dagegen ist es das Ziel dieses Artikels zu zeigen, dass es Formen der Naturspiritualität gibt, die mit dem wissenschaftlichen Weltbild im Einklang stehen.

2. Formen der Spiritualität

Auf der einen Seite ist Spiritualität im Trend, auf der anderen Seite ist der Begriff ausgesprochen schillernd. Er hat für viele Menschen eine positive Konnotation, jedoch sucht man vergebens nach einer allgemein akzeptierten Definition. Manche verorten Spiritualität ausschließlich oder eher in den traditionellen Religionen, andere verwenden Spiritualität als Gegenbegriff zur Religion.² Für manche ist Spiritualität ein Weg zur Selbstfindung, für andere ist sie Ausdruck der Einswerdung von Mensch und Kosmos. Die einen betrachten Spiritualität als etwas Ganzheitliches, die anderen als eine geistige Aktivität im Gegensatz zur körperlichen.

Dieser Artikel begreift Spiritualität in Anlehnung an Anton Bucher als eine Form der Verbundenheit. Ein spiritueller Mensch lebt in einer innigen Verbundenheit zu seiner Umwelt und zu dem, was ihn übersteigt (das spirituelle Bezugsobjekt). Bucher spricht von horizontaler und vertikaler Verbundenheit und

1 Holzmann 2023; ebenso Weber 2019.

2 So zum Beispiel Thomas Metzinger (vgl. Metzinger 2014, 6).

betont zugleich das Moment der Selbsttranszendenz, nämlich die Fähigkeit, das eigene Ego weder zu wichtig noch zu unwichtig zu nehmen.³ Spirituelle Erfahrungen sind demzufolge Erfahrungen, in denen diese Verbundenheit sich mir zeigt.

Während die klassische Spiritualität des Westens bei der vertikalen Dimension das Transzendente, nämlich Gott vor Augen hat, betont die Naturspiritualität die Verbundenheit mit der Natur.⁴ Entweder mit der Natur als Ganzer oder mit einzelnen Dingen oder Geschehnissen in der Natur.

Im Wesentlichen lassen sich zwei Formen der Naturspiritualität unterscheiden. Die Naturspiritualität der ethnischen Religionen⁵ und die Naturspiritualität der sogenannten religiösen Naturalisten. Beide Formen werde ich im Folgenden vorstellen, wobei ich sie – soweit es hilfreich erscheint – auch mit anderen Formen der (a-)theistischen Spiritualität kontrastieren werde.

3. Die Naturspiritualität ethnischer Religionen

Als ethnische Religionen⁶ bezeichnet man eine große Vielfalt religiöser Vorstellungen und Praktiken. Dabei gibt es eine Reihe an übereinstimmenden Merkmalen.

James Cox nennt zwei wesentliche Charakteristika ethnischer Religionen: die Verbundenheit sowohl (1) mit den Vorfahren (Ahnenkult) als auch (2) mit einem bestimmten Lebensraum (Lokalreligion).

1) Indigenous religious beliefs, rituals and social practices focus on ancestors and hence have an overwhelming emphasis on kinship relations; 2) they identify exclusively with a specific geographical place. Both of these primary characteristics demonstrate that indigenous religions are localized rather than universal and that their religious beliefs and practices apply only within a particular and quite restricted cosmological framework.⁷

3 „Verbundenheit, zum einen horizontal mit der sozialen Mitwelt, der Natur und dem Kosmos, zum anderen vertikal mit einem den Menschen übersteigenden, alles umgreifenden Letztgültigen, Geistigen, Heiligen, für viele nach wie vor Gott. Diese Öffnung aber setzt voraus, dass der Mensch auch zu Selbsttranszendenz fähig ist und vom eigenen Ego absehen kann.“ (Bucher 2014, 69).

4 Gewiss ist die Natur auch transzendent für den Menschen, aber nicht in starker, sondern lediglich in schwacher Hinsicht.

5 Die modernen Esoteriker können als nahe Verwandte der ethnischen Religionen betrachtet werden.

6 Die Begriffe Urreligion, primitive Religion und auch Naturreligion werden aufgrund ihrer abwertenden Tendenz oder ihrer Missverständlichkeit von vielen Wissenschaftlern abgelehnt.

7 Cox 2022, 11.

Zu den Ahnen pflegen die Anhänger ethnischer Religionen eine reziproke Beziehung. Denn wenn die Nachkommen nicht regelmäßig ihrer Ahnen gedenken und sie ehren, dann verwehren die Ahnen ihnen den Schutz vor Unglücken oder sie lassen zu, dass die Nachkommen von bösen Geistern heimgesucht werden.⁸ Katastrophen und schwierige Zeiten werden so gedeutet, dass die Vorfahren nicht mehr ihre schützende Hand über ihre Nachfahren halten. In Riten wird deshalb der Schutz der Ahnen, von deren Gegenwart die Anhänger ethnischer Religionen überzeugt sind, beschworen.

Anhänger ethnischer Religionen fühlen sich verbunden mit bestimmten Orten, weil diese im Zusammenhang mit Mythen und Riten über Generationen tradiert wurden.⁹ Es sind ganz konkrete Orte, an denen die Schöpfungsmythen ethnischer Religionen ansetzen und an denen die Nachfahren ihren Ahnen begegnen können.¹⁰

Weitere Merkmale ethnischer Religionen, die Cox zwar für hilfreich zur Abgrenzung, jedoch nicht für stichhaltig¹¹ erachtet, sind (3) die Ubiquität des Religiösen. Denn alles, was die Anhänger einer ethnischen Religion tun, hat religiöse Bedeutung; (4) das Fehlen eines universalen und missionarischen Anspruchs; (5) die Toleranz gegenüber anderen religiösen Gruppen; (6) die Schriftlosigkeit, d. h. das Fehlen von Heiligen Schriften.¹² Von anderer Seite wird noch (7) das Fehlen eines Stifters oder einer Stifterin genannt, weshalb sich die ethnischen Religionen nicht an einer konkreten Persönlichkeit, sondern vielmehr am natürlichen Jahreskreislauf orientieren.¹³

Schließlich haben Anhänger ethnischer Religionen (8) eine besondere Verbindung zur Natur. Sowohl als Jäger, Fischer, Sammler als auch als Landwirte stehen sie in einer engen Beziehung zur Natur und hören genau, was die Natur ihnen zu sagen hat.

In der ältesten Religion war alles lebendig, nicht übernatürlich, sondern natürlich belebt. [...] Denn das ganze Bemühen des menschlichen Lebens besteht darin, sein Leben in direkten Kontakt mit dem elementaren Leben des Kosmos zu bringen, mit dem Leben der Berge, dem Leben der Wolken, dem Leben des Donners [...], in unmittelbar spürbaren Kontakt zu kommen, und so Energie, Kraft [...] zu schöpfen.¹⁴

⁸ Vgl. Cox 2022, 128.

⁹ Diese starke Bindung an einen bestimmten Ort ist in der mobilen Moderne nur noch schwer verständlich.

¹⁰ Auf die Einwände von Bjorn Ola Tafjord (vgl. Tafjord 2013, 221–243), reagiert Cox in Cox 2022, 129–138.

¹¹ Cox zufolge lassen sich diese Merkmale nämlich auch bei nicht-ethnischen Religionen nachweisen.

¹² Vgl. Baylis 1988, 3; vgl. Bräunlein 2006, 136–137.

¹³ Vgl. Greschat 1994, 185–188.

¹⁴ D.H. Lawrence in Goldsmith 1996, 390. Die unmittelbare Begegnung mit der belebten Natur wird auch deutlich bei Hächaka Ssapa (Schwarzer Hirsch), einem Schamanen der Oglala-

Die Natur bestimmt den Rhythmus der ethnischen Religionen. Weil die ethnischen Religionen von der Natur stark abhängig sind, bemühen sie sich um ein gutes Verhältnis zu den natürlichen Dingen. Dieses Verhältnis glauben sie aufzubauen, indem sie gewisse Naturerscheinungen heiligen, wie z. B. Berge, Quellen, Wälder, Regen und Sonne, bestimmte Tiere oder Pflanzen, sowie Jahreszeiten. Diese Erscheinungen können für Anhänger ethnischer Religionen spirituelle Bezugsobjekte sein. Und weil sie glauben, dass die Naturerscheinungen beseelt sind (Animismus), können sie auch in einen reziproken Kontakt mit den Naturerscheinungen treten und mit ihrem Handeln den Lauf der Natur beeinflussen. Kurzum: Natürliche Entitäten und die Natur sind für die Anhänger ethnischer Religionen spirituelle Bezugsobjekte, mit denen sie in einem reziproken Verhältnis stehen.

Ethnische Religionen sind nicht per se irrational, denn es wird nicht etwas von der Natur eingefordert, was sie nicht leisten kann. Regentänze werden nicht beliebig veranstaltet, sondern auf Grundlage der Erfahrung, dass der Regen seinen Platz im natürlichen Kreislauf des Lebens hat.¹⁵ Anhänger ethnischer Religionen besitzen eine emotionale Verbundenheit zur Natur, in der sie leben: zu ihrem Land und ihrem Lebensraum, zu den Tieren. Der Mensch ist nicht über die Natur erhaben, sondern mit ihr geschwisterlich verbunden.

