

V. Dimensionen von ›Spiritualität‹ in der Praktischen Theologie

Schon ein oberflächlicher Blick in die wissenschaftliche Literatur zu ›Spiritualität‹ zeigt, dass um die Deutungshoheit gerungen wird, was die Definition von ›Spiritualität‹ betrifft – und das sowohl innerhalb der (Praktischen) Theologie als auch darüber hinaus im interdisziplinären Bereich. Die Ausgangsfrage der Analyse war deshalb, mit welchen Anliegen auf welche Weise in der Praktischen Theologie und im engeren interdisziplinären Kontext von ›Spiritualität‹ gesprochen wird.

Das damit verbundene Ziel besteht darin, genauer zu beschreiben, worin konkret die Herausforderungen und vor allem auch die Vorteile der Rede von ›Spiritualität‹ für die Praktische Theologie liegen. Die Ergebnisse der Analyse werden nachfolgend unter der Überschrift »Begriffsstruktur« zunächst noch einmal zusammengefasst und bewertet. Darüber hinaus gilt es dann zweitens zu fragen, welche Funktionen der Spiritualitätsdiskurs für die Praktische Theologie erfüllt. In einem dritten Schritt werden anschließend die Aspekte benannt, die aus praktisch-theologischer Perspektive im Hinblick auf die Rede von ›Spiritualität‹ zu beachten sind. Das Fazit formuliert, welche Aspekte im Fokus weiterer praktisch-theologischer Forschung zu ›Spiritualität‹ stehen sollten.

1. Begriffsstruktur von ›Spiritualität‹

Die Analyse der praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurse zeigt, dass ›Spiritualität‹ vieldimensional ist, dass sich jedoch auch verbindende Linien zwischen den verschiedenen Subdiskursen ergeben. Außerdem erweisen sich je nach Kontext andere Konnotationen von ›Spiritualität‹ als entscheidend.

So ist für den Subdiskurs ›Profil‹ der Bezug auf die (konfessionelle) Tradition und damit der Fokus auf Schließung zentral, während andere praktisch-theologische Spiritualitätsdiskurse durchgehend und deutlich stärker auf Öffnung setzen. Der Subdiskurs ›Entgrenzung‹ könnte als Gegendiskurs hierzu beschrieben werden: Er setzt in erster Linie auf Öffnung und konzipiert den sehr weit gefassten Begriff ›Spiritualität‹ quasi als omnipräsent. Die Bedeutung verfasster Religion und kon-

fessioneller Tradition hingegen tritt hier durch die Betonung von Prozessen der Individualisierung deutlich in den Hintergrund. Dieser Fokus auf Individualisierung steht auch im Hintergrund der weiteren erhobenen Subdiskurse, die sich zwischen diesen beiden Polen bewegen. Alle verbinden sie Öffnung und Schließung im Hinblick auf ›Spiritualität‹ auf je spezifische Weise miteinander.

So wird im Kontext von Spiritual Care mehr als in anderen Spiritualitätsdiskursen betont, dass ›Spiritualität‹ eine Dimension des Menschseins sei. ›Spiritualität‹ trägt damit auch selbst die Konnotation ›Mehrdimensionalität‹. Dieser Diskurs macht deutlich, dass der zunächst grundlegend vage Begriff jeweils individuell mit Bedeutung zu füllen ist. Prozesse der Öffnung und Schließung sind hier eng miteinander verbunden.

Auch der Spiritualitätsdiskurs im Kontext von Körpererfahrung knüpft am Individuum an. Gerade unter dem Aspekt der ›Erfahrung‹ steht ›Spiritualität‹ hier besonders deutlich in der Spannung zwischen individueller Körpererfahrung und Tradition, zwischen Öffnung und Schließung.

Im Kontext der Ausbildung zum Pfarrberuf schließlich steht ›Spiritualität‹ auch für das *unverfügbare* Gegenstück zur plan- und prüfbaren Ausbildung anderer Kompetenzen. Sie markiert den individuellen Freiraum innerhalb des durch die Institution vorgegebenen Rahmens der Ausbildung.

Insgesamt zeigt sich also: Mit der praktisch-theologischen Rede von ›Spiritualität‹ dominiert über die unterschiedlichen Subdiskurse hinweg das Anliegen der Öffnung, häufig markiert als Gegenbewegung zu Tradition im Hinblick auf Form und Inhalt von Theologie und Kirche.

Die Analyse von Spiritualitätsdiskursen im interdisziplinären Kontext außerhalb Praktischer Theologie schärft den Blick auf die Ergebnisse zu den praktisch-theologischen Subdiskursen zusätzlich. Es zeigt sich: Erstens spielt die Bindung von ›Spiritualität‹ an spezifische (religiöse) Traditionen in Soziologie und Psychologie nur eine untergeordnete Rolle. Das Anliegen der Öffnung durch den Begriff ›Spiritualität‹ dominiert auch hier die Diskurse. Zugleich macht gerade die außertheologisch nachweisbare extrem weite inhaltliche Öffnung deutlich, dass die Leistungsfähigkeit des Begriffs ›Spiritualität‹ unter einer Unterbestimmtheit leiden kann und dass deshalb eine gewisse Schließung im Sinn jeweils eigener Definition von ›Spiritualität‹ bzw. Abgrenzung von anderen Definitionen aus praktisch-theologischer Perspektive letztlich doch notwendig ist. In diesem Zusammenhang wird zweitens deutlich, dass es gilt, die mit der Rede von ›Spiritualität‹ verknüpften eigenen Anliegen transparent zu machen, um nicht unreflektiert einer »hidden agenda«¹ zu folgen. Dies gilt für praktisch-theologische Rede von ›Spiritualität‹ vor allem da, wo sie sich kirchenkritisch äußert.

¹ Diesen Begriff bzw. die dahinter stehende Überlegung übernehme ich von Westerink, Spirituality in Psychology of Religion, 12.

Die beschriebene vieldimensionale Begriffsstruktur von ›Spiritualität‹ mit ihrem Akzent auf Öffnung ist deshalb zunächst daraufhin zu befragen, wie eine hilfreiche Basisdefinition von ›Spiritualität‹ für den praktisch-theologischen Diskurs aussehen könnte. Die zentralen Anforderungen an eine solche Basisdefinition bestehen darin, dass sie die herausgearbeiteten Akzente beinhaltet und zugleich für die Theologie ebenso wie für den interdisziplinären Kontext anschlussfähig ist. Sie sollte deshalb grundsätzlich weit gefasst sein, um dann kontextspezifisch in den jeweiligen Subdiskursen akzentuiert und ergänzt zu werden.

Es liegt dementsprechend nahe, an bestehende Spiritualitätsdefinitionen anzuknüpfen, die das Anliegen der Öffnung über Theologie und Kirche hinaus bereits zentral positionieren. Aufgrund ihrer weiten disziplinübergreifenden Verbreitung könnte hierfür die vielfach rezipierte Definition nach Hubert Knoblauch herangezogen werden, wie er sie in seiner Monographie »Populäre Religion« formuliert:

»Dazu gehört der tendenziell antiinstitutionelle (antikirchliche) Charakter sowohl der christlichen wie auch der esoterischen Bewegungen, ihre Art des Anti-Dogmatismus, die Ganzheitlichkeit, die Popularisierung und der entschiedene Subjektivismus, der sich durch eine ausgeprägte Erfahrungsbeetontheit auszeichnet.«²

Die Analyse zeigte jedoch, dass die hier genannten Aspekte nicht alle in jedem praktisch-theologischen Kontext gleichermaßen von Bedeutung sind. Deshalb scheint die inhaltlich noch etwas offenere, im interdisziplinären Diskurs bislang weniger verbreitete Spiritualitätsdefinition nach Heinz Streib und Barbara Keller als Grundlage für den praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurs sowie den interdisziplinären Diskurs noch besser geeignet zu sein:

›Spiritualität‹ ist »privatisierte, erfahrungsorientierte Religion«.³

Diese Definition betont sowohl Individualität als auch Erfahrung. Dabei vermeidet sie sowohl eine Engführung auf rein christlich begründete und an kirchliche Tradition gebundene Spiritualität (wie im Subdiskurs ›Profil‹) als auch auf alternative Spiritualität im Sinne von Esoterik (wie bei Detlef Pollack in der Religionssoziologie oder Tatjana Schnell in der Psychologie). Zugleich hat die Definition nach Streib

² Knoblauch, Populäre Religion, 124. Inhaltlich verbindet Knoblauch ›Spiritualität‹ mit der ›Mystik‹ Ernst Troeltschs: »Die Mystik ist die Verinnerlichung und Unmittelbarmachung der in Kult und Lehre verfestigten Ideenwelt zu einem rein persönlich-innerlichen Gemütsbesitz, wobei nur fließende und ganz persönlich bedingte Gruppenbildungen sich sammeln können, im übrigen Kultur, Dogma und Geschichtsbeziehung zur Verflüssigung neigen.« (Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1912), Tübingen 1994, 967 zit.n. Knoblauch, Populäre Religion, 124).

³ Streib/Keller, Was bedeutet Spiritualität, 19.

und Keller mit ihrer Zuordnung zum übergeordneten Begriff ›Religion‹ einen Bezugspunkt, der das Bedeutungsfeld von ›Spiritualität‹ (im Gegensatz zum Beispiel zur ›unbegrenzten‹ Definition bei Michael Utsch) begrenzt. Im Vergleich zu den Begriffen ›Religion‹ oder ›Religiosität‹ markiert ›Spiritualität‹ deutlich die Konnotation der Individualisierung und den Bezug auf (Körper-)Erfahrung.

Es liegt auf der Hand, dass bereits mit dieser Basisdefinition Herausforderungen für den praktisch-theologischen Diskurs verbunden sind. Denn die Erfahrungsorientierung von ›Spiritualität‹ wertet Leiblichkeit und Körpererleben im Vergleich zur traditionell protestantischen Orientierung an Verstand und Reflexion auf. Und die Betonung von Individualität führt zu der Frage, ob und wie sie mit theologischen bzw. kirchlichen Deutungsmustern verknüpft werden kann oder soll. Wie sind also aus praktisch-theologischer Perspektive Individuums- und Erfahrungsorientierung zu deuten? Dies ist die zentrale Herausforderung, der sich Praktische Theologie mit der Rede von ›Spiritualität‹ gegenüber sieht. Sie wird in den praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskursen eher indirekt bearbeitet denn explizit reflektiert.

2. Funktionen von ›Spiritualität‹ im praktisch-theologischen Diskurs

Jenseits der erarbeiteten Begriffsstruktur von ›Spiritualität‹ zeigt die Analyse, dass die Rede von ›Spiritualität‹ spezifische Funktionen für den praktisch-theologischen Diskurs erfüllt. Dazu zählen die vereinfachten Anschlussmöglichkeiten für Praktische Theologie an den disziplinenübergreifenden Individualisierungs- sowie den körperbezogenen Erfahrungsdiskurs. Darüber hinaus fungiert ›Spiritualität‹ im praktisch-theologischen Diskurs in verschiedener Hinsicht als Signal der Öffnung mit dem Ziel der Zukunftsorientierung, wodurch sie insgesamt zu einem positiv besetzten Programm-Begriff der Praktischen Theologie wird.

2.1 Vagheit ermöglicht Interdisziplinarität

Der Begriff der ›Spiritualität‹ wird disziplinenübergreifend *vage* gehalten. Mit einem einzigen Begriff können so sehr unterschiedliche Ideen und Praktiken erfasst werden. Streib und Keller bezeichnen ›Spiritualität‹ im Anschluss an Albrecht Koschorke deshalb als »Gemeinplatz«⁴, andere sprechen von einem »Containerbegriff«⁵. Aus soziologischer Perspektive ist diese Vagheit genau das, was ›Spiri-

4 Albrecht Koschorke, Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer allgemeinen Erzähltheorie, Frankfurt a.M. 2012, 173 zit.n. Streib/Keller, Was bedeutet Spiritualität, 245.

5 Vgl. zum Beispiel Peter Zimmerling, Das Handbuch Evangelische Spiritualität. Idee und Vorgeschichte, in: Ders. (Hg.), Handbuch Evangelische Spiritualität (Bd. 1), Göttingen 2017, 15–21.

tualität letztlich ausmacht: Nach Armin Nassehi weist ›Spiritualität‹ präzise auf das Unbestimmte in Situationen hin und zehrt vor allem »vom formalen Potential religiöser Rede«⁶.

Es kann folglich die Rede von ›Spiritualität‹ zahlreiche unterschiedliche inhaltliche Akzentuierungen umfassen – das gilt auch für den intra- ebenso wie für den interdisziplinären Diskurs. Disziplinenübergreifend wird dabei anerkannt, dass auf Basis der zunächst christlich dominierten Begriffsgeschichte von ›Spiritualität‹ auch christlich-theologische Positionen selbstverständlich zum Spiritualitätsdiskurs dazu gehören.

Dies ist ein bemerkenswerter Unterschied zum Beispiel zu Anliegen und Geschichte der »Pastoralpsychologie«: Diese verstand sich in ihren Anfängen selbst als Psychologie und strebte von dieser Position aus an, in den Dialog mit der akademischen Psychologie zu treten. Da jene sich im deutschsprachigen Raum jedoch seit ihren eigenen Anfängen weitestgehend als naturwissenschaftlich, quantitativ-experimentell arbeitende Wissenschaft versteht und die Bezeichnung »Psychologie« für sich und ihr Vorgehen reklamiert, kam es nicht zu dem von der Pastoralpsychologie erhofften institutionalisierten interdisziplinären akademischen Austausch.⁷

Unter der Überschrift ›Spiritualität‹ werden dementsprechend auch Theologie und Kirche als Akteurinnen im interdisziplinären Spiritualitätsdiskurs genannt, wodurch (Praktische) Theologie anerkannte Gesprächspartnerin im interdisziplinären Dialog ist.

Gerade, weil ›Spiritualität‹ also nicht eindeutig und allgemeingültig definiert werden kann, erfüllt sie ihre Funktion für die Praktische Theologie im interdisziplinären Diskurs: Interdisziplinärer Spiritualitätsdiskurs wird möglich und (Praktische) Theologie mit ihrem Spiritualitätsverständnis ist Teil desselben.

18. Vgl. auch a.a.O., 281. Siehe auch Wilhelm Gräß, Religion der Individuen, 31. Als einer der Ersten verwendet wohl Gerhard Ruhbach den Begriff (vgl. Gerhard Ruhbach, Geistlich leben. Wege zu einer Spiritualität im Alltag, Gießen 1996, 17).

6 Armin Nassehi, Spiritualität. Ein soziologischer Versuch, in: Eckhard Frick/Traugott Roser (Hg.), Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen (Münchener Reihe Palliative Care 4), 2., aktual. Auflage Stuttgart 2011, 35–44: 40.

7 Vgl. Jürgen Ziemer, Art. Pastoralpsychologie, in: RCG⁴ 6 (2003), 993–996: 994. Vgl. dazu ausführlicher auch Katja Dubiski, Seelsorge und Kognitive Verhaltenstherapie. Plädoyer für eine psychologisch informierte Seelsorge (APrTh 69), Leipzig 2017, 50–53.

2.2 Wachstum ermöglicht Zukunft

Die Rede von ›Spiritualität‹ ist auch mit der Idee von Wachstum verbunden und dadurch zukunftsorientiert. Dies gilt in zweierlei Hinsicht: quantitativ und qualitativ.⁸

In quantitativer Hinsicht ist zum einen festzustellen, dass innerhalb und außerhalb Praktischer Theologie Texte über ›Spiritualität‹ üblicherweise mit einem Hinweis auf den »Megatrend« oder den »Boom« von ›Spiritualität‹ beginnen, der »zunehmend« an »Bedeutung gewinnt«.⁹ Belegt wird die These des Booms unter anderem mit dem wachsenden Workshop- und Büchermarkt unter der Überschrift ›Spiritualität‹. Auch die steigende Zahl an wissenschaftlichen Veröffentlichungen unter diesem Titel dient als Beleg für die Aktualität und Bedeutsamkeit von ›Spiritualität‹.¹⁰ Der Anschluss an diesen Boom impliziert Zukunftsfähigkeit.¹¹

Zum anderen wird vor allem die Beobachtung, dass sich auch Menschen außerhalb von Kirche als spirituell bezeichnen, als Begründung für das mit der Rede von ›Spiritualität‹ verbundene Bestreben der Öffnung über institutionell-kirchliche und traditionell-theologische Grenzen hinaus herangezogen. ›Spiritualität‹ steht in dieser Hinsicht quasi synonym für die *Möglichkeit quantitativen Wachstums* über die Grenzen von ›Religion‹ und vor allem von ›Kirche‹ hinaus.

