

Spirituelle Krisen

Michael Utsch

1. Zum Phänomen: Krise oder Konflikt?

Das Konzept „*spirituelle Krise*“ („spiritual crisis“) wurde in den 1970er Jahren durch veränderte Bewusstseinszustände bekannt, die wegen ihrer irritierenden Auswirkungen auf die Selbst- und Fremdwahrnehmung psychische Störungen und Erkrankungen nach sich ziehen können. Durch neue religiöse Bewegungen verbreiteten sich im Westen zahlreiche Meditationstechniken, durch die manche spirituelle Suche in einer ernsthaften Identitätskrise, manchmal sogar einer psychiatrischen Erkrankung mündete. Stanislav Grof, ein 1931 in Prag geborener Psychiater und Psychotherapeut, hat im Rahmen von Experimenten mit LSD und Hyperventilation spirituelle Erfahrungen an sich selbst und an Klientinnen und Klienten erforscht. Im Umgang mit einer sogenannten „spirituellen Krise“, die durch ein erweitertes Bewusstsein hervorgerufen wurde, fordert Grof seine Kollegen auf, diese nicht mit den bekannten psychiatrischen und psychotherapeutischen Verfahren zu behandeln, sondern nur von Therapeutinnen und Therapeuten, die selber einen spirituellen Weg gehen. Er gründete deshalb mit seiner Frau das S.E.N. (Spiritual Emergence Network), das auch in Deutschland besteht (www.senev.de).

Spirituelle Krisen verlaufen individuell sehr verschieden. Christina und Stanislav Grof haben sehr *unterschiedliche Phänomene* als spirituelle Krise bezeichnet: die schamanische Seelenreise, körperliche Energie-Erfahrungen (Kundalini), Episoden von Einheitsbewusstsein, außersinnliche Wahrnehmung, Erinnerungen an „frühere Leben“, Kommunikation mit Geistwesen (Channeling), Nahtoderfahrungen, UFO-Begegnungen oder Zustände von Besessenheit (vgl. *Grof et al.* 1990). In dieser Zusammenstellung verschwimmen die Grenzen zwischen imaginativen, parapsychologischen und wahnhaften Phänomenen. Von dem jeweiligen Erklärungsmodell und der konzeptuellen Vorentscheidung des Menschenbildes hängt es ab, ob eher von einer „Plus-Heilung“ (*Kraft* 2008, d. h. Wachstumsprozesse durch die Krisenbewältigung) oder einer spirituellen Belastung („spiritual distress“, *Grof et al.* 1990) gesprochen wird.

Unabhängig von diesem bewusstseinsorientierten Ansatz, bei dem eine spirituelle Krise als Störung mit Krankheitswert mit Potenzial zur persönlichen Weiterentwicklung aufgefasst wird, ist in den letzten Jahren auf empirischer Grundlage das Konzept „*spiritueller Konflikt*“ („spiritual struggle“) beschrieben worden. Rahmenmodell dieses Ansatzes ist die Theorie der Stressbewältigung („*coping*“), die Kenneth Pargament auf religiöse und spirituelle Herausforderungen übertragen hat (vgl. *Pargament* 2009). Mit einem spirituellen Konflikt sind in der Regel keine psychopathologischen Auffälligkeiten verbunden, sondern wird eine *Durchgangsphase der psychospirituellen Entwicklung* beschrieben. Negative Gefühle gegenüber Gott und dunkle, belastende Gottesbilder sind gerade bei einer strengen Erziehung nicht selten (vgl. *Utsch* 2012; *Zwingmann et al.* 2017). Bisher wurden negative Gefühle gegenüber Gott, wie Angst, Ärger, Wut oder Zorn, selten wissenschaftlich untersucht. Eine Ausnahme bilden diesbezüglich Studien von Julie Juola Exline und Mitarbeitern (vgl. *Exline et al.* 2017). Auf der Grundlage von empirischen Studien kommt die Psychologin zu dem Schluss, dass Zorn auf Gott auf zwischenmenschliche Konflikte und mangelnde Vergebungsbereitschaft hindeuten. Besonders hochreligiösen Menschen falle es schwer, Ärger gegen Gott zu empfinden und ihn auch auszudrücken. Gerade dies ist aber nach der gegenwärtigen Forschungslage hilfreich, um die Gottesbeziehung zu festigen.

Annette Mahoney hat ein *sozialpsychologisches Modell relationaler Spiritualität* entwickelt, das den Beziehungsaspekt bei der Suche nach dem Heiligen in den Mittelpunkt stellt (vgl. *Mahoney* 2013). In ihrem auf die abrahamitischen Religionen bezogenen Modell unterscheidet sie drei Beziehungsstränge: die Beziehung zu Gott, zur Familie und zur religiösen Gemeinschaft. In jedem dieser Bereiche unterscheidet sie weiterhin Ressourcen (Ress.) und Konflikte (Konf.) (vgl. Abb. 1).

	1. Gottesbeziehung	2. Spirituelle Beziehungen mit Familienmitgliedern	3. Beziehungen zur religiösen Gemeinschaft
Entdeckung	Ress: Unterstützung durch Gott Konf: Konflikte mit Gott	Ress: zufriedenstellende Partner- und Elternschaft Konf: Glorifizierung der Familien-Einheit	Ress: Unterstützung durch die Religionsgemeinschaft Konf: mit der Gruppe

Erhaltung	<i>Ress:</i> Gebet für Beziehungen <i>Konf:</i> Beziehungskonflikte auf Gott übertragen	<i>Ress:</i> spirituelle Verbundenheit und Intimität <i>Konf:</i> spirituelle Rivalität	<i>Ress:</i> Gruppenunterstützung zur Verbesserung der Bereiche <i>Kon:</i> Triangulierung ¹
Transformation	<i>Ress:</i> Bewältigungshilfen von Gott erhalten <i>Konf:</i> Gott bitten, Konflikte zu vergeben	<i>Ress:</i> Verbesserung der Ehequalität <i>Konf:</i> Heiliger Verlust	<i>Ress:</i> Unterstützung zur Krisenbewältigung <i>Konf:</i> Feindbilder

Abb. 1: Relationale Spiritualität nach Mahoney (2013)

Dabei ist jedoch zu beachten, dass sich die amerikanische Religionskultur von der europäischen maßgeblich unterscheidet, weil in den USA die religiöse Bindung und persönliche religiöse Praxis deutlich stärker ausgeprägt sind als etwa in Deutschland und deshalb im Familienleben bedeutsamer sind. Während sich 19 % der Deutschen nach dem Religionsmonitor 2013 als tief religiös oder spirituell einschätzen, sind es in den USA 62 % der Bevölkerung. Außerdem ist dort der Anteil christlicher Spiritualität deutlich höher als in Deutschland (vgl. *Streib et al.* 2015). Insgesamt verdeutlicht die Übersicht die Ambivalenz der Gottesbeziehung zwischen Ressource und Konflikt.

Gemäß des bewusstseinsorientierten Ansatzes werden spirituelle Krisen als Störung mit Krankheitswert aufgefasst, in deren Zusammenhang imaginative, parapsychologische und wahnhaftige Phänomene auftreten können.