Die ganze Schöpfung, die uns umgibt, ist mit Intelligenz begabt -Tiere, Pflanzen-, und dieser andere Teil der Schöpfung nimmt sehr viel aufmerksamer die Veränderung auf der Erde wahr, als es die meisten Menschen tun. Diese anderen Geschwister des Menschen können Dinge schon vorher fühlen. Die Wale senden uns zum Beispiel sehr oft Warnungen. Sie versuchen uns zu vermitteln, dass die Welt aus den Fugen geraten ist und wir das Gleichgewicht verloren haben. Aber der Hochmut der Menschen ist groß, er verführt sie, die Natur und die Tierwelt als sprachlose Welt zu verachten. Diese Haltung ist der eigentliche Grund, warum wir keine Bindung zur Natur herstellen können. Und so entgeht uns lebenswichtiges Wissen.¹⁶

Alles, was der Mensch tut, hat in einer allbeseelten Welt einen spirituellen Bezug.

la-Sioux: „Wir sollten verstehen, daß alles das Werk des Großen Geistes ist. Wir sollten wissen, daß er in allen Dingen ist: in den Bäumen, den Gräsern, den Flüssen, den Bergen und all den vierbeinigen Tieren und den geflügelten Völkern; und was noch wichtiger ist: wir sollten verstehen, daß Er auch über all diesen Dingen und Wesen ist. Wenn wir all das tief in unsern Herzen erfassen, dann werden wir den Großen Geist fürchten, lieben und kennen; und dann werden wir uns bemühen, so zu sein, so zu handeln und zu leben, wie Er es will.“ (Schwarzer Hirsch 1982, 10).

¹⁵ Vgl. Wittgensteins Reaktion auf Frazers *Golden Bough* in: Wittgenstein 1989, 9–19.

¹⁶ Sun Bear 1991. Ebenso Wate 1993, 104 f.: „Alles war im Gleichgewicht: unsere Gebete, unsere Rituale, unsere Ahnen, die Natur. Wir wußten immer schon, daß sich alles ändern wird, wenn das Gleichgewicht zerbrechen würde.“

In jedem lebendigen Wesen wohnt ein kleiner Gott. Und weil wir alles, was lebt, anbeten, können wir auch nicht rücksichtslos mit dem umgehen, was uns die Natur gegeben hat.¹⁷

Aus unserer heutigen Perspektive erscheint diese Form der Spiritualität zwar sympathisch, weil sie ein Bewusstsein für die Vulnerabilität der Natur besitzt, aber dennoch unaufgeklärt. Denn offensichtlich widerspricht die Naturspiritualität der ethnischen Religionen dem wissenschaftlichen Weltbild. Diesem Zufolge gibt es keine Evidenzen für Geister, die in den natürlichen Dingen beheimatet sind und die wir Menschen mit unserem Handeln beeinflussen können. Gewiss können wir zugestehen, dass es in früheren Zeiten legitim war, mithilfe eines solchen Konzepts die Welt zu erklären. Aber heute ist dieses Denken überholt. Es stellt sich nun die Frage, ob auch die Naturspiritualität per se überholt ist. Zwar ist die Haltung, die diese Form von Spiritualität im Menschen fördert, ausgesprochen wertvoll. Jedoch ist der metaphysische Überbau für viele wissenschaftsaffine Menschen befremdlich. Und exakt an dieser Stelle setzt der religiöse Naturalismus an.

4. Die Naturspiritualität des religiösen Naturalismus

Naturalisten lehnen die Existenz des Übernatürlichen ab. Es gibt für Naturalisten weder lebendige Seelen, die in natürlichen Dingen beheimatet sind noch irgendeinen übernatürlichen (Großen) Geist. Alles, was es gibt, ist für sie natürlich, und demnach mit Hilfe der empirisch-deduktiven Methode¹⁸ beschreibbar.

Das bedeutet jedoch nicht, dass Naturalisten zwangsläufig a- oder gar antispirituell sind. Zumindest gibt es Naturalisten, die von sich behaupten, dass sie spirituell sind. Aber, so stellt sich die Frage, was kann Spiritualität innerhalb des Naturalismus bedeuten?

Religiöse Naturalisten betrachten Spiritualität weder als eine Bezugnahme auf einen transzendenten Gott noch auf irgendwelche Seelen in der Natur, sondern auf etwas *rein* Immanentes. Was dieses immanente spirituelle Bezugsobjekt genau ist, ist innerhalb des religiösen Naturalismus umstritten. Einigkeit besteht darüber, dass dieses Objekt immanent ist. Für Donald Crosby, einen führenden

¹⁷ Ludwig 1993, 165.

¹⁸ Die empirisch-deduktive Methode fußt auf den wissenschaftstheoretischen Überzeugungen des Kritischen Rationalismus: Diesem zufolge stellt der Wissenschaftler zunächst versuchsweise Theorien aufgrund von Beobachtungen auf, deduziert dann, welche weiteren empirischen Beobachtungen aus jener Theorie folgten, wenn sie wahr wäre, und überprüft schließlich, ob sich die Theorie anhand neuer empirischer Beobachtungen bewährt.

Der Kritische Rationalismus geht vom Induktionsproblem aus, demzufolge keine Allgemeinaussagen aus Einzelbeobachtungen getroffen werden können. Deshalb kann die Theorie von den Daten auch nicht bewiesen werden, sie bewährt sich nur, solange die Daten ihr nicht widersprechen.

religiösen Naturalisten, ist dieses Bezugsobjekt die Natur. Im Folgenden wird sein Verständnis von Naturspiritualität vorgestellt.

Crosby, der einst im evangelischen Christentum beheimatet war, ersetzt den transzendenten Gott mit der immanenten, naturwissenschaftlich beschreibbaren Natur. Und er ist davon überzeugt, dass die Bezugnahme auf die Natur dieselben spirituellen Früchte bringt wie die Bezugnahme auf den traditionellen Gott.

Nature in and of itself is, for me, religiously ultimate. It is a fitting and in my judgment the most fitting focus of religious commitment and concern. In it we live, move, and have our being.¹⁹

Während Anhänger der monotheistischen Religionen Gott mit Demut begegnen, ihm danken und über seine großen Taten staunen, ist Crosby demütig, dankbar und ehrfürchtig gegenüber der Natur. Er dankt der Natur für seine Existenz und bewundert ihre kreative Kraft. Sowohl die Natur als Ganze als auch etwas in der Natur kann solche spirituellen Erfahrungen auslösen: *Die Natur als Ganze* kann Ehrfurcht hervorrufen, indem sie uns darüber staunen lässt, dass überhaupt etwas existiert. *In* der Natur sind es der Anblick der Iguazú-Wasserfälle, eine Wanderung durch die Alpen oder die Entstehung des Lebens aus nichtlebendiger Materie, die in uns Menschen Demut, Dankbarkeit und Bewunderung evozieren.

Das Leben des religiösen Naturalisten erschöpft sich aber nicht in bloßen *Naturerfahrungen*. Die intensiven und prägenden Erfahrungen, die Crosby in Bezug auf etwas Natürliches macht und die er als spirituelle Erfahrungen beschreibt, haben für ihn auch praktische Konsequenzen. Nämlich die Fürsorge für alles Natürliche; den Kampf gegen Umweltzerstörung und den Einsatz für die Vielfalt der Arten.

Es drängen sich drei Fragen auf: (1) Welches Naturverständnis besitzt Crosby? (2) Warum taugt die Natur als spirituelles Bezugsobjekt? (3) Was bedeutet es für Crosby, spirituell zu sein?

Zu (1): Crosby ist alles andere als ein radikaler Physikalist, vielmehr ist er ein nicht-reduktiver Naturalist und hat infolgedessen ein Verständnis der Natur als dynamische und heterogene Einheit. Dynamisch ist die Natur, insofern sie kreativ ist und sich als *natura naturans* (schaffende, hervorbringende Natur) stetig selbsttranszendiert. Heterogen ist die Natur, insofern Neues in ihr emergiert und es unterschiedlicher Disziplinen bedarf, um die Natur zu beschreiben. Zwar ist die Natur alles, was es gibt, aber gleichzeitig ist sie dynamisch und heterogen.²⁰

¹⁹ Crosby 2003, 118 f.

²⁰ Das Gegenteil wäre eine mechanisch-homogene Natur, eine Natur, wie sie der eliminative Physikalist begreift.

Zu (2): Warum die Natur als spirituelles Bezugsobjekt taugt, begründet Crosby auf der Grundlage eines Kriterienkatalogs. Die Natur erfüllt nämlich alle Adäquatheitskriterien, die an ein spirituelles Bezugsobjekt gestellt werden: Die Natur ist einzigartig, vorrangig, allgegenwärtig, Quelle des Guten und des Schönen, beständig und geheimnisvoll.²¹

Was heißt das? Einzigartigkeit kommt der Natur zu, insofern sie grundverschieden ist von allem anderen, was existiert. Vorrangigkeit bedeutet, dass die Natur von besonderer Wichtigkeit ist. Denn ohne die Natur gäbe es uns nicht. Die Natur ist allgegenwärtig, insofern es nichts und niemanden gibt, der oder das sich der Natur entziehen könnte. Die Natur ist Quelle des Guten und Schönen, d. h., dass jeder Wert seinen Ursprung in der Natur hat. Beständigkeit deutet auf die Ewigkeit und Unzerstörbarkeit der Natur hin. Und Verborgenheit meint, dass die Natur für den Menschen ein Geheimnis darstellt. Zum Beispiel kann niemand die Frage beantworten, warum die Natur überhaupt existiert und die Natur als Ganze kann der Mensch nicht begreifen. Was er begreifen kann, ist immer nur etwas in der Natur.