Dabei spielt es eine nur untergeordnete Rolle, dass sich die Rede von ›Spiritualität‹ im alltäglichen Sprachgebrauch auf einem in quantitativer Hinsicht relativ niedrigen Level bewegt. So sind die empirischen Ergebnisse der (erstmals

8 Die Unterscheidung von quantitativem und qualitativem Wachstum im Hinblick auf ›Spiritualität‹ und Kirche führt Sabine Bayreuther ein (vgl. Bayreuther, Meditation, 307).

9 Zitiert wird üblicherweise Regina Polak, Megatrend oder Megaflop? Zur Wiederentdeckung von Spiritualität, in: Diakonia 37 (2006), 386–392. Vgl. z.B. Bayreuther, Meditation, 303.306 oder Hermisson, Spirituelle Kompetenz, 21f.

10 So Utsch/Klein, Bestimmungsversuche, 26. Vgl. auch Roser, Innovation Spiritual Care, 45. Kritik an der Rede vom Boom nennt unter anderem Ulrike Popp-Baier und bezeichnet die soziologische Forschung zu ›Spiritualität‹ als Grund für das methodologische Artefakt (Hermisson, Spirituelle Kompetenz, 21 unter Bezug auf Ulrike Popp-Baier, From Religion to Spirituality – Megatrend in Contemporary Society or Methodological Artefact? A Contribution to the Secularization Debate from Psychology of Religion, in: Journal of Religion in Europe 3 [2010], 34–67: 35).

11 Zugleich ist freilich kritisch zu reflektieren, dass der praktisch-theologische Spiritualitätsdiskurs mit seinem Rekurs auf den Boom selbst dazu beiträgt, den »Boom«, mit dem er die eigene Existenz begründet, zu verstärken bzw. ihn sogar erst zu erschaffen. Diese Überlegung schließt an eine Grundüberlegung Foucaults zur Diskursanalyse an, der es darum geht »Diskurse [...] als Praktiken zu behandeln, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen.« (Michel Foucault, Archäologie des Wissens [1969], Frankfurt a.M. 1981, 74 zit.n. Kunz, Spiritualität im Diskurs, 215).

für die Bevölkerung in Deutschland repräsentativen) *Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung von 2023 (KMU VI)* sehr niedrig, was die Selbstbezeichnung »spirituell« anhand des folgenden Items angeht: »Ich bin ein spirituell orientierter Mensch mit einer Verbindung zu einer höheren Wirklichkeit.«¹² Mit dem Bezug »auf eine Transzendenzerfahrung«¹³ im Sinn einer »höheren Wirklichkeit« wird der Spiritualitätsbegriff hier sehr eng gefasst. Dies ist wohl ein Grund dafür, dass die Werte niedrig ausfallen: Nur 3 % der Befragten sagen von sich, dass diese Beschreibung auf sie »voll« zutrifft, 9 % antworten »eher«.¹⁴ Die Bandbreite der oben genannten praktisch-theologischen sowie außertheologischen Definitionen von ›Spiritualität‹ lässt annehmen, dass die hier verwendete Engfassung von ›Spiritualität‹ auf »höhere[] Wirklichkeit«¹⁵ das Phänomen minimalisiert und unzureichend erfasst. Der *Religionsmonitor der Bertelsmann Stiftung 2023* erzielt dementsprechend höhere Zahlen für die Selbstbezeichnung »spirituell«, da er jenseits der Selbstzuordnung »Als wie spirituell würden Sie sich selbst bezeichnen?«¹⁶ keine weitere Definition bzw. Beschränkung des Begriffs vornimmt: Für 13 % der Befragten trifft das genannte Item »sehr« oder »ziemlich« zu, für ca. 50 % »mittel« bzw. »wenig«.¹⁷ Insgesamt

12 Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), *Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung*, Leipzig 2023, 24 (nachfolgender Kurztitel: KMU VI), abzurufen unter: https://www.ekd.de/ekd.de/ds_doc/07490_EKD_KMU_Web_neu.pdf (Abruf am 05.03.2024).

13 Ebd.

14 Außerdem geben 19 % der Befragten »eher nicht« an, sowie 69 % Prozent »gar nicht« (ebd.).

15 Ebd.

16 Marcel Müke u.a., *Zusammenleben in religiöser Vielfalt. Warum Pluralität gestaltet werden muss*, Gütersloh 2023, 23 (nachfolgender Kurztitel: Religionsmonitor 2023), abzurufen unter: https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/ST_DZ_Religionsmonitor_Zusammenleben_in_religioeser_Vielfalt_2023.pdf (Abruf am 19.07.2024).

17 Beachtenswert ist, dass sich auch von den Befragten ohne Religionszugehörigkeit 7 % als »ziemlich/sehr« und 38 % als »wenig/mittel« spirituell bezeichnen. Dabei ist zugleich zu bemerken, dass sich von dieser Gruppe der Befragten ohne Religionszugehörigkeit auch 2 % als »ziemlich/sehr« religiös und 27 % als »wenig/mittel« religiös bezeichnen – der zusätzliche Erkenntnisgewinn durch ›Spiritualität‹ ist also quantitativ begrenzt. Auch Menschen, die sich dem Buddhismus zugehörig fühlen, bezeichnen sich häufiger als ›spirituell‹ denn als ›religiös‹. Während umgekehrt gilt: Menschen, die sich Christentum, Islam oder Hinduismus zugehörig fühlen, bezeichnen sich häufiger als ›religiös‹ denn als ›spirituell‹ (alle in der Anmerkung genannten Daten: vgl. ebd). Vollständige Kreuztabellen zur Selbstbezeichnung als ›religiös‹ und als ›spirituell‹ stellen weder der Religionsmonitor 2023 noch die KMU VI vor. Einzelne Zahlen machen jedoch deutlich, dass das vorausgesetzte Verständnis von ›Spiritualität‹ zu immensen Unterschieden führt: Im Religionsmonitor bezeichnen sich »38 Prozent derer, die ihrer Selbsteinschätzung nach als ›hochreligiös‹ gelten können, [...] auch als ›sehr spirituell‹« (a.a.O., 25). In der KMU VI sind es ca. 7 %, die als (eher) religiös und spirituell zu bezeichnen sind (rückgerechnet aus den Angaben KMU VI, 24).

scheint jedoch die Rede von einem »Boom« von ›Spiritualität‹ im Hinblick auf den nicht-wissenschaftlichen, allgemeinen Sprachgebrauch auf Basis beider Studien eher hoch gegriffen.¹⁸

Entscheidend für die Frage nach den Funktionen des Spiritualitätsdiskurses für die Praktische Theologie ist: Allein die Tatsache, dass Menschen sich als ›spirituell‹ bezeichnen (und eben nicht als ›religiös‹ bzw. sich keiner Religion zuordnen) und auch unabhängig davon, wie viele oder wie wenige Menschen dies sind, ist eine der zentralen Begründungen für die Thematisierung von ›Spiritualität‹ in der Praktischen Theologie. Die Rede von ›Spiritualität‹ hat hier also die Funktion, die Gegenwarts- und vor allem Zukunftsorientierung Praktischer Theologie zum Ausdruck zu bringen, indem sie selbst die positive bzw. optimistische Konnotation ›Wachstum‹ trägt. Damit fungiert sie als Gegenbegriff zu negativ bzw. pessimistisch besetzten Diskursen rund um sinkende Mitgliederzahlen der Kirchen. Die Rede von ›Spiritualität‹ ermöglicht demnach innerhalb Praktischer Theologie einen positiv besetzten Gegendiskurs mit Bezug auf die Zukunft bzw. stärkt diesen.

Und auch *in qualitativer Hinsicht* werden mit dem Begriff ›Spiritualität innerhalb des Christentums Praktiken akzentuiert, die als Erweiterung bzw. Vertiefung gelebter Religion verstanden werden. In diesem Sinn führt Sabine Bayreuther im Kontext von Meditation die Rede vom qualitativen Wachstum ein, das Einzelne durch Meditationspraxis erreichen.¹⁹ Auch hier hat die Rede von ›Spiritualität‹ die Funktion, einen positiven Gegensatz zu als ›normal‹ markierter protestantischer Theologie und Kirche aufzuzeigen. Dies erreicht sie durch die Akzentuierung von Praktiken, die im stark kognitiv geprägten Protestantismus bzw. dessen theologischer Ausbildung bislang nicht vorkamen. In diesen Zusammenhang gehört auch die Verknüpfung von ›Spiritualität‹ mit den Begriffen ›Suche‹ und ›Sehnsucht‹ im Bereich praktisch-theologischer Diskurse: Die Rede von ›Spiritualität‹ signalisiert eine Orientierung Praktischer Theologie auf Zukunft hin.

Exkurs: Einseitig positive Verzerrung von ›Spiritualität‹

In Verbindung mit den positiv besetzten Themen der Öffnung und Zukunftsorientierung gilt es, die insgesamt vorfindliche einseitig positive Verzerrung von ›Spiritualität‹ zu reflektieren, die in vielen Kontexten den Spiritualitätsdiskurs dominiert. Dazu ist zunächst festzuhalten: Indem ich zu Beginn der vorliegenden Ana-

18 Ein Vergleich mit Daten früherer Erhebungen ist schwierig, da die Daten der KMU bislang nicht repräsentativ für die deutsche Bevölkerung waren und die Daten des Religionsmonitors für 2008 und 2013 nach Ost/West getrennt und für nur vier Gruppen (sehr/ziemlich/weinig/gar nicht – unter Auslassung von »mittel«) präsentiert wurden (vgl. Pollack/Müller, Religionsmonitor, 12).

19 Vgl. Bayreuther, Meditation, 307.

lyse in Anlehnung an diskursanalytisches Vorgehen fragte, inwiefern ›Spiritualität‹ in den jeweiligen Subdiskursen als Lösung präsentiert wird, impliziert die Perspektive der vorliegenden Studie auf ›Spiritualität‹ von Anfang an eine positive Färbung des Begriffs sowie eine Orientierung auf die Zukunft hin. Dies ist jedoch *kein* durch die Bezugnahme auf diskursanalytische Vorgehensweisen bedingtes methodisches Artefakt. Vielmehr *resultiert* die methodische Herangehensweise gerade aus der Beobachtung, dass ›Spiritualität‹ in der Praktischen Theologie wie im interdisziplinären Kontext durchgehend positiv konnotiert wird.²⁰ Nach einer anfänglich eher kritischen Haltung gegenüber dem Begriff ›Spiritualität‹ wird aktuell Kritik am Begriff ›Spiritualität‹ im praktisch-theologischen Diskurs nur in der Hinsicht geäußert, dass der Begriff teilweise falsch verstanden werde.²¹ Es steht aber nicht die grundsätzlich positive Konnotation von ›Spiritualität‹ in Frage.

Hinterfragt wird diese positive Einseitigkeit vor allem in jenem Bereich des theologischen sowie interdisziplinären Spiritualitätsdiskurses, in dem ›Spiritualität‹ empirisch zu messen versucht wird. Die einseitig positive Füllung von ›Spiritualität‹ sowie ihre Gleichsetzung mit Well-Being wird von verschiedenen Autor*innen aus methodischen und inhaltlichen Gründen kritisiert. So stellt zum Beispiel der Mediziner Pär Salander fest, dass Korrelationen zwischen ›Spiritualität‹ und ›Well-Being‹ wiederholt in Abhängigkeit voneinander erhoben und darüber hinaus auch noch fälschlicherweise kausal interpretiert werden.²² Auch wird wiederholt betont, dass Religion mit ihren Ambivalenzen zu berücksichtigen ist: Es ist hoch wahrscheinlich, dass ›Spiritualität‹ ebenso wie Religiosität sowohl positive als auch negative Konsequenzen für das psychische und physische Wohlergehen haben kann.²³ Außerdem wird von verschiedenen Autor*innen gefragt,

²⁰ Dies entspricht der alltagssprachlichen Verwendung, die Streib/Keller unter Anwendung zweier semantischer Differenziale, empirisch prüften: ›Spiritualität‹ ist durchgehend positiver konnotiert als ›Religion‹ (vgl. Streib/Keller, Was bedeutet Spiritualität, 56–60).

²¹ Die genannte kritische Position finden sich unter anderem im einschlägigen Artikeln in der TRE (vgl. Karl-Friedrich Wiggermann, Art. Spiritualität, in: TRE 35 [2002], 708–717). Kritik an spezifischen Verständnissen von ›Spiritualität‹ findet sich v.a. in den beiden Subdiskursen ›Profil‹ und ›Entgrenzung‹, welche die Pole der Schließung und Öffnung im Bereich Praktischer Theologie darstellen.

²² Salander arbeitet heraus, dass die Korrelation zwischen ›Spiritualität‹ und ›Well-Being‹ häufig kausal interpretiert wird, dass also angenommen wird, ›Spiritualität‹ zeige positiven Einfluss auf Well-Being (vgl. Salander, The Emperor's New Clothes: Spirituality, 25). Salander betont, dass sogar die Korrelationen inhaltslos sein könnten, da sie Skalen verwenden, die selbst Items zu Well-Being enthalten, und diese mit ›Spiritualität‹ korrelieren (vgl. ebd.). Stärker inhaltlich argumentiert Herman Westerink (vgl. Westerink, Spiritualitätsbegriff, 171).

²³ Vgl. zum Beispiel Michael Klessmann, Religion und Gesundheit, in: Isabelle Noth/Christoph Morgenthaler/Kathleen J. Greider (Hg.), Pastoralpsychologie und Religionspsychologie im Dialog (Praktische Theologie heute 115), Stuttgart 2011, 28–40: 29. Vgl. auch Streib/Keller, Was bedeutet Spiritualität, 26.

was eine einseitig positiv verstandene ›Spiritualität‹ überhaupt von Resilienz bzw. von (sozial-)psychologischen Faktoren unterscheide.²⁴

Innertheologisch sticht hier vor allem der Subdiskurs ›Mehrdimensionalität‹ im Kontext von Spiritual Care hervor, wo diskutiert wird, inwiefern diese einseitig positive Füllung von ›Spiritualität‹ theologisch tragfähig bzw. nicht tragfähig ist. In diesem Sinn betont z.B. Isolde Karle, dass es gerade zur spirituellen Sorge dazu gehören, auch Sinnlosigkeit auszuhalten.²⁵

Erst in jüngster Zeit wird außerdem durch die zunehmende Sensibilisierung für Gewalt und Missbrauch reflektiert, dass der bislang in erster Linie positiv konnotierte Begriff ›Spiritualität‹ auch eine spezifische Verletzlichkeit von Menschen markiert, deren Implikationen für Kirche und Theologie unter der Überschrift »Macht« noch zu reflektieren sind.²⁶

Insgesamt lässt sich festhalten, dass bislang positive Lesarten von ›Spiritualität‹ auch den praktisch-theologischen Diskurs dominieren. Die dabei implizierte Zukunftsorientierung ist ein Grund dafür, den Begriff so intensiv zu rezipieren. Erst der sich innertheologisch aktuell weiter formierende Diskurs über den Zusammenhang von ›Macht‹ und ›Spiritualität‹ setzt dieser positiven Einseitigkeit eine realistischere Komplexität im Hinblick auf ›Spiritualität‹ entgegen. Einzelne Stimmen, die ›Spiritualität‹ bereits zuvor deutlicher in ihrer Ambiguität wahrnahmen (vor allem im Kontext von Spiritual Care), weisen darauf hin, dass dem praktisch-theologischen Beitrag zum disziplinenübergreifenden Spiritualitätsdiskurs hier eine spezifische Bedeutung zukommt, die sich einer einseitig positiven Verzerrung widersetzt.

²⁴ Lea Chilian z.B. kritisiert weniger eine Einseitigkeit, sondern betont die möglichen negativen Auswirkungen von ›Spiritualität‹, um den Begriff von »Resilienz« unterscheiden zu können (vgl. Lea Chilian, Ethik und Spiritualität im Gesundheitswesen. Spiritual Care in theologisch-ethischer Diskussion [Ethik 17], Stuttgart 2022, 84). Zu den psychologischen Faktoren, die mit ›Spiritualität‹ gleichgesetzt werden vgl. Salander, *The Emperor's New Clothes: Spirituality*, 24f.

²⁵ Vgl. Karle, Chancen und Risiken, 63.

²⁶ Schon länger wird in diesem Bereich von katholischer Seite geforscht, vgl. zum Beispiel Doris Reisinger, Spiritueller Missbrauch in der katholischen Kirche, Freiburg i. B. 2019 oder Barbara Haslbeck u.a. (Hg.), Selbstverlust und Gottentfremdung. Spiritueller Missbrauch an Frauen in der katholischen Kirche, Ostfildern 2023. Von evangelischer Seite finden sich erst jüngst Überlegungen hierzu, vgl. unter anderem Johann Hinrich Claussen (Hg.), Sexualisierte Gewalt in der evangelischen Kirche. Wie Theologie und Spiritualität sich verändern müssen, Freiburg 2022 und Markus Schmidt, Spiritueller und sexueller Missbrauch. Zum Verhältnis von Missbrauch, Macht und Spiritualität, in: Pastoraltheologie 113,3 (2024), 71–87.

