Katja Dubiski

Vieldeutige Spiritualität

Eine Analyse praktisch-theologischer Diskurse

[transcript] Religionswissenschaft

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Katja Dubiski
Vieldeutige Spiritualität

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Katja Dubiski (Dipl. Psych., Dr. theol.), geb. 1980, ist Privatdozentin an der Ruhr-Universität Bochum und Pfarrerin der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Ihr Forschungsschwerpunkt ist u.a. der Dialog von Theologie und Psychologie, insbesondere im Bereich der Seelsorge.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Katja Dubiski

Vieldeutige Spiritualität

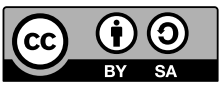
Eine Analyse praktisch-theologischer Diskurse

[transcript]

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Mit freundlicher Unterstützung durch den Open Access-Monographienfonds der Ruhr-Universität Bochum.

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



Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz BY-SA 4.0 lizenziert. Für die ausformulierten Lizenzbedingungen besuchen Sie bitte die URL https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/.
Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

2025 © Katja Dubiski

transcript Verlag | Hermannstraße 26 | D-33602 Bielefeld | live@transcript-verlag.de

Umschlaggestaltung: Maria Arndt
Druck: Elanders Waiblingen GmbH, Waiblingen
https://doi.org/10.14361/9783839431283
Print-ISBN: 978-3-8376-7909-0 | PDF-ISBN: 978-3-8394-3128-3
Buchreihen-ISSN: 2703-142X | Buchreihen-eISSN: 2703-1438

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

für Benjamin und Volker

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Inhalt

Vorwort 11

Einleitung 13

I. Forschungsstand: ›Spiritualität‹ im Diskurs 21
1. Astrid Reglitz (2011): Glaubenspraxis 22
2. Ralph Kunz (2012): ›Spiritualität‹ im Diskurs 29
3. Hubert Knoblauch (2012): Der Topos der ›Spiritualität‹ 30
4. Frank Neubert (2016): ›Spiritualität‹ und Religionsdiskurs 33
5. Zwischenfazit 35

II. Methodisches 37
1. Theoriebezug »Diskurs« 37
   1.1 Diskurstheorie (Michel Foucault) 37
   1.2 Wissenssoziologische Diskursanalyse (Reiner Keller) 38
2. Vorgehensweise 42
   2.1 Präzisierung des Gegenstandsbereichs und Textgrundlage 43
   2.2 Analyse und Interpretation 45
   2.3 Darstellung 48
   2.4 Selbstreflexion – das Anliegen der Verfasserin 49

III. ›Spiritualität‹ in der Praktischen Theologie 51
1. Profil 52
   1.1 Einleitung zu ›Spiritualität‹ und Konfession 52
   1.2 Textgrundlage 53
   1.3 Argumentationslinien und Denkfiguren 56
      1.3.1 Kirchenkritik 56
      1.3.2 Tradition 57
      1.3.3 Praxis 59
   1.4 Zwischenfazit 61

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

2. Entgrenzung 62
2.1 Einleitung zu ›Spiritualität‹ und Individualisierung 62
2.2 Textgrundlage 63
2.3 Argumentationslinien und Denkfiguren 67
2.3.1 Entgrenzung 67
2.3.2 Individualisierung 70
2.4 Zwischenfazit 73
3. Mehrdimensionalität 75
3.1 Einleitung zu ›Spiritualität‹ und Spiritual Care 75
3.2 Textgrundlage 76
3.3 Argumentationslinien und Denkfiguren 82
3.3.1 Mehrdimensionalität 82
3.3.2 Begriffliche Unschärfe und Positionalität 85
3.3.3 Well-Being und Macht 89
3.4 Zwischenfazit 92
4. Erfahrung 93
4.1 Einleitung zu ›Spiritualität‹ und Körper 93
4.2 Textgrundlage 95
4.3 Argumentationslinien und Denkfiguren 100
4.3.1 Erfahrung 100
4.3.2 Deutung von Erfahrung 103
4.3.3 Sozialität 107
4.4 Zwischenfazit 110
5. Unverfügbarkeit 112
5.1 Einleitung zu ›Spiritualität‹ und Ausbildung zum Pfarrberuf 112
5.2 Textgrundlage 114
5.3 Argumentationslinien und Denkfiguren 119
5.3.1 Funktionalität 120
5.3.2 Unverfügbarkeit 122
5.3.3 Freiheit 124
5.4 Zwischenfazit 126
6. Systematisierung der Zugangsweisen 128
6.1 Kontextspezifische Konnotationen von ›Spiritualität‹ 128
6.2 Abgleich der Ergebnisse mit früheren Diskursbezügen 130
6.3 Diskursives Ringen um Schließung und Öffnung 132
6.4 Tradition und Sehnsucht: ›Spiritualität‹ als Lösungsbegriff zwischen Vergangenheit und Zukunft 134
6.5 Kritische Würdigung der Rede von ›Spiritualität‹ in praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskursen 136
6.6 Fazit 139

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

IV. ›Spiritualität‹ im interdisziplinären Kontext 141
1. Selbstbezeichnung 141
1.1 Einleitung zu »›Spiritualität‹ erheben und messen« in der Religionsforschung 141
1.2 Textgrundlage 142
1.3 Argumentationslinien und Denkfiguren 151
1.3.1 Selbstbezeichnung 152
1.3.2 Kontrastierung 155
1.4 Zwischenfazit 159
2. Positive Effekte 161
2.1 Einleitung zu ›Spiritualität‹ und Gesundheitsforschung 161
2.2 Textgrundlage 163
2.3 Argumentationslinien und Denkfiguren 166
2.3.1 Bedarf 167
2.3.2 Positive Effekte 171
2.3.3 Christlicher Standpunkt und Kirchenkritik 174
2.4 Zwischenfazit 177
3. ›Spiritualität‹ in der Psychologie – eine notwendige Ergänzung 179
3.1 ›Spiritualität‹ und Lebenssinn 180
3.2 ›Spiritualität‹ und Achtsamkeit 183
3.3 Rekurse auf »Transpersonale Psychologie« 188
3.4 Zwischenfazit 197
4. Systematisierung der Zugangsweisen 199
4.1 Kontextspezifische Konnotationen von ›Spiritualität‹ im Zusammenhang von Öffnung und Schließung 199
4.2 ›Sehnsucht‹ und ›Bedarf‹ – Begründungsmuster für eine ›anthropologische Spiritualität‹ 202
4.3 Abgleich mit früheren Diskursbezügen 203
4.4 Kritische Würdigung von ›Spiritualität‹ als Lösungsbegriff im interdisziplinären Kontext 206
4.5 Fazit 208

V. Dimensionen von ›Spiritualität‹ in der Praktischen Theologie 211
1. Begriffsstruktur von ›Spiritualität‹ 211
2. Funktionen von ›Spiritualität‹ im praktisch-theologischen Diskurs 214
2.1 Vagheit ermöglicht Interdisziplinarität 214
2.2 Wachstum ermöglicht Zukunft 216
2.3 Öffnung ermöglicht Selbstvergewisserung 221
2.4 Zwischenfazit 222
3. Kriterien für einen praktisch-theologischen Spiritualitätsbegriff 222
3.1 Verortung zwischen Öffnung und Schließung 222
3.2 Theologische Perspektivierung 226

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

3.3 Reflexion der These ›anthropologischer Spiritualität‹ 230
3.3.1 ›Bedarf‹ als Ausdruck generalisierten Bedürfnisses 231
3.3.2 ›Sehnsucht‹ als theologische Akzentuierung von ›Bedürfnis‹ 233
3.3.3 Zwischen ›Suche‹ und Praxis 235
3.4 Theologische Integration von (Körper-)Erfahrung 238
3.4.1 Körpererfahrung zwischen Individualität und Deutungsmuster 238
3.4.2 Transformation von Theologie durch Erfahrung 241
3.4.3 Aspekte einer Theologie der ›Spiritualität‹ 245
4. Fazit 247

Literaturverzeichnis 251

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2025 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum als Habilitationsschrift angenommen und für den Druck leicht überarbeitet.

Mein besonderer Dank gilt Prof. Dr. Isolde Karle, die die Entstehung dieser Arbeit von Anfang an begleitet hat – interessiert sowohl am Thema ›Spiritualität‹ als auch am Dialog mit der Psychologie insgesamt, dabei immer ermutigend und mit vielen konstruktiven Anregungen. Ihr und Prof. Dr. Hanna Roose danke ich vielmals für die Erstellung der Gutachten.

Ich bedanke mich bei der Evangelischen Landeskirche Württemberg und der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau für ihre Unterstützung, die mir die Erstellung dieser Arbeit ermöglichten und auch den Druck unterstützten. Ebenso bedanke ich mich beim Publikationsfonds der Ruhr-Universität Bochum, der die Open-Access-Veröffentlichung unterstützte.

Bedanken möchte ich mich außerdem bei all jenen, die im Kolloquium für Praktische Theologie am Institut für Religion und Gesellschaft an der Ruhr-Universität Bochum mit ihren Fragen und Anregungen zum Entstehen der Arbeit beigetragen haben. In alphabetischer Reihenfolge sind dies insbesondere Johannes Ebbertz, Dr. Elis Eichener, Sophia Heinrich, Antonia Köpf, Dr. Katharina Krause, Dr. Inga Kreusch, Dr. Niklas Peuckmann, Lynn Schroeter, Dr. Markus Totzeck. Auch Yvonne Kohlbrunn vom Methodenzentrum der Ruhr-Universität Bochum lieferte wichtige Unterstützung bei der konkreten Umsetzung.

Besonders bedanken möchte ich mich bei Judith Dubiski für wertvolle inhaltliche Hinweise und bei Ute Dubiski für ihre intensive und präzise Korrektur des Textes.

Allen voran danke ich meinem Mann Volker König für seine unermüdliche Unterstützung, Begleitung und Ermutigung zu jeder Zeit.

Katja Dubiski
Frankfurt a.M., im Juli 2025

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Einleitung

»Spiritualität ist in aller Munde – das zeigt sich im alltäglichen Sprachgebrauch ebenso wie in Buchläden, auf Social Media und in der Wissenschaft.« Mit der Nennung dieser oder einer ähnlichen Beobachtung beginnen zahlreiche Texte, die sich in der Praktischen Theologie und ihrem interdisziplinären Umfeld mit ›Spiritualität‹ befassen.[1]

Ein Grund hierfür mag darin liegen, dass der Begriff ›Spiritualität‹ selbst stark positiv konnotiert ist. Dies gilt über den wissenschaftlichen Diskurs hinaus auch für den allgemeinen Sprachgebrauch. Heinz Streib und Barbara Keller stellen Ergebnisse einer Studie dar, die eindrücklich zeigt, wie deutlich diese positive Zuschreibung ausgeprägt ist: Wenn Befragte den Begriffen »Religion« und »Spiritualität« unterschiedliche Eigenschaftsbegriffe zuordnen sollen (z.B. hart – weich, hübsch – hässlich), zeigt sich, dass die positiv besetzten Eigenschaften jeweils eher der »Spiritualität« denn der »Religion« zugeordnet werden.[2] Alltagssprachlich ist ›Spiritualität‹ offenbar ein positiv besetzter Begriff.

Dieser findet auch in Theologie und Kirche großen Anklang, wie die drei voluminösen Bände »Handbuch Evangelische Spiritualität« (2017–2020) belegen, die Peter Zimmerling im Zusammenhang des Reformationsjubiläums herausgab und die jeweils mit einem Geleitwort ehemaliger EKD-Ratsvorsitzender versehen sind. Unter den Überschriften »Geschichte«, »Theologie« und »Praxis« umfassen die Bände zahlreiche Beiträge zu unterschiedlichsten Aspekten evangelischer ›Spiritualität‹. Was er unter ›Spiritualität‹ versteht, definiert eingangs zunächst Zimmerling selbst und auch in den einzelnen Beiträgen wird formuliert, was die unzähligen Autor*innen jeweils unter ›Spiritualität‹ verstehen. Es werden dabei bewusst ganz

1 Prominent vgl. z.B. Peter Zimmerling, Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge, Göttingen 2003, 5. Häufig wird auch Regina Polak genannt (Regina Polak, Megatrend oder Megaflop? Zur Wiederentdeckung von Spiritualität, in: Diakonia 37 (2006), 386–392), z.B. von Sabine Bayreuther, Meditation. Konturen einer spirituellen Praxis in semiotischer Perspektive (APrTh 43), Leipzig 2010, 303.306.

2 Vgl. Heinz Streib/Barbara Keller, Was bedeutet Spiritualität? Befunde, Analysen und Fallstudien aus Deutschland (Research in contemporary religion 20), Göttingen 2015, 56–58.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

unterschiedliche Akzentuierungen gesetzt.[3] Insgesamt wird so deutlich zum Ausdruck gebracht, dass ›Spiritualität‹ vielfältigen Anschluss für die Forschung bietet und dass Landeskirchen ebenso wie die EKD Interesse am Begriff zeigen.

Zugleich findet sich in anderen Veröffentlichungen – im praktisch-theologischen ebenso wie im interdisziplinären Kontext auch über die Theologie hinaus – starke Zurückhaltung gegenüber dem Begriff ›Spiritualität‹. Hier wird unter anderem die Begründung angeführt, dass Begriffe wie ›Religion‹ und ›Frömmigkeit‹ deutlich umfassender ausgearbeitet seien und ›Spiritualität‹ eher eine spezifische Akzentuierung derselben vornehme, statt ein separates Phänomen zu beschreiben.[4] Für den wissenschaftlichen Sprachgebrauch wird ›Spiritualität‹ dementsprechend als problematischer Begriff angesehen. So lehnt z.B. im theologischen Lexikon »Religion in Geschichte und Gegenwart« (RGG) der Kirchenhistoriker Ulrich Köpf den Spiritualitätsbegriff ab, weil er wenig aussage.[5] Zu einem ähnlichen Fazit kommt auch der Mediziner Pär Salander, der eher methodisch darlegt, warum ›Spiritualität‹ im Vergleich zu ›Religion‹ nichts Neues zu bieten habe: »So, when looking behind the curtain, there probably is not much to see.«[6] Für Salander führt das übliche Vorgehen, erst die ganze Bandbreite der Definitionen von ›Spiritualität‹ aufzeigen, um dann eine eigene aufzustellen, die ausschließlich mit dazu passend ausgewählten Ergebnissen belegt wird, zu keinem Erkenntnisgewinn.[7]

Wie ist von Seiten der Praktischen Theologie mit diesem ambivalenten Befund der breiten Rezeption des Spiritualitätsbegriffs einerseits und der Ablehnung desselben andererseits sinnvoll umzugehen? Welche weiteren Begründungen *für* eine praktisch-theologische Rede von ›Spiritualität‹ gibt es, die über die reine Beobachtung ihrer breiten Verwendung im aktuellen Diskurs hinausgehen?

Die folgende Studie geht zunächst von der Grundannahme aus, dass Praktische Theologie den Begriff ›Spiritualität‹ mit Gewinn verwenden kann, wenn sie dabei verschiedene Anforderungen an einen hilfreichen Spiritualitätsbegriff reflektiert.

---

3 Vgl. Peter Zimmerling, Das Handbuch Evangelische Spiritualität. Ideen und Vorgeschichte, in: Ders. (Hg.), Handbuch Evangelische Spiritualität (Bd. 1), Göttingen 2017, 15–21: 18. Hier formuliert Zimmerling so: »Ich verstehe unter Spiritualität den äußere Gestalt gewinnenden gelebten Glauben, der die drei Aspekte rechtfertigender Glaube, Frömmigkeitsübung und Lebensgestaltung umfasst. Evangelische, d.h. vom Evangelium geprägte Spiritualität wird dabei durch den Rechtfertigungsglauben sowohl motiviert als auch begrenzt.« (Ebd.).

4 Vgl. Kristian Fechtner, Mild religiös. Erkundungen spätmoderner Frömmigkeit, Stuttgart 2023, 35f; Streib/Keller, Was bedeutet Spiritualität, 14f; Michael Utsch/Constantin Klein, Religion, Religiosität, Spiritualität. Bestimmungsversuche für komplexe Begriffe, in: Constantin Klein/Hendrik Berth/Friedrich Balck (Hg.), Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze, Weinheim/München 2011, 25–45: 35f.

5 Vgl. Ulrich Köpf, Art. Spiritualität I. Zum Begriff, in: RGG[4] 7 (2004), 1589–1591: 1590.

6 Pär Salander, The Emperor's New Clothes: Spirituality. A Concept Based on Questionable Ontology and Circular Findings, in: Archive for the Psychology of Religion 34 (2012), 17–32: 25.

7 Vgl. a.a.O., 21f.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Dies vorausgesetzt, steht ihr mit ›Spiritualität‹ ein Begriff zur Verfügung, durch den sie spezifische Phänomene bezeichnen kann, die ihren Aufgabenbereich betreffen.

Damit grenzt sich die Studie sowohl von Positionen ab, die ›Spiritualität‹ gänzlich ablehnen, als auch von jenen, die ›Spiritualität‹ ausschließlich auf Basis »ihrer synkretistischen Beliebigkeit«[8] verstehen und nicht weiter danach fragen, ob ›Spiritualität‹ eine spezifische theologische Deutung benötigt oder ermöglicht oder was der Begriff im praktisch-theologischen Diskurs genau austrägt. Dennoch seien beide Extrempositionen – die Ablehnung des Begriffs ebenso wie seine unkritische Rezeption – hier genannt, um das Diskursfeld in seiner Breite zu umreißen. Sie verdeutlichen, dass eine intra- und interdisziplinär allgemein anerkannte Definition von ›Spiritualität‹ nicht existiert und auch nur schwer vorstellbar ist.[9]

Auch der Versuch, sich dem Begriff ›Spiritualität‹ über seine historische Entwicklung anzunähern und seine Bedeutung etymologisch und auf diese Weise präziser zu fassen, führt zu diesem Ergebnis: Nach Simon Peng-Keller stellt die in der praktisch-theologischen ebenso wie in der interdisziplinären Literatur zu ›Spiritualität‹ verbreitete Darstellung der Begriffsgeschichte von ›Spiritualität‹ anhand zweier Traditionslinien – einer französischen und einer angelsächsischen – und ihre entsprechende binäre Deutung eine Verkürzung dar.[10] Denn die Tradition und damit das Begriffsverständnis von ›Spiritualität‹ sind deutlich vielschichtiger. So zeigt Peng-Keller, dass der französische Begriff *spiritualité* ursprünglich eben keine monastische Theologie bezeichnete – wie häufig behauptet –, sondern eine eher unter Laien verbreitete Form mystischer bzw. quietistischer Frömmigkeit.[11] Erst im 18.

8 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, 1.

9 Zu diesem Fazit kommen vor allem die heftig um Definitionen und Operationalisierungen ringenden Religionspsychologen. Vgl. u.a. Herman Westerink, Der Spiritualitätsbegriff in der Religionspsychologie und in den Gesundheitswissenschaften. Kontext und Problemanalyse, in: Christian Danz/Michael Murrmann-Kahl, Zwischen Geistvergessenheit und Geistversessenheit. Perspektiven der Pneumatologie im 21. Jahrhundert (Dogmatik in der Moderne 7), Tübingen 2014, 161–174: 169 und Utsch/Klein, Bestimmungsversuche, 40.

10 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: 36. Die Darstellung der Begriffsgeschichte von ›Spiritualität‹ anhand zweier Traditionslinien erarbeitete zentral Christoph Bochinger, »New Age« und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen, Gütersloh 1994, 377. Sie wird auch aktuell vielfach in der Praktischen Theologie und ihrem interdisziplinären Kontext rezipiert, vgl. z.B. Fechtner, Mild religiös, 31–33; Sabine Hermisson, Spirituelle Kompetenz. Eine qualitativ-empirische Studie zu Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf (Arbeiten zur Religionspädagogik 60), Göttingen 2016, 26 und Utsch/Klein, Bestimmungsversuche, 33f.

11 Vgl. Peng-Keller, Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs, 39f.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Jahrhundert wurde der Begriff wieder positiv konnotiert; diese positive Zuschreibung setzte sich jedoch erst im 20. Jahrhundert durch.[12] Auch die These einer hiervon eindeutig unterscheidbaren zweiten, angelsächsischen Traditionslinie ist nach Peng-Keller fragwürdig. Denn das entscheidende französische Werk von François Saudreau wurde bereits früh ins Englische übersetzt und auch der englische Begriff »*spirituality*« selbst, wie ihn für den deutschen Bereich einflussreich Christoph Bochinger definierte, kann als »Amalgam aus unterschiedlichen Traditionen«[13] bezeichnet werden. Peng-Keller kommt zu der Schlussfolgerung:

> »Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Genealogie von *spirituality* über verschiedene Stränge zurück zu einer mystischen Bewegung führt, die im 17. Jahrhundert als ›*nouvelle spiritualité*‹ beschrieben wurde. In der vielstimmigen Rede von *spirituality* klingt ein mystischer Ton an, der über die französische Mystik zurück zur frühchristlichen Geisterfahrung führt. Für das 20. Jahrhundert sind sowohl verschieden parallel laufende Entwicklungslinien zu beobachten als auch komplexe Amalgamierungen, in denen die christliche Prägung oft verblasste und durch hinduistische, buddhistische oder theosophische Bezüge ersetzt wurde. Der Begriff ›*spirituality*‹ ist so gesehen nicht unter-, sondern überbestimmt.«[14]

Vor allem die Beobachtung der *Überbestimmung* von ›Spiritualität‹ steht im Hintergrund der folgenden Überlegungen: Es scheint unmöglich, eine allgemeingültige Definition von ›Spiritualität‹ für die Praktische Theologie aufzustellen, die angemessen präzise ist und zugleich allen Kontexten, in denen sie intradisziplinär wie interdisziplinär verwendet wird, gerecht wird. Eng damit verbunden ist außerdem die Annahme, dass es nicht gewinnbringend ist, einen Spiritualitätsbegriff für die Praktische Theologie zu formulieren, der seine Verwendung in interdisziplinären Kontexten außer Acht lässt. Auch wenn der Fokus nachfolgend auf der Praktischen Theologie liegt, muss für die Analyse der Rede von ›Spiritualität‹ der interdisziplinäre Spiritualitätsdiskurs mit im Blick sein, um der Deutungsvielfalt und Überbestimmung von ›Spiritualität‹ Rechnung zu tragen.

12 Vgl. a.a.O., 40.

13 A. a. O., 41. Bochinger definiert spirituality als eine »eine sich auf innere Erfahrung berufende, vollmächtige und freigeistige Haltung gegenüber religiösen Fragen, die sich im Gegensatz zur ›dogmatischen Religion‹ traditioneller Christlichkeit sieht« (Bochinger, »New Age« und moderne Religion, 386).

14 Peng-Keller, Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs, 45.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Zielsetzung

Die Spannweite der Deutungen und Bedeutungen des Begriffs ›Spiritualität‹ stellt sich als extrem breit gefächert und heterogen dar. Die wissenschaftliche Debatte ist jedoch darauf angewiesen, mit möglichst präzisen Begrifflichkeiten zu arbeiten. Ziel dieser Studie ist es deshalb, den Raum, in dem die Rede von ›Spiritualität‹ in der Praktischen Theologie erfolgt, genauer zu beschreiben und eine Strukturierung des praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurses vorzunehmen (wer verwendet den Begriff wann, warum und wie). Daran anschließend gilt es, eine reflektierte Position zur Rede von ›Spiritualität‹ einzunehmen und von da aus die Chancen und Grenzen des Begriffs für die Praktische Theologie abzuwägen.

Forschungsfragen und Vorgehensweise

Mit dieser Zielsetzung verbunden ist in methodischer Hinsicht die Herausforderung, sich von einzelnen Argumentationen zur Definition von ›Spiritualität‹ zu distanzieren, um größere Zusammenhänge in den Blick bekommen zu können. Dieser Schritt ist notwendig, um den Blickwinkel auf ›Spiritualität‹ in der Praktischen Theologie zu weiten und gemeinsame Denkfiguren und Argumentationslinien zwischen verschiedenen Texten und in unterschiedlichen Kontexten wahrnehmen zu können. Nur so kann – im Wissen um die Unmöglichkeit *einer* endgültigen Definition – aus der Vielfalt der Definitionen von ›Spiritualität‹ ein Zugewinn für den Diskurs erwachsen, der mehr ist als eine bloße Beschreibung von konkreten Unterschieden und eine nicht ausreichend begründete positive Bewertung von Differenzen.

Dieses Anliegen der Distanzierung und eine daraus resultierende konkrete methodische Vorgehensweise finden sich in unterschiedlichsten Ausprägungen im Kontext von Diskurstheorie und Diskursanalyse. Dabei zeigt sich: Nicht zum ersten Mal werden ›Spiritualität‹ und Diskursanalyse miteinander in Verbindung gebracht. Es wird deshalb eingangs zu fragen sein, wie sich diese Verknüpfungen von ›Spiritualität‹ und Diskurs in der Vergangenheit darstellten und was dies für die aktuelle Fragestellung nach ›Spiritualität‹ in der Praktischen Theologie austrägt (Kap. I).

In Anlehnung daran und im Abgleich mit der oben genannten Zielsetzung ist anschließend die Vorgehensweise im Hinblick auf die Forschungsfragen zu Spiritualitätsdiskursen in der Praktischen Theologie zu entwickeln (Kap. II), die sich aus dem Ziel der Studie ergeben. Denn um den Raum, in dem die Rede von ›Spiritualität‹ stattfindet, genauer zu beschreiben und zu ordnen und die Vorteile und die Herausforderungen der Rede von ›Spiritualität‹ für die Praktische Theologie auszu-

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

loten, sind verschiedene Schritte notwendig. Oder anders formuliert: Die genannte Zielsetzung impliziert zwei Fragerichtungen.

Erstens steht die Frage im Zentrum, wie der Begriff ›Spiritualität‹ von wem verwendet wird: *Worauf bezieht sich jemand mit der Rede von ›Spiritualität‹? Wer zielt dabei auf was, wenn von ›Spiritualität‹ die Rede ist? Wie stellt sich die entsprechende Argumentation dar und welche Konsequenzen hat sie?*

Es geht also zunächst darum, eine Systematisierung von aktuell in der Praktischen Theologie und in ihrem interdisziplinären Kontext diskutierten Definitionen und Bedeutungszuschreibungen von ›Spiritualität‹ vorzunehmen (Kap. III und IV). Dazu dient die Analyse von Zielsetzungen, Begründungsmustern und Argumentationsweisen sowie deren Konsequenzen in der Praktischen Theologie und ihrem interdisziplinären Kontext. Ausgehend von konkreten Argumentationen in ausgewählten Texten sind dabei vor allem übergeordnete Argumentationslinien von Interesse, um der Bedeutungsstruktur von ›Spiritualität‹ in der Praktischen Theologie auf die Spur zu kommen. Für die Darstellung ist es anschließend notwendig, die erhobenen übergreifenden Denkfiguren und Argumentationslinien detailliert aus den analysierten Texten abzuleiten und auf diese Weise schlüssig zu belegen. Diese ausführlich zu begründende und darzustellende Systematisierung der Rede von ›Spiritualität‹ mündet in ein Fazit, das deutlich macht, welche übergeordneten Faktoren für die verschiedenen Definitionen von ›Spiritualität‹ eine Rolle spielen. Diese Systematisierung und die ihr vorausgehende Analyse bilden den Hauptteil der Studie.

Zweitens geht es um die Frage, was die Ergebnisse der Analyse theologisch für den praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurs bedeuten: *Wie sind die erhobenen Faktoren, die sich – auch im Abgleich mit dem interdisziplinären Kontext – als entscheidend für den praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurs erwiesen haben, theologisch zu deuten?*

Es schließt sich an die deskriptive Analyse deshalb eine theologische Reflexion an (Kap. V). Dabei wird vor allem danach gefragt, welche Kriterien für einen Spiritualitätsbegriff notwendig sind, damit dieser aus praktisch-theologischer Perspektive hilfreich und gewinnbringend ist. Es geht hier darum, Aspekte einer Theologie der Spiritualität auszuarbeiten, die verdeutlichen, worin das Spezifikum sowie die Vor- und Nachteile der Rede von ›Spiritualität‹ in der Praktischen Theologie bestehen. Ein Fazit fasst die Erkenntnisse zusammen.

Zwei Hinweise zur Vorgehensweise seien vorab noch benannt:

Zum einen wird ›Spiritualität‹ nachfolgend in einfache Anführungszeichen gesetzt.[15] Diese Darstellung ist als fortdauernde Bewusstmachung des Konstruktcha-

15 Analog setze ich nachfolgend auch immer wieder ›Religion‹ und ›Religiosität‹ sowie erhobene Denkfiguren und die Benennung der Subdiskurse in einfache Anführungszeichen, um auch deren Konstruktcharakter zu betonen. Ich übernehme diese Vorgehensweise zu ›Spiritualität‹ von Heinz Streib und Barbara Keller, die auf diese Weise den wissenschaftlichen

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

rakters von ›Spiritualität‹ zu verstehen, auf dem das besondere Augenmerk dieser Studie liegt.

Zum anderen bemühe ich mich um gender-inklusive Formulierungen. Wo immer dies geht, ohne den Inhalt im Hinblick auf ›Spiritualität‹ zu verzerren, werden inklusive Formulierungen auch da verwendet, wo die Positionen anderer dargestellt werden. Dies ist deshalb möglich und angemessen, da ›gender‹ in den dargestellten Zusammenhängen an keiner Stelle explizit thematisiert wird, sondern durchgehend als Teil von Normalität verstanden wird – die ich wiederum als eine inklusive verstehen und mitgestalten möchte.

Begriff ›Spiritualität‹ von dem unterscheiden, was »Menschen auf der Straße« (Streib/Keller, Was bedeutet Spiritualität, 19) mit »Spiritualität« bezeichnen. Auch Astrid Reglitz setzt in ihrer Studie ›Spiritualität‹ in einfache Anführungszeichen, begründet dies aber nicht (vgl. Astrid Reglitz, Erklären und Deuten, Glaubenspraxis in diskursanalytischer und systematisch-theologischer Perspektive [Theologie – Kultur – Hermeneutik 12], Leipzig 2011).

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

I. Forschungsstand: ›Spiritualität‹ im Diskurs

Der Begriff ›Spiritualität‹ wird in unterschiedlichen Kontexten – sowohl über die verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen hinweg als auch innerhalb derselben – sehr unterschiedlich verwendet. Dies wird in der Literatur immer wieder thematisiert, häufig beklagt und selten begrüßt. Eine systematische Untersuchung dieser Beobachtung aus praktisch-theologischer Perspektive ist bislang nicht erfolgt.

Allerdings haben wiederholt Autor*innen ihre Überlegungen zu ›Spiritualität‹ mit der sozialwissenschaftlichen Diskursforschung in Verbindung gebracht. Spezifikum der Diskursforschung ist, dass diese den Aspekt des »Kontextes« in besonderer Weise berücksichtigt: Sie geht davon aus, dass einzelne Aussagen sich »als Teile einer umfassenderen Diskursstruktur verstehen lassen, die vorübergehend durch spezifische institutionell-organisatorische Kontexte erzeugt und stabilisiert wird«[1]. Durch die Verknüpfung mit der Diskursforschung kommen also die jeweiligen Rahmenbedingungen von Aussagen über und von Konzepten zu ›Spiritualität‹ stärker in den Blick und schärfen damit das Profil des Phänomens selbst.

Vier dieser Verknüpfungen von Spiritualitätsforschung und Diskursanalyse stelle ich in Reihenfolge ihrer Entstehung kurz dahingehend dar, was ihre jeweilige Zielsetzung, Vorgehensweise und Ergebnisse bzw. Schlussfolgerungen ausmacht.

Im Zentrum steht dabei die Frage, wie die Verfasser*innen jeweils methodisch vorgegangen sind und was sie auf diese Weise im Hinblick auf das Verständnis von ›Spiritualität‹ inhaltlich erarbeitet haben. Das Fazit bündelt die Erkenntnisse im Hinblick auf das eigene Forschungsvorhaben zu den Dimensionen von ›Spiritualität‹ in der Praktischen Theologie.

1 Reiner Keller, Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen (Qualitative Sozialforschung 14), Wiesbaden ^{4}2011, 9.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

1. Astrid Reglitz (2011): Glaubenspraxis

Astrid Reglitz bearbeitet das Thema ›Spiritualität‹ im Rahmen ihrer systematisch-theologischen Studie, die sich eigentlich mit ›Glaubenspraxis‹ befasst.[2] Am Rande untersucht sie jedoch auch den Begriff ›Spiritualität‹, weshalb ihre Studie hier von Interesse und dementsprechend etwas genauer darzustellen ist.

Reglitz' Ziel ist es, historische und aktuelle praktisch-theologische Texte »darauf zu befragen, welchen Beitrag sie zu einer theologischen Theorie von Glaubenspraxis leisten«[3]. Dazu kombiniert sie diskurs-analytische und systematisch-theologische Vorgehensweisen. Zur methodischen Bearbeitung ihrer Fragestellung wählt Reglitz die Methodik der Diskursanalyse deshalb, weil diese danach fragt,

> »wie Glaubenspraxis innerhalb eines wissenschaftlichen und praktisch arbeitenden theologischen Fachpublikums diskursiv konstruiert wird, welche Begriffe, Themen, Deutungen und Problembearbeitungen sich jeweils mit der theologischen Frage nach Glaubenspraxis verbinden und in welch ein Verhältnis diese einzelnen Aspekte zueinander gesetzt werden können.«[4]

Den Zugewinn diskursanalytischen Vorgehens sieht Reglitz dementsprechend darin, dass theologische Aussagen im Zusammenhang mit ihren »Deutungsinteressen«[5] herausgearbeitet werden. Neben den Inhalten der einzelnen Aussagen stehen also auch deren Entstehung und Wirkung im Fokus. In Konsequenz dessen betont Reglitz, dass ihre Studie zu einer Geschichte der Theologie und Theorie beiträgt, »welche die Theorien zur Glaubenspraxis vor dem Hintergrund von Deutungsinteressen und -politiken zu verstehen sucht«[6]. Sie hat damit mehr im Blick als nur den Begriff selbst und seine Entwicklung über die Zeit hinweg. Für die hier gestellten Forschungsfragen ist eine solche Vorgehensweise von besonderem Interesse.

Zu Beginn ihrer Untersuchung reflektiert Reglitz ausführlich die Diskurstheorie Michel Foucaults sowie die Kritik derselben und beschreibt dann unter Rückgriff

2 Astrid Reglitz, Erklären und Deuten. Glaubenspraxis in diskursanalytischer und systematisch-theologischer Perspektive (Theologie – Kultur – Hermeneutik 12), Leipzig 2011.

3 A. a. O., 14.

4 A. a. O., 22.

5 Ebd.

6 Ebd. Sie ergänzt: »Die Arbeit ist damit dem *Anspruch einer kulturwissenschaftlichen Theologie* verpflichtet, die die gesellschaftlichen und institutionellen Entstehungsbedingungen theologischen Denkens rekonstruiert und kritisch in die eigene theologische Reflexion mit einbezieht.« (a.a.O., 23 [Hervorhebung im Original]).

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

auf Reiner Kellers »Wissenssoziologische Diskursanalyse« ihr eigenes Vorgehen.[7] Ihr Grundanliegen besteht dabei darin, die Mechanismen sozialer und institutioneller Natur zu erheben, die dazu beitrugen, dass sich der untersuchte Begriff heute auf diese Weise darstellt.[8]

Insgesamt macht Reglitz vier Gründe aus bzw. formuliert vier Thesen, aufgrund derer sich die Wissenssoziologische Diskursanalyse für die Forschungsfrage nach ›Glaubenspraxis‹ eigne: *Erstens* ist nach Reglitz mit der Wissenssoziologischen Diskursanalyse der wissenschaftlich-theologische Diskurs über ›Glaubenspraxis‹ als »gegenstandskonstituierende Praktik«[9] zu verstehen. Der zu untersuchende Gegenstand ›Glaubenspraxis‹ existiert eben nicht für sich, sondern durch den Diskurs. *Zweitens* steht so die »Macht konkreter sozialer Welten, die auf die Bildung von Wissen wirken«[10], stärker im Fokus. In diesem Sinn betrachtet Reglitz auch die theologische Wissenschaft als »ein eigenes Machtfeld«[11], das es zu beachten gilt. *Drittens* sieht sie es als Vorteil, durch die mit der Wissenssoziologischen Diskursanalyse zunächst einhergehende »Suspension der Wahrheitsfrage«[12] auch die perspektivischen Beschränkungen des theologischen Diskurses reflektieren zu müssen. Dies hat für sie zur Folge, erst nach einer analytischen Betrachtung des Diskurses in einem zweiten Schritt zu einer theologischen Positionierung zu kommen.[13] Und *viertens* schließlich geht Reglitz davon aus, dass die Analyse des theologischen Diskurses auch das »Verständnis der Alltagsformen des Religiösen«[14] erhellt, da der Diskurs nicht vom Alltag völlig gelöst erfolgt, sondern von diesem geprägt ist und zugleich auf ihn zurückwirkt.

Alle vier genannten Thesen können schlüssig auf die Frage nach ›Spiritualität‹ in der Praktischen Theologie übertragen werden: Der praktisch-theologische Spiritualitätsdiskurs erschafft die ›Spiritualität‹ mit, die er zugleich diskutiert. Dies erfolgt auf eine spezifische – eben praktisch-theologische – Weise. Diese ist zunächst zu erheben, bevor eine theologische Einschätzung vorgenommen wird. Und schließlich

7 In ihrer Darstellung dominieren die theoretischen Fragestellung zu Diskurstheorie und -analyse (vgl. a.a.O., 25–50), während Fragen konkreter Methodik dem untergeordnet werden (vgl. a.a.O., 57–65).

8 Vgl. a.a.O., 50.

9 A. a. O., 48 [im Original hervorgehoben].

10 A. a. O., 48f.

11 A. a. O., 49.

12 Ebd.

13 Dies bedeutet weder, dass »die diskursanalytische Perspektive […] den Anspruch auf eine höhere Neutralität« (a.a.O., 52) erhebt, noch dass eine daran anschließende dezidiert theologische Reflexion und Positionierung unmöglich – und ich ergänze: oder nicht notwendig – wären. Reglitz betont außerdem, dass eine solche Positionierung zwar nicht im Sinne der Wissenssoziologie, aber durchaus im Sinne der Diskursphilosophie Foucaults liegt (vgl. a.a.O., 53).

14 A. a. O., 50 [im Original teilweise hervorgehoben].

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ist davon auszugehen, dass der theoretische Diskurs zu ›Spiritualität‹ in Wechselwirkung zu Erleben und Praxis steht.

Auf ›Spiritualität‹ kommt Reglitz – über ihre eigentliche Frage nach ›Glaubenspraxis‹ hinaus – auch selbst explizit zu sprechen, indem sie den Spiritualitätsdiskurs – wie auch den Frömmigkeitsdiskurs – als einen polemischen Alternativ- bzw. »Gegendiskurs«[15] zu ›gelebter Religion‹ deutet.[16] Die daraus resultierenden Ergebnisse sind auch für die vorliegende Fragestellung von Interesse: In einem *ersten Schritt* beschreibt Reglitz im Hinblick auf die *Semantik* von ›Spiritualität‹ zunächst die Verwendung des Begriffs in der katholischen französischen Ordenstheologie vom biblischen πνευματικός bzw. spiritualis her.[17] Diese Deutung des Begriffs nimmt sie als häufig mit einem pneumatologischen Akzent verbunden wahr, der sein »Praktischwerden begründet und eint«[18]. Als zweiten semantischen Horizont nennt Reglitz den ökumenischen Kontext, da sich im Ökumenischen Rat der Kirchen seit den 1970er Jahren ein verstärktes Interesse an ›Spiritualität‹ erkennen lässt.[19] Hier findet Reglitz ›Spiritualität‹ einerseits als Dialogbegriff, da die Ökumene sich als durch den Geist bewirkt erlebt, und andererseits als Krisenbegriff in Abgrenzung zur Konzentration auf politische und dogmatische Fragen.[20] Den dritten semantischen Horizont sieht sie schließlich in der alltagssprachlichen Verwendung von ›Spiritualität‹ als »eine Rubrik, unter der sich religiöse Praktiken unterschiedlichster Herkunft und verschiedene Transzendenzsehnsüchte versammeln lassen.«[21]

In einem *zweiten Schritt* zeigt Reglitz anhand der *EKD-Orientierungsschrift »Evangelische Spiritualität« (1979)*, dass diese einen klar praktischen Fokus der Rede von ›Spiritualität‹ aufweist[22]:

> »Die Orientierungsschrift popularisierte auf diese Weise einen rechtfertigungstheologisch rückgebundenen und, ganz der Etymologie des Begriffs entspre-

15 A. a. O., 235.

16 Vgl. a.a.O., 235–257. Immer wieder stellt sie dabei eine Vermischung bzw. Synonymisierung von ›Spiritualität‹ und ›Frömmigkeit‹ fest, die für sie Beleg des dahinterstehenden gemeinsamen Diskursraumes ist (vgl. a.a.O., 236).

17 Vgl. a.a.O., 237.

18 A. a. O., 238.

19 Vgl. ebd.

20 Sie bezieht sich hier vor allem auf Aussagen aus Ulrich Barth, Religion in der Moderne, Tübingen 2003.

21 Reglitz, Erklären und Deuten, 239. Hier nennt Reglitz im Anschluss an Michael Ebertz als Merkmale von ›Spiritualität‹: Subjektivismus, methodischen Synkretismus, Massenphänomen und Absetzbewegung (vgl. a.a.O., 240 unter Verweis auf Michael N. Ebertz, Die Wüste lebt. Spiritualität statt Frömmigkeit?, in: Maria Jepsen (Hg.), Evangelische Spiritualität heute. Mehr als ein Gefühl, Stuttgart 2004, 13–31).

22 Vgl. Reglitz, Erklären und Deuten, 242.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> chend, pneumatologisch begründeten Ansatz von Spiritualität. […] Ein wissenschaftlich-theologisches Interesse, das sich in exegetischer Genauigkeit, systematischer Argumentation und historisch-analytischem Interesse äußert, war für die Argumentation der Orientierungsschrift sekundär. Die konkrete Bearbeitung kirchlicher Probleme stand im Vordergrund.«[23]

Inhaltlich ergibt Reglitz' Analyse von ›Spiritualität‹ in dieser Schrift, dass deren Autor*innen eine »Krise des geistlichen Lebens in der evangelischen Volkskirche« wahrnehmen, deshalb eine »Rückbesinnung auf die Pneumatologie« und dann eine daraus abgeleitete »praktisch-theologische Konzentration auf geistliche Übungen, Gottesdienst und Bibellektüre als Grundelemente einer Reform des geistlichen Lebens«[24] empfehlen.

Und *drittens* schließlich erarbeitet Reglitz auch im *zeitgenössischen evangelischen Diskurs um ›Spiritualität‹* verschiedene Elemente.[25] Dabei wirken nach Reglitz die bereits genannten Aspekte auf ganz spezifische Weise fort:

> »Erstens die weitgehende Abblendung der katholisch geprägten Etymologie des Wortes und eine damit verbundene ›naive‹ Aneignung der Pneumatologie als Bestimmungsmoment von Glaubenspraxis; zweitens die Demonstration der ›Ökumenefähigkeit‹ des Begriffs, und drittens eine eigentümliche Mischung aus Krisen- und Überwindungspathos: ›Spiritualität‹ ist einerseits dasjenige, was der eigenen – protestantischen – Glaubenstradition grundsätzlich fernsteht, andererseits aber auch ein universales Heilmittel für die Krise der Institution Kirche.«[26]

Es zeigt sich hier bereits, wie präzise die Vielschichtigkeit von ›Spiritualität‹ durch die gewählte Methode erhoben werden kann. Von hier aus unterzieht Reglitz den so rekonstruierten Spiritualitätsdiskurs dann einem Vergleich mit dem Diskurs um ›gelebte Religion‹ und erarbeitet daraus drei typische »Denkfiguren«[27] des Spiritualitätsdiskurses: *Erstens* liege im Spiritualitätsdiskurs ein eher hierarchisches

---

23 A. a. O., 241f.

24 Alle drei Zitate: a.a.O., 242.

25 Als zentrale Quellen zieht sie hier u.a. heran Christian Möller, Spiritualität – Gestaltwerden christlichen Lebens, in: Wilfried Härle u.a. (Hg.), Das ist christlich. Nachdenken über das Wesen des Christentums, Gütersloh 2000, 143–155; Manfred Josuttis, Religion als Handwerk. Zur Handlungslogik spiritueller Methoden, Gütersloh 2002; Peter Zimmerling, Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge, Göttingen 2003.

26 Reglitz, Erklären und Deuten, 243. Dabei merkt Reglitz an, dass die inhaltliche Verschiebung von der Rechtfertigungstheologie hin zur Pneumatologie, die mit der Rede von »Spiritualität« verbunden wird, kaum bearbeitet wird. Anstelle dessen werden die Aspekte »individuelle Suche« und »Erfahrung« aus dem alltagssprachlichen Gebrauch übernommen – und ebenfalls nicht reflektiert (vgl. a.a.O., 244).

27 A. a. O., 248.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Verständnis von sakral und profan vor, während ›gelebte Religion‹ enthierarchisierend nach der Qualität alltäglicher Glaubenspraxis frage.[28] *Zweitens* werde mit ›Spiritualität‹ »die Vielfalt der Lebensgestalten christlichen Glaubens als Wirkungen des Geistes«[29] erklärt. So wird der Begriff ›Spiritualität‹ laut Reglitz in systematisch-theologischen Texten eher verwendet, um die legitime Vielfalt von Glaubenspraxis zum Ausdruck zu bringen, während der Begriff ›gelebte Religion‹ eher analytisch verstanden und als Ausdruck dessen verwendet wird, dass »die Empirie der Glaubenspraxis«[30] häufig systematisch-theologisch nur unzureichend erfasst wird. *Drittens* ist schließlich der Spiritualitätsdiskurs nach Reglitz insgesamt durch einen »Bias der Praxis«[31] geprägt, der weniger theologisch-inhaltlich als vielmehr anschaulich-praktisch ausgerichtet ist:

> »Der Diskurs leistet damit einen Beitrag zur theologischen Legitimation des pluralistisch-individualistischen *status quo,* der quasi hegelianisch in die Vielfalt des Geistes aufgehoben wird. Der theologischen Verwendung des Spiritualitätsbegriff wohnen dabei jene Tendenzen inne, die auch dem Alltagsverständnis von Spiritualität anhaften«[32].