Davon abzugrenzen ist das Konzept eines spirituellen Konflikts, der nicht mit psychopathologischen Auffälligkeiten verbunden ist, sondern eine Phase der psychospirituellen Entwicklung beschreibt.

¹ In der systemischen Therapie wird damit eine dysfunktionale Koalition in einer Gruppe bezeichnet, wenn z. B. eine Mutter einen Konflikt mit ihrem Mann hat und sich mit der Tochter gegen ihn verbündet.

2. Kontext, Klassifikation, Erklärungsmodelle und Therapie

2.1. Auslöser und Kontexte einer spirituellen Krise

Die Religionsgeschichte belegt mit zahlreichen Beispielen, wie das Durchleben einer existenziellen Krise zu tiefen spirituellen oder religiösen Erfahrungen führen kann (vgl. Bucke 1993; Sloterdijk 1993). Ein Beispiel aus der christlichen Mystik ist die „dunkle Nacht der Seele“ als Durchgangsstadium zur Gottesbegegnung bei Johannes vom Kreuz. Dieses Motiv der „dunklen Nacht der Seele“ wurde in der Psychotherapie vielfältig aufgegriffen. Ein depressiver Rückzug kann ein Durchgangsstadium zu einer religiösen Weiterentwicklung sein (vgl. Bäumer et al. 2008). In den Schriften des deutschen Mystikers Johannes von Tauler wird die Krise als Ort der Gotteserfahrung in ihren bewusstseinsverändernden Aspekten beschrieben.

Spirituelle Erfahrungen können nützen und schaden – es kommt auf die Vorerfahrungen, Bedingungen und Begleitumstände an.

Um das breite und unscharfe Konzept der spirituellen Krise zu präzisieren, werden hier drei Auslöser und Kontexte unterschieden. Der jeweilige Kontext muss berücksichtigt werden, um das Phänomen besser zu verstehen.

Übergangsphasen im Lebenslauf

Krisen sind ein elementarer Bestandteil jedes Entwicklungsprozesses. Aufgrund der anthropologischen ‚Unfertigkeit‘ des Menschen muss jeder Mensch in seinem Wachstums- und Reifungsprozess Entwicklungskrisen bewältigen. Für alle krisenhaften Durchgangsstadien gilt es, sich von überholten, nicht mehr passenden Denk- und Verhaltensmustern zu trennen und neue Umgangsformen mit sich und der Umwelt einzuüben. Für die Entwicklungspsychologie hat Erik Erikson ein psychoanalytisch geprägtes Modell von Krisenbewältigung als Schlüssel für eine lebenslange Identitätsentwicklung herausgearbeitet. Wenn die altersspezifische Krise bewältigt und die damit zusammenhängende Entwicklungsaufgabe gelöst ist, findet eine Weiterentwicklung statt (vgl. Erikson 1967).

Häufig nehmen *Entwicklungskrisen* großen Einfluss auf das Leben und die Lebenspläne einer Person. Viele Krisen werden noch lange als große Herausforderungen oder auch Wendepunkte erinnert, die dem Leben eine neue Richtung gaben, eine Reorganisation der Lebenspläne notwendig

machten und aus denen man vielleicht mit neuem Selbstkonzept und neuer Weltsicht hervorging. Solche Veränderungen können sowohl Gewinne darstellen als auch Störungen verursachen. Es ist empirisch erwiesen, dass wesentliche Veränderungen und inneres Wachstum in der menschlichen Entwicklung aus einer erfolgreichen Auseinandersetzung mit Problemen und Krisen resultieren und dadurch ein neues Niveau der intellektuellen, sozialen und persönlichen Organisation erreicht werden kann (vgl. *Bucher* 2014).

Traumatisierung und Unfall

Je nach der individuellen Sinn- und Lebensdeutung sowie der Intensität der Krise können solche Übergangsphasen auch als „spirituelle“ Krise empfunden und verarbeitet werden. Neben den sogenannten normativen Krisen, wie Auszug aus dem Elternhaus oder die Berentung, die mit sozialen Normalbiografien verbunden sind, kann ein „Zufall“ oder ein „Unfall“ eine (spirituelle) Krise auslösen. Wenn einem Menschen plötzlich buchstäblich, zum Beispiel bei einem Lawinenunglück oder einem Erdbeben, oder auch symbolisch, zum Beispiel beim Verlust einer „tragenden“ Beziehungsperson, der Boden unter den Füßen weggerissen wird, rücken unweigerlich grundsätzliche, existenzielle Fragen in den Vordergrund. Bisherige Lebenskonzepte werden infrage gestellt, und häufig ist eine Neuorientierung nötig. Ein Berater berichtete von einer Patientin, die das Erdbeben 1999 in der Türkei miterlebte und dabei unter den Haustrümmern verschüttet wurde. Sie und ihre Schwester überlebten, die Mutter starb: „Die Patientin erlebte nicht nur, wie die Erde unter ihr zitterte und schwankte. [...] Ihr ganzes Weltbild brach zusammen – mit Fragen und Anklagen an den Gott ihrer Religion“ (*Madert* 2007, 22).

Es gibt auffällige Parallelen zwischen einer mystisch-spirituellen Erfahrung und dem traumatischen Erleben. Betroffene berichten von innerer Leere, einer existenziellen Sinnkrise und extremen Angstzuständen. Die Psychotraumatologin Ursula Wirtz stellt fest, dass in solchen Krisen nicht nur die Traumatisierten selber, sondern auch die Glaubensgrundlagen der Betreuerinnen und Betreuer auf die Probe gestellt werden: „Woher kommen wir, wohin gehen wir, was ist der innerste Grund, aus dem wir entstanden sind und in den wir wieder eintauchen? Was ist der Sinn des Bösen? Was gibt meinem Leben Sinn und Halt, und welche Erfahrungen führen mich zu meiner Mitte?“ (*Wirtz* 2003, 16).

Eine *Traumatisierung* erfasst in der Regel das gesamte Glaubens- und Überzeugungssystem einer Person. Nach einer Traumatisierung stellen sich die existenziellen Lebensfragen nach dem Warum, der Schuld, dem Sinn und

dem Tod oft radikal neu und anders und haben eine Neujustierung der Antworten zur Folge. Ein schweres Trauma führt unweigerlich zur Beschäftigung mit existenziellen Fragen. Diese Fragen verunsichern die Alltagsroutine. Wenn das gesamte Selbst- und Weltbild in Frage steht und ein neues Orientierungs- und Wertesystem nötig wird, treten häufig seelische Einschränkungen oder Störungen auf. Deshalb ist das medizinische Klassifikationssystem mit dem Erscheinen von DSM-IV im Jahr 1994 um die Diagnose „religiöses oder spirituelles Problem“ (V 62.89) ergänzt worden. Diese Kategorie soll verwendet werden, wenn ein religiöses oder spirituelles Problem im Vordergrund der klinischen Aufmerksamkeit steht. Dazu zählen belastende Erfahrungen, die den Verlust oder die Kritik von Glaubensvorstellungen nach sich ziehen, Probleme im Zusammenhang mit der Konversion zu einem anderen Glauben oder das Infrage-Stellen spiritueller Werte, auch unabhängig von einer organisierten Kirche oder religiösen Institution (vgl. Lukoff 2017).