2.3 Öffnung ermöglicht Selbstvergewisserung

Fragt man nach Gründen dafür, warum Praktische Theologie ausgerechnet in den einseitig positiv besetzten Spiritualitätsdiskurs aktiv eintritt, so ist hier auch die negativ konnotierte Grundsituation zu nennen, in der sich Praktische Theologie gegenwärtig angesichts des rückläufigen gesellschaftlichen Rückhalts ihrer selbst sowie der Tradition und der Institution, auf die sie sich bezieht, befindet: Der Spiritualitätsdiskurs bietet der verunsicherten Wissenschaft Praktische Theologie eine positiv konnotierte Perspektive.²⁷

Denn die gesamtgesellschaftliche Entwicklung im Hinblick auf rückläufige Mitgliederzahlen der großen Kirchen in Deutschland berühren auch das Selbstverständnis Praktischer Theologie. So wird zum Beispiel ein hauptsächlich auf Christentum und Kirche begrenztes Selbstverständnis Praktischer Theologie, wie es Dietrich Rössler noch bis in die 1990er Jahren formulierte, heute weder der Lebenswirklichkeit der Menschen noch den Herausforderungen gerecht, mit denen sich sowohl Praktische Theologie als auch Kirche auseinandersetzen.²⁸ Vielmehr geht es Praktischer Theologie heute selbstverständlich nicht mehr nur um kirchliche und christliche sondern generell um religiöse Praxis, die inner- wie außerkirchliche Formen umfasst.²⁹ Es liegt auf der Hand, dass Praktische Theologie sich in diesem Sinne notwendigerweise auch mit ›Spiritualität‹ befasst, um ihrer Aufgabe gerecht zu werden. Die explizite und prominente Thematisierung von ›Spiritualität‹ ist ein Ausdruck dieser Öffnung Praktischer Theologie über Kirche und Christentum hinaus. Praktische Theologie trägt damit einerseits der pluralen Gesellschaft Rechnung, andererseits dient diese Öffnung auch der Selbstvergewisserung. Zugleich gehen mit der Forschung zu ›Spiritualität‹ neue Herausforderungen einher, nicht zuletzt die der präzisen Formulierung der eigenen praktisch-theologischen Perspektive.

²⁷ Ähnlich argumentiert auch Detlef Lienau: »Will man der Säkularisierungsthese nachlassen der Religiosität etwas entgegensetzen, braucht es den Aufweis neuer Formen und Orte von Religion. Dass dabei – zumindest auch – ein Selbstbehauptungsinteresse von Kirche und Theologie eine Rolle spielen kann, sollte nicht vorschnell zurückgewiesen werden. Die kritische Anfrage nach institutionellen Interessen ist auch darum plausibel, weil oftmals gegen die Selbstbeschreibung der Akteure Phänomene als religiös beschrieben und potenziell vereinnahmt werden. [...] Gerade die programmatiche Unschärfe des Religionsbegriffs lässt fragen, ob diese Sichtbarmachung von Religion nicht zu weit greift und mit dem Interesse, die Relevanz von Religion und der eigenen Disziplin zu stärken, vereinnahmt.« (Lienau, Religion auf Reisen, 58).

²⁸ Vgl. Dietrich Rössler, Grundriss der Praktischen Theologie, 2., erw. Auflage Berlin 1994, 3.

²⁹ Vgl. Isolde Karle, Praktische Theologie (LET 7), Leipzig 2020, 13.

2.4 Zwischenfazit

›Spiritualität‹ erfüllt für die Praktische Theologie mehrere miteinander eng verbundene Funktionen. So ermöglicht der vage Begriff ›Spiritualität‹ eine erweiterte disziplinenübergreifende Zusammenarbeit, er signalisiert Wachstum und eröffnet Praktischer Theologie damit Zukunftsperspektiven und vermittelt Selbstvergewisserung als Gegengewicht zu negativ bzw. pessimistisch getönten Diskursen im Hinblick auf Prozesse der Entkirchlichung. Diese Funktionen gilt es im Blick zu behalten, wenn im Bereich Praktischer Theologie von ›Spiritualität‹ die Rede ist. Die folgenden Überlegungen zu Kriterien für einen praktisch-theologischen Spiritualitätsbegriff basieren auf der Annahme, dass ›Spiritualität‹ jedoch auch über die genannten Funktionen hinaus einen »Mehrwert«³⁰ hat bzw. für praktisch-theologisches Arbeiten haben kann.

3. Kriterien für einen praktisch-theologischen Spiritualitätsbegriff

Die ausführlich beschriebene funktionale Dimension der Rede von ›Spiritualität‹ vorausgesetzt gilt es nun auf Basis der in den Subdiskursen erhobenen Begriffsstruktur von ›Spiritualität‹ genauer zu fassen, welche Aspekte bei der Rede von ›Spiritualität‹ zu bedenken sind, damit die praktisch-theologische Rede von ›Spiritualität‹ vor allem intradisziplinär, aber auch darüber hinaus für den disziplinenübergreifenden Diskurs von Gewinn sein kann.

Zu diesem Zweck geht es anschließend zunächst um eine Verortung von ›Spiritualität‹ zwischen Öffnung und Schließung sowie um die Position und Perspektive Praktischer Theologie im intradisziplinären sowie im disziplinenübergreifenden Spiritualitätsdiskurs.³¹ Darauf folgen Überlegungen zur These ›anthropologischer Spiritualität‹ sowie zur theologischen Reflexion individueller (Körper-)Erfahrung, die mit ›Spiritualität‹ konnotiert ist.

3.1 Verortung zwischen Öffnung und Schließung

Der im Anschluss an die Aufgabenstellung Praktischer Theologie beschriebene Zweischritt von breiter Wahrnehmung der Praxis und deren Reflexion spiegelt sich auch in der Polarität von Öffnung und Schließung. Diese hatte sich in der Analyse

³⁰ Der Begriff stammt von Streib/Keller, Was bedeutet Spiritualität, 245.

³¹ Auch Ralph Kunz betont die Bedeutung von »Leitprämissen« (Kunz, Spiritualität im Diskurs, 219) und »Leitperspektiven« (a.a.O., 223) für die disziplinenübergreifende Frage nach ›Spiritualität‹.

als Verbindungsline zwischen Denkfiguren und Argumentationslinien der praktisch-theologischen und interdisziplinären Spiritualitätsdiskurse für den Umgang mit dem Bezugsproblem rückläufiger Kirchenmitgliedschaft erwiesen. Sie soll nun als erster Schritt der Formulierung von Kriterien für einen praktisch-theologischen Spiritualitätsbegriff vertieft reflektiert werden.

Einen interessanten Denkanstoß für die Formulierung von Kriterien für einen in dieser Hinsicht angemessenen Spiritualitätsbegriff liefert der Ansatz des Soziologen Andreas Reckwitz zur Kultur in der Spätmoderne. Reckwitz ringt ebenfalls um eine Verknüpfung von Prozessen der Öffnung und Schließung, wenn diese auch bei ihm unter anderen Bezeichnungen auftauchen. Auch ohne seiner soziologischen Analyse in jeder Hinsicht zuzustimmen, ist sein Ansatz vor allem deshalb interessant für die vorliegende Fragestellung, weil Reckwitz notwendige Rahmenbedingungen für einen *gemeinsamen Umgang mit Kultur in der individualisierten Gesellschaft* beschreibt.³² Diese Zielsetzung kann mit der Frage nach Kriterien für eine hilfreiche Rede von ›Spiritualität‹ für die Praktische Theologie verglichen werden: Es geht darum, wie Individuums- und Erfahrungsorientierung mit theologischen Deutungsmustern zu verknüpfen sind.

Reckwitz beschreibt aktuelle gesellschaftliche Prozesse der Individualisierung anhand der Denkfigur »Singularitäten«³³, in der Einzigartigkeit im Fokus steht: »Es bilden sich in gesellschaftlichen Kernbereichen *allgemeine* Strukturen und Praktiken aus, deren Interesse systematisch am *Besonderen* ausgerichtet ist.«³⁴ Alles Nicht-Singuläre und Standardisierte erscheint im Gegensatz dazu nach Reckwitz als »wertlos«³⁵.

Reckwitz' daran anschließende Überlegungen zu »Kultur«, die auf seine Grundthese der Singularisierung aufbauen, liefern die hier entscheidenden Anknüpfungspunkte für die Übertragung auf die Frage nach ›Spiritualität‹. Denn Reckwitz stellt »zwei grundsätzlich konträre Umgangsweisen *mit* der Kultur«³⁶ einander gegenüber:

»In der einen, der Hyperkultur, gibt die Kultur der Selbstentfaltung von Individuen eine Form und der Diversität auf globalen Märkten einen Raum, in der zweiten

32 Die Generalisierung der so gedeuteten Singularität zur Erklärung sämtlicher aktueller gesellschaftlicher Prozesse ist freilich kritikwürdig (vgl. Ivo Bäder-Butschle/Detlef Lienau, Funktionalisierte Religion. Soziologische Perspektiven auf Religion und Kirche, Leipzig 2021, 96).

33 Vgl. Andreas Reckwitz, Die Gesellschaft der Singularitäten, Berlin 2017.

34 Andreas Reckwitz, Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne, Berlin 2019, 20 [Hervorhebungen im Original].

35 Reckwitz, Ende der Illusionen, 22 [im Original hervorgehoben]. Es lassen sich hier Parallelen zu Kristian Fechtners oben bereits genanntem Verständnis von ›Spiritualität‹ als einer Religiosität des Besonderen ziehen (vgl. Fechtner, Mild religiös, 33).

36 Reckwitz, Ende der Illusionen, 24 [Hervorhebung im Original].

Umgangsweise, dem Kulturessenzialismus, wird Kultur als fester Ort beziehungsweise als Medium der kollektiven Identität von Gemeinschaften begriffen.«³⁷

Reckwitz sieht demnach zwei zentrale Arten des Verständnisses des Umgangs mit Kultur miteinander im Konflikt.³⁸ Auf der einen Seite ist dies die akademisch hochgebildete *Hyperkultur*, in der Menschen sich frei und offen aussuchen, was sie wollen, und diese Wahlfreiheit aufwerten. Vielfalt »ist in der Hyperkultur per se gut«³⁹. Von der Struktur her entspricht dies einem Verständnis von ›Spiritualität‹ mit einem starken Akzent auf Individualisierung, wie es sich am deutlichsten im Subdiskurs ›Entgrenzung‹ findet. Auf der anderen Seite steht, was Reckwitz als *Kulturessenzialismus* beschreibt: eine auf die Homogenität der Gruppe und deren Wert setzende, sich nach außen abgrenzende essenziellisierte Form von Kultur.⁴⁰ Im Hinblick auf ›Spiritualität‹ entspricht dem ein geschlossen gefasstes Spiritualitätsverständnis als konfessionelle Frömmigkeit, wie es die Analyse im Subdiskurs ›Profil‹ zeigte, in dem positiv bewertete Praktiken von ›Spiritualität‹ in der eigenen Tradition gesucht und gefunden werden. Die von Reckwitz genannten gesellschaftlichen Gruppen können im Hinblick auf den Umgang mit Kultur koexistieren oder in Widerstreit geraten.⁴¹ Beides zeigt sich auch im praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurs. Reckwitz schlägt deshalb vor – und hier wird es für die Frage nach ›Spiritualität‹ in der Praktischen Theologie interessant – einen Weg zu finden, der sowohl die Heterogenität der Hyperkultur ernst nimmt *als auch* auf ein »Kollektiv«⁴² zielt.

Dies erachtet Reckwitz auch deshalb für wichtig, weil die beiden beschriebenen Formen von Kulturalisierung Einseitigkeiten in sich tragen. So beschreibt Reckwitz als Nachteile der individualisierten Hyperkultur »die Abwesenheit des Kollektivs im starken Sinne und die Abwesenheit der normativen Verbindlichkeit einer gemeinsamen kulturellen Praxis.«⁴³ Auf ›Spiritualität‹ bezogen ist dies zu beobachten, wenn im praktisch-theologischen Diskurs Theologie und Kirche ausgeblendet oder nur noch negativ konnotiert werden. Wo dies der Fall ist, stellt sich aus praktisch-theologischer Perspektive die Frage, ob und wie Gemeinschaft und Gemeinsamkeit im Angesicht der Heterogenität von ›Spiritualität‹ überhaupt denkbar sind.

37 A. a. O., 24f.

38 Vgl. a.a.O., 30.

39 A. a. O., 40.

40 Vgl. a.a.O., 42–44. Reckwitz schreibt: »Das Ideal des Kulturessenzialismus ist damit die Homogenität der Gemeinschaft, ihre Eindeutigkeit und Einheitlichkeit, in der Differenzen, die zwischen den Individuen untereinander existieren, absorbiert werden.« (a.a.O., 44).

41 Vgl. a.a.O., 47. Reckwitz hat die Frage nach dem Zusammenhalt der Gesellschaft unter dem Vorzeichen »Konflikt« (a.a.O., 29) durch die Brille der polarisierenden Singularisierung vor Augen.

42 A. a. O., 54.

43 A. a. O., 53.

Demgegenüber sieht Reckwitz eine artifizielle Homogenisierung des Eigenen durch Schließung nach außen im Kulturessenzialismus.⁴⁴ Diese Art der Kulturalisierung ist für Reckwitz letztlich nur möglich, wenn man sich ausschließlich auf die Vergangenheit fokussiert und Heterogenität nicht im Blick hat.⁴⁵ Eine solche Schließung impliziert also einen Ausschluss der vielfältigen Realität und fände sich im Spiritualitätsdiskurs dort, wo Individualität ausgeschlossen und ein ausschließlicher Fokus auf eine absolut gesetzte Tradition mit feststehenden unveränderbaren Deutungsmustern gelegt wird.

Umso bedeutsamer wäre nach Reckwitz eine Verbindung beider Seiten, »die sich auf ein Kollektiv ausrichtet und zugleich nichtessenzialistisch ist«⁴⁶. Die allgemeine Bedingung für eine »Kultur des Allgemeinen«⁴⁷ formuliert er dementsprechend so:

»Zentral wäre hierfür, das *Universale* und das *Heterogene* zusammenzudenken sowie das Allgemeine nicht als etwas Vorgegebenes zu betrachten, sondern als einen Prozess der *Arbeit am Allgemeinen*.«⁴⁸

Entscheidend für die Zusammenführung beider Aspekte ist nach Reckwitz das nicht-essenzialistische prozessuale Verständnis eines »Universalen«⁴⁹. Übertragen auf die praktisch-theologische Rede von ›Spiritualität‹ ginge es im Anschluss daran darum, sowohl den Aspekt der Individualisierung und Heterogenität von ›Spiritualität‹ ernst zu nehmen, als auch grundlegende nicht-essenzialistische Verbindungen im Hinblick auf Praxis und Theorie des Glaubens immer wieder gemeinsam zu erarbeiten. Vor dieser Denkfolie würde (Praktische) Theologie an Dynamik gewinnen und wäre deutlich weniger statisch zu konzipieren.⁵⁰

44 Vgl. a.a.O., 54.

45 Vgl. a.a.O., 44. In »Singularitäten« deutet Reckwitz im Hinblick auf Religion das, was er im Aufsatz mit »Kulturalisierung II« als »neue[] Religionsgemeinschaften« (Reckwitz, Singularitäten, 410) bezeichnet – wobei er v.a. fundamentalistische »Neogemeinschaften« (a.a.O., 412) in den Vordergrund stellt. Dieser Aspekt wird im Aufsatz zu Kultur weniger stark gemacht. Hingegen wird der abstrakte Aspekt des Kollektivs und der Gemeinschaft umso deutlicher ausgearbeitet und ermöglicht die Übertragung auf den praktisch-theologischen Subdiskurs ›Profilik‹.

46 Reckwitz, Ende der Illusionen, 54. Im exemplarischen Bereich des Rechts sieht Reckwitz dies in der Verfassung (vgl. a.a.O., 59).

47 A. a. O., 57.

48 Ebd. [Hervorhebungen im Original].

49 A. a. O., 58.

50 Ivo Bäder-Butschle und Detlef Lienau formulieren in ähnlichem Zusammenhang die »Frage, ob *affektive* Gemeinschaftlichkeit nur via Gegenkulturalität funktioniert« (Bäder-Butschle/Lienau, Funktionalisierte Religion, 95 [Hervorhebung: K. D.]), ob also bedeutungsvolle Gemeinschaft nur als Prozess maximaler Schließung (zum Beispiel im fundamentalistischen

Insgesamt erweist sich die Konzeptualisierung der dritten Möglichkeit von Kulturalisierung bei Reckwitz als hilfreiche Orientierung für die Formulierung von Kriterien eines praktisch-theologischen Spiritualitätsverständnisses, das Heterogenität mit einer fortdauernden Arbeit an einer gemeinsamen inhaltlichen Grundlinie verbindet und auf diese Weise Öffnung und Schließung im Hinblick auf ›Spiritualität‹ gewinnbringend verknüpft. Die entscheidende Erkenntnis besteht darin, neben der *Öffnung* – die im Hinblick auf die Funktionen des Spiritualitätsbegriffs für den praktisch-theologischen Diskurs zentral ist – mit der *Schließung* eben auch ihren Gegenpol in den Blick zu nehmen, diesen jedoch nicht-essenzialistisch und prozessual zu konzipieren. Was dies für den praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurs konkret bedeuten kann, gilt es bei den folgenden Reflexionen zu den Kriterien für einen praktisch-theologischen Spiritualitätsbegriff im Blick zu behalten.