Zu (3): Die Natur ist für Crosby die eine Antwort auf die Fragen, wie die Welt ist, und was in der Welt von Bedeutung ist.²² Die Natur ist Quelle des Lebens und gleichsam ordnet sie dieses. Und weil die Natur Antworten gibt auf die entscheidenden Fragen des Lebens, ist sie das spirituelle Bezugsobjekt. Insofern der Mensch eine Verbindung zum spirituellen Bezugsobjekt, der Natur, aufbaut, ist er spirituell. Ein spiritueller Mensch ist laut Crosby einer, der sich in die Natur hinein fühlt, der sich als Teil der Natur betrachtet und die Größe und die Kreativität der Natur zu schätzen weiß. Für den religiösen Naturalisten ist es eine einseitige Beziehung, die der Mensch zur Natur haben kann, und das unterscheidet seine Spiritualität von der Naturspiritualität der ethnischen Religionen, die eine reziproke Beziehung zwischen Mensch und Natur postulieren. Spiritualität ist für den religiösen Naturalisten somit die Dimension der Verbundenheit mit dem spirituellen Bezugsobjekt. Spirituelle Erfahrungen sind Erfahrungen, die sich infolge dieser Verbundenheit einstellen. Ein Beispiel sind die Haltungen der Dankbarkeit, der Ehrfurcht und des Staunens gegenüber der Natur:

[N]ature is sacred because it is majestic and sublime; the endlessly fecund and creative source of all things living and nonliving; the sustainer of all forms of life including our own; the origin of consciousness and mind; the basis of human history and culture; the natural home of human beings and all earthly creatures; and that which dwells in the depths of our being as well as in all that is outside and beyond us. There is nothing greater than nature and nothing beyond nature. It generates, encompasses, transforms, and sustains all that has been, is now, or ever shall be. We humans are absolutely dependent on the processes of nature. Without them, we would not exist from one moment to

21 Vgl. Crosby 2002, 118.

22 Diesen Religionsbegriff entnehmen die religiösen Naturalisten Clifford Geertz.

the next. We come from nature, we are nurtured and sustained by it, and we shall someday return to it. It is sacred womb, upholding arms, and last resting place.²³

Aber, so möchte man fragen, ist jede Naturerfahrung auch eine spirituelle Erfahrung? Nein, das wäre übertrieben.

Insofern Erfahrungen gedeutete Erlebnisse sind, sind spirituelle Erfahrungen Erlebnisse, die vom Menschen auf spirituelle Weise gedeutet werden. Einen ersten Hinweis dafür, was die spirituelle Erfahrung ausmacht, ist die Intensität derselben. Darüber hinaus ist es die Erfahrung des Beschenktseins. Eine spirituelle Erfahrung gründet somit in einem Naturerlebnis, das dem Menschen im Bewusstsein der Unverdientheit (d. i. der Gnade) – im Gegensatz zur Selbstverständlichkeit – zuteilwird.

Schließlich deutet Crosby seine Naturerlebnisse vor dem Hintergrund einer (naturalistischen) Metaphysik und zieht aus den Erfahrungen auch praktische Konsequenzen. Spirituelle Erfahrungen haben in diesem Sinne sowohl metaphysische als auch axiologische Implikationen. Konkret bedeutet das: Wenn ein religiöser Naturalist eine spirituelle Erfahrung macht, deutet er sie im Einklang mit dem Naturalismus. In axiologischer Hinsicht fragt sich der religiöse Naturalist, welches Verhalten infolge einer solchen Erfahrung angemessen ist und seine Antwort ist ein Leben im Einklang mit seinen Mitmenschen und seiner Umwelt.

Somit ist ein *spiritueller* Naturalist im Sinne des religiösen Naturalismus jemand, der die intensiven Erfahrungen des Beschenktseins, die er in der Natur macht, vor dem Hintergrund einer naturalistischen Metaphysik reflektiert und zur Basis seines ökologisch verantworteten Handelns macht.

Ausgehend von den spirituellen Erfahrungen, die Menschen in und mit der Natur machen, folgert der religiöse Naturalist zudem, dass dem spirituellen Bezugsobjekt eine besondere Verehrung gebührt. Wir dürfen der Natur für unsere Existenz danken und sie für ihre Schönheit loben. An anderer Stelle schreibt Crosby, dass die Verehrung des spirituellen Bezugsobjekts nicht nur angemessen, sondern auch geboten ist:

Deeply rooted religious sensibilities and commitment are required.²⁴

Nature demands acknowledgment of its integrity and role as something that infinitely surpasses in importance and value all that is merely human.²⁵

Die Natur überragt den Menschen um ein Vielfaches. Zwar glaubt der Mensch, die Natur kontrollieren zu können, jedoch ist es letztlich die Natur, von der der Mensch im höchsten Maße abhängig ist. Und indem der Mensch die Natur liebt,

²³ Crosby 2015, 131.

²⁴ Crosby 2002, 114.

²⁵ Crosby 2015, 132.

achtet und ehrt, erkennt er diese Abhängigkeit an.²⁶ Weil die Natur zu lieben, wiederum bedeutet, alles in der Natur zu lieben, hat die Verehrung des spirituellen Bezugsobjekts auch positive Auswirkungen auf das Zusammenleben der Menschen mit der Natur.

Das spirituelle Leben der religiösen Naturalisten findet seinen rituellen Ausdruck in verschiedenen Praktiken, die wiederum spirituelle Erfahrungen fördern sollen. Religiöse Naturalisten umarmen Bäume, sie pilgern den *walk of evolution*, wobei sie an mehreren Stationen der Evolution gedenken. Oder sie sprechen Gebete wie beispielsweise:

Virtue grant me the courage to change the things I can, the serenity to accept the things I cannot, and the wisdom to know the difference.²⁷

5. Naturspiritualitäten im Vergleich

Der Begriff „Naturspiritualität“ bezeichnet Formen der Spiritualität, bei denen das spirituelle Bezugsobjekt etwas Natürliches ist. In diesem Artikel habe ich zwei Formen der Naturspiritualität unterschieden: die Naturspiritualität der ethnischen Religionen und die Naturspiritualität des religiösen Naturalismus.

Im Folgenden werde ich einige Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen beiden Spiritualitäten herausarbeiten, wobei zu beachten ist, dass die Unterschiede deutlich größer sind als die Gemeinsamkeiten.

Erstens wird bei beiden Formen der Spiritualität von „Naturspiritualität“ gesprochen. Diese Terminologie verschleiert den eklatanten Unterschied in Bezug auf das Naturverständnis. Denn die religiösen Naturalisten gründen ihr Naturverständnis auf den modernen Naturwissenschaften und einem wissenschaftlichen Weltbild. Dagegen haben die ethnischen Religionen ein vorwissenschaftliches Verständnis der Natur.

Zweitens machen sowohl die Anhänger ethnischer Religionen als auch die religiösen Naturalisten intensive Erfahrungen in der Natur: Erfahrungen der Dankbarkeit, der Ehrfurcht und der tiefen Verbundenheit.²⁸ Dennoch dürfen beide Spiritualitäten ausgehend von der Ähnlichkeit der Qualität der Erfahrung nicht vorschnell gleichgesetzt werden; denn auch hier muss auf die unterschiedlichen metaphysischen Grundlagen verwiesen werden.

Drittens ist es denkbar, dass sich die beiden Spiritualitäten in ähnlichen Riten ausdrücken. Jedoch bestehen hier große Unterschiede im Hinblick auf die Reflexion dieser Riten, denn Anhänger ethnischer Religionen gehen von der

²⁶ Vgl. ebd., 132.

²⁷ Steinhart 2018, 346.

²⁸ Vermutlich sind die Erfahrungen deshalb so ähnlich, weil es sich bei spirituellen Erfahrungen um eine anthropologische Konstante handelt.

Möglichkeit einer reziproken Interaktion mit der Natur aus, die Beziehung religiöser Naturalisten zur Natur ist dagegen einseitig.

Viertens hat der religiöse Naturalismus, im Gegensatz zu den ethnischen Religionen, ein sehr positives Verständnis der Natur. Für den religiösen Naturalisten geht es darum, die Verbindung zur Natur bewusst zu leben und dabei die Natur zu schützen. Dagegen ist für die Anhänger ethnischer Religionen die Natur voll von unkontrollierbaren Gefahren und die verschiedenen Riten sind nicht Ausdruck eines romantischen Naturverständnisses, sondern haben das Ziel, die natürlichen Gewalten zu bändigen. Interessanterweise ähnelt das Naturverständnis des religiösen Naturalismus demjenigen der modernen Esoteriker.²⁹

Beide Formen der Naturspiritualität entziehen sich fünftens dem Optimierungsdenken, wie es in anderen atheistischen Spiritualitäten der Moderne, wie z. B. Yoga, Meditation, Journaling, Mantras vorherrschend ist.³⁰ Denn im Zentrum der Naturspiritualität steht nicht das Ego des Einzelnen, sondern die Beziehung des Menschen zu seiner Umwelt. Im Gegensatz dazu, dass viele Menschen heutzutage spirituell sind, weil sie sich etwas davon erhoffen, z. B. Zur-Ruhe-Kommen, mehr Produktivität auf der Arbeit oder einen definierten Körper, liegt der Zweck der Naturspiritualität nicht außerhalb ihrer selbst, sondern sie ist Selbstzweck.

Die ethnischen Religionen gehen davon aus, dass es etwas gibt, was die Natur übersteigt. Im Unterschied dazu betonen sechstens die religiösen Naturalisten, dass es Transzendenz lediglich *in* der Natur gibt, nämlich, wenn die Natur sich in der Evolution selbst transzendiert.³¹ Ein Außerhalb oder Gegenüber der Natur wird vom Naturalisten strikt abgelehnt.

Es wurde deutlich, dass sich die Naturspiritualität des religiösen Naturalismus von der Spiritualität der ethnischen Religionen stark unterscheidet. In diesem Sinne wird die Naturspiritualität des religiösen Naturalismus als genuin neue Form der Spiritualität betrachtet und nicht als Abkömmling vorwissenschaftlicher Traditionen. Gemeinsamkeiten zur Naturspiritualität ethnischer Religionen bestehen lediglich auf der Oberfläche.

6. Eckpunkte einer naturalistischen Spiritualität der Natur

Zum Schluss werden nun die zentralen Charakteristika einer naturalistischen Spiritualität der Natur in sieben Punkten dargelegt.