Außergewöhnliche Bewusstseins Erfahrungen

Ein dritter Kontext einer spirituellen Krise sind *außergewöhnliche Bewusstseinszustände*, die durch psychiatrische oder neurologische Erkrankungen, Meditationserfahrungen oder Drogeneinnahme eintreten können (vgl. Hoffmann et al. 2017; von Heyden et al. 2018). Zusammenhänge zwischen Wahn und Religion sind immer wieder untersucht worden (vgl. Henning et al. 2007; Schödlbauer 2016; Demling 2016). Neuere Untersuchungen unterstreichen die Notwendigkeit, ungewöhnliche spirituelle Phänomene nicht vorschnell zu pathologisieren. In einem Hamburger Forschungsprojekt zum subjektiven Sinn von Psychosen zeigte sich, dass religiöse Deutungen bei Menschen mit einer Psychose-Erkrankung weit verbreitet sind und bei vielen Patientinnen und Patienten hilfreiche und krankheitsbewältigende Funktionen übernahmen (vgl. von Iljin et al. 2015). Ulrike Anderssen-Reuster und Thomas Reuster betonen aus psychiatrischer Sicht, dass psychovegetative Phänomene, wie körperliche Energie-Erfahrungen, im Rahmen eines spirituellen Übungsweges auftauchen können und dann nicht allzu viel Aufmerksamkeit verdienen (vgl. Anderssen-Reuster et al. 2017). Wenn diese Erfahrungen aber Übende betreffen, die psychisch instabil, unreif oder desintegriert sind, können dadurch echte Psychosen hervorgerufen werden. Auch andere Experten bestätigen, dass eine spirituelle Krise meist nicht Ursache, sondern Auslöser einer latenten Erkrankung ist (vgl. Kornfield 1990); spirituelle Inhalte können überdies gerade im Rahmen von Psychosen wahnhaft verarbeitet sein und damit nur die „Bühne“ sein, auf der sich eine psychische

Phänomenologie manifestiert. Das weist auf die Wichtigkeit einer sorgfältigen Auswahl bei Meditationskursen und spirituellen Ausbildungen hin.

Es lassen sich drei Kontexte und Auslöser für spirituelle Krisen unterscheiden:

- Übergangsphase im Lebenslauf, Glaubensentwicklung, Konversion
- Unfall, Traumatisierung
- Außergewöhnliche Bewusstseinserfahrungen (Drogen, Meditation, psychotische Episode)

Abb. 2: Kontexte und Auslöser für spirituelle Krisen

2.2. Vielfältige Definitionen von Spiritualität

In den letzten 50 Jahren haben Kulturwissenschaftlerinnen und Kulturwissenschaftler eine markante Pluralisierung und Individualisierung der persönlichen Sinngebung festgestellt. Traditionelle Religionen haben ihre Deutungshoheit verloren. Umfragen belegen, dass Menschen sich heute immer weniger als religiös, sondern häufiger als spirituell verstehen. Unsere gegenwärtige Gesellschaft ist von einem unübersichtlichen „Markt von Sinnanbietern“ gekennzeichnet, auf dem neben christlichen Gottesdiensten auch buddhistische Meditation, schamanische Geistheilung, astrologische Beratung und vieles mehr angeboten wird. Sigmund Freuds Prognose, Religion werde durch die aufgeklärte Vernunft abgelöst, hat sich also nicht bestätigt. Vielmehr werden für die persönliche Sinngebung wie bei einem Patchwork-Teppich unterschiedliche, zum Teil widersprüchliche Traditionen und Weltbilder miteinander verknüpft. Manche Menschen fühlen sich von der Vielfalt der Entscheidungsmöglichkeiten überfordert und geraten bei der Suche nach einer passenden Sinndeutung in eine spirituelle Krise.

Eine prägnante Definition versteht Spiritualität als Antwortversuch auf unlösbare Lebensfragen, die am Ende wehtun – wie die Fragen nach dem Sinn, der Schuld, dem Leiden und dem Tod. Psychologisch wurde Spiritualität konzeptualisiert als „die Suche nach existenziellem Sinn“ (Doyle 1992), als „individuelle Gestaltung der Bezogenheit auf Transzendenz“ (von Belzen 1997), als der „höchste Bereich des menschlichen Potentials“ (Tart 1978) oder als „intrinsic Prinzip authentischer Selbsttranszendenz“ (Helminiak 1987).

Während religiöse oder spirituelle Erfahrungen früher in der Psychologie und Psychiatrie pauschal pathologisiert und sofort Kategorien wie Wahn oder Zwang aufgerufen wurden, hat seit den 1970er Jahren, angestoßen

durch die humanistische Psychologie, ein Gesinnungswechsel stattgefunden. Dabei ist es zum Teil zu einer Gegenbewegung gekommen, die spirituelles Erleben pauschal idealisiert. Ansätze der transpersonalen Psychologie, in der eine spirituelle Einheitserfahrung (Nondualität) als natürliches Entwicklungsziel verstanden werden, sind in der akademischen Psychologie nicht anerkannt, werden aber von Praktikerinnen und Praktikern zur Erklärung ungewöhnlicher Phänomene öfters herangezogen (*van Quekelberghe* 2007). Ein wichtiger Pionier der transpersonalen Psychologie war der italienische Psychiater Roberto Assagioli. In seinem Ansatz der Psychosynthese verband er verschiedene humanistische Zugänge zu einem transpersonalen Menschenbild. Das Entwicklungsziel des Menschen sah er in der Verwirklichung eines „wahren Selbst“ (*Assagioli* 1992). Der transpersonal orientierte Psychiater Joachim Galuska schlägt folgende Unterteilung vor:

„Religiöse Störungen: Störungen im Übergang von kindlicher zu erwachsener Religiosität; psycho-spirituelle Störungen: Störungen der Integration subtiler Erfahrungen im Bewusstsein; transpersonale Störungen: Störungen im Übergang von der personalen zur transpersonalen Spiritualität“ (*Galuska* 2003, 187).

Dabei ist zu beachten, dass die transpersonale Psychologie von einem erweiterten entwicklungspsychologischen Modell ausgeht, das eine die Person überschreitende, „transpersonale“ Dimension der Seele miteinschließt. – Da spirituelle Krisen je nach Erklärungsmodell ganz unterschiedlich interpretiert werden, sollen diese im Folgenden weiter differenziert werden.

2.3. Klassifikationen und Erklärungsmodelle

2.3.1. Entwicklungspsychologie

In der Tradition von Jean Piaget und Lawrence Kohlberg beschrieb der US-amerikanische Theologe James Fowler aufgrund eigener empirischer Untersuchungen sieben Entwicklungsstufen des Glaubens. Der Vorteil dieses Stufenmodells besteht darin, dass es einen weiten, eher psychologischen Glaubensbegriff zu Grunde legt. Der im Deutschen oft mit „Lebensglaube“ übersetzte Begriff „faith“ grenzt Fowler strikt gegen den Glaubensinhalt („belief“) ab. Lebensglaube versteht er als universales Merkmal des menschlichen Lebens, der es dem Menschen in einem integrierenden Prozess ermögliche, die Endlichkeit seines Lebens anzunehmen und ihm Kohärenz und Sinn zu verleihen (vgl. *Fowler* 2000).