3.2 Theologische Perspektivierung

Die Analyse der Spiritualitätsdiskurse Praktischer Theologie und ihres interdisziplinären Kontexts zeigte, wie bedeutsam es ist, die jeweilige disziplinäre Perspektive auf ›Spiritualität‹ zu reflektieren. Denn diese beeinflusst in hohem Maße das eigene Verständnis von ›Spiritualität‹ sowie deren Verortung im Gesamtdiskurs.

Dies gilt umso mehr, da Praktische Theologie eng mit empirischen Wissenschaften wie der Soziologie und der Psychologie zusammenarbeitet: Praktische Theologie beobachtet und reflektiert religiöse Praxis – und arbeitet in Anlehnung an andere Disziplinen deshalb auch selbst immer häufiger empirisch.⁵¹ Sie ist also in besonderem Maße dazu herausgefordert, ihre spezifisch theologischen Perspektiven zu reflektieren und auch zu kommunizieren, was diese Sichtweise ausmacht. Dies gilt es im Blick zu behalten, denn es ist gerade die Verknüpfung unterschiedlicher disziplinärer Perspektiven, die den Gewinn interdisziplinären Forschens ausmacht. Der interdisziplinäre Diskurs ist besonders dann interessant und ertragreich, wenn verschiedene Perspektiven und Argumente benannt werden.

Exkurs: »Spiritualität transdisziplinär«

Für den disziplinenübergreifenden Spiritualitätsdiskurs werden neben »Interdisziplinarität« auch die Begriffe der »Multidisziplinarität« und der »Transdisziplinarität« verwendet.⁵² Prominent gilt dies zum Beispiel für den Sammelband »Spirituali-

Sinn [vgl. Reckwitz, Singularitäten, 412f]) möglich ist oder ob sie auch in Verknüpfung mit der von Reckwitz beschriebenen Öffnung, d.h. der Prozessualität, gelingen könnte.

⁵¹ Vgl. Christian Grethlein, Art. Praktische Theologie III. Als akademische Disziplin, in: RGG⁴ 6 (2003), 1563–1565: 1564.

⁵² Vgl. Sebastian Lerch, Interdisziplinäre Kompetenzen, Münster/New York 2017, XX.

tät transdisziplinär« (2011), herausgegeben von Arndt Büsing und Niko Kohls, zum Zusammenhang zwischen »Spiritualität und Gesundheit«⁵³. Die Begriffe des Titels – ›Spiritualität‹ und ›transdisziplinär‹ – werden im Band selbst nicht explizit definiert, jedoch wird im Editorial das Anliegen des Bandes als das Bemühen beschrieben, »das Thema Spiritualität konfessionsneutral und ohne ideologische Einschränkungen wissenschaftlich zu bearbeiten«⁵⁴. Mit diesen Worten markieren die Herausgeber, dass sie die Definition von ›Spiritualität‹ der Zuordnung zu Gesundheit nachordnen. Diesem Anliegen entspricht die Aufnahme von Texten unterschiedlichster Disziplinen, sowohl aus dem Umfeld theologischer Forschung⁵⁵ als auch aus dem Bereich ›Transpersonaler Psychologie‹⁵⁶.

Bezogen auf den Spiritualitätsdiskurs bestätigt der Band damit, dass transdisziplinäre Anliegen sich vor allem im Kontext »Gesundheit« finden. Das zeigt sich auch in der Analyse praktisch-theologischer und ausgewählter Spiritualitätsdiskurse im interdisziplinären Kontext. Der Band von Büsing und Kohls ist dem Subdiskurs ›Positive Effekte‹ zuzuordnen, welcher der Idee einer ›neutralen Spiritualität‹ folgt und zurückhaltend bleibt, was eigene Spiritualitätsdefinitionen angeht. Dabei zeigt sich jedoch der bereits in der Analyse genannte Widerspruch: Unterschiedlichste Ansätze von ›Spiritualität‹ werden rezipiert, obwohl der Begriff zugleich immer wieder ausschließlich für die christliche Tradition beansprucht und zugleich positiv verzerrt dargestellt wird.⁵⁷

Versteht man unter *Transdisziplinarität*, »daß Kooperation zu einer andauern den, die fachlichen und disziplinären Orientierungen selbst verändernden wissenschaftssystematischen Ordnungen [sic!] führt«⁵⁸, dann stellen sich die am transdisziplinären Diskurs beteiligten Disziplinen mit ihrer je spezifischen Perspektive

53 Arndt Büsing/Niko Kohls, Editorial, in: Dies. (Hg.), *Spiritualität transdisziplinär. Wissenschaftliche Grundlagen im Zusammenhang mit Gesundheit und Krankheit*, Berlin/Heidelberg 2011, 2.

54 Ebd.

55 So z.B. Stefan Huber, Constantin Klein und Klaus Baumann (vgl. Büsing/Kohls, *Spiritualität transdisziplinär*).

56 Unter anderem Liane Hofmann, Harald Walach und Renate Ruhland (vgl. Büsing/Kohls, *Spiritualität transdisziplinär*).

57 Eher wenig am Themenbereich Gesundheit orientiert, aber im Sammelband von Büsing und Kohls enthalten ist der oben bereits analysierte Text von Stefan Huber und Constantin Klein (vgl. Kap. IV.1.2.1). Hier zeigt sich eine ähnliche Grundstruktur wie im Subdiskurs ›Positive Effekte‹: Es findet sich eine Zurückhaltung, was die explizite eigene Definition von ›Spiritualität‹ angeht, auch die religionsoziologische Debatte um Säkularisierung vs. Individualisierung von Religion wird nicht explizit benannt. Dennoch akzentuiert der scheinbar neutrale Text die Gruppe der hoch-religiösen und hoch-spirituellen (vgl. Kap. IV.1).

58 Jürgen Mittelstraß, *Transdisziplinarität. Wissenschaftliche Zukunft und institutionelle Wirklichkeit* (Konstanzer Universitätsreden 214), Konstanz 2003, 9f zit.n. Sebastian Lerch, *Interdisziplinäre Kompetenzen*, Münster/New York 2017, 65.

selbst in Frage, um dadurch zu einem gemeinsamen Spiritualitätsverständnis zu kommen. Von außen betrachtet stellt sich die Frage nach dem Anliegen, der Zielsetzung und den leitenden Normen, die das transdisziplinäre Arbeiten bestimmen, da »Neutralität« in dieser Hinsicht unmöglich ist. Im Hinblick auf die Formulierung der Kriterien für einen praktisch-theologischen Spiritualitätsbegriff folgt daraus: Es ist genau zu reflektieren, inwiefern transdisziplinäre Anliegen, Ziele und Normen denen der Praktischen Theologie nicht widersprechen und inwiefern eine Partizipation an der transdisziplinären Spiritualitätsforschung dementsprechend aus praktisch-theologischer Perspektive als sinnvoll erscheint.

Es bleibt festzuhalten: Wird die Benennung und Reflexion der eigenen Perspektive nicht explizit gemacht und stattdessen im disziplinenübergreifenden Spiritualitätsdiskurs ein gemeinsames Spiritualitätsverständnis einfach vorausgesetzt, geht der Gewinn verloren, der sich aus den unterschiedlichen Perspektiven der Disziplinen ergeben kann. Dementsprechend ist es von Bedeutung für den praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurs, spezifisch theologische Perspektiven hinsichtlich der Rede von »Spiritualität« zu reflektieren und ggf. zu benennen, um auf diese Weise die Gemeinsamkeiten und Unterschiede und damit die Besonderheiten verschiedener Spiritualitätsdiskurse präziser zeigen und so den vagen Begriff »Spiritualität« insgesamt begrifflich strukturieren zu können. Im Unterschied zum beschriebenen transdisziplinären Vorgehen wird deutlich, dass das Modell der »Interdisziplinarität« zwei zentrale Vorteile disziplinenübergreifenden Arbeitens miteinander verbindet: Einerseits wird auch hier nach gemeinsamen Anliegen, Zielen und Normen gesucht, zugleich wird aber andererseits die eigene (disziplinäre) Position diesbezüglich explizit reflektiert und benannt.

Im Hinblick auf die Formulierung von Kriterien für einen praktisch-theologischen Spiritualitätsbegriff ist nun näher zu bestimmen, was die praktisch-theologische Perspektive überhaupt ausmacht. Nur so kann diese interdisziplinär von Gewinn sein und für den intradisziplinären Diskurs einen Rahmen bieten.

Merkmale der praktisch-theologischen Perspektive können über eine Bestimmung der *Aufgaben* Praktischer Theologie beschrieben werden. Im Anschluss an den Begründer der Praktischen Theologie, Friedrich Schleiermacher, ist es heute Konsens, dass diese darin bestehen, einerseits eine Theorie religiöser Praxis zu entwickeln sowie andererseits Kunstregeln für die kirchliche Praxis zu erarbeiten.⁵⁹ Dieser zweifachen Aufgabe folgt Praktische Theologie auch mit ihrer Partizipation am interdisziplinären Spiritualitätsdiskurs.

⁵⁹ Vgl. Ulrike Wagner-Rau, I.1 Praktische Theologie als Theorie der christlichen Religionspraxis, in: Kristian Fechtner/Jan Hermelink/Martina Kumlein/Ulrike Wagner-Rau, Praktische Theologie. Ein Lehrbuch (Theologische Wissenschaft. Sammelwerk für Studium und Beruf 15), Stuttgart 2017, 19–28. 20.

Mit ›Spiritualität‹ wird – gemäß der *ersten* genannten Aufgabe – zunächst sowohl kirchliche als auch darüber hinaus reichende Praxis beschrieben. Ziel einer Begriffsstruktur von ›Spiritualität‹ wäre demnach auch eine *Theoriebildung zur breit gefächerten Praxis* dessen, was unter der Bezeichnung ›Spiritualität‹ von den verschiedenen Disziplinen untersucht wird. Als Grundannahme scheint es sinnvoll, an Definitionen der Religionsforschung verschiedener Disziplinen anzuschließen und ›Spiritualität‹ in Relation zu ›Religion‹ zu definieren. Auf diese Weise erhält ›Spiritualität‹ in all ihrer Pluralität dennoch Kontur.

Die Analyse praktisch-theologischer und interdisziplinärer Spiritualitätsdiskurse hat gezeigt, dass mit der *zweiten* Aufgabe im Hinblick auf die Kunstregreln für kirchliches Handeln weitere Aspekte verbunden sind: Praktische Theologie muss gerade im Zusammenhang des Spiritualitätsdiskurses zum einen ihr *Verhältnis zu Kirche* reflektieren und begründen. Die Analyse zeigte, dass im Zusammenhang der Rede von ›Spiritualität‹ Kirchenkritik mitschwingt, ohne dass reflektiert wird, wie sich diese zu den Aufgaben der Praktischen Theologie verhält.⁶⁰ Genau diese Aufgabe setzt jedoch ein grundsätzlich konstruktiv-kritisches Verhältnis zu Kirche voraus, das immer wieder neu zu reflektieren ist.

Dabei nimmt auf den Spiritualitätsdiskurs auch Einfluss, ob und inwiefern die Aufgabe Praktischer Theologie auch *normativ* verstanden wird. Eine solche normative Füllung kann im Anschluss an Ernst Langes Formel von Praktischer Theologie als »Kommunikation des Evangeliums«⁶¹ erfolgen.⁶² Christian Grethlein versteht den Begriff des Evangeliums dabei biblisch fundiert und in Kooperation der theologischen Disziplinen auf Veränderung hin »als eine Perspektive, die die Sicht des Lebens verändert und Menschen in unterschiedlicher Weise neu ausrichtet«⁶³. Die Deutung des Begriffs »Evangelium« als *Transformation* und die damit einhergehende zentrale Bedeutung von Transformation für die Praktische Theologie insgesamt findet sich in jüngerer Zeit häufiger, insbesondere auch im Kontext von ›Spiritualität‹. So führt Grethlein in Anlehnung an biblische Begrifflichkeiten weiter aus, dass es um den »Anbruch der Gottesherrschaft«⁶⁴ geht.

-
- 60 Kirchenkritische Konnotationen trägt ›Spiritualität‹ explizit v.a. im Subdiskurs ›Profil‹, sowie implizit in den Subdiskursen ›Entgrenzung‹ sowie ›Unverfügbarkeit‹ (vgl. Kap. III).
- 61 Ernst Lange, Zur Theorie und Praxis der Predigarbeit, in: Ders., Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt, hg. und mit einem Nachwort versehen von Rüdiger Schloz, München 21987, 9–51: 13.
- 62 Vgl. z.B. Michael Domsgen/Bernd Schröder (Hg.), Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie (APrTh 57), Leipzig 2014.
- 63 Christian Grethlein, Praktische Theologie, Berlin/Boston 2016, 160. Grethlein buchstabiert dies in seinem Lehrbuch dann aus über verschiedene Modi der Kommunikation des Evangeliums – als Lehren und Lernen, gemeinschaftliches Feiern und Helfen zum Leben (vgl. a.a.O., 328).
- 64 A. a. O., 160.

Isolde Karle spricht von der Kommunikation des Evangeliums als Befreiung und »Ressource für lebensdienliche und heilsame Dynamiken im Kommunikations- und Lebenszusammenhang von Glaube, Liebe und Hoffnung«.⁶⁵ Und für Sabrina Müller, die der Transformation durch religiöse Erfahrung insgesamt eine große Bedeutung zuschreibt, geht es Praktischer Theologie zentral um die »christliche Hoffnungsperspektive«⁶⁶. Im weitesten Sinne lässt sich sagen: »Kommunikation des Evangeliums« hat durchgehend mit Veränderung zum Wohl von Menschen und Welt zu tun. Bei aller Variabilität in der konkreten Füllung von Langes Formel deutet sich hier eine übergreifende inhaltliche Norm Praktischer Theologie an.

Mit einer in dieser Weise zurückhaltend normativen Bestimmung Praktischer Theologie sind Kriterien auch für den praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurs sowie für die praktisch-theologische Perspektive im interdisziplinären Spiritualitätsdiskurs zu entwickeln. Diese Kriterien ergeben sich in Anlehnung an die doppelte Aufgabenstellung Praktischer Theologie daraus, einerseits Praxis zu beobachten und theoretisch zu fassen sowie andererseits zu fragen, »welche Interessen sich mit ihr verbinden und was sie bewirkt«⁶⁷ bzw. ob und inwiefern kirchliche Praxis in Orientierung am Leitbegriff der Kommunikation des Evangeliums »affirmativ oder kritisch«⁶⁸ angeregt werden kann.

Zur Formulierung von Kriterien für einen praktisch-theologischen Spiritualitätsbegriff lässt sich allgemein formulieren: Es gilt, für eine sinnvolle Bestimmung von ›Spiritualität‹ zunächst die praktisch-theologische Perspektive selbst möglichst präzise zu bestimmen – zum Beispiel anhand der Aufgabe(n) Praktischer Theologie – und dies auf die Definition von ›Spiritualität‹ anzuwenden. Ein solches Vorgehen wäre im Anschluss an die obigen Ausführungen ein erster Schritt zu einem nicht-essenzialistischen prozessualen Verständnis von ›Spiritualität‹.

3.3 Reflexion der These ›anthropologischer Spiritualität‹

Ein weiteres Kriterium für die Formulierung eines praktisch-theologischen Spiritualitätsbegriffs ist die Reflexion der These von einer ›anthropologischen Spiritualität‹, die in ganz verschiedenen inhaltlichen Zusammenhängen vertreten wird.

⁶⁵ Karle, Praktische Theologie, 20.

⁶⁶ Sabrina Müller, Religiöse Erfahrung und ihre transformative Kraft. Qualitative und hermeneutische Zugänge zu einem praktisch-theologischen Grundbegriff (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 29), Berlin/Boston 2023, 204. Im Hinblick auf spezifische Praktiken steht für Julia Koll die »Verwandlung des [...] Lebens« (Julia Koll, Körper beten. Religiöse Praxis und Körpererleben [Praktische Theologie heute 85], Stuttgart 2007, 255) im Fokus, für Tatjana Schnütgen situative ebenso wie längerfristige Transformation Tanzender, die »neue innere Haltungen« (Schnütgen, Tanz, 497) gewinnen.