²⁹ Es zeugt von einem verkürzten Verständnis der ethnischen Religionen, wenn sich moderne Esoteriker auf die ethnischen Religionen berufen und deren Naturbild ökologisch verklären.

³⁰ Vgl. Ceming 2019, 53 f.

³¹ Vgl. Rue 2011, 111.

1. Um spirituell zu sein, braucht es ein Objekt der Bezugnahme.
2. Dieses Objekt ist immanent und es lässt sich mit den Mitteln der empirischen Wissenschaften beschreiben.
3. Dieses Objekt ist die Antwort auf die Fragen, wie die Welt ist, und, was in der Welt von Bedeutung ist. Zugleich ermöglicht es dem Subjekt spirituelle Erfahrungen.
4. Spirituelle Erfahrungen sind intensive Erfahrungen des Beschenktseins und der Verbundenheit mit dem spirituellen Bezugsobjekt.
5. Spirituelle Erfahrungen werden naturalistisch gedeutet und ermutigen zu ökologisch-verantwortetem Handeln.
6. Der religiöse Naturalist ist davon überzeugt, dass das spirituelle Bezugsobjekt es wert ist, verehrt zu werden.
7. Die Beziehung des Menschen zum spirituellen Bezugsobjekt ist einseitig.³²

Diese sieben Punkte sind die Eckpunkte einer naturalistischen Spiritualität der Natur.

Deutlich leidenschaftlicher formuliert es Loyal Rue, wenn er schreibt, dass der religiöse Naturalist jemand ist, der sich die Natur zu Herzen nimmt:

I regard a religious or spiritual person to be one who takes ultimate concerns to heart. The important difference between religious (spiritual) persons and nonreligious (nonspiritual) persons is a matter of attitudes. Attitudes are valenced beliefs, that is, beliefs that are infused with appraisals of value and existential meaning, beliefs that have non-trivial consequences for the way a person relates to something or someone. [...] [A] religious naturalist differs from a nonreligious naturalist by virtue of his or her suite of attitudes: the religious naturalist takes nature to heart.

[...] If I take something to heart I invite it to have some measure of transformative power, I take active ownership of it, or I defer to it at a deeply personal level.³³

Die Position des religiösen Naturalismus ist nicht unumstritten. Von naturalistischer Seite wird der Vorwurf laut, man wolle die Natur wiederverzaubern. Von Seiten traditioneller Religionen wird bezweifelt, dass eine Spiritualität der Natur überhaupt Früchte tragen könne.

Ziel dieses Artikels ist es jedoch nicht, den religiösen Naturalismus argumentativ zu verteidigen, sondern ihn als naturspirituelle Alternative jenseits eth-

³² Das *Verhältnis* des Menschen zum spirituellen Bezugsobjekt (z. B. der Natur) kann zwar reziprok sein, denn der Mensch bekommt beispielsweise etwas von der Natur; aber die Natur baut keine *Beziehung* zum Menschen auf, sondern lediglich der Mensch zur Natur. Die Interaktion mit dem spirituellen Bezugsobjekt betrachtet Crosby wie die Interaktion mit einem Kunstwerk, wohingegen die ethnischen Religionen von einer reziproken Beziehung zwischen Mensch und Natur ausgehen.

³³ Rue 2011, 109–111.

nischer Religionen und moderner Esoterik zu positionieren. Es gibt eine moderne Form von Naturspiritualität, die dem wissenschaftlichen Denken der Moderne Rechnung trägt: die Naturspiritualität des religiösen Naturalismus.

Literatur

- Baylis, Philippa: *An Introduction to Primal Religions*, Edinburgh 1988.
- Bräunlein, Peter: „Ethnische Religionen“, in: FID Religionswissenschaft – Religious Studies Repository, Tübingen 2006, 136–138, verfügbar unter: <http://dx.doi.org/10.15496/publikation-42545>.
- Bucher, Anton: *Psychologie der Spiritualität*, Basel 2014.
- Ceming, Katharina: „Aspekte einer Spiritualität der Zukunft“, in: Rötting, Martin/Hackbarth-Johnson, Christian (Hgg.): *Spiritualität der Zukunft. Suchbewegungen in einer multireligiösen Welt*, St. Ottilien 2019.
- Cox, James: *A phenomenology of indigenous religions. Theory and practice*, London 2022.
- Crosby, Donald: *A Religion of Nature*, Albany 2002.
- Crosby, Donald: „Naturism As a Form of Religious Naturalism“, in: *Zygon* 38 (1), 2003, 118–119.
- Crosby, Donald: *Nature as Sacred Ground. A Metaphysics for Religious Naturalism*, Albany 2015.
- Goldsmith, Edward: *Der Weg. Ein ökologisches Manifest*, München 1996.
- Greschat, Hans-Jürgen: „Natturreligionen“, in: Balz, Horst et al. (Hgg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 24, Berlin 1994, 185–188.
- Holzmann, Gerda: *Was ist Naturspiritualität? Und hat sie Platz im modernen Alltag?*, 2023, verfügbar unter: <https://www.gruen-kraft.at/was-ist-naturspiritualitaet-und-hat-sie-platz-im-modernen-alltag/> [29.10.2023].
- Ludwig, Klemens: *Flüstere zu dem Felsen. Die Botschaft der Ureinwohner unserer Erde zur Bewahrung der Schöpfung*, Freiburg 1993.
- Metzinger, Thomas: *Spiritualität und intellektuelle Redlichkeit. Ein Versuch*, Selbstverlag 2014, verfügbar unter: http://www.blogs.uni-mainz.de/fb05philosophie/files/2013/04/TheorPhil_Metzinger_SIR_2013.pdf [29.10.2023].
- Rue, Loyal: *Nature is Enough*, Albany 2011.
- Schwarzer Hirsch: *Die heilige Pfeife. Das indianische Weisheitsbuch der 7 geheimen Riten*. Aufgeschrieben von Joseph Epes Brown, Bornheim 1982.
- Steinhart, Eric: „Practices in Religious Naturalism“, in: Crosby, Donald/Stone, Jerome (Hgg.): *The Routledge Handbook of Religious Naturalism*, London 2018, 341–351.
- Sun, Bear/Wabun, Wind: *Die Erde liegt in unserer Hand*, München 1991.
- Tafjord, Björn Ola: „Indigenous Religion(s) as an Analytical Category“, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 25 (3), 2013, 221–243.
- Wate, Nathan: „Das Salzwasser-Volk“, in: Big-Mountain-Aktionsgruppe (Hg.): *Stimmen der Erde. Ureinwohner über Umwelt und Entwicklung*, München 1993.
- Weber, Andreas: „Magisches Deutschland“, in: *National Geographic* 2, 2019.
- Wittgenstein, Ludwig: „Vortrag über Ethik“, in: ders.: *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, hg. von Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 1989, 9–19.

Yoga and the Spiritual Quest

Heather Salazar

1. Introduction

The spirituality of Yoga encompasses many dimensions of living one's best life: the physical, mental, emotional, moral, relational, energetic, and devotional. It uses practices, developed over at least the past 3000 years, to bring the whole self into alignment, illuminate the deepest truths, and dissolve superficialities. These practices culminate in the realization of the true Self (*Purusha*), the losing of one's ego, and the unification of oneself with all of existence. Enlightenment (*samadhi*) and freedom (*moksha*) are the end results of a lifelong practice of Yoga. Yoga is a paradigm for spirituality since it is often practiced in secular environments, as well as by those in various religious and faith traditions.

Yoga (with an upper-case "Y") is a spiritual system that is devoted to one's development as a person internally and relationally – between oneself and the world. Yogis do not take themselves as the exclusive object of curiosity and devotion. Introspection and self-realization (as commonly portrayed in some systems of transcendence) are insufficient to make the entire journey to enlightenment. Rather, Yoga maintains that other beings are vitally important, and that enlightenment requires that people grasp the intimate connection between oneself, others, nature, and often God. More importantly, devotees attempt to feel and act in with this knowledge in mind. They attempt to see both the broadest and the most profound truths of existence. Furthermore, they have hope that not all philosophical or psychological systems have, which gives the practice optimism and direction, inspiring adherents to continue an enduring practice. Some (but not all) traditions claim that practitioners can "feel" the benefits, or "see" a positive impact on their body, mind, health, relationships, and even on material wealth. Some also claim that that one's karmic consequences manifest on a different plane of existence or in another life. Without benefits, many adherents would wane in their motivation to practice. However, their interest and hope may be sustained in the absence of self-improvement if they witness their practice having a positive impact on others or the environment for which they care. Examples of the latter include martyrs, environmental activists, monks, and Bodhisattvas in Buddhism. Sometimes, as in Buddhism, the benefits are conceived as more akin to losing the costs associated with living in pain. Unity of the self with all of existence brings peace, freedom, and joy.

Yoga is characterized as an experiential branch of Indian philosophy, and herein I examine some of the concepts that are central to its spiritual aspect (as

opposed to ontological postulates and psychological claims). I discuss the following in this paper, reflected in three sections:

- Enlightenment (*samadhi*) is possible, and it is blissful. Enlightenment depends on seeing one's true Self (*Purusha*). The true Self is not one's body or mind – it can be experienced as the “observing self” once the body and mind are quiet.
- Yoga involves practicing techniques to silence the turbulence of the mind. Both the frequency and quality of the practice (*abhyasa*) are key features of attaining enlightenment through practice. The use of cleansing pain (*tapas*) can be harnessed to achieve more expedient liberation (*moksha*).
- People's actions impact themselves through the positive or negative consequences (*karma*) they create. Nonattachment (*vairagya*) to the fruits of one's actions is necessary for enlightenment, as attachment leads to the false identification of the Self with the ego. Selfless action (*seva*) is good for oneself and others, since all beings are connected.