Jeder Stufenwechsel verläuft in der Regel krisenhaft. Er bezieht emotionale, soziale und kognitive Prozesse mit ein und geht mit einer umfassenden Neuorientierung der Person einher. Ein besonderes Merkmal dieses Modells ist die Verschränkung zwischen Persönlichkeits- und Glaubensentwicklung, zwischen psychischer und spiritueller Entwicklung inklusive ihrer normativen Krisen. Weil der Lebensglaube als komplexe Sinndeutung alle zentralen Persönlichkeitsdimensionen umfasst, ist es nur folgerichtig, beide Entwicklungsbereiche aufeinander zu beziehen und zu verbinden. Fowlers Entwicklungsmodell überbrückt theologische und psychologische Alleingänge und wurde besonders in der Religionspädagogik intensiv aufgegriffen.

Zur psycho-spirituelle Entwicklung

Schon einer der wegweisenden Theologen des vergangenen Jahrhunderts, Karl Rahner, hat nachdrücklich das Zusammenwirken von spiritueller und personaler Entwicklung eingefordert. Ob etwa die „mystische Erfahrung eine normale Entwicklungsfrage auf dem Weg zur christlichen Vollendung“ sei, wollte Rahner nicht generell beantworten: „Die Antwort hängt an der Psychologie: Inwiefern nämlich solche an sich natürlichen Versenkungsphänomene notwendig in einen personalen Reifungsprozess gehören“ (Rahner 1989, 99). Bemerkenswert ist, dass Rahner die Einbeziehung besonderer mystischer Erfahrung in die alltägliche Glaubenserfahrung als eine psychologische Angelegenheit ansieht. Hier zeigt sich die besondere Herausforderung einer Zusammenschau theologischer und psychologischer Perspektiven, um den menschlichen Reifungsprozess bestmöglich zu unterstützen.

In ähnlicher Weise wie Fowler hat David Tacey ein Stufenmodell der spirituellen Entwicklung aufgestellt, das insbesondere die krisenhaften Entwicklungsübergänge vom Jugend- zum Erwachsenenalter beschreibt (vgl. Tacey 2004, Abb. 3):

1. **Geburtsglauben.** Das erste Stadium ist gekennzeichnet durch die Religion der Familie, ihre Traditionen und Institutionen.
2. **Trennung als Jugendlichen.** In der Jugend werden Fragen über Glauben geäußert, wofür die bisherigen Antworten nicht ausreichen.
3. **Säkulare Identifikation.** Schrittweise gehen der Geburtsglaube und die institutionelle Zugehörigkeit verloren oder werden aktiv beendet. Begriffe wie säkular, humanistisch, agnostisch oder atheistisch werden gewählt. In dieser Ablösungsphase lockern oft auch die Eltern ihre eigenen religiösen Bindungen und bestehen nicht weiter auf eine religiöse Anbindung des Jugendlichen.

4. **Säkulare Enttäuschung.** Mit zunehmendem Alter und Erfahrung tritt eine Desillusionierung über die Werte der gegenwärtigen Gesellschaft ein. Ein Gefühl von Mangel und eine Sehnsucht entstehen, weil sich die Ausrichtung auf Konsum, Besitz und Ablenkung letztlich als nicht erfüllend erweist.
5. **Die säkulare Erwachsenen-Spiritualität.** Als letzter Schritt wird eine persönliche Spiritualität entwickelt, die relativ unabhängig von religiösen Einflüssen und Institutionen ist.

Abb. 3: Fünf Entwicklungsstufen der spirituellen Entwicklung nach Tacey (2004)

Auch in der neueren psychoanalytischen Entwicklungspsychologie wird der spirituellen Dimension stärkere Aufmerksamkeit gewidmet. Psychoanalytikerinnen und -analytiker, früher in der Regel Verfechterinnen und Verfechter radikaler Religionskritik, gehen heute unbefangener und konstruktiver mit religiösen Glaubenüberzeugungen ihrer Klientinnen und Klienten um. Die moderne psychoanalytische Bindungsforschung bezieht nämlich im Entwicklungsprozess des Selbst auch Beziehungen zu einem transzendenten Gegenüber ein. Weil der christliche Glaube im Kern ein Beziehungsgeschehen darstellt – gläubiges Vertrauen auf den unsichtbar gegenwärtigen Gott –, ergeben sich hier fruchtbare Dialoge. So wie sich unsere Persönlichkeit lebenslang weiterentwickelt, verändert sich auch der Glaube mit seinen Gottesbildern und Frömmigkeitspraktiken. Wenn das Persönlichkeitswachstum und die Glaubensentwicklung gemeinsam betrachtet werden, können reife und unreife Formen von Glaubensvollzügen plausibel unterschieden werden.

Die Bindungsforschung weist darauf hin, dass die Übergänge zwischen fundamentalistischer Rechthaberei und einem suchend-fragenden Glauben fließend sind. Aus psychoanalytischer Sicht lässt sich besonders der destruktive Einfluss fehlgeleiteter religiöser Sehnsüchte nachweisen. Dabei kommt der Vermittlung von Idealen und Leitbildern eine Schlüsselstellung zu. Wenn Glaubensinhalte aufgrund der Sehnsucht nach einer idealen Welt emotional „gepusht“ werden und keine rationale Prüfung mehr durchlaufen, kann leicht ein fanatischer Glaube entstehen. Als Ziel lockt das Versprechen, alles Böse in der Welt zu bannen, um den belastenden inneren Spannungen und Ambivalenzen endgültig zu entfliehen (vgl. *Utsch* 2016).

Eine religionspsychologische Untersuchung von Entwicklungsverläufen bekannter religiöser Persönlichkeiten zeigte, wie blindes Vertrauen in einer frühen Lebensphase, das von abhängigen Beziehungen bestimmt war, mit wachsender Lebenserfahrung zu gläubiger Hoffnung in Eigenständigkeit heranreifen kann (vgl. *Bucher* 2004). Hier kommt dem Zweifel die wichtige Funktion der Realitätsprüfung zu. Indem der Mensch seinen Glauben auf-

grund seiner immer wiederkehrenden Zweifel jeweils auf seine Vernünftigkeit hin beurteilt, kann sich eine Haltung von gläubiger Hoffnung entwickeln. In sektiererischen Gruppen werden hingegen religiöse Führer idealisiert und ihre Lehren ideologisiert, um den Glauben an eine absolute Wahrheit mit Gewissheit und Sicherheit festhalten zu können. Die reife gläubige Hoffnung hingegen zeichnet sich dadurch aus, dass sie Zweifel zulässt und dennoch zu einem Handeln aus gläubiger Zuversicht motiviert.