⁶⁷ Koll, Körper beten, 255.

⁶⁸ Lienau, Religion auf Reisen, 55.

3.3.1 ›Bedarf‹ als Ausdruck generalisierten Bedürfnisses

Die These ›anthropologischer Spiritualität‹ findet sich in mehreren praktisch-theologischen Subdiskursen. So wird im Subdiskurs ›Entgrenzung‹ im Kontext von Individualisierung besonders betont, dass ›Spiritualität‹ gesamtgesellschaftlich weit verbreitet bzw. allgegenwärtig ist, da alle Menschen nach Sinn fragen. Im Subdiskurs ›Mehrdimensionalität‹ im Kontext von Spiritual Care wird ebenfalls betont, dass ein verbreitetes Bedürfnis nach ›Spiritualität‹ besteht – hier liegt der Akzent darauf, dass die Wahrnehmung dieses Bedürfnisses explizit auch von Seiten des Gesundheitswesens geäußert wird. Beide Diskurse signalisieren also auf unterschiedliche Weise, dass sie sich und ihre mit »Sinn« konnotierte Rede von ›Spiritualität‹ als notwendige Reaktion auf ein allgemeines menschliches Bedürfnis verstehen. Aus diesem Grund verhandeln sie ›Spiritualität‹ als »anthropologische Kategorie«.⁶⁹

Teilweise lassen die Argumentationen dabei offen, inwiefern sie im Blick haben, dass ein solches Bedürfnis nach ›Spiritualität‹ nicht bei *allen* Menschen vorliegt.⁷⁰ Dieser Aspekt ist jedoch zu reflektieren und zu benennen, da andernfalls implizit aus dem ›Bedürfnis‹ Einzelner die These eines generellen ›Bedarfs‹ aller an ›Spiritualität‹ werden kann, was in zweierlei Hinsicht problematisch ist.

Denn zum einen zeigt sich bei der empirischen Erfassung von Lebenssinn in einer groß angelegten Studie von Tatjana Schnell *kein* genereller Bedarf an Sinn: »In vielen Fällen trat beides nämlich gemeinsam auf: niedrige Sinnerfüllung *und* niedrige Sinnkrise«⁷¹. Es gibt demnach Menschen, die keinen Sinn für ihr Leben benennen können und dennoch keine Sinnkrise empfinden. Die These eines generellen Bedarfs an Sinn lässt sich empirisch nicht bestätigen. ›Anthropologische Spiritualität‹ als Ausdruck eines Bedarfs *aller* nach Sinn ist demnach eine Überhöhung dessen, was empirische Sinnforschung nachweisen kann.

Zum anderen und weitaus gravierender ist aus theologischer Perspektive die Überhöhung einer anthropologischen Möglichkeit zur *Notwendigkeit* von ›Spiritualität‹, da hier die menschliche Freiheit betroffen ist.⁷² Mit dem Versuch, ›Spiritualität‹

⁶⁹ Roser, Spiritual Care, 453. Zimmerling verwendet den Begriff zwar nicht, aber geht davon aus, dass »nur wenige« (Zimmerling, Evangelische Spiritualität, 131) Menschen ohne Religion oder ›Spiritualität‹ auskommen können.

⁷⁰ Salander kritisiert dieses »a priori« aus methodischer Perspektive: Wird ›Spiritualität‹ so weit gefast, dass alles darunter fällt, sind die Ergebnisse entsprechend breit gestreut (Salander, The Emperor's New Clothes: Spirituality, 26). Für Salander ist ein Kriterium adäquater Forschung im Bereich Religion/Spiritualität: »is it over-inclusive or does it respect a secular worldview?« (a.a.O., 29).

⁷¹ Schnell, Psychologie des Lebenssinns, 9 [Hervorhebung im Original]. In einer Studie Schnells sind das »Ungefähr ein Viertel aller Deutschen« (a.a.O., 132).

⁷² Auch Ralph Kunz spricht unter Bezug auf Karl Baier von ›Spiritualität als›menschliche Grundmöglichkeit‹ (Kunz, Spiritualität im Diskurs, 211 unter Verweis auf Karl Baier, Philosophische Anthropologie der Spiritualität, Spiritual Care, 1 [2012], 24–31; 24).

tät bzw. Religion als notwendig in *alle* Biographien einzutragen, erfolgt, was schon Dietrich Bonhoeffer als Widerspruch zur Mündigkeit der Menschen markierte:

»Ich will also darauf hinaus, daß man Gott nicht noch an irgendeiner allerletzten heimlichen Stelle hineinschmuggelt, sondern daß man die Mündigkeit der Welt und des Menschen einfach anerkennt, daß man den Menschen in seiner Weltlichkeit nicht madig macht, sondern ihn an seiner stärksten Stelle mit Gott konfrontiert, daß man auf alle pfäffischen Kniffe verzichtet und nicht in Psychotherapie oder Existenzphilosophie einen Wegbereiter Gottes sieht.«⁷³

Bonhoeffer sieht den Eintrag von Religion bzw. »Spiritualität« in Psychotherapie und Philosophie als unlauter und der menschlichen Freiheit widersprechend an. Vielmehr ist die Ablehnung von Gott, von »Spiritualität« oder von der Frage nach Sinn bzw. die Indifferenz diesen Themen gegenüber eine auch aus theologischer Perspektive legitime menschliche Möglichkeit.

Die These eines generellen »Bedarfs« aller an »Spiritualität« ist folglich weder aus psychologischer noch aus theologischer Perspektive unumstritten. Dennoch findet sich vor allem im interdisziplinären Kontext der praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurse eine Überspitzung der beschriebenen argumentativen Tendenz durch die explizite Verschiebung von der Möglichkeit zur *Notwendigkeit* anthropologischer »Spiritualität«. Indem zum Beispiel Michael Utsch »Spiritualität« mit dem Stellen existenzieller Fragen identifiziert und letzteres wiederum allen Menschen zuschreibt, kann er einen Bedarf *aller* Menschen an »Spiritualität« postulieren.⁷⁴ Aus dem Bedürfnis Einzelner wird der Bedarf aller. Aus der anthropologischen Möglichkeit »Spiritualität« wird eine Notwendigkeit. Diese Verschiebung bildet dann die Basis für seine Forderung einer Integration von »Spiritualität« in die Psychotherapie. Die Argumentation, dass »Spiritualität« für alle Menschen von Bedeutung und deshalb auch in der eigenen (außertheologischen) Disziplin notwendigerweise zu berücksichtigen sei, erweist sich damit letztlich als apologetische Strategie.⁷⁵

Diese extreme Position des Bedarfs *aller* an »Spiritualität« wird im Kontext von Spiritual Care immer wieder kritisch diskutiert und findet sich generell in den praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskursen eher selten. Dennoch schwingt eine apologetische Tendenz – deutlich schwächer und nur implizit – auch in praktisch-theologischen Argumentationen mit, zum Beispiel bei Wilhelm Gräß oder Traugott Roser. Bei Gräß ist sie Folge seiner Verknüpfung von »Spiritualität« und Sinnfrage.

73 Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. Eberhard Bethge, Gütersloh 131985 (1951), 174.

74 Vgl. Utsch, Psychotherapie und Spiritualität, 22.256.

75 Besonders für die Religionspsychologie stellte bereits Westerink eine solche apologetische Tendenz fest (vgl. Westerink, *Spirituality*, 11f).

ge.⁷⁶ Für Roser benennt ›Spiritualität‹ die als ›mehr‹ (als nur die physische und psychische Ebene) markierte »Unschärfe«⁷⁷ im empirisch arbeitenden Gesundheitssystem. Beide fassen damit ›Spiritualität‹ extrem weit und es bleibt in den entsprechenden Texten offen, inwiefern menschliches Leben ohne ›Spiritualität‹ überhaupt als Möglichkeit mitgedacht wird.

Im Hinblick auf die Frage danach, worin die Herausforderungen gewinnbringender Rede von ›anthropologischer Spiritualität‹ aus praktisch-theologischer Perspektive bestehen, ist also festzuhalten, dass ›Spiritualität‹ als menschliche Möglichkeit, nicht aber als Notwendigkeit zu verstehen ist.

3.3.2 ›Sehnsucht‹ als theologische Akzentuierung von ›Bedürfnis‹

Jenseits der Verknüpfung von ›Spiritualität‹ und ›Bedürfnis‹ erfolgt in den praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskursen regelmäßig eine Verknüpfung von ›Spiritualität‹ mit dem Begriff ›Sehnsucht‹.⁷⁸ Auch über den Spiritualitätsdiskurs hinaus ist die Rede von Sehnsucht häufig wiederkehrendes Motiv in der Praktischen Theologie: Wilhelm Gräßt bezeichnet gar das Christentum als Ganzes als eine »Sehnsuchtsreligion«⁷⁹.

Bereits in den 1990er Jahren hatte Henning Luther ›Sehnsucht‹ als einen zentralen Aspekt menschlichen Seins herausgearbeitet. Er begründet dies mit seiner These von Identität als Fragment, da Menschen immer auf andere und auf Zukunft aus-

76 Gräßt verknüpft ›Spiritualität‹ und Sinn eng miteinander (vgl. Gräßt, Religion der Individuen, 31). Im Unterschied zu Schnell unterstellt Gräßt außerdem die Sinnfrage allen Menschen: »Die Sinnfrage steht dort, wo die Individuen stehen.« (Gräßt, Sinn fürs Unendliche, 74). Freilich lassen nicht alle Menschen sie zu und suchen auch Antworten nicht in Kirche und Theologie (vgl. a.a.O., 74f).

77 Roser, Spiritual Care, 399.

78 Vgl. Kap. III zu Corinna Dahlgrün, Ulrich Körtner, Isolde Karle. Eine Ausnahme im außertheologischen Diskurs bilden die Texte von Michael Utsch, dessen Argumentation durch eine Verknüpfung von ›Spiritualität‹, Bedarf, Bedürfnis, Suche und Sehnsucht und einer damit implizierten und betonten Dringlichkeit auffällt (vgl. oben Kap. IV.2). Auch Christian Grethlein assoziiert ›Spiritualität‹ eng mit Sehnsucht (Christian Grethlein, Art. Spiritualität VII. Praktisch-theologisch, in: RGG⁴ 7 (2004), 1596f: 1597). Und Simon Peng-Keller schreibt: »Mögen auch manche Patienten fest in einer bestimmten spirituellen Tradition verwurzelt sein: Bei vielen anderen artikuliert sich Spiritualität eher im Modus der Sehnsucht.« (Peng-Keller, Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs, 45).

79 Wilhelm Gräßt, Gelebte Religion als Thema der Praktischen Theologie, in: Christian Danz/Jörg Dierken/Michael Murrmann-Kahl (Hg.), Religion zwischen Rechtfertigung und Kritik (Beiträge zur rationalen Theologie 15), Frankfurt a.M. 2005, 153–169: 167. Auch von katholischer Seite ist von »Sehnsuchtsreligion« (Polak, Megatrend oder Megaflop, 388 unter Verweis auf Maria Widl, Sehnsuchtsreligion. Neue religiöse Kulturformen als Herausforderungen für die Praxis der Kirchen, Frankfurt a.M. 1994) für neue Religiosität bzw. Spiritualität die Rede.

gerichtet seien.⁸⁰ Die Ursache für diese Ausrichtung sieht Luther in einer menschlichen Unruhe, die wiederum darin begründet liege, dass Menschen nach Ganzheit suchen.⁸¹ Er formuliert: »Das Fragment trägt den Keim der Zeit in sich. Sein Wesen ist *Sehnsucht*.«⁸² Spezifisch christlich sei es – von Luther theologisch gedeutet über die Rechtfertigungslehre⁸³ und den eschatologischen Vorbehalt⁸⁴ –, diese mit Sehnsucht verknüpfte Fragmentarität der eigenen Identität anzuerkennen: »Glaube hieße dann, als Fragment zu leben und leben zu können.«⁸⁵ Oder umformuliert und auf Sehnsucht zugespitzt: Glaube heißt, eigene Sehnsucht anzuerkennen und Leben mit ihr zu gestalten.

Diese Argumentation macht deutlich, inwiefern ›Sehnsucht‹ als Begriff theologischer Anthropologie verstanden werden kann und innertheologisch eine wichtige Funktion übernimmt. Dementsprechend ließe sich sagen: Praktische Theologie beschreibt mit der Rede von ›anthropologischer Spiritualität‹ Ausdrucksformen dieser ›Sehnsucht‹.

Eine weitere inhaltliche Präzisierung von ›Sehnsucht‹ liefert die Abgrenzung der ›Sehnsucht‹ vom ›Bedürfnis‹, auf die Gerhard Marcel Martin in seiner Monographie zu ›Sehnsucht‹ hinweist: Emmanuel Lévinas setzt »Bedürfnis (besoin)« und »Begehrten (désir)« einander als Kontrapunkte entgegen.⁸⁶ Während das Bedürfnis befriedigt werden kann, gilt dies nicht für das Begehrten, das Martin synonym zu ›Sehnsucht‹ versteht.⁸⁷ Er zitiert Lévinas:

»Über den Hunger hinaus, den man sättigt, den Durst, den man löscht, die Sinne, die man befriedigt, existiert das absolut Andere, das man jenseits dieser Befriedigungen begehrt, ohne daß der Leib irgendeine Geste kennte, das Begehrten zu stillen, ohne daß neue Liebkosungen erfunden werden könnten. Unerlässliches Begehrten nicht deswegen, weil es einem unerlässlichen Hunger entspräche, sondern weil es nach keiner Nahrung ruft.«⁸⁸

⁸⁰ Vgl. Henning Luther, Identität und Fragment, in: Ders., Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 160–182: 169.

⁸¹ Vgl. a.a.O., 167.

⁸² A. a. O., 169 [Hervorhebung im Original].

⁸³ A. a. O., 172.

⁸⁴ A. a. O., 175.

⁸⁵ A. a. O., 172.

⁸⁶ Vgl. Gerhard Marcel Martin, *Sehnsucht leben. Erfahrungen und Konzepte*, Stuttgart 2022, 78f. Martin selbst versteht »›Sehnsucht‹ als eine oft diffuse und weitgehend ziellose, exzentrische Grundstimmung, als ein Existenzial, eine anthropologisch-philosophische Fundamentalkategorie *sui generis*.« (a.a.O., 8 [Hervorhebungen im Original]).

⁸⁷ Vgl. a.a.O., 78f.

⁸⁸ Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg i. B./München ³1998, 201 zit.n. Martin, *Sehnsucht leben*, 79.

Übertragen auf die Überlegungen zu ›Spiritualität‹ ließe sich formulieren: Während ›Spiritualität‹ mit einer Konnotation von ›Bedürfnis‹ als stillbar konzipiert wird, gilt dies für eine mit ›Sehnsucht‹ konnotierte ›Spiritualität‹ nicht. Die von Traugott Roser und auch von Michael Utsch vorgenommene Verknüpfung von ›Spiritualität‹ und ›Bedürfnis‹ bewegt sich nicht durch Zufall im Umfeld der empirisch-naturwissenschaftlich arbeitenden Gesundheitswissenschaften. Durch die theologische Verknüpfung mit ›Sehnsucht‹ hingegen wird der Aspekt der Unverfügbarkeit von ›Spiritualität‹ gestärkt.⁸⁹

Für die Begriffsstruktur von ›Spiritualität‹ lässt sich zusammenfassen: Mit der Rede von ›Spiritualität‹ wird im praktisch-theologischen Diskurs eine Würdigung dessen zum Ausdruck gebracht, was Praktische Theologie als unstillbare ›Sehnsucht‹ von Menschen wahrnimmt bzw. deutet. Oder in anderen Worten: Vor dem Hintergrund der Grundbedingung, ›anthropologische Spiritualität‹ als menschliche Möglichkeit zu verstehen, kann ›Spiritualität‹ als theologischer Begriff für Ausdrucksformen von ›Sehnsucht‹ konzipiert werden.

3.3.3 Zwischen ›Suche‹ und Praxis

›Suche‹ bildet sowohl intra- als auch interdisziplinär ein wiederkehrendes Motiv, wenn es um ›Spiritualität‹ geht. ›Suche‹ bildet sozusagen das kognitiv-konative Scharnier zwischen der dezidiert theologischen »Binnensprache«⁹⁰ von ›Sehnsucht‹ und der vor allem im Kontext des Gesundheitswesens vorfindlichen Rede vom menschlichen ›Bedürfnis‹ nach ›Spiritualität‹.