Zusammenfassend stellt Reglitz als zugrunde liegende These des von ihr analysierten Spiritualitätsdiskurses heraus: Der enge Zusammenhang zwischen Theologie und ›Spiritualität‹ sei in der Kirche verloren gegangen, weshalb eine »geistliche Theologie«[33] zu befürworten sei. Damit einher geht Reglitz' Beobachtung, dass der Spiritualitätsdiskurs von einer »Intellektuellenskepsis«[34] geprägt ist. Dementsprechend werden Geschichte und Theologie des Protestantismus in der Neuzeit im Spiritualitätsdiskurs als »Verfallsgeschichte«[35] beschrieben – ausgehend von idealisierten Vorstellungen über Reformation und Alte Kirche, welche »die Funktion einer handlungsleitenden Utopie«[36] einnehmen. Die Vorstellung von ›Spiritualität‹ als »Heilmittel«[37] impliziert dabei laut Reglitz eine Machbarkeitslogik, nach der gilt:

---

28 Vgl. ebd.

29 A. a. O., 249 unter Verweis auf Elisabeth Gräb-Schmidt, Art. Spiritualität. IV. fundamentaltheologisch, in: RGG[4] 7 (2004), 1594.

30 Reglitz, Erklären und Deuten, 249.

31 Ebd. [im Original hervorgehoben].

32 A. a. O., 249f [Hervorhebung im Original]. Dies sind die Tendenzen zu Veraußeralltäglichung, Individualisierung und Vergemeinschaftung (vgl. a.a.O., 250).

33 A. a. O., 251 unter Verweis auf Gerhard Ruhbach, Theologie und Spiritualität. Beiträge zur Gestaltwerdung des christlichen Glaubens, Göttingen 1987, 26.

34 A. a. O., 252.

35 Ebd.

36 Ebd.

37 A. a. O., 243.248. Zugleich beschreibt Reglitz ›Spiritualität‹ als »Krisenbegriff« (a.a.O., 247), der aufzeigt, wie schlecht es um die Glaubenspraxis in der Kirche bestellt sei (vgl. ebd.).

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

»Wer mit Hilfe spiritueller Methoden seiner Suche nach Gott eine Praxis verleiht, kann dem Ziel nicht mehr fern sein.«[38]

Durch die Kontrastierung der Diskurse zu ›Spiritualität‹ und ›gelebte Religion‹ wird noch einmal deutlicher und auf einer abstrakteren Ebene sichtbar, was nun speziell den Begriff ›Spiritualität‹ ausmacht.

Abschließend schreibt Reglitz jedem der drei von ihr untersuchten Diskurse (›gelebte Religion‹, ›Spiritualität‹ und ›Frömmigkeit‹) ein eigenes Machtfeld zu: ›Gelebte Religion‹ wird im Machtfeld »interdisziplinäre Wissenschaftslandschaft/kulturwissenschaftliche Theologie« verhandelt, ›Frömmigkeit‹ im innerdisziplinären Machtfeld »traditionsbezogene Theologie« und ›Spiritualität‹ im Machtfeld »Kirchenleitung«.[39] Der Spiritualitätsdiskurs geht nach Reglitz dabei so vor, dass er »das Problem der Konkurrenz auf dem religiösen Markt in den Vordergrund stellt und praktische Strategien für die Wettbewerbsfähigkeit der christlichen (evangelischen) Kirchen entwickelt.«[40] Für Reglitz ist der Spiritualitätsdiskurs vor allem mit dem Aspekt der kirchlichen Deinstitutionalisierung verbunden und funktioniert »in erster Linie über Abgrenzung«[41]. Beides spiegelt seinen »praktischen Bias«[42], indem auf eine »Verbesserung der Sichtbarkeit christlicher Religionspraxis unter der Bedingung der Konkurrenz mit anderen Religionen«[43] abgezielt wird und sich der Spiritualitätsdiskurs mit konkreten Praktiken befasst, statt zum Beispiel dezidiert theologisch ausgerichtet zu sein. Dementsprechend schließt der Spiritualitätsdiskurs an »vorhandene Glaubenspraktiken an und betrachtet die Pflege und Reform dieser Glaubenspraktiken als den Schlüssel zur Reform des kirchlichen Lebens«[44].

In Bezug auf ihre Forschungsfrage nach ›Glaubenspraxis‹ stellt Reglitz resümierend fest, dass alle drei der von ihr untersuchten Diskurse zu ›gelebter Religion‹, ›Spiritualität‹ und ›Frömmigkeit‹ sich an dem gemeinsamen »Bezugsproblem ›Säkularisierung‹«[45] abarbeiten, wobei eine »Negierung von ›Säkularisierung‹ (›gelebte Religion‹)« ihrer »fraglosen Voraussetzung (›Spiritualität‹)«[46] entgegensteht.

Für die hier gestellte Frage nach der Rede von ›Spiritualität‹ innerhalb der Praktischen Theologie bietet Reglitz' Vorgehensweise einige Anknüpfungspunkte auf methodischer und auch auf inhaltlicher Ebene: So ermöglicht, was die *Methodik*

38 A. a. O., 253.

39 Alle Zitate a.a.O., 281.

40 Ebd.

41 A. a. O., 279. Damit verbunden ist die Verfallssemantik des Spiritualitätsdiskurses im Vergleich zum »evolutionären« Denken des Diskurses um »gelebte Religion« (vgl. ebd.).

42 Ebd.

43 Ebd.

44 A. a. O., 280.

45 A. a. O., 274 [im Original hervorgehoben].

46 Beides a.a.O., 292.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

betrifft, Reglitz' wissenssoziologisch-diskursanalytisches Vorgehen eine Textinterpretation, die Fragen nach Deutungsinteressen und Wirklichkeitsinterpretationen so miteinander verknüpft, dass größere Argumentationslinien sichtbar werden. Es werden theologische Aussagen gesellschaftlich-historisch kontextualisiert und wiederkehrende Denkfiguren werden ebenso sichtbar wie die Zugehörigkeit von Diskursen zu bestimmten Machtfeldern. Schließlich kann ein gemeinsames Bezugsproblem der untersuchten Diskurse festgestellt und reflektiert werden. Insgesamt ergibt sich auf diese Weise ein vertieftes, vieldimensionales Verständnis von ›Glaubenspraxis‹, aber eben auch von ›Spiritualität‹. Diskursanalytisches Vorgehen scheint also auch für die Frage nach ›Spiritualität‹ ertragreich zu sein.

Inhaltlich zeigt Reglitz' Analyse des Spiritualitätsdiskurses, dass dieser kaum begründend vorgeht, was die systematisch-theologische Füllung des Begriffs angeht. Dies weist darauf hin, dass im Hinblick auf ›Spiritualität‹ Leerstellen in der theologischen Argumentation bestehen. Darüber hinaus zeigt Reglitz im Hinblick auf den untersuchten Spiritualitätsdiskurs, dass mit der Rede von ›Spiritualität‹ die Begriffe »sakral« und »profan« klar voneinander getrennt und hierarchisch gedeutet werden.[47] Auch wird ›Spiritualität‹ selbst als Krisenbegriff und Heilmittel verwendet und eng mit der Beschreibung gesellschaftlicher Säkularisierung verknüpft. Damit verbunden sind ein negatives Geschichtsbild sowie die Bemühungen um eine Verbindung von Theologie und ›Spiritualität‹ zu einer geistlichen Theologie. In dem von Reglitz untersuchten Spiritualitätsdiskurs geht es in erster Linie darum, (institutionell-evangelisch angebundene) ›Spiritualität‹ in der Konkurrenz mit anderen Formen von ›Spiritualität‹ als Strategie für den Wettbewerb darzustellen, indem konkrete Praktiken empfohlen werden, welche die entsprechende ›Glaubenspraxis‹ sichtbar machen sollen. Für die Frage nach ›Spiritualität‹ in der Praktischen Theologie bietet Reglitz' Untersuchung damit bereits aufschlussreiche Deutungen zu zahlreichen Einzelaspekten.

Zugleich bleibt offen, ob diese Deutungen hinsichtlich des immens gewachsenen jüngeren innertheologischen Spiritualitätsdiskurses noch in gleicher Weise gelten.[48] Denn die hier angestrebte Analyse des aktuellen praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurses hat in verschiedener Hinsicht von anderen Voraussetzungen auszugehen: *Erstens* stehen die von Reglitz zitierten Quellen inzwischen inmitten einer großen Bandbreite an theologischen Veröffentlichungen zu ›Spiritualität‹ mit ganz unterschiedlichen inhaltlichen Bezügen und Argumentationsweisen. Der Diskurs hat sich in einer Weise ausdifferenziert, die Reglitz' Einteilung noch nicht

47 Demgegenüber betont die Rede von ›gelebter Religion‹ mit ihrem Akzent auf den Alltag »tendenziell ein horizontales, enthierarchisiertes Verständnis von Sakralem und Profanem« (a.a.O., 248).

48 Die Zeit der Abfassung lag zwischen 2004 und 2010 (vgl. a.a.O., 5f), wobei die Korpusbildung notwendigerweise eher in die frühere Phase dieser Zeit zu datieren ist.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

darstellen kann. *Zweitens* findet sich mittlerweile die Rede von ›Spiritualität‹ auch im von ihr so genannten Machtfeld »interdisziplinäre Wissenschaftslandschaft/kulturwissenschaftliche Theologie«[49]. Es ist offen, was dies für Reglitz' Unterscheidung der Machtfelder von ›gelebter Religion‹ und ›Spiritualität‹ und deren Interpretation bedeutet. Und *drittens* schließlich bearbeitet Reglitz zwar ausführlich die religionssoziologische Debatte über ›Säkularisierung‹ zwischen Peter L. Berger und Thomas Luckmann sowie Detlef Pollack, den sich daran inzwischen anschließenden innersoziologischen Spiritualitätsdiskurs konnte sie allerdings zeitlich bedingt noch nicht berücksichtigen. Auch dies soll nachfolgend in den Blick kommen, um zu prüfen, was dies für den praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurs bedeutet.

2. Ralph Kunz (2012): ›Spiritualität‹ im Diskurs

Auch der Praktische Theologe Ralph Kunz setzt ›Spiritualität‹ und Diskurs miteinander in Beziehung und zielt damit auf ein besseres Verständnis dessen, was mit ›Spiritualität‹ gemeint ist.[50] Sein Rückgriff auf den Diskursbegriff beruht dabei – ähnlich wie bei Reglitz – zum einen auf der Annahme, dass man sich durch ihn des »Konstruktcharakters«[51] von ›Spiritualität‹ bewusst ist. Zum anderen will Kunz mit der Formulierung seines Titels »Spiritualität im Diskurs« darauf hinweisen, dass auch im Hinblick auf den in ›Spiritualität‹ enthaltenen Begriff »spiritus« in den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen ebenso wie in den »beiden Diskursgemeinschaften Kirche und Akademie«[52] die Rolle des Heiligen Geistes als Akteur im Spiritualitätsdiskurs unterschiedlich verstanden wird.[53]

Kunz selbst fokussiert sich auf den Aspekt der »Diskurskritik«, womit er »die Reflexion der Konstruktionsprinzipien«[54] der jeweiligen wissenschaftlichen Disziplin bezeichnet. Am Beispiel »Altersspiritualität« arbeitet er heraus, dass es aus sei-

49 A. a. O., 281 [im Original hervorgehoben].

50 Vgl. Ralph Kunz, Spiritualität im Diskurs. Ein diskurskritischer Versuch, in: Ders./Claudia Kohli Reichenbach (Hg.), Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive (Praktische Theologie im reformierten Kontext 4), Zürich 2012, 211–226: 211. Seine allgemeinen Überlegungen zum Zusammenhang von ›Spiritualität‹ und ›Diskurs‹ konkretisiert Kunz anhand seines Forschungsfeldes ›Altersspiritualität‹, wo gefragt wird, was »Spiritualität zu einem guten Alter(n)« (a.a.O., 214) beiträgt. Diese Konkretion ist jedoch für den vorliegenden Zusammenhang nicht von Bedeutung. In anderen Veröffentlichungen sind Kunz' inhaltliche Aussagen zu Spiritualität vor allem durch seinen Einsatz für eine Verbindung von ›Spiritualität‹ und Theologie gekennzeichnet. Diesem Anliegen ist in der Analyse des praktisch-theologischen Diskurses noch weiter nachzugehen (vgl. u. Kap. III.5).

51 A. a. O., 211 [im Original hervorgehoben].

52 A. a. O., 213 [im Original teilweise hervorgehoben].

53 Vgl. a.a.O., 212.

54 A. a. O., 214.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ner Sicht Aufgabe theologischer Spiritualitätsforschung im Diskurs der Disziplinen ist, »ernsthaft darum zu ringen, konvergierende Optionen zu benennen, die Anschlussstellen (und Bruchstellen) zwischen dem theologischen und dem humanwissenschaftlichen Spiritualitätsdiskurs identifizieren lassen«[55].

Kunz verbindet also mit der Rede von ›Spiritualität‹ vor allem die Frage danach, wie im interdisziplinären Dialog *theologisch* verantwortlich vom »spiritus« und damit von ›Spiritualität‹ gesprochen werden kann. Es geht ihm darum, die – zum Beispiel mit der Rede von ›Altersspiritualität‹ implizierte – Pastoralmacht, die Foucault in christlicher Seelsorge beobachtet, kritisch in den Blick zu nehmen.[56] Inhaltlich drängt Kunz deshalb auf einen interdisziplinären Dialog zu ›Spiritualität‹, wobei er die Aufgabe der Theologie mit der Aufgabe verbunden sieht, »die Grenzen der Wissenschaft zu thematisieren«[57].

Insgesamt sind im Hinblick auf die von Kunz geforderte Diskurskritik vor allem zwei seiner Argumente für das weitere methodische Vorgehen im Hinblick auf den Spiritualitätsdiskurs in der Praktischen Theologie interessant. Dies ist erstens seine Akzentuierung dessen, dass Wissenschaft sich – gerade auch im interdisziplinären Kontext – des je eigenen Blickwinkels und deshalb auch des Konstruktcharakters ihrer Themen und Thesen bewusst sein sollte. Zweitens akzentuiert Kunz neben der Thematik der Macht vor allem die der inhaltlichen Auseinandersetzung.[58] Ausgehend davon, dass Wissenschaftsdisziplinen mit ihren unterschiedlichen Leitperspektiven letztlich um die Wahrheit streiten, empfiehlt er diesen, die eigenen und fremden Leitperspektiven zu analysieren und zu diskutieren.[59] Dazu gehört unter anderem im Anschluss an Kunz' Deutung von ›Spiritualität‹ mit Fokus auf den »Geist«, diesen Aspekt in die eigenen theologischen Überlegungen zu ›Spiritualität‹ mit einzubeziehen.

3. Hubert Knoblauch (2012): Der Topos der ›Spiritualität‹

Auch der Soziologe Hubert Knoblauch bringt ›Spiritualität‹ explizit mit Diskursforschung in Verbindung. Dies ist auch deshalb von besonderem Interesse, weil seine inhaltlichen Ausführungen zu ›Spiritualität‹ disziplinenübergreifend breit rezipierten werden, auch im praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurs.[60]

---

55 A. a. O., 224.

56 Vgl. ebd. unter Verweis auf Hermann Steinkamp, Seelsorge als Anstiftung zur Selbstsorge, Münster 2005, 18–25.

57 Kunz, Spiritualität im Diskurs, 226.

58 Vgl. a.a.O., 213.223f. 226.

59 Vgl. a.a.O., 219.

60 Aus diesem Grund werden seine einschlägigen Texte unten auch zur Analyse des praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurses herangezogen (vgl. unten Kap. III.2).

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Zur Verknüpfung von ›Spiritualität‹ und ›Diskurs‹ setzt Knoblauch im Anschluss an Berger und Luckmann bei der Definition von Institutionalisierung als »Routinisierungen des Handelns und damit auch Konventionalisierungen von Ausdrücken«[61] ein und schließt daran seine Definition von Diskurs an: »Die institutionalisierten Formen kommunikativen Handelns nun möchte ich als Diskurs bezeichnen, dessen konstruierte Faktizität natürlich immer einen Machtaspekt aufweist.«[62] Der genannte Machtaspekt wiederum liegt für Knoblauch darin begründet, dass die Akteure der Diskurse deren Ordnung selbst erst herstellen:

> »Empirisch finden wir ja nicht zuerst die Ordnung und Geregeltheit, sondern eine nach Subjekten und Situationen variierende Vielfalt von Kommunikation und Diskursen, in der wir meist erst unter vielen Mühen, massiven Abstraktionen und radikalen [sic!] typisierenden Vereinfachungen diese Ordnung allmählich und methodisch rekonstruieren. Diese Kärrnerarbeit des Empirischen (die die Kärrnerarbeit unserer gesellschaftlichen Konstruktion widerspiegelt) sollte selbst die abstrakteste Theorie daran erinnern, dass auch ›Diskurse‹ hochgradige Konstruktionen sind, die es ›so‹ nicht gibt, sondern die selbst Konstrukte (zweiter Ordnung) sind.«[63]

Im Gegensatz zu diesem komplexen Konstrukt ›Diskurs‹ bezieht sich die Bezeichnung ›Topos‹ bei Knoblauch »auf die Ebene sprachlicher Einzelbegriffe und ihrer semantischen Gehalte«[64]. Topoi verwenden nach Knoblauch die Akteure selbst, sie treten also in Interaktionen auf.[65] Ihre eigentliche Bedeutung besteht aber darin, »dass sie übersituativ als Wissen zur Verfügung stehen«[66], das heißt in den unterschiedlichsten Situationen, Medien und Gattungen.[67] Dabei deuten unterschiedliche Akteursgruppen die Topoi unterschiedlich und greifen auch unterschiedlich auf sie zurück (zustimmend, ablehnend etc.).[68]

Diese allgemeinen Überlegungen bringt Knoblauch nun exemplarisch in Verbindung mit ›Spiritualität‹, die er aus verschiedenen Gründen als Topos versteht: Zum einen wird der Begriff ›Spiritualität‹ gezielt von den Akteuren verwendet.[69]

---

61 Hubert Knoblauch, Der Topos der Spiritualität. Zum Verhältnis von Kommunikation, Diskurs und Subjektivität am Beispiel der Religion, in: Reiner Keller/Werner Schneider/Willy Viehöver (Hg.), Diskurs – Macht – Subjekt, Wiesbaden 2012, 247–264: 249.

62 Ebd. [im Original hervorgehoben].

63 A. a. O., 250.

64 A. a. O., 251.

65 Vgl. ebd.

66 Ebd.

67 Vgl. ebd.

68 Vgl. a.a.O., 252.

69 Vgl. a.a.O., 257.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Zum anderen lassen sich mit dem Verständnis von ›Spiritualität‹ als Topos die zwei entscheidenden Phasen der Ausbreitung des Begriffs ›Spiritualität‹ deuten:

> »Die Spiritualität bildet einen Topos, der in einer ersten Phase eine zur Religion konkurrierende Legitimation bildet und damit die Herrschaftsverhältnisse im religiösen Feld entscheidend mit prägt. In einer zweiten Phase aber überschreitet dieser Topos die Grenzen des religiösen Feldes und ist damit wesentlich an seiner Entgrenzung beteiligt«[70].

Damit beschreibt Knoblauch die Veränderung der Begriffsverwendung von ›Spiritualität‹, wie sie sich auch in der Entwicklung und Ausdifferenzierung des praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurses spiegelt. Inzwischen umfasst die Arena um den Topos ›Spiritualität‹ nach Knoblauch mehrere unterschiedliche Felder: den Katholizismus, den protestantischen Raum (zuerst nur die charismatische Bewegung, inzwischen auch der Mainstream), den ehemaligen Bereich des »New Age« (in dem ›Spiritualität‹ als Gegenbegriff zu ›Religiosität‹ verwendet wird) und schließlich »Mischpositionierungen« (die von Psychotherapie bis Wellness reichen und die Knoblauch als »populäre Spiritualität« bezeichnet).[71]

Insgesamt ist ›Spiritualität‹ für Knoblauch vor allem Ausdruck von Subjektivierung. Denn ›Spiritualität‹ mit ihrem Akzent auf Erfahrung verweist »immer auch auf das *Subjekt*, das die Erfahrung macht«[72]. Dies impliziert aus Diskursperspektive zweierlei und wird von Knoblauch deshalb als »doppelte Subjektivierung«[73] bezeichnet. Zum einen ist das jeweilige Subjekt der Erfahrung »ein Subjekt, das vom Diskurs der Spiritualität konstruiert wird«[74], indem es zum »Ausgangspunkt der Religiosität«[75] gemacht wird. Zum anderen muss dieses Subjekt Erfahrungen »selbst am eigenen Leib«[76] machen.

---

70 A. a. O., 247.

71 Vgl. a.a.O., 258.

72 A. a. O., 259 [Hervorhebung: K. D.].

73 Ebd.

74 Ebd.

75 A. a. O., 260.

76 Vgl. ebd. Dies ist eng damit verbunden, dass die an der Ausbreitung der Spiritualität beteiligten »Kommunikationsmedien selbst institutionelle Akteure in der Arena sind, die sich um den Topos der Spiritualität gebildet hat« (a.a.O., 258). Knoblauch nennt auch noch weitere gesellschaftliche Faktoren, die diese Subjektivierung in Form von ›Spiritualität‹ begünstigen: 1. den »neoliberalen Kapitalismus« (a.a.O., 260), der das Selbst zur ökonomischen Ressource macht, 2. die Emanzipation, 3. die »Veränderung der Produktion von der Hand- zur Wissensarbeit« (a.a.O., 261). So »führen die ›interaktiven‹ Medien zu einer Vereinzelung der Kommunikation« (ebd.), was Knoblauch mit der Ausbreitung von ›Spiritualität‹ unmittelbar in Verbindung setzt.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Das Subjekt muss also mehr sein als ein Konstrukt des Diskurses: »Das Subjekt muss etwas Subjektives vorweisen«[77].

Im Hinblick auf die *Methodik* ist für die Frage nach ›Spiritualität‹ in der Praktischen Theologie besonders interessant, dass Knoblauch – wie auch Reglitz und Kunz – akzentuiert, dass es die Akteur*innen selbst sind, welche die Diskursordnung herstellen. In diesem Zusammenhang mahnt seine Argumentation an, sich des Konstruktcharakters nicht nur des jeweiligen Topos, sondern auch der Diskurse selbst bewusst zu sein. Die Rede von ›Spiritualität‹ als kommunikatives Handeln und damit als Ausübung von Macht ist in diesem Sinn zu verstehen. Diese Überlegungen sind für die Bearbeitung der Frage nach ›Spiritualität‹ in der Praktischen Theologie zu berücksichtigen.

Inhaltlich ist Knoblauchs Einteilung in vier Felder der Verwendung des Topos ›Spiritualität‹ über die Zeit hinweg anregend für die Einordnung bzw. Ausdifferenzierung des praktisch-theologischen Diskurses. Diesen gilt es, mit den inhaltlichen Thesen Knoblauchs zu ›Spiritualität‹ als Ausdruck der Entgrenzung des religiösen Feldes – und in diesem Zusammenhang auch mit dem von Reglitz benannten Bezugsproblem ›Säkularisierung‹ – abzugleichen. Auch Knoblauchs These eines Zusammenhangs von doppelter Subjektivierung und Erfahrung mit ›Spiritualität‹ bildet einen theologisch zu reflektierenden Anknüpfungspunkt für die folgende Untersuchung.

4. Frank Neubert (2016): ›Spiritualität‹ und Religionsdiskurs

Der Religionswissenschaftler Frank Neubert zielt auf die »Ausarbeitung einer Theorie der diskursiven Konstitution von ›Religion‹«[78]. Methodisch knüpft er dazu an Foucaults Diskurstheorie an und akzentuiert besonders die »methodologische Indifferenz«[79] diskursanalytischen Vorgehens:

> »Es geht nicht darum, selbst Gegenstände zu kategorisieren oder nachzuweisen, ob und warum solche Kategorisierungen berechtigt oder unzulässig sind. Gefragt wird ausschließlich nach Zuschreibungsprozessen, den im Hintergrund wirkenden Wissens- und Machtstrukturen und den durch diese Prozesse und Strukturen erzielten (und empirisch nachweisbaren) Wirkungen.«[80]

Dies wendet er in seiner Diskursanalyse zu ›Religion‹ an und nimmt dabei neben ›Säkularität‹ und ›Wissenschaft‹ auch ›Spiritualität‹ in den Blick.

77 A. a. O., 260.

78 Frank Neubert, Die diskursive Konstitution von Religion, Wiesbaden 2016, 56.

79 A. a. O., 187 [im Original hervorgehoben].

80 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Er beschreibt dabei die Rede von ›Spiritualität‹ in drei Verwendungsweisen: *Zuerst* fokussiert er sich darauf, dass ›Spiritualität‹ in Abgrenzung zu ›Religion‹ verwendet und damit »in vielen Kontexten ›Religion‹ positiv gegenübergestellt«[81] wird. Zentral bestimmt ist ›Spiritualität‹ dabei als »individualisierte ›religiöse‹ Erfahrung«[82]. Als *zweite* Gruppe der Verwendung macht Neubert »sich als ›traditionell religiös‹ verstehende[n] Akteure[]«[83] aus, »die ›Spiritualität‹ als negatives Bild mit so etwas wie ›postmoderner Beliebigkeit‹ verbinden und sie damit einer […] geregelten ›Religiosität‹ antagonistisch gegenüberstellen«[84]. Diese Gruppe bildet quasi das Gegenstück zu erstgenannten. Die *dritte* Weise der Begriffsverwendung verortet Neubert in »Erneuerungsbewegungen beispielsweise innerhalb des Katholizismus […], wobei als ›spirituell‹ auch hier die individuellen Erfahrungen des Einzelnen gedeutet werden, die gewissermaßen den individuell erfahrbaren Teil der ›Religion‹ ausmachen«[85].

Der entscheidende Aspekt ist für Neubert genau dies: Auch die Abgrenzungsbemühungen religiöser Akteure zeigen, dass es mit der Rede von ›Spiritualität‹ letztlich doch immer »um die Bestimmung diskursiver Grenzen und ihrer Verschiebungen«[86] in Bezug auf ›*Religion*‹ geht. Es verweist die Rede »von Spiritualität also selbst dann tiefenstrukturell auf den Religionsdiskurs, wenn ein expliziter Bezug zu ›Religion‹ in singulären Äußerungen fehlt«[87].

Für die vorliegende Frage nach ›Spiritualität‹ in der Praktischen Theologie ist im Hinblick auf die *Methodik* Neuberts Anspruch methodologischer Indifferenz anregend: Neubert akzentuiert die diskursanalytische Vorgehensweise auf Zuschreibungsprozesse und deren Wirkungen. Auch Reglitz war ähnlich vorgegangen und hatte sich für den diskursanalytischen Abschnitt ihrer Untersuchung von der »Wahrheitsfrage«[88] distanziert und diese dann im systematisch-theologischen Teil ihrer Studie bearbeitet. Wiederum ähnlich fragt auch Kunz zuerst nach den »Konstruktionsprinzipien«[89] der verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen,

81 A. a. O., 127.

82 A. a. O., 128.

83 Ebd.

84 Ebd.

85 Ebd.

86 A. a. O., 130.

87 A. a. O., 131. Dies wiederum gilt quasi umgekehrt dann auch für den Religionsdiskurs insgesamt: »Das Interesse der Akteure an Zuordnung oder Nicht-Zuordnung der eigenen oder einer anderen Position zur Kategorie ›Religion‹ bewirkt nicht nur ständige Aushandlungen um die Grenzen dieser Kategorie, sondern gleichzeitig eine Aufrechterhaltung der Kategorie und entsprechender Gegenkategorien selbst, die mit jeder singulären Äußerung im Religionsdiskurs belebt werden.« (a.a.O., 177).

88 Reglitz, Erklären und Deuten, 33.49.52.

89 Kunz, Spiritualität im Diskurs, 214.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

bevor er sich der theologischen Füllung von ›Spiritualität‹ zuwendet. Ein solches zweischrittiges Vorgehen erscheint auch für die vorliegende Frage nach ›Spiritualität‹ in der Praktischen Theologie sinnvoll. Es wird also – analog zu Reglitz und Kunz und im Unterschied zum Vorgehen Neuberts – auf die Analyse ein zweiter, inhaltlicher Schritt folgen.

Inhaltlich erarbeitet Neubert, dass ›Religion‹ und ›Spiritualität‹ als Gegenbegriffe konzipiert werden, wobei letztere auf die Rede von ›Religion‹ angewiesen ist und dies wiederum selbst eine der Ursachen dafür ist, dass ›Religion‹ weiter (im Diskurs) existiert. Inwiefern dies auch für den hier zu untersuchenden Spiritualitätsdiskurs besonders der Praktischen Theologie von Relevanz ist, ist nachfolgend zu beachten.

5. Zwischenfazit

Die dargestellten Verknüpfungen von ›Spiritualität‹ und Diskurs bieten sowohl methodische als auch inhaltliche Anknüpfungspunkte für das vorliegende Forschungsvorhaben.

Dies gilt in besonderem Maße für die Studie von Astrid Reglitz. Ihre ausführlich aus theologischer Perspektive reflektierte Rezeption von Diskurstheorie und Diskursanalyse bildet eine solide Grundlage für weitere theologische Bezugnahmen auf Michel Foucault und Reiner Keller. Dass und wie Reglitz vor dem Hintergrund von größeren Argumentationslinien und sich wiederholenden Denkfiguren dann »Säkularisierung« als gemeinsames Bezugsproblem der von ihr untersuchten Diskurse zu Glaubenspraxis herausarbeitet, ist einleuchtend und bildet deshalb eine der Vorannahmen für die Untersuchung des praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurses, die nachfolgend überprüft werden soll.

Eine weitere Vorannahme bildet Hubert Knoblauchs Deutung von ›Spiritualität‹ im Sinne der doppelten Subjektivierung und damit der engen Verknüpfung von Subjekt und Erfahrung mit ›Spiritualität‹. Auch dies ist in die folgenden Überlegungen mit einzubeziehen.

Inhaltlich sind darüber hinaus weitere Aspekte der genannten Ansätze für die folgende Untersuchung zu berücksichtigen: Dies ist *erstens* die von Ralph Kunz besonders für den Spiritualitätsdiskurs aufgeworfene Frage der Interdisziplinarität und dem Umgang mit den damit verbundenen inhaltlichen Auseinandersetzungen zwischen den Disziplinen. In diesem Zusammenhang ist dann *zweitens* Frank Neuberts Gegenüberstellung von ›Spiritualität‹ und ›Religion‹ besonders für die praktisch-theologischen Bezugswissenschaften, aber auch für die Spiritualitätsdiskurse in der Praktischen Theologie selbst zu berücksichtigen.

Daneben sind es auch im Hinblick auf die *Methodik* einzelne Aspekte der verschiedenen Ansätze, die im Folgenden bedacht werden sollen: Es sind dies die Abstrahierung einzelner Aussagen auf Denkfiguren und Bezugsprobleme sowie die Zu-

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gehörigkeit von Diskursen zu Machtfeldern (Reglitz), der Fokus auf Zuschreibungsprozesse und deren Wirkungen (Neubert) und vor allem die Trennung von diskursanalytischem und theologischem Arbeitsschritt (Reglitz; Kunz; Neubert) einerseits und die Frage nach der Wahrheit und die damit möglicherweise verbundenen inner- und interdisziplinären Konflikte (Kunz) andererseits.

Als Vorteil einer Vorgehensweise in Anlehnung an diskursanalytische Grundannahmen deutet sich an, dass sie eine Fokusverschiebung von den Begriffsdefinitionen hin zu gesellschaftlichen Bedingungen und sozialen Akteuren von Diskursen ermöglicht. So kommt bei der Textinterpretation eine Metaebene ins Spiel, durch die letztlich mehr über den untersuchten Begriff – den der ›Spiritualität‹ – ausgesagt werden kann, als dies mit einer schlichten Definition des Begriffs möglich ist. Methodisch impliziert dies, zugunsten der Metaebene immer wieder vom einzelnen Text Abstand zu nehmen und einzelne Aussagen und Argumente zu Merkmalen von Diskursen zu aggregieren. Vor allem aber bedeutet es, das eigene Vorgehen im Anschluss an methodische Überlegungen und von den Forschungsfragen und der Thematik her möglichst transparent zu begründen.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

II. Methodisches

Im Anschluss an den Forschungsstand zur Verknüpfung von ›Spiritualität‹ und Diskurs ist nun zu präzisieren, wie die bereits formulierten Forschungsfragen der vorliegenden Studie konkret bearbeitet werden können. Dazu wird zunächst dargestellt, inwiefern die Frage nach den Hintergründen und Konsequenzen der Rede von ›Spiritualität‹ in der Praktischen Theologie von einer Verknüpfung mit der sozialwissenschaftlichen Diskursforschung profitieren kann. Denn, wie die referierten Ansätze deutlich gemacht haben, ermöglicht eine Rückbindung an Diskurstheorie und Diskursanalyse eine Metaperspektive auf die (Be-)Deutungsvielfalt von ›Spiritualität‹. Anschließend wird das geplante Vorgehen detailliert beschrieben.

1. Theoriebezug »Diskurs«

Die kritische Rezeption von Diskurstheorie und Diskursanalyse für die Theologie durch Astrid Reglitz ist ausführlich und präzise. Der folgende kurze Abriss diskurstheoretischer Grundannahmen greift deshalb auf die Darstellung zentraler Annahmen Michel Foucaults bei Reglitz zurück. Die anschließende Beschreibung der Wissenssoziologischen Diskursanalyse (WDA) von Reiner Keller erfolgt bereits mit einer spezifischen Zuspitzung der Methodik auf die hier vorliegende konkrete Fragestellung.[1]

1.1 Diskurstheorie (Michel Foucault)

Stellt man die Frage danach, welche Faktoren Einfluss auf das Verständnis von ›Spiritualität‹ nehmen, liegt ein Rekurs auf die Diskurstheorie Michel Foucaults nahe. Denn Foucault verknüpft Macht und Wissen eng miteinander. Dies macht seine Diskurstheorie für die Frage nach der Rede von ›Spiritualität‹ interessant.

1 Auch Reglitz arbeitet mit der WDA von Keller, allerdings mit auf ihre Fragestellung hin zugespitzter Methodik. Zu Reglitz' Reflexion der wissenssoziologischen Grundlagen vgl. Reglitz, Erklären und Deuten, 42–46.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Foucault konzentriert sich bei seiner Analyse der Gesellschaft auf die Frage nach der *Struktur* von Macht und der »durch sie konstituierten Dynamiken«[2]. Macht ist für Foucault nicht in den politischen Strukturen selbst zu suchen, sondern »Macht existiert nur *in actu*«[3]. Denn Foucault setzt Macht in engen Zusammenhang mit seinem Wissensbegriff:

> »Tatsächlich ist jeder Ort der Machtausübung zur gleichen Zeit ein Ort der Wissensbildung. Und umgekehrt erlaubt und sichert jedes etablierte Wissen die Ausübung einer Macht. Anders gesagt, es gibt keinen Gegensatz zwischen dem, was getan, und dem, was gesagt wird.«[4]

Der damit postulierte »Nexus von Macht-Wissen«[5] ist nach Reglitz entscheidend für Foucaults Verständnis von Diskursen: »Der Diskurs als ein Macht-Wissen-Komplex ist Produkt und Produzent von gesellschaftlich wirksamen Wissensordnungen.«[6]

Auf die Rede von ›Spiritualität‹ angewandt bedeutet dies, dass diese selbst ein Vollzug von Macht ist. Diese Annahme knüpft unmittelbar an die Forschungsfrage danach an, wer auf welche Weise und in welchen Zusammenhängen von ›Spiritualität‹ spricht. Die diskurstheoretische Perspektive spitzt die Frage sogar noch zu, indem sie sich darauf fokussiert, welche Implikationen diese Fragen im Hinblick auf Macht haben. Für das vorliegende Forschungsvorhaben erweist sich die diskurstheoretische Perspektive damit als vielversprechend.

1.2 Wissenssoziologische Diskursanalyse (Reiner Keller)

Foucaults Diskurstheorie erweitert die Perspektive darauf, dass Wissen und Macht in Diskursen eng miteinander verknüpft sind. Damit vollzieht sie die entscheidende gedankliche Wendung, um sich mit dem praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurs auf eine Weise zu befassen, die den Forschungsfragen angemessen ist. Allerdings bietet sie keine Anleitung dazu, wie sie konkret in die Forschungspraxis umzusetzen ist. Überlegungen dieser Art finden sich in der Wissenssoziologischen Diskursanalyse von Reiner Keller, in der die Diskurstheorie durch die Verbindung

2 A. a. O., 34.

3 Michel Foucault, Warum ich Macht untersuche. Die Frage des Subjekts, in: Hubert Dreyfus/Paul Rabinow (Hg.), Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Mit einem Nachwort von und einem Interview mit Foucault, Weinheim ²1994, 243–250: 254 zit.n. Reglitz, Erklären und Deuten, 35.

4 Michel Foucault, Die Macht und die Norm, in: Ders., Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin, Berlin 1976, 99–107: 102. Vgl. dazu Reglitz, Erklären und Deuten, 35.

5 Michel Foucault, Was ist Kritik?, Berlin 1992, 33 zit.n. Reglitz, Erklären und Deuten, 33.

6 Reglitz, Erklären und Deuten, 37.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

mit der Soziologie konkrete methodische Gestalt gewinnt.[7] Keller kommt das Verdienst zu, die Vielfalt an Diskurstheorien systematisierend dargestellt und daraus eine konsistente theoretische Basis mit entsprechend begründeter Methodik für Diskursanalysen entwickelt zu haben.[8] Dabei dient diskursanalytisches Vorgehen bei Keller – dem Anliegen Foucaults entsprechend – der Suche nach den Zusammenhängen von Wissen und Macht:

> »Die sozialwissenschaftliche Diskursforschung interessiert sich für Aussagen, Praktiken und Dispositive als Manifestationen der strukturierten Prozessierung kontingenter gesellschaftlicher Wissensvorräte in Diskursen. Sie untersucht Prozesse der sozialen Konstruktion und Kommunikation symbolischer Ordnungen in institutionellen Feldern der Gesellschaft, also gesellschaftliche Objektivierungsprozesse von Wissen, institutionalisierte Wissensordnungen, gesellschaftliche Wissenspolitiken, deren Aneignung durch soziale Akteure sowie die davon ausgehenden Wirklichkeitseffekte.«[9]

Kellers Wissenssoziologische Diskursanalyse bietet eine theoriebasierte methodische Weiterführung diskurstheoretischen Denkens und gibt Hinweise für eine mögliche Herangehensweise an die Frage nach der Rede von ›Spiritualität‹ in der Praktischen Theologie. Denn Keller geht von der Annahme aus, dass allen Diskurstheorien und Diskursanalysen die Annahme gemein ist, dass »der Bedeutungsgehalt von Phänomenen sozial konstruiert [ist; erg.: K. D.] und diese damit in ihrer gesellschaftlichen Realität konstituiert werden«[10]. Daneben befassen sie sich nach Keller auch alle damit, wie Sprache gesellschaftlich gebraucht wird, fragen danach, wie einzelne Interpretationen in umfassendere Diskurse einzuordnen sind,

---

7 Vgl. Keller, Diskursforschung, 61.

8 Dabei ist ihm allerdings wichtig, dass er kein allgemeingültiges Rezept liefert und dass seine Methodik die Kreativität eines Forschungsprozesses nicht ersetzen kann. Keller will die von ihm beschriebene Methodik nicht verstanden wissen »als strenge Vorschriften, sondern als orientierende Hilfestellungen im Rahmen eines weitergehenden, offenen Projektes der Methodendiskussion […]. Sie können (müssen) im Forschungsprozess angepasst, weiterentwickelt und/oder ergänzt werden« (a.a.O., 65). Er fährt fort: »Deswegen wird hier kein ›Standardmodell‹ der Diskursanalyse vorgestellt. Vielmehr handelt es sich bei den nachfolgenden Vorschlägen um einen orientierenden Leitfaden, der die wichtigsten Stufen oder Schritte der empirischen Diskursforschung benennt und mögliche Optionen für ihre Gestaltung aufzeigt. Konkrete Diskursanalysen nehmen kapazitätsbedingt spezifische Schwerpunktbildungen vor« (a.a.O., 75).

9 A. a. O., 69.

10 A. a. O., 9. Dementsprechend sieht er auch die Gemeinsamkeit von Wissenssoziologie, kulturalistischen Ansätzen und Foucaults Diskurstheorie darin, dass »alles, was wir wahrnehmen, erfahren, spüren, über sozial konstruiertes, typisiertes, in unterschiedlichen Graden als legitim anerkanntes und objektiviertes Wissen (Bedeutungen, Deutungs- und Handlungsschemata) vermittelt« (a.a.O., 59) wird.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

und nehmen an, »dass der Gebrauch symbolischer Ordnungen rekonstruierbaren Regeln des Deutens und Handelns unterliegt«[11].

Diese allgemeinen diskurstheoretischen Annahmen spitzt Keller für die theoretische Basis seiner Wissenssoziologischen Diskursanalyse in dreierlei Hinsicht zu. Erstens nimmt er Bezug auf *Foucault*, der mit seiner Diskurstheorie »alle Vorstellungen einer kontinuierlichen historischen Wissenschaftsentwicklung im Sinne ständig fortschreitender Wahrheitsfindung«[12] verabschiedete:

> »Der weitreichende Einfluss, der von Foucaults Arbeiten ausging, verdankt sich jedoch nicht so sehr – und vielleicht nicht einmal in erster Linie – seinen theoretischen und methodologischen Schriften, sondern seinen eindrucksvollen materialen Analysen […]. Foucault nähert sich seinen Forschungsgegenständen nicht als selbstverständliche, ahistorische Gegebenheiten. Vielmehr nimmt er eine wissenssoziologische und konstruktivistische Perspektive dazu ein: er betrachtet sie als kontingente Erscheinungen, die ihre Existenz unterschiedlichen Wissens- und Praxisformationen verdanken. D.h. mit anderen Worten: sie sind einerseits im Medium des Wissens, andererseits als gesellschaftliche Praktiken konstituiert.«[13]

Im Hinblick auf ›Spiritualität‹ ergibt dieser Bezug auf Foucault, auch ›Spiritualität‹ dezidiert als soziale Konstruktion zu betrachten und auf bestimmte Wissensformationen und Praktiken hin zu untersuchen. Denn mit Foucault sind es die Diskurse – verstanden als Praktiken –, »die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen«[14].

Zweitens bezieht Keller neben Foucaults Diskurstheorie *kulturalistische Ansätze* der Soziologie wie den von *Pierre Bourdieu* in seine Entwicklung der Wissenssoziologischen Diskursanalyse ein. Nach Keller beruhen kulturalistische Ansätze auf der Annahme, »dass soziale Akteure in kollektiven Interpretationsprozessen interaktiv Wirklichkeitsdefinitionen und symbolische Ordnungen aushandeln«[15]. So stellt

---

11 A. a. O., 9. Rainer Diaz-Bone betont in diesem Zusammenhang, dass Diskursanalyse sich damit im Bereich des »konstruktivistische[n] Konsens« (Rainer Diaz-Bone, Zur Methodologisierung der Foucaultschen Diskursanalyse, in: Historical Social Research 31,2 [2006], 243–274: 255) soziologischer Forschung bewegt. Um diesen nicht nur als »Allgemeinplatz« heranzuziehen, ist nach Diaz-Bone eine transparente Begründung der je konkreten Methodologie aus der Theorie erforderlich (vgl. ebd.). Andernfalls entsteht als Ergebnis nur eine »Diskurskommentierung« (a.a.O., 270), so Diaz-Bone: »Diskursanalysen als Diskurse über Diskurse, aber nun ohne Angabe und Entwicklung einer die Lesart distanzierenden und so kontrollierenden Methodologie.« (Ebd.).

12 Keller, Diskursforschung, 16.

13 A. a. O., 44.

14 Michel Foucault, Archäologie des Wissens, Frankfurt a.M. 1981, 74 zit.n. Keller, Diskursforschung, 47.

15 Keller, Diskursforschung, 35.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zum Beispiel bei Bourdieu jede Art des Sprechens einen Teil des Kampfes um Herrschaft und Deutungsmacht dar.[16] Diskurse sind damit bei Bourdieu immer sozial bedingt und institutionell eingebettet.[17] Mit diesem Hinweis ergänzt er die Diskurstheorie Foucaults um einen bedeutenden Aspekt.

Eine Diskursanalyse von ›Spiritualität‹ gewinnt im Anschluss daran an Konkretion, insofern sie nach den Umständen der Debatten um Inhalt und Bedeutung von ›Spiritualität‹ fragt, die Einfluss auf die Rede von ›Spiritualität‹ in der Praktischen Theologie nehmen.

Drittens setzt Keller die genannten kulturalistischen Ansätze und Foucaults Diskurstheorie in Bezug zur *soziologischen Wissenstheorie nach Peter L. Berger und Thomas Luckmann*.[18] Dies bedeutet konkret:

> »Der *Wissenssoziologischen Diskursanalyse* geht es […] darum, Prozesse der sozialen Konstruktion, Objektivation, Kommunikation und Legitimation von Sinn-, d.h. Deutungs- und Handlungsstrukturen auf der Ebene von Institutionen, Organisationen bzw. sozialen (kollektiven) Akteuren zu rekonstruieren und die gesellschaftlichen Wirkungen dieser Prozesse zu analysieren. […] *Akteure* formulieren die kommunizierten Beiträge, aus denen sich Diskurse aufbauen; sie orientieren sich dabei in ihren *(diskursiven) Praktiken* an den verfügbaren Ressourcen sowie den Regeln der jeweiligen Diskursfelder.«[19]

Im Hinblick auf die Rede von ›Spiritualität‹ in der Praktischen Theologie bedeutet dies für die vorliegende Arbeit, auch die konkret fassbaren sozialen Zusammenhänge des Gesamtdiskurses in den Blick zu nehmen.