A few items are not on this list, though I discuss them briefly in the sections that follow, such as belief in and devotion to God, and the permanence of enlightenment, which I unconventionally argue are not necessary in Yoga elsewhere.¹ Three sections follow. The concepts of *samadhi*, *Purusha*, *abhyasa*, *tapas*, *moksha*, *karma*, *vairagya*, and *seva* interweave in ways to create a tapestry that honors the various traditions of Yoga.

2. Blissful Enlightenment

*Just as the naturally pure crystal assumes shapes and colors of objects placed near it, so the Yogi's mind, with its totally weakened modifications, becomes clear and balanced and attains the state devoid of differentiation between knower, knowable and knowledge. This culmination of meditation is samadhi. – Patañjali*²

Possibly the most spiritually salient aspect of Yoga is its highest aim: enlightenment (*samadhi*). Yoga practitioners experience *samadhi* when the mind is stilled. Yoga, as well as many other Indian philosophies, teach that the active mind is both one of the most prized characteristics of humanity and the greatest obstacle to happiness and freedom. People can use their minds to solve problems and to flourish materially in the world, but the nature of the mind is that it easily becomes over-active and rebels against people. It creates biased perceptions, obsessive thoughts, ineffective habits, and feelings that obscure an experience of

1 S. Salazar 2019, 2024.

2 Patañjali, *The Yoga Sutras*, I.41.

truth. Because the mind gets caught up in non-truth, people lack the peace, wisdom, and happiness they would have if they understood the true nature of themselves and their connection to others and the world around them. This does not mean that the mind is bad – it is impossible to transcend the mind and become enlightened unless one has a mind in the first place. But it is a mistake to associate the mind with the Self, or with overcoming problems that the mind itself creates.

The true Self (*Purusha*), described as the unchanging and observing self, is said to emerge from the tranquility of the mind, and, like a mirrored surface on a pond of unperturbed water, it reflects more clearly character of the physical world, including the mind, body, and all sensory experience.³ In this analogy, the waves on the water are the “modifications of the mind-stuff,” which are the mental disturbances (perceptions, thoughts, and emotions) that obscure the natural truth and peace of the Self. The practice of yoga (written with a lower-case “y” when discussing the practice instead of the system) is what calms the waves, and the mirror is the true Self, “the Seer,” which enables more accurate reflections of material reality (*Prakriti*).⁴ *Samadhi* is attained through the practitioner’s ever-increasing ability to see through the waves to reality, and, most importantly, to glimpse one’s true Self.

Enlightenment, freedom, and “supreme joy” are said to be achievable through the practice of yoga.⁵ As in Western philosophy, people may describe two kinds of happiness that emerge from engaging in a yoga practice: that of a feeling and that of an activity. There is the “supreme joy” of knowing once and for all one’s true Self and its connection to all of existence as the result of *samadhi*, and there is the enjoyment of the activities of yoga, which are a part of the types of practice that yoga employs. Postures, meditation, and breathing exercises are some of the many techniques that anyone can use to see the true Self and feel the bliss that comes from a quiet or focused mind, even if for only a few moments a day.

The happiness within certain types of yoga practices is comparable to what contemporary psychology research describes as a state of “flow.” A flow state emerges when people engage in a stimulating but achievable activity, acting from their habitual development of skill instead of actively thinking about how to pursue the activity in question. Flow states arise when skilled individuals partake in their sports, arts, and other activities. When someone practices yoga poses and

3 Most Western philosophy describes a bipartite division of the world and self: there is the material body and the immaterial mind and soul. In contrast, much of Indian philosophy, including Yoga, depicts a tripartite division of the self: the mind and body are both part of the material world and the soul or “Self,” is the only kind of thing that is immaterial.

4 Patañjali, *The Yoga Sutras*, I.2 and I.3.

5 Patañjali, *The Yoga Sutras*, II.42.

sun salutations, part of their happiness comes from feeling free of the mind and part emerges from the skillful execution of the poses. It is possible to enjoy a yoga class and exercising one's body without the joy of feeling free of the mind. However, many yogis believe that as people practice, if they do so with an intention to calm the mind and experience truth, they will become more and more free of the mind's negative effects and the joy of *samadhi* will become more meaningful than the happiness of practicing a skill.

These two kinds of happiness appear to intertwine and enhance each other in a yoga practice. Imminent Yoga commentator Vijnanbhiksu (1600 C.E.) quotes Krishna's description in the *Bhagavad-Gita* (500–200 B.C.E.) stating that "When the yogi experiences that endless happiness (*sukha*) ... he remains fixed in this state and never strays from the truth.... This state, free from any trace of suffering, is called yoga."⁶ Yoga is sometimes described as both the practice of calming the storms of the mind (yoking or joining the mind and the body under the awareness of the Self) and resultant peace and joy (the yoked or joined mind and body under the awareness of the Self). Whereas the *Bhagavad-Gita*, a religious text either in or related to the Vedas, discusses yoga in conjunction with Hinduism, *The Yoga Sutras* of Patañjali (300 C.E.) is the foundational text of Yoga from the classical through the contemporary era of Yoga today. It establishes Yoga's reputation firmly as non-sectarian. *The Yoga Sutras* usually refer to living in enlightenment as *kaivalya*, enlightenment as *samadhi*, and liberation as *moksha*.

There are various stages of *samadhi*, among which there are two categorically distinct kinds, differing in their epistemic accessibility and by their results. Distinguished *samadhi* is experienced as a form of contemplation and comprises levels of clarity resulting in scientific, philosophical, emotional, and psychological truths. According to Patañjali, "*Samprajnata samadhi* (distinguished contemplation) is accompanied by reasoning, reflecting, and pure I-am-ness."⁷ *Asamprajnata* (non-distinguished) *samadhi* constitutes "the complete cessation of the mental modifications."⁸ *Asamprajnata samadhi* is beyond contemplation as it dissolves the subject and object distinction. It is characterized as an indescribable and profound experience of non-duality, or the union of the Self with all of existence. Because non-distinguished *samadhi* is essentially non-dual, it is impossible to know whether one has been in the state or to describe it – there is no knower and no known. B.K.S. Iyengar (1918–2014), the most well-published yoga guru of the 20th Century and one of the most ethical and beloved across the world, asserts that "Nobody can say 'I am in samadhi.' One cannot talk or com-

⁶ Vijnanbhiksu quotes Krsna's description of this state in the *Gita* (VI.21–23), s. Bryant 2009, 65.

⁷ Patañjali, *The Yoga Sutras*, I.17.

⁸ Patañjali, *The Yoga Sutras*, I.18.

municate. *Samadhi* is an experience where the existence of “I” disappears. Explanation can come only through the presence of “I,” so *samadhi* cannot be explained.”⁹ He explains that *samadhi* “arrives by the Grace of God and cannot be forced. *Samadhi* is the state in which the aspirant becomes one with the object of meditation, the Supreme Soul pervading the universe, where there is a feeling of unutterable joy and peace.”¹⁰ *Asamprajnata samadhi* is an experience that changes a person forever. It is not a theory or a set of rules to follow. It may be called a blessing or the culmination of yoga practice that is not willed but just happens. Pure happiness emerges from enlightenment once the natural joy of the Self and its truth becomes free from the binds of the oppressive mind. Imagine the joy that someone feels when they realize that they are not bad, not separate from others, but that instead they are a part of the glorious and living connected spirit of goodness. That is the joy of the highest form of *samadhi*.

Unending enlightenment is a tantalizing possibility, and many yogis aspire to *asamprajnata samadhi*. Some follow gurus who promise this kind of joy, with limited success. I have argued elsewhere that a traditional interpretation of final enlightenment as a permanent state of unending knowledge, freedom, and joy may be undercut by the fact that as long as we are alive, our environments and experiences change. Flow states are fleeting and determined by one’s skill and conditions. *Samadhi*, likewise, could be an activity rather than a state, constantly in flux rather than everlasting and final. Instead of a permanent state of freedom and joy, I suggest that steady practice fosters prolonged freedom and joy, but that every day we are presented with new ways of growing our freedom and joy, or the reverse. My view, which I call “fluxable enlightenment” also serves to bring more realized yogis back to a human level in which error and moral hazards can develop. It thus serves to caution both gurus and devotees that everyone is imperfect and that each day we have opportunities to develop and experience both enlightenment and setbacks. On the standard interpretation of *samadhi*, once one has reached the pinnacle, enlightenment is permanent. On the fluxable enlightenment view, it is impermanent, though practiced yogis can extend it. On both, *samadhi* results in *moksha* (freedom – either enduring or not), as well as peace and bliss.¹¹

⁹ Iyengar 2005, 214.

¹⁰ Iyengar 2005, 200.

¹¹ Desikachar summarizes his understanding of some of the practices recommended by *The Yoga Sutras* for the attainment of *samadhi*: “The *Yoga Sutra* gives many suggestions, which together comprise our yoga practice, the *yoga sadhana*. *Asana* practice, breathing exercises, study of the *Yoga Sutra*, surrender to God, detachment from one’s own action, visiting a holy person, and investigating the nature of dreams are all part of the process.” (Desikachar 1995, 123, italics of Sanskrit terms added).

3. Practice for Enlightenment

Practice, practice and all is coming. – K. Patabbi Jois¹²

Yoga is a light, which once lit, will never dim. The better your practice, the brighter the flame. – B.K.S. Iyengar¹³

The practice of yoga is a set of experiential methods that people can engage in to reach enlightenment. Aspirants do not need to use all of the methods enumerated by Patañjali and others; they can choose the ones that resonate most with them and provide the greatest freedom and joy. The methods are not static, either. They evolve as individuals discover new insights that help them to quiet the mind and better see themselves. The important thing to note about yoga is that people can enter the practice in whatever way feels right for them. There are no necessary steps to take. The goals of *samadhi* and *moksha* are undeniably the essence of Yoga's purpose. How to get there? *Purusha* shines through the stillness of the mind to help people to experience the truth of who they are and their connection to all of existence. How to steady the mind is an individual choice, however, and a central characteristic explaining how Yoga welcomes people of all belief systems and cultural backgrounds. The individual nature of each aspirant's journey and the importance of experience over theory are other definitive features of yoga practice. Thus, what follows about how to practice are suggestions that sages have gathered throughout years of their experience as a guide for individuals to try. If a technique does not fit, try another, or create one.