Die Idee, die Rede von ›Spiritualität‹ mit ›Suche‹ zu verbinden, ist nicht neu. Eine der bekanntesten englischsprachigen Definitionen von ›Spiritualität‹ ist die von Kenneth Pargament, der ›Spiritualität‹ als »search for the sacred«⁹¹ beschreibt. Heinz Streib und Barbara Keller kritisieren jedoch, dass, indem Pargament das »Heilige« als Ziel der Suche setzt, die Grenzen zwischen Religion und ›Spiritualität‹ in einer Weise verschwimmen, die nicht mehr zu verdeutlichen mag, was den Vorteil der Rede von ›Spiritualität‹ ausmacht.⁹² Es scheint schwierig zu sein, die Richtung der ›Suche‹ in Verbindung mit ›Spiritualität‹ so zu bestimmen, dass sie praktisch-theologisch allgemein anerkannt wird. Was jedoch deutlich wird: Die

89 Martin belegt diese Deutung auch mit einem Zitat von Friedrich Schleiermacher: »Sehnsucht nach dem Unendlichen, nach dem Einem in Allem« (Friedrich D. E. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Hamburg 1958, 92 zit.n. Martin, Sehnsucht leben, 11).

90 Hermisson, Spirituelle Kompetenz, 166.

91 Kenneth I. Pargament, Of Means and Ends. Religion and the Search for Significance, in: The International Journal for the Psychology of Religion 2 (1992), 201–229 zit.n. Streib/Keller, Was bedeutet Spiritualität, 26.

92 Vgl. dazu die kurze und präzise Zusammenfassung der Argumente bei Streib/Keller, Was bedeutet Spiritualität, 26f.

mit ›Suche‹ konnotierte ›Spiritualität‹ fordert dazu heraus, Religion als »eine Bewegung der Suche«⁹³ und Kirche in ihrer ökumenischen Vielfalt »weniger als Kirchen der Antworten, sondern stärker als Kirchen der Fragen, als Gemeinschaften von Suchenden und Fragen«⁹⁴ zu verstehen.

In diesem Sinn kann auch Wilhelm Gräbs Fokus auf den Sinn gelesen werden: Der Anlass für seine Rede von Sinn ist weniger die Annahme eines eindeutigen unveränderlichen Sinns, sondern sind in erster Linie die »Sinnfragen« der Menschen, denen deshalb Priorität einzuräumen ist: »Das Verkündigungsparadigma gilt es durch das Deutungsparadigma zu ersetzen.«⁹⁵ Suche und (Sinn-)Fragen der Menschen sind der Ausgangspunkt für alle religiöse Deutung.⁹⁶

Aus systemtheoretischer Perspektive hat diese Argumentation der ›Suche‹ im Hinblick auf ›Spiritualität‹ einen guten Grund. So beschreibt Armin Nassehi die Funktion religiöser Kommunikation damit, »Unbestimmtheit mit Bestimmtheit vertreten zu können«⁹⁷. ›Spiritualität‹ versteht Nassehi dementsprechend als »jene Form, die auf *noch weniger Bestimmtheit* setzt«⁹⁸. Nassehi schließt seine Überlegungen zu ›Spiritualität‹ im Bereich der Palliative Care mit einem Verweis auf die Praxis:

»Vielleicht ist Spiritualität jene Kommunikationsform, die es ermöglicht, Kommunikation aufrecht zu erhalten, wo es letztlich keine vernünftigen Gründe mehr gibt, sondern nur noch eine Praxis, in der sich alle Beteiligten wiederfinden.«⁹⁹

Auch wenn Nassehi hier im Kontext des Extremfalls von Sterben und Tod argumentiert, deutet seine Argumentation doch eine auch über diesen Kontext hinaus weisende Richtung an. Denn die bislang diskutierten Konnotationen ›anthropologischer Spiritualität‹ – ›Bedürfnis‹, ›Sehnsucht‹ und ›Suche‹ – betonen die explizite und aktive Seite von ›Spiritualität‹. Gerade da, wo diese jedoch an ihre Grenzen kommt, scheint eine andere Facette von ›Spiritualität‹ auf, welche die Rede von ›anthropologischer Spiritualität‹ erhellen könnte. Wie Kristian Fechtner anhand

⁹³ Wilhelm Gräß, *Sinnfragen. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur*, Gütersloh 2006, 8.

⁹⁴ Michael N. Ebertz, »Spiritualität« im Christentum und darüber hinaus. Soziologische Vermutungen zur Hochkonjunktur eines Begriffs, in: ZfR 13 (2005), 193–208: 207.

⁹⁵ Gräß, *Sinnfragen*, 188f.

⁹⁶ Dies wird auch von der Beobachtung gestützt, dass Gräß zum Beispiel im Hinblick auf die theologische Deutung der Taufe im Taufgottesdienst kaum auf den Begriff »Sinn« zu sprechen kommt, sondern in erster Linie konkret macht, wie theologisch-liturgisch auf die Sinnfragen der Tauffamilien eingegangen werden kann: durch einen Fokus auf Dankbarkeit, Angst und Segen anstelle von Erbsünde, Auferstehung und Leib Christi (vgl. a.a.O., 207f).

⁹⁷ Nassehi, *Spiritualität*, 40.

⁹⁸ Ebd. [Hervorhebung: K. D.]

⁹⁹ A. a. O., 42.

zahlreicher Beispiele ausführt, finden sich im Bereich zeitgenössischer Religiosität auch »sporadische, anlassbezogene und beiläufige Formen gelebter Religiosität¹⁰⁰ und damit eine Praxis, die *nicht* mit einem expliziten Benennen von ›Sehnsucht‹ oder ›Suche‹ einhergeht.¹⁰¹ ›Spiritualität‹ sieht Fechtner dementsprechend vor allem durch zwei Merkmale gekennzeichnet: Neben dem Fokus auf »Methoden und Techniken¹⁰² ist dies besonders die »Logik des religiös Besonderen; Spiritualität erscheint als Religiosität, die sich abhebt und heraushebt«¹⁰³. Dass sich in der Analyse praktisch-theologischer Spiritualitätsdiskurse ›Spiritualität‹ als mit ›Suche‹ und ›Sehnsucht‹ verknüpft erwies, ist eng mit dieser Beobachtung verbunden.

Aus Fechtners Perspektive beschreibt ›Spiritualität‹ nur eine Teilmenge gelebter Religiosität. Insbesondere für die Teilmenge, die generell eher unauffällig und wenig außergewöhnlich ist, bevorzugt er den Begriff der ›Frömmigkeit‹.¹⁰⁴ Denn ›Frömmigkeit‹ fokussiert, dass individuelle Praktiken sich im »Referenzraum des Christlichen« bewegen und an dessen »Interpretamente« anknüpfen.¹⁰⁵ Dadurch hebt ›Frömmigkeit‹ aus Fechtlers Perspektive deren christliche Prägung im weitesten Sinne deutlicher hervor als dies für den Begriff ›Spiritualität‹ gilt.

Dennoch ist fraglich, ob Fechtlers Argument zur deutlichen Verortung von ›Frömmigkeit‹ im weiteren Kontext des Christentums stärker zu gewichten ist als die für ›Frömmigkeit‹ anzunehmende geringere interdisziplinäre Anschlussfähigkeit.¹⁰⁶ Jedoch gilt es, als ein weiteres Kriterium für einen praktisch-theologischen Begriff ›(anthropologischer) Spiritualität‹ das von ihm beschriebene weite Feld sehr unterschiedlicher Formen spätmoderner Religiosität im Blick zu behalten und das eigene Verständnis von ›Spiritualität‹ in dieser Hinsicht jeweils exakt zu beschreiben. Denn es ist Fechtlers Beobachtung zuzustimmen, dass ›Spiritualität‹ häufig eher Außeralltägliches denn unspektakuläre und in den Alltag integrierte Praxis akzentuiert – das legen auch die in der Analyse erhobenen und mit Aktivität konnotierten Querverbindungen ›Sehnsucht‹ und ›Suche‹ nahe. Und doch ist es von Bedeutung, nicht nur herausgehobene Formen von ›Spiritualität‹ jenseits des

¹⁰⁰ Fechtner, Mild religiös, 7.

¹⁰¹ Vgl. dazu Kristian Fechtner, Evangelische Spiritualität im Kirchenjahr, in: Peter Zimmerling (Hg.), Handbuch Evangelische Spiritualität (Bd. 3), Göttingen 2020, 357–373: 359.

¹⁰² Fechtner, Mild religiös, 33.

¹⁰³ Ebd. Dies erinnert an Reckwitz' »Logik der Singularisierung« (Reckwitz, Ende der Illusionen, 20), die ebenfalls das Besondere in den Fokus stellt.

¹⁰⁴ Vgl. Fechtner, Mild religiös, 34f.

¹⁰⁵ Beide Zitate a.a.O., 36.

¹⁰⁶ Vgl. a.a.O., 35.

Alltags von Menschen im Blick zu haben, sondern kann es gerade für den Bereich der Seelsorge entscheidend sein, alltägliche ‚Spiritualität‘ wahrzunehmen.¹⁰⁷

Es ist also mit der eigenen Rede von ›Spiritualität‹ jeweils zu präzisieren, ob ›Spiritualität‹ im konkreten Fall auch Praktiken umfasst, die von ihren Akteur*innen weder mit ›Suche‹ noch mit ›Sehnsucht‹ oder ›Bedürfnis‹ verknüpft werden.¹⁰⁸

3.4 Theologische Integration von (Körper-)Erfahrung

Der Erfahrungsbezug ist ein weiteres zentrales Merkmal von ›Spiritualität‹ – auch im praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurs. Dabei zeigen sich durchaus unterschiedliche Akzentuierungen: Auf der einen Seite liegt eine enge Bindung an historische Formen und Inhalte protestantischer bzw. christlicher Tradition vor allem im Subdiskurs ›Profil‹ vor. Nur am Rand wird hier die Bedeutung von (Körper-)Erfahrung betont. Demgegenüber steht quasi als Gegenpol der Subdiskurs ›Erfahrung‹, der (Körper-)Erfahrung geradezu als Merkmal von ›Spiritualität‹ betrachtet und ihr eine große Bedeutung zuschreibt. Theologie und Kirche liefern hier Deutungsangebote für entsprechende Erfahrung, stehen damit aber nicht alleine, sondern neben anderen »AnbieterInnen«.

Für eine Praktische Theologie, die eine ihrer Aufgaben darin sieht, theologisch zu argumentieren sowie der Kirche ein konstruktiv-kritisches Gegenüber zu sein, stellt sich die Frage, wie (Körper-)Erfahrung und theologische sowie kirchliche Formen und Inhalte in der Rede von ›Spiritualität‹ miteinander zu verknüpfen sind.

3.4.1 Körpererfahrung zwischen Individualität und Deutungsmuster

Anknüpfungspunkte hierfür liefert vor allem der praktisch-theologische Subdiskurs zu ›Spiritualität‹ im Kontext von Körpererfahrung. Zugleich macht gerade dieser Subdiskurs deutlich, dass von (praktisch-)theologischer Seite her offene Fragen bestehen, was die theoretische Fassung der Spannung zwischen individueller Erfahrung und sozial vermittelter Deutung angeht.

Exemplarisch sei hier die Argumentation von Detlef Lienau in seiner Studie zum Pilgern aufgegriffen. Lienau begründet ausführlich, warum und wie Menschen nach anderen »Formen der Beglaubigung«¹⁰⁹ jenseits von Kirche und Institution suchen: »An die Stelle traditions- und autoritätsgrundierter tritt eine unmittelbarkeitsgrun-

¹⁰⁷ Vgl. dazu Jochen Cornelius-Bundschuh, Was ist evangelische Spiritualität? Drei kritische Anfragen, in: Wolfgang Drechsel/Sabine Kast-Streib (Hg.), Seelsorge und geistliche Begleitung. Innen- und Außenperspektiven, Leipzig 2014, 90–92: 92.

¹⁰⁸ Diese werden von Fechtner unter »Volksfrömmigkeit/Populäre Religiosität« (Fechtner, Mild religiös, 34) fasst.

¹⁰⁹ Lienau, Religion auf Reisen, 43.

dierte Gewissheit«¹¹⁰. Deshalb gewinnen »passiv-rezeptive Konstitutionsformen – und damit Leiblichkeit – an Bedeutung.«¹¹¹ Gerade in einer Gesellschaft, in der Freiheit unzählige Möglichkeiten eröffnet, wird nach Lienau dort Vergewisserung gesucht, wo diese möglichst kulturfrem ist.¹¹² Körpererfahrung bietet sich dabei auch deshalb gut als Ort und Modus der Vergewisserung an, weil die konkrete Örtlichkeit leiblichen Erlebens das Erleben von Gewissheit ermöglicht.¹¹³ Ähnliche Beobachtungen macht auch Antonia Rumpf in ihrer Studie zum Fasten: Ein Teil der Fastenden wählt körperbezogene Formen des Fastens, um sich gerade damit »ganzheitlich wahrgenommen und gemeint«¹¹⁴ zu fühlen und den unlösbaren Problemen, die funktional differenzierten Gesellschaften mit sich bringen, konstruktiv zu begegnen.¹¹⁵

Tatjana Schnütgen und Sabine Bayreuther gehen im Hinblick auf die Deutung von Körpererfahrung sogar noch einen Schritt weiter, indem sie Körper und Gotteserfahrung engstens miteinander verknüpfen und dies theologisch deuten: Sie beschreiben den Körper als »Ort der Gotteserfahrung«¹¹⁶ bzw. das Herz »als ein Organ der Spiritualität« und »Ort der Gottesgegenwart oder der Gottesbegegnung«¹¹⁷. Systematisch-theologisch begründet eine solch immense Aufwertung des Körpers Gregor Etzelmüller mit der Inkarnation und formuliert unter Verweis auf die Gottebenbildlichkeit der Menschen (Gen 1,27) sowie auf Paulus' Beschreibung des menschlichen Leibes als Tempel des Heiligen Geistes (1 Kor 6,19):¹¹⁸

»Der Leib ist nichts, das der Mensch um Gottes Willen zu verachten und zu verwerfen hätte, sondern dazu bestimmt, Ort der Offenbarung Gottes zu werden.«¹¹⁹

¹¹⁰ A. a. O., 410. Bayreuther schreibt entsprechend im Hinblick auf Meditation: »Sitzend intensiviert sich die Erlebnisqualität und durch die primäre Konzentration auf die eigene Leiblichkeit ist die Erfahrung unmittelbar und subjektiv.« (Bayreuther, Meditation, 305). Schnütgen führt dies unter dem Stichwort »Präsenz« ausführlich aus (vgl. Schnütgen, Tanz, 46–60).

¹¹¹ Lienau, Religion auf Reisen, 43. Ich verwende die Begriffe »Körper« und »Leib« hier synonym – eine ausführliche Begründung hierzu findet sich u.a. bei Isolde Karle, Liebe in der Moderne. Körperlichkeit, Sexualität und Ehe, Gütersloh 2014, 36f.

¹¹² Vgl. Lienau, Religion auf Reisen, 411.

¹¹³ A. a. O., 416.

¹¹⁴ Rumpf, Wozu fasten, 221.

¹¹⁵ Vgl. a.a.O., 222. Anders als Lienau spricht Rumpf in diesem Zusammenhang jedoch nicht von »Gewissheit«, sondern von »Selbstbewusstsein, Stolz und Selbstwirksamkeit« (a.a.O., 221), die Menschen durch diese körperbezogene Praktik erleben.

¹¹⁶ Schnütgen, Tanz, 511.

¹¹⁷ Beide Zitate: Bayreuther, Meditation, 295.

¹¹⁸ Vgl. Gregor Etzelmüller, Verkörpertes Ebenbild. Leiblichkeit als Kategorie christlicher Anthropologie und Ethik, in: Milad Karimi/Maryam Palizban (Hg.), Leibverständnis und Leibvergesessenheit. Interdisziplinäre Zugänge (Falsafa 6), Baden-Baden 2022, 49–65; 50f.

¹¹⁹ A. a. O., 50. Auch umgekehrt argumentierend – von der Frage nach religiöser Erfahrung herkommend – thematisiert zum Beispiel Sabrina Müller die Bedeutung des Körpers für religiö-

Auf ›Spiritualität‹ übertragen ließe sich hier demnach zunächst festhalten: Die mit ›Spiritualität‹ stets verbundene Aufwertung von (Körper-)Erfahrung wird in jüngerer Zeit auch in der Theologie zunehmend akzentuiert.¹²⁰ Dies kann als starke Gegenbewegung zur bis heute weit verbreiteten Ausblendung von Körpererfahrung in der evangelischen Theologie gedeutet werden. Es ist eine der aktuellen Herausforderungen Praktischer Theologie, Körpererfahrung und Leiblichkeit ausgewogen zu reflektieren und den ihnen angemessenen Raum in Theologie und Kirche theologisch gut zu begründen.