Auf Basis seiner theoretischen Ausführungen beschreibt Keller auch *konkrete Methodiken* der Diskursanalyse. Dabei betont er, dass Diskursforschung immer »Interpretationsarbeit«[20] ist. Eine wichtige Rolle bei der Durchführung einer Diskursanalyse spielen auch »abduktive Schlüsse, also Ideen, Einfälle, Geistesblitze«[21]. Gerade deshalb geht Wissenssoziologische Diskursanalyse systematisch methodisch vor und macht dieses Vorgehen transparent.[22] Die von Keller vorgeschlagene Methodik

16 Vgl. a.a.O., 37.

17 Vgl. a.a.O., 38.

18 Vgl. a.a.O., 58.

19 A. a. O., 59 [Hervorhebungen im Original].

20 A. a. O, 76.

21 A. a. O., 76f unter Verweis auf Jo Reichertz, Die Abduktion in der qualitativen Sozialforschung, Opladen 2003.

22 Vgl. Keller, Diskursforschung, 77. Auch Diaz-Bone reflektiert diesen Aspekt im Anschluss an Bourdieu ausführlich und betont, dass ein grundlegendes Problem empirischer Forschung darin besteht, dass empirische Forschung immens von der jeweils zugrundeliegenden Theorie geprägt ist: »Empirische Forschung versucht, die vorangehende theoretische Sicht zu rea-

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

soll dementsprechend vor allem dem Ziel »der methodischen Kontrolle von Interpretationsprozessen«[23] dienen. Dies gilt es auch im Hinblick auf ›Spiritualität‹ umzusetzen.

Entscheidend für die Interpretation ist dabei die Einbettung von Texten in ihren Kontext:

> »Diskurse stehen immer in einem interdiskursiven Kontext und Bezug zu historisch diachronen und synchronen Diskursformationen. Sie müssen sukzessive aus einzelnen Aussagenzusammenhängen rekonstruiert werden. Diese Aggregation von Einzelergebnissen zu Aussagen über ›den‹ Diskurs markiert den zentralen Unterschied zu den meisten qualitativen Ansätzen […]; deswegen müssen die Ergebnisse der Analyse einzelner Texte aufeinander bezogen werden.«[24]

Diskursanalyse bewegt sich damit – im Unterschied zur üblichen Vorgehensweise theologisch-hermeneutischer Textarbeit – sozusagen auf einer Metaebene, was die Abstraktion einzelner Aussagen bzw. der Aussagen einzelner Autor*innen angeht. Der diskursive Kontext wird bei der Interpretation mit in den Blick genommen.

Für ein an der Wissenssoziologischen Diskursanalyse orientiertes Vorgehen zur Frage nach ›Spiritualität‹ in der Praktischen Theologie bedeutet dies, jeweils die Argumentationsweisen mehrerer Autor*innen aufeinander zu beziehen und die gemeinsamen Aspekte einer Argumentation in der Formulierung von zentralen Merkmalen einzelner Diskurse zu bündeln und den Kontext mit zu berücksichtigen.

2. Vorgehensweise

Eine Orientierung an diskursanalytischem Vorgehen trägt dazu bei, genauer zu beschreiben, wie die Rede von ›Spiritualität‹ in der Praktischen Theologie erfolgt, um auf diese Weise das bislang weitgehend unstrukturierte Feld des praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurses aufzubrechen und Erkenntnisse für die weitere Forschung zu gewinnen.

Diese Studie lehnt sich methodisch an die *Wissenssoziologische Diskursanalyse* an. Sie hat das Ziel, den Spiritualitätsdiskurs in der Praktischen Theologie zu systematisieren, will ihn präzise beschreiben und damit transparent machen. So wird »inter-

---

lisieren, zu zeigen, dass die Theorie sich in empirischer Forschung als rekonstruierte Realität verifizieren lässt.« (Diaz-Bone, Methodologisierung, 246).

23 Keller, Diskursforschung, 76.

24 A. a. O., 78.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

subjektive Nachvollziehbarkeit«[25] sicher gestellt, die in qualitativer Forschung eines der zentralen Kernkriterien ist.

Die Beschreibung der Vorgehensweise beginnt mit Überlegungen zur Präzisierung des Gegenstandsbereichs sowie zur Textgrundlage, bevor in einem zweiten und dritten Abschnitt Analyse, Interpretation und Darstellung in den Blick kommen. Der Abschnitt schließt mit einer Selbstreflexion des zugrundeliegenden Anliegens der Verfasserin.

2.1 Präzisierung des Gegenstandsbereichs und Textgrundlage

Für das Forschungsvorhaben leitend ist zunächst die praktisch-theologische Perspektive mit ihrer theoretischen Sicht auf religiöse und kirchliche Praxis. Konkret geht es um die Rede von ›Spiritualität‹ in der jüngeren Praktischen Theologie.

Um das Vorhaben handhabbar und ertragreich untersuchen zu können, sind weitere Eingrenzungen der Thematik unumgänglich. Dies bedeutet zunächst die Begrenzung auf wissenschaftliche, genauer: praktisch-theologische Literatur, da das Ziel dieser Studie in der theologischen Theoriebildung liegt. Zudem fokussiert sich die Studie auf die deutschsprachige, evangelische Praktische Theologie.

Um der interdisziplinären und internationalen Verwobenheit der Wissenschaftsdiskurse über ›Spiritualität‹ gerecht zu werden, wird vereinzelt auf systematisch-theologische, auf soziologische, psychologische und religionswissenschaftliche sowie auf katholische Positionen Bezug genommen. Die Gründe hierfür sind vielfältig. *Erstens* gibt es in der katholischen Theologie eine ausgearbeitete konfessionell profilierte Theoriebildung zu ›Spiritualität‹.[26] Diese wird immer wieder als ergänzende Referenz herangezogen. *Zweitens* findet sich seit längerem vor allem in der Soziologie und inzwischen auch in der Psychologie und der Religionswissenschaft ein wachsender Diskurs zu ›Spiritualität‹, der – eklektisch – in der Praktischen Theologie rezipiert wird. Aus diesem Grund widmet sich ein separates Kapitel insbesondere religionssoziologischen und -psychologischen Positionen. *Drittens* erfolgt eine Begrenzung auf Texte aus dem deutschen Sprachraum, da der Bedeutungsraum von ›Spiritualität‹ im englischsprachigen Bereich ein

25 Ines Steinke stellt die »intersubjektive Nachvollziehbarkeit« an erste Stelle der von ihr entwickelten Kernkriterien (vgl. Ines Steinke, Kriterien qualitativer Forschung. Ansätze zur Bewertung qualitativ-empirischer Sozialforschung, Weinheim/München 1999, 207f). Keller nennt als »Gütekriterien qualitativer Sozialforschung« die Aspekte »Konsistenz des prozessualen Zusammenhangs von Fragestellungen, Datenerhebung, -auswertung und Gesamtinterpretation« (Keller, Diskursforschung, 115).

26 Zu nennen sind hier unter vielen anderen exemplarisch die Texte von Hans Urs von Balthasar und Simon Peng-Keller.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

anderer ist.[27] In den praktisch-theologischen Diskursen, die auf die Psychologie rekurrieren, wird allerdings häufig auf Literatur aus dem englischen Sprachraum verwiesen, weshalb auf diese in Anmerkungen immer wieder hingewiesen wird.

Die Auswahl der Textgrundlage stellt für diskursanalytisch inspiriertes Vorgehen in besonderer Weise eine Herausforderung dar, denn die gesamte Diskursforschung beruht auf der Grundeinsicht, dass der ›Diskurs‹ selbst als Konstrukt zu verstehen ist.[28] Methodisch ergibt sich also ein Problem, denn eine Diskursanalyse hat »zunächst nur einen unsicheren Anfangspunkt, sie unterstellt, dass diskursive Praktiken vorliegen, aber sie kennt anfänglich die Gestalt dieser Regeln nicht und muss (abduktiv) aus dem Material auf die das Material hervorbringende Praxis schließen.«[29]

Diesem Dilemma kann auch eine Vorgehensweise in Anlehnung an diskursanalytisches Vorgehen nicht entkommen.[30] Vereinfacht wird die Situation jedoch durch den Fokus auf einen bestimmten Begriff (›Spiritualität‹), der im Anschluss an Knoblauch als Topos, d.h. als situationsübergreifendes Wissen, zu verstehen ist,[31] sowie durch die Konzentration auf den klar abgegrenzten Wissenschaftszweig der Praktischen Theologie.

Im Hinblick auf das praktische Vorgehen der Korpusbildung ist es »hilfreich, […] theoriegeleitet und damit begründet die Daten auszuwählen.«[32] Dabei werden die Prinzipien minimaler und maximaler Kontrastierung so lange eingesetzt, bis sich »in Bezug auf die Forschungsfragen keine neuen Erkenntnisse mehr ergeben«[33]. Für

27 Ausführlich dargestellt werden semantische Gemeinsamkeiten und Unterschiede zur Rede von »spirituality« in den USA und in Deutschland in Heinz Streib/Ralph W. Hood (Hg.), Semantics and Psychology of Spirituality. A Cross-Cultural Analysis, Heidelberg u.a. 2016.

28 Um eine Diskursanalyse durchführen zu können, muss man jedoch trotzdem von einem solchen Diskurs ausgehen, nämlich davon, dass »in Zeit und Raum verstreute Ereignisse (Äußerungen) existieren und dokumentiert sind« und dass ihnen »ein Zusammenhang, eine Regel oder Struktur unterliegt« (beide Zitate Keller, Diskursforschung, 83). Diese »sozialen Mechanismen und Regeln der Produktion und Strukturierung von Wissensordnungen« (ebd.) sind auch hier von Interesse.

29 Diaz-Bone, Methodologisierung, 257.

30 Auch Reglitz startet mit einer Begriffsanalyse und bezeichnet ihr Vorgehen deshalb als »quasi ›begriffspositivistisch‹« (Reglitz, Erklären und Deuten, 59).

31 Vgl. Knoblauch, Topos, 251f. Die Datensammlung anhand eines spezifischen Begriffs wie dem der ›Spiritualität‹ ist für eine Diskursanalyse stets »vorläufig« (vgl. Keller, Diskursforschung, 72) und weitet sich im Laufe des Prozesses darüber hinaus.

32 A. a. O., 113 unter Verweis auf das »theoretical sampling« nach Anselm L. Strauss/Juliet M. Corbin, Grounded Theory. Grundlagen Qualitativer Sozialforschung, Weinheim 1996, 148–165.

33 Keller, Diskursforschung, 114. Keller formuliert so: »Dabei geht es darum, die Auswahl der für die Feinanalyse heranzuziehenden Dokumente aus dem Forschungsprozess selbst heraus zu begründen: Man beginnt zunächst mit einem ›bedeutsam‹ erscheinenden Dokument und sucht dann innerhalb des Datenkorpus nach einem dazu stark unterschiedlichen (maximale Kontrastierung) oder vergleichsweise ähnlichen (minimale Kontrastierung) Aussage-

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

die Frage nach dem Spiritualitätsdiskurs werden deshalb einerseits möglichst unterschiedliche Positionen einander gegenübergestellt und diese andererseits jeweils mit möglichst ähnlichen Positionen verbunden, um auf diese Weise sowohl den Gesamtkorpus zu erschließen als auch zu einer Systematisierung zu kommen.

Die konkrete Auswahl der entscheidenden Texte für den Spiritualitätsdiskurs in der Praktischen Theologie erfolgt anhand des Zeitpunktes ihrer Veröffentlichung sowie ihrer Relevanz in der fachinternen Diskussion. Ausgehend von einer elektronischen Stichwortsuche in einschlägigen Datenbanken bzw. elektronischen Katalogen (dnb, ixtheo) werden Texte herangezogen, die sich monographisch oder in Form von Aufsätzen mit ›Spiritualität‹ befassen und deren Veröffentlichung nach dem Jahr 2000 liegt.[34] Auch kommen Sammelbände zu ›Spiritualität‹ in den Blick, die verschiedene Autor*innen zu unterschiedlichen Teilaspekten von ›Spiritualität‹ zu Wort kommen lassen. Davon ausgehend wird anhand von Literaturverweisen und Zitationen auf die Relevanz bestimmter Autor*innen bzw. ihrer Texte für den praktisch-theologischen Diskurs geschlossen. Insgesamt wird so der praktisch-theologische Fokus bei gleichzeitiger Öffnung für verschiedene Bezugsdisziplinen gewahrt. Zugleich verweisen die Zitations- und Verweisnetzwerke bereits auf verschiedene Argumentationsmuster und deren Schlüsseltexte.[35]

2.2 Analyse und Interpretation

Die angestrebte Systematisierung des Spiritualitätsdiskurses in der Praktischen Theologie wird methodisch umgesetzt, indem in Anlehnung an diskursanalytische Verfahrensweisen diejenigen Faktoren erhoben werden, die eine Rolle bei der Beantwortung der Frage spielen, *wer aus welchem Grund* und *in welchem Zusammenhang* und *in welcher Weise* in der Praktischen Theologie von ›Spiritualität‹ spricht.

Es geht also darum, in den Texten eine primäre Argumentationslinie zu erheben und diese mit anderen Argumentationslinien in Verbindung zu setzen. Ziel ist eine möglichst präzise Beschreibung von *Argumentationsmustern*. Hierbei sind zwei Aspekte besonders zu beachten.

---

ereignis. Die Orientierung an der maximalen Kontrastierung ermöglicht es, nach und nach das Gesamtspektrum des oder der Diskurse innerhalb eines Korpus zu erfassen und dadurch mehrere Diskurse zu einem Thema oder innerhalb eines Diskurses seine heterogenen Bestandteile herauszuarbeiten. Die minimale Kontrastierung richtet sich darauf, den jeweils erfassten Teilbereich möglichst genau und vollständig zu rekonstruieren, bis seine Analyse schließlich als ›gesättigt‹ erscheint. Wichtig ist dabei durchgehend, auf die Vergleichbarkeit bzw. Relationierung der ausgewählten Dokumente oder Teildokumente zu achten; erst dadurch sind konsistente Interpretationen möglich« (a.a.O., 92f).

34 Die Monographie »Evangelische Spiritualität« von Peter Zimmerling aus dem Jahr 2003 wird als orientierender Anfangspunkt des Analysezeitraums gewählt (vgl. unten Kap. III.1).

35 Vgl. Keller, Diskursforschung, 90.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Zum einen handelt es sich bei der diskursanalytisch inspirierten Typenbildung nach Argumentationsmustern »weniger um eine hermeneutische Zuschreibung der Verfasserin, als um eine Etikettierung, die dem Selbstverständnis der Akteure der jeweiligen Diskurse entlehnt ist.«[36] Die Herausforderung der Systematisierung bzw. der Typenbildung besteht darin, die für ein diskursanalytisch inspiriertes Vorgehen notwendige Distanz der Metaebene einzunehmen und sich dabei zugleich mit der eigenen Interpretation möglichst eng an die Aussagen der jeweiligen Autor*innen zu halten. Die Darstellung erfolgt deshalb eng an den einzelnen Texten entlang.

Zum anderen gilt es im Blick zu behalten, dass keine Systematisierung »die Vielgestaltigkeit der Phänomene in der Realität mit der Theorie vollständig zur Deckung […] bringen«[37] kann. Allerdings hat eine Systematisierung *heuristischen Wert*[38] – dies gilt besonders für ein so ausdifferenziertes Feld wie den Spiritualitätsdiskurs in der Praktischen Theologie. Das schließt allerdings nicht aus, dass sich in einem Text oder bei einzelnen Autor*innen jenseits der primären Argumentationslinie weitere Argumentationslinien finden. Ist dies der Fall, wird die Typenbildung bzw. Beschreibung von Argumentationsmustern durch eine sekundäre Struktur der *Vernetzung* zu ergänzen sein.

Für die konkrete Datenanalyse und Interpretation empfiehlt Keller das Zusammenspiel von Feinanalyse der Daten, Hypothesenbildung und Formulierung von Zwischenergebnissen.[39] Im Zentrum steht die *Feinanalyse*, welche wiederholtes Lesen, Paraphrasieren, Kontextanalyse, Zergliederung, Interpretation und Zusammenfassung umfasst.[40] Damit ist die Feinanalyse als »interpretative Analytik«[41] charakterisiert und umfasst drei Schritte »bezogen auf ein einzelnes Aussageereignis, die Analyse seiner Situiertheit und materialen Gestalt, die Analyse der formalen und sprachlich-rhetorischen Struktur und die interpretativ-analytische Rekonstruktion der Aussageinhalte«[42].

Für die Systematisierung des Spiritualitätsdiskurses in der Praktischen Theologie bedeutet dies erstens: Zum Stichwort »Situiertheit/Materialität einer Aussage«

---

36 Reglitz, Erklären und Deuten, 277. Aus diesem Grund sind besonders im Bereich der Analyse und Interpretation »spezifische, kontrollierte Auswertungstechniken notwendig, zumindest dann, wenn mehr erreicht werden soll als eine ›Nacherzählung‹ von Diskursprozessen« (Keller, Diskursforschung, 91). Diese werden hier deshalb besonders ausführlich dargestellt.

37 Reglitz, Erklären und Deuten, 278.

38 Vgl. ebd.

39 Vgl. Keller, Diskursforschung, 85.

40 Vgl. a.a.O., 99.

41 A. a. O., 76 unter Verweis auf Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow, Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt a.M. 1987.

42 Keller, Diskursforschung, 97. Alle Arbeitsschritte werden protokolliert, gehen aber der Ergebnisdarstellung voraus und werden hier nicht gesondert präsentiert.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

bzw. »*Kontextanalyse*«[43] werden einzelne Aussagen in ihrem Kontext verortet. Zweitens erfolgt eine »analytische[] Zergliederung«[44] der *formalen und sprachlich-rhetorischen Struktur*: Hier geht es um die Art der Argumentation (ob zum Beispiel sachlich oder appellativ argumentiert wird), um verwendete Metaphern, um die Art und Weise, in der Schlussfolgerungen gezogen werden und wie verschiedene Ebenen (zum Beispiel kognitiv oder ästhetisierend) miteinander verknüpft werden, und es wird gefragt, welche Rolle unter anderem Synonyme oder Metaphern spielen.[45] Das Kernstück der Feinanalyse ist dann drittens die »*interpretativ-analytische Erfassung und Rekonstruktion* der Aussageinhalte«[46]. Dieser Schritt folgt den Leitfragen:

> »Was ist das Thema eines Textes? In welchen Kategorien, Argumenten, Klassifikationen usw. wird es behandelt? Welche Unterthemen werden als relevant eingeführt? Was sind Kernbestandteile der Aussage? Gibt es exemplarische Beispiele, Aussage- und Begriffswiederholungen? Welche Bedeutung kommt dem benutzten Vokabular im Unterschied zu anderen, im entsprechenden diskursiven Feld eingesetzten Begriffen zu?«[47]

Für den praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurs wird bei diesem analytisch-interpretativen Schritt der Fokus auf die »*Phänomen- bzw. Problemstruktur*«[48] gerichtet. Dabei geht es darum, welche Elemente im Hinblick auf ›Spiritualität‹ benannt und wie sie kombiniert werden.[49] Es erfolgt also eine »Generierung abstrakter Kategorien zur Benennung einzelner Aussage- und damit Diskursbausteine«[50]. Keller zählt hier exemplarisch Kategorien auf, die auch im Hinblick auf ›Spiritualität‹ als hilfreich erscheinen und deshalb nachfolgend als Auswertungsraster verwendet werden: Problemverursachung, drohende Folgen, Lösungsoptionen, Akteure, Selbstpositionierung, Fremdpositionierung, Wertbezüge.[51] Diese Elemente werden anschließend zu einer Struktur verknüpft. Sozialwissenschaftliche Diskursanalysen nehmen hier eine »Rekonstruktion des roten Fadens, der story line oder des

---

43 A. a. O., 99. Gefragt wird besonders nach »unterschiedlichen situativen, institutionell-organisatorischen und gesellschaftlichen Kontexten […]. Dabei kann von der Frage ausgegangen werden, *wer wie wo* und für *wen* eine Aussage produziert.« (ebd. [Hervorhebungen im Original]).

44 Ebd.

45 Vgl. a.a.O., 101.

46 Ebd. [Hervorhebung: K. D.].

47 A. a. O., 102.

48 Ebd. [Hervorhebung: K. D.]. Dies ist eine unter mehreren möglichen Rekonstruktionsperspektiven, die je nach Forschungsfrage eingesetzt bzw. kombiniert werden (vgl. ebd.).

49 Vgl. a.a.O., 103.

50 A. a. O., 105.

51 Vgl. a.a.O., 109.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

›plots‹«[52] vor und formulieren eine »*narrative Struktur*«[53]. Dies findet nachfolgend nur da statt, wo die Phänomenanalyse ein solches Vorgehen nahelegt. In den anderen Fällen erfolgt in Orientierung an Reglitz eine Darstellung von Denkfiguren, von denen aus zentrale Bezugsprobleme in den Blick kommen, sowie in Anlehnung an Neubert ein Fokus auf Zuschreibungsprozesse und deren Wirkungen.

Auf Basis dieser Abstrahierung von konkreten Texten hin zu typischen Argumentationslinien und Denkfiguren ist auch für eine große und zunächst eher unübersichtliche Datenlage wie dem praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurs mit einer theoretischen Sättigung zu rechnen.[54] Es wird abschließend darzustellen sein, wann und inwiefern diese erreicht ist.

Die genannten Arbeitsschritte erfolgen auf Basis wiederholter Lektüre einschlägiger Texte und münden in Notizen und Skizzen.

2.3 Darstellung

Die Darstellung des Erarbeiteten erfolgt in Form von Subdiskursen, die »als abstrahierende Verallgemeinerung von den Besonderheiten des Einzelfalls«[55] zu verstehen sind. Da es sich bei diesen um eine Abstrahierung handelt, haben die Ergebnisse »idealtypischen Charakter, von dem tatsächliche Diskursfragmete mehr oder weniger stark abweichen«[56]. Entsprechend der Frage nach der Deutungshoheit erfolgen dabei immer wieder Verbindungen mit »möglichen Ursachen, Rahmenbedingungen und Wirkungen spezifischer Diskursverläufe«[57].

Konkret erfolgt die Darstellung *erstens* anhand ausgewählter Texte. Jeder Abschnitt beginnt mit der Nennung der bearbeiteten Quellen und einer kurzen Verortung der Autor*innen im wissenschaftlichen Kontext. Es folgen dann jeweils deren in den Quellen explizit formuliertes Ziel im Hinblick auf ›Spiritualität‹ sowie die damit verbundenen Vorgehensweisen der Autor*innen und ihre Definition von ›Spiritualität‹.

Die Analyse und Interpretation der jeweiligen Aussagen zu ›Spiritualität‹ spiegelt die Orientierung an diskursanalytischem Vorgehen: Argumentationen, die bei Durchführung der Textanalyse und -interpretation Ähnlichkeiten in Struktur und Inhalt ergeben, werden *zweitens* miteinander in Beziehung gesetzt. In Anlehnung an die diskursanalytische Idee der Phänomenstruktur werden gemeinsame Denkfiguren und Argumentationslinien dargestellt. Teilweise werden diese mit Begriffen

52 A. a. O., 107.
53 A. a. O., 110 [Hervorhebung: K. D.].
54 Vgl. ebd.
55 A. a. O., 113.
56 A. a. O., 114.
57 A. a. O., 115.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

bezeichnet, die unmittelbar aus den analysierten Texten übernommen werden.[58] Zur transparenten Darstellung, wie sich die Argumentationslinien und Denkfiguren aus den jeweiligen Texten ableiten lassen, wird in diesem Arbeitsschritt explizit auf wörtliche Zitate zurückgegriffen.[59] Abschließend werden die Gründe für und die Konsequenzen der jeweiligen Rede von ›Spiritualität‹ benannt. Dieser zweite Schritt bildet die Grundlage für die Strukturierung des praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurses.

Im Fazit werden abschließend inhaltliche Bezüge zu den oben dargestellten Ergebnissen bisheriger Anwendung diskursanalytischen Vorgehens auf das Thema ›Spiritualität‹ hergestellt, vor allem aber werden die gefundenen Deutungsmuster und Argumentationsstrukturen miteinander in Beziehung gesetzt.

2.4 Selbstreflexion – das Anliegen der Verfasserin

Am Ende der Überlegungen zur Vorgehensweise der Studie steht die Frage nach der eigenen »hidden agenda«[60], nach dem Anliegen der Verfasserin, das hinter den Forschungsfragen steht. Methodisch wird so die Forderung nach Transparenz und Konsistenz des Vorgehens umgesetzt.

Grundsätzlich resultiert das eigene Interesse an Deutungen von ›Spiritualität‹ aus dem *Anliegen*, den Begriff so zu fassen, dass eine plausible theologische Füllung, zugleich aber auch eine Kooperation mit anderen Wissenschaften sowie der Anschluss an die alltagssprachliche Verwendung des Begriffs möglich ist.

Mit diesem Anliegen sind *Vorannahmen* verbunden. *Erstens* gründet dieses auf der Annahme, dass Strukturierung per se einen wissenschaftlichen Erkenntnisgewinn darstellt, dass also praktisch-theologische Forschung von einer Systematisierung des Spiritualitätsdiskurses und einer Strukturierung des Begriffs profitiert. *Zweitens* basiert das beschriebene Vorgehen auf der Annahme, dass Theologie und Kirche vom interdisziplinären Dialog profitieren können. Denn dieser inspiriert Theologie und Kirche unter anderem auch dazu, ihr Selbstverständnis (theologisch) reflektierend zu hinterfragen. Eine solche Selbstbefragung ist ganz offensichtlich mit Fragen der Deutungshoheit verbunden. Auch in dieser Hinsicht ist die oben beschriebene Orientierung an der Diskursforschung von Interesse.

58 Vgl. a.a.O., 110.

59 Vgl. a.a.O., 117.

60 Herman Westerink verwendet diesen Begriff, wo er apologetische Züge v.a. religionspsychologischer Literatur im Hinblick auf ›Spiritualität‹ erkennt (vgl. Herman Westerink, Spirituality in Psychology of Religion. A Concept in Search of Its Meaning, in: Archive for the Psychology of Religion 34 [2012], 3–15: 12).

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

III. ›Spiritualität‹ in der Praktischen Theologie

Die folgende Darstellung praktisch-theologischer Subdiskurse zu ›Spiritualität‹ präsentiert die Ergebnisse des Auswertungsverfahrens in Orientierung an diskursanalytischen Vorgehensweisen. Die Gliederung des Kapitels spiegelt die Abfolge, in der sich auf Basis umfassender Lektüre und darauffolgender Analyse von Texten zu ›Spiritualität‹ die Subdiskurse des praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurses erheben ließen.

So zeigten dezidiert als konfessionell markierte Texte unter Titeln wie »Evangelische Spiritualität« (2003) oder »Christliche Spiritualität« (2009) entscheidende Differenzen zu anderen praktisch-theologischen Texten ohne solche Markierung, prominent zum Beispiel im Sammelband »Individualisierung – Spiritualität – Religion« (2008), die gerade den disziplinenübergreifenden Spiritualitätsdiskurs suchen. Die Analyse von Texten aus dem Umfeld dieser beiden Bereiche zeigt zwei ebenso markante wie gegensätzliche Argumentationslinien.[1] Diese beiden Subdiskurse werden unter den Überschriften ihrer zentralen Denkfiguren ›Profil‹ und ›Entgrenzung‹ als erstes dargestellt (Kap. III.1 und III.2).

Offensichtlich wird ›Spiritualität‹ jedoch auch in weiteren praktisch-theologischen Kontexten häufig thematisiert. Dies gilt vor allem für den Kontext von Spiritual Care, für den Kontext des Körpers bzw. der Körpererfahrung sowie für den Kontext theologischer Ausbildung. In der großen Menge praktisch-theologischer Veröffentlichungen zu ›Spiritualität‹ zu ganz unterschiedlichen Themen sind es insbesondere diese drei Kontexte, in denen sich spezifische Subdiskurse – die Subdiskurse ›Mehrdimensionalität‹ (Kap. III.3), ›Erfahrung‹ (Kap. III.4) und ›Unverfügbarkeit‹ (Kap. III.5) – ausgebildet haben. Dabei wird der Begriff ›Spiritualität‹ jeweils mit kontextspezifisch typischen Denkfiguren und Argumentationslinien verknüpft.

Die Darstellung schließt mit einer Systematisierung der Zugangsweisen (Kap. III.6), die erste Schlussfolgerungen erlaubt.

1 Diese überlappen interessanterweise mit den Diskursen, die Reglitz unter den Überschriften »Gelebte Religion« und »Spiritualität« erhoben hatte (vgl. Reglitz, Erklären und Deuten, 276f).

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

1. Profil

1.1 Einleitung zu ›Spiritualität‹ und Konfession

Die Aufnahme des Begriffs ›Spiritualität‹ in den deutschsprachigen protestantischen Diskurs wird von vielen Beteiligten mit der Erscheinung des EKD-Textes »Evangelische Spiritualität« (1979) verbunden. In diesem Text wird das Anliegen benannt, »eine weithin verlorengegangene Dimension des Christseins«[2] neu zu erschließen. Dazu erfolgt der Rückgriff auf den älteren französischen Begriff »spiritualité«, der vor allem in katholischer Ordenstheologie verortet wird.[3]

Dieses Anliegen, sich mit ›Spiritualität‹ zu beschäftigen, findet sich bis heute immer wieder auch in praktisch-theologischen Texten. Das ist im einschlägigen Artikel ›Spiritualität‹ in der TRE von Karl-Friedrich Wiggermann ebenso der Fall wie in Texten Christian Möllers oder später bei Jörg Schneider sowie prominent bei Corinna Dahlgrün.[4] Prominentester Vertreter dieser Argumentation in der Praktischen Theologie ist Peter Zimmerling, der neben vielen kürzeren Texten zum Thema die Monographie »Evangelische Spiritualität« (2003) veröffentlichte und später das dreibändige »Handbuch Evangelische Spiritualität« (2017–2020) herausgab. Sie alle setzen die genannte Argumentation so fort, dass sie kritisieren, dass der Begriff ›Spiritualität‹ in jüngerer Zeit immer breiter verwendet und dabei selbst immer »undeutlicher«[5] geworden sei. Aktuell sei deshalb eine Rückbesinnung auf die ursprünglich protestantischen bzw. christlichen Formen und auf die Theologie

2 Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Evangelische Spiritualität. Überlegungen und Anstöße zur Neuorientierung, Gütersloh 1979, 7.

3 Vgl. a.a.O., 10.

4 Vgl. dazu Karl-Friedrich Wiggermann, Art. Spiritualität, in: TRE 35 (2002), 708–717: 708.713; Christian Möller, »Spiritualität«? Überlegungen zur reformatorischen Wahrheit eines Modewortes, in: Michael Herbst (Hg.), Spirituelle Aufbrüche. Perspektiven evangelischer Glaubenspraxis (Festschrift für Manfred Seitz zum 75. Geburtstag), Göttingen 2003, 19–29: 19; Corinna Dahlgrün, Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott (mit einem Nachwort von Ludwig Mödl), Berlin/New York 2009, 2.117. Ähnlich auch Jörg Schneider, Moderne Frömmigkeit zwischen Zeitgeist und Zeitlosigkeit. Auf dem Weg zu einer evangelischen Theologie der Spiritualität, in: International Journal of Practical Theology 15 (2011), 293–329: 295.315.

5 Evangelische Kirche in Deutschland, Evangelische Spiritualität, 11. So schreibt Wiggermann »Der postmoderne Begriff ›Spiritualität‹ gibt oft noch dem flachsten Bestreben den ›Heiligen‹-Schein des Bedeutsamen.« (Wiggermann, Spiritualität, 709). Außerdem grenzt er sich ab unter anderem von »Wildwuchsentwicklung« (a.a.O., 712) und »naturreligiösen Fehlformen« (a.a.O., 712). Jörg Schneider bezeichnet in diesem Sinn ›Spiritualität‹ als »esoterisch kontaminiert« (Schneider, Moderne Frömmigkeit, 293). Und Möller bezeichnet ›Spiritualität‹ als »inflationär, verschwommen und dennoch attraktiv« (Möller, Spiritualität, 19). Dahlgrün spricht von einem »Verschwimmen des Begriffs« (Dahlgrün, Christliche Spiritualität, 117).

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

vonnöten, um evangelische (bzw. bei Dahlgrün: christliche) ›Spiritualität‹ für heute neu präzise zu bestimmen.

1.2 Textgrundlage

Basis einer ersten Analyse zu ›Spiritualität‹ in der Praktischen Theologie bilden nachfolgend Texte von Peter Zimmerling und Corinna Dahlgrün, da diese sich ausführlich monographisch mit »evangelischer« bzw. »christlicher« ›Spiritualität‹ befassen. Es wird jeweils ihre Argumentation selbst kurz vorgestellt, bevor dann übergreifende Argumentationslinien und Deutungsmuster erhoben und analysiert werden.

Peter Zimmerling (2003): Evangelische Spiritualität

Peter Zimmerling zielt mit seiner Monographie »Evangelische Spiritualität« (2003) darauf, die evangelische ›Spiritualität‹ zu erneuern, indem er die Leitfrage verfolgt, »worin der spezifische Beitrag der evangelischen Christenheit zur christlichen Spiritualität besteht«[6]. Die folgende Darstellung orientiert sich v.a. an der Monographie und zieht weitere Beiträge Zimmerlings nur dann heran, wenn sie Entscheidendes zur Fragestellung ergänzen.

Zimmerling beschreibt zunächst, warum ihm eine neue Einheit von ›Spiritualität‹ und Theologie wichtig ist und welche Herausforderungen sich daraus für heutige evangelische ›Spiritualität‹ ergeben (Kap. 1).[7] Nach Darstellung und Analyse der ›Spiritualität‹ ausgewählter Persönlichkeiten seit der Reformation (Martin Luther, Teresa von Avila, Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, Dietrich Bonhoeffer; Kap. 2) nimmt er Bezug auf verschiedene Formen aktueller evangelischer ›Spiritualität‹ (u.a. Kirchentag, charismatische Bewegungen; Kap. 3). Im letzten Kapitel akzentuiert er ausgewählte »Gestaltungsformen einer erneuerten evangelischen Spiritualität«[8] (u.a. Gebet, Bibellesen, Pilgern, Fasten; Kap. 4), indem er praktische Hinweise zu deren Umsetzung gibt.

---

6 Peter Zimmerling, Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge, Göttingen 2003, 5. Das Anliegen der Erneuerung formuliert er mit der Überschrift seines ersten Kapitels »Unterwegs zu einer erneuerten evangelischen Spiritualität« (a.a.O., 15). Bereits hier wird deutlich, dass Zimmerling zwar »evangelische Spiritualität« profiliert, diese jedoch ökumenisch eingebettet verstanden wissen will (vgl. ebd.).

7 A. a. O., 15–48. Als Herausforderung sieht er z.B. eine Neuakzentuierung der Trinität (vgl. a.a.O., 27–31), die »Reintegration von Sozialität und Erfahrung« (a.a.O., 36–39) und die Berücksichtigung der »kontemplativen Dimension« (a.a.O., 40–44).

8 A. a. O., 10.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

›Evangelische Spiritualität‹ definiert Zimmerling dabei als »den äußere Gestalt gewinnenden gelebten Glauben«[9]. Dabei verwendet er die Begriffe ›Frömmigkeit‹ und ›Spiritualität‹ beinahe synonym, wodurch die Rede von ›Spiritualität‹ etwas unscharf bleibt.[10]

Abschließend kommt Zimmerling zu dem Fazit, dass zum einen die Rückbesinnung auf (vor-)reformatorische Formen von ›Spiritualität‹ gefordert, zum anderen die Weiterentwicklung evangelischer ›Spiritualität‹ nötig sei, vor allem, was »Emotionalität und Sinnlichkeit«[11] betrifft. Inhaltlich nimmt er also eine Akzentuierung von emotionaler Erfahrung im Bereich gelebten evangelischen Glaubens vor, formal greift er dazu auf protestantische Frömmigkeitsgeschichte zurück.

Corinna Dahlgrün (2009): Christliche Spiritualität

Corinna Dahlgrün geht in ihrer Monographie »Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott« (2009) der Leitfrage nach, was »christliche Spiritualität« ist.[12] Dazu nimmt sie eine »Phänomenologische Annäherung« vor, indem sie die Suche nach Gott in sechs »wesentlich scheinenden Varianten typisiert«[13] und diese anhand der Biographien von Persönlichkeiten der Kirchengeschichte beschreibt (Kap. I).[14] Anschließend unternimmt Dahlgrün den »Versuch

9 A. a. O., 16. Er bezieht sich hier auf den Text der EKD »Evangelische Spiritualität« von 1979 (vgl. ebd.).

10 Vgl. z.B. Zimmerling, Evangelische Spiritualität, 193f. Die genannten Argumente für die Verwendung von ›Spiritualität‹ tragen nicht zur Präzisierung bei: »Er [der Begriff ›Spiritualität‹; erg.: K. D.] ist im Bereich der gesamten Ökumene verständlich; er verweist auf eine Vielzahl und Vielfalt von Spiritualitäten; er bringt das in der abendländischen Theologie lange ungenügend berücksichtigte Wirken des Geistes neu zu Bewusstsein; der Aspekt der Gestaltwerdung macht deutlich, dass die kirchliche Dimension zum Glauben untrennbar dazugehört.« (A. a. O., 15).

11 A. a. O., 25.285.

12 Corinna Dahlgrün, Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott (mit einem Nachwort von Ludwig Mödl), Berlin/New York 2009. An anderer Stelle grenzt sie darüber hinaus ab: »Evangelische Spiritualität ist eine Ausprägung christlicher Spiritualität, sie weist also keine ganz neuen Aspekte auf, aber sie betont manches in besonderer Weise« (Corinna Dahlgrün, Evangelische Spiritualität. Was ist das?, in: Praxis Gemeindepädagogik, 68 [2015]), 8–10: 9).

13 Dahlgrün, Christliche Spiritualität, 83. An anderer Stelle spricht sie von »Idealtypen« (a.a.O., 5).

14 Diese »Wege« sind: Gott suchen 1. in der Einsamkeit, 2. im anderen, 3. in der Gemeinschaft, 4. in mir selbst, 5. vergebens suchen, 6. im Alltag (vgl. a.a.O., 6–82). Dahlgrün geht nicht weiter darauf ein, wie sie zur Auswahl bzw. Bezeichnung dieser Wege kommt. Für das Verständnis christlicher Spiritualität ergibt sich, dass in allen Varianten eine »Gotteserfahrung« (a.a.O., 83) am Anfang steht, die unter anderem dazu führt, den »Eigenwille[n] […] mit dem Willen Gottes nach Möglichkeit in Übereinstimmung« (a.a.O., 84) zu bringen. Theologisch begründet Dahlgrün dies mit dem Doppelgebot der Liebe (Mt 22,37-39), das ein »anthropologisches

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

einer Definition« (Kap. II): Dabei zielt sie zunächst auf Charakteristika von ›Spiritualität‹, indem sie im Anschluss an den katholischen Theologen Kees Waaijman andere historische Begriffe heranzieht, welche »für die gemeinte Sache verwandt worden sind«[15]. Dann geht sie dem Begriff ›Spiritualität‹ selbst nach und schließt mit einer eigenen Definition:

> »Spiritualität ist die von Gott auf dieser Welt hervorgerufene liebende Beziehung des Menschen zu Gott und Welt, in der der Mensch immer von neuem sein Leben gestaltet und die er nachdenkend verantwortet.«[16]

In einem nächsten Schritt stellt Dahlgrün historische Beispiele christlicher ›Spiritualität‹ vor, um die Bandbreite ihrer konkreten Gestaltung zu verdeutlichen (Kap. III).[17] Anschließend zielt sie durch Bearbeitung verschiedener theologischer Aspekte (das Heilige, das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung sowie die Frage nach »geistlicher Führung«) darauf ab, »Kriterien für eine christliche Spiritualität«[18] aufzustellen (Kap. IV). Und schließlich stellt Dahlgrün Methoden christlicher ›Spiritualität‹ (unter anderem unter den Überschriften »Kirchenjahr«, »Andacht«, »Kunst«) vor (Kap. V).[19]

Dreieck« (a.a.O., 85) konstituiere, bei dem darauf zu achten sei, dass die drei Pole der Liebe zu Gott, dem Nächsten und dem Ich im Gleichgewicht gehalten werden (vgl. ebd.).

15 A. a. O., 100. Dies sind die biblischen Begriffe Gottesfurcht, Heiligkeit, Gnade/Erbarmen und Vollkommenheit (vgl. a.a.O., 101), die hellenistischen Begriffe Gnosis, Asketik, Kontemplation, Hingabe, Frömmigkeit (vgl. a.a.O., 105) sowie die modernen Begriffe Kabbala, Mystik und Inneres Leben (vgl. a.a.O., 110).

16 A. a. O., 153. Mit diesen Worten fasst Dahlgrün ihre ausführliche Definition (vgl. a.a.O., 152f) zusammen. An anderer Stelle ergänzt sie, dass christliche ›Spiritualität‹ »eine Einstellung, eine Haltung« (a.a.O., 421) ist.

17 Dies ist notwendig, da sie mit Josef Sudbrack davon ausgeht: »Man wird auch Spiritualität und besonders christliche Spiritualität und Mystik erst dann recht ›verstehen‹, wenn man sich von der theoretischen Abstraktion ab- und dem konkreten Phänomen zuwendet« (Josef Sudbrack, Einführung, in: Bernard McGinn/John Meyendorff u.a. [Hg.], Geschichte der christlichen Spiritualität [Bd. 1], Würzburg 1993, 11–20: 12 zit.n. Dahlgrün, Christliche Spiritualität, 155).

18 A. a. O., 369. Diese Kriterien sind unter anderem das Wissen darum, dass die Suche nach Gott »von Gott initiiert« ist, »das Wissen um die grundsätzliche Erfahrbarkeit Gottes«, »Christozentrik«, die »Sehnsucht nach Gott«, »Hoffnung«, eine »eschatologische Grundhaltung«, ein Leben nach dem Doppelgebot der Liebe, das »Bemühen um Heiligung«, »Regelmäßigkeit und Verbindlichkeit«, eine Lebenshaltung im Sinne einer Selbstverpflichtung, regelmäßiges Gebet und Bibellektüre, die Suche nach christlicher »Gemeinschaft« (vor allem in Form von »Gottesdienst« und »Sakrament«), die Suche nach einem »geistlichen Ratgeber«, eine Haltung der Demut und des Gehorsams, ein Leben in »Freiheit« und »Ungesichertheit« (alles: a.a.O., 421f [im Original teilweise hervorgehoben]).

19 Die Anwendung spezifischer Methoden begründet sie unter Bezugnahme auf Manfred Josuttis: »Indem Methoden Handeln strukturieren und begrenzen, regulieren sie den Zugriff auf

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Dahlgrün liefert mit der Rede von ›Spiritualität‹ also ein durch die Geschichte bis heute reichendes schillerndes Mosaik an Beispielen und signalisiert – innerhalb des durch ihre Kriterien abgesteckten Bereichs – Offenheit für ganz unterschiedliche Erfahrungen und Formen des christlichen Glaubens.

1.3 Argumentationslinien und Denkfiguren

In der Einzeldarstellung wurde bereits deutlich, inwiefern in den genannten Texten ähnliche Argumentationslinien und zugrunde liegende gemeinsame Denkfiguren vorliegen. Dies ist nun detailliert darzustellen.

1.3.1 Kirchenkritik

Ausgangspunkt der Argumentation in den analysierten Texten ist durchgehend die deutliche Abgrenzung von einem Spiritualitätsverständnis, das sich jenseits christlicher ›Spiritualität‹ verortet.[20] Eng damit verbunden ist eine kirchenkritische Argumentationsweise, um evangelische bzw. christliche ›Spiritualität‹ dann umso positiver profilieren zu können.

Zimmerlings Argumentation etwa beruht auf einer Gegenwarts- und Gesellschaftsanalyse, in der er unter der Überschrift »Die Wiederkehr der Religion«[21] von zwei miteinander verknüpften Grundthesen ausgeht: Zum einen erfolge diese Wiederkehr der Religion »im Wesentlichen neben den Kirchen und an ihnen vorbei«[22]. Diese These impliziert, dass Zimmerling die zurückgehende Bedeutung der Institution Kirche negativ bewertet. Gründe hierfür sieht er in der »einseitige[n] Betonung der sozialethischen Seite der christlichen Botschaft«[23], darüber

die Wirklichkeit, auf die sie eingestellt sind. Auch Methoden in der Religion können dieser Aufgabe dienen, indem sie das Göttliche vor einer Bemächtigung durch die Menschen, aber vielleicht auch die Menschen vor der Überwältigung durch das Göttliche schützen.« (Manfred Josuttis, Religion als Handwerk. Zur Handlungslogik spiritueller Methoden, Gütersloh 2002, 53 zit.n. Dahlgrün, Christliche Spiritualität, 424).

20 Bei Zimmerling bezieht sich »Abgrenzung« aber dezidiert nicht auf die ›Spiritualität‹ innerhalb der christlichen Ökumene (vgl. Zimmerling, Evangelische Spiritualität, 285). Der Begriff dient also zur Abgrenzung des Christentums. Auch Reglitz verwendet den Begriff »Abgrenzung« im Zusammenhang des von ihr erhobenen Spiritualitätsdiskurses (vgl. Reglitz, Erklären und Deuten, 279). Dahlgrün wiederum verhandelt den Aspekt der Abgrenzung unter dem Stichwort »Unterscheidung der Geister« (Dahlgrün, Christliche Spiritualität, 99.370-398). Vgl. dazu auch Corinna Dahlgrün, Die Gabe, die Geister zu unterscheiden. Von den Kriterien christlicher Spiritualität, in: Ralph Kunz/Claudia Kohli Reichenbach (Hg.), Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive (Praktische Theologie im reformierten Kontext 4), Zürich 2012, 81–97.