Patañjali describes three distinct but overlapping systems of techniques, which he calls "Ashtanga Yoga," "Kriya Yoga," and *Isvarapranidhana* (complete "devotion to the Lord").¹⁴ Since then, various styles of Yoga have developed. Among them are *Hatha* Yoga, *Karma* Yoga, *Bhakti* Yoga, and *Raja* Yoga. Experts in theory and practice indicate that all paths lead to the same place. Within contemporary contexts in Europe, Northern America, and India, the *Ashtanga* path is the most practiced. This "Eight-Limbed Path" presents eight interconnected steps of achieving *samadhi* (the eighth limb). They are: 1. *Yama* (ethics or abstentions), 2. *Niyama* (devotions or observations), 3. *Asana* (seat or postures), 4. *Pranayama* (breathing techniques), 5. *Pratayhara* (withdrawal of the senses), 6. *Dharana* (concentration), 7. *Dhyana* (meditation), and 8. *Samadhi* (enlightenment, which consists itself of seven progressive stages, culminating in the highest stage of non-distinguished *samadhi*). *Samadhi* is not a technique but instead an end. Understanding each of the limbs and knowing how to teach them is required by all Yoga Alliance certification programs.

¹² Wilkins 2023.

¹³ Iyengar 2008, 35.

¹⁴ Patañjali, *The Yoga Sutras*, I.23.

Krishnamacharya (1888–1989), the father of modern Yoga, and his lineage (which includes Iyengar, Jois, and his son, Desikachar) taught *asana* as fundamental. There are many reasons *asana* is an excellent foundation for beginners. First, it is accessible to a modern audience. Second, difficult yoga poses are impressive and present a gateway for people to become interested in Yoga. Third, the usual speedy progress in one's health, flexibility, strength, and self-confidence that people enjoy after performing *asana* stokes the flame of motivation for continuation and deepening of one's yoga practice. Within *asana* are often taught *pranayama*, *pratyahara*, and *dharana*. Students are instructed to practice *drishti* (concentration points) for better balance in both mind and body in the poses and they frequently use *ujjayi pranayama* (ocean breath) to maintain equanimity through the most difficult parts of a *vinyasa* (flow-based) practice.

Yamas and *niyamas* are often taught in yoga classes today through a teacher's affirmations, lessons, and insights that they give during posture-based classes. Sometimes yoga studios will offer a class on the *yamas* and *niyamas* specifically. It is my experience that even when these classes are taught free of charge by excellent scholars, they have underwhelming attendance. It is evident to anyone teaching yoga in the West that all parts of the Yoga path except *asana* are given very little attention even by intermediate students who have been taking yoga classes for decades. Teachers are at odds with how to approach the significant issue of how contemporary "consumers" of yoga see yoga less and less as a spiritual discipline and more and more as a physical one. Some disheartened teachers prefer to study only in studios and ashrams committed to the philosophical and spiritual dimension of yoga. Many others decide to teach *asana* to students and hope that students reap the deeper rewards of Yoga through the lessons, friendships, mantras, and insights developed during classes. Other teachers have never emphasized the Yoga path. They became licensed instructors in order to teach *asana*, usually within a gym-based setting. Such yoga teachers may not be yogis, and the philosophy explicated herein may not apply to them.

The intention of committing to a yoga practice is at least as important than the practice itself. Without the right intention (to understand the truth or become a better person, for example), it is unlikely that individuals will obtain the spiritual benefits of Yoga. If people come to the mat desiring to become thinner or look younger, they may eventually be influenced by the teacher's lessons and the community. However, if people come to the mat believing in the transformative power of Yoga and desiring something more than a better body, they will almost certainly find a great deal of worth in every class, whether the class is focused on *asana*, *pranayama*, *dhyana*, or simply enjoying the community of fellow yogis (*sangha*).

Kriya Yoga is another path that Patañjali offers to attain *samadhi*. Patañjali explains that "*Kriya-yoga*, the path of action, consists of self-discipline, study,

and dedication to the Lord.”¹⁵ This system connotes a more familiar religious kind of spirituality seen by people such as monks of varying religious traditions. Devotion to God (*isvarapranidhana*) is explicitly included in *Kriya* Yoga, and it is also considered by Patañjali to be a path in itself.¹⁶ T.K.V. Desikachar (1938–2016), Krishnamacharya’s son, says that “In the context of the *niyamas* we can define *isvarapranidhana* as the attitude of a person who usually offers the fruit of his or her action to God in daily prayer.”¹⁷ Desikachar emphasizes the importance of *isvarapranidhana* as the “most important method for removing obstacles....We devote all the fruits of our labors to this being.”¹⁸ Thus, one of the primary functions of belief in God is the relinquishment of pride and attachment to the things that people think they may have earned.

Though many yogis have discussed the existence of God and devotion as a primary path to attain enlightenment (observed in *Kriya* Yoga, the *Niyamas*, and *Bhakti* Yoga), I argue extensively elsewhere that since yoga is committed to practice and experience over theory and dogma, it goes against the spirit of Yoga to constrain the practice of it and the fruit of enlightenment to theists.¹⁹ Yoga’s accumulated wisdom is available to all people, regardless of religion. *Isvarapranidhana* can be reinterpreted in a non-theistic way as the understanding that Yoga is incompatible with pride and ego-attachment. Selfless service to others resulting in enlightenment and liberation (*Karma* Yoga) can be accomplished without belief in God and within a secular understanding.

The quality of the yoga practice itself (*abhyasa*) is just as vital as one’s choice of technique. *The Yoga Sutras* explain that the turbulence of the mind can be calmed through two techniques: practice and non-attachment.²⁰ Patañjali states that “[E]ffort towards steadiness of mind is practice.”²¹ And, “Practice becomes firmly grounded when well attended to for a long time, without break and in all earnestness.”²² If one’s chosen path is through *asana* and *pranayama*, then practicing for fifteen minutes a day is better than one hour a week. Until a yogi has a daily practice, it is difficult to progress with transforming the mind. While the body responds to an hour of strength, flexibility, and balance each week, the mind returns to its normal bustle quickly after a Yoga class. Some students mentally disengage before *savasana* (corpse pose); *savasana* is the last pose of any *asana* sequence, wherein practitioners lie in stillness on their backs in order to

15 Patañjali, *The Yoga Sutras*, II.1.

16 Patañjali, *The Yoga Sutras*, Sutra I.23.

17 Desikachar 1995, 102 (italics of Sanskrit terms added).

18 Desikachar 1995, 129 (italics of Sanskrit terms added).

19 S. Salazar 2019.

20 Patañjali, *The Yoga Sutras*, I.2 and I.12.

21 Patañjali, *The Yoga Sutras*, I.13.

22 Patañjali, *The Yoga Sutras*, I.14.

collect the benefits of the practice on the body and mind. Though simple, it is one of the hardest poses, since it challenges the mind while the body is still.

Whichever techniques one uses to still the mind, it is paramount to use them steadily, seriously, and continuously. K. Pattabi Jois (1915–2009), eminent student of Krishnamacharya and founder of the *Ashtanga Vinyasa* method, was particularly fond of reminding his students (who are some of the most popular contemporary yoga teachers today) that yoga is “99 % practice; 1 % theory.” A favorite of many yogis is his mantra “Practice and all is coming,” which is at once grounding, encouraging, and inspirational.²³ If people choose techniques that resonate with them, they will be motivated to practice daily, and the practice will become a habit. When I started an earnest practice grounded in philosophy, *asana*, *pranayama*, and *dhyana*, I practiced daily for half an hour by myself. I did it after work, and then I started to do it twice a day when I had a break during work. My body and mind craved the feeling of ease and peace. Decisions in my life came easier and I struggled less. I felt more “together.” Within a month, my practice was easy to maintain. I have been a devoted practitioner of yoga since early 2000, and I began teaching yoga and meditation in early 2007. Like anything that someone wants, whether becoming a great runner, great daughter, or great leader, practice is key to developing one’s strengths, knowing what works well, and cultivating the skills necessary to make sustained change for genuine progress and transformation.

*Another kind of practice called “tapas” harnesses pain to expedite enlightenment for purification.*²⁴ This only applies to pain that is not self-inflicted (and thus not elicited with a selfish intention). When my life was stressful, I turned to my practice and used it as *tapas* to cleanse myself of negative feelings and purify my motivations. Those who are able to achieve great insight through pain see that pain is temporary and that it cannot tarnish the true Self, the connection between oneself and others, or one’s morality. Moving through obstacles is a part of the journey to become an empathetic and resilient person, able to understand the complexities of life and able to accept that all of life is not under one’s control. Instead of succumbing to anxiety, depression, and hopelessness, yogis learn to use their pain and obstacles to see more clearly that one’s Self is not one’s body or circumstances. Life may appear outwardly favorable one moment, and seem to plummet the next, but yogis learn how to ride the waves. They maintain and deepen their spirituality through the obstacles they face. They know that their strength comes from deep within.

²³ Among other sources, s. Wilkins 2009. S. also stories told by his students in the Yoga Journal’s obituary (Yoga Journal Editors 2023), and Jois 2000, 8.

²⁴ S. Patañjali, The Yoga Sutras, II.1, II.16, and II.17.