So offen viele Fragen diesbezüglich noch sind, so deutlich hat Praktische Theologie durch ihre Selbstverortung in der christlichen Tradition üblicherweise schon lange im Blick, dass eine *unidirektionale und monokausale* Verknüpfung von (Körper-)Erfahrung und Deutung zu kurz greift, da Erleben und Erfahren stets in Sozialität eingebettet sind. In diesem Sinn argumentiert zum Beispiel Sabrina Müller im Hinblick auf religiöse Erfahrung, wenn sie einerseits betont, dass Erfahrung »ein aktiver, hermeneutischer Akt des Individuums«¹²¹ ist, der andererseits passiv konnotiert ist, weil Interpretation und Deutung von religiösen Erfahrungen immer in Bezugssysteme eingebettet sind.¹²² Auch Detlef Lienau argumentiert in diese Richtung, wenn er im Anschluss unter anderem an Matthias Jung davon ausgeht, dass das Erleben mit der Artikulation und der symbolischen Form zirkulär verbunden ist und so »die Erlebnisstruktur durch vorgängige Artikulationsformen [...] präfiguriert wird«¹²³.

Die Berücksichtigung dessen, dass Wahrnehmung von Erfahrung sozial geprägt ist, ist ein Merkmal (praktisch-)theologischer Rede von ›Spiritualität‹, das diese im interdisziplinären Diskurs geltend machen kann: (Praktische) Theologie bringt die Komplexität des historisch gewachsenen und damit zutiefst sozial imprägnierten Begriffs ›Spiritualität‹ in den Diskurs ein.¹²⁴

se Erfahrung: Religiöse Erfahrungen werden, so beobachtet sie, »verkörpert und mit emotionaler Intensität wahrgenommen« (Müller, Religiöse Erfahrung, 212).

¹²⁰ Vgl. z.B. Isolde Karle, Liebe in der Moderne. Körperlichkeit, Sexualität und Ehe, Gütersloh 2014.

¹²¹ A. a. O., 17.

¹²² Ebd. In ihrer Arbeit insgesamt steht jedoch die aktive Deutung des Individuums – wohl auch durch den Fokus auf gelebte Theologie, die ein bewusster Akt ist – im Vordergrund (vgl. a.a.O., 231).

¹²³ Lienau, Religion auf Reisen, 47. Vgl. a.a.O., 405.

¹²⁴ In diesem Sinn erarbeiteten zum Beispiel Simon Peng-Keller sehr präzise die Begriffsgeschichte von ›Spiritualität‹ und Claudia Jähnel die komplexe Entstehungs- und Verbreitungsgeschichte des ›Yoga‹ als einer populären Praxis von ›Spiritualität‹. Vgl. Simon Peng-Keller, Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs. Begriffs- und spiritualitätsgeschichtliche Erkundungen mit Blick auf das Selbstverständnis von Spiritual Care, in: Spiritual Care 3,1 (2014), 36–47 und Claudia Jähnel, Zwischen spiritueller Versenkung und muskulärem Christsein. Yoga als Produkt interkultureller Aushandlungen, in: Andreas Hahn (Hg.), Yoga und christlicher Gla

Darüber hinaus bleiben jedoch die beiden Pole – Erfahrung und Deutung – in der praktisch-theologischen Theoriebildung häufig unverbunden nebeneinander stehen.

3.4.2 Transformation von Theologie durch Erfahrung

Eine Verbindung von Erfahrung und Deutung lässt sich grundsätzlich in zwei Richtungen konzipieren. So ist es denkbar, Deutungsmuster auf Basis von Erfahrung zu verändern oder umgekehrt, auf Basis von Deutungsmustern Erfahrung zu beurteilen. Nur in sehr wenigen Fällen sieht Praktische Theologie ihre Aufgabe in der zweiten Denkrichtung, also darin, beobachtete (Körper-)Erfahrung von ›Spiritualität‹ von (theologischen) Deutungsmustern herkommend *bewertend* in den Blick zu nehmen.¹²⁵ Bei einem solchen Vorgehen – wie es sich exemplarisch in der Argumentationsstruktur des Subdiskurses ›Profil‹ zeigt – steht offensichtlich das Anliegen der Schließung im Vordergrund. Aus diesem Grund findet es in einem zentral auf Öffnung fokussierten Diskurs wie dem disziplinenübergreifenden Spiritualitätsdiskurs wenig Anschluss.

Auffällig ist jedoch, dass auch das Gegenstück hierzu – die *Veränderung von Deutungsmustern durch reflektierte (Körper-)Erfahrung* – wenig ausgeprägt ist. Denn bislang erfolgt in vielen dezidiert an Praktiken orientierten empirischen praktisch-theologischen Studien zwar eine Aufnahme von Erfahrung durch die formale, d.h. methodische Verknüpfung von Erfahrung und Deutung. Eine eigentlich *theologische Rezeption der (Körper-)Erfahrung* bzw. die Formulierung einer bewusst durch (Körper-)Erfahrung veränderten Theologie unterbleibt jedoch in der Regel.

So bringt zum Beispiel Detlef Lienau in seiner Studie zum Pilgern theologische Inhalte unter dem Stichwort »Anknüpfungsmöglichkeiten«¹²⁶ und im Sinne einer möglichen Passung ein: Der Lebensweg kann als Symbol der Geschöpflichkeit gedeutet werden oder in eschatologischer Perspektive.¹²⁷ Darüber hinaus führen jedoch die erfahrungsbasierten Aussagen der von ihm befragten Pilger*innen im Hinblick auf ihr Gottesbild bei Lienau *nicht* zu dezidiert theologischer Reflexion. Dies ist

be zwischen körpersensiblen Entdeckungen und synkretistischer Vereinnahmung (EZW-Texte 270), Berlin 2020, 40–57.

125 Am ehesten lässt sich dies bei Dahlgrün finden: »Warum wenden wir zudem Kriterien an und ziehen damit Grenzen? Zunächst einmal: weil der Begriff gegenwärtig inflationär gebraucht wird, weil es Hunderte und mehr ›Spiritualitäten‹ gibt. Aber vor allem: weil es sehr unterschiedliche Geister sind, mit denen wir es im Bereich der Spiritualität zu tun bekommen können. Und selbst wenn in einer Situation von einem geistlichen, spirituellen Geschehen zu sprechen ist, ist damit jedenfalls für Christen noch nicht alles gesagt. Denn nicht alle Geister lassen sich mit dem christlichen Glauben, dem Glauben an den in Christus offenbar gewordenen Gott, vereinbaren.« (Dahlgrün, Die Gabe, die Geister zu unterscheiden, 81).

126 Lienau, Religion auf Reisen, 437 und zahlreiche Stellen zu »anknüpfen« (z.B. a.a.O., 438f).

127 Vgl. a.a.O., 437.

bedauerlich, wäre es für das Verständnis von ›Spiritualität‹ doch aufschlussreich zu fragen, wie z.B. die apersonalen Deutungen Gottes mancher Befragten theologisch reflektiert werden können. So bleibt auch bei Lienau der von Knoblauch regelmäßig als Widerspruch dargestellte Befund pantheistischer Erfahrungen von christlich-religiösen Befragten bestehen und wird theologisch nicht weiter ausgeführt.¹²⁸ Dies ist umso problematischer, als hier offensichtlich wird, dass religiöse Praktiken und Erfahrungen wie das Pilgern oder auch das Körpergebet »Leerstellen, Verdrängtes, Unliebsames, auch tiefgreifende Irritationen«¹²⁹ im Hinblick auf Theologie aufzeigen können, wenn ihre »Erfahrungsgehalte [...] sich nicht ohne weiteres mit explizit-theologischen Traditionsbeständen zusammenbringen lassen«.¹³⁰

Mit der Akzentuierung von (Körper-)Erfahrung ergeben sich folglich Anfragen an die (praktisch-)theologische Theoriebildung. Bleiben sie unbearbeitet, stehen die beiden Pole Erfahrung und Deutung weitgehend unverbunden nebeneinander und es kommt nur situativ zu Kongruenzen. Praktische Theologie ist jedoch dazu herausgefordert, den in der Rede von ›Spiritualität‹ mitschwingenden Erfahrungsbezug nicht nur auf methodischer Ebene zu erfassen, sondern die mit ihm gewonnenen Erkenntnisse auch theologisch zu integrieren und zu reflektieren.

Weiterführend sind hier Überlegungen zu religiöser Erfahrung von Paul Tillich, wie er sie als Grundlage seines theologischen Systems vorstellt. Tillich setzt dazu Quelle, Medium und Norm der systematischen Theologie in einen Zusammenhang. Erfahrung ist für ihn das Medium systematischer Theologie. Das bedeutet, dass Erfahrung *nicht* selbst als »unerschöpfliche Quelle«¹³¹ von Theologie gesehen wird, wie Tillich dies in der empirischen Theologie des Pragmatismus wahrnimmt. Vielmehr ist religiöse Erfahrung für Tillich »das schwache, lückenhafte, verzerrte Medium«¹³², über das die Norm der systematischen Theologie zu richten hat.

Dennoch spielt religiöse Erfahrung in Tillichs System eine zentrale Rolle: Sie entsteht »durch Begegnung mit der biblischen Botschaft«¹³³. Diese Botschaft wiederum bestimmt, wie mit den Quellen der systematischen Theologie umzugehen

¹²⁸ Vgl. dazu z.B. Hubert Knoblauch, Populäre Spiritualität und die Refiguration der Religion, in: Lars Alolio-Näcke/Peter Bubmann (Hg.), *Spiritualität. Theologische und humanwissenschaftliche Perspektiven*, Stuttgart 2022, 17–31: 27f.

¹²⁹ Koll, Körper beten, 255.

¹³⁰ Ebd.

¹³¹ Paul Tillich, *Systematische Theologie I/II*, Berlin/New York 1987, 57. Es ist unpräzise, wenn Müller bei Tillich »die Quelle der Theologie in der Erfahrung« (Müller, Religiöse Erfahrung, 222) verortet.

¹³² Tillich, *Systematische Theologie I*, 65.

¹³³ Ebd. Ihr Inhalt ist dementsprechend die biblische Botschaft, die er beschreibt als »das Neue Sein in Jesus, dem Christus, als das, was uns unbedingt angeht« (a.a.O., 62).

ist.¹³⁴ Alle diese Quellen sind jedoch erst Quellen für die systematische Theologie, wenn jemand »an ihnen teilhat, das heißt: durch Erfahrung teilhat.«¹³⁵ Anders gesagt: Erfahrung bestimmt die Deutung der biblischen Botschaft, jedoch ohne diese zu wiederholen oder selbst neu zu schaffen. Erfahrung führt vielmehr durch ihre Haltung des Empfangens zu einer nicht vorab planbaren »Umwandlung« der christlichen Botschaft.¹³⁶ Indem Tillich der Erfahrung eine derart entscheidende Rolle zuspricht, konzipiert er die christliche Botschaft selbst dynamisch und auf Veränderung hin.

Einen ähnlich engen Zusammenhang von Theologie, Erfahrung und Veränderung sieht auch Sabrina Müller in ihrer »Gelebten Theologie«¹³⁷. Den Ausgangspunkt bei der Erfahrung nimmt sie auch in anderen »Theologien von unten«¹³⁸ wahr, wie z.B. in der Befreiungstheologie und der feministischen Theologie. Diese seien – ebenso wie der von Müller entwickelte Ansatz – mit der Idee von »theologischem Empowerment«¹³⁹ verbunden. Müller hält fest:

»Gelebte Theologie ist dem Wandel der Lebensumstände und des Kontextes unterworfen, sie nimmt die historisch-theologischen Aushandlungsprozesse (christliche Tradition) auf, ordnet sie ein, transformiert diese wiederum kontextuell und manifestiert sich im Lebensvollzug«¹⁴⁰.

Das Individuum, seine Erfahrungen und »die christliche Tradition«¹⁴¹ sind für Müller die zentralen Bausteine gelebter Theologie. Gelebte Theologie ist für sie deshalb per se »kontextuell und divers«¹⁴², »nicht statisch« und »diskursoffen«¹⁴³ und entfaltet »auch liquide, individuelle Normativität«¹⁴⁴. Dass sich gelebte Theologie derart dynamisch darstellt, ist Konsequenz von Müllers Fokus auf Erfahrung. ›Tradition‹

¹³⁴ Diese Quellen sind neben der Bibel auch die Kirchengeschichte und die Geschichte von Religion und Kultur (vgl. a.a.O., 51).

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ Vgl. a.a.O., 57f.

¹³⁷ Diesen Programmabegriff stellte Müller zuerst vor in: Sabrina Müller, Gelebte Theologie. Impulse für eine Pastoraltheologie des Empowerments (ThSt 14), Zürich 2019.

¹³⁸ Müller, Religiöse Erfahrung, 233. Julia Koll ordnet entsprechend auch das Körpergebet dem Bereich der »Theologien von unten« zu (vgl. Koll, Körper beten, 252).

¹³⁹ Müller, Religiöse Erfahrung 225. In ähnlichem Sinn spricht Bayreuther von »demokratisieren« (vgl. Bayreuther, Meditation, 305).

¹⁴⁰ Müller, Religiöse Erfahrung, 226.

¹⁴¹ A. a. O., 230.

¹⁴² A. a. O., 222.

¹⁴³ Beide Zitate a.a.O., 226.

¹⁴⁴ A. a. O., 228.

hingegen wird bei ihr eher statisch gedacht und damit tendenziell negativ konnotiert. Das gilt auch für »akademische Theologie«¹⁴⁵.

Zugleich kommt auch Müller nicht ohne eine normierende Bestimmung der praktisch-theologischen Perspektive aus. Diese besteht für Müller darin, dass sie »mit der Möglichkeit transzendornter Existenz rechnet«, die sie wiederum »als relationale Erfahrung der christlichen Hoffnungsperspektive« versteht.¹⁴⁶ Müller ersetzt damit den herkömmlichen praktisch-theologischen Begriff der »Kommunikation des Evangeliums« durch die »Erfahrung der christlichen Hoffnungsperspektive«¹⁴⁷. Auf diese Weise verstärkt sie noch einmal ihre These, dass religiöse Erfahrung von größter Bedeutung und deshalb auch in der Praktischen Theologie aufzuwerten ist.

Die Rückwirkung von Erfahrung und gelebter Theologie auf christliche Theologie und Kirche steht bei Müller nicht im Fokus. Doch das Desiderat benennt auch sie, wenn sie kontinuierliches Arbeiten auf Basis von Erfahrung »brought into conversation with the great doctrines of Christian tradition«¹⁴⁸ einfordert. Nur am Rande streift sie die historisch gewordene Beobachtung, dass sich die von ihr als Beispiel für erfahrungsbasierte Theologie genannten Befreiungs- und Feministischen Theologien auch durch theologische Um- und Neuakzentuierungen auszeichnen und so die akademische Theologie in gewisser Hinsicht bereits »neu« geschrieben und auch in praktischer Hinsicht nachhaltig verändert haben. Denn genau dies war und ist deren Anliegen: Empowerment der Einzelnen *und* Veränderung von Theologie und religiöser Praxis gleichermaßen. So haben die Befreiungstheologien über die Jahrzehnte die theologischen Disziplinen von der Exegese bis hin zur Praktischen Theologie ebenso verändert, wie sie Einfluss auf kirchliche Praxis nahmen.¹⁴⁹ Für die For-

¹⁴⁵ Vgl. a.a.O., 229f. Dies schimmert zum Beispiel auf im letzten Satz ihrer Monographie zur gelebten Theologie: »Diese Gelebte Theologie ist suchende Nachfolge und benötigt suchende Begleitung, und keine wissende Belehrung.« (Müller, Gelebte Theologie, 90).

¹⁴⁶ Beide Zitate Müller, Religiöse Erfahrung, 218.

¹⁴⁷ A. a. O., 237.

¹⁴⁸ Bonnie J. Miller-McLemore, Feminist Theory in Pastoral Theology, in: Dies./Brita L. Gill-Austern, Feminist and Womanist Pastoral Theology, Nashville 1999, 77–94: 86 zit.n. Müller, Religiöse Erfahrung, 238.

¹⁴⁹ So wertet zum Beispiel Gregor Etzelmüller in seiner »Verkörperten Anthropologie« die Sexualität im Anschluss an feministische Literatur auf (vgl. Gregor Etzelmüller, Gottes verkörpertes Ebenbild. Eine theologische Anthropologie, Tübingen, 2021, 135–169). Wilfried Härtle nimmt die Bezeichnung von Gott als Mutter in seine Gotteslehre auf (vgl. Wilfried Härtle, Dogmatik, 2., überarb. Auflage Berlin/New York 2000, 253–255). Isolde Karle begründet unter Rezeption jüngerer Gender-Forschung eine Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz (vgl. Isolde Karle, »Da ist nicht mehr Mann noch Frau...«. Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz, Gütersloh 2006). Kerstin Söderblom beschreibt die Praxis queersensibler Seelsorge (vgl. Kerstin Söderblom, Queersensible Seelsorge, Göttingen 2023). Und die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau hat eine Broschüre zu Transsexualität herausgegeben

mulierung eines theologischen Spiritualitätsbegriffs wäre dies ebenfalls umzusetzen und zu fragen, wie (individuelle) (Körper-)Erfahrung christliche Deutungsmuster verändern kann.