21 Zimmerling, Evangelische Spiritualität, 126.

22 A. a. O., 128. Vgl. dazu auch a.a.O., 18.

23 A. a. O., 16 [Ergänzung: K. D.].

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

hinaus in einem »spirituell ausgedörrten Normalprotestantismus«[24] sowie in der mangelnden Gemeinschaft in volkskirchlichen Gemeinden[25]. Zum anderen seien »persönliche spirituelle Erlebnisse«[26] für Menschen heute von großer Bedeutung. Immer wieder konnotiert Zimmerling dabei sowohl die gegenwärtige Gesellschaft insgesamt als auch die Kirche mit emotional eingefärbter Sprache negativ.[27]

In *Dahlgrüns* Situationsbeschreibung findet sich eine ganz ähnliche Argumentation und Bildsprache, wenn sie davon ausgeht, dass »das geistliche Leben innerhalb unserer Kirche […] immer ärmer geworden ist«, dass Frömmigkeit vielerorts »ausgetrocknet« ist und viele Menschen nicht mehr »wissen, wie sie eigentlich beten sollen«.[28] Dahlgrün sieht darin Folgen eines allgemeinen Traditionsabbruchs.[29]

Eine erste gemeinsame Denkfigur besteht also darin, sich tendenziell gesellschafts- und kirchenkritisch zu äußern. Diese kritische Haltung beruht ihrerseits auf Abgrenzung – sowohl von einem weiten Spiritualitätsbegriff und außerkirchlichen Formen von ›Spiritualität‹ als auch von innerkirchlicher Frömmigkeit, der es an Vitalität mangele.

1.3.2 Tradition

Die Abgrenzung von anderen Formen und Deutungen von ›Spiritualität‹ verbinden die Autor*innen eng mit dem Bezug auf die eigene konfessionelle Tradition.

So zeigt sich *Zimmerling* mit seiner Rede von ›Spiritualität‹ konsequent einer kirchlich gebundenen Tradition bzw. Frömmigkeit verpflichtet, was sich in seiner

24 A. a. O., 18.

25 Zimmerling beschreibt sie als »lediglich Gottesdienstgemeinden« (a.a.O., 37).

26 A. a. O., 132. Zimmerling nimmt hier u.a. Bezug auf Ulrich Becks »Risikogesellschaft« (ebd.) und Gerhard Schulzes »Erlebnisgesellschaft« (a.a.O., 133).

27 Dies gilt besonders im Zusammenhang der Themen »Einheit von Theologie und Spiritualität« (vgl. a.a.O., 18f), »Reintegration von Sozialität und Erfahrung« (vgl. a.a.O., 36–39) und »Eigenrecht der kontemplativen Dimension« (vgl. a.a.O., 40–44). Seine Argumentation unterstreicht Zimmerling zusätzlich, indem er ›Spiritualität‹ mit den Metaphern »Quelle« (a.a.O., 18) und »Wurzelboden« (a.a.O., 19), »verschüttet« (a.a.O., 5.18.39) und »vergessen[]« (a.a.O., 15) verbindet und die Theologie in der Gefahr sieht, »ortlos« (a.a.O., 19) zu werden. Zimmerling spricht wiederholt auch vom »landeskirchlichen Protestantismus« (a.a.O., 5) bzw. vom »spirituell ausgedörrten Normalprotestantismus« (a.a.O., 18.136) bzw. »spirituell ausgedörrten Protestantismus (a.a.O., 92). Dies entspricht den negativ konnotierten Bezeichnungen »Volkskirche« (a.a.O., 130) und »Amtskirche« (a.a.O., 18), die er als »säkularisiert« (vgl. a.a.O., 40) beschreibt.

28 Alle Zitate: Dahlgrün, Christliche Spiritualität, 2.

29 Vgl. a.a.O., 91–93. Zu ihrer ausgeprägt negativen Wahrnehmung des Traditionsabbruchs im Zusammenhang der beiden Phasen der Ausbildung zum Pfarrberuf vgl. Corinna Dahlgrün, »Sich zum Guten gewöhnen«. Von der Notwendigkeit geistlicher Beratung, in: Sabine Hermisson/Martin Rothgangel (Hg.), Theologische Ausbildung und Spiritualität (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft 12), Göttingen 2016, 145–161: 145f.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

exemplarischen Beschreibung von Biographien (z.B. von Martin Luther und Dietrich Bonhoeffer) und protestantischen Praktiken zeigt. Für den auf diese Weise von ihm abgesteckten Bereich formuliert er, was von der Frömmigkeitsgeschichte her als ›evangelische Spiritualität‹ bezeichnet werden kann. Mit der Rede von ›Spiritualität‹ verfolgt Zimmerling das Anliegen, die diagnostizierte Wiederkehr der Religion möge nicht an der evangelischen Kirche vorbei erfolgen.[30] Seine Kirchen- und Theologiekritik impliziert, dass im Hinblick auf den Spiritualitäts-Boom für die evangelische Kirche enorme Handlungsmöglichkeiten bestehen, wenn sie ihre Fehler korrigiert. Eine dieser Handlungsmöglichkeiten besteht für Zimmerling in der Besinnung auf die biblische Botschaft sowie auf die Tradition insgesamt.[31] Im Hinblick auf die Geschichte christlicher Frömmigkeit bewertet er den Einfluss der Aufklärung und der liberalen Theologie negativ, die Zeit der frühkirchlichen Gemeinden in der Minderheitssituation und die Zeit des Pietismus hingegen ebenso wie die Theologie Martin Luthers positiv.[32] Insgesamt verstärkt Zimmerling stringent seine zugrundeliegende Argumentation: Kirche und Theologie haben sich selbst in eine Krise geführt, deren Ausweg in der Rückbesinnung auf evangelische ›Spiritualität‹ besteht.

Eine ganz ähnliche Argumentationslinie zeigt sich in *Dahlgrüns* Rede von ›Spiritualität‹: Neben dem wiederholt thematisierten und problematisierten (christlichen) Traditionsabbruch erwähnt Dahlgrün Bereiche, in denen dieser ihres Erachtens nicht erfolgte, z.B. in religiösen Gemeinschaften und »kerngemeindlichen Kreisen«[33]. Dahlgrün benennt dann Ähnlichkeiten zwischen der Situation von Christ*innen heute und jener der ersten christlichen Gemeinden, und macht auf diese Weise deutlich, dass sie zum einen die Urgemeinden als Ideal für die heutige Situation konzipiert und zum anderen implizit davon ausgeht, dass eine Annäherung an diese Vergangenheit die Art und Weise ist, durch die Menschen auch heute ihre Sehnsucht nach ›Spiritualität‹ in der christlichen Religion erfüllen können.[34] Der Begriff ›Spiritualität‹ dient Dahlgrün folglich zum einen dazu, an christliche Tradition anzuknüpfen und so auf die Bedürfnisse Einzelner einzugehen und zum anderen dazu, Handlungsmöglichkeiten der Kirche zu beschreiben.

---

30 Vgl. Zimmerling, Evangelische Spiritualität, 18.

31 Als konkrete Beispiele erwähnt er unter anderem: Vor dem Hintergrund biblischer Texte »muss ich eine schwere Krankheit nicht länger bloß als Lebensbeschränkung ansehen« (a.a.O., 30) oder »Die Heiligen machen mir bewusst, dass ich eingebettet bin in eine lange Generationenfolge von Menschen« (a.a.O., 33).

32 Vgl. a.a.O., 23–26. Individualisierung bewertet er dabei insgesamt negativ, da sie die Menschen vom Gemeinschaftsbezug wegführe: Zimmerling spricht von »Individualismus« (a.a.O., 37). Ähnliches stellt auch Reglitz im von ihr erhobenen Spiritualitätsdiskurs fest (vgl. Reglitz, Erklären und Deuten, 247).

33 Dahlgrün, Christliche Spiritualität, 91 Anm. 203.

34 Vgl. a.a.O., 93f.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Mit der Rede von ›Spiritualität‹ verbunden ziehen beide Autor*innen ihre protestantische Tradition heran, um dem weiten Begriff ›Spiritualität‹ ein konfessionelles Profil zu geben. Mit der Rede von ›Spiritualität‹ wird dem diagnostizierten »Traditionsabbruch«[35] die ›Tradition‹ entgegen gestellt.

1.3.3 Praxis

Die Denkfigur, der diagnostizierten Situation des Traditionsabbruchs und der religiösen Pluralität mit der Rückbesinnung auf Tradition und mit verstärkter Profilierung zu begegnen, wird in beiden untersuchten Ansätzen weitergeführt und mit der Konnotation der ›Praxis‹ versehen.[36]

So nimmt *Zimmerling* die evangelische Kirche als vom Untergang bedroht wahr und beschreibt als Handlungsmöglichkeit: Theologie und Kirche müssen Erfahrungen wieder mehr betonen.[37] Mit seiner Rede von ›Spiritualität‹ signalisiert er also, dass entgegen der von ihm negativ beschriebenen gegenwärtigen Situation, z. B. in Form einer »Intellektualisierung des Glaubens im Protestantismus«[38], eine Zukunft für die Kirche möglich ist.

Indem er den Begriff ›Spiritualität‹ wählt, akzentuiert Zimmerling dabei auch »Emotionalität und Körperlichkeit«[39] bei Rückbesinnung auf die Wurzeln evangelischer bzw. christlicher ›Spiritualität‹. Denn seiner Wahrnehmung nach sind Menschen auf der »Suche nach spirituellen Erfahrungen«[40]. Konkret soll sich deshalb auch die Theologie mit der ›Spiritualität‹ befassen, da sie in besonderem Maße über genügend Zeit und Ressourcen dafür verfüge.[41] Studierende ebenso wie Pfarrerinnen und Pfarrer sollen sich mit spiritueller Praxis auseinandersetzen, da diese die Grundlage ihrer Arbeit in der Kirche bildet.[42] Im Hinblick auf die beschriebene aktuelle Problemlage der Kirche bringt Zimmerling durch appellative Sprache eine ge-

35 Zimmerling, Evangelische Spiritualität, 133. Er spricht auch von »Traditionsvergessenheit« (a.a.O., 31) und nennt »das mangelhafte Traditionsbewusstsein vieler protestantischer Christen« (a.a.O., 33). Auch Dahlgrün spricht vom »Traditionsabbruch« (u.a. Dahlgrün, Christliche Spiritualität, 93).

36 Reglitz verhandelte eine ähnliche Beobachtung in der von ihr analysierten Literatur unter dem Stichwort »Bias der Praxis« (Reglitz, Erklären und Deuten, 249).

37 Vgl. Zimmerling, Evangelische Spiritualität, 38. Vgl. dazu Reglitz: »›Spiritualität‹ verweist somit nicht nur auf einen Negativbefund, sie ist auch mit Erwartung behaftetes Heilmittel.« (Reglitz, Erklären und Deuten, 248).

38 Zimmerling, Evangelische Spiritualität, 18.

39 Ebd.

40 A. a. O., 39.

41 Vgl. a.a.O., 18.

42 Vgl. a.a.O., 18f.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

wisse Dringlichkeit zum Ausdruck, die auf seiner Annahme beruht, dass Theologie ohne Verbindung zu ›Spiritualität‹ »nicht überlebensfähig«[43] ist.

Etwas anders akzentuiert *Dahlgrün* ›Spiritualität‹ in erster Linie als »eine Einstellung, eine Haltung«[44], die zu bestimmten Verhaltensweisen führt. Die Rede von ›Spiritualität‹ impliziert auch bei ihr Aktivitäten und Handlungsmöglichkeiten entgegen des wahrgenommenen Traditionsabbruchs, allerdings hauptsächlich auf der individuellen Ebene. Die Rückbesinnung auf die Tradition ist für Dahlgrün wie für Zimmerling mit der Annahme verbunden, dass Theologie und ›Spiritualität‹ nicht voneinander zu trennen sind und auch Glaube und ›Spiritualität‹ sich gegenseitig beeinflussen.[45] Immer wieder nimmt Dahlgrün in diesem Zusammenhang Bezug auf den Begriff der ›Heiligung‹, die »wesentlich zu gelebter Spiritualität«[46] dazugehöre und die »einzig angemessene«[47] Reaktion auf die Rechtfertigung sei, indem sie »diesem Wissen auch die entsprechenden Taten folgen«[48] lässt. Biblisch begründet Dahlgrün ihre Fokussierung auf »Heiligung« wiederholt mit dem paulinischen Satz: »Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung.« (1 Thess, 4,3)[49] Insgesamt führt diese starke Akzentuierung der Heiligung zu appellativen Formulierungen (»sollte«[50]) und einer Betonung von »Selbsterkenntnis«, »Selbstdisziplin« und »Ausdauer«.[51] Schlussendlich dient Dahlgrüns Rede von ›Spiritualität‹ einer Profilierung christlicher ›Spiritualität‹, die sie an die lutherische Rechtfertigungslehre bindet und zugleich stark auf den Aspekt der Heiligung zuspitzt. Der Akzent liegt hier, wie durch den wiederholten Fokus auf ›Heiligung‹ bereits angedeutet, auf menschlichen Handlungsmöglichkeiten. Auch Zimmerling verknüpft unter Verweis auf Bonhoeffer ›Spiritualität‹ und Übung.[52] Gemeinsam ist beiden Argumentationslinien vor allem, dass ›Spiri-

43 A. a. O., 19. Es fallen auch die Worte »muss« (a.a.O., 29), »unerlässlich« (a.a.O., 28), »nötig« (a.a.O., 32), »unverzichtbar« (a.a.O., 29.34), »bedrohen« (a.a.O., 36), »höchste Zeit« (a.a.O., 38), »dringend« (a.a.O., 40).

44 Dahlgrün, Christliche Spiritualität, 421.

45 Vgl. a.a.O., 1f.99f.

46 A. a. O., 398.

47 A. a. O., 419. »Heiligung« versteht Dahlgrün dementsprechend als »ein im rechten Geist vollzogenes methodisches Gestalten von Spiritualität« (a.a.O., 398f) bzw. eine Art von Frömmigkeit (vgl. a.a.O., 406).

48 A. a. O., 423. Diese Taten können eher passiv als ein »Sich-offen-Halten[] für Gott« (a.a.O., 407) oder eher aktiv verstanden werden (vgl. a.a.O., 423f).

49 Vgl. a.a.O., 380.400.423. In Bezug auf die Definition von ›Spiritualität‹ ergibt sich die Frage, ob Dahlgrüns Abgrenzung der auf die Beziehung zu Gott konzentrierten ›Spiritualität‹ von der auf menschliche Aktivität setzenden Frömmigkeit ganz aufgeht (siehe dazu a.a.O., 110). Denn mit ihrer eigenen Betonung menschlicher Aktivität in der Heiligung scheint Dahlgrün teilweise eher von ›Frömmigkeit‹ zu sprechen denn von ›Spiritualität‹.

50 Siehe z.B. a.a.O., 88.523.

51 Vgl. a.a.O., 94.

52 Vgl. Zimmerling, Evangelische Spiritualität, 46f.192.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

tualität‹ kein rein geistiges oder kognitives Phänomen bezeichnet, das sich losgelöst von Erleben und Lebenspraxis verstehen ließe. Vielmehr trägt der Begriff ›Spiritualität‹ selbst die Konnotation der ›Praxis‹.

1.4 Zwischenfazit

Der Vergleich der Argumentationslinien macht deutlich, dass im Hinblick auf die Rede von ›Spiritualität‹ die genannten Autor*innen vor einem negativ skizzierten Hintergrund darauf zielen, ein konfessionelles *Profil* von ›Spiritualität‹ herauszuarbeiten.[53] Dazu verwenden sie Theologumena und Denkfiguren und nennen entsprechende Personen und Praktiken evangelischer bzw. christlicher Theologie und Kirche. Die häufige Rede von »Tradition«[54] bringt zusätzlich ihre spezifisch konfessionelle Profilierung von ›Spiritualität‹ zum Ausdruck. Der protestantischen Tradition entspricht dabei unter anderem, dass ›Spiritualität‹ quasi synonym zu ›Frömmigkeit‹ verwendet wird.

Inhaltlich eng mit der prominenten Rezeption konfessioneller Positionen verknüpft ist die Verbindung von ›Spiritualität‹ und Theologie oder von Praxis und Theorie der ›Spiritualität‹. Hier zeigt sich eine Verbindung zum Kontext theologischer Ausbildung, auf den immer wieder hingewiesen wird.[55]

Die gemeinsame Argumentationslinie im Hinblick auf ›Spiritualität‹ besteht folglich in der konfessionellen Profilierung, die mit einer Abgrenzung einhergeht – sowohl gegenüber einem weiten Verständnis von ›Spiritualität‹, wie es in der Alltagssprache, aber auch in der nicht-theologischen Wissenschaft verwendet wird, als auch gegenüber einem postulierten Defizit an ›Spiritualität‹ innerhalb und außerhalb der protestantischen Kirchen. Der Rekurs auf ›Tradition‹ erfolgt dabei durchgehend in positiver Weise, während auf Basis des wahrgenommenen Traditionsabbruchs eine tendenziell negative Gegenwarts-, Gesellschafts- und Kirchendeutung formuliert wird, aus der eine immer wieder appellative Argumentation hinsichtlich der Notwendigkeit von ›Spiritualität‹ resultiert.

Die Rede von ›Spiritualität‹ erfolgt also, um eine Wende bezüglich der negativ gedeuteten aktuellen Situation von Theologie und Kirche einzuleiten. Dies ge-

53 Zimmerling kritisiert wiederholt die »Profillosigkeit evangelischer Spiritualität« (a.a.O., 38; vgl. auch a.a.O., 37). Reglitz verwendet den Begriff ›Profil‹ ebenfalls, schreibt ihn allerdings besonders der Publikation »Lutherische Spiritualität« (2005) der VELKD zu (vgl. Reglitz, Erklären und Deuten, 254).

54 Vgl. z.B. Zimmerling, Evangelische Spiritualität, 5.18.31-33.133; Dahlgrün, Christliche Spiritualität, 88.93.131.

55 Vgl. Zimmerling, Evangelische Spiritualität, 19 und auch den Aufsatz von Dahlgrün, »Sich zum Guten gewöhnen« (s. oben Kap. III Anm. 29). Ähnlich betont auch Wiggermann, dass an »den evangelisch-theologischen Fakultäten und Hochschulen […] das Angebot geistlicher Begleitung durch einen Spiritual« (Wiggermann, Art. Spiritualität, 713) fehlt.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

schieht, indem die etymologischen Wurzeln des Begriffs und die (Rück-)Besinnung auf konfessionelle ›Tradition‹ akzentuiert werden, um der ›Spiritualität‹ ›Profil‹ zu verleihen. So soll die mit der ›Tradition‹ verbundene ›Spiritualität‹ durch die Rückbesinnung auf die Vergangenheit sowohl Theologie als auch Kirche Zukunft ermöglichen.

2. Entgrenzung

2.1 Einleitung zu ›Spiritualität‹ und Individualisierung

Der Begriff ›Spiritualität‹ findet sich auch als Titel des Sammelbandes »Individualisierung – Spiritualität – Religion« (2008), in dem Beiträge zu einem interdisziplinären Forschungsprojekt unter der Leitung von Wilhelm Gräb zur Verknüpfung von Individualisierung und Religion veröffentlicht sind. Die Beiträge umfassen Positionen aus der Theologie, der Religionssoziologie und Religionspsychologie sowie der Religionswissenschaft. Die interdisziplinäre Ausrichtung des Projekts signalisiert im Hinblick auf das Verständnis von ›Spiritualität‹ ein anderes Interesse als es im Subdiskurs ›Profil‹ der Fall ist.

Das Stichwort ›Spiritualität‹ wird in diesem Sammelband hauptsächlich im einleitenden Teil von Gräb selbst sowie von Hubert Knoblauch gesetzt und in den entsprechenden Beiträgen begründet.[56] Der soziologische Ansatz Knoblauchs zu ›Spiritualität‹ ist prominent im einleitenden Theorieabschnitt des Bandes platziert. Dies spiegelt wiederum die Beobachtung, dass sein Spiritualitätsverständnis im praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurs insgesamt breit rezipiert wird. Die Rezeption reicht von Lehrbüchern der Praktischen Theologie, zum Beispiel von Martina Kumlehn und Christian Grethlein,[57] über praktisch-theologische Monographien[58] bis hin zur Zitation in einzelnen Beiträgen zu ›Spiritualität‹, zum

56 Und dabei verweisen z.B. die Religionswissenschaftler*innen Sebastian Murken und Sussan Namini auf die Ausführungen Gräbs und Knoblauchs im selben Band (vgl. Sebastian Murken/Sussan Namini, Spirituelle Lebenshilfe – Überlegungen zur Individualisierung und Funktionalisierung gegenwärtiger religiöser Angebote, in: Wilhelm Gräb/Lars Charbonnier [Hg.], Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive [Studien zu Religion und Kultur 1], Berlin/Münster 2008, 173–186: 173).

57 Vgl. Martina Kumlehn, Kap. II.10. Frömmigkeit/Spiritualität, in: Kristian Fechtner/Jan Hermelink/Martina Kumlehn/Ulrike Wagner-Rau, Praktische Theologie. Ein Lehrbuch (Theologische Wissenschaft. Sammelwerk für Studium und Beruf 15), Stuttgart 2017, 265–287: 283 und Christian Grethlein, Praktische Theologie, Berlin/Boston ²2016, 179f.

58 Vgl. Bayreuther, Meditation, 303f und Detlef Lienau, Religion auf Reisen. Eine empirische Studie zur religiösen Erfahrung von Pilgern (PThK 24), Freiburg i. B. 2015, 28–35.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Beispiel im »Handbuch Evangelische Spiritualität«[59]. Daneben wird Knoblauchs Definition von ›Spiritualität‹ selbstverständlich auch in der Soziologie breit rezipiert und ist auch von da aus wirkungsvoll für den (praktisch-)theologischen Spiritualitätsdiskurs, vermittelt zum Beispiel über Texte von Friederike Benthaus-Apel.[60]

Gräbs eigener Fokus auf ›Spiritualität‹ im oben genannten Sammelband ist wiederum eingebettet in seine breit rezipierte Forschung zu gelebter Religion und Kulturtheologie. Seine Überlegungen zu ›Spiritualität‹ werden deshalb eher unter dem Stichwort ›Religion‹ zitiert, denn unter der Überschrift ›Spiritualität‹.[61]

Insgesamt ergibt sich rund um den Begriff ›Spiritualität‹ ein Verweisungszusammenhang im Bereich Praktischer Theologie, der sich im Kontext der Verknüpfung von Religion und Individualisierung bewegt und interdisziplinär am religionssoziologischen Zugriff Knoblauchs auf ›Spiritualität‹ orientiert ist.

2.2 Textgrundlage

Basis der nachfolgenden Analyse sind neben praktisch-theologischen Texten von Wilhelm Gräb zum Thema ›Spiritualität‹ auch soziologische Texte von Hubert Knoblauch und Friederike Benthaus-Apel.

Wilhelm Gräb (2008): Religion der Individuen

Sowohl der Aufsatz »Spiritualität – die Religion der Individuen« (2008) mit dem darin beschriebenen Verständnis von ›Spiritualität‹ als auch der Titel des Sammelban-

59 Vgl. Ralph Kunz/Rebecca A. Giselbrecht, Evangelische Spiritualität und Bildung, in: Peter Zimmerling (Hg.), Handbuch Evangelische Spiritualität (Bd. 2), Göttingen 2018, 291–313: 291 und Friedemann Walldorf, Transparenz und Transformation. Historische und gegenwärtige Aspekte evangelischer Missionsspiritualität, in: Peter Zimmerling (Hg.), Handbuch Evangelische Spiritualität (Bd. 3), Göttingen 2020, 847–866: 847.

60 Vgl. Friederike Benthaus-Apel, Zwischen Tabu und hohem Bedarf. (Religions-)Soziologische Perspektiven auf Spiritualität, in: Bernd Beuscher/Hildegard Mogge-Grotjahn (Hg.), Spiritualität interdisziplinär. Entdeckungen im Kontext von Bildung, Sozialer Arbeit und Diakonie (Religionspädagogik 2), Münster 2014, 15–38 und Friederike Benthaus-Apel, »Spiritualität« – eine moderne Form religiösen Bekennens? Religionssoziologische Perspektiven, in: Thomas K. Kuhn u.a. (Hg.), Bekennen – Bekenntnis – Bekenntnisse. Interdisziplinäre Zugänge, Leipzig 2015, 265–287.

61 Vgl. z.B. Ruth Conrad, Weil wir etwas wollen! Plädoyer für eine Predigt mit Absicht und Inhalt (Evangelisch-katholische Studien zu Gottesdienst und Predigt 2), Neukirchen-Vluyn 2014, 36 und Annette Haußmann, Ambivalenz und Dynamik. Eine empirische Studie zu Religion in der häuslichen Pflege (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 26), Berlin 2019, 60.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

des »Individualisierung – Spiritualität – Religion« und die von ihm dazu verfasste Einleitung zeigen Wilhelm Gräbs Argumentation zu ›Spiritualität‹ auf.[62]

Ziel seiner Argumentation ist es zu verdeutlichen, dass mit ›Spiritualität‹ eine »eigene Sozialgestalt des Religiösen«[63] und ein »bewusstes Sich-Verhalten von Menschen zu der sie gründenden, transzendenten, geistigen Wirklichkeit«[64] gemeint ist. ›Spiritualität‹ definiert Gräb dementsprechend über die drei zentralen Begriffe Individuum, Transzendenzerfahrung und Sinndeutung, wobei das Individuum im Zentrum steht. ›Spiritualität‹ realisiert

> »den Bezug zur Transzendenz bzw. zur Unbedingtheitsdimension der Lebensführung als unhintergehbar eigenaktive, vom Individuum installierte und dann auch individuelle, undogmatische, de-institutionalisierte Ausdrucksmöglichkeit suchender Sinndeutung«[65].

Die Suche nach Sinn in der ›Spiritualität‹ umfasst dabei für Gräb sinnliche Erfahrungen, Gefühle und Geist.[66] Er akzentuiert also mit ›Spiritualität‹ die Rolle des Individuums – einerseits im Vergleich zu dessen Position bei der Rede von ›Religion‹/›Religiosität‹ sowie andererseits gegenüber der Rede von ›Frömmigkeit‹, die er alle eng mit institutionalisierter Religion und Kirche verknüpft sieht.[67]

Die Sinndeutung, um die es Gräb letztlich geht, bedarf »einer transzendentalanthropologischen Theorie der Religion, ihre Rückführung auf die religiöse, d.h. sinndeutende Funktion des humanen Selbstbewusstseins«[68]. Dementsprechend führt Gräbs Argumentation zu ›Spiritualität‹ in mehreren Schritten über die Verknüpfung von ›Spiritualität‹ mit Gefühl (2.) und Tradition (3.) zum Zusammenhang von ›Spiritualität‹ und Sinn (4. und 5.).

---

62 Wilhelm Gräb, Spiritualität – die Religion der Individuen, in: Ders./Lars Charbonnier (Hg.), Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive (Studien zu Religion und Kultur 1), Berlin/Münster 2008, 31–44 [im Folgenden: Religion der Individuen] und Wilhelm Gräb, Einleitung: Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsproesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive, in: Ders./Lars Charbonnier (Hg.), Individualisierung – Spiritualität – Religion (Studien zu Religion und Kultur 1), 9–19 [im Folgenden: Einleitung].

63 Gräb, Einleitung, 10.

64 Gräb, Religion der Individuen, 32.

65 A. a. O., 34.

66 Vgl. a.a.O., 36.

67 Vgl. a.a.O., 34.

68 A. a. O., 33.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Hubert Knoblauch (2009): Populäre Religion

Der Soziologe Hubert Knoblauch veröffentlicht seit dem Jahr 2000 Texte zum Thema ›Spiritualität‹.[69] Spätestens seine 2005 formulierten fünf Merkmale von ›Spiritualität‹ werden regelmäßig auch in praktisch-theologischen Texten zitiert.[70] 2008 ist er mit seinem Aufsatz »Spiritualität und die Subjektivierung der Religion«[71] im genannten Sammelband von Wilhelm Gräb vertreten. Durch die vielschichtige Rezeption im praktisch-theologischen Diskurs prägt sein Verständnis von ›Spiritualität‹ auch den praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurs entscheidend mit. Eine Analyse seiner Rede von ›Spiritualität‹ trägt deshalb entscheidend auch zu dessen Verständnis bei.

Basis der Analyse bildet in erster Linie Knoblauchs Monographie »Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft« (2009), in der er seine Fassung von ›Spiritualität‹ in den soziologisch analysierten Zusammenhang einer sich verändernden Gesellschaft und Religion einbettet.

Knoblauchs Ziel besteht dabei darin, den Ansatz der »unsichtbaren Religion« seines Lehrers Thomas Luckmann mittels seiner eigenen Konzeption einer »populären Religion« fortzuschreiben.[72] Sein Verständnis der »Transformation der Religion« (Kap. I) formuliert Knoblauch dementsprechend in Abgrenzung von der Säkularisierungsthese und begründet anschließend seine Verwendung des Begriffs ›Transzendenz‹ anstelle von ›Religion‹ (Kap. II). Nach einer Darstellung fundamentalistischer Bewegungen, des New Age und alternativer Spiritualität (Kap. III) stellt Knoblauch den Zusammenhang der Phänomene »Erfahrung, Spiritualität und ihre Popularisierung« (Kap. IV) dar. Unter der Überschrift »Die populäre Religion« (Kap. V) verknüpft er Religion mit den Einflüssen der Medien und des Marktes und schließt mit einem zusammenfassenden Kapitel zur Transformation von Religion und Gesellschaft (Kap. VI). An zahlreichen Stellen unterfüttert Knoblauch seine Argumentation mit Beispielen populärer Religion und ›Spiritualität‹ aus dem inner- und außerkirchlichen Bereich.[73]

---

69 Hubert Knoblauch, »Jeder sich selbst sein Gott in der Welt« – Subjektivierung, Spiritualität und der Markt der Religion, in: Robert Hettlage/Ludgera Vogt (Hg.), Identitäten in der modernen Welt, Wiesbaden 2000, 201–216.

70 Vgl. Hubert Knoblauch, Einleitung. Soziologie der Spiritualität, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 13 (2005), 123–131.

71 Hubert Knoblauch, Spiritualität und die Subjektivierung der Religion, in: Wilhelm Gräb/Lars Charbonnier (Hg.), Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive (Studien zu Religion und Kultur 1), Berlin/Münster 2008, 45–57.

72 Vgl. Hubert Knoblauch, Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2009, 11.

73 Die Bandbreite reicht von Marienerscheinungen (vgl. a.a.O., 131–137) bis zu Ayurveda (vgl. a.a.O., 168–171) und Halloween (vgl. a.a.O., 246f). Insgesamt unterscheidet Knoblauch grob drei Formen von Spiritualität: christliche geprägte Formen mit starkem Erfahrungsbezug

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Friederike Benthaus-Apel (2015): Form religiösen Bekennens

Die Religionssoziologin Friederike Benthaus-Apel veröffentlicht sowohl im soziologischen als auch im (praktisch-)theologischen Kontext zu ›Spiritualität‹.[74] So thematisiert sie im Band »Bekennen – Bekenntnis – Bekenntnisse« (2015) des Kirchenhistorikers Thomas K. Kuhn ›Spiritualität‹ auf Basis soziologischer Konzeptionen zu Individualisierung anhand des Feldes des Yoga.[75] Sie zielt dabei darauf ab, Erklärungen für »die Beliebtheit des Spiritualitätsbegriffs«[76] zu liefern.

Aus soziologischer Perspektive analysiert Benthaus-Apel die Rede von ›Spiritualität‹ als spezifische Form der »Kommunikation über Religion«[77] und stellt sie in den Zusammenhang von »Prozessen der Selbstthematisierung«[78] wie sie für Individualisierung typisch sind. Benthaus-Apel liefert Erklärungsmodelle zur Bedeutung von Religion im bundesdeutschen Kontext und zeigt, wie ›Spiritualität‹ zum »Leitbegriff eines individualisierten Verständnisses von Religion«[79] wurde. Abschließend beantwortet sie am Beispiel des Yoga die Frage, inwiefern ›Spiritualität‹ »als eine moderne Form religiösen Bekennens verstanden werden kann«[80] bzw. inwiefern von einer »Ent-Differenzierung«[81] von Religion und Gesundheitswesen gesprochen werden kann.

Ihre Thematisierung von ›Spiritualität‹ begründet Benthaus-Apel mit der weiten Verbreitung des Begriffs in der Religionssoziologie sowie in der Praktischen Theologie und der Sozialen Arbeit.[82] Ihr argumentativer Ansatzpunkt ist die These, dass Menschen mit der Rede von ›Spiritualität‹ Kommunikation über Religion betreiben. Diese fungiert in *formaler* Hinsicht als »soziale Institution der individualisierten re-

---

(z.B. pfingstlerisch, charismatisch), Formen alternativer Religiosität (z.B. schamanische Techniken, Yoga, Esoterik) und populäre Spiritualität im Sinne allgemein gefasster theistischer und pantheistischer Erfahrungen (vgl. Knoblauch, Spiritualität und die Subjektivierung der Religion, 50–54).

74 Vgl. z.B. Uta Karstein/Friederike Benthaus-Apel, Asien als Alternative oder Kompensation? Spirituelle Körperpraktiken und ihr transformatives Potential (nicht nur) für das religiöse Feld, in: Robert Gugutzer/Moritz Böttcher (Hg.), Körper, Sport und Religion. Zur Soziologie religiöser Verknüpfungen, Wiesbaden 2012, 311–339 und Friederike Benthaus-Apel, »Spiritualität« – eine moderne Form religiösen Bekennens? Religionssoziologische Perspektiven, in: Thomas K. Kuhn u.a. (Hg.), Bekennen – Bekenntnis – Bekenntnisse. Interdisziplinäre Zugänge, Leipzig 2015, 265–287.

75 Vgl. Benthaus-Apel, »Spiritualität« – eine moderne Form religiösen Bekennens, 280–287.

76 A. a. O., 269.

77 A. a. O., 267.

78 Ebd.

79 A. a. O., 269.

80 Ebd.

81 A. a. O., 286.

82 Vgl. a.a.O., 265.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ligiösen Selbstthematisierung«[83]. So können Menschen religiöse Deutungen zum Ausdruck bringen, ohne den Begriff ›Religion‹ verwenden zu müssen und ohne sich an eine spezifische Religion zu binden. Zugleich bringt die Rede von ›Spiritualität‹ *inhaltlich* sowohl »die Einheit von Seele, Geist und Körper«[84] zum Ausdruck als auch einen Transzendenzbezug, was häufig eng mit einer Aufwertung des Körpergefühls verbunden ist. Hauptreferenz für Benthaus-Apels Verständnis von ›Spiritualität‹ ist die Spiritualitätsdefinition von Hubert Knoblauch.[85]

2.3 Argumentationslinien und Denkfiguren

Im Detail argumentieren die genannten Autor*innen unterschiedlich, ihre Argumentationslinien sowie die vorgeschlagenen Lösungsmöglichkeiten weisen jedoch übereinstimmende Grundzüge auf. Der gemeinsame gedankliche Ausgangspunkt liegt dabei durchgehend in den sinkenden Mitgliedszahlen der Kirchen. So geht Gräb von der Beobachtung aus, dass religiöse »Erzähltraditionen und Symbolsysteme vielfach depotenziert und fragmentiert«[86] sind. An anderer Stelle spricht er deshalb auch von einer »Krise«[87] der Kirchen, die zusätzlich in Konkurrenz zu Massenmedien und Alltagskultur stehen.[88] Auch Knoblauch stellt sinkende Mitgliederzahlen der Kirchen fest.[89] Benthaus-Apel schließlich beschreibt, wie Menschen sich seit den 1960er Jahren von der »hegemonialen christlich-kirchlichen Kultur«[90] abgrenzen.

2.3.1 Entgrenzung

Neben diesem gemeinsamen Ausgangspunkt wird von den Autor*innen das Thema ›Grenzen‹ mit dem argumentativen Ziel einer ›Entgrenzung‹ verhandelt.

Bei *Gräb* steht die Rede von ›Spiritualität‹ in zweierlei Hinsicht im Zusammenhang mit Abgrenzung. Dies betrifft erstens den Spiritualitätsbegriff selbst sowie zweitens den von ihm weit gefassten Religionsbegriff.

Einerseits lehnt Gräb eine »diffuse« Rede von ›Spiritualität‹ und einen »allzu unbedarfte[n] Umgang mit Religion« ab, den er als »Missbrauch« bezeichnet.[91] Er

83 A. a. O., 285.
84 Ebd.
85 Vgl. a.a.O., 279.
86 Gräb, Religion der Individuen, 43.
87 Wilhelm Gräb, Religion und Glaube/Spiritualität, in: Kristin Merle (Hg.), Kulturwelten. Zum Problem des Fremdverstehens in der Seelsorge (Studien zu Religion und Kultur 3), Berlin/Münster 2013, 35–54: 36.
88 Vgl. a.a.O., 52.
89 Vgl. Knoblauch, Populäre Religion, 40.
90 Benthaus-Apel, »Spiritualität« – eine moderne Form religiösen Bekennens, 275.
91 Alle Zitate in diesem Satz: Gräb, Religion der Individuen, 31.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

kritisiert damit das alltagssprachlich vage Verständnis von ›Spiritualität‹. Andererseits wendet er sich auch gegen eine generelle Absage an den Spiritualitätsbegriff, wenn diese mit einer negativen Deutung von Individualisierung einhergeht.[92] Denn er hält es für wenig zielführend, Individualisierung insgesamt negativ zu beurteilen – und für ebenso unnötig, aus diesem Grund dann auch generell die Rede von ›Spiritualität‹ abzulehnen. Gräbs doppelte Abgrenzung gegenüber einem zu diffusen Spiritualitätsbegriff und gegenüber der Negierung des Begriffs überhaupt dient ihm anschließend rhetorisch für seine eigene, positive Rezeption des Begriffs ›Spiritualität‹.

Damit in Verbindung steht eine weitere und indirekte Abgrenzung: Gräb konnotiert die nicht-religiöse Aufnahme von Sinnfragen negativ, weil diese »dann doch nur um den Preis der Gefühlsamputation und der Sistierung einer aufs Ganze gehenden Sinnreflexion«[93] erfolgt. Diese Formulierung enthält eine Wertung, durch die Gräb implizit eine Opposition von Religion und »Nicht-Religion« schafft.[94] Er selbst tritt *für* ein *weites* Verständnis von Religion und ›Spiritualität‹ ein und grenzt sich damit sowohl von einem engen Religionsbegriff als auch von »Nicht-Religion« ab.

Insgesamt positioniert er sich mit dieser vierfachen Abgrenzung in einem weiten und gerade nicht durch eindeutige Grenzziehungen markierten Bereich zwischen verfasster Religion und nicht-religiöser Sinnfindung, wenn er ›Spiritualität‹ thematisiert. Die von ihm genannten Abgrenzungen dienen letztlich einer Entgrenzung im Sinne einer Öffnung für Religion jenseits verfasster Religion.

Auch *Knoblauch* hat Religion und Transzendenzerfahrungen jenseits verfasster Religion als Referenzgrößen im Blick, wenn er von ›Spiritualität‹ spricht. Dabei baut er auf Luckmanns Grundannahme, dass Religion trotz sinkender Mitgliederzahlen der Kirchen nicht verschwindet, auf. Er fokussiert sich explizit auf die »Entgrenzung«[95] von Religiösem und Nicht-Religiösem. So nimmt nach Knoblauch einerseits Kirche »populärkulturelle Formen«[96] und Inhalte auf. Die populäre Kultur andererseits bearbeitet religiöse Themen und Symbole.[97] Die Entwicklungen der letzten Jahrzehnte deutet Knoblauch also als Hinweis darauf, dass Religion in Form und

92 Vgl. Gräb, Einleitung, 9.

93 Gräb, Religion der Individuen, 43.

94 Gegen »Nicht-Religion« bringt Gräb ›Spiritualität‹ z.B. so zum Ausdruck: »Spiritualität ist letztendlich, wo sie sich ausdrückt, immer auf bestimmte, auf Traditionen aufruhende und durch Religionsexperten gepflegte religiöse Deutungsgehalte angewiesen.« (a.a.O., 41).

95 Knoblauch, Populäre Religion, 266f.

96 A. a. O., 268. Knoblauch nennt z.B. populäre Formen der Liturgie, zahlreiche Aspekte der Reisetätigkeit der Päpste in neuerer Zeit und den Evangelischen Kirchentag (vgl. a.a.O., 251–254).

97 Vgl. a.a.O., 197. Einerseits mache Kirche Werbung wie Wirtschaftsunternehmen (vgl. a.a.O., 194), während andererseits der Tod von der populären Religion wieder in die Öffentlichkeit gebracht worden sei (vgl. a.a.O., 256).

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Inhalt undeutlicher wird.[98] Die Verbreitung des Begriffs ›Spiritualität‹ ist für ihn daher »Ausdruck einer grundlegenden Transformation der Religion«[99]. Und die Rede von ›Spiritualität‹ wiederum dient bei Knoblauch dem Anliegen, die Gemeinsamkeiten von Transzendenzerfahrungen innerhalb und außerhalb der Religion, insbesondere der Kirche, herauszuarbeiten. Somit kann Knoblauch über den Begriff ›Spiritualität‹ die These Luckmanns von der unsichtbaren Religion bestätigen bzw. aktualisiert fortschreiben. Er verbindet damit einen tendenziell kirchen- und theologiekritischen sowie spiritualitätsfreundlichen Impetus:

> »Die akademische Theologie, die Kirchen, aber auch die Wissenschaften der Religion setzen der populären Religion deswegen Grenzen und bestimmen, was richtige Religion ist. Die Fronten werden gezogen durch Begriffe wie ›rückwärtsgewandter‹ Fundamentalismus, ›naiver‹ Aberglaube oder ›Banalisierung‹ der Religion. Andere, wenig verdächtige Kampfbegriffe lauten ›Profanisierung‹, ›Trivialisierung‹ oder ›Vulgarisierung‹, die eine noble Distanzierung von den Kommunikationsformen zu ermöglichen scheinen, die indessen von den Kirchen selbst betrieben werden.«[100]

Nach Knoblauchs Beobachtung reagieren die Kirchen auf den mit der Ausbreitung populärer Religion verbundenen Machtverlust vor allem mit Abgrenzung.[101] Dabei verlieren sie aus dem Blick, dass ›Spiritualität‹ auch innerhalb der Kirchen zu finden ist – und damit Entgrenzung bereits stattfindet.[102]

Benthaus-Apel schließlich knüpft sozialgeschichtlich an die wachsende Beliebtheit von ›Spiritualität‹ seit den 1960er Jahren an: Während Menschen seitdem sowohl außer- als auch innerkirchlich die Perspektive der Leibfeindlichkeit kritisieren, integriert die Rede von ›Spiritualität‹ die Abwendung von der Kirche und die Leiblichkeit in positiver Weise. Dem Körpergefühl kommt dabei »eine fraglose Evidenz religiösen Erlebens«[103] zu. Zugleich markiert Benthaus-Apel die Rede von ›Spiritualität‹ als Lösung für die von ihr genannten gesellschaftlichen Probleme: Den zunehmenden Gebrauch der Rede von ›Spiritualität‹ in (Alternativ-)Medizin, Therapie und Gesundheitswesen im Kontext der Transformationsprozesse von Religion beschreibt sie als »einen Prozess partieller Ent-Differenzierung«[104], als einen Prozess der ›Entgrenzung‹. ›Spiritualität‹ dient dabei als Lösung für die problemati-

98 Vgl. a.a.O., 25.
99 A. a. O., 41.
100 A. a. O., 199.
101 Vgl. a.a.O., 79.
102 Vgl. a.a.O., 185.
103 Benthaus-Apel, »Spiritualität« – eine moderne Form religiösen Bekennens, 285.
104 A. a. O., 286.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

schen Aspekte der gesellschaftlichen Situation, die es »zu bewältigen«[105] gilt. Auf diese »durch zunehmende ökonomische und soziale Unsicherheit und durch eine rationale, leistungsorientierte und funktional ausdifferenzierte Lebensführung gekennzeichnet[e; erg. KD]«[106] gesellschaftliche Situation reagiert ›Spiritualität‹ mit ihrem Transzendenzbezug und ihrer Annahme einer Einheit von Körper, Geist und Seele, wie Benthaus-Apel mit ihrer Analyse der Raumgestaltung eines Yoga-Studios zeigt. ›Spiritualität‹ kann also als Lösung fungieren, indem sie eine ›Entgrenzung‹ zwischen ›Religion‹ und ›Gesundheit‹ vornimmt.

Insgesamt zeigt sich, dass die Autor*innen in diesem Kontext ›Spiritualität‹ durchgehend im Sinne von ›Entgrenzung‹ konzipieren.

2.3.2 Individualisierung

Ihre theoretische Basis hat die Denkfigur ›Spiritualität‹ als Ausdruck von Entgrenzung in den untersuchten Texten im Fokus auf Prozesse der Individualisierung. Diese Verknüpfung ist hier noch einmal zu belegen und inhaltlich detailliert darzustellen.

So dient die Rede von ›Spiritualität‹ bei *Gräb* einerseits der positiven Aufnahme und Deutung von Individualisierung. Andererseits dient ›Spiritualität‹ als heutige Form von Religion dazu, die Bedeutung (auch) des (christlichen) Glaubens zu rechtfertigen. Insgesamt zielt Gräbs Argumentation besonders auf den interdisziplinären Diskurs und präsentiert sich als anschlussfähig vor allem für den Spiritualitätsdiskurs der Soziologie – mit häufigen Verweisen auf Berger, Luckmann und Luhmann.[107] Gräb befürwortet dementsprechend eine Form von Religion, die Inhalte nicht dogmatisch vorgibt, sondern mit ihren Traditionen an die Sinndeutungen von Individuen anknüpft und ihre eigenen Traditionen übersetzen muss, um gesellschaftlich bedeutsam zu bleiben.[108] Diese Form von Religion nennt er ›Spiritualität‹.