2.3.2. Spirituelle Krise und Wahnerkrankung

Eine wichtige Unterscheidung betrifft die Abgrenzung einer spirituellen Krise von einer Wahnerkrankung. Samuel Pfeifer grenzt den spirituellen Sucher vom religiösen Wahnkranken ab, der im medizinischen Sinne krank sei und nicht nur von emotional überwerteten religiösen und spirituellen Vorstellungen geprägt sei. Eine fachliche Unterscheidung zwischen einer spirituellen Krise und einer Wahnerkrankung ist nach Pfeifer in aller Regel möglich, könne aber im Einzelfall bei einem sehr intensiven Glaubensleben mit ausgefallenen spirituellen Praktiken schwierig sein (vgl. Pfeifer 2018). Wesentliche Kriterien gesunden Glaubens gegenüber religiösen Wahns sind in Abbildung 4 zusammengefasst.

Glaube	Wahn
Gruppenverankerung	Singularität – pathologischer Ich-Bezug
Gemeinschaft	Vereinsamung, fehlende Kommunikation
Zulassen von Zweifeln	Unkorrigierbarkeit
Vertrauen	Vertrauensverlust
Inhalt oft transzendent	Inhalt oft bedrohlich
Psychopathologisch unauffällig	Weitere psychopathologische Auffälligkeiten wie Sinnestäuschungen ²

Abb. 4: Kriterien „gesunder“ Religiosität versus Kriterien des (religiösen) Wahns (Pfeifer 2018, 211)

² Wenn es sich lediglich um eine ausgestanzte wahnhaftige Störung handelt (ICD 10: F22.0), treten oftmals keine anderen Auffälligkeiten hinzu. Ist das religiöse Wahnerleben jedoch etwa in einer schizophrenen Erkrankung eingebettet, können häufig andere psychotische oder affektive Symptome (Sinnestäuschungen, Ich-Störungen, depressiver Affekt etc.) dazukommen.

2.3.3. Transpersonale Psychologie und Integrale Spiritualität

Die transpersonale bzw. integrale Psychologie gewinnt auch in Deutschland mehr Aufmerksamkeit (vgl. *Wilber* 2007; *Baier* 2016; *Ceming* 2016). Transpersonal meint „das Persönliche überschreitend“. Diese Forschungsrichtung will die Beziehung zum existenziellen Seinsgrund psychologisch untersuchen. Dabei versteht sie sich als Bindeglied zwischen den philosophischen Weisheitslehren, dem religiös-spirituellen Wissen der Kulturen und der universitären Psychologie. Die transpersonale Psychologie ordnet sich selbst historisch als „vierte Kraft“ der Psychologie neben dem Behaviorismus, der Psychoanalyse und der Humanistischen Psychologie ein. Allerdings ist unübersehbar, dass sie in den USA viel breiter rezipiert wird als in Europa. Allerdings hat die transpersonale Psychologie in den Richtlinienverfahren keinen Platz.

Nach ihrer Vorstellung besteht das menschliche Entwicklungsziel in der Transformation des Alltagsbewusstseins. Dazu will sie mit ihren Methoden einen maßgeblichen Beitrag leisten. In Erweiterung des naturwissenschaftlichen Weltbildes sollen die biologischen und psychischen Grenzen überschritten werden. Wenn der Selbsterfahrungsprozess im Personalen weit genug fortgeschritten sei, könne das Bewusstsein durch meditative Methoden in einen transpersonalen Zustand gelangen, in dem die „Einswerdung“ von und mit Allem erlebt werde. Als eine verbreitete Methode wird dazu die holotrope, d. h. auf das „Ganze“ zutreibende Behandlung nach Stanislav Grof verwendet, die aus einer Kombination von Atemtechniken, lauter Musik und Visualisierungsübungen besteht.

Ken Wilber, der Vordenker dieser Richtung, hat ein *evolutionäres Modell der Bewusstseinsentwicklung* skizziert (vgl. *Wilber* 2007). Darin unterscheidet er die Stufen des Präpersonalen, des Personalen und des Transpersonalen. Während sich die beiden ersten Stufen an der psychologischen Persönlichkeitslehre orientieren, sollen sich auf der dritten Bewusstseinsstufe mystische Einheitserlebnisse mit dem Kosmos ereignen. Im ich-losen, mystischen Erleben eines „überindividuellen“ Bewusstseinszustandes könne der Mensch die Grenzen der Alltagswahrnehmung überschreiten. Spirituelle Krisen werden als Merkmale und Durchgangsstadien auf diesem Weg bis zur Einheit mit dem Göttlichen gesehen. Die spekulative Ausfärbung dieses „neohindus-tisch gefärbten Idealismus“ (*Baier* 2016, 214) hat allerdings Kritik und Widersprüche hervorgerufen (vgl. *Gottwald* 2012, 127–144).

Zwischen einer auf Bewusstseinsenerweiterung zielenden, transpersonalen Spiritualität als Verwirklichung des „reinen Geistes“ und einer theologisch

verstandenen, personalen Spiritualität als persönlicher Gottesbeziehung bestehen Spannungen. Aus theologischer Sicht fehlt dem transpersonalen Bewusstsein sein Ziel und Gegenüber. In der christlichen Spiritualität steht nicht der Bewusstseinszustand des Menschen, sondern das Wirken des Heiligen Geistes (und die Antwort des Menschen) im Mittelpunkt (vgl. *Sudbrack* 1998; *Grom* 2011). Bei einem *relationalen Spiritualitätsverständnis in den abrahamitischen Traditionen* ist das Gottesbild ein zentraler Konfliktherd bei der spirituellen Krise. In den Richtlinienverfahren der psychodynamischen und verhaltenstherapeutischen Ansätze wird bisher nicht gesondert auf die spirituelle Dimension bei einer Konfliktbewältigung geachtet.

Die transpersonale Psychologie will die Beziehung zum existenziellen Seinsgrund psychologisch untersuchen. Dabei versteht sie sich als Bindeglied zwischen den philosophischen Weisheitslehren, dem religiös-spirituellen Wissen der Kulturen und der universitären Psychologie. Nach ihrer Vorstellung besteht das menschliche Entwicklungsziel in der Transformation des Alltagsbewusstseins. Aus theologischer Sicht fehlt dem transpersonalen Bewusstsein im Sinne eines relationalen Spiritualitätsverständnisses sein Ziel und Gegenüber.

2.4. Das Gottesbild als Indikator der Glaubensentwicklung

In einer norwegischen Studie wurden die Gottesbilder der Patientinnen und Patienten ausdrücklich in die psychotherapeutische Behandlung mit einbezogen (vgl. *Stalsett et al.* 2010). 40 Patientinnen und Patienten mit depressiven Störungen unterzogen sich in einer Klinik einem Therapie-Programm, das systematisch auch die Veränderung des Gottesbildes mit einbezog. Es nahmen nur Patientinnen und Patienten an diesem Programm teil, bei denen sich in einer Voruntersuchung Hinweise auf pathologische Gottesbilder ergaben. Es zeigte sich, dass die konkrete therapeutische Arbeit am Gottesbild wirkungsvolle Verbesserungen der seelischen Störung nach sich zog. Ähnliche Untersuchungen aus den Niederlanden oder Deutschland liegen bisher nur als Pilotstudien vor (vgl. *Schaap-Jonkers et al.* 2008; *Murken et al.* 2011).

Gottesbilder sind zunächst biografisch und seelisch geprägt. In der aktiven Auseinandersetzung mit der eigenen Person können jedoch ganz neue Sichtweisen gewonnen werden (vgl. *Utsch* 2012). Im jüdisch-christlichen Kontext gibt es zahlreiche Menschen, die im Laufe ihres Lebens ein gänzlich anderes Gottesbild gewonnen haben. Sehr häufig veränderte sich das Verhältnis zu Gott von einem dogmatischen, gesetzlichen Glauben hin zu einer

ganz persönlichen Liebesbeziehung (vgl. *Bucher* 2004). Besonders prominent sind etwa Teresa von Avila, Martin Luther oder Thomas Merton. Menschen sinnen über sich und ihren Glauben nach und legen ihn zunächst gemäß ihrer Erziehung und Sichtweise aus. Später kann das eintreten, was die Bibel in Hebräer 4,12 so beschreibt: „Das Wort Gottes ist lebendig und wirksam und schärfer als ein Schwert und unterscheidet Seele und Geist“. Subjektiv bedeutsame Gottesbilder können dann als Wunschvorstellungen und als Illusion aufgegeben werden, um der je aktuellen Wahrheit Gottes zu weichen.

Gottesbilder können psychotherapeutische Relevanz haben. Sie lassen sich durch eine aktive Auseinandersetzung mit ihnen weiterentwickeln.

2.5. Spirituelle Krisen als wachsende Offenheit gegenüber der Verborgenheit Gottes

Die psychologisch differenzierte Spiritualität der Karmeliter hat den positiv verlaufenden Veränderungsprozess einer spirituellen Krise als „Umformung“ beschrieben (vgl. *Plattig et al.* 2006). Eine bekannte Mystikerin in dieser Tradition, Teresa von Avila, hat in ihrem Werk „Seelenburg“ ein differenziertes Stufenmodell der kontemplativen Entwicklung vorgelegt. Nach christlichem Verständnis kann der Mensch Gott nur sehr bruchstückhaft erkennen, weil die Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf unüberwindlich ist. Dabei lebt der Mensch in der Spannung einer tiefen Sehnsucht nach der innigen Nähe zu seinem Schöpfer. Allerdings bleibt Gott zeitlebens das ferne, unnahbare Geheimnis. Eine phänomenologisch exakte Beschreibung des persönlichen Ringens um eine Gottesbegegnung, die er nach vielen durchlebten Krisen als „Ankommen des Umfassenden im Versunkenheitsbewusstsein“ umschrieben wurde, findet sich etwa bei Albrecht (vgl. *Albrecht* 1990, 254).

In der christlichen Theologie wird der spirituelle Weg in der klassischen Terminologie „Läuterung – Erleuchtung – Vereinigung“ genannt. Im Aufgreifen der mittelalterlichen Mönchstheologie beschreibt der Konzilstheologe Louis Bouyer das geistliche Leben als einen inneren Kampf (vgl. *Bouyer* 1965, 254), bei dem es vor allem um die Auseinandersetzung mit den eigenen Gedanken und Leidenschaften geht: „Es geht darum, die innere Zerrissenheit – *dipsyché*, wie sie die Autoren der Frühzeit nannten, zu überwinden und die ‚Herzenseinfalt‘ wieder herzustellen“ (*Bouyer* 1965, 228).

Die Glaubensentwicklung ist damit kein ‚Wellness-Programm‘, dem man sich genussvoll hingeben kann, sondern setzt den Mut zur Ehrlichkeit, Kon-

fliktbereitschaft und eine große Entschlossenheit zur inneren Weiterentwicklung auch angesichts der zu bewältigenden spirituellen Krisen voraus (vgl. May 2009).

Krisen sind elementarer Bestandteil der (Glaubens-)Entwicklung. Neben dem hinführenden Gebet (*oratio*) und dem meditierenden Nachdenken (*meditatio*) über den Bibeltext begriff Martin Luther die Anfechtung (*tentatio*) als die dritte Säule der Meditation. Nach Luther muss ein Meditierender mit gefühlsmäßiger Anfechtung und intellektuellem Zweifel rechnen und diesen standhalten. In dieser Auseinandersetzung wachsen ihm jedoch innere Kräfte zu, diese schwierige Wegstrecke zu bewältigen.

Die Tradition der Karmeliter-Spiritualität hat eine psychologisch differenzierte Sicht der Glaubenseinübung entwickelt, die in der „Dunklen Nacht“ einen unverzichtbaren Schritt auf dem Weg kontemplativer Gotteserkenntnis sieht. Im Laufe der Zeit sind hier eine Fülle von Studien zur Glaubensentwicklung vorgelegt worden, die das Krisenhafte und Unverständliche Gottes nicht übergehen, sondern in den Mittelpunkt stellen (vgl. Mager 1946; Scaramelli 2001). Der bekannte spanische Mystiker Johannes vom Kreuz hat seine Anfechtungen bei der Suche nach Gott als „dunkle Nacht der Seele“ bezeichnet. Mit dem Begriff der „Nacht“ kennzeichnete er die Erfahrung der Verdunkelung, weil sich Gott nicht mehr in gewohnter Weise zeigte. Die Psychologin Regina Bäumer und der Karmelit Michael Plattig betonten:

„Die Dunkle Nacht ist ein Teil des Weges zu Gott, sie ist ein Phänomen der ‚transformatio‘, der Umformung des Menschen in und durch Gott, die sich im ganzen Leben vollzieht. Oder anders gesagt – zum Weg zu Gott, der wesentlich auch der Unbegreifliche ist, der sich uns eigentlich nur in der Dunkelheit zeigen kann“ (Bäumer et al. 2008, 115).

Aus christlicher Perspektive setzt der spirituelle Weg Mut zur Ehrlichkeit, Konfliktbereitschaft und Entschlossenheit zur inneren Weiterentwicklung voraus. Spirituellen Krisen sind elementarer Bestandteil der (Glaubens-)Entwicklung auf diesem Weg.

3. Hinweise für die pastorale Praxis

Eine „spirituelle Krise“ ist in Deutschland keine gebräuchliche medizinische Diagnose. Gleichwohl kann sie auch für eine psychotherapeutische Behandlung relevant sein. Die Notwendigkeit einer spirituellen Begleitung ist über-

dies durch die Palliativmedizin im Gesundheitswesen mittlerweile fest etabliert. Je nach Erklärungsmodell wird darunter aber sehr Unterschiedliches verstanden. Deshalb ist eine inhaltliche Verständigung, Abstimmung und Kooperation mit den beteiligten Fachleuten wichtig, mitunter auch zwischen Psychotherapie und Seelsorge. Die Erwartungen durch die Patientinnen und Patienten sind je nach kultureller und religiöser Prägung sehr verschieden. Die entsprechenden Prägungen, Erwartungen und Bedürfnisse jedes Einzelnen sind deshalb möglichst präzise zu erfassen. Bei einer spirituellen Krise muss ärztlicherseits zunächst eine Wahnerkrankung ausgeschlossen werden. Ideal ist es, wenn das Behandlungsteam aus unterschiedlichen kulturellen und religiös-spirituellen Traditionen stammt und über Erfahrungen mit interkulturellen und interreligiösen Behandlungen verfügt.