4. Karma, Nonattachment, and Selfless Service

Whether things get better or worse depends to a considerable extent on our own actions. – T.K.V. Desikachar²⁵

In India, yogis consider Yoga to be a “science.” They believe that the theory of Yoga is more akin to scientific observations of the causal interactions of the world than to philosophy. Yoga explains the principles that help people to reap the benefits of living well. The law of *karma* is like the law of gravity, but it governs the causal relationships between one’s actions and consequences. *Karma* explains how good actions and intentions produce good consequences, whereas bad actions and intentions produce bad consequences. On most Western views, the material world includes the body and not the mind, but in Yoga the body and the mind are both material. Thus, one’s mental thoughts and intentions affect one’s consequences just as much as one’s physical actions.

Many people observe the world in terms of material wealth and accomplishment. They think that if people are wealthy or have authority, they are successes, and they “must” be happy. This bias is deeply ingrained in people. Even when psychological research clearly shows that mental disease and unhappiness are just as prevalent among the less materially-fortunate as the most materially-fortunate, people still act as though if they get more “stuff” for themselves that they will be happier feel more whole.

Yoga has always been opposed to this way of thinking about things, and it is one more reason why Yoga is a paradigm of spiritual theory and practice. When individuals are well-intended and prioritize the spiritual *Purusha*, seeing themselves as they really are, they pave the way toward enlightenment. The true Self is neither the body nor the mind (which are *Prakriti*); one’s *Purusha* is not benefitted by material wealth or status. Yoga’s traditional explanation is that once a person fully realizes this, they are enlightened and released from the prison of the world’s causes and effects. Thus, the law of *karma* no longer applies to them. They live in freedom (*kaivalya*), achieve the highest level of enlightenment (*asamprajnata samadhi*) and experience liberation (*moksha*).

Earlier, I discussed how my views on final enlightenment oppose tradition. I reason that enlightenment is an activity and not a state, and that since enlightenment is a property of living beings that continually change, one’s level of enlightenment shifts throughout one’s days. Thus, final, permanent enlightenment in those living (*kaivalya*) is impossible.²⁶ My interpretation of enlightenment is easy to understand when compared to happiness. Although someone can train themselves to be happy, and in many circumstances can harness their practices to be happy, their lives and circumstances shift and sometimes they are not hap-

²⁵ Desikachar 1995, 45.

²⁶ S. Salazar 2024.

py. They have the wisdom (both theoretical and practical) to guide them out of unhappiness, but they cannot be guaranteed a life of only happiness while they are living in bodies in an imperfect world. Likewise, enlightenment is a benefit from a practice that never ceases to need practice as long as we live in the world. Therefore, though my view retains the law of *karma*, it does not embrace the possibility of a living being released from *karma*. On my view, every moment of living gives people new opportunities to grow, and to attain deeper awareness. *Karma* is generated until one ceases to live.

People's actions impact themselves as much as they impact others. Whether people harm others or merely think of harming others, both are actions that result in negative *karma*. Desikachar says that "Every action has a consequence" and "Every action that stems from *avidya* [ignorance] always leads to one or another form of *duhkha* [suffering]. It very often happens that we do not see our *avidya* as selfishness, desire, hate, or fear, but can only perceive the result, the *duhkha*."²⁷ If people's thoughts and actions create suffering for themselves, then their suffering is avoidable, and it cannot be used as *tapas*, or purifying pain. Instead, people who create their own suffering are responsible for eliminating the causes of their suffering.

According to Yoga, the cause of avoidable suffering is attachment to one's body and mind, and the solution is to practice nonattachment (*vairagya*). Practicing nonattachment enables people to become more enlightened, liberated, and less affected by *karma*. The primary *avidya* and cause of *duhkha* is the identification of the ego with one's true Self. Iyengar advises that people guard against this: "If one can prevent the inevitable egotism from entering the core of one's life and activities, it means one is a spiritual man."²⁸ Practicing nonattachment, envious people realize that others do not have anything to do with their own success. The key to their happiness is in knowing that improved material circumstances will not fix them. Their cure is in seeing themselves for who they really are (their *Purusha*), calming their emotions and thoughts that cause envy, and cultivating an awareness that all individuals are connected. Aggressive individuals acknowledge that whatever they feel they need to defend was never theirs. Every material thing that people have can and will come and go; the only thing that people really have is their true Self. By cherishing the *Purusha* and their connection with themselves, others, and their environment, they can lower their defenses, stop acting aggressively, and grow in appreciation. More may come to them when they build instead of burn bridges with others.

As people realize the value of their own *Purushas* and disidentify with their bodies and minds, they come to see that everyone (no matter what they look like and how they act) also have *Purushas*. All people are therefore the same at their

27 Desikachar 1995, 82, 83 (italics of Sanskrit terms added).

28 Iyengar 2005, 229.

core. Everyone is valuable and has the potential to become enlightened and free. Furthermore, in *samadhi*, people experience a profound connection to everything else in existence. *Karma* is not an ethical law, according to Yoga. It is a law of nature that observes the deep connection we all have to each other. Selfless action (*seva*) is good for oneself and others, since all beings are connected. Iyengar summarizes the effects of Yoga clearly:

Yoga makes a sincere practitioner into an integrated personality. Ethical living aids the harmonious development of body and mind. It develops a feeling of oneness between man and nature, between man and man, and between man and his Maker, thus permitting the experience of a feeling of identity with the spirit that pervades all creation.²⁹

Yoga explains a simple yet difficult journey to the core of who people are. It shows that once people connect with their true Selves, they can connect with all beings, as well. The result is living in more enlightenment, freedom, and bliss. The practice of yoga is the collective wisdom of yogis throughout the past (at least) 3,000 years through today. At this moment, all aspirants continue their journeys and contribute to that wisdom.

References

- Bryant, Edwin: The Yoga Sutras of Patañjali, New York 2009.
- Desikachar, T.K.V.: The Heart of Yoga. Inner Traditions International, Rochester 1995.
- Iyengar, B.K.S.: Light on Life, Rodale 2005.
- Iyengar, B.K.S.: Yoga. The Path to Holistic Health, London 2008.
- Jois, K. Pattabhi: "Foreword," in: Scott, John: Ashtanga Yoga: The Definitive Step-by-step Guide to Dynamic Yoga, New York 2000.
- Patañjali: The Yoga Sutras, trans. by Sri Swami Satchidananda, Buckingham, Virginia 1978.
- Salazar, Heather: "Is Yogic Enlightenment Dependent Upon God?," in: Nicholls, Roderick/Salazar, Heather (eds.): The Philosophy of Spirituality: Analytic, Continental, and Multicultural Approaches to a New Field of Philosophy, Leiden/Boston 2019, 97–121.
- Salazar, Heather, "Redefining Enlightenment: Reclaiming the Healing Power of Yoga from Fallen Gurus," in: Nicholls, Roderick/Salazar, Heather (eds.): Mind Over Matter: Philosophical Essays on the Spiritual Dimension of Achievement, Leiden/Boston 2024.
- Wilkins, Robert: "K. Pattabhi Jois: Founder of Ashtanga, one of the most popular forms of yoga," in: The Guardian, 7.6.2009, available online: <https://www.theguardian.com/world/2009/jun/08/k-pattabhi-jois-obituary-yoga> [29.12.2023].
- Yoga Journal Editors: "Practice and All is Coming," in: Yoga Journal, available online: <https://www.yogajournal.com/byline/yj-editors/> [29.12.2023].

29 Iyengar 2005, 249.

Personenregister / Index of Names

- Augustinus 45–48, 50–52, 57, 59–61
- Burke, Peter 83–85, 95
- Carey, Jeremiah 9, 12, 16, 24, 106, 112, 123, 130
- Comte-Sponville, André 9, 25, 105, 116, 122 f., 126 f., 129 f.
- Cox, James 176 f., 186
- Crosby, Donald 179–182, 185 f.
- Dawkins, Richard 17, 108, 164, 168, 172 f.
- Dworkin, Ronald 26, 105, 113, 116 f., 119, 121–123, 127, 129 f.
- Habermas, Jürgen 65, 70–72, 74 f., 79 f.
- Haraway, Donna 133, 137, 147–149, 155
- Heidegger, Martin 157, 173
- Iyengar, B.K.S. 190–193, 197 f.
- James, William 38 f., 105, 107 f., 112, 117, 120 f., 125, 127, 130
- Kant, Immanuel 11, 32, 35, 37, 43, 58, 152
- Knoblauch, Hubert 30–34, 42 f., 64, 67 f., 71, 80, 95
- Kristeva, Julia 76–78, 80
- Kurzweil, Ray 136, 138–140, 155
- Kutschera, Franz von 35, 43, 97, 109 f., 112
- Luckmann, Thomas 64, 67 f., 70, 80
- Metzinger, Thomas 15 f., 18, 25 f., 97–113, 116, 119, 124, 126 f., 131, 175, 186
- Nagel, Thomas 35, 128, 131
- Nietzsche, Friedrich 16, 157, 162, 167–173
- Otto, Rudolf 33, 39, 43
- Patañjali 188–190, 192–195, 198
- Plotin 110
- Pollack, Detlef 31, 43, 64 f., 80, 173
- Rosa, Hartmut 30, 37–41, 43
- Schellenberg, John 9, 17, 26
- Schleiermacher, Friedrich 11, 13, 26, 32–34, 38 f., 42–44, 125
- Solomon, Robert 9, 13 f., 16, 18, 26, 105, 116 f., 119, 121 f., 124–127, 131
- Taylor, Charles 31, 40, 44, 51 f., 55, 61, 66 f., 80, 147, 156
- Tetens, Holm 35 f., 44, 108, 113
- Thomas von Aquin 52, 61

Autorinnen und Autoren / Authors

Sebastian Gäb is a professor for philosophy of religion at LMU Munich. He works on the philosophy of mysticism and religious experience, religious pluralism, and Eastern philosophy of religion (mostly classical Chinese and Buddhist philosophy). He has also written on philosophical issues concerning death, immortality and the afterlife.