---

105 A. a. O., 285.

106 Ebd.

107 In ihrer Analyse des Diskurses über »gelebte Religion« kommt Reglitz zu einem ähnlichen Ergebnis: Es »ist die Rechtfertigung der akademischen Theologie im Hinblick auf ihre gesellschaftliche Bedeutung und als universitäre Wissenschaft in seinen Mittelpunkt getreten.« (Reglitz, Erklären und Deuten, 274).

108 In diesem Zusammenhang ist seine Verwendung von Metaphern (in anderen Texten) interessant: Indem Gräb Kirche negativ so beschreibt, dass der Glaube als Spiritualität »aus den engen Grenzen einer kirchlichen Dogmatik« (Wilhelm Gräb, Wie Glaube entsteht. Das Konzept der Spiritualität, in: ThPQ 156 [2008], 132–141: 134) befreie, empfiehlt er auch eine »sprachliche Verflüssigung« (Wilhelm Gräb, Praktisch-theologische Wahrnehmung und Theorie gelebter Religion, in: Georg Lämmlin/Stefan Scholpp [Hg.], Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Tübingen 2001, 239–255: 252), mit der Menschen ihren eigenaktiv angeeigneten Glauben zum Ausdruck bringen könnten. Im Hinblick auf den Sinn spricht Gräb von der von Menschen »vorgestellten und empfundenen, transzendenten, geistigen Wirk-

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> »Gelebte Spiritualität ist konstitutiv individuell und damit vielfältig. Das bedeutet aber dann doch nicht, dass religiöse Gemeinschaften, Institutionen und Traditionen, schließlich auch säkulare Ritual- und Sinndeutungsanbieter überflüssig werden. Sie spielen für die Spiritualität der Individuen immer eine wichtige Rolle, oft auch stärker als sie selbst es zugeben. Zumeist sind die Formen und Inhalte, in denen Individuen ihre Sinneinstellungen kommunizieren, längst nicht so individuell, wie sie den Individuen erscheinen.«[109]

Religiöse und säkulare Sinnanbieter sind für Gräb demnach notwendig, da erstens jede*r als ›spirituell‹ zu bezeichnen ist, der oder die »nach sich selbst fragt und den Sinn«[110] des Seins sucht, und da zweitens Menschen zur Kommunikation über diese Sinnzusammenhänge »die Welt der fiktionalen Erzählungen und mythischen Bilder, der Parabeln, der Beispiel- und Gleichnisgeschichten, der Metaphern und Symbole, die die religiösen Überlieferungen geschaffen haben«[111], brauchen.

Auch *Knoblauch* knüpft bei den Individuen an und möchte mit seiner Definition von ›Spiritualität‹ das Selbstverständnis der Akteure mit soziologischen Aspekten des Phänomens verbinden. Dementsprechend formuliert er fünf Merkmale von ›Spiritualität‹:

> »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 Erfahrungsbetontheit auszeichnet.«[112]

Die subjektiven Erfahrungen sind das entscheidende Merkmal.[113] Da diese in der Gesellschaft insgesamt eine immer größere Rolle spielen, ist für Knoblauch ›Spiritualität‹ dem größeren Phänomen der Subjektivierung zuzurechnen.[114] Knoblauch

---

lichkeit als der Quelle seines Sinnbewusstseins« (Gräb, Religion der Individuen, 35). Vgl. dazu auch die »unversiegliche Sinnquelle« (Gräb, Wie Glaube entsteht, 139).

109 Gräb, Religion der Individuen, 44.

110 A. a. O., 43.

111 Ebd. Bereits früher verknüpfte er Religion und Sehnsucht: »Das Aufkommen der Religion im Leben der Menschen ist primär eine [sic!] solches des *Suchens* und *Fragens*, der *Sehnsucht* und des *Verlangens*. Dieses findet dann möglicherweise auch zur objektiven Religion, den Symbolen und Ritualen in der Mediengesellschaft, den Symbolen und Ritualen in der Kirche – aber da hängt viel ab von den Zufällen des Lebensgeschicks.« (Wilhelm Gräb, Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh 2002, 316 [Hervorhebungen im Original]).

112 Knoblauch, Populäre Religion, 124.

113 Vgl. a.a.O., 130.

114 Vgl. a.a.O., 276.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nimmt gar eine »doppelte Subjektivierung«[115] wahr: Zum einen ist das Subjekt Ausgangspunkt der ›Spiritualität‹ als einer Form der Religiosität, die »das Innere als öffentliches Thema entfaltet«[116]. Zum anderen sollen die entsprechenden Erfahrungen weniger einzigartig denn vielmehr authentisch »am eigenen Leib gemacht werden – also subjektiv«[117].

Im Unterschied zu Gräbs Begriffsverwendung grenzt sich Knoblauch von den Schlagworten ›Individualität‹ und ›Individualisierung‹ ab, um das Subjekt der ›Spiritualität‹ nicht als »vorsozial«[118] zu markieren. Vielmehr betont er, dass Transzendenzerfahrungen oft im Raum von Gemeinschaft gemacht werden und dass Fragen der Autonomie dabei nicht im Vordergrund stehen, sondern alle Erfahrungen durch die populäre Kultur geprägt sind.[119] Die Rede von ›Spiritualität‹ dient bei Knoblauch letztlich dazu, diese aktuellen gesamtgesellschaftlichen Transformationsprozesse für den Bereich der Religion wahrzunehmen und zu beschreiben.

Bei *Benthaus-Apel* schließlich nimmt im konkreten Fall eines Yoga-Studios der Altar die Funktion ein, »die Traditionslinien des Yogaverständnisses der einzelnen Lehrenden des Yogastudios erkennbar zu machen«[120]. Ganz selbstverständlich werden dabei verschiedene religiöse Traditionen aufgenommen.[121] Der Begriff der ›Spiritualität‹, der seinerseits als Grund für den Altar genannt wird, fungiert »als eine soziale Institution der individualisierten religiösen Selbstthematisierung«[122]. In diesem Sinn deutet Benthaus-Apel die Rede von ›Spiritualität‹ als moderne Form religiösen Bekennens – so auch der Titel des analysierten Textes. Sie versteht dabei ›Spiritualität‹ als »typisches Merkmal von Subjektivierungs- und Individualisierungsprozessen in modernen Gesellschaften«[123]. Wer sich selbst als ›spirituell‹ bezeichnet, will dabei nach Benthaus-Apel etwas Bestimmtes zum Ausdruck bringen, das sich von außen so fassen lässt:

115 A. a. O., 265. Eng verbunden sind diese Prozesse von Individualisierung und Subjektivierung und auch die Ausbreitung von ›Spiritualität‹ als populäre Religion für Knoblauch mit der Entwicklung der Medien (vgl. a.a.O., 211–219). In jüngster Zeit sind dabei mit den Social Media isolierte Einzelne nicht mehr wie noch mit Fernsehen und Radio nur als Rezipienten, sondern als Mitproduzenten populärer Religion bzw. ›Spiritualität‹ zu verstehen (vgl. a.a.O., 216). So kommt es zu einer »Rekomposition auch des religiösen Wissens« (a.a.O., 78) durch das Subjekt.

116 A. a. O., 272.

117 A. a. O., 271.

118 Knoblauch, Spiritualität und die Subjektivierung der Religion, 55.

119 Vgl. ebd. und Knoblauch, Populäre Religion, 41.

120 Benthaus-Apel, »Spiritualität« – eine moderne Form religiösen Bekennens, 284.

121 Vgl. a.a.O., 285.

122 Ebd.

123 A. a. O., 267.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> »Mit dem Terminus der Spiritualität wurde somit ein Bedeutungsraum von Religion wieder geöffnet, der das in der Aufklärung begonnene Programm einer religiösen Individualisierung sowie die Stärkung religiöser Mündigkeit forcierte.«[124]

Durch Bezug auf das Heilige auf Basis unterschiedlicher Traditionen sowie durch Bezug auf Transzendenzerfahrungen im Sinne einer »Sakralisierung des Körpers«[125] werden im Yogastudio »religiöse Deutungen zur Verfügung gestellt«[126], die dabei helfen, die Herausforderungen gegenwärtiger Gesellschaftsordnung zu »bewältigen«[127]. ›Spiritualität‹ wird damit ein Begriff, der diesen Versuch der individuellen Bewältigung mit all ihren Facetten zum Ausdruck bringt. ›Spiritualität‹ im Zusammenhang mit Yoga trägt nach Benthaus-Apel Individualisierung als eine für ihr Verständnis notwendige Konnotation.

Individualisierung – bei Knoblauch akzentuiert als Subjektivierung – ist damit in den untersuchten Texten die verbindende Denkfigur, auf der die Rede von ›Spiritualität‹ als Entgrenzung beruht.

2.4 Zwischenfazit

Insgesamt weist die Analyse der Argumentationslinien und Denkmuster bei Gräb, Knoblauch und Benthaus-Apel eine zentrale Gemeinsamkeit darin auf, den Blick von einer (innen-)kirchlichen Perspektive auf außerkirchliche Formen von ›Spiritualität‹ auch jenseits verfasster Religion zu weiten. Dabei liegt der gemeinsame Fokus auf dem Bereich, der inner- und außerkirchliche Formen von ›Spiritualität‹ bzw. ›Religion‹ verbindet. Als gemeinsame Denkfigur dieses Subdiskurses ergibt sich die ›Entgrenzung‹.

Die Definitionen von ›Spiritualität‹ weisen enge Verbindungen auf. So stehen die Distanz zu bzw. die Kritik an Institution und Dogma sowie der genannte Fokus auf Einzelne im Zentrum. Mit der Rede von ›Spiritualität‹ wird eine Öffnung für Sinndeutung (Gräb), Transzendenzerfahrung (Knoblauch) oder Formen spiritueller Praxis (Benthaus-Apel) über die Grenzen verfasster Religion – insbesondere christlicher Kirche – hinaus erreicht.

Im Detail ergeben sich dann freilich auch Unterschiede. So fokussiert sich Gräb eher auf Religion innerhalb und außerhalb der Kirche[128] und auch Benthaus-Apel ist vor allem an der Teilnahme an »religiösen Angeboten«[129] interessiert, die sich nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb der Kirche finden. Für Knoblauch hingegen

124 A. a. O., 278.
125 A. a. O., 285.
126 Ebd.
127 Ebd.
128 Vgl. Gräb, Religion der Individuen, 43.
129 Benthaus-Apel, »Spiritualität« – eine moderne Form religiösen Bekennens, 273.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

geht es eher darum, ein neues Verständnis von Religion insgesamt zu finden und zu formulieren.[130]

Daneben ist jedoch ebenso zu beobachten, dass die beschriebene Entgrenzung jeweils inklusive Anliegen verfolgt: So erfasst *Gräb* mit seiner Rede von ›Spiritualität‹ alle »auf absoluten Sinn ausgreifende Sinndeutung«[131] im Bereich der Religion und der Kultur. Dabei stellt er mit seinem weiten Verständnis von ›Spiritualität‹ als Religion der Individuen einen ausgesprochen positiv bewerteten Zugang von Individualisierung neben die negativ konnotierte Darstellung des Relevanzverlustes von Religion und Kirche. Sein Ansatz präsentiert sich damit als für andere Disziplinen anschlussfähig, da er sich einerseits darum bemüht, religionsunabhängig zu argumentieren und andererseits an die positive Deutung von Individualisierung anknüpft.[132] Die praktische Konsequenz dieses Ansatzes ist eine große Offenheit für individualisierte Sinndeutungen.

Auch *Knoblauch* erfasst mit seiner Rede von ›Spiritualität‹ die Vielfalt individueller außergewöhnlicher Transzendenzerfahrungen bzw. das Streben danach in ihrer Breite. So erreicht er einerseits ebenfalls ein positives Anknüpfen an Prozesse von Individualisierung und Subjektivierung und den Fokus auf Erfahrungen. Andererseits kann er auf diese Weise ohne Abwertung über verschiedene Formen von Transzendenzerfahrungen sprechen (z.B. anstelle der früheren negativ konnotierten Rede von »Aberglauben«[133]), indem er die abwertende Rede über bestimmte Formen von Transzendenzerfahrungen als Defensivreaktion in Theologie und Kirche deutet.

Und auch für *Benthaus-Apel* ist ›Spiritualität‹ zwar einerseits abgrenzend »semantischer Ausdruck der Konstruktion einer Gegenwelt zur hegemonialen christlich-kirchlichen Kultur«[134], der andererseits aber stark inklusiv wirkt, indem hier »jeder/jede mit einer heilenden Kraft in sich selbst in Verbindung steht«[135].

Diesen unterschiedlichen Nuancen ihres gemeinsamen Anliegens der Inklusion entspricht, dass Knoblauch dezidiert von *anti*-dogmatischen und *anti*-institutionellen Einstellungen im Zusammenhang von ›Spiritualität‹ spricht, während Gräb diese als *un*dogmatisch bzw. in *Distanz* zum Dogma bezeichnet und Benthaus-Apel von der Rezeption verschiedener Traditionslinien spricht. In dieser feinen Unterscheidung spiegeln sich die tendenziell anti-kirchlichen (Knoblauch) bzw. un-kirchlichen (Benthaus-Apel) bzw. pro-religiösen (Gräb) Standpunkte der Autor*innen.

130 Vgl. Knoblauch, Populäre Religion, 26.

131 Gräb, Religion der Individuen, 40.

132 Vgl. dazu, was Reglitz zum Machtfeld »interdisziplinäre Wissenschaftslandschaft/kulturwissenschaftliche Theologie« zusammenfasst (vgl. Reglitz, Erklären und Deuten, 281).

133 Vgl. Knoblauch, Populäre Religion, 240.

134 Benthaus-Apel, »Spiritualität« – eine moderne Form religiösen Bekennens, 275.

135 A. a. O., 283.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Insgesamt sind die Argumentationsmuster der Rede von ›Spiritualität‹ in diesem Subdiskurs aber durch ihre Offenheit für ›Religion‹ über das verfasste Christentum in der Kirche hinaus gekennzeichnet, was sich im gemeinsamen Streben nach ›Entgrenzung‹ spiegelt. ›Spiritualität‹ wird also auch selbst als ein weiter und offener Begriff konzipiert und trägt auch selbst die Konnotation ›Entgrenzung‹.

3. Mehrdimensionalität

3.1 Einleitung zu ›Spiritualität‹ und Spiritual Care

Im Kontext von Spiritual Care findet sich eine umfangreiche und dynamische Debatte zu Selbstverständnis und Aufgaben von Spiritual Care und Seelsorge, in deren Rahmen auch ›Spiritualität‹ regelmäßig thematisiert und in den verschiedenen Argumentationen als ein mehr oder weniger entscheidender Faktor herangezogen wird. Es diskutieren den Begriff ›Spiritualität‹ hier Beteiligte unter anderem aus Theologie, Medizin und Gesundheitswissenschaften, Psychologie und Religionswissenschaft.

Zwei Merkmale kennzeichnen die Debatte im deutschsprachigen Kontext: Einerseits handelt es sich um einen von Anfang an entscheidend international geprägten Austausch, nicht zuletzt weil seine Wurzeln in der Palliativmedizin bzw. bei der Gründerin der Hospizbewegung Cicely Saunders zu suchen sind.[136] Andererseits handelt es sich um einen von Seiten der Theologie ökumenischen und insgesamt interdisziplinären Diskurs. Konkret sind auf katholisch-theologischer Seite als zentrale Protagonist*innen im deutschsprachigen Bereich unter anderem Eckhard Frick und Doris Nauer zu nennen, in Österreich außerdem Birgit und Andreas Heller.[137] Für den Bereich universitär verankerter Studiengänge zu Spiritual Care in der Schweiz stehen Veröffentlichungen von Isabelle Noth, Ralph Kunz und Simon Peng-Keller.[138]

136 Vgl. dazu u.a. Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Spiritual Care durch Seelsorge. Zum Beitrag der evangelischen Kirche im Gesundheitswesen (Eine Handreichung der Ständigen Konferenz für Seelsorge in der EKD), Hannover 2020, 8. ›Spiritualität‹ wird in der Handreichung als ein ›Religion‹ übergeordneter Begriff präsentiert (vgl. a.a.O., 11).

137 Vgl. u.a. Eckhard Frick/Konrad Hilpert, Spiritual Care von A bis Z, Berlin 2021; Doris Nauer, Spiritual Care statt Seelsorge, Stuttgart 2015; Birgit Heller/Andreas Heller, Spiritualität und Spiritual Care. Orientierungen und Impulse, 2., erg. u. erw. Auflage Bern 2018.

138 Vgl. u.a. Isabelle Noth/Georg Wenz/Emmanuel Schweizer (Hg.), Seelsorge und Spiritual Care in interkultureller Perspektive, Göttingen 2017; Simon Peng-Keller/David Neuhold/Ralph Kunz/Hanspeter Schmitt (Hg.), Dokumentation als seelsorgliche Aufgabe. Elektronische Patientendossiers im Kontext von Spiritual Care, Zürich 2020.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Der Diskurs zu Spiritual Care ist auch in der hier fokussierten evangelischen Praktischen Theologie dynamisch und differenziert sich stetig aus, sodass eine Auswahl zu analysierender Texte herausfordernd und eine Nennung aller aktuellen Akteur*innen nicht möglich ist. Es gilt deshalb, möglichst prominente wie kontrastreiche Positionen heranzuziehen, um die Rede von ›Spiritualität‹ im Kontext von Spiritual Care zu analysieren.

3.2 Textgrundlage

Auch angesichts der Fülle an Beiträgen zu Spiritual Care im Bereich Praktischer Theologie steht es für die Frage nach ›Spiritualität‹ außer Frage, die Monographie »Spiritual Care« (2007/2017) von Traugott Roser an den Anfang der Analyse zu stellen. Mit dieser hat Roser die praktisch-theologische Debatte zu Spiritual Care wie kein Zweiter geprägt. Besonders ertragreich wird die Frage nach ›Spiritualität‹ dann in Gegenüberstellung zu Texten Isoldes Karles, da beide ganz unterschiedliche Aspekte in die Debatte um Seelsorge und Spiritual Care einbringen. Als dritte Stimme wird außerdem die von Ulrich Körtner herangezogen, der sich aus systematisch-theologischer Perspektive mit ›Spiritualität‹ im Krankenhaus befasst.[139]

Traugott Roser (2007/2017): Spiritual Care als Organisationsbegriff

Der Begriff »Spiritual Care« und die damit verbundene Rede von ›Spiritualität‹ ist im Bereich evangelischer Theologie eng mit dem Namen Traugott Roser verbunden, der seit 2005 zum Thema veröffentlicht. Von 2010 bis 2013 hatte er gemeinsam mit dem katholischen Theologen und Mediziner Eckhard Frick die Stiftungsprofessur für Spiritual Care an der Universitätsklinik in München inne.[140] Seine Monographie »Spiritual Care« (2007), die 2017 in überarbeiteter zweiter Auflage mit dem Unterti-

139 Als Bestätigung dieser Auswahl an Diskursbeiträgen lässt sich auf Christoph Schneider-Harpprecht verweisen, der für seine Überlegungen zu Spiritual Care ebenfalls auf Traugott Roser, Ulrich Körtner und Isolde Karle verweist (vgl. Christoph Schneider-Harpprecht, Spiritual Care und christliche Seelsorge im Krankenhaus, in: Dagmar Kreitzscheck/Heike Springhart [Hg.], Geschichten vom Leben. Zugänge zur Theologie der Seelsorge [Festschrift für Wolfgang Drechsel], Leipzig 2018, 305–323). Auch Simon Peng-Keller nimmt an zentraler Stelle auf Traugott Roser und Isolde Karle Bezug, um den Stand der Diskussion um Spiritual Care darzustellen (vgl. Simon Peng-Keller, »Spiritual Care« im Werden. Zur Konzeption eines neuen interdisziplinären Forschungs- und Praxisgebiets, in: Spiritual Care 6 [2017], 175–181: 176).

140 Vgl. https://www.hfph.de/hochschule/lehrende/prof-dr-med-eckhard-frick-sj/spiritual-care/erste-professur-fuer-spiritual-care-in-deutschland [Abruf am 06.03.2023]. Gemeinsam veröffentlichten sie unter anderem den Sammelband Eckhard Frick/Traugott Roser (Hg.), Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen (Münchner Reihe Palliative Care 4), 2., aktual. Auflage Stuttgart 2011.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

tel »Der Beitrag von Seelsorge zum Gesundheitswesen« erschien, bildet die zentrale Grundlage für die nachfolgende Darstellung.[141]

Rosers Ziel ist es, Spiritual Care als »Organisationsbegriff«[142] darzustellen: »Spiritual Care ist die Organisation gemeinsamer Sorge um die individuelle Teilnahme und Teilhabe an einem als sinnvoll erfahrenen Leben im umfassenden Verständnis«[143]. Er wendet sich in erster Linie an Theolog*innen, die in der Seelsorge tätig sind.[144] Ausgehend von methodischen Überlegungen (Teil A) stellt Roser an exemplarischen Themenbereichen von Spiritual Care (Anfang des Lebens, Transplantationsmedizin, Demenz; Teil B-D) die Herausforderungen und Möglichkeiten von Seelsorge im Krankenhaus dar (Teil E). Vor diesem Hintergrund reflektiert er den Beitrag von Seelsorge zu Spiritual Care.

Die Thematisierung von ›Spiritualität‹ begründet er mit der WHO-Definition von Palliative Care (2002), die für ihn auch den Anknüpfungspunkt für den interdisziplinären Dialog über ›Spiritualität‹ darstellt:

> »Palliativmedizin/Palliative Care ist ein Ansatz zur Verbesserung der Lebensqualität von Patienten und ihren Familien, die mit Problemen konfrontiert sind, welche mit einer lebensbedrohlichen Erkrankung einhergehen. Dies geschieht durch Vorbeugen und Lindern von Leiden durch frühzeitige Erkennung, sorgfältige Einschätzung und Behandlung von Schmerzen sowie anderen Problemen körperlicher, psychosozialer und spiritueller Art.«[145]

Sein eigenes Verständnis von ›Spiritualität‹ beleuchtet Roser im Anschluss daran von verschiedenen Seiten: Erstens beschreibt ›Spiritualität‹ eine »anthropologische Kategorie […], die mit einem Anliegen verbunden ist, das sich aus dem ganzheitlichen Personenverständnis ableitet und dem Offenhalten von Uneindeutigkeit und von unabschließbaren Prozessen dient«[146]. Der Begriff ›Spiritualität‹ ist für Roser

141 Traugott Roser, Spiritual Care. Der Beitrag von Seelsorge zum Gesundheitswesen (Münchner Reihe Palliative Care 3), 2., erw. und aktual. Auflage Stuttgart 2017, 15 [nachfolgender Kurztitel: Spiritual Care].

142 A. a. O., 15.

143 Ebd. Seelsorge definiert er entsprechend als »Sorge um die Teilnahme und Teilhabe am Leben in der Gottesbeziehung, aus der heraus sich alle anderen Beziehungen gestalten« (Traugott Roser, Seelsorge und Spiritual Care, in: Michael Klessmann [Hg.], Handbuch der Krankenhausseelsorge, 4., erw. Auflage Göttingen 2013, 58–76: 69).

144 Vgl. Roser, Spiritual Care, 23.

145 WHO 2002 zit.n. Roser, Spiritual Care, 383. Basis dieser Definition wiederum ist die bereits 1946/1948 erarbeitete WHO-Definition von Gesundheit, die bereits den Ansatz der Ganzheitlichkeit zum Ausdruck bringt: »Die Gesundheit ist ein Zustand des vollständigen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlergehens und nicht nur das Fehlen von Krankheit oder Gebrechen.« (WHO 1946 zit.n. Roser, Spiritual Care, 377).

146 Roser, Spiritual Care, 409. Vgl. auch a.a.O., 453.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

dementsprechend entscheidend durch »Unschärfe« charakterisiert.[147] Zur Veranschaulichung der unscharfen Begriffsbestimmung zieht Roser zwei Metaphern heran und veranschaulicht damit seine eigene positive Deutung der Unschärfe von ›Spiritualität‹: Trotz seiner Unschärfe soll der Begriff ›Spiritualität‹ nicht zu einem »leeren Sammelbehälter«[148] werden, vielmehr ist ›Spiritualität‹ nach Roser positiv konnotiert als »Diamant[], dessen vielfältige Facetten sich je nach Betrachtungswinkel zeigen oder verborgen bleiben«[149]. Die Definition von ›Spiritualität‹ hält Roser dabei offen: »Spiritualität ist das, was der Patient dafür hält«[150]. Diese Formulierung macht deutlich: Es geht um die Position der Einzelnen. Dem Verständnis Rosers von ›Spiritualität‹ als anthropologische Kategorie ist demnach einerseits inhärent, dass sie grundsätzlich für alle Menschen gelten kann, unabhängig von deren Kultur oder Weltanschauung.[151] Andererseits gilt: »Der Begriff Spiritualität enthält damit immer einen Aspekt der Freiheit aber auch der Zumutung: Denn der Einzelne muss sich als spiritueller Akteur erst konstruieren.«[152] Die Unschärfe und

147 Vgl. a.a.O., 399. Diese ist »sowohl durch den multikulturellen Kontext der Palliativmedizin und der Hospizbewegung als auch durch das subjektzentrierte Anliegen bedingt« (ebd.).

148 A. a. O., 400.

149 A. a. O., 400f unter Verweis auf Michael Wright, Hospice Care and Models of Spirituality, in: EJPC 11 (2004), 75–78. Vgl. auch Roser, Spiritual Care, 453. Spiritualität gilt hier als Begriffsfeld: »Spiritualität vollzieht sich demnach als persönlichkeitszentrierte Entwicklung und Wachstum (Werden/becoming), als Leben-in-Relationen zu Gemeinschaft, Kultur und Beziehungen (connecting), als Sinnfindung in Situationen der Verwundbarkeit (finding meaning) und schließlich als Transzendenzbezug (transcending).« (Traugott Roser, Vierte Säule im Gesundheitswesen? Dienstleistungen der Seelsorge im Kontext des Sterbens, in: Isolde Karle/Günter Thomas [Hg.], Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch, Stuttgart 2009, 580–592: 587 [im Original teilweise hervorgehoben]).

150 Roser, Spiritual Care, 407 [im Original hervorgehoben]. Dem entspricht, dass auch Glaube und Religiosität bei Roser »immer eine individuelle Gestalt« (Traugott Roser, Spiritual Care – neuere Ansätze seelsorglichen Handelns, in: Ulrich H. J. Körtner/Sigrid Müller u.a. [Hg.], Spiritualität, Religion und Kultur am Krankenbett [Schriftenreihe Ethik und Recht in der Medizin 3], Wien/New York 2009, 81–90: 89) haben. An anderer Stelle formuliert Roser so: »Spiritualität ist in dieser Hinsicht ein Moment des Seins, das Individualität verbürgt, in einem Umfeld, das gewohnt ist, nach Vergleichbarkeiten zu suchen, das Generalisierbare zu diagnostizieren und empirisch valide Behandlungsstrategien zur Anwendung zu bringen. Individuelle Spiritualität steht als symbolischer Garant für Einmaligkeit und Individualität von Patienten« (Traugott Roser, Innovation Spiritual Care, in: Eckhard Frick/Traugott Roser [Hg.], Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen [Münchner Reihe Palliative Care 4], 2., aktual. Auflage Stuttgart 2011, 45–55: 47).

151 Vgl. Roser, Spiritual Care, 399.454.

152 Roser, Spiritual Care – neuere Ansätze, 89 [im Original teilweise hervorgehoben].

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Offenheit des Begriffs macht ›Spiritualität‹ also einerseits in einer großen Breite »anschlussfähig«[153], andererseits erfordert sie individuelle Positionierung.

Als zweiten Aspekt beschreibt Roser ›Spiritualität‹ als systemischen Begriff in »einer Verschränkung der kulturellen, organisationalen, familiären und der individuellen Ebene, die sich jeweils zueinander verhalten wie Makro- zu Mikroebene«[154].

Drittens weist Roser im Anschluss an die begriffsgeschichtliche Erforschung des Spiritualitätsbegriffs durch den katholischen Theologen Simon Peng-Keller darauf hin, dass die Vielfalt des modernen Spiritualitätsbegriffs ihre Wurzeln bereits in der christlich geprägten Begriffsgeschichte hat.[155] Roser selbst deutet christliche ›Spiritualität‹ im Anschluss an die Abschiedsreden des Johannesevangeliums:

> »In parakletischer Perspektive bedeutet Spiritual Care eine Sorge um ein Leben, das vom Geist Christi durchdrungen ist, aus der Kraft des nachösterlichen Geistes schöpft und damit in eschatologischer Perspektive zu verstehen ist.«[156]

Inhaltlich gibt Roser ›Spiritualität‹ damit aus christlicher Perspektive eine pneumatologisch-eschatologische Konnotation. Für weitere Konkretionen ›biblischer Spiritualität‹ verweist er auf Corinna Dahlgrün.[157]

Seinem Fokus auf die Einbettung von Spiritual Care in das Gesundheitssystem bzw. in die konkrete Organisation entsprechend ist der Begriff ›Spiritualität‹ bei Roser insgesamt vieldimensional zu verstehen und gleichermaßen auf Organisation, Individuum und die eschatologische Perspektive bezogen.

Ulrich Körtner (2014): Religion und Medizin

›Spiritualität‹ im Bereich des Dialogs von Praktischer Theologie und Gesundheitswesen wird auch vom Systematischen Theologen und Ethiker Ulrich Körtner thematisiert. Körtner befasst sich mit ›Spiritualität‹ in der innertheologischen Diskussion und auch im Bereich der Medizinethik u.a. mit dem Sammelband »Spiritualität, Religion und Kultur am Krankenbett« (2008) und dem Aufsatz »Spiritualität und

153 Roser, Spiritual Care, 400 u.a.

154 A. a. O., 454. Siehe hier auch Abb. 8. An anderer Stelle formuliert er: »Die organisationale Bedeutung von Spiritual Care besteht nicht zuletzt darin, dass sie eine Ausprägung von und zugleich ein Garant für einen ganzheitlichen Ansatz […] ist« (Roser, Innovation Spiritual Care, 52).

155 Vgl. Roser, Spiritual Care, 440–444. Vgl. dazu 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.

156 Roser, Spiritual Care, 461.

157 Vgl. ebd. unter Verweis auf Dahlgrün, Christliche Spiritualität, 157–178.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Medizin« (2014).[158] Im Zentrum der folgenden Analyse steht der zuletzt genannte jüngste Aufsatz »Spiritualität und Medizin«.

Hier ist im Zusammenhang mit der Medizinethik Körtners Argumentation über die theologischen Disziplingrenzen hinaus gerichtet, wobei er für einen »sorgfältigen und kritischen Umgang mit dem Begriff Spiritualität«[159] plädiert. Denn die Rede von ›Spiritualität‹ impliziert für ihn die Anforderung, »Gesundheit und Heil, Heilung und Erlösung, Sein und Sinn«[160] im Zusammenhang zu sehen und damit Religion und Medizin in ihrer historisch gewachsenen engen Verbindung zu verhandeln, die erst in der Moderne aufgehoben wurde.[161] Dementsprechend befragt Körtner den Begriff ›Spiritualität‹ auf seine heutige Verwendung (u.a. auch im Bereich Spiritual Care), seine Geschichte, seinen christlichen Gehalt. Abschließend präsentiert er seine theologisch begründeten Thesen zu einem »erweiterten Begriff von Spiritualität in der Medizin«[162], der als Bindeglied zwischen den Disziplinen Theologie und Medizin dienen soll.[163]

Hinsichtlich seines Verständnisses von ›Spiritualität‹ geht es ihm im Gespräch von Medizin, Pflege, Philosophie und Theologie darum, das Verständnis von Medizin zu erweitern, was anthropologische Grundfragen und damit den Zusammenhang von Heil und Heilung angeht.[164] So stellt er ›Spiritualität‹ einerseits christlich profiliert dar,[165] andererseits präsentiert er sie in einer Weise, die eine Integration in das Gesundheitssystem ermöglicht, weil sie durch ihre Offenheit auch nichtchristlichen Zugängen zu ›Spiritualität‹ Raum lässt.[166] Um den Begriff ›Spiritualität‹ genauer fassen zu können, nimmt Körtner für den Dialog mit der Medizin unter Verweis auf die Wiener interreligiöse Ärzteplattform die Unterscheidung von ›Religion‹, ›Religiosität‹ und ›Spiritualität‹ nach David B. Larson auf. ›Religion‹ ist dem-

158 Ulrich H. J. Körtner, Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit, Gütersloh 2006 [nachfolgender Kurztitel: Wiederkehr]; Ulrich H. J. Körtner/Sigrid Müller u.a. (Hg.), Spiritualität, Religion und Kultur am Krankenbett (Schriftenreihe Ethik und Recht in der Medizin 3), Wien/New York 2009; Ulrich H. J. Körtner, Spiritualität und Medizin. Überlegungen zu ihrem Verhältnis aus theologischer und medizinethischer Sicht, in: ThZ 70 (2014), 337–357.

159 Körtner, Spiritualität und Medizin, 339.

160 A. a. O., 354.

161 Vgl. a.a.O., 337.

162 A. a. O., 339. Die Thesen stehen unter folgenden Überschriften: »professional attitudes«; Endlichkeit akzeptieren; Medizin – eine Kunst; Die Ressource Vertrauen; Kommunikation; Spiritualität als organisationstheoretisches Thema (a.a.O., 354–356).

163 Vgl. a.a.O., 353.

164 Vgl. ebd.

165 Vgl. a.a.O., 341.

166 Vgl. a.a.O., 354–356.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nach »eine bestimmte Antwort auf die Sinnfrage«[167] unter vielen, die sich auf Transzendenz bezieht. ›Religiosität‹ ist deren persönliche Aneignung. Und ›Spiritualität‹ ist zwar auf die Sinnfrage bezogen, aber auch ohne Bezüge auf Transzendenz denkbar.[168] Damit ist ›Spiritualität‹ für Körtner ein weiterer Begriff als ›Religiosität‹.

Wiederholt betont Körtner außerdem die ursprünglich christliche Herkunft von ›Spiritualität‹, zeichnet dazu die französische und englische Sprachgeschichte nach und akzentuiert ›Spiritualität‹ dann inhaltlich über den Heiligen Geist: »Geistliches Leben als die Gesamtheit christlicher Lebensführung ist also ein Leben aus Glaube, Liebe und Hoffnung in der Einheit von Gottesliebe und Nächstenliebe«[169].

Insgesamt stellt Körtner ›Spiritualität‹ zweidimensional vor – zum einen weit gefasst für den Dialog u.a. mit der Medizin im Sinne persönlich angeeigneter Antwort auf die Sinnfrage auch ohne Transzendenzbezug, zum anderen eng gefasst für die christliche Füllung des Begriffs, begriffsgeschichtlich abgeleitet als christliche Lebensführung.

Isolde Karle (2018): Spiritual Care und differente Systemlogiken

Isolde Karle nimmt u.a. über die Aufsätze »Perspektiven der Krankenhausseelsorge« (2010) und »Chancen und Risiken differenter Systemlogiken im Krankenhaus. Perspektiven einer Kooperation von Seelsorge und Spiritual Care« (2018)[170] Stellung zur Debatte um Spiritual Care und positioniert sich damit zugleich auch, was ihr Verständnis von ›Spiritualität‹ angeht. Schwerpunkt der folgenden Darstellung ist der genannte jüngere Aufsatz zu Seelsorge und Spiritual Care, da Karle hier ›Spiritualität‹ verstärkt verhandelt.

Indem sie abwägt, welche Chancen und Schwierigkeiten Spiritual Care für die Krankenhausseelsorge hat, richtet sich Karles Argumentation wie die von Roser v.a. auf die innertheologische bzw. innerkirchliche Debatte um Spiritual Care.[171] Zunächst zeichnet sie dazu die Bedeutung von Heil und Heilung und deren enge Ver-

---

167 A. a. O., 341. Körtner bezieht sich auf Detlef Pollack, der Religion als »Erfahrung von Transzendenz am Ort der Immanenz« (Körtner, Wiederkehr, 36) verstehe, und grenzt sich in diesem Zusammenhang auch explizit von Wilhelm Gräb ab, da man synkretistische Spiritualität und Gewohnheitsatheismus als solche wahr- und ernstnehmen solle und eine Vereinnahmung offensichtlich »apologetisch« motiviert sei (vgl. a.a.O., 84f).

168 Zu allen drei Definition im Anschluss an Larson vgl. Körtner, Spiritualität und Medizin, 341.

169 Ebd. unter Verweis auf Röm 12,1.

170 Isolde Karle, Perspektiven der Krankenhausseelsorge. Eine Auseinandersetzung mit dem Konzept des Spiritual Care, in: WzM 62 (2010), 537–555 und Isolde Karle, Chancen und Risiken differenter Systemlogiken im Krankenhaus. Perspektiven einer Kooperation von Seelsorge und Spiritual Care, in: Spiritual Care 7 (2018), 57–67.

171 Das zeigt sich v.a. an den von ihr genannten Referenzen: Dies sind u.a. Traugott Roser (vgl. Karle, Chancen und Risiken, 59f-61.65f), Doris Nauer (a.a.O., 63f), Simon Peng-Keller (a.a.O., 57.66), Eberhardt Hauschildt (a.a.O., 59.62.65), Friedrich D. E. Schleiermacher (a.a.O. 62).

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

bindung im Christentum sowie die erst relativ junge »Differenzierung von medizinischen und religiösen Leitperspektiven«[172] nach. Anschließend wägt sie Unterschiede und Grenzen sowie Perspektiven des Verhältnisses von Seelsorge und Spiritual Care ab, um abschließend zu folgern, dass es Seelsorge zentral darum geht, »solidarische Kirche Jesu Christi am Ort des Leidens zu sein und das Bewusstsein für das Nichtberechenbare, Nichtverfügbare und Nichtwissbare wach zu halten.«[173]

Eine explizite Definition von ›Spiritualität‹ nimmt Karle nicht vor, da der Begriff bei ihr *indirekt* – über die Auseinandersetzung mit Spiritual Care – in den Blick kommt. Deutlich ist, dass sie ›Spiritualität‹ über die Seelsorge eng mit der Rede von der »Seele« verbindet sowie auf Basis soziologisch-systemtheoretischer Betrachtung mit der Rede von »Ganzheitlichkeit« in der funktional differenzierten Gesellschaft der Moderne.

Insgesamt dient die Rede von ›Spiritualität‹ bei Karle in erster Linie dazu, die mit einem weiten Verständnis von ›Spiritualität‹ häufig verbundenen idealisierten Anliegen der Neutralität, Ganzheitlichkeit, Sinnfindung und Religions- bzw. Kirchendistanz im Kontext der Diskussion um Spiritual Care aus theologischer Perspektive kritisch zu hinterfragen. Daneben nützt Karle den weiten Begriff ›Spiritualität‹ v.a. kritisch dazu, die unterschiedlichen Logiken der betreffenden Systeme (Gesundheit und Religion) zu verdeutlichen. Den Einbezug von ›Spiritualität‹ in das Medizinsystem versteht sie zugleich auch als Ausdruck einer neuen Wahrnehmung und Reflexion von Leiden im Gesundheitssystem, was sie positiv bewertet. Im Zusammenhang von »spiritueller Sorge«[174] und »Sorge um die Seele«[175] schließlich knüpft auch sie dezidiert positiv an den Begriff ›Spiritualität‹ an.

3.3 Argumentationslinien und Denkfiguren

Auf mehreren Ebenen ergeben sich hinsichtlich der Rede von ›Spiritualität‹ im Kontext Spiritual Care verbindende Argumentationslinien, welche die kontextspezifischen Konnotationen von ›Spiritualität‹ ausmachen. Dies betrifft die Aspekte der Mehrdimensionalität, der begrifflichen Unschärfe und Positionalität, was ›Spiritualität‹ angeht, sowie deren Konnotationen Well-Being und Macht.

3.3.1 Mehrdimensionalität

Eine gemeinsame Struktur der Argumentationen ergibt sich zunächst da, wo von ›Spiritualität‹ im Zusammenhang einer mehrdimensional verstandenen Anthropologie die Rede ist.

172 A. a. O., 58.
173 A. a. O., 66.
174 A. a. O., 61.
175 A. a. O., 59.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Das Spezifikum von *Rosers* Rede von ›Spiritualität‹ besteht dabei darin, dass er einerseits explizit macht, dass der Spiritualitätsbegriff ihm als Theologen im Kontext Krankenhaus von Seiten des Gesundheitswesens zugetragen bzw. »angeboten«[176] wird. Hierin spiegelt sich für ihn der Paradigmenwechsel des Gesundheitswesens zur Mehrdimensionalität.[177] Die Beschäftigung mit ›Spiritualität‹ im Gesundheitswesen erfolgt nach Roser dabei mit dem Ziel, Menschen entsprechend umfassend zu versorgen. Spiritual Care wird hier »als vierte Säule einer somatisch, psychisch und sozial ausgerichteten ganzheitlichen Therapie begriffen«[178] und »Teil einer multiprofessionell vereinbarten Behandlungsstrategie«[179]. Gesundheit und Therapie werden damit beide mehrdimensional verstanden und die Thematisierung von ›Spiritualität‹ wird Teil des Strebens nach Ganzheitlichkeit.[180] ›Spiritualität‹ ist also bei Roser auch selbst mit Ganzheitlichkeit bzw. Mehrdimensionalität konnotiert.[181]

Bei *Körtner* ist »Mehrdimensionalität«[182] sogar das Schlüsselwort für das Verständnis von ›Spiritualität‹. Seine Rede von Mehrdimensionalität bezieht sich auf Ethik sowie Anthropologie und soll durch Austausch und Zusammenarbeit von somatischer Medizin, Pflege, Psychotherapie, Philosophie und Theologie zustande kommen.[183] Argumentativer Ausgangspunkt hierfür ist für Körtner die »Sehnsucht nach Spiritualität«[184], die er unmittelbar mit der »Sehnsucht nach Ganzheitlichkeit«[185] verknüpft sieht. Die Ursache dieser Sehnsucht sieht er in einem Unbehagen der Menschen an der Moderne und deren »Dualismus, der Trennung von Geist und Materie, von Leib und Seele, von Innen und Aussen (…), von Medizin und Religi-

176 Vgl. Roser, Spiritual Care, 461.

177 Vgl. a.a.O., 453. 379. 390.

178 A. a. O., 429.

179 Traugott Roser, Spiritual Care – neuere Ansätze seelsorglichen Handelns, 84. Oder anders formuliert: »Auch am naturwissenschaftlich-rationalen und ökonomisch strukturierten Ort Klinik geht es um ein Leben, das soziale Bezüge ebenso umfasst wie religiöse Vorstellungen und Praktiken.« (Traugott Roser, Transformation in Raum und Zeit. Seelsorge als verändernde Kraft im Gesundheitswesen, in: Pastoraltheologie 106 [2017], 434–448: 442).

180 Vgl. Roser, Spiritual Care, 453.

181 Roser formuliert: »Spiritualität ist eine der Dimensionen, die das Menschsein ausmachen« (Roser, Innovation Spiritual Care, 47). Rosers eigener Spiritualitätsbegriff ist dabei eher der Mehrdimensionalität, der des Gesundheitswesens insgesamt eher der Ganzheitlichkeit verbunden (vgl. Roser, Spiritual Care, 376.429.439).

182 Körtner, Spiritualität und Medizin, 353.

183 Als notwendig dafür erachtet er das Gespräch und die Zusammenarbeit der Disziplinen Medizin, Pflege, Philosophie und Theologie in Theorie und Praxis (vgl. ebd.).

184 A. a. O., 342.

185 Ebd. Auch Körtner, Wiederkehr, 19.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

on«[186]. Eine Medizin, die »ohne die Arbeitshypothese ›Gott‹«[187] auskommt und sich der christlichen Bedeutung von ›Spiritualität‹ nicht bewusst ist, tut nach Körtner gut daran, in den interdisziplinären Dialog um ›Spiritualität‹ einzusteigen und damit an ihre historisch gewachsene Verbindung mit der Religion anzuknüpfen, um dem »unteilbaren Menschen, der mehr ist als die Summe seiner anatomischen, psychischen und mentalen Teile«[188], gerecht zu werden. Für Körtner bringt der Begriff der ›Mehrdimensionalität‹ zum Ausdruck, dass und inwiefern ›Spiritualität‹ im Hinblick auf das Gesundheitswesen von Bedeutung ist.[189]

Karle kommt – ebenso wie Roser – von Spiritual Care ausgehend auf ›Spiritualität‹ zu sprechen. Auch ihre Rede von ›Spiritualität‹ trägt deutlich die Konnotation der Mehrdimensionalität.[190] So hat ›Spiritualität‹ für Karle einen engen Bezug zur Seele, da Spiritual Care »die spirituelle Dimension im Erleben von Krankheit«[191] in den Blick nimmt. Spiritual Care befasst sich mit Seele und Geist, Wertvorstellungen, Hoffnung, Gefühlen und Vorstellungen über Leben und Sterben.[192] Durch Spiritual Care wird die »Sorge um die Seele […] eine Grunddimension innerhalb des Medizinsystems«[193] und es ist nicht mehr nur Religion für die Seele zuständig. Die Ursache für diese Neuerung sieht Karle in »einer Sehnsucht nach Ganzheitlichkeit«[194] in der funktional differenzierten Gesellschaft:

> »In vieler Hinsicht reagiert diese Sehnsucht auf die fragmentierte moderne Lebenswelt, die dem Individuum zumutet, viele verschiedene Selbste für viele ver-

186 Körtner, Spiritualität und Medizin, 342.

187 A. a. O., 337.

188 A. a. O., 354.

189 Den Begriff ›Ganzheitlichkeit‹ überlasst er der Rede anderer (vgl. zu Ganzheitlichkeit a.a.O., 337.342 und zur Mehrdimensionalität a.a.O., 353).