3.4.3 Aspekte einer Theologie der ›Spiritualität‹

Nach Beschreibung der Problemstellung und Darstellung allgemeiner Überlegungen zur möglichen Transformation von Theologie durch (Körper-)Erfahrung gilt es nun abschließend, Ansatzpunkte für eine theologische Reflexion von ›Spiritualität‹ zu nennen, welche den Individualisierungs- und Erfahrungsbezug ernst nimmt.

Pneumatologie

Dies ist erstens das Thema der Personalität Gottes, die – wie zum Beispiel bei Julia Koll ausgeführt – durch Erfahrungen mit der Praxis des Körpergebets in Frage stehen kann: Ein personales Gotteskonzept kann »im Körpergebet durchlässig für das Erleben Gottes als Raum, Kraft und Beziehungsgeschehen«¹⁵⁰ werden. Koll verweist für die theologische Diskussion sowohl auf biblische Belege, die über eine personhafte Vorstellung Gottes hinausweisen (Ex 3,2 und Act 9,3), als auch allgemeiner auf »pneumatologisch inspirierte[] Theologien«¹⁵¹ und Gebetstheologien sowie auf Ansätze für »Gott als Zwischenraum oder Beziehungsgeschehen«¹⁵² und für Gottes »Transpersonalität«¹⁵³. Insbesondere am Beispiel der Pneumatologie wird deutlich, dass vielfältige Anknüpfungspunkte in der aktuellen Systematischen Theologie zu finden sind, die im praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurs teilweise bereits aufgegriffen werden.¹⁵⁴ Dies ist für die Aufstellung von Kriterien für einen prak-

(vgl. Fachgruppe Gendergerechtigkeit der ekhn, Zum Bilde Gottes geschaffen. Transsexualität in der Kirche, Darmstadt ³2019 [abrufbar unter: https://cms.ekhn.de/fileadmin/redaktion/downloads/pdfs_dokumente/queer/EKHN_Transsexualitaet_3Aufl_2019_web.pdf; Abruf am: 23.08.2024]).

¹⁵⁰ Koll, Körper beten, 252.

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² A. a. O., 253 unter Verweis auf Wolf-Eckart Failing/Hans-Günter Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis, Stuttgart unter anderem 1998. Hier wäre auch Sabrina Müllers oben genannte Norm Praktischer Theologie im Anschluss an Martin Buber zu nennen (vgl. Müller, Religiöse Erfahrung, 218).

¹⁵³ Koll, Körper beten, 253 unter Verweis auf Matthias Kroeger, Im religiösen Umbruch der Welt. Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche. Über Grundrisse und Bausteine des religiösen Wandels im Herzen der Kirche, Stuttgart 2004.

¹⁵⁴ So finden sich Verweise auf Jürgen Moltmann unter anderem bei Koll (Koll, Körper beten 253) ebenso wie zum Beispiel bei Schnütgen (Schnütgen, Tanz, 88f) und Isolde Meinhard (Isolde Meinhard, Geistlich mit dem Körper. Spirituelle Praxis auf der Suche nach Schalom, in: Lars Allolio-Näcke/Peter Bubmann [Hg.], Spiritualität. Theologische und humanwissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart 2022, 199–214: 209). Verweise auf Jörg Lausters Monographie »Der heilige Geist« (München 2021) finden sich bei Isolde Karle, Die Zukunft der Kirche. Per-

tisch-theologischen Begriff von ›Spiritualität‹ auch deshalb besonders interessant, weil der Begriff der ›Spiritualität‹ etymologisch unmittelbar auf die Pneumatologie verweist.

In der Monographie zum Heiligen Geist von Jörg Lauster wird deutlich, wie auch auf Basis christlicher Dogmen- und Frömmigkeitsgeschichte weniger von Gottes Personhaftigkeit, denn vielmehr von Gott als Geist gesprochen werden kann – wie also die a- oder überpersonalen Erfahrungen Gottes, die Menschen durch verschiedene Praktiken machen, auch vor dem Hintergrund der theologischen Tradition nachvollziehbar erfasst werden können. Lauster betont dabei von Anfang an die »Vielfalt«¹⁵⁵ der Erfahrungen des Geistes Gottes: »Geist ist der Sammelbegriff für all die Erscheinungsformen, in denen Gott in dieser Welt anwesend ist.«¹⁵⁶ Eine derart vielschichtige und erfahrungsnah formulierte Pneumatologie bietet einer (Praktischen) Theologie der ›Spiritualität‹ hilfreiche Anknüpfungspunkte, deren Zugewinn noch weiter auszuloten ist.

Schöpfungstheologie

Mit seiner Pneumatologie liefert Lauster zugleich einen Anschluss an den zweiten fundamentaltheologischen Aspekt, den auch Koll im Hinblick auf theologische Verschiebungen auf Basis von Körperfahrung nennt: die Schöpfungsspiritualität.¹⁵⁷ Theologisch geht es in diesem Zusammenhang auch um eine Auseinandersetzung mit Pantheismus und Panentheismus, deren Ablehnung von theologischer Seite Koll als das Bestreben deutet, »die Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung im Bewusstsein zu halten«¹⁵⁸. Wenn im Anschluss an die leibliche Erfahrung – zum Beispiel im Körperatebet – die »Verbundenheit aller Geschöpfe in Gott«¹⁵⁹ stärker betont wird, steht zugleich die traditionell besonders enge Zuordnung von Mensch und Gott in Frage. Es wäre zu überlegen, welche theologischen Denkmöglichkeiten sich ergeben, die sowohl die Differenz als auch die Verbundenheit von Mensch und Gott vor dem Hintergrund religiöser Erfahrung bewahren.¹⁶⁰

Lauster fragt in diesem Sinne, inwiefern es eine Befreiung der Menschen von sich selbst im Sinne des lutherschen homo incurvatus in se ipsum ist, den göttlichen Geist auch in der Natur zu erleben.¹⁶¹ Ohne die Ambivalenz der Natur auszu-

spektiven und Herausforderungen, in: Beate Hofmann u.a., Welche Zukunft hat die Kirche? Aktuelle Perspektiven evangelischer Theologie, Tübingen 2021, 81–108: 95.

¹⁵⁵ Jörg Lauster, Der Heilige Geist. Eine Biographie, München 32022, 32.

¹⁵⁶ A. a. O., 18.

¹⁵⁷ Auch Martina Kumlein hebt Naturerleben als einen Aspekt von ›Spiritualität‹ hervor, der zunehmend Anklang findet (vgl. Kumlein, Frömmigkeit/Spiritualität, 270f).

¹⁵⁸ Koll, Körper beten, 254.

¹⁵⁹ Ebd.

¹⁶⁰ Vgl. a.a.O., 255.

¹⁶¹ Vgl. Lauster, Der Heilige Geist, 357.

blenden, hält Lauster es für bedenkenswert anzunehmen, »dass der göttliche Geist in der Natur auftaucht und in ihr gegenwärtig ist, in der Stimme der Natur zu uns spricht und in der Vielfalt bewusster Erfahrungen der Natur zu sich selbst bereichert zurückkehrt.«¹⁶² Denn der menschliche Körper reagiert mit Gefühlen auf die Natur und erlebt sich als von ihr angesprochen.¹⁶³ Diese individuellen Erfahrungen mit der Natur in ihrer Unterschiedlichkeit haben einen Wert an sich: »In den unzähligen Weisen, in denen die Welt [...] subjektiv erlebt werden kann, gelangt die Welt zu einem höheren Bewusstsein ihrer selbst.«¹⁶⁴

Hier schließt sich der Kreis zur oben aufgeworfenen Frage danach, wie individuelle religiöse Erfahrung und (christlich-theologische) Deutungsmuster in der Rede von ›Spiritualität‹ miteinander verbunden werden können: Es gehört zur Welt dazu, dass der göttliche Geist in ihr auf individuelle Weise und körperlich erlebt wird. In der Rede von ›Spiritualität‹ kommen also Schöpfungstheologie und Pneumatologie zusammen und es werden individuelle Erfahrung und theologische Deutungsmuster miteinander verknüpft. Diese Deutungsmuster gilt es, im ursprünglichen Sinn des Begriffs »Dogma« verständlich zu machen als »die begriffliche Anstrengung [...], den Glauben begrifflich zu erfassen – für sich selbst und für andere«¹⁶⁵. Lauster liefert hier für die Pneumatologie ein anschauliches Beispiel.

Die praktisch-theologische Herausforderung durch ›Spiritualität‹ besteht demnach darin, von (Körper-)Erfahrung ausgehend pneumatologische und schöpfungstheologische Deutungsmuster neu in den Blick zu nehmen, für die aktuelle Situation anders zu akzentuieren, umzuformulieren und weiterzudenken.

4. Fazit

Zusammenfassend lässt sich festhalten: ›Spiritualität‹ ist ein vieldimensionaler Begriff. Im praktisch-theologischen Diskurs trägt er Konnotationen wie Profil, Entgrenzung, Mehrdimensionalität, Erfahrung und Unverfügbarkeit – die alle je nach Kontext stärker oder schwächer betont werden. Vor allem aber ist ›Spiritualität‹ auch über den praktisch-theologischen Diskurs hinaus durchgehend durch Individualisierung und Erfahrungsorientierung gekennzeichnet. Als Basisdefinition von ›Spiritualität‹ für den praktisch-theologischen Diskurs empfiehlt sich deshalb die Definition nach Heinz Streib und Barbara Keller von ›Spiritualität‹ als »privatisierte, erfahrungsorientierte Religion«¹⁶⁶. Diese Definition macht ernst mit

¹⁶² Ebd.

¹⁶³ Vgl. a.a.O., 347.349.

¹⁶⁴ A. a. O., 355.

¹⁶⁵ A. a. O., 108.

¹⁶⁶ Streib/Keller, Was bedeutet Spiritualität, 19 [Hervorhebung: K. D.].

den zentralen Merkmalen, die ›Spiritualität‹ diskursübergreifend kennzeichnen: Individualisierung und Erfahrung.

Mit dieser *Basisdefinition* gehen verschiedene Herausforderungen für die Praktische Theologie einher. Denn ›Spiritualität‹ kann nicht zugleich allgemeingültig und so präzise definiert werden, dass der Begriff für den Gesamtdiskurs und zugleich für einen spezifischen Kontext hilfreich ist. Vielmehr ist die Basisdefinition für jeden spezifischen Kontext des praktisch-theologischen Diskurses reflektiert zu ergänzen. Die oben genannten Überlegungen zu den Funktionen von ›Spiritualität‹ im praktisch-theologischen Diskurs können und sollen dazu ebenso ihren Beitrag leisten wie die aufgestellten Kriterien.

Demnach gilt es, bei der Rede von ›Spiritualität‹ die praktisch-theologische Perspektive zu benennen und dabei deutlich zu machen, was sie impliziert. Es gilt, sich zur These einer ›anthropologischen Spiritualität‹ zu verhalten und sie so zu füllen, dass sie praktisch-theologisch als menschliche Möglichkeit verstanden wird. Vor allem aber gilt es, eine theologische Transformation und Interpretation der verschiedensten Formen von Erfahrung im Kontext von ›Spiritualität‹ vorzunehmen und zu fragen, was diese Erfahrungen für die Theologie bedeuten.

Vor diesem Hintergrund ist es spannend, wie sich der Begriff inhaltlich im alltäglichen und im wissenschaftlichen Sprachgebrauch weiter entwickeln wird und was das für seine Rezeption innerhalb und außerhalb von (Praktischer) Theologie und Kirche bedeutet. Aktuell deutet sich an, dass der oft zitierte »Boom« von ›Spiritualität‹ im praktisch-theologischen Diskurs etwas abebbt, da mit »Religion« ein weiterhin hilfreicher Begriff mit einer deutlich breiteren wissenschaftlichen Grundlage vorliegt und ›Spiritualität‹ diesem zugeordnet werden kann. Deutlich stärker dominiert hingegen im anglophonen Raum ›spirituality‹ über den Begriff der Religion. Weitere Forschung müsste prüfen, inwiefern die für den deutschsprachigen Kontext erarbeiteten Kriterien auch für den internationalen Bereich gelten. In jedem Fall wäre dabei zu fragen, welche Anliegen und Vorannahmen mit der Rede von ›spirituality‹ jeweils verbunden sind. Für die momentane Situation ist auf jeden Fall festzuhalten: Weder die Rede vom »Boom« noch die inhaltliche Vagheit von ›Spiritualität‹ bedeuten für die Praktische Theologie per se einen Mehrwert. Vielmehr hat sich eine genauere Fassung des Begriffs ›Spiritualität‹ aus praktisch-theologischer Perspektive als notwendig und zugleich als hoch komplex herausgestellt.

Als »Mehrwert« von ›Spiritualität‹ auch für die Praktische Theologie erweist sich, dass mit diesem Begriff (wie auch im alltäglichen Sprachgebrauch), »ein Spielraum für Artikulationen und Erkundungen persönlich erfahrener Transzenzen eröffnet wird¹⁶⁷.

¹⁶⁷ A. a. O., 245f. Streib und Keller führen hier den Begriff »Mehrwert« im Zusammenhang mit dem alltäglichen Gebrauch von ›Spiritualität‹ ein.

Mit Bezug auf die Erkenntnisse der Analyse unterschiedlicher Spiritualitätsdiskurse hinsichtlich der Kriterien für einen praktisch-theologischen Spiritualitätsbegriff sowie unter Berücksichtigung der erhobenen Funktionen des Begriffs für den praktisch-theologischen Diskurs sind dabei die Aspekte der *Suche und der (Körper-)Erfahrung* zentral. Beide akzentuieren in erster Linie den Fokus auf Öffnung, der durchgehend eng mit der Rede von ›Spiritualität‹ verbunden ist.

Andererseits sind Öffnung und Schließung von Bedeutung, wo es um die *theologische Integration von Erfahrung und die Veränderung von theologischen Deutungsmustern* geht. Dies ist der bedeutsamere und komplexere Aspekt. Denn die Theologie als Disziplin ist seit ihren Anfängen davon geprägt, dass theologische Deutungsmuster notwendigerweise und fortdauernd verständlich gemacht und damit aktualisiert werden müssen. Die Umsetzung dessen im Hinblick auf eine Theologie der ›Spiritualität‹ ist aktuell nicht nur in der Praktischen Theologie noch ausbaufähig. Die theologische Reflexion der Erfahrung bei Paul Tillich und des Geistes bei Jörg Lauster scheinen hier weiterführend. Die analysierten praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurse schlagen Schneisen, an welchen Stellen ›Spiritualität‹ in dieser Hinsicht weiter zu bedenken wäre:

Statt wie im Kontext der Ausbildung zum Pfarrberuf die mit ›Spiritualität‹ konnotierte theologische Akzentuierung der ›Unverfügbarkeit‹ notgedrungen so zu verstehen, dass Tradition und Institution als Rahmen zu sehen sind, der individuell zu interpretieren ist, ginge es im Anschluss an die hier vorgestellten Überlegungen vor allem darum, (Körper-)Erfahrung in den Fokus zu rücken und von da aus *Theologie und Kirche immer wieder neu und anders zu denken* und so dynamischer zu gestalten.

Im Kontext von Spiritual Care macht gerade das weite und überkonfessionelle wie transdisziplinäre Anliegen bei der Rede von ›Spiritualität‹ deutlich, wie wichtig die individuelle Perspektive und auch die *theologische Reflexion* von ›Spiritualität‹ ist. Mit der Denkfigur der ›Mehrdimensionalität‹ des Lebens geht es darum, eine theologische Erweiterung der Perspektiven (über Wellness und sinnvolles Sterben) hinaus in das Gesundheitssystem einzubringen.

Im Kontext unterschiedlicher, mit Körpererfahrung verknüpfter Praktiken kombiniert die Rede von ›Spiritualität‹ die Heterogenität individueller (Körper-)Erfahrung mit der Forderung, mit verschiedenen Deutungen dieser Erfahrungen ins Gespräch zu kommen und überlieferte theologische Deutungsmuster entsprechend neu zu akzentuieren und zu verändern. In den Bereichen *Pneumatologie* und *Schöpfungstheologie* gibt es bereits erste Spuren, wie eine solche Transformation von Theologie durch das ernstnehmen von (Körper-)Erfahrung umzusetzen wäre.

Nimmt Praktische Theologie die Herausforderung der Rede von ›Spiritualität‹ an, wie sie dies in den letzten Jahren vermehrt tut, und führt empirische Studien zu individueller religiöser Erfahrung durch, von denen aus sie theologische Deutungsmuster neu wahrnimmt, reflektiert und transformiert, arbeitet sie fortdauernd prozessual, ist dynamisch und damit lebens- und menschennah.