Für die persönliche Glaubensentwicklung kann auch die *Geistliche Begleitung* sehr förderlich sein. Um die religiös-spirituelle Dimension besser in die alltägliche Lebenspraxis zu integrieren, hat sowohl in der katholischen als auch in der evangelischen Kirche seit einigen Jahren eine Renaissance der Seelsorgeform „Geistliche Begleitung“ eingesetzt. Bei diesem Beratungsansatz steht die Förderung der persönlichen Gottesbeziehung im Mittelpunkt. Man kann ihn auch als eine Kombination von Glaubens- und Persönlichkeitsentwicklung verstehen. Die Begleitung erfolgt vor dem Hintergrund des seelischen Entwicklungsprozesses des Gegenübers. Die emotionale Tönung des Gottesbildes, die religiösen Übertragungen der primären Bezugspersonen oder die Deutung der eigenen Lebensgeschichte sind biografisch geprägt worden. Um die Gefahren der Realitätsflucht, infantiler Größenphantasien, Projektionen, Übertragungen, Identifizierungen und andere Irrtümer zu minimieren, die auf jedem spirituellen Weg lauern, hat sich die Geistliche Begleitung als ein nützliches Werkzeug erwiesen (vgl. Utsch 2011).

Diese Seelsorgeform ist als eine Wegbegleitung konzipiert und versucht eine geistliche Interpretation des Lebensverlaufs. Nicht nur in Glaubenskrisen erweist sich diese Begleitung als hilfreich. Durch das begleitende Mitverfolgen eines Lebensabschnitts kann die geistliche Entwicklung eingeschätzt und Impulse für weiteres Wachstum gegeben werden. Weiterbildungen in Geistlicher Begleitung werden von den ehren- und hauptamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der katholischen und evangelischen Kirche in den letzten Jahren vermehrt in Anspruch genommen, um die Persönlichkeits- und Glaubensentwicklung besser zu synchronisieren.

In einer kürzlich veröffentlichten Untersuchung wurden 160 Teilnehmerinnen und Teilnehmer Geistlicher Begleitung aus 16 katholischen Bistümern und

drei evangelischen Landeskirchen zu ihren Erfahrungen befragt (vgl. *Wagner et al.* 2010). In diesen Befragungen erwies sich das Gespräch über die emotionale Tönung des Gottesbildes als ein wertvolles Hilfsmittel, um die Qualität der Gottesbeziehung zu bestimmen. Darüber hinaus zeigte sich, dass Begleiterinnen und Begleiter mit positiv besetzten Gottesbildern eher in der Lage waren, das Leben vom Glauben her zu deuten. Ein weiteres interessantes Teilergebnis besagt, dass durch die Fokussierung auf die Gottesbeziehung in der Geistlichen Begleitung auch signifikante Veränderungen auf der menschlichen Beziehungsebene eintraten. Dieser Befund kann als ein Beleg dafür verstanden werden, dass die seelischen Bewältigungsmechanismen in ähnlicher Weise sowohl bei der Glaubens- als auch der Persönlichkeitsentwicklung wirksam sind.

Konkrete empfohlene Handlungshinweise:

- Ausschluss einer Wahnerkrankung durch einen Arzt oder eine Ärztin
- Abklären, was die verschiedenen Beteiligten unter „spiritueller Begleitung“ verstehen
- Individuelle Prägungen, Erwartungen und Bedürfnisse der Patientinnen und Patienten möglichst präzise erfassen
- Geistliche Begleitung anbieten bzw. vermitteln

Abb. 5: Hinweise für die pastorale Praxis

Literatur

Referenzliteratur

- Albrecht, C.* (1990): Psychologie des mystischen Bewusstseins, Mainz.
- Anderssen-Reuster, U.; Reuster, T.* (2017): Dissoziative Phänomene und spirituelle Praxis, in: A. Eckhardt-Henn; C. Spitzer (Hrsg.): Dissoziative Bewusstseinsstörungen, Stuttgart, 267–287.
- Assagioli, R.* (1992): Psychosynthese und transpersonale Entwicklung, Paderborn (italienische Erstausgabe 1988).
- Baier, K.* (2016): Nicht-duales Bewusstsein und göttliche Schizophrenie. Ken Wilbers Erleuchtungsdenken, in: A. B. Renger (Hrsg.): Erleuchtung. Kultur- und Religionsgeschichte eines Begriffs, Freiburg, 203–233.
- Bäumer, R.; Plattig, M.* (Hrsg.) (2008): Dunkle Nacht und Depression. Geistliche und psychische Krisen verstehen und unterscheiden, Mainz.
- Belschner, W.; Galuska, J.* (1999): Empirie spiritueller Krisen. Erste Ergebnisse aus dem Projekt RESCUE, in: Transpersonale Psychologie und Psychotherapie 1, 78–94.
- Bouyer, L.* (1965): Einführung in die christliche Spiritualität, Mainz (französisches Original Tournai 1960).

- Bucher, A.* (2004): Psychobiographien religiöser Entwicklung. Glaubensprofile zwischen Individualität und Universalität, Stuttgart.
- Bucher, A.* (2014): Psychologie der Spiritualität, Weinheim.
- Bucke, R.* (1993): Kosmisches Bewußtsein. Zur Evolution des menschlichen Geistes, Frankfurt a. M.
- Ceming, K.* (2016): Christliche Mystik aus Sicht der Integralen Spiritualität, in: C. Rutishauser; M. Hasenauer (Hrsg.): *Mystische Wege – christlich, integral, interreligiös*, Münsterschwarzach, 19–35.
- Demling, J.* (2016): Gesunde Religiosität oder religiöser Wahn?, in: *Der Neurologe & Psychiater* 17/2, 44–51.
- Doyle, D.* (1992): Have we looked beyond the physical and psychosocial?, in: *Journal of Pain Symptom Management* 7, 302–311.
- Erikson, E.* (1967): *Kindheit und Gesellschaft*, Frankfurt a. M.
- Exline, J. J.; Rose, E.* (2017): Religiöse und spirituelle Konflikte, in: C. Zwingmann; C. Klein; F. Jeserich (Hrsg.): *Religiosität – die dunkle Seite*, Münster, 65–90.
- Fowler, J.* (2000): *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*, Gütersloh.
- Galuska, J.* (2003): Religiöse und spirituelle Störungen, in: Ders. (Hrsg.): *Den Horizont erweitern*, Berlin, 182–203.
- Gottwald, P.* (2012): *Integrales Bewusstsein. Wie es zur Sprache – und zur Welt – bringen?*, Frankfurt a. M.
- Grof, S.; Grof, C.* (1990): *Spirituelle Krisen. Chancen der Selbstfindung*, München.
- Grom, B.* (2011): Spiritualität – die Karriere eines Begriffs. Eine religionspsychologische Perspektive, in: E. Frick; T. Roser (Hrsg.): *Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen*, Stuttgart, 12–17.
- Helminiak, D.* (1987): *Spiritual development. An interdisciplinary study*, Chicago.
- Henning, C.; van Belzen, J.* (2007): *Verrückt nach Gott. Zum Umgang mit außergewöhnlichen religiösen Phänomenen in Psychologie, Psychotherapie und Theologie*, Paderborn.
- Hofmann, L.; Heise, P.* (Hrsg.) (2017): *Spiritualität und spirituelle Krisen. Handbuch zu Theorie, Forschung und Praxis*, Stuttgart.
- James, W.* (1902/2014): *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Frankfurt a. M.
- Kraft, H.* (2008): *Plus-Heilung. Die Chancen der großen Krisen*, Stuttgart.
- Kornfield, J.* (1990): Hindernisse und Wechselfälle in der spirituellen Praxis, in: S. Grof; C. Grof (Hrsg.): *Spirituelle Krisen*, München, 160–203.
- Lukoff, D.* (2017): Die Kategorie „Religiöses oder spirituelles Problem“ im DSM-IV und DSM-5, in: L. Hoffmann; P. Heise (Hrsg.): *Spiritualität und spirituelle Krisen. Handbuch für Theorie, Forschung und Praxis*, Stuttgart, 32–46.
- Madert, K.* (2007): *Trauma und Spiritualität. Wie Heilung gelingt – Neuropsychotherapie und die transpersonale Dimension*, München.

- Mager, A. (1946): *Mystik als seelische Wirklichkeit. Eine Psychologie der Mystik*, Salzburg.
- Mahoney, A. (2013): The spirituality of us: Relational spirituality in the context of family relationships, in: K. Pargament; J. J. Exline; J. Jones (Hrsg.): *APA handbook of psychology, religion, and spirituality*, Washington, 365–389.
- May, G. (2009): *Die Nacht der Seele. Mit Mystikern aus der Depression*, Augsburg.
- Murken, S.; Möschl, K.; Müller, C.; Appel, C. (2011): Entwicklung und der Validierung der Skalen zur Gottesbeziehung und zum religiösen Coping, in: A. Büssing; N. Kohls (Hrsg.): *Spiritualität transdisziplinär*, Berlin, 75–92.
- Pfeifer, S. (2018): Der religiöse Wahn, in: M. Utsch; R. Bonelli; S. Pfeifer (Hrsg.): *Psychotherapie und Spiritualität*, Berlin, 205–217.
- Plattig, M.; Hense, E. (Hrsg.) (2006): *Grundkurs. Spiritualität des Karmel*, Stuttgart.
- Quekelberghe, R. v. (2007): *Grundzüge der spirituellen Psychotherapie*, Frankfurt a. M.
- Rahner, K. (1989): *Visionen und Prophezeiungen. Zur Mystik und Transzendenz-erfahrung*, Freiburg.
- Scagnetti-Feurer, T. (2011): Gesund oder krank? Eine vergleichende Untersuchung religiöser Visionen an PsychiatriepatientInnen und Gesunden, in: *Zeitschrift für Nachwuchswissenschaftler* 3, 59–80.
- Scaramelli, G. B. (2001): *Wegbegleitung in der mystischen Erfahrung*, Würzburg (Neubearbeitung, Original Venedig 1754).
- Schaap-Jonkers, H.; Eurelings-Bontekoe, E.; Zock, H.; Jonker, E. (2008): Development and Validation of the Dutch Questionnaire God Image, in: *Mental Health, Religion & Culture* 11, 501–515.
- Scharfetter, C. (2008): *Das Ich auf dem spirituellen Weg*, Sternenfels.
- Schödlbauer, M. (2016): Wahn und Religion, in: Ders.: *Wahnbegegnungen. Zugänge zur Paranoia*, Köln, 262–302.
- Sloterdijk, P. (Hrsg.) (1993): *Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker, gesammelt von Martin Buber*, Köln.
- Stalsett, G.; Austad, A.; Gude, T.; Martinsen, E. (2010): Existential Issues and Representations of God in Psychotherapy: A Naturalistic Study of 40 Patients in the VITA Treatment Model, in: *Psyche & Geloof* 2, 76–91.
- Streib, H.; Keller, B. (2015): *Was bedeutet Spiritualität? Befunde, Analysen und Fallstudien aus Deutschland*, Göttingen.
- Sudbrack, J. (1998): *Religiöse Erfahrung und menschliche Psyche. Religion und Psychologie*, Mainz.
- Tacey, D. (2004): *The Spirituality Revolution: The Emergence of Contemporary Spirituality*, Ove.
- Tart, C. (Hrsg.) (1978): *Transpersonale Psychologie*, Olten.

- Utsch, M.* (2011): Psychologische Hilfen zur Förderung der spirituellen Entwicklung, in: D. Greiner; K. Raschzok; M. Rost (Hrsg.): Geistlich begleiten. Eine Bestandsaufnahme evangelischer Praxis, Leipzig, 106–118.
- Utsch M.* (Hrsg.) (2012): Pathologische Religiosität. Genese, Beispiele, Behandlungsansätze, Stuttgart.
- Utsch, M.* (2014): Gottesbilder und religiöse Entwicklung, in: Wege zum Menschen 66, 579–589.
- Utsch, M.* (2016): Spiritualität – Wert der Beziehung, in: Der Nervenarzt 87, 1152–1162.
- Utsch, M.* (2017): Glaubenskrisen – Veränderungen und Neuorientierungen auf einem religiösen Weg, in: L. Hofmann; P. Heise (Hrsg.): Spiritualität und spirituelle Krisen. Handbuch für Theorie, Forschung und Praxis, Stuttgart, 156–167.
- von Belzen, J. A.* (1997): Spiritualität als Bemühen sinnvoll zu leben. Profil eines kulturpsychologischen Ansatzes, in: Theologische Literaturzeitung 122, 209–225.
- von Heyden, M.; Jungaberle, H.; Majic, T.* (2018): Handbuch Psychoaktive Substanzen, Berlin.
- von Iljin, J.; Klapheck, K.; Ruppelt, F.; Bock, T.* (2015): Religiosität bei Psychosen – Fluch oder Segen? Ergebnisse aus dem SuSi-Forschungsprojekt, in: Kerbe 33, 29–33.
- Wagener, H. J.; Kießling, K.* (2010): Quantitativ-empirischer Zugang zu Geistlicher Begleitung. Forschungsergebnisse, in: K. Kießling (Hrsg.): Geistliche Begleitung, Göttingen 2010, 105–169.
- Wilber, K.* (2007): Integrale Spiritualität. München.
- Wirtz, U.* (2003): Die spirituelle Dimension der Traumatherapie, in: Transpersonale Psychologie und Psychotherapie 9, 7–15.
- Zwingmann, C.; Klein, C.; Jeserich, F.* (Hrsg.) (2017): Religiosität – die dunkle Seite. Beiträge zur empirischen Religionsforschung, Münster.

Literatur zur Einführung

- James, W.* (1902/2014): Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, Frankfurt a. M.
- Utsch, M.; Bonelli, R. M.; Pfeifer, S.* (2018): Psychotherapie und Spiritualität. Mit existenziellen Konflikten und Transzendenzfragen professionell umgehen, Berlin.

Literatur zur Vertiefung

- Hofmann, L.; Heise, P.* (Hrsg.) (2017): Spiritualität und spirituelle Krisen. Handbuch zu Theorie, Forschung und Praxis, Stuttgart.
- Zwingmann, C.; Klein, C.; Jeserich, F.* (Hrsg.) (2017): Religiosität – die dunkle Seite. Beiträge zur empirischen Religionsforschung, Münster.