190 In einem früheren Aufsatz von 2010 beschreibt Karle ihr Verständnis von ›Spiritualität‹ ausführlicher: »So geht es bei der Suche nach Spiritualität nicht unbedingt um die Suche nach Gott, sondern eher um die Suche nach dem Ich, um die Suche nach Sinn in Situationen, die als unbarmherzig kontingent erfahren werden, in denen man die Kontrolle über das eigene Leben verloren hat und zutiefst verunsichert ist. Moderne Spiritualität ist ein synkretistisches Phänomen, collagiert mit Elementen von Esoterik, New Age, Christentum und Buddhismus. Die Tendenz zur *Entkonkretisierung von Religion* ist dabei unübersehbar. Deshalb geht diese Form moderne Spiritualität auch Hand in Hand mit einer zunehmenden *Entkirchlichung*. Es erscheint auf diesem Hintergrund zweifelhaft, ob die Kirchen vom ›Megatrend Spiritualität‹ profitieren können, selbst wenn sie sich auf die spätmoderne Spiritualität in ihren eigenen Praxen, sei es in Heilungsgottesdiensten oder in der Krankenhausseelsorge, einstellen.« (Karle, Perspektiven der Krankenhausseelsorge, 545 [Hervorhebungen im Original]).

191 Karle, Chancen und Risiken, 59.

192 Vgl. ebd.

193 Ebd. [im Original teilweise hervorgehoben].

194 A. a. O., 62 [im Original teilweise hervorgehoben].

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

schiedene soziale Kontexte auszubilden. Was dem Individuum bleibt, ist das Problem seiner Identität, seiner Einheit oder Ganzheit.«[195]

Auch Karle nennt den Begriff der Ganzheitlichkeit im Kontext von ›Spiritualität‹, nimmt aber wie Körtner eine kritische Haltung zu ihr ein. Expliziter und konkreter als dieser benennt sie die Risiken einer Integration der spirituellen Dimension in das medizinische System. Denn eine solche Integration kann auch mit »Übergriffigkeiten«[196] einhergehen und »totale, repressive Züge«[197] annehmen, weshalb »Taktgefühl«[198] im Bereich Spiritual Care und insbesondere im Hinblick auf ›Spiritualität‹ für sie eine entscheidende Rolle spielt.

Insgesamt benennen alle drei Autor*innen im Zusammenhang mit ›Spiritualität‹ an zentraler Stelle den Ausdruck ›Ganzheitlichkeit‹. Das für die Rede von ›Spiritualität‹ allerdings bei allen zugrunde liegende gemeinsame Argumentationsmuster ist das der ›Mehrdimensionalität‹ – mit der eben nicht, wie mit ›Ganzheitlichkeit‹ suggeriert, Vollständigkeit konnotiert ist. Vielmehr geht es den Autor*innen um eine Erweiterung der Perspektiven auf Menschen und ihre Krankheit bzw. Gesundheit. Dass diese Perspektivenerweiterung im Gesundheitswesen aktuell erfolgt, wird von allen Autor*innen positiv bewertet und als eine Chance dafür gesehen, Theologie und Medizin bzw. Seelsorge und Gesundheitswesen miteinander ins Gespräch zu bringen.

3.3.2 Begriffliche Unschärfe und Positionalität

Mit den interdisziplinären Zusammenhängen der Denkfigur ›Mehrdimensionalität‹ eng verbunden ist eine weitere Argumentationslinie, welche die zwei auf den ersten Blick gegensätzlichen Aspekte der begrifflichen Unschärfe von ›Spiritualität‹ und deren Fokussierung auf spezifische Inhalte miteinander verbindet. Alle drei Autor*innen nehmen diese Verknüpfung in sehr unterschiedlicher Weise vor. Dass die Verknüpfung jedoch erfolgt, ist für die Argumentationen und das Verständnis von ›Spiritualität‹ jeweils zentral und deshalb hier genauer darzustellen.

Roser widmet dem Thema der »begrifflichen Unschärfe«[199] von ›Spiritualität‹ ein Teilkapitel und befasst sich auch mit der Frage nach der individuellen Bestimmung von ›Spiritualität‹. Denn die »definitorische Uneindeutigkeit ist Mangel und Stärke«[200] von ›Spiritualität‹ zugleich. Dementsprechend impliziert das weite Verständnis von ›Spiritualität‹ bei Roser für Spiritual Care eine »offene und nicht-normati-

195 Ebd. Damit sind selbstverständlich auch »Freiheitsgewinne« (ebd. [im Original hervorgehoben]) verbunden.

196 A. a. O., [im Original hervorgehoben].

197 Ebd.

198 Ebd. [im Original hervorgehoben].

199 Roser, Spiritual Care, 399.

200 A. a. O., 400.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ve Haltung der Begleitung anbietenden Person«[201]. Dieser Offenheit entsprechend steht die Rede von ›Spiritualität‹ bei Roser auch für eine »Distanz zu den institutionalisierten Formen von Religion […] im Sinn von Individualisierung und Subjektivierung«[202]. ›Spiritualität‹ hat damit die Aufgabe »Individualität, Subjektivität und Authentizität zu gewährleisten.«[203] Für Seelsorgende bedeutet dies, Vielfalt und Widersprüchlichkeiten bei ihrem Gegenüber auszuhalten und vor allem darauf zu zielen, dass Einzelne ihre Situation deuten können.[204] So gewinnt der grundsätzlich unscharfe Bereich ›Spiritualität‹ bei der Begegnung mit einer Person an Kontur.[205] Oder in anderen Worten: Offenheit und Bestimmtheit treffen aufeinander.[206]

Der grundsätzlich offene und weit gefasste Begriff ›Spiritualität‹ gewinnt jeweils konkrete Gestalt. Begriffliche Unschärfe und individuelle Positionalität stehen bei Roser damit in engem Zusammenhang und bilden eine zweipolige Denkfigur im Kontext der Rede von ›Spiritualität‹.

Im Unterschied zu Roser will *Körtner* gerade die christliche ›Spiritualität‹ profilieren, und zwar in zwei Richtungen – nämlich »[i]n Auseinandersetzung mit heutigen Formen synkretistischer Spiritualität wie mit dem modernen Gewohnheitsatheismus«[207]. Dementsprechend stellt er dem »Modewort«[208] ›Spiritualität‹, das er »synkretistisch«[209] konnotiert, sein (christliches) Verständnis von Spiritualität entgegen. Diese Gegenüberstellung beruht auf verschiedenen Grundannahmen. So sieht Körtner im Hinblick auf die Rede von ›Spiritualität‹ ein Problem darin, dass auch von christlicher Seite aus eine »synkretistische Theologie der Religionen«[210] vertreten wird, welche die Mystik als gemeinsamen Kern aller Religionen sieht, die

201 A. a. O., 406f.

202 A. a. O., 429. Dies wiederum sei gerade im multikulturellen Kontext von Bedeutung: »Gerade im Zusammenhang mit der Forderung nach kultureller Kompetenz und Kultursensitivität ist die Achtung individueller Spiritualität als einer gemeinsamen Haltung von Bedeutung, weil sie davor schützt, den Einzelnen ebenso auf seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten ethnischen oder religiösen Gruppe zu reduzieren, wie – in der Medizin – auf seine Rolle als Patient.« (Roser, Seelsorge und Spiritual Care, 66f).

203 A. a. O., 70.

204 Vgl. Roser, Spiritual Care, 403.410.

205 Vgl. A. a. O., 406. Dies gilt auch über das persönliche Gespräch hinaus im organisationalen Kontext: Die »programmatisch-pragmatische Unschärfe des Spiritualitätsbegriffs wird durch Seelsorge in Spiritual Care in individuelle Bestimmtheit durch Konsultation, Zusammenarbeit und Koordination und durch Überweisung überführt.« (A. a. O., 412).

206 Vgl. a.a.O., 453.

207 Körtner, Wiederkehr, 68f.

208 Körtner, Spiritualität und Medizin, 340.

209 Nach einer Aufzählung verschiedenster Formen heutiger Spiritualität spricht Körtner von »unterschiedlichsten synkretistischen Mischungen und westlichen Adaptationen von Elementen östlicher Religionen« (ebd.).

210 A. a. O., 339.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

einzelnen Religionen dabei aber vereinnahmt und verwischt.[211] Dieser und anderen Deutungen des Begriffs stellt er die ursprünglich christliche Deutung von ›Spiritualität‹ entgegen, die für ihn vor allem »geistliches Leben«[212] und eine »Lebensführung gemäss dem Liebesgebot«[213] bedeutet.

Die besondere Verknüpfung von Unschärfe bzw. Offenheit und Positionalität zeigt sich bei Körtner darin, dass er die Thesen zu ›Spiritualität‹, in die sein Text mündet, jeweils explizit christlich begründet, deren Konkretion jedoch allgemeingültig ohne dezidiert religiöses Vokabular formuliert.[214] Auch bei Körtner sind also Unschärfe – oder besser: Offenheit – und Positionalität in einer Denkfigur miteinander verknüpft, wobei die entsprechende Argumentation im Vergleich zu der Rosers sozusagen umgekehrt funktioniert: Das christlich-positionelle Argument steht am Anfang und wird dann so offen umformuliert, dass auch Positionen jenseits des christlichen Glaubens daran anschließen können.

Karle schließlich geht ebenso wie Roser vom weiten Spiritualitätsbegriff des Medizinsystems aus, der die Voraussetzung für Spiritual Care bildet und »in einer pluralistischen Gesellschaft möglichst neutral und unbestimmt gefasst«[215] werden muss. In diesem Zusammenhang zitiert sie die katholischen Theologen Simon Peng-Keller und Eckhard Frick. Im Unterschied zu Roser problematisiert sie jedoch zwei Aspekte der Rede von ›Spiritualität‹, die eng miteinander verbunden sind, und arbeitet dann die Bedeutung von religiöser Positionalität heraus.

Sie problematisiert erstens die Annahme einer weltanschaulich neutralen ›Spiritualität‹, da »jeder Spiritual Care Giver mit einer impliziten oder expliziten Anthropologie, mit gewissen Grundannahmen und Plausibilitäten im Hinblick auf eine religiös oder nicht-religiös getönte Spiritualität«[216] agiert, ohne deren Reflexion erhöhte »Manipulationsgefahr«[217] besteht. Die Ursache für die Annahme scheinbarer Objektivität sieht Karle in der individualistischen Engführung des Spiritualitätsbegriffs.[218] Denn diese klammert aus, dass die Rede von ›Spiritualität‹ »immer etwas mit religiösen, esoterischen, im Moment oft auch kirchenfeindlichen Semantiken und Strömungen zu tun [hat; erg.: K. D.], die gesellschaftlich plausibel und

211 Vgl. a.a.O., 339f. Vgl. auch Körtner, Wiederkehr, 97.

212 Körtner, Spiritualität und Medizin, 341 [im Original hervorgehoben].

213 Ebd.

214 So beschreibt er ›Spiritualität‹ als »Kommunikation zwischen Mensch und Gott und zwischen den Menschen untereinander« (a.a.O., 356) und deutet damit »die Atmosphäre, in der die Kommunikation zwischen Arzt und Patient stattfindet« (ebd.).

215 Karle, Chancen und Risiken, 59.

216 A. a. O., 60 [im Original teilweise hervorgehoben].

217 Ebd.

218 Vgl. ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

anschlussfähig sind«[219]. Dabei werden Aspekte wie Kultur und Geschlecht unterschätzt.[220]

Zweitens – und das klang im Genannten bereits an – geht für Karle mit Spiritual Care und dem damit verbundenen weiten Spiritualitätsbegriff nicht selten auch ein »gewisser antikirchlicher Affekt«[221] einher, auf dessen Basis Spiritual Care ebenso wie entsprechende Spiritual Care Giver als »viel breiter aufgestellt«[222] gesehen werden als religiös bzw. konfessionell gebundene Seelsorge bzw. Seelsorgende.

Dem auf diese Weise problematisierten Spiritualitätsbegriff stellt Karle dann das spezifisch christliche Verständnis von ›Spiritualität‹ gegenüber.[223] Gerade im konkreten religiösen Profil von Seelsorger*innen liegt dabei für Karle eine Chance. Denn es sei entscheidend zu beachten, dass Seelsorgende immer auch eine Tradition und die damit verbundene Gemeinschaft repräsentieren.[224] Geht diese konkrete ›Spiritualität‹ aufgrund idealisierter Neutralität hingegen unter, wird »Religion entkonkretisiert, entleert und abstrakt […] und die religiöse Sprachfähigkeit verkümmert«[225].

Die zugrunde liegende Denkfigur ist eine mit ›Spiritualität‹ verknüpfte Verbindung von Unschärfe und Positionalität. Diese ist bei Karle eher im Sinne einer Gegenüberstellung oder Unterscheidung einer religions- und damit traditionsunabhängigen, individualistischen, schwer greifbaren und vagen Rede und Praxis von ›Spiritualität‹ von der reflektiert traditionsgebundenen und damit konkreten Seelsorge zu verstehen. Letztere bringt eine »konstruktive Außenperspektive«[226] ins Gesundheitssystem ein. Diesem Spiritualitätsverständnis stellt Karle also christliche ›Spiritualität‹ bzw. Religion gegenüber.[227]

---

219 Ebd.

220 Vgl. ebd. unter Verweis auf Emmanuel Lartey, In living color. An intercultural approach to pastoral care and counseling, London 2003.

221 Karle, Chancen und Risiken, 60 [im Original teilweise hervorgehoben].

222 Ebd.

223 Vgl. a.a.O., 59 unter Verweis auf Eberhardt Hauschildt, »Spiritual Care« – Eine Herausforderung für die Seelsorge?, in: Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen 3 (2013), 83–90.

224 Vgl. Karle, Chancen und Risiken, 61.65.

225 A. a. O., 61. Dies entspricht auch der Kritik Karles an einem rein funktionalen Religionsbegriff: »Wird Religion als religiöse Kommunikation verstanden, richtet sich der Blick primär auf die sichtbare, kontingent gegebene Religion, die kulturell und historisch Gestalt gewonnen hat. Wird Religion hingegen abstrakt und privatisiert verstanden, wird sie entkörperlicht und entsinnlicht, formalisiert und schematisiert« (a.a.O., 62 [im Original teilweise hervorgehoben]).

226 A. a. O., 65.

227 Diese Gegenüberstellung zweier Pole wird auch an den wenigen Beispielen bildhafter Sprache in der Argumentation deutlich: So steht die »markante Physiognomie« konkreter Reli-

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Bei allen drei Autor*innen ist die Rede von ›Spiritualität‹ durch den interdisziplinären Kontext, in dem sich der Diskurs um Spiritual Care bewegt, über die Denkfigur der ›Mehrdimensionalität‹ eng mit der zweipoligen Denkfigur ›Unschärfe und Positionalität‹ verbunden. Diese wird von den Autor*innen jeweils unterschiedlich in die Argumentation mit einbezogen. Gemeinsam ist allen drei Argumentationsgängen die Gegenüberstellung eines weiten Spiritualitätsbegriffs mit einer inhaltlichen Konkretisierung von ›Spiritualität‹.

3.3.3 Well-Being und Macht

Schließlich findet sich noch eine dritte Argumentationslinie, die ebenfalls im Zusammenhang der Rede von ›Spiritualität‹ scheinbar gegensätzliche Themen miteinander verknüpft. Auch hier findet sich die Verbindung bei allen drei Autor*innen – und ist damit gerade in ihrer scheinbaren Spannung eine entscheidende Konnotation von ›Spiritualität‹ im Kontext von Spiritual Care. Es handelt sich um die Verknüpfung von ›Well-Being‹ und ›Macht‹.

Roser versteht die Unschärfe des Spiritualitätsbegriffs in erster Linie als »Chance«[228]. Darüber hinaus verknüpft er ›Spiritualität‹ »mit dem Begriff des Glaubens als Lebenskraft«[229] im Sinne der fides qua creditur und definiert im Anschluss daran »Lebenssättigung« als Leitbegriff für die Seelsorge: »Das Ziel ist die Ermöglichung der aktiven Teilnahme und passiven Teilhabe an einem Leben im vollen Sinn von Well-Being, von Schalom.«[230] Nicht mehr nur Gesundheit ist demnach Ziel des Gesundheitswesens, sondern – durch den Akzent auf Palliative Care – Well-Being.[231] Aus theologischer Perspektive versteht Roser hierunter allerdings nicht »wellness« oder »Wohlfühlen«, sondern Wohlbefinden im Sinne dessen, was biblisch mit »Schalom« bezeichnet wird.[232] Durch diese Deutung sind Seelsorge als Spiritual Care und auch ›Spiritualität‹ bei Roser weniger Teil der kategorialen Unterscheidung »gesund vs. krank«, sondern streben vielmehr dimensional und in der Perspektive christlicher Hoffnung auf Schalom ein möglichst umfassendes Well-Being an.[233] Der Aspekt der Hoffnung ist dabei für Roser entscheidend, weil sich Spiritual Care dadurch in gewisser Weise einer Überbewertung des funktionierenden gesunden Körpers als Ziel des Gesundheitssystems entziehen kann.

---

gion der »dünnen«, weil entkonkretisierten Religion entgegen, und der »Bedeutungsnebel« rund um ›Spiritualität‹ den »Ecken und Kanten« der Religion (a.a.O., 62).

228 Roser, Spiritual Care, 399.405.443.453.

229 A. a. O., 462 [im Original teilweise hervorgehoben].

230 A. a. O., 468.

231 A. a. O., 384.

232 Vgl. a.a.O., 379f.

233 Vgl. ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Insgesamt sind Rosers Aussagen zu ›Spiritualität‹ von einer positiven Argumentation und entsprechend positiver bzw. optimistischer Sprache geprägt.[234] Der Aspekt des »Aushaltens« von Leid spielt bei ihm nur eine untergeordnete Rolle.[235] Roser akzentuiert vor allem die Möglichkeiten und Chancen, die mit der Rede von ›Spiritualität‹ einhergehen:

> »Wo auch immer Seelsorge sich im Gesundheitswesen einbringt, verlangt sie einen Perspektivwechsel, ersetzt sie einen Ander-Ort und markiert eine Ander-Zeit. Begreift Seelsorge ihr Handeln, Da-Sein und Begleiten in diesem Sinn, dann sagt sie bewusst Ja zum Kontext des Gesundheitswesens und beteiligt sich am Diskurs, im Bewusstsein dessen, dass es auch um Macht und Geltungsansprüche geht. Seelsorge ›besiedelt‹ gezielt die zunehmend für Spirituelles freigehaltenen Räume und Zeiten und tut das, was ihrer Tradition entspricht: Sie führt Gespräche, die pastoralpsychologisch geschult sind, aber keine Psychotherapie darstellen, sie berät in ethischen Fragen und Fragen der Therapieentscheidung, ohne normative Ansprüche geltend zu machen, sie ermöglicht der Gesprächspartnerin oder dem Gesprächspartner freie Bestimmung der individuellen Spiritualität, des Glaubens und der Wertvorstellungen, ohne normative Vorgaben zu machen. Sie eröffnet damit ihrem Gegenüber Raum, um sich anders zu zeigen, sich anders zu beteiligen und anders gesehen zu werden, als dies im System vielleicht vorgesehen ist und geschieht.«[236]

Die positive Herangehensweise bzw. Darstellung dominiert bei Roser auch die im genannten Zitat nur mit wenigen Worten angedeuteten Probleme und Herausforderungen (»Macht«, »Tradition«, »normative Vorgaben«, »anders … als dies im System vielleicht vorgesehen ist«), die sich daraus für Seelsorge im Gesundheitssystem ergeben können. ›Spiritualität‹ dient der positiven Konnotation von Spiritual Care.

Körtner hingegen nimmt in einem ganzen Abschnitt unter der Überschrift »Die Ambivalenz von Religion und Spiritualität«[237] Bezug darauf, dass bisherige empirische Studien sowohl negative als auch positive Auswirkungen von Religion und ›Spiritualität‹ zeigen und kritisiert eine rein auf positives Denken reduzierte Rede von ›Spiritualität‹ explizit.[238] Er nimmt dabei auch explizit kritisch Stellung.[239] Die

234 In Verknüpfung mit ›Spiritualität‹ und Spiritual Care ist die Verwendung positiver Begriffe auffällig: ganzheitlich (a.a.O., 429), umfassend (a.a.O., 453.463), eingebunden (a.a.O., 411), integrativ (a.a.O., 436), inklusiv (a.a.O., 453), Potenzial (a.a.O., 444), angeboten (a.a.O., 461), Chance (a.a.O., 405, 453, 412, 434, 443), well-being (a.a.O., 377, 379f, 411, 436, 468).

235 Vgl. a.a.O., 16.192.380.

236 A. a. O., 498f.

237 Körtner, Spiritualität und Medizin, 350 [im Original hervorgehoben].

238 Vgl. a.a.O., 350–353.

239 Vgl. a.a.O., 353.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Rede von ›Spiritualität‹ trägt damit auch bei ihm die Konnotation ›Well-Being‹, allerdings mit kritischem Impetus.

Karle sieht – im Gegensatz zu Roser und deutlicher als Körtner – im Zusammenhang der Rede von Lebensqualität und Sinnfindung durch Spiritual Care das Risiko für ein »Harmoniediktat der neuen Spiritualität«[240]. Christliche ›Spiritualität‹ hingegen kann und soll nach Karle auch Disharmonie und Sinnlosigkeit aushalten. Möglich wird dieses Aushalten in der Seelsorge durch den Gottesbezug.[241] Karle unterstreicht dies mit dem Verweis auf den gewaltsamen Tod Jesu.[242]

Die Herausforderung einer (zu) positiven Deutung von ›Spiritualität‹ verbindet folglich die unterschiedlichen Argumentationen zu ›Spiritualität‹ und Spiritual Care. Bei allen drei Autor*innen ist diese verbunden mit der Thematik der Macht.

Bei *Roser* wird dies neben den oben genannten Andeutungen an seiner bildlichen Rede von einem »Gerangel um Patienten und Kompetenzen«[243] zwischen Seelsorge und Psychotherapie deutlich.[244] Die positive Darstellung der Chancen und Möglichkeiten von ›Spiritualität‹ durch Spiritual Care wird vor diesem Hintergrund als Rosers Umgang mit der Machtthematik im Gesundheitswesen erkennbar: Wendet sich Seelsorge verstärkt der Frage nach ›Spiritualität‹ zu, ergeben sich auch für Seelsorge neue Möglichkeiten der Integration in das Gesundheitssystem und dadurch ihres Fortbestehens auch im Krankenhaus.

---

240 Karle, Chancen und Risiken, 63 [im Original teilweise hervorgehoben].

241 Vgl. a.a.O., 64.

242 Vgl. a.a.O., 63. Aus diesem Grund kritisiert sie die Definition von Spiritual Care bei Roser (vgl. a.a.O., 64).

243 Roser, Spiritual Care, 436. Dies ist eine der wenigen Stellen, an denen Roser bildliche Sprache verwendet. Roser weist außerdem darauf hin: »Durch die Entwicklung von Spiritual Care als ein integratives Konzept im Rahmen des Gesundheitswesens wird das Verhältnis der Disziplinen und Professionen und damit nötige Abgrenzungen und Zuständigkeiten neu bestimmt werden müssen.« (Ebd.). An anderer Stelle beschreibt er die Furcht von Seiten der Theologie, »dass andere Berufsgruppen, insbesondere Medizin und diverse Therapieberufe sich das Feld spiritueller Begleitung aneignen« (Traugott Roser, Könnte es von Bedeutung sein, in der Seelsorge von Gott zu reden?, in: WzM 70 [2018], 132–147: 140f). Er selbst betont hingegen gerade die Herausforderung, sich offen mit dem Spiritualitätsdiskurs in den Gesundheitswissenschaften und dessen empirischen Studien auseinanderzusetzen (vgl. a.a.O., 141).

244 In anderen Texten thematisiert Roser ausführlicher die Frage nach Zuständigkeiten: »Nüchtern betrachtet dienen solche Überlegungen als Ausgangspunkt zu einer Verlagerung der Zuständigkeit für existentielles Wohlbefinden von der Seelsorge an nicht-religiöse Psychologie/-therapie.« (Roser, Innovation Spiritual Care, 49). Es »wird deutlich, dass die inhaltliche Füllung des Begriffs Spiritualität – mit weniger oder mehr religiösen Anteilen – Konsequenzen hat für die Operationalisierung in therapeutische Handlungskonzepte und nicht zuletzt für die Klärung der Frage, welche Profession den Zuschlag für Spiritual Care erhalten soll« (a.a.O., 49f).

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Anders als Roser macht *Körtner* explizit deutlich, dass bei der Begriffsbestimmung von ›Spiritualität‹ auch »pragmatische Interessen«[245] eine Rolle spielen: Es geht um Fragen der Finanzierung und der Konkurrenz, z.B. zur Psychotherapie.[246] Das Rekurrieren auf einen ins Positive verzerrten Spiritualitätsbegriff steht damit in engem Zusammenhang.

Auch *Karle* macht deutlich, dass der Wunsch des Medizinsystems, ausgehend vom palliativen Bereich die Integration einer spirituellen bzw. seelisch-geistigen Dimension in das Gesundheitswesen anzustreben, aus Sicht der Seelsorge impliziert, dass sie »nicht mehr als gegebenenfalls verzichtbar betrachtet«[247] werden kann. Der Einbezug des Well-Being durch die Rede von ›Spiritualität‹ wertet dabei die praktische Bedeutung von Seelsorge auf. Entscheidender als diese pragmatische bzw. macht-orientierte Argumentation ist für Karle jedoch, die Unterschiede der Systemlogiken von Gesundheitssystem und Religionssystem – die sich im unterschiedlichen Verständnis von ›Spiritualität‹ spiegeln – zunächst »anzuerkennen«[248], um dann im Hinblick auf Spiritual Care die Rolle von Seelsorge zu klären.[249]

Insgesamt lässt sich festhalten, dass bei den Autor*innen ›Well-Being‹ und Macht auf unterschiedliche Weise miteinander verknüpft sind. Deutlich wird jedoch auch, dass das häufig mit ›Spiritualität‹ assoziierte ›Well-Being‹ und die Frage der Macht im Gesundheitssystem durchgehend miteinander in Verbindung stehen. Beide sind mit der Denkfigur der ›Mehrdimensionalität‹ verknüpft.

3.4 Zwischenfazit

Als zentrale gemeinsame Argumentationslinie der genannten Ansätze zu ›Spiritualität‹ im Bereich von Spiritual Care erweist sich der Begriff der ›Mehrdimensionalität‹. Er ist die argumentative Basis für die daran anschließenden polaren Denkfiguren ›Unschärfe und Positionalität‹ sowie ›Well-Being und Macht‹. In Auseinandersetzung mit dem Menschenbild und dem Gesundheitsbegriff der Medizin – alle zitieren die WHO – lehnen die Autor*innen eine Engführung von Gesundheit und Wohlbefinden auf physische Gesundheit ab und unterstützen die Einbeziehung von ›Spiritualität‹ ins Medizinsystem. Roser spricht von ›Spiritualität‹ als der »vierten Säule« im Gesundheitssystem, Körtner fordert einen interdisziplinären Dialog von Medizin, Pflege, Philosophie und Theologie, Karle argumentiert ausgehend von

245 Körtner, Spiritualität und Medizin, 346.
246 Vgl. a.a.O., 348f.
247 Karle, Chancen und Risiken, 59.
248 Ebd.
249 Dies muss »nicht konfliktfrei« (ebd.) erfolgen.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

einer »Sehnsucht nach Ganzheitlichkeit« in der funktional differenzierten Gesellschaft. Alle Autor*innen knüpfen dabei an die wachsende Verbreitung der Rede von ›Spiritualität‹ in der Medizin bzw. im Gesundheitswesen an. Sie verstehen ›Spiritualität‹ als Oberbegriff, unter den als Spezialfall auch ›christliche Spiritualität‹ fällt. Diese breite Verwendung von ›Spiritualität‹ ist ihr Anknüpfungspunkt für das interdisziplinäre Gespräch über ›Spiritualität‹ im Gesundheitswesen bzw. besonders im Krankenhaus. Zugleich ist ihre Perspektive dezidiert christlich.

Eine Differenzierung innerhalb der Denkfigur ›Mehrdimensionalität‹ ergibt sich, da die Argumentationen von Roser und Karle mit praktisch-theologischem Fokus sehr am konkreten System und den konkreten Fragestellungen im Krankenhaus orientiert sind und ihre Gesamtargumentation von der Palliative Care herkommt, während Körtners Argumentation eher am Wissenschaftsdiskurs andockt und an der systematisch-theologischen Positionierung im interdisziplinären Gespräch mit der Medizin interessiert ist. Diese unterschiedlichen Herangehensweisen sind verbunden mit einem eher weiten (Roser, Karle) bzw. einem eher christlich zugespitzten (Körtner) Spiritualitätsbegriff.

Im Kontext von Spiritual Care und auf Basis der Denkfigur ›Mehrdimensionalität‹ wird versucht, einen Spiritualitätsbegriff zu formulieren, der an einen weiten wissenschaftlichen Gebrauch von ›Spiritualität‹ anknüpft, mit dem das Gesundheitswesen bzw. die Medizin arbeiten kann, und der zugleich Raum lässt für eine christliche Füllung. Diese Zweipoligkeit spiegelt sich in den beigeordneten Denkfiguren der ›Unschärfe und Positionalität‹ sowie ›Well-Being und Macht‹.

4. Erfahrung

4.1 Einleitung zu ›Spiritualität‹ und Körper

Ein weiterer Kontext fällt auf, in dem in der Praktischen Theologie vielfach von ›Spiritualität‹ die Rede ist. Es handelt sich um den Bereich ›Körper‹, genauer gesagt: der körperbezogenen Praxis. Dies ist nicht überraschend, da der Körper spätestens seit den 1960er Jahren mit der Orientierung an den Humanwissenschaften zum Thema in der Praktischen Theologie wird.[250] In den letzten Jahren werden dabei vermehrt auch Körper und ›Spiritualität‹ miteinander verknüpft und diese Verbindung reflektiert.

250 Vgl. Albrecht Grözinger, Vom Verschwinden und der Wiederkehr des Körpers in der Praktischen Theologie, in: Christina Aus der Au/David Plüss (Hg.), Körper – Kulte. Wahrnehmungen von Leiblichkeit in Theologie, Religions- und Kulturwissenschaften (Christentum und Kultur 6), Zürich 2007, 75–91: 87f.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Ganz unterschiedliche Praktiken bilden hier den Ausgangspunkt. Sabine Bayreuther untersucht die Praxis christlicher *Meditation*, Tatjana K. Schnütgen den *Tanz*.[251] Peter Bubmann befasst sich mit Musik und *Singen* im Zusammenhang mit ›Spiritualität‹. Dabei stellt er Singen als Zusammengehörigkeit von »Aktivität und Empfänglichkeit«[252], von Individualität und Sozialität dar.[253] Antonia Rumpf untersucht moderne *Fastenpraktiken* und spricht in diesem Zusammenhang ebenfalls immer wieder auch von ›Spiritualität‹.[254] Auch sie beobachtet, dass die Praxis des Fastens teilweise als intensive Körpererfahrung erlebt wird, während andere Fastende eher den Aspekt der Sozialität herausstellen.[255]

Besonders umfassend wird die Praxis des *Pilgerns* erforscht und diskutiert. Der Diskurs reicht weit über die Praktische Theologie hinaus. Sowohl in der Religionswissenschaft (Sebastian Murken, Isabella Schwaderer) als auch in der Soziologie (Patrick Heiser) und der Psychologie (Tatjana Schnell) wird diese populäre Praxis thematisiert.[256] Zahlreiche Veröffentlichungen zum Pilgern im Bereich der Praktischen Theologie stammen außerdem von Detlef Lienau.[257] Auch Ralph Kunz hat eine Monographie zum Thema vorgelegt, in der er Pilgern als »ein sehr diffuses spirituelles Phänomen«[258] beschreibt.

---

251 Sabine Bayreuther, Meditation. Konturen einer spirituellen Praxis in semiotischer Perspektive (APrTh 43), Leipzig 2010; Tatjana K. Schnütgen, Tanz zwischen Ästhetik und Spiritualität. Theoretische und empirische Annäherungen (Research in contemporary religion 26), Göttingen 2019.

252 Peter Bubmann, Singen als Modell christlicher Spiritualität und die Bedeutung der Hymnologie für die Aszetik, in: Ann-Sophie Markert/Saskia von Münster (Hg.), Musik, Spiritualität, Lebenskunst. Studien zu Ästhetik und Musik aus theologischer Perspektive (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 35), Leipzig 2022, 15–23: 16.

253 Vgl. a.a.O., 23.

254 Vgl. Antonia Rumpf, Wozu fasten? Eine empirische Theologie moderner Fastenpraktiken in Deutschland (rerum religionum 13), Bielefeld 2024, 67.

255 Vgl. a.a.O., 194–198 bzw. 211–218.

256 Vgl. Sebastian Murken/Franziska Dambacher, Religion, Freizeit und Tourismus. »Ich bin dann mal weg«: Religionspsychologische Überlegungen zur gegenwärtigen Popularität von Pilgerreisen, in: Psychologie in Österreich 30 (2010), 6–12; Isabella Schwaderer, Pilgern – eine religionswissenschaftliche Einordnung eines zeitgenössischen Phänomens, in: Theologie der Gegenwart 62 (2019), 95–106; Patrick Heiser/Christian Kurrat (Hg.), Pilgern gestern und heute. Soziologische Beiträge zur religiösen Praxis auf dem Jakobsweg, Münster/Berlin 2012; Tatjana Schnell, Psychologie des Lebenssinns, 2., überarb. u. erw. Auflage Berlin 2020.

257 Vgl. v.a. Detlef Lienau, Religion auf Reisen. Eine empirische Studie zur religiösen Erfahrung von Pilgern (PThK 24), Freiburg i. B. 2015.

258 Ralph Kunz, Pilgern – Glaube auf dem Weg (Forum Theologische Literaturzeitung 36), Leipzig 2019, 23. Auch Traugott Roser hat eine – allerdings eher autobiographische – Monographie zum Thema veröffentlicht (vgl. Traugott Roser, ¡Hola! bei Kilometer 410. Mit allen Sinnen auf dem Jakobsweg, Göttingen 2021).

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

4.2 Textgrundlage

Für die Analyse der Rede von ›Spiritualität‹ im Kontext Körper in der Praktischen Theologie werden zunächst zwei Monographien herangezogen, die den Begriff ›Spiritualität‹ in ihrem Titel tragen und damit zentral platzieren. Es sind dies »Meditation. Konturen eine spirituelle Praxis in semiotischer Perspektive« von Sabine Bayreuther sowie »Tanz zwischen Ästhetik und Spiritualität« von Tatjana K. Schnütgen. Dem wird die Monographie »Religion auf Reisen« von Detlef Lienau zum Pilgern angefügt, sodass die Textgrundlage aus drei Dissertationen besteht, die Körperpraktiken im christlich-protestantischen Bereich untersuchen und den Begriff ›Spiritualität‹ mehr oder weniger prominent verwenden. Als gemeinsame grundlegende Denkfiguren der Argumentation lassen sich ›(Körper-)Erfahrung‹, ›Deutung‹ und ›Sozialität‹ als Konnotationen von ›Spiritualität‹ ausmachen.

Sabine Bayreuther (2010): Meditation als spirituelle Praxis

Sabine Bayreuther befasst sich in ihrer Dissertation »Meditation. Konturen einer spirituellen Praxis in semiotischer Perspektive« (2010) unter der Leitfrage »Was ist (eigentlich) Meditation?«[259] mit den drei Meditationsmethoden Schriftgebet, Herzensgebet und Zen, »die gegenwärtig im Rahmen kirchlicher Meditationspraxis besonders weit verbreitet sind«[260]. Um genauer zu bestimmen, was unter ›Meditation‹ verstanden wird, stellt sie zunächst einleitend Grundbegriffe der Semiotik vor (Kap. I) und untersucht dann ausführlich die drei genannten Meditationsmethoden (Kap. II). Abschließend setzt sie diese in Bezug zu gesellschaftlichen und kirchlichen Entwicklungen (Kap. III).

Ausgangspunkt für ihre Untersuchung der Meditationsmethoden Schriftmeditation, Herzensgebet und Zen ist das »bewegungslose Sitzen auf dem Boden als stereotypes Merkmal von Meditation«[261]. In Bayreuthers Studie steht also eine konkrete körperbezogene Praxisform in unterschiedlichen Ausformungen im Zentrum, von der aus sie auf ›Spiritualität‹ zu sprechen kommt. Dementsprechend erfasst sie Meditation zunächst »als eine religiöse Praxis, die zugleich voraussetzungsarm und von geringer Komplexität ist«[262]. Entscheidend ist die Haltung der Passivität, bei der das Individuum vor allem mit seiner Leiblichkeit und nicht wie im Alltag üblich »mit seiner Verstandestätigkeit«[263] konnotiert wird.

259 Sabine Bayreuther, Meditation. Konturen einer spirituellen Praxis in semiotischer Perspektive (APrTh 43), Leipzig 2010, 42.285.

260 A. a. O., 14.

261 Ebd.

262 A. a. O., 299.

263 A. a. O., 300.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Im Hinblick auf ›Spiritualität‹ knüpft Bayreuther an die Rede vom »Megatrend Spiritualität« an, der für Theologie und Kirche eine Herausforderung darstellt, weil er diesen einen »Markt« bietet, den Bayreuther als Herausforderung interpretiert.[264]

Auf dieser Annahme beruht ihre Argumentation zu ›Spiritualität‹: Nach Hinweisen auf theologische Überlegungen zu ›Spiritualität‹ bei Peter Zimmerling und Hans-Martin Barth und auf die verbreiteten exegetischen und begriffsgeschichtlichen Herleitungen und Deutungen des Begriffs ›Spiritualität‹ in der Theologie stellt Bayreuther den Abgleich der von ihr erarbeiteten Konturierung von Meditation mit der soziologischen Spiritualitätsdefinition von Hubert Knoblauch ins Zentrum.[265] Entsprechungen von ›Spiritualität‹ und ›Meditation‹ sieht sie in allen von Knoblauch genannten Charakteristika von ›Spiritualität‹ gegeben: Erfahrungsorientierung, Demokratisierung (teilweise verbunden mit Anti-Intellektualismus), Distanz zu Großorganisationen (verbunden mit individualisierter Religiosität), Distanz zum Dogma sowie der »Überwindung funktionaler Differenzierung der Lebensbereiche«[266]. Sie kommt zu dem Fazit: »Meditation ist also eine typische spirituelle Praxis, und sie ist zugleich eine Praxis, die auch in der Kirche beheimatet ist.«[267] Bayreuther versteht folglich im Anschluss an Knoblauch ›Spiritualität‹ als etwas, das religiöse Praxis innerhalb und außerhalb der Kirche verbindet, das seinen Schwerpunkt jedoch außerhalb der verfassten Religion hat.

Detlef Lienau (2015): Pilgern

Detlef Lienau befasst sich in zahlreichen Veröffentlichungen mit dem Thema »Pilgern«. Grundlage der folgenden Analyse bildet vor allem seine Dissertation »Religion auf Reisen. Eine empirische Studie zur religiösen Erfahrung von Pilgern« (2015).[268] Hierin geht es Lienau darum, Theorie mit Empirie und Praxis zu verbinden und so im Anschluss an Gräb gelebte Religion zu erforschen:

---

264 Vgl. a.a.O., 303.306 unter Verweis auf Polak, Megatrend oder Megaflop, 392 und Kirchenamt der EKD (Hg.), Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Kirche im 21. Jahrhundert, Hannover 2006, 14. Es sei hier angemerkt, dass die Auseinandersetzung mit dem Bezugsproblem Säkularisierung im einschlägigen EKD-Impulspapier »Kirche der Freiheit« aus dem Jahr 2006 seitdem wiederholt für ebendiese Logik kritisiert wurde (vgl. Isolde Karle, Kirche im Reformstress, Gütersloh 2010; Christoph Meyns, Kirchenreform und betriebswirtschaftliches Denken. Modelle – Erfahrungen – Alternativen, Gütersloh 2013), da sie sich deutlich einer Marktlogik unterwirft.

265 Vgl. Bayreuther, Meditation, 303f.

266 A. a. O., 305 [im Original hervorgehoben].

267 Ebd.

268 Detlef Lienau, Religion auf Reisen. Eine empirische Studie zur religiösen Erfahrung von Pilgern (PThK 24), Freiburg i. B. 2015. Darüber hinaus hat Lienau seine Überlegungen in zahlreichen Aufsätzen mit verschiedenen thematischen Schwerpunkten veröffentlicht, z.B. Detlef Lienau, Individualisierung von Religion?, in: ZfR 26 (2018), 85–107.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> »Der theoretisch entwickelte Begriff von Religion als subjektive Sinndeutung fordert, dass diese subjektive religiöse Praxis wahrgenommen wird, um durch sie wiederum den Religionsbegriff präzisieren zu können.«[269]

Lienau setzt dies am populären »Erfahrungsfeld«[270] Pilgern um. Dazu geht er von theoretischen Überlegungen zu den drei zentralen Bereichen Religion, Leiblichkeit und Pilgertheorien aus (Teil I), um dann in einer empirischen Studie sowohl Pilgerliteratur als auch Einzelinterviews mit Pilger*innen zu analysieren (Teil II). Abschließend fasst Lienau die gewonnenen Erkenntnisse zusammen und endet mit einem Ausblick hinsichtlich Forschung und religiöser bzw. kirchlicher Praxis (Teil III).

Gedanklicher Ausgangspunkt für die gesamte Studie ebenso wie für seine Rede von ›Spiritualität‹ sind die Veränderungen im religiösen Feld, die Lienau als »religionskulturellen Wandel«[271] bezeichnet. Auf ›Spiritualität‹ kommt er dabei in unterschiedlichen Kontexten zu sprechen. Dies sind seine theoretischen Überlegungen zum Religionsbegriff sowie die Reflexion der von ihm auf Basis seiner Interviews gebildeten Typen religiöser Erfahrung.[272]

Mit der Rede von ›Spiritualität‹ erfasst Lienau verschiedene Aspekte des religionskulturellen Wandels gleichzeitig. Dies ist erstens die Verschiebung von Inhalten zum Prozess: Es geht »um eine Gewichtsverlagerung von Faktizität zu Modalität und Prozessualität, von der Eigenart dessen, woraufhin man sich transzendiert, zum Empfinden des Transzendierens an sich«[273]. Eng damit verbunden ist zweitens, dass die Rede von »religiöser Erfahrung« nach Lienau bislang häufig »performative und leibliche Dimensionen«[274] vernachlässigt, während die Rede von ›Spiritualität‹ demgegenüber – wie Lienau es unter Rückgriff auf Knoblauch betont – diese leiblichen Dimensionen integriert, die als »subjektiv« und zugleich als »objektives Gegebensein« erfahren werden.[275] Alle genannten Aspekte können dabei nach Lienau unter der Bezeichnung ›Religion‹ als Deutung von Erfahrung im Horizont des Unbedingten eingebunden werden, weshalb er diesen Begriff gegenüber ›Spiritualität‹ bevorzugt. ›Spiritualität‹ versteht Lienau im Anschluss an Gräb als fokussiert auf den »Selbstvollzug von Religion«[276].

---

269 Lienau, Religion auf Reisen, 12.

270 A. a. O., 11.

271 A. a. O., 378. Damit formuliert er explizit neutral statt negativ als »Relevanzverlust« (a.a.O., 27).

272 Vgl. a.a.O., 28–38 und 392–395.

273 A. a. O., 40. Oder in anderen Worten: »Das Spüren selbst, nicht erst der gespürte Gehalt, gilt als Aufweis des Bezugs auf einen Letztgrund.« (Ebd.).

274 A. a. O., 45.

275 Beide Zitate: a.a.O., 52.

276 A. a. O., 43.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die Rede von ›Spiritualität‹ dient bei Lienau in erster Linie dazu, den Religionsbegriff hinsichtlich entsprechender Verschiebungen im religiösen Feld zu akzentuieren. Dies betrifft die im Zusammenhang mit ›Spiritualität‹ häufig zu beobachtende Abgrenzung von »traditionellen religiösen Organisationsformen«[277], die Betonung von sinnlichen und emotionalen Formen religiöser Erfahrung[278], sowie die Annahme, dass »auch Innerweltliches zum Feld spiritueller Erfahrung werden kann«[279], während religiöse Traditionen »nur als Anregung persönlicher Erfahrung wichtig«[280] sind.

Seine Interviewstudie mit Pilger*innen führt ihn außerdem zur Formulierung von zwei Typen religiöser Erfahrung, denen er verschiedene Formen von ›Spiritualität‹ zuordnet: So beschreibt er die religiösen Erfahrungen des aktivischen Typus »als Beziehungsspiritualität«[281], da diese Pilger*innen einen Zusammenhang zwischen »Sinneseindruck und Transzendenz«[282] selbst deutend herstellen. Dem passivischen Typus hingegen schreibt er eine »Einbindungsspiritualität«[283] verstanden als »paradox anmutende selbstbestimmte Suche nach Selbstaufhebung«[284] zu. Insbesondere der Nachweis dieser zweiten passivischen Gruppe bildet für Lienau die Begründung für eine stärkere Berücksichtigung leiblicher Aspekte in der Debatte um religionskulturellen Wandel und ›Spiritualität‹.

Tatjana K. Schnütgen (2019): Tanz

Mit einem weit weniger populären und verbreiteten Thema befasst sich Tatjana K. Schnütgen, die in ihrer Dissertation »Tanz zwischen Ästhetik und Spiritualität« (2019) danach fragt, »ob Tanz aus Sicht der Tanzenden für ihre Spiritualität relevant ist«[285]. Diese Frage bettet sie in die weitere Frage danach ein, »ob der Zusammenhang von ästhetischer und religiöser bzw. spiritueller Erfahrung im Kirchentanz plausibel gemacht werden kann«[286].

Beiden Fragen geht sie in den drei großen thematischen Abschnitten ihrer Arbeit nach. Ausgehend von einem umfassenden Theorieteil (Teil A) zum Bereich des Kirchentanzes – inklusive einiger Ergebnisse teilnehmender Beobachtung über die Befragung von Tanzenden in kirchlichen Tanzszenen – schließt Schnütgen mit der

277 A. a. O., 31.
278 Vgl. a.a.O., 33.
279 A. a. O., 34.
280 A. a. O., 35.
281 A. a. O., 388.
282 Ebd.
283 A. a. O., 392.
284 Ebd.
285 Tatjana K. Schnütgen, Tanz zwischen Ästhetik und Spiritualität. Theoretische und empirische Annäherungen (Research in contemporary religion 26), Göttingen 2019, 25.
286 A. a. O., 26.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Auswertung der von ihr geführten Interviews (Teil B) unter der Überschrift »Figurationen des Kirchentanzes – Spiritualität im Horizont ästhetischer Erfahrung« (Teil C). Ihre Studie versteht Schnütgen dabei als Beitrag »zur Erforschung gelebter Religion in einer post-christlichen Gesellschaft«[287].

Für ihre Arbeitsdefinition von ›Spiritualität‹ zielt sie darauf, diese sowohl für den praktisch-theologischen Diskurs als auch für die von ihr erhobenen Erfahrungen anschlussfähig zu machen.[288] Hierzu verweist sie zunächst auf die etymologischen Wurzeln des Begriffs.[289] Ihr eigenes Spiritualitätsverständnis beschreibt sie dann vor allem im Hinblick auf die Erfahrungen und das Erleben von Menschen:

> »spirituelle Erfahrung berührt Menschen in ihrer Existenz, ihr eignet etwas Prozesshaftes. Spirituelle Praxis schafft – wie der Tanz – Schwellenräume und wirkt so auf das (Er-)Leben von Menschen ein.«[290]

Die anschließend von ihr entwickelte Arbeitsdefinition von ›Spiritualität‹ umfasst darüber hinaus auch eine inhaltliche Ebene: »Spiritualität ist individuell gestaltete Praxis, die sich von Glaubensüberzeugungen und Suchbewegungen nach Sinn nährt.«[291] Entscheidend ist für Schnütgen hierbei die Perspektive: »spirituell ist, was Menschen subjektiv dafür halten, solange es um ihre eigene Praxis geht«[292]. Im evangelisch-lutherischen Spiritualitätsdiskurs nimmt Schnütgen hingegen unterschwellig eine Ablehnung dieser Art von ›Spiritualität‹ wahr.[293] Für ihre Zuspitzung von ›Spiritualität‹ auf das Individuum übernimmt Schnütgen deshalb von Peter Zimmerling die Argumentation, dass Individuen sich durch den Bedeutungsverlust institutionalisierter Religion in der Postmoderne frei für eine von vielen möglichen Formen von ›Spiritualität‹ entscheiden (können) und dabei erfahrungsnahe Formen bevorzugen.[294] Anstelle der Dogmen einer Institution sind für sie aber im Hinblick auf ›Spiritualität‹ persönliche religiöse Erlebnisse ausschlaggebend.[295] Der in dieser Weise auf das individuelle Erleben fokussierte und ohne explizit christliche Verweise formulierte Spiritualitätsbegriff bildet den Ausgangspunkt für die Auseinandersetzung Schnütgens mit dem Zusammenhang von Tanz und Kirche.

---

287 A. a. O., 532.

288 Vgl. a.a.O., 32.

289 »Das Wort *spiritus* verweist auf Vorstellungen von Seele, Geist, Begeisterung und Sinn, *spirare* auf das lebensnotwendige Atmen.« (Ebd. Hervorhebungen im Original].

290 A. a. O., 18.

291 A. a. O., 33 [im Original hervorgehoben].

292 Ebd.

293 Vgl. a.a.O., 38.

294 Vgl. a. a. o., 34 unter Verweis u.a. auf Zimmerling, Evangelische Spiritualität, 127f.

295 Vgl. Schnütgen, Tanz, 34.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

4.3 Argumentationslinien und Denkfiguren

Verbindendes Element zwischen den drei Studien ist der Zugang zu ›Spiritualität‹ über eine konkrete körperbezogene Praxisform. Dabei ergeben sich als zentrale Denkfiguren der Fokus auf (Körper-)Erfahrung, deren Deutung im Verhältnis zu (christlicher) Tradition sowie die Verknüpfung individueller Erfahrung mit Sozialität.

4.3.1 Erfahrung

Die zentrale gemeinsame Denkfigur der analysierten Texte zeigt sich darin, dass die Rede von ›Spiritualität‹ im Kontext ›Körper‹ eng mit der Verknüpfung von ›Körper‹ und ›Erfahrung‹ verbunden und tendenziell in Opposition zu einer Vereinseitigung kognitiver Aspekte konzipiert wird.

So arbeitet *Bayreuther* – zunächst ohne Bezug auf ›Spiritualität‹ – heraus, dass für die Praxis und das Verständnis von Meditation Passivität als Grundhaltung entscheidend scheint.[296] Dies gelte insbesondere für die äußere körperliche Passivität. Ziel dieser passiven Haltung ist die »Intensivierung der Erlebnisqualität der Wahrnehmung«[297]. Insgesamt hat der Körper dabei tendenziell dienende Funktion für die Meditation, indem er wie beim Schriftgebet als Medium zur Verringerung der »Distanz zwischen Mensch und Gott«[298] oder im Herzensgebet der Wahrnehmungsschulung dient. Der Verstand wird in seiner Rolle für Meditation dabei nicht genannt oder sogar negativ konnotiert.[299] Als entscheidend für die Meditation wird in der christlichen Tradition vielmehr das Herz »als ein Organ der Spiritualität« und »Ort der Gottesgegenwart oder der Gottesbegegnung« beschrieben.[300] Religiöses Erleben bzw. ›Spiritualität‹ kommen in Bayreuthers Untersuchung zu Meditation also als Konsequenz einer spezifischen körperlichen Praxis in den Blick.

Lienau betont in seiner Studie zum Pilgern die immense Bedeutung von Leiblichkeit und Erleben im Zusammenhang der Rede von ›Spiritualität‹ ausführlicher, wobei auch in seiner Argumentation die Haltung der Passivität eine entscheidende Rolle spielt. Für ihn bringt bereits die Rede von ›Spiritualität‹ selbst die Aufwertung von (Körper-)Erfahrung zum Ausdruck: »Geglaubt wird, was sich erleben lässt und als gut und richtig erweist.«[301] Lienau bezieht sich hier neben Knoblauch auch auf Gräbs Definition von ›Spiritualität‹, um zu akzentuieren, dass diese »wesent-

296 Vgl. Bayreuther, Meditation, 288f.
297 A. a. O., 287.
298 A. a. O., 293.
299 Vgl. a.a.O., 296.
300 Beide Zitate a.a.O., 295.
301 Lienau, Religion auf Reisen, 379.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

lich selbst vollzogene Erfahrung«[302] ist. Dementsprechend spitzt Lienau seinen zuvor aufgestellten »Werkstattbegriff«[303] von Religion als »Deutung von Erfahrung im Horizont des Unbedingten«[304] und im Anschluss an Gräb und Knoblauch subjekttheoretisch zu:

> »Als Spiritualität tritt die Subjektivität von Religion reflexiv ihrer selbst bewusst in Erscheinung. Ihr spezifisches Deutungsmuster besteht darin, dass der Transzendenzbezug *als* eigene Erfahrung gedeutet wird. Spiritualität vollzieht nicht nur deutend Erfahrungen, sondern weiß darum. Erst indem sie als je eigene Erfahrungen bewusst werden, werden sie als Erfahrungen relevant. Sie beziehen sich auf einen selbst, gehören zu einem und bleiben einem nichts Äußerliches. Diese Authentizität ist zugleich Beglaubigung und Inhalt. Spiritualität ist – weil sie sich selbst als Erfahrung versteht – reflexiv gewordene Religiosität. Sie ist wesentlich Vollzug, in dem sich ganzheitlicher integraler Daseinssinn einstellt; Reflexion und Ausdruck sind gegenüber der unmittelbaren sich selbst beglaubigenden Erfahrung des Vollzugs sekundär.«[305]

Entscheidend ist für Lienau, dass mit ›Spiritualität‹ »eine Art zweiter Naivität«[306] entsteht, die auf Natur und Leiblichkeit setzt, um eine »unmittelbarkeitsgrundierte Gewissheit«[307] zu erfahren:

> »Die in der Spiritualität um ihre Subjektivität wissende Religion zeigt gerade wegen des Wissens um ihre subjektive Bedingtheit eine Tendenz, kontrafaktisch Unmittelbarkeit und objektives Gegebensein zu behaupten.«[308]

Mit diesem subjekttheoretisch bestimmten Spiritualitätsverständnis verbunden ist darüber hinaus, was Lienau mit dem Auffinden zweier Typen religiöser Erfahrung beim Pilgern verbindet.[309] Denn neben den »Aktivischen« (»verwirklicht sich in Autonomie und Anderssein«[310]) findet er auch »Passivische«, also Menschen, die sich bewusst für eine »Aufhebung der eigenen Autonomie«[311] (insbesondere »gegenüber

302 A. a. O., 37 [im Original teilweise hervorgehoben].
303 A. a. O., 43.
304 Ebd. So Lienau im Anschluss an Ulrich Barth, Was ist Religion? Sinndeutung zwischen Erfahrung und Letztbegründung, in: ZThK 93 (1996), 538–560 (vgl. Lienau, Religion auf Reisen, 22).
305 Lienau, Religion auf Reisen, 37 [Hervorhebung im Original].
306 A. a. O., 411 [im Original teilweise hervorgehoben].
307 A. a. O., 410 [im Original hervorgehoben].
308 A. a. O., 52.
309 Vgl. dazu a.a.O., 383–398.
310 A. a. O., 377.
311 A. a. O., 414.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

religiösen Mächten«[312]) entscheiden. Die mit dem Spiritualitätsbegriff akzentuierte Subjektivität religiöser Erfahrung ist demnach so zu verstehen, »dass auch Formen der Selbstaufhebung integriert werden«[313]. Der Fokus von ›Spiritualität‹ auf die Individualität darf folglich nicht aktivistisch bzw. kognitivistisch überhöht werden, wenn er religiösen Erfahrungen beim Pilgern umfassend gerecht werden soll. Vielmehr ist gerade auch die passivische religiöse Erfahrung der Selbstaufhebung in die Rede von ›Spiritualität‹ zu integrieren.

Auch in *Schnütgens* Studie zum Tanz sind ›Spiritualität‹ und Körper eng mit dem Erleben verbunden.[314] Für die im Tanz und beim Sehen von Tanz gemachte »ästhetische Erfahrung« nimmt Schnütgen Hans Ulrich Gumbrechts Begriff der »Präsenz« auf, für die der Körper eine zentrale Rolle spielt:

> »Der Moment der Präsenz überwindet die Subjekt-Objekt-Spaltung, er verschafft ein intensives Erleben und verortet den Menschen körperlich ganz auf der Erde.«[315]

Für Tanzende ebenso wie für diejenigen, die den Tanz ansehen, gilt dabei: »Präsenz, die sich durch ästhetisches Erleben herstellt, ist eine existenzielle Erfahrung.«[316] Diese wiederum bildet den Anknüpfungspunkt für Schnütgens Rede von ›Spiritualität‹, die sie mit dem Begriff »Transformation« verbindet:

> »Sowohl in der Rezeption von (Kunst-)Tanz als auch bei der aktiven Teilnahme am Tanzen, das sich in der Gleichzeitigkeit von Perzeption und Performanz vollzieht, ist das Erreichen eines Schwellenzustands möglich, in dem sich verschiedene Arten von Transformation ereignen können. Dabei ist zu denken an die häufig zitierte Erfahrung der *Präsenz*, getönt von einem als gnadenhaft erlebten *Da-sein-Dür-*

312 A. a. O., 408.

313 A. a. O., 414.

314 Hierbei wird zunächst deutlich, dass Tanz und Kirche über lange Zeit kaum in Verbindung miteinander gebracht wurden, vermutlich aufgrund der »vorwiegend negativen Sicht des Körperlichen im Christentum« (Schnütgen, Tanz, 17). Und obwohl sich diesbezüglich in den letzten Jahrzehnten manches verändert hat, stellt Schnütgen auch für das aktuelle Verhältnis von Tanz und evangelischer Spiritualität fest: »Dem konfessionsspezifischen Diskurs haftet eine unterschwellige Verurteilung von gestalteten Formen erfahrungsorientierter Spiritualität an. Wer meditiert, tanzt, wandert oder singt, um sich mit einer Suchbewegung nach Sinn auf den Weg zu machen, macht sich des Strebens nach ›Selbstverwirklichung‹ verdächtig.« (A. a .O., 38).

315 A. a. O., 48. Schnütgen verweist hier v.a. auf Hans Ulrich Gumbrecht, Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz, Frankfurt a.M. 2004.

316 Schnütgen, Tanz, 50.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> *fen*, ebenso wie die zahlreichen Erfahrungen von gesteigerter Bereitschaft, sich selbst als schön, lebendig, verbunden und *in Ordnung* anzunehmen.«[317]

Diese Deutung des Tanzes verknüpft folglich die Rede von ›Spiritualität‹ mit möglichen Erfahrungen von Transformation auf zwei Ebenen: Transformation spiritueller Formen und Transformation des Lebens der am Tanz Beteiligten.

Dem Zusammenhang von Körper und Erfahrung schreibt Schnütgen dabei in doppelter Hinsicht eine zentrale Rolle zu, was ›Spiritualität‹ angeht. Zum einen wird der Körper für Schnütgen idealerweise selbst »als Ort der Gotteserfahrung begriffen«[318]. Zum anderen bereichert Körperwissen die christliche ›Spiritualität‹:

> »Der Körper wird in christliche Religionspraxis integriert, und zwar als lebendiges Konglomerat, nicht mehr als Widerpart von Seele und Geist. Das Körperwissen Tanzender wird christlicher Spiritualität zur Verfügung gestellt.«[319]

Materiale ästhetische und geistige Erfahrung sind nach Schnütgen beim Tanz zusammenzudenken und können auf christliche ›Spiritualität‹ einwirken.[320] Die Rede von ›Spiritualität‹ dient bei Schnütgen folglich dazu, die religiöse Erfahrung nicht ausschließlich geistig und seelisch zu verstehen, sondern diese auch für Leiblichkeit und Körperwissen zu öffnen. Der Begriff der ›Spiritualität‹ beinhaltet bei Schnütgen dabei nicht per se selbst den Aspekt der Körperlichkeit, er beinhaltet jedoch – und das ist der Zugewinn der Rede von ›Spiritualität‹ bei Schnütgen – durch den Aspekt der ästhetischen Erfahrung die Offenheit hierfür.

Insgesamt wird deutlich, dass die Rede von ›Spiritualität‹ im Kontext Körper durchgehend mit persönlicher Erfahrung verknüpft ist, wobei der Körper – bzw. einzelne seiner Bereiche wie das »Herz« im Hinblick auf Meditation – als Ort religiöser Erfahrung verstanden und als Gegenstück zu Verstand bzw. Geist konstruiert werden. ›Spiritualität‹ trägt damit in diesem Kontext selbst die Konnotation der ›(Körper-)Erfahrung‹.

4.3.2 Deutung von Erfahrung

Eng mit der Denkfigur ›(Körper-)Erfahrung‹ verknüpft ist die Deutung der beschriebenen Körpererfahrungen.

So bindet *Bayreuther* den Begriff ›Spiritualität‹ an der Stelle in ihre Argumentation ein, wo sie ›Meditation‹ als Antwort auf das »Bedürfnis vieler Menschen nach

317 A. a. O., 497 [Hervorhebungen im Original] unter Verweis auf Erika Fischer-Lichte, Ästhetische Erfahrung. Das Semiotische und das Performative, Tübingen/Basel 2001.

318 Schnütgen, Tanz, 511.

319 A. a. O., 531.

320 Vgl. a.a.O., 495.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

geistlicher Erfahrung«[321] versteht. Entscheidend ist für Bayreuther dabei, dass Meditation als Praxis »voraussetzungsarm«[322] ist. Dies ist das Schlüsselwort ihrer Argumentation in diesem Zusammenhang: Vorerfahrungen bezüglich religiöser Vollzüge und Kenntnis von Tradition und Lehre einer Religion sind für die untersuchten Formen von Meditation nicht nötig.[323] Denn Meditation als typische Form von ›Spiritualität‹ unterscheidet sich von anderen religiösen Formen wie vor allem dem Gottesdienst, der »erheblich voraussetzungsreicher«[324] ist und »eine Kenntnis und Vertrautheit mit vielerlei Codes in mehreren semiotischen Systemen«[325] erfordert. Sowohl was die praktische Ausführung als auch die inhaltliche Füllung von Meditation angeht, ist eine Kenntnis von oder Bindung an eine spezifische religiöse Tradition nicht notwendig.

Für Bayreuther hat dies bedeutsame Konsequenzen, denn so ist es der Kirche durch Meditation möglich, »viele Menschen anzusprechen«[326], wodurch sie in »missionarischer Hinsicht«[327] ein Zugewinn ist. In Bayreuthers Argumentation fällt dabei insbesondere die Verknüpfung der Begriffe ›Markt‹, ›Wachstum‹ und ›voraussetzungsarm‹ im Anschluss an die Argumentation des EKD-Impulspapiers »Kirche der Freiheit« (2006) auf, die ein ökonomisches Denkmuster abbilden, nach dem das Produkt ›Spiritualität‹ der Akteurin Kirche zu einem wachsenden Absatz verhelfen kann.[328] Entsprechend der Logik des EKD-Impulspapiers kommt Bayreuther zu dem abschließenden Fazit, es wäre »ein Verlust, sie [die Meditation als spirituelle Praxis; erg.: K. D.] anderen ›Anbietern‹ auf dem spirituellen Markt zu überlassen«[329].

Die Verwendung des inhaltlich sehr weit gefassten Begriffs ›Spiritualität‹ dient bei Bayreuther also der funktionalisierten Deutung von ›Meditation‹ als missionarisches Medium von Kirche in Zeiten der Individualisierung. Die Logik der Rede von ›Spiritualität‹ ist hier: Durch die spezifisch christliche Deutung einer zunächst inhaltlich weit gefassten spirituellen Praxis kann die Bindung von Menschen an die Institution Kirche erfolgen.

Bei *Lienau* ist der Begriff ›Spiritualität‹ Ausdruck der (relativen) Emanzipation von institutionell-religiöser Tradition – und zwar in beiden Formen, die er empi-

321 Bayreuther, Meditation, 303.
322 A. a. O., 299.301.305.307f.
323 Vgl. a.a.O., 299.305.307.
324 A. a. O., 299.
325 Ebd.
326 A. a. O., 307.
327 A. a. O., 301.
328 Vgl. oben Kap. III Anm. 264.
329 Bayreuther, Meditation, 310.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

risch erhebt: der theistischen wie der pantheistischen.[330] Denn die von ihm interviewten Pilger*innen signalisieren insgesamt Distanz von traditionellen Deutungsmustern, die sich ihnen beim Pilgern anbieten (Kirchen, Gottesdienste etc.).[331]

Lienau selbst bezeichnet es als paradox, dass zur Verfügung stehende Deutungsmuster immer kulturell vorgeprägt sind, dies aber in Form »zweiter Naivität«[332] nicht reflektiert wird. Denn so geht »die gesteigerte Subjektivität spiritueller Religiosität in eins […] mit dem Ausblenden eben dieser Subjektivität«[333]. Er kritisiert die unreflektierte Überschätzung von Erfahrungen, die häufig mit der Rede von ›Spiritualität‹ einhergeht, da Erleben *immer* »vorstrukturiert«[334] und deshalb mit spezifischen Deutungen verbunden sei.

Neben dieser grundsätzlichen Kritik macht Lienau am Beispiel des Pilgerns jedoch auch deutlich, dass mit der Rede von ›Spiritualität‹ körperbasierte religiöse Erfahrung und christliche Tradition miteinander in Bezug gesetzt werden können.[335] Er selbst führt die mit dem Begriff ›Spiritualität‹ gekennzeichneten Veränderungen im religiösen Feld in eine sozusagen »kirchenpraktisch orientierte« Schlussfolgerung weiter: Pilgern biete »eine dem religionskulturellen Wandel angemessene Pra-

330 Vgl. Lienau, Religion auf Reisen, 396. Oder in anderen Worten: Der Prozess gewinnt gegenüber dem Inhalt an Bedeutung (vgl. a.a.O., 393). Dies gilt jedoch nur begrenzt, da Lienau für alle Religionsformen annimmt: »Sie leben in religiösen Netzwerken und greifen – wenngleich oft unbewusst – auf sozial kommunizierte Symbole zurück.« (a.a.O., 396 Anm. 485). Auf Basis seiner empirischen Ergebnisse wendet er sich hier gegen Knoblauch, dessen enge Verknüpfung von Subjektivität und pantheistischer Religiosität unter der Bezeichnung ›Spiritualität‹ zu einseitig sei, da in Lienaus Interviews auch Menschen, die eine eher theistische Religiosität vertreten, diese durch subjektive Erfahrung beglaubigen (vgl. a.a.O., 396).

331 Vgl. a.a.O., 401.

332 A. a. O., 411.

333 A. a. O., 410. Vgl. dazu auch a.a.O., 382.

334 A. a. O., 379.

335 Die Unterscheidung von Selbstbezeichnung und wissenschaftlicher Bezeichnung im engeren Sinn als ›religiös‹ und/oder ›spirituell‹ spielt bei Lienau keine Rolle. Er spricht zwar im Zusammenhang mit ›Spiritualität‹ wiederholt von »Umgangssprache« und bezieht sich auf die Ergebnisse des Religionsmonitors (der mit Selbstbezeichnung arbeitet, vgl. unten Kap. IV.1), dennoch geht es ihm v.a. um die wissenschaftliche Begriffsverwendung und in diesem Rahmen um die Präzisierung des Religionsbegriffs durch die Integration der Bedeutungsgehalte von ›Spiritualität‹ als selbst vollzogene religiöse Erfahrung. Damit verbindet er im Hinblick auf anonyme religiöse Erfahrung sogar explizit die Annahme: »[W]eil die Außenperspektive die Aufgabe des Verstehens hat, kann und muss sie die Beteiligten gegebenenfalls besser verstehen, als diese sich selbst.« (Lienau, Religion auf Reisen, 53). Für Lienau muss folglich keine Übereinstimmung von wissenschaftlicher und umgangssprachlicher Rede von ›Spiritualität‹ und ›Religiosität‹ bestehen. Auch dass Menschen sich selbst als nicht-religiös bezeichnen, schließt für Lienau nicht aus, ihre Aussagen aus Theorieperspektive als religiös zu deuten (vgl. a.a.O., 28).

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

xis […] und gute Handlungschancen für die Kirchen«[336]. Dabei formuliert er kontrastreich und pointiert zugunsten christlicher Tradition:

> »Kirche sollte solche Räume freier Selbstentfaltung wohlwollend wahrnehmen und sensibel fördern. Dazu kann dann auch gehören, gegen *oberflächliche Veräußerlichungen* des Pilgerns die *Tiefe der eigenen Tradition* einzubringen. Spielt Kirche die Fremdheit eines *eschatologisch ausgerichteten neutestamentlich-altkirchlichen Pilgerbegriffs* ein, dann weitet sie über *zeitgenössische Aspekte der Selbstfindung* hinaus den Blick für das beim Pilgern Mögliche.«[337]

Diese Zielorientierung von Lienaus Rede – über ›Spiritualität‹ und ›Pilgern‹ auf kirchliches Handeln hin – erweist sich als gedanklicher Ausgangs- und Zielpunkt der Argumentation: Der Pilgerweg nach Santiago als ursprünglicher Ort christlicher Praxis kann mit seinen Deutungsmustern auch in Zeiten religionskulturellen Wandels Anknüpfungspunkt für kirchliches Handeln sein. Die Referenz von ›Spiritualität‹ auf den Zusammenhang von Erfahrung und Deutung ist für Lienau damit zentral.

Schnütgens Studie des Tanzes zeigt diesbezüglich eine umgekehrte Argumentationsrichtung. Ein möglicher Grund hierfür ist, dass Kirchentanz weitaus weniger verbreitet und populär ist als das Pilgern. Dementsprechend finden sich bei Schnütgen andere Verknüpfungen von ›Spiritualität‹ mit Erfahrungsdeutung, mit denen sie auch Konfliktlinien beschreibt. Zunächst stellt Schnütgen als Ursache der fehlenden Tradition im Hinblick auf Kirchentanz einen Gegensatz vor: Da im Tanz »das Erleben auf einer vorwiegend nicht-verbalsprachlichen Ebene bzw. vorsprachlichen Ebene abläuft«[338], entsteht eine Spannung zur Wort-Zentrierung protestantischen Gottesdienstes und dem durch »Rationalität und Subjektivität«[339] geprägten evangelischen Habitus. Darüber hinaus beobachtet Schnütgen, dass von theologischer Seite aus immer wieder Bedingungen dafür aufgestellt werden, was als christlich-religiöse Sinndeutung anerkannt wird und was nicht.[340] Dies lehnt sie mit dem Verweis auf das Priestertum aller Gläubigen jedoch ab und knüpft damit an ihr eingangs genanntes weites Verständnis von ›Spiritualität‹ an:[341] ›Spiritualität‹ gehe inhaltlich weit über das hinaus, »was religiöse Institutionen oder deren Experten als religiös

336 A. a. O., 378.

337 A. a. O., 437 [Hervorhebungen: K. D.].

338 Schnütgen, Tanz, 25.

339 A. a. O., 40.

340 Vgl. a.a.O., 39 unter Verweis auf Christian Möller, Lutherische Spiritualität – Reformatorische Wurzeln und geschichtliche Ausprägungen, in: Hans Krech/Udo Hahn (Hg.), Lutherische Spiritualität – Lebendiger Glaube im Alltag, Hannover 2005, 15–37: 34).

341 Vgl. Schnütgen, Tanz, 39 unter Verweis auf Ulrich Barth, Aufgeklärter Protestantismus, Tübingen 2004, 294.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

bestimmt haben«[342]. Die Deutung wird von ›Spiritualität‹ verbindet sie eng mit der individuellen Erfahrung beim Tanz.

Diese allgemeine Definition von ›Spiritualität‹ entspricht der konkreten Praxis des Tanzens insofern, als dieses selbst keinen semantischen Gehalt hat und

> »auch ohne expliziten Bezug auf religiöse Denkfiguren, Deutungen und Textbezüge für die Tanzenden ein Erleben zustande kommt, das mit spiritueller Erfahrung zu tun hat, zum Beispiel in der Öffnung für Lebendigkeit, im Sich-Zeigen, Sich-Riskieren.«[343]

Schnütgen spricht in diesem Zusammenhang ganz umfassend auch vom »Heiligen«.[344] Im Hinblick auf den Kirchentanz ergeben sich dabei für sie zahlreiche Anknüpfungspunkte für eine religiöse Deutung, »wenn im Kirchenraum getanzt wird und Bezüge zu Liturgie, Bibeltexten und religiösen Haltungen wie Dankbarkeit, Freude oder Gottsuche vorhanden sind«[345].

Insgesamt erfüllt also die Rede von ›Spiritualität‹ bei Schnütgen zwei Aufgaben: Hauptsächlich dient sie als Abgrenzungsbegriff von institutionalisierter Religion hinsichtlich vorgegebener Dogmen und zielt darauf, »ganz unterschiedliche Spiritualitäten wahrnehmen zu können und deren Leistungen zu würdigen«[346]. Dabei akzentuiert ihre Rede von ›Spiritualität‹ außerdem die Möglichkeit, Leiblichkeit und Religiosität miteinander zu verbinden. Der Körper ist für sie die Basis für eine weit verstandene und über das Christentum hinausgehende Rede von ›Spiritualität‹.

Als gemeinsame Denkfigur ergibt sich: ›Spiritualität‹ beschreibt Körpererfahrungen, die als nicht- oder vorsprachliches Gegenbild zu kognitiver Deutung konzipiert werden. Christliche Deutung von Erfahrungen wird als eine von vielen Möglichkeiten der Deutung verstanden. Die Rede von ›Spiritualität‹ selbst ist eng mit der Deutung von (Körper-)Erfahrung verknüpft.

4.3.3 Sozialität

Schließlich trägt die Rede von ›Spiritualität‹ im praktisch-theologischen Kontext der Thematisierung von Körper noch eine weitere Konnotation: Dies ist die sowohl mit den Denkfiguren ›Erfahrung‹ als auch ›Deutung von Erfahrung‹ verknüpfte Denkfigur ›Spiritualität und Sozialität‹.

---

342 Thomas A. Lotz, Zur Methodologie phänomenologisch-empirischer Theologie, in: Astrid Dinter/Hans-Günter Heimbrock/Kerstin Söderblom (Hg.), Einführung in die empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen, Göttingen 2007, 60–71: 74 zit.n. Schnütgen, Tanz, 25.

343 Schnütgen, Tanz, 530.

344 Vgl. a.a.O., 499.

345 A. a. O., 498. Sie buchstabiert dies an verschiedenen Beispielen evangelischer ›Spiritualität‹ wie z.B. Gebet und Gottesdienst aus (vgl. a.a.O., 502–510).

346 A. a. O., 36.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Bei der Meditationspraxis sind nach *Bayreuther* »Begegnungen jenseits lehrmäßiger Differenzen möglich, die christliche Praxis bereichern.«[347] Denn Meditation als voraussetzungsarme Praxis spricht nach Bayreuther einerseits religiös nichtsozialisierte Menschen an, zugleich kann sie andererseits das geistliche Leben von Pfarrer*innen vertiefen. Die Rede von ›Spiritualität‹ dient damit einer Öffnung sowohl für Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche als auch für außerchristliche Erscheinungsformen von Meditation, um damit Menschen am Rande bzw. außerhalb der Kirche zu erreichen und zugleich Menschen in der Kirche ein leicht zugängliches, ganzheitliches Angebot zu machen.[348] Die Rede von ›Spiritualität‹ markiert damit bei Bayreuther einen Bereich »am Rand der Kirche«[349], der gleichzeitig von Distanz und Zugehörigkeit zu Institution und Dogma geprägt ist.[350] Bayreuther trägt mit ihrer Rede von ›Spiritualität‹ die Konnotation der Sozialität ein. Denn durch die inhaltliche Offenheit von ›Meditation‹ ebenso wie von ›Spiritualität‹ wird das »Wachstum«[351] Einzelner eng mit einem Wachstum der Kirche in Verbindung gesetzt.

Lienau bringt den Aspekt der Sozialität ebenfalls an zentraler Stelle seiner Argumentation zum Ausdruck: als Gegenstück zu der von Pilger*innen selbst immer wieder benannten Subjektivität aller Erfahrung und Deutung. Entscheidend ist für ihn dabei, dass im Anschluss an Knoblauch Individuation und Vereinzelung nicht gleichgesetzt werden können, dass also auch subjektive Erfahrung sozial eingebettet ist und so Sozialität letztlich die religiöse Erfahrung des Pilgerns immer mitprägt.[352] Denn sowohl das Pilgern selbst als auch die Kommunikation über das Pilgern sind sozial geprägt, wie die von ihm geführten Interviews zeigen.[353] Auch ist

347 Bayreuther, Meditation, 308. Sie fährt fort: »Es liegt jedoch eine Gefahr darin, dass mit der gemeinsamen Praxis auch die Lehre und die Ziele vermischt werden, so dass Meditation ihre jeweilige religiöse Prägung verliert. Diese Gefahr ist dadurch besonders hoch, dass Meditation häufig antiinstitutionell und antiintellektuell in Erscheinung tritt und die Bereitschaft zur Nivellierung von Unterschieden groß ist.« (Ebd.).

348 An anderer Stelle formuliert sie: »Bewusst das spirituelle Erbe für die heutige Zeit zu entfalten, könnte für Kirche eine Chance darstellen, eine gesellschaftliche Entwicklung mitzugestalten und über die Mitgestaltung dieser Entwicklung selbst zu wachsen – nicht nur quantitativ, sondern vor allem qualitativ.« (Sabine Bayreuther, Spiritualität als Thema wissenschaftlicher Reflexion, in: Wolfgang Drechsel/Sabine Kast-Streib [Hg.], Seelsorge und Geistliche Begleitung. Innen- und Außenperspektiven, Leipzig 2014, 83–89: 89).

349 Bayreuther, Meditation, 307.

350 Diesen Widerspruch löst Bayreuther nicht auf. Auch wird nicht deutlich, wie es gehen soll, dass Kirche als Institution Formen institutions- und dogmenkritischer Spiritualität nicht »in einer Nische« (ebd.) platziert.

351 Ebd.

352 Vgl. Lienau, Religion auf Reisen, 412.

353 Vgl. a.a.O., 412f.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zu beobachten, dass Pilgern nicht auf wahllosen Strecken, sondern auf traditionellen Pilgerwegen erfolgt und so zum einen Begegnung mit anderen Pilgern ermöglicht als auch ein Anknüpfen an den traditionellen Symbolbestand des Weges ermöglicht.[354] Lienau macht deutlich, dass bei aller Fokussierung von ›Spiritualität‹ auf die »Subjektivität selbst gemachter Erfahrung«[355] die soziale Prägung immer mitzudenken ist. Damit markiert er implizit auch eine Kritik am auf Individualisierung zugespitzten Begriff ›Spiritualität‹ selbst. Für ihn ist ›Spiritualität‹ durch ihre Deutung notwendigerweise mit Sozialität verknüpft.

Ausführlich bearbeitet *Schnütgen* die Frage der Sozialität. Zentral ist für sie der Aspekt der Transformation durch Tanz auf zwei Ebenen: Tanzspiritualität verändert einerseits religiöse Formen in der Kirche sowie andererseits das Leben der Tanzenden.[356] Konkret kommt es durch Tanz einerseits zu einer Transformation spiritueller Formen in der Kirche, sodass z.B. das Motiv des Leibes Christi im Tanz selbst erfahren wird und auch die feiernde Gemeinde sich im Gottesdienst aktiv als Leib Christi erlebt.[357] Zum anderen erwarten Menschen transformierende Erfahrungen ihres Lebens durch Tanz.[358] Für Schnütgen ist dementsprechend das Soziale

> »im Tanz von hoher Bedeutung und zeigt sich in den gemeinsamen Figurationen, in gegenseitiger Wahrnehmung und vielfach in Berührungen. Dem glaubenden Subjekt wird durch die Spielregeln des Tanzes hindurch ein Raum eröffnet, in dem es sich auf den Anderen hin überschreiten kann. Eine von Subjektivität und Individualität geprägte Spiritualität kann sich transformieren in eine, die außerdem Intersubjektivität und Soziales zu schätzen weiß und solche Erfahrung bewusst zu gewinnen sucht.«[359]

Damit trägt ›Spiritualität‹ selbst die Konnotation der Sozialität und der Transformation, die beide wiederum eng miteinander verknüpft sind. Am Beispiel des Tango Argentino beschreibt Schnütgen exemplarisch entsprechende Erfahrungen von Tänzer*innen: Diese »erleben es als beglückend, vom Gegenüber als Mensch mit Würde und Schönheit gesehen zu werden«[360]. Die Sozialität der Erfahrung ist ein entscheidender Aspekt der individuellen Erfahrung, die selbst wiederum Transformation bewirkt. Dies gilt auch unabhängig von der Anwesenheit eines Publikums, wie Schnütgen feststellt:

354 Vgl. a.a.O., 437f.
355 A. a. O., 414.
356 Vgl. Schnütgen, Tanz, 528f.
357 Vgl. a.a.O., 506f.
358 Vgl. a.a.O., 510.
359 A. a. O., 511.
360 A. a. O., 525.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> »Einige Kirchentänzer erleben den Tanz in der Gleichzeitigkeit als Teilnehmende und Beobachtende, und vielfach wird von der Vorstellung ausgegangen, in Gegenwart eines Dritten zu tanzen. […] Anzunehmen ist, dass die Atmosphären, die in den Tanzräumen durch die gemeinsame Bewegung produziert werden, in Wechselwirkung treten können mit religiösen Gehalten, die darin kommuniziert werden.«[361]

Gerade durch den Körper nimmt die Rede von ›Spiritualität‹ bei Schnütgen am Beispiel des Tanzes den Aspekt des Sozialen mit auf. Die Rede von ›Spiritualität‹ ist damit bei Schnütgen Marker einer Individualität, die mit Sozialität untrennbar verknüpft ist. Sie bildet so auch die Verbindung zwischen der religiösen Individualisierung und der Anbindung von Tanz an christliche bzw. kirchliche Traditionen und Gemeinschaft.

So unterschiedlich die Argumentationen im Hinblick auf die Verknüpfung von ›Spiritualität‹ und Sozialität im Kontext von Körpererfahrung auch sind, so deutlich wird zugleich ihre Verbindung: Das scheinbar rein individuelle Körpererleben ist als Erleben und in seiner Deutung an Andere gebunden. So wird die Rede von ›Spiritualität‹ mit ihrem Fokus auf subjektives Erleben um die Konnotation der Sozialität erweitert.

4.4 Zwischenfazit

Ausgangspunkt der Argumentationslinien im Hinblick auf ›Spiritualität‹ und Körper ist die veränderte Rolle von (christlicher) Religion in der Gesellschaft und damit indirekt auch die sich verändernde kirchliche Praxis. Die Rede von ›Spiritualität‹ geht dabei mit der Betonung individueller Erfahrung einerseits sowie mit einer großen inhaltlichen Offenheit andererseits einher.

Erklärt wird die Bedeutung des Körpers für ›Spiritualität‹ in den analysierten Texten zum einen soziologisch mit dem zunehmenden Fokus auf subjektive Erfahrungen, zum anderen weisen die Autor*innen auf historische Beispiele (christlich-)religiöser Körperpraktiken hin, z.B. wiederholtes lautes Nachsprechen biblischer Texte, das Pilgern, sowie mittelalterliches Mysterienspiel.[362] Insgesamt nimmt die Rede von ›Spiritualität‹ eine Scharnierfunktion zwischen Individualisierung bzw. subjektiver Erfahrung und Körper auf der einen und der Deutung derselben auf der anderen Seite ein. Ausgehend von konkreten Körperpraktiken im religiösen Feld wird christliche Tradition als ein Deutungsangebot und Kirche als eine Anbieterin von Deutung unter vielen beschrieben.

361 A. a. O., 524.

362 Vgl. Bayreuther, Meditation, 58.60 und Schnütgen, Tanz, 95.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Im Detail ergeben sich freilich Unterschiede: So zitieren Lienau und Bayreuther explizit Knoblauchs Definition von ›Spiritualität‹, womit einhergeht, dass der Körperbezug über den Begriff der »Ganzheitlichkeit« bereits in der Nennung von ›Spiritualität‹ mitschwingt. Bei Schnütgen wird ›Spiritualität‹ eher so beschrieben, dass der Begriff sich jenseits seiner Etymologie und damit seiner Anbindung an den »Geist« als offen für die Materialität ästhetischer Erfahrung beim Tanz erweist. So kristallisiert sich auch hier letztlich eine gemeinsame Denkfigur heraus: ›Spiritualität‹ wird im Kontext ›Körper‹ als Gegenstück zu Verstand und einseitig kognitivgeistig konzipierter Deutung von Erfahrung konstruiert. ›Spiritualität‹ trägt damit in diesem Kontext selbst die Konnotation »nicht-Verstand«. In dieser Hinsicht weist der Subdiskurs ›(Körper-)Erfahrung‹ in eine ähnliche Richtung wie die Denkfigur der ›*Mehrdimensionalität*‹ im Kontext von Spiritual Care.

Auch der nächste Schritt weist eine Ähnlichkeit zur Denkfigur ›Mehrdimensionalität‹ auf: Von einem weiten Spiritualitätsbegriff ausgehend werden auch im Kontext von Körpererfahrung Schlussfolgerungen gezogen, was die Rede von ›Spiritualität‹ im Kontext kirchlichen Handelns betrifft. Die Rede von ›Spiritualität‹ bietet im Kontext von Körpererfahrung die Möglichkeit, die leiblichen Erfahrungen mit Elementen christlicher Tradition zu deuten. So ist es letztendlich das Element der Deutung, welches beeinflusst, wie die jeweils mit den Körpererfahrungen verbundene Rede von ›Spiritualität‹ konkret zu verstehen ist: Während die Rede von ›Spiritualität‹ zunächst die Funktion der Öffnung über (christliche) Religion hinaus übernimmt, steht zugleich die Deutung von Körpererfahrung für deren Begrenzung.

Trotz der möglichen Einbeziehung von Tradition in die Deutung des körperlichen Erlebens ergibt sich kaum eine Nähe zum oben beschriebenen Subdiskurs ›*Profil*‹, da der Begriff der »Tradition« im Kontext von Körpererfahrung zwar als christlicher Marker im weiten Bereich dessen dient, was das religiöse Feld heute ausmacht, die Unterschiede zur Denkfigur ›Profil‹ überwiegen jedoch: Im Kontext von Körpererfahrung findet sich kaum abgrenzende oder appellative Argumentation, wenn von ›Spiritualität‹ die Rede ist. Auch ist wenig die Rede von einem negativ bewerteten christlichen Traditionsabbruch. Vielmehr stellt sich der mögliche Bezug auf christliche ›Tradition‹ als positiv für die Deutung von Erfahrungen beim Pilgern dar bzw. ist (neue) ›Tradition‹ im Hinblick auf Meditation und Kirchentanz sogar erst zu schaffen. Die Rede von ›Spiritualität‹ im Kontext Körper knüpft an ein weites Spiritualitätsverständnis an, um anschließend an die Analyse entsprechender Praktiken christliche Deutung als eine Option anzubieten.

Als argumentativer Anknüpfungspunkt für die Rede von ›Spiritualität‹ und Körper dient der Fokus auf Individualisierung und subjektives Erleben, was eine Nähe zum Subdiskurs ›*Entgrenzung*‹ nach sich zieht. Für den mit ›Spiritualität‹ verbundenen Fokus auf körperlich-leibliche Erfahrung wird jedoch wie bei Gräb hervorgehoben, dass Deutung notwendigerweise sozial eingebunden und im besten Fall hilfreich ist. Als Merkmal des Subdiskurses ›Erfahrung‹ erweist sich, dass kognitive

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Aspekte als Gegenstück zu Körpererfahrung konstruiert werden. Die Rede von ›Spiritualität‹ im Kontext Körper fordert also dazu heraus, Deutungsmuster plausibel zu machen im Hinblick auf die Deutung der konkreten Erfahrungen, die Menschen machen.

5. Unverfügbarkeit

5.1 Einleitung zu ›Spiritualität‹ und Ausbildung zum Pfarrberuf

Im Kontext von ›Spiritualität‹ und Ausbildung zum Pfarrberuf im praktisch-theologischen Diskurs fällt immer wieder der Begriff »Aszetik«, auf diesen es deshalb zunächst einzugehen gilt, bevor das weitere Feld des gesamten Diskurses in diesem Bereich in den Blick kommt.

Der Praktische Theologe Manfred Seitz veröffentlichte schon Ende der 1970er Jahre eine erste Monographie, die den Begriff ›Spiritualität‹ im Titel trug.[363] Bei der Eröffnung des »Instituts für evangelische Aszetik« in Neuendettelsau 2014 sah er Jahrzehnte später in seinem Festvortrag das »Hoffnungswort ›Spiritualität‹«[364] bereits als »überanstrengt«[365] und bemängelte, dass ihr pneumatologischer Bezug verloren gegangen sei. Dennoch sind Aszetik und ›Spiritualität‹ weiterhin eng miteinander verbunden, wenn z.B. Aszetik von ihren Vertreter*innen verstanden wird als »diejenige Teildisziplin der akademischen Praktischen Theologie, die sich mit der Gestalt des persönlich gelebten Glaubens« bzw. der »Erforschung christlicher Spiritualität« beschäftigt.[366] Die fortbestehende Verknüpfung von Aszetik und ›Spiritualität‹ wird auch bestätigt von der Beobachtung Klaus Raschzoks, der Arbeiten zu ›Spiritualität‹ u.a. von Manfred Josuttis, Peter Zimmerling und Corinna Dahlgrün als »Resonanzen« evangelischer Aszetik versteht.[367] Denn sie alle wünschen, wie im

363 Manfred Seitz, Praxis des Glaubens. Gottesdienst, Seelsorge und Spiritualität, Göttingen 1978.

364 Manfred Seitz, Die Dauerreflexion über Spiritualität beenden! Entwurf einer Lehre vom christlichen Leben (Evangelische Aszetik), in: Christian Eyselein/Christel Keller-Wentorf/Gerhard Knodt/Klaus Raschzok (Hg.), Evangelische Aszetik. Ein Programm macht Schule, Leipzig 2021, 27–36: 28.

365 Ebd.

366 Beide Zitate: Christian Eyselein/Christel Keller-Wentorf/Gerhard Knodt/Klaus Raschzok, Vorwort, in: Dies. (Hg.), Evangelische Aszetik. Ein Programm macht Schule, Leipzig 2021, 5f: 5.

367 Klaus Raschzok, Evangelische Aszetik. Zur Wiederentdeckung einer Disziplin der akademischen Praktischen Theologie und ihrer Forschungs- und Lehrgestalt, in: Christian Eyselein/Christel Keller-Wentorf/Gerhard Knodt/Klaus Raschzok (Hg.), Evangelische Aszetik. Ein Programm macht Schule, Leipzig 2021, 41–71: 60. Selbst ordnen diese sich nicht der Aszetik zu (vgl. a.a.O., 61).

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Programm evangelischer Aszetik angelegt, eine Integration von Theologie und ›Spiritualität‹ auch im Theologiestudium.

Die Nähe bzw. Überlappung des Zusammenhangs von ›Spiritualität‹ und Ausbildung zum Subdiskurs ›Profil‹ ist damit offensichtlich. Zugleich reicht dieses Thema unter der Überschrift »Aszetik« einerseits über den Kontext von ›Spiritualität‹ und theologischer Ausbildung hinaus (wie am Subdiskurs ›Profil‹ ersichtlich), andererseits bildet er nur einen Teil der Forschung zu ›Spiritualität‹ und theologischer Ausbildung ab. Denn die Reflexion von ›Spiritualität‹ und Ausbildung zum Pfarrberuf erfolgt auch jenseits des spezifischen Forschungsprogramms der Aszetik. Ersichtlich wird dies unter anderem am Band »Geistesgegenwart« (2022), herausgegeben von Dietrich Korsch und Johannes Schilling, der auch über den praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurs im engeren Sinn hinausweist. Hier wird der Begriff ›Spiritualität‹ mit dem Untertitel »Spiritualität in der theologischen Ausbildung und im Pfarramt« ebenfalls ins Zentrum der Überlegungen gestellt.

Übergreifend klingt jedoch ein Motiv an, das die folgende Analyse als zentrale Denkfigur im Kontext von ›Spiritualität‹ und Ausbildung zum Pfarrberuf erweist. So verweist Korsch in seinem Nachwort auf den Ursprung von ›Spiritualität‹: »Es ist Gottes Geist selbst, der im Menschenleben seine ausdrucksvolle Gestalt annimmt. Dessen Gegenwart kann nicht hergestellt werden; auf sie ist nur immer hinzuweisen.«[368] Hier klingt das Motiv der ›Unverfügbarkeit‹ an. Das gleiche gilt für den Sammelband »Theologische Ausbildung und Spiritualität« (2016), herausgegeben von Sabine Hermisson und Martin Rothgangel, der universitätstheologische und kirchenleitende Perspektiven sowie Praxisberichte zu ›Spiritualität‹ im Theologiestudium umfasst.[369] In seiner abschließenden Zwischenbilanz markiert Rothgangel dort den Aspekt der ›Unverfügbarkeit‹ im Kontext der Verknüpfung von ›Spiritualität‹ und theologischer Ausbildung.[370] Auch im Kontext der Aszetik findet sich dieses Motiv bei Peter Zimmerling und Klaus Raschzok, wo diese sich mit ›Spiritualität‹ und theologischer Ausbildung befassen.[371]

---

368 Dietrich Korsch, Gebildete Spiritualität. Ein kleines Nachwort, in: Ders./Johannes Schilling (Hg.), Geistesgegenwart. Spiritualität in der theologischen Ausbildung und im Pfarramt, Leipzig 2022, 183–187: 183.

369 Vgl. Sabine Hermisson/Martin Rothgangel (Hg.), Theologische Ausbildung und Spiritualität (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft 12), Wien 2016.

370 Vgl. Martin Rothgangel, ›Spiritualität‹ in der Pfarramtsausbildung. Eine kritische Zwischenbilanz, in: Sabine Hermisson/Martin Rothgangel (Hg.), Theologische Ausbildung und Spiritualität (Wiener Form für Theologie und Religionswissenschaft 12), Göttingen 2016, 183–191: 185.

371 Vgl. dazu Peter Zimmerling, Integration der Spiritualität in das Studium der Evangelischen Theologie, 125–142: 137f und Klaus Raschzok, Evangelische Aszetik: Zur Wiederentdeckung einer Disziplin der akademischen Praktischen Theologie und ihrer Forschungs- und Lehrgestalt, 13–36: 31 Anm. 92. Beide Texte sind veröffentlicht in Ralph Kunz/Claudia Kohli Rei-

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

5.2 Textgrundlage

Textgrundlage für die folgende Analyse bildet zum einen die Monographie von *Sabine Hermisson* zur »Spirituellen Kompetenz«, die auf der ausführlichen Analyse kirchlicher Dokumente zur zweiten Phase der theologischen Ausbildung beruht. Zum anderen wird ein Aufsatz von *Ralph Kunz* herangezogen, aus dem zeitgleich zu Hermissons Dissertation erschienenen und von ihr und Martin Rothgangel herausgegebenen Sammelband »Theologische Ausbildung und Spiritualität« (2016). Kunz befasst sich hier mit der Frage der Integration von ›Spiritualität‹ in die erste Phase der theologischen Ausbildung und reflektiert seine diesbezüglichen Praxiserfahrungen mit einer Lehrveranstaltung an der Theologischen Fakultät in Zürich. Den Einstieg zur nachfolgenden Analyse bildet ein Aufsatz von *Jochen Cornelius-Bundschuh*, der sich schon 2012 aus kirchenleitender Perspektive mit der Thematik befasste und dabei wiederum auf einen Aufsatz von Sabine Hermisson rekurriert.

Die Texte stehen somit in einem engen Verweisungszusammenhang, bearbeiten das Thema jedoch aus unterschiedlicher Perspektive und mit anderem Fokus. Während Cornelius-Bundschuh beide Ausbildungsphasen zum Pfarrberuf im Blick hat, konzentriert sich Kunz auf das Theologiestudium und Hermisson auf das Vikariat als zweite Ausbildungsphase. Deutlich werden jedoch drei verbindende Denkfiguren: Funktionalität, Unverfügbarkeit und Freiheit.

Jochen Cornelius-Bundschuh (2012): Vielfalt der Formen

Als Praktischer Theologe und in seiner Funktion der Leitung des Prüfungsamtes der Badischen Landeskirche veröffentlichte Jochen Cornelius-Bundschuh 2012 den Beitrag »Auf der Schwelle beten lernen! Zur geistlichen Bildung in der theologischen Ausbildung«[372] in einer Festschrift für Ulrike Wagner-Rau. Für seine Rede von ›Spiritualität‹ rekurriert er darin neben Wagner-Rau auf Manfred Josuttis, Corinna Dahlgrün, Sabine Bayreuther und Sabine Hermisson sowie auf einen »EKD-Text zu den Standards der zweiten Phase der Theologischen Ausbildung«[373], der ›Spiritualität‹ zum Thema macht. Dieser Text von Cornelius-Bundschuh bildet den ersten Zugang zur Frage nach »Spiritualität und Ausbildung«, der hier untersucht werden soll.

---

chenbach (Hg.), Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive (Praktische Theologie im reformierten Kontext 4), Zürich 2012.

372 Jochen Cornelius-Bundschuh, Auf der Schwelle beten lernen! Zur geistlichen Bildung in der theologischen Ausbildung, in: Regina Sommer/Julia Koll (Hg.), Schwellenkunde. Einsichten und Aussichten für den Pfarrberuf im 21. Jahrhundert (Ulrike Wagner-Rau zum 60. Geburtstag), Stuttgart 2012, 141–153 [nachfolgender Kurztitel: Zur geistlichen Bildung].

373 A. a. O., 142. Für den EKD-Text nennt Cornelius-Bundschuh keine Quelle.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Als Ziel seines Textes gibt Cornelius-Bundschuh unter Bezugnahme auf zwei einschlägige Zitate von Wagner-Rau an, »einige Aspekte«[374] zur geistlichen Bildung im Rahmen theologischer Ausbildung benennen zu wollen. In einem ersten Abschnitt beschreibt er zunächst, was er unter »geistlicher Bildung« versteht (1.). Dazu nimmt er auf den bereits erwähnten Text der EKD Bezug, in dem der Begriff ›Spiritualität‹ fällt, und benennt, wo und wie ›Spiritualität‹ in der Ausbildung zum Pfarrberuf eine Rolle spielt. Für ihn ist ›Spiritualität‹, wie er sie im Kontext der theologischen Ausbildung versteht, ein Synonym zu ›Frömmigkeit‹, die es in Studium und Vikariat zu bilden gilt:

> »Sie umfasst einerseits die Entwicklung einer kommunizierbaren Haltung zu Glaubensfragen etwa in der Auseinandersetzung mit anderen Zugängen zum Glauben […]. Zugleich zielt sie darauf, eine Praxis einzuüben, zu reflektieren und zu gestalten, in der Glaube Gestalt gewinnt.«[375]

Cornelius-Bundschuh selbst spricht deshalb vor allem von Frömmigkeit und geistlicher Bildung. Aber auch der Begriff ›Spiritualität‹ fällt im Text an den Stellen, wo Cornelius-Bundschuh nachzeichnet, wie sich diese geistliche Bildung in Studium (2.) und Vikariat (3.) konkret gestaltet. Das Studium zielt für Cornelius-Bundschuh darauf, dass Studierende eine eigene »Praxis des Glaubens«[376] bilden, kritisch reflektieren und sich mit anderen Formen von Frömmigkeit auseinandersetzen.[377] Er beobachtet bei Studierenden verschiedene Typen von Frömmigkeit. Auch nimmt er Fragen mancher Studierender und die darauf reagierenden Initiativen zur »Einübung in spirituelle Praxis an besonderen Orten«[378] wahr. Schließlich benennt er die besonderen Chancen des Gemeindepraktikums im Hinblick auf geistliche Bildung.[379] Im Vikariat erfolgt diese nach Cornelius-Bundschuh vor allem als Bildung durch das geistliche Leben »vor Ort«[380], welches wiederum durch »geistliches Leben«[381] im Predigerseminar ergänzt wird. Auf diese Weise lernen die angehenden Pfarrer*innen den für ihren Beruf erforderlichen »spezifischen Umgang«[382] mit ihrem eigenen geistlichen Leben und dem anderer, um schließlich »ihre eigene Frömmigkeit und die der verschiedenen Öffentlichkeiten, in denen sie tätig sind, jeweils

374 A. a. O., 141.
375 A. a. O., 143 [im Original teilweise hervorgehoben].
376 A. a. O., 147.
377 Vgl. a.a.O., 147f.
378 A. a. O., 148.
379 Vgl. a.a.O., 150.
380 A. a. O., 151.
381 A. a. O., 152.
382 Ebd. Es geht darum, in privaten und verschiedenen öffentlichen Kontexten Frömmigkeiten professionell zu gestalten (vgl. a.a.O., 152f).

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

angemessen gestalten«[383] zu können. Im Erleben und Gestalten, durch »reflektierte und kritisch-methodisch verantwortete Frömmigkeit«[384] und in der Auseinandersetzung mit der Vielfalt anderer Formen erfolgt geistliche Bildung zu einer Frömmigkeit, die sich »bewähren«[385] kann und »öffentlich und auftragsgemäß vertreten«[386] werden kann.

Insgesamt grenzt sich Cornelius-Bundschuh eher von der Rede von ›Spiritualität‹ ab, verwendet den Begriff jedoch auch in bestimmten Kontexten, die gerade aufgrund dieser Spannung aufschlussreich für seine Rede von ›Spiritualität‹ sind.

Ralph Kunz (2016): Wechselwirkung

Als Inhaber des Lehrstuhls für Praktische Theologie an der Universität Zürich ist Ralph Kunz leitendes Mitglied am dortigen »Forschungszentrum Spiritualität«. In diesem Kontext gab er 2012 mit Claudia Kohli Reichenbach den Sammelband »Spiritualität im Diskurs« heraus. Er selbst diskutiert diesen Titel in einem Beitrag unter gleicher Überschrift.[387] 2016 veröffentlichte er dann im Sammelband »Theologische Ausbildung und Spiritualität« von Sabine Hermisson und Martin Rothgangel einen Beitrag zum Zusammenhang von ›Spiritualität‹ und Theologiestudium, der die Grundlage für die folgende Analyse bildet.[388]

Als »reflektierter Erfahrungsbericht«[389] über die von ihm mitverantwortete Lehrveranstaltung im Wahlpflichtbereich des Grundstudiums der Theologie an der Theologischen Fakultät Zürich nimmt Kunz nach einer thematischen Einführung zunächst historische Perspektiven auf und stellt dann die Lehrveranstaltung selbst genauer vor. Abschließend reflektiert er, »wie wir in Zürich akademische Bildung und Spiritualität oder Leben und Glauben zu verbinden suchen«[390]. Damit wird deutlich, worin für Kunz die inhaltliche Zielsetzung besteht: Es geht ihm darum, Studium und ›Spiritualität‹ miteinander zu verknüpfen.[391]

Eine explizite Definition von ›Spiritualität‹ liefert Kunz dabei nicht. Der Bereich dessen, was er unter ›Spiritualität‹ versteht, lässt sich dennoch umreißen. Denn in

383 A. a. O., 153.
384 A. a. O., 147.
385 Ebd.
386 A. a. O., 151.
387 Siehe oben Kap. I.2.
388 Ralph Kunz, »Wie ein Baum gepflanzt an den Wasserbächen.« Der Psalter als Erfahrungsraum für studentische Spiritualität, in: Sabine Hermisson/Martin Rothgangel (Hg.), Theologische Ausbildung und Spiritualität, Göttingen 2016, 163–179 [nachfolgender Kurztitel: Erfahrungsraum].
389 Kunz, Erfahrungsraum, 164.
390 A. a. O., 165.
391 Vgl. a.a.O., 163f.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Kunz' Text gewinnt der Begriff zum einen in der Gegenüberstellung zum »akademischen Studium«[392] an Kontur. Zum anderen verbindet Kunz den Begriff mit einem Anliegen von Studierenden, das er so beschreibt:

> »Aber es gibt einen spirituellen Hunger. Für diesen haben wir keinen adäquateren Ausdruck als ›Spiritualität‹: Frömmigkeit ist zu stark, Religiosität ist zu schwammig und Geistlichkeit zu römisch-katholisch. […] Gefragt ist ein individueller Erfahrungs- und Entdeckungsraum mit dem Angebot einer diskreten Begleitung.«[393]

Diese Beobachtung und die Annahme einer positiven Wechselwirkung zwischen akademischer Bildung und ›Spiritualität‹ bildet für Kunz die argumentative Grundlage für die Einführung der entsprechenden Lehrveranstaltungen im Bachelor-Studium der Theologie, die er im Text vorstellt und reflektiert. Im Anschluss an deren ausführliche Begründung und Deutung fasst er abschließend ›Spiritualität‹ als »bildungsbewusste praktizierte Theologie«[394]. Dabei votiert Kunz für ein »Kompetenzengeflecht«[395], das die Dimensionen »Wissenschaft, Leben und Glauben«[396] integriert, wie es »umfassend verstandene Bildung«[397] anstrebt. So trägt das Theologiestudium für Kunz »zur Religionsfähigkeit der Kirche«[398] bei.

In der Argumentation von Kunz ist ›Spiritualität‹ also ein bedeutender Aspekt der theologischen Ausbildung und leistet so einen grundlegenden Beitrag dazu, dass Kirche überhaupt Kirche sein kann.

Sabine Hermisson (2016): Funktionalität

Sabine Hermisson, Pfarrerin und Religionspädagogin, analysiert in ihrer Dissertation »Spirituelle Kompetenz« (2016) die aktuellen Ausbildungsleitlinien der lutherischen, reformierten und unierten Kirchen im deutschsprachigen Raum auf ihre Verwendung des Begriffs ›Spiritualität‹ hin.[399] Die Dissertation sowie ihre zahlrei-

392 A. a. O., 164.

393 A. a. O., 170.

394 A. a. O., 179 [im Original hervorgehoben].

395 Ebd.

396 A. a. O., 178.

397 A. a. O., 179.

398 Ebd.

399 Vgl. Sabine Hermisson, Spirituelle Kompetenz. Eine qualitativ-empirische Studie zu Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf (Arbeiten zur Religionspädagogik 60), Göttingen 2016, 15. Hermisson untersucht kirchliche Ausbildungspläne und Beurteilungsraster der ersten und zweiten Ausbildungsphase zum Pfarrberuf im deutschsprachigen Raum, wobei jeweils die Textabschnitte zum Tragen kommen, die sich mit ›Spiritualität‹ befassen. Ihre theoretischen Grundfragen fokussiert sie dazu auf die zwei Bereiche »Spiritualität als Thema der Ausbildung« sowie »Förderung von Spiritualität in der Ausbildung« (a.a.O., 16 [im Original

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

chen kürzeren Texte sind zentrale Referenzen im praktisch-theologischen Diskurs, wenn der Themenkomplex ›Spiritualität‹ und Ausbildung zum Pfarrberuf diskutiert wird.

Der Anlass für Hermissons Beschäftigung mit ›Spiritualität‹ in der kirchlichen Ausbildung liegt in ihrer Beobachtung, dass Kirchenleitungen in ihren Ausbildungsrichtlinien Impulse zur Integration von ›Spiritualität‹ geben.[400] Daraus ergibt sich die Frage, was unter ›Spiritualität‹ im spezifischen Kontext von Ausbildung zu verstehen und wie entsprechend mit ihr umzugehen ist. Mit ihrer Dissertation knüpft Hermisson also an »die aktuellen Impulse aus der kirchlichen Ausbildungspraxis«[401] an und untersucht, wie es zur Rede von ›Spiritualität‹ in diesen Dokumenten kommt, welche theologischen und pastoralen Annahmen damit verknüpft sind und was ›spirituelle Kompetenz‹ genau bezeichnet.[402] Dabei zielt Hermisson darauf, ausgehend von der Analyse der Ausbildungsdokumente im Hinblick auf ›Spiritualität‹ den theologischen Konsequenzen der Rede von ›Spiritualität‹ im Hinblick auf Theologieverständnis und Amtsverständnis nachzugehen.[403] Die theoretische Basis ihrer Arbeit bilden theologische Vorüberlegungen zu gesellschaftlichen, begriffsgeschichtlichen und theologie-historischen Bedingungen rund um ›Spiritualität‹ (Kap. 1). Auf Methodik (Kap. 2) und Ergebnisse (Kap. 3) folgt die abschließende Diskussion zum Begriff ›spirituelle Kompetenz‹ anhand der Aspekte »Funktionalität« und »Spiritualität« (Kap. 4).

Ihr Spiritualitätsverständnis definiert Hermisson zunächst sehr offen als »einen weit gefassten christlichen Spiritualitätsbegriff«[404]. Dieser »schließt sowohl Spiritualität als Haltung als auch spirituelle Praxis ein und umfasst damit so unterschiedliche Vorstellungen wie ›gelebter Glaube‹, ›persönliche Praxis des Glaubens‹ oder ›religiöse Praxis‹«[405]. In dem auf diese Weise umrissenen Feld an Bedeutungen spiegelt sich, dass Hermisson in erster Linie theologische Autor*innen als Gewährsleute für ihr Spiritualitätsverständnis heranzieht. Die Unschärfe des Begriffs innerhalb wie außerhalb von Kirche und Theologie benennt sie zwar, integriert sie jedoch nicht in ihre eigene Definition.[406]

---

hervorgehoben]). Vgl. dazu auch meine Rezension: Katja Dubiski, Rez. zu Sabine Hermisson, Spirituelle Kompetenz, Göttingen 2016 und Sabine Hermisson/Martin Rothgangel (Hg.), Theologische Ausbildung und Spiritualität, Göttingen 2016, in: ThLZ 143,5 (2018), 547–549.

400 Hermisson, Spirituelle Kompetenz, 49.

401 A. a. O., 15.

402 Vgl. a.a.O., 13.

403 Vgl. a.a.O., 15.

404 A. a. O., 32.

405 Ebd.

406 Vgl. a.a.O., 28–32. Das liegt in ihrer Fragestellung zur kirchlichen Ausbildungspraxis begründet, führt allerdings zu einer weitgehenden Ausblendung von Begriffsaspekten der angelsächsischen Traditionslinie (vgl. a.a.O., 27f).

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die Ergebnisse ihrer Studie fasst Hermisson in vier Punkten zusammen: Erstens stellt sie fest, dass ›Spiritualität‹ fast durchgängig mit Wörtern aus dem Begriffsfeld »können« verbunden wird, wobei die Zuordnung von ›Spiritualität‹ und ›Kompetenz‹ »in einer eigentümlichen Schwebe«[407] bleibt. Im Hinblick auf ›Spiritualität‹ werden in den meisten Dokumenten mit dieser Kombination die aktive Seite und die Kommunikation von ›Spiritualität‹ betont.[408] Zweitens zeigt sich, dass die funktionale Perspektive auf ›Spiritualität‹ in der Ausbildung, d.h. ein Spiritualitätsverständnis »von den Anforderungen der künftigen Berufsaufgabe her«[409], ein »Proprium der evangelischen Ausbildung des deutschen Sprachraum[s]«[410] ist. Drittens stellt Hermisson fest, keine ausgearbeitete theologische Begründung für ›spirituelle Kompetenz‹ in der kirchlichen Ausbildung gefunden zu haben. Auch das Verhältnis von ›Spiritualität‹ und Theologie wird ihrer Beobachtung nach nicht reflektiert.[411] Die Frage nach der Förderung spiritueller Kompetenz zeigt viertens, dass sich inhaltliche Spannungen zwischen der funktionalen Fokussierung der Ausbildungsleitungen und der eigen-sinnigen ›Spiritualität‹ externer Kursleitungen ergeben.[412]

Insgesamt ist damit bei Hermisson die Rede von ›Spiritualität‹ vor allem durch ihre skeptische bzw. kritische Argumentation geprägt, was eine rein funktionale Konnotation von ›Spiritualität‹ angeht.

5.3 Argumentationslinien und Denkfiguren

In der Gesamtbetrachtung der Argumentationslinien im Hinblick auf die Rede von ›Spiritualität‹ im Kontext der Ausbildung zum Pfarrberuf erweisen sich drei Denkfiguren in den analysierten Texten als zentral. Dabei sind die Aspekte der Unverfügbarkeit und der Freiheit eng miteinander verbunden, während die funktionale Begründung für die Rede von ›Spiritualität‹ in allen drei Texten deren Rahmen bildet.

---

407 A. a. O., 215.

408 Vgl. a.a.O., 131f.215. Persönliche Spiritualität ist im Vergleich dazu in den analysierten Dokumenten deutlich weniger wichtig (vgl. a.a.O., 130).

409 A. a. O., 216.

410 A. a. O., 217. Vgl. dazu auch a.a.O., 186.214. Denn über die bislang benannten Quellen hinaus analysiert Hermisson »Umfeldtexte« (a.a.O., 84), d.h. ergänzende Texte kirchenleitender Gremien und Einzelpersonen, sowie darüber hinaus Paralleltexte der römisch-katholischen, der lutherischen Kirche in den USA sowie der anglikanischen Kirche von England (vgl. a.a.O., 87f). Dieser Außenvergleich ermöglicht Hermisson, die differenzierten inner-evangelischen Ergebnisse stärker in ihrer Gemeinsamkeit erkennen und darstellen zu können.

411 Vgl. a.a.O., 219. Es »finden sich keine soziologischen, bildungstheoretischen oder pastoraltheologischen Überlegungen, die dem Kontext ›spiritueller Kompetenz‹ zuzuordnen sind« (a.a.O., 107).

412 Vgl. a.a.O., 165f.219.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

5.3.1 Funktionalität

Mit ihrem Fokus auf Funktionalität arbeitet Hermisson einen Aspekt heraus, der in allen hier analysierten Texten von Bedeutung ist: Alle drei Autor*innen sehen den Anlass für ihre Bearbeitung des Themas in der Nennung von ›Spiritualität‹ durch andere – sei es durch Kirchenleitungen (Cornelius-Bundschuh, Hermisson) oder durch Studierende (Kunz). Bei allen Unterschieden im Detail ist die Verknüpfung von ›Spiritualität‹ mit ›Funktionalität‹ das verbindende Element der Argumentationen. Da Hermisson am ausführlichsten auf die Dimension der Funktionalität im Zusammenhang von ›Spiritualität‹ und Ausbildung zum Pfarrberuf aufmerksam macht, bildet ihre Argumentation den Ausgangspunkt der Darstellung.

Für *Hermisson* ist die weite Verbreitung der Rede von ›Spiritualität‹ in den Ausbildungsrichtlinien der Kirchen der Anlass für ihre Frage nach ›Spiritualität‹. Neben diesem formalen Grund ist es vor allem ein inhaltlicher Aspekt – die Spannung zwischen ›Spiritualität‹ und Funktionalität, die für Hermisson »einiges Konfliktpotential birgt«[413] –, anhand dessen sie ›Spiritualität‹ weiter konturiert. Es ist also das von ihr als Gegensatz herausgearbeitete Begriffspaar von funktionalem Amtsverständnis und ›Spiritualität‹ bei zeitgleich zunehmender Rede von ›Spiritualität‹ in den Ausbildungsrichtlinien, das die Grundlage für ihre Deutung von ›Spiritualität‹ bildet.[414] ›Spiritualität‹ ist eines der Aufgabenfelder im Pfarrberuf, weshalb diese auch in die Ausbildung zu integrieren ist.

Auch für *Cornelius-Bundschuhs* Rede von ›Spiritualität‹ ist es ein Impuls von anderer – in diesem Fall von praktisch-theologischer und von kirchlicher – Seite, der Anstoß zur Bearbeitung der Thematik gibt. Es handelt sich um die Rede von der Notwendigkeit persönlicher Glaubenspraxis von Pfarrer*innen, wie sie bei Ulrike Wagner-Rau[415] und im EKD-Text unter der Überschrift »geistliche Bildung«[416] zum Ausdruck kommt. Cornelius-Bundschuh verdeutlicht, auf wie vielfältige Weise der Begriff und das Thema ›Spiritualität‹ darüber hinaus insbesondere auch in der Praxis der Ausbildung eine Rolle spielen. Bereits hier deutet sich an, dass für seine eigene Argumentation rund um ›Spiritualität‹ die Vielfalt ihrer Formen entscheidend ist. Er hebt hervor, dass die Rede von ›Spiritualität‹, wie sie bei der EKD und in verschiedenen Ausbildungszusammenhängen auftaucht, deshalb bedeutsam ist, weil »geistliche Bildung« und »Frömmigkeit« als Ausdruck der »persönlichen Praxis des

413 A. a. O., 232. Vgl. dazu auch a.a.O., 12.

414 Dass sich hier der Zugang zu ›Spiritualität‹ als durchgehend funktional erweist, entspricht aus theologischer Perspektive der »Funktionalität des evangelischen Pfarramtes« (a.a.O., 225).

415 Er verwendet die Worte »müssen« und »brauchen« (Cornelius-Bundschuh, Zur geistlichen Bildung, 141 unter Verweis auf Ulrike Wagner-Rau, Auf der Schwelle. Das Pfarramt im Prozess kirchlichen Wandels, Stuttgart 2009, 134).

416 Cornelius-Bundschuh, Zur geistlichen Bildung, 142. Zur Quellenlage s. oben Kap. III Anm. 373.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Glaubens«[417] der angehenden Pfarrer*innen so überhaupt in die theologische Ausbildung integriert werden.[418] Nur durch diese Integration kann das Ziel der angemessenen und professionellen Gestaltung von Frömmigkeit(en) erreicht werden.[419] ›Spiritualität‹ im Kontext der Ausbildung zum Pfarrberuf in beiden Ausbildungsphasen ist damit auch bei Cornelius-Bundschuh eng mit Funktionalität verbunden.

Kunz schließlich stellt die Annahme, dass eine Spannung zwischen Bildung und ›Spiritualität‹ besteht, als argumentativen Ausgangspunkt vor. Er beschreibt, wie diese Spannung seit Zwingli durch eine deutliche Trennung von Studium und ›Spiritualität‹ und eine Akzentuierung kognitiven Wissens anstelle praktizierter ›Spiritualität‹ gestaltet wurde.[420] Diese Trennung allerdings kann den »spirituellen Hunger«[421], den Kunz bei Studierenden wahrnimmt, nicht befriedigen. Deshalb kontrastiert er diese Trennung mit dem Bild der Baugeschichte des Theologischen Seminars in Zürich, wo auf die Mauern des alten Kreuzgangs die heutige Bibliothek gebaut wurde.[422] Mit dem Begriff der Wechselwirkung beschreibt er anschließend in abstrakter Weise, was bei einer gelungenen Verbindung beider im Sinne des genannten Bildes geschehen würde: Eine Wechselwirkung zwischen akademischem Studium und ›Spiritualität‹ würde sich sowohl auf das akademische Studium selbst als auch in der späteren Ausübung des Pfarrberufs positiv auswirken.[423] Hier wird die enge Verbindung von Funktionalität und ›Spiritualität‹ auch bei Kunz deutlich. Ganz am Ende des Textes weitet er dies darüber hinaus noch auf die Bedeutung von ›Spiritualität‹ für die Kirche als Ganze aus: »Nur so, als umfassend verstandene Bildung [d.h. unter Berücksichtigung von ›Spiritualität‹; K. D.], kann das Theologiestudium seinen Beitrag zur Religionsfähigkeit der Kirche leisten.«[424] Als Teil der Wechselwirkung, zu der es in der pastoralen Ausbildung kommen soll, verbindet Kunz ›Spiritualität‹ also in doppelter Weise mit Funktionalität: Diese Verbindung gilt sowohl für den Pfarrberuf selbst, als auch für die Folgen pastoraler Kompetenz für Einzelne wie für die Kirche insgesamt.

---

417 Cornelius-Bundschuh, Zur geistlichen Bildung, 142.

418 Unter ›Frömmigkeit‹ sieht er akzentuiert die Rolle der Prägung, der persönlichen Gebundenheit und der regelmäßigen Pflege von Frömmigkeit in ihrer praktischen Gestalt stärker betont (vgl. a.a.O., 143).

419 Vgl. a.a.O., 153.

420 Vgl. Kunz, Erfahrungsraum, 165f. Kunz schreibt explizit vom »Übersetzen« *statt* »Singen und Beten«, das im Studium eingeübt wird (beides a.a.O., 168), und auch: »Zugespitzt hieß das neue Programm: lieber gute Bildung als schlechte Spiritualität« (a.a.O., 166).

421 A. a. O., 170.

422 Vgl. a.a.O., 178f.

423 Vgl. a.a.O., 163f.

424 A. a. O., 179 unter Verweis auf Christian Albrecht, Bildung in der Praktischen Theologie, Tübingen 2003, 202–204.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Damit bildet ›Funktionalität‹ insgesamt in den analysierten Texten ein zentrales Grundmuster für die Argumentation zum Zusammenhang von ›Spiritualität‹ und Ausbildung. Dies bestätigt einerseits die Ergebnisse von Hermisson und weitet sie andererseits über den Kontext der Ausbildungsrichtlinien hinaus. Die Denkfigur ›Funktionalität‹ findet sich sowohl bei Kunz, der sich dezidiert nur mit der ersten Ausbildungsphase, dem Theologiestudium, befasst, als auch bei Cornelius-Bundschuh, der dem Begriff ›Spiritualität‹ durchaus kritisch gegenübersteht.

5.3.2 Unverfügbarkeit

Der Aspekt der Funktionalität ist mit einer weiteren gemeinsamen Denkfigur verknüpft, denn ›Spiritualität‹ ist bei allen drei Autor*innen mit ›Unverfügbarkeit‹ konnotiert.

So zitiert *Cornelius-Bundschuh* bereits im ersten Abschnitt seines Aufsatzes neben dem EKD-Text auch Manfred Josuttis, Sabine Hermisson und Jan Hermelink, die alle deutlich machen, dass Frömmigkeit bzw. ›Spiritualität‹ als angestrebtes Ziel geistlicher Bildung unverfügbar ist. Der Text der EKD selbst erwähnt zwar nicht den Begriff ›Spiritualität‹, betont laut Cornelius-Bundschuh jedoch das Wirken Gottes, durch das geistliche Bildung »der Steuerbarkeit und der Messbarkeit entzogen ist«[425]. Cornelius-Bundschuh selbst schließt mit der expliziten Rede von ›Spiritualität‹ an Josuttis an: »Spirituelle Praxis lässt sich nach evangelischem Verständnis nicht normieren und instrumentalisieren und nur unter Vorbehalt als Ausbildung organisieren.«[426] Noch über die Unverfügbarkeit von Bildung hinaus ist es fogllich gerade geistliche Bildung bzw. die Bildung von Frömmigkeit bzw. von ›Spiritualität‹, deren Gelingen unverfügbar ist.

Bei *Kunz* nimmt der Aspekt der Unverfügbarkeit einen noch deutlich zentraleren Platz ein. Denn bei ihm impliziert die These von der Wechselwirkung zwischen Studium (geübt wird z.B. das Psalmenbeten) und ›Spiritualität‹ (Studierende werden durch das Psalmenbeten geprägt), dass die Rede von ›Spiritualität‹ einen Akzent auf göttliches Wirken setzt: Kunz spricht hier im Anschluss an Gerhard Ebeling und Paul Ricœur von der »Stimme, die in und aus den Texten ruft«[427] und vom Wortereignis als »Geschenk des Textes«[428]. Es verstärkt sich dabei der Eindruck, dass ›Spiritualität‹ für Kunz eine Haltung ist, die in den unterschiedlichsten Bereichen zum Tragen kommt: im »spirituellen Hunger«[429], im »tief spirituellen Eindruck«[430], in

425 Cornelius-Bundschuh, Zur geistlichen Bildung, 143.
426 A. a. O., 144.
427 Kunz, Erfahrungsraum, 178.
428 Ebd.
429 A. a. O., 170.
430 A. a. O., 173.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der literarischen Begegnung mit »spirituellen Menschen«[431], über »spirituelle Erfahrungen und Erkenntnisse«[432], als »spirituelle Verbindung von Leben und Glauben«[433] und »in der spirituellen Lektüre«[434]. Inhaltlich geht es in jeder dieser Wortkombinationen letztlich darum, sich »ansprechen zu lassen«[435]. Kunz betont, dass im Prozess der Wechselwirkung zwischen akademischem Studium und ›Spiritualität‹ bei der Bibellektüre in den Lehrveranstaltungen Studierende gleichzeitig »Subjekte und Objekte ihres Lernens«[436] sind. Die Denkrichtung dessen, warum und wie Kunz auf ›Spiritualität‹ rekurriert, ist demnach die Unverfügbarkeit, aufgrund derer sich ›Spiritualität‹ weder bewirken oder hervorrufen noch prüfen lässt.[437] Dieser Aspekt wird im Zusammenhang von Bildung und ›Spiritualität‹ von Kunz als das entscheidende Kennzeichen konturiert, das ›Spiritualität‹ ausmacht.

Auch bei *Hermisson* markiert die Rede von ›Spiritualität‹ den Aspekt der Unverfügbarkeit. Wie bereits dargestellt, argumentiert sie, dass ›Spiritualität‹ im Kontext kirchlicher Ausbildung zum Pfarrberuf hauptsächlich durch die Verhältnisbestimmung zu Funktionalität an Kontur gewinnt. Das Gegenüber von ›Spiritualität‹ und Funktionalität spitzt Hermisson zu, indem sie einerseits ›Spiritualität‹ im Anschluss an Schleiermacher eng mit (Zweck-)Freiheit assoziiert (»Raum«, »Spiel«, »Fest«[438]). Zugleich soll jedoch ›Spiritualität‹ andererseits »in ein funktionales Ausbildungskonzept«[439] integriert werden. Die Verknüpfung beider Pole gelingt auf Basis der protestantisch-theologischen Denkfigur der »Hochschätzung der Unverfügbarkeit des Geistes«[440]. Bietet Kirche als Institution den »Rahmen«[441] hierfür, dann »entsteht ein Raum für Spiritualität«[442].

Die Rede von ›Spiritualität‹ ist damit bei allen drei Autor*innen eng mit dem Aspekt der ›Funktionalität‹ verbunden, der Begriff selbst mit ›Unverfügbarkeit‹ konnotiert.

---

431 A. a. O., 175.
432 A. a. O., 176.
433 A. a. O., 177 [im Original teilweise hervorgehoben].
434 A. a. O., 178.
435 A. a. O., 177 [im Original hervorgehoben].
436 A. a. O., 176.
437 Vgl. ebd.
438 Vgl. Hermisson, Spirituelle Kompetenz, 236f unter Bezug auf Friedrich Schleiermacher.
439 A. a. O., 239.
440 A. a. O., 249.
441 Vgl. a.a.O., 247f.
442 A. a. O., 249.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

5.3.3 Freiheit

Zur ›Unverfügbarkeit‹ tritt darüber hinaus die Denkfigur ›Freiheit‹.

Cornelius-Bundschuh weitet mit seiner Rede von ›Spiritualität‹ implizit den Blick über Kirche und Religion hinaus, ohne spezifische Formen von ›Spiritualität‹ als angemessener im Vergleich zu anderen zu bewerten.[443] Dazu passt, dass er mit »Spiritualität der Zeit«[444] ein Gegenstück »zur kirchlichen Tradition«[445] konstruiert, die es beide mit »der eigenen Frömmigkeit«[446] abzugleichen gilt, damit Pfarrer*innen »professionell an den Schwellen zwischen innen und außen«[447] arbeiten und das heißt Frömmigkeit in der Vielfalt der Situationen »jeweils angemessen gestalten«[448] können. Die Rede von ›Spiritualität‹ entspricht also der notwendigen Verbindung von Räumen innerhalb und außerhalb der Kirche.[449] Die geistliche Bildung von Pfarrer*innen zielt dabei auf professionelle Arbeit, die »andere Menschen aus ihrem Zweifel in den Glauben und aus der Bindung an die eigene Gruppe in den Leib Christi«[450] führt und ist damit funktional konnotiert.

Eng verknüpft ist die Rede von ›Spiritualität‹ bei Cornelius-Bundschuh in diesem Zusammenhang mit »fremden«, »neuen«, »anderen« und »unterschiedlichen« Formen geistlichen Lebens.[451] Der Begriff der »Formen geistlichen Lebens« nimmt in der Argumentation an den Stellen zu, wo Cornelius-Bundschuh auf geistliches Leben in der Gemeinde und in der Kirche insgesamt – im Praktikum und im Vikariat – zu sprechen kommt.[452] So wird deutlich, dass es Cornelius-Bundschuh bei seiner Rede von ›Spiritualität‹ um die Auseinandersetzung mit und die Gestaltung von Vielfalt im Blick auf geistliches Leben geht. Die beiden Metaphern, die er im Text verwendet, stärken diese These: Dies ist zum einen der Anschluss an Wagner-

443 Vgl. Cornelius-Bundschuh, Zur geistlichen Bildung, 147: »Sie lassen sich auf Gestalten christlicher Frömmigkeit ein, aber auch auf religiöse Haltungen und Praktiken in anderen Religionen.« Darüber hinaus konnotiert er ›Spiritualität‹ an zwei Stellen mit dem Buddhismus: »Rückzug in ein buddhistisches Zen-Kloster« (a.a.O., 149) und »Impulse aus Asien« (a.a.O., 152).

444 A. a. O., 150.153.

445 A. a. O., 153. Vgl. auch a.a.O., 150.

446 A. a. O., 150.

447 A. a. O., 153.

448 Ebd.

449 Diesem Anliegen der Öffnung nach außen entspricht auch, dass Cornelius-Bundschuh die Vielfalt studentischer ›Frömmigkeit‹ bzw. ›Spiritualität‹ positiv bewertet wissen will, statt deren vergangene Homogenität zu betrauern (vgl. a.a.O., 144f).

450 A. a. O., 153.

451 Alle Begriffe a.a.O., 142.148.

452 Vgl. a.a.O., ab 150.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Raus Rede von der »Schwelle«[453] und zum anderen die Rede vom »Leib Christi«[454] – es geht um die Vielfalt der Räume, zwischen denen sich Pfarrer*innen bewegen, sowie um die verschiedenen Glieder am Leib Christi. Und diese Vielfalt der Formen zielt nach Cornelius-Bundschuh auf »Freiheit«[455], da die unterschiedlichen Räume zu unterschiedlichen Perspektiven führen: »Dadurch werden die Vikarinnen und Vikare in der für die evangelische Frömmigkeit grundlegenden Freiheit bestärkt«[456].

Auch bei *Hermisson* stehen ›Spiritualität‹, Unverfügbarkeit und Freiheit in einem engen Zusammenhang. Dabei wird wie bereits dargestellt ›Spiritualität‹ in der Theologie – im Unterschied zu Spiritualitätsdiskursen in Medizin und Psychologie – »häufig als emphatische[r] Gegenbegriff zu Funktionalität«[457] verwendet. Für Hermisson ist zur Deutung der theologischen Rede von ›Spiritualität‹ deshalb Schleiermachers Verständnis des Gottesdienstes als darstellendes Handeln hilfreich,[458] durch das sie ›Spiritualität‹ als »Raum der Freiheit«[459] versteht, der wie ein Fest seinen Zweck in sich selbst trägt. Daraus folgt für sie:

> »Spiritualität ist nur dort lebendig, wo sie nicht durch einen äußeren Zweck – wie den der Berufsqualifizierung – bestimmt wird. Spiritualität lässt sich nicht von Kirchenleitungen verordnen, ohne an Lebendigkeit und Authentizität zu verlieren und zu einer bloßen Pflichtübung zu verkümmern.«[460]

Für die daraus entstehenden Konflikte zwischen ›Spiritualität‹ und funktionalem Ausbildungskonzept hinsichtlich Zweckfreiheit, aktiven oder passiven Aspekten von ›Spiritualität‹ sowie Einbindung in die Institution Kirche sieht Hermisson die Lösung darin, »zumindest eine teilweise Integration«[461] von Funktionalität und ›Spiritualität‹ zu prüfen. Denn das Zusammenspiel von Funktionalität und ›Spiritualität‹ in der kirchlichen Ausbildung zum Pfarrberuf scheint ihr genau da möglich, wo Kirchenleitungen die Rahmenbedingungen für die Entwicklung spiritueller Kompetenz schaffen, ohne selbst die direkte Steuerung in die Hand zu

453 A. a. O., 141.153.

454 A. a. O., 148.153. Vgl. auch a.a.O., 152. Er hat dabei die Volkskirche vor Augen: »Die Volkskirche als öffentliche Praxis des Evangeliums lebt von der Verschiedenheit der Gaben, auch im Bereich der Frömmigkeit. Auf dem Weg ins Pfarramt kommt viel darauf an, zu entdecken, was dem Leib Christi fehlen würde ohne meine oder ohne die Frömmigkeit anderer« (a.a.O., 148).

455 A. a. O., 151.

456 Ebd.

457 Hermisson, Spirituelle Kompetenz, 234. Sie zitiert hier u.a. die protestantischen Theologen Christian Möller, Michael Meyer-Blanck, Jochen Cornelius-Bundschuh und Ulrich Körtner (vgl. a.a.O., 233f).

458 Vgl. a.a.O., 236f.

459 A. a. O., 237. Vgl. dazu den gesamten Zusammenhang a.a.O., 235–238.

460 A. a. O., 239.

461 A. a. O., 242.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nehmen.[462] So bleibt Raum für das »institutionskritische Potential von Spiritualität«[463]. Daran anschließend fasst Hermisson auch ihr Verständnis von ›Spiritualität‹ präziser. ›Spiritualität‹ hat für sie drei Dimensionen: »Zweckfreiheit, Passivität und kritisches Potential«[464]. ›Spiritualität‹ trägt damit auch bei Hermisson neben der Unverfügbarkeit die Konnotation der ›Freiheit‹.

Schließlich findet sich diese Konnotation auch bei *Kunz*, wenn auch deutlich weniger prominent. Zum Bericht über den eigenen Lernweg der Studierenden vor ihrer Lerngruppe betont er: »Das oberste Prinzip für diesen Teil der Übung heißt Freiheit«[465]. Dies deckt sich damit, dass die Lehrveranstaltung im Wahlpflichtbereich des Studiums verortet und daher freiwillig ist[466] und Kunz sie als »Einladung«[467] verstanden wissen will. ›Spiritualität‹ ist foglich nicht nur in der konkreten Durchführung und auf das Verhalten oder die Haltung der Studierenden bezogen mit ›Freiheit‹ konnotiert, sondern auch, was ihre Thematisierung insgesamt im Studium betrifft.

5.4 Zwischenfazit

Insgesamt wird deutlich, dass der Begriff ›Spiritualität‹ bei allen drei Autor*innen dazu dient, Aspekte der Praxis des Glaubens in der Ausbildung zum Pfarrberuf zu thematisieren, da diese zum Pfarrberuf dazu gehören. ›Spiritualität‹ ist also mit *Funktionalität* verbunden, wie insbesondere Hermisson betont. Kunz begründet dies damit, dass Kirche dadurch religionsfähig sei und bleibe. Für ihn geht es um eine Wechselwirkung zwischen persönlicher ›Spiritualität‹ und akademischem Studium, weshalb er selbst eine entsprechende Lehrveranstaltung zur Verknüpfung von ›Spiritualität‹ und Wissen bereits im Studium anbietet. Cornelius-Bundschuh begründet die Thematisierung von geistlicher Bildung mit der professionellen Gestaltung des Pfarrberufs, der das Ziel verfolgt, Glauben und christliche Gemeinschaft zu stärken. In der Ausbildung gelernt werde die geforderte professionelle Gestaltung von Frömmigkeit bzw. geistlichem Leben in der Auseinandersetzung mit der Vielfalt der Formen geistlichen Lebens. Der Begriff der ›Spiritualität‹ ist für ihn eng mit dieser Vielfalt verbunden.

Unterschiede, die sich neben dieser zentralen gemeinsamen Denkfigur der ›Funktionalität‹ in den Argumentationslinien ergeben, können über die unterschiedliche *Akteurperspektive* der drei Autor*innen gedeutet werden. So nehmen

462 Vgl. a.a.O., 250.
463 A. a. O., 249.
464 Ebd.
465 A. a. O., 173.
466 Vgl. a.a.O., 164.
467 A. a. O., 178.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Kunz und Cornelius-Bundschuh im Unterschied zu Hermisson die Position der Lehrenden bzw. Ausbildenden für den Pfarrberuf ein. Vor diesem Hintergrund ist nachvollziehbar, dass beide Autoren Argumente für die Berechtigung einer Thematisierung von ›Spiritualität‹ bzw. ›geistlichem Leben‹ nennen. Hermisson setzt diese Thematisierung – ihrem Material entsprechend – schon voraus. Sie zielt deshalb stärker auf die Frage, was bei einer Thematisierung von ›Spiritualität‹ im Ausbildungskontext konkret zu beachten ist.

Die grundlegende Denkfigur der ›Funktionalität‹ bringt weitere Gemeinsamkeiten und Unterschiede hervor. So ergibt sich bei Hermisson durch ihren starken Fokus auf die Funktionalisierung von ›Spiritualität‹ insgesamt eine eher kritische Haltung, was die Bearbeitung