Sebastian Gäb ist Professor für Religionsphilosophie an der LMU München. Er arbeitet zur Philosophie der Mystik und religiösen Erfahrung, zu religiösem Pluralismus und zu östlicher Religionsphilosophie, v.a. zu klassischer chinesischer und buddhistischer Philosophie. Zudem arbeitet er über philosophische Probleme in Verbindung mit Tod und Unsterblichkeit.

Matthis Glatzel is a PhD candidate in the DFG graduate school “Modell Romantik” at the University of Jena. His current project focuses on the philosophy of Friedrich Schleiermacher.

Matthis Glatzel ist Doktorand im DFG Graduiertenkolleg „Modell Romantik“ an der Universität Jena. Sein laufendes Projekt befasst sich mit der Philosophie Friedrich Schleiermachers.

Doris Reisinger is a Postdoc Associate at the Department 07 (Catholic Theology) at Goethe University, Frankfurt / Main. Her work focuses on theories of spirituality, religious and non-religious spiritualities, spiritual autonomy, spiritual abuse, and spiritual constitution of power. Moreover, she has written on gender aspects of sexual abuse in religious contexts, with a focus on women’s experiences of violence in the Roman Catholic Church.

Doris Reisinger ist Postdoc und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Fachbereich 07 (Katholische Theologie) and der Goethe Universität Frankfurt am Main. Ihre Arbeit konzentriert sich auf Theorien der Spiritualität, religiöse und nicht-religiöse Formen von Spiritualität, spirituelle Autonomie, spirituellen Missbrauch, und spirituelle Machtverhältnisse. Zudem arbeitet sie zu Aspekten von Geschlechtlichkeit und sexuellem Missbrauch in religiösen Kontexten, mit einem Schwerpunkt in weiblichen Gewalterfahrungen in der Römisch-Katholischen Kirche.

Martin Rötting is a Professor of Religious Studies at the Paris Lodron University of Salzburg and the co-founder and chairman of the OCCURSO Institute for Interreligious and Intercultural Encounter. His work focuses primarily on Christian-Buddhist and Christian-Muslim dialogue, dialogue and spirituality, theology of religions, interreligious learning, and the cooperation between religious studies and theology.

Martin Rötting ist Professor für Religious Studies an der Paris-Lodron-Universität Salzburg sowie Mitgründer und Vorstandsvorsitzender des Instituts OCCURSO für interreligiöse und interkulturelle Begegnung. Er arbeitet schwerpunktmäßig zu christlich-buddhistischem und christlich-muslimischem Dialog, Dialog und Spiritualität, Theologie der Religionen, Interreligiösem Lernen, sowie zur Kooperation von Religionswissenschaft und Theologie.

Heather Salazar is professor of philosophy at Western New England University where she teaches East-West philosophy, ethics, and philosophy of mind. She has been a practicing yogi for over 20 years and has traveled across both India and Bali to study yoga (YTT-200). She founded Sweet Flow Yoga in Northampton, Massachusetts, which focuses on vinyasa yoga, community involvement, and yogic philosophy. Among Salazar's publications are *Creating a Shared Morality* (2021), *Mind Over Matter* (editor and contributor 2024), *The Philosophy of Spirituality* (editor and contributor 2018), and *Philosophy of Mind* (editor and contributor 2019).

Heather Salazar ist Professorin für Philosophie an der Western New England University. Sie lehrt östliche und westliche Philosophie lehrt, sowie Ethik und Philosophie des Geistes. Sie praktiziert seit über 20 Jahren Yoga und hat Indien und Bali bereist, um Yoga zu studieren (YTT-200). Sie ist Gründerin von Sweet Flow Yoga in Northampton, Massachusetts, das sich auf Vinyasa-Yoga und Yoga-Philosophie und gesellschaftliches Engagement konzentriert. Zu Salazars Veröffentlichungen gehören *Creating a Shared Morality* (2021), *Mind Over Matter* (als Herausgeberin und Mitwirkende 2024), *The Philosophy of Spirituality* (als Herausgeberin und Mitwirkende 2018) und *Philosophy of Mind* (als Herausgeberin und Mitwirkende 2019).

Thomas M. Schmidt is a Professor of Philosophy of Religion at FB 07 (Catholic Theology) at Goethe University Frankfurt am Main. His research areas include philosophy of religion, philosophical theology, and social philosophy, as well as the philosophy of German Idealism, pragmatism, critical theory, and discourse theory.

Thomas M. Schmidt ist Professor für Religionsphilosophie am FB 07 (Katholische Theologie) der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Seine Forschungsgebiete umfassen Religionsphilosophie, Philosophische Theologie und Sozialphi-

losophie sowie die Philosophie des Deutschen Idealismus, Pragmatismus, Kritische Theorie und Diskurstheorie.

Christopher Slotta wrote his PhD thesis on “Religious Naturalism: Tracing an Atheistic Conception of Religion.” He is a pastoral associate in the Archdiocese of Munich-Freising and a research associate at the Chair of Social Ethics at the Faculty of Catholic Theological at LMU Munich. His work in fundamental theology focuses on the relationship between faith and science and the significance of ethics in the sciences.

Christopher Slotta promovierte zum Thema „Der religiöse Naturalismus. Auf den Spuren einer atheistischen Konzeption der Religion“. Er ist pastoraler Mitarbeiter in der Erzdiözese München-Freising und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Sozialethik der Katholisch-Theologischen Fakultät der LMU München. Er arbeitet in der Fundamentaltheologie zum Verhältnis von Glaube und Wissenschaft und zur Bedeutung von Ethik in den Wissenschaften.

Eric Steinhart is a professor of philosophy at William Paterson University of New Jersey. His research focuses on metaphysics, computers, infinity, life after death, and religions of the future.

Eric Steinhart ist Professor für Philosophie an der William Paterson University of New Jersey. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen im Bereich der Metaphysik, Computertechnologie, Unendlichkeit, Leben nach dem Tod und Religionen der Zukunft.

Raphael Weichlein is a doctoral candidate and research associate at the Chair of Philosophy at the Faculty of Catholic Theological at the University of Augsburg. His main areas of research are early analytical philosophy and philosophy of life (Moritz Schlick and Georg Misch), the epistemology of religious experience, philosophy of religion (especially Holm Tetens), and the relationship between philosophy and spirituality.

Raphael Weichlein ist Doktorand und wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für Philosophie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg. Seine Arbeitsschwerpunkte sind die frühe Analytische Philosophie und Lebensphilosophie (Moritz Schlick u. Georg Misch), die Erkenntnistheorie des religiösen Erlebens, Religionsphilosophie (bes. Holm Tetens) sowie das Verhältnis von Philosophie und Spiritualität.

Markus Wirtz is a lecturer at the Department of Philosophy at the Faculty of Arts and Humanities of the University of Cologne and a teacher at the Kaiserin-Augusta-Schule in Cologne. His work focuses on the philosophy of religion (issues of interreligious and religious-secular disagreements); ethics, political philosophy, social philosophy; ontology (of time and absence); intercultural philoso-

phy (East Asian philosophies, history of world philosophy); aesthetics (relations between philosophy, literature, and music), and critical posthumanism.

Markus Wirtz ist Privatdozent am Philosophischen Seminar der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln und Oberstudienrat an der Kaiserin-Augusta-Schule, Köln. Er arbeitet zu Religionsphilosophie (Problematik interreligiöser und religiös-säkularer Dissense); Ethik, Politische Philosophie, Sozialphilosophie; Ontologie (der Zeit und der Abwesenheit); Interkulturelle Philosophie (ostasiatische Philosophien, Weltphilosophie-geschichtsschreibung); Ästhetik (Beziehungen zwischen Philosophie, Literatur und Musik), und kritischem Posthumanismus.

Marky Wynn is Nolloth Professor of the Philosophy of the Christian Religion at Oxford University. He is currently working on a project on Concepts of God and Spiritual Well-Being.

Mark Wynn ist Nolloth Professor of the Philosophy of the Christian Religion an der Universität Oxford. Aktuell forscht er in einem Projekt zu God-Concepts and Spiritual Wellbeing.



Das Signet des Schwabe Verlags ist die Druckermarkte der 1488 in Basel gegründeten Offizin Petri, des Ursprungs des heutigen Verlags-
hauses. Das Signet verweist auf die Anfänge des Buchdrucks und stammt aus dem Umkreis von Hans Holbein. Es illustriert die Bibelstelle Jeremia 23,29:
«Ist mein Wort nicht wie Feuer, spricht der Herr, und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeisst?»

PHILOSOPHIE DER SPIRITUALITÄT

Was ist eigentlich Spiritualität? In welchem Verhältnis stehen Spiritualität und Religion? Sind sie untrennbar oder nur zufällig miteinander verbunden? Braucht Spiritualität einen Gottesbezug oder ist echte Spiritualität vielleicht nur ohne Religion möglich? Welche Rolle spielen verschiedene Formen von Spiritualität im Leben des Individuums und der Gesellschaft? Diesen Fragen widmet sich der Band und erschließt so erstmals das weite Feld einer philosophischen Spiritualitätsforschung.

PHILOSOPHY OF SPIRITUALITY

What is spirituality? What is the relationship between spirituality and religion? Are they inseparable or just coincidentally connected? Does spirituality need a reference to God or is true spirituality perhaps only possible without religion? How do different forms of spirituality affect the lives of individuals and society? This book is dedicated to these questions and thus comprehensively explores the broad field of philosophical research on spirituality for the first time.

Sebastian Gäb ist Professor für Religionsphilosophie an der LMU München.
Sebastian Gäb is Professor of Philosophy of Religion at LMU Munich.

Doris Reisinger ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Fachbereich
Katholische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main.
Doris Reisinger is a research associate at the Department of Catholic
Theology, Goethe University Frankfurt am Main.

SCHWABE VERLAG

www.schwabeverlag.de

ISBN 978-3-7574-0125-2



9 783757 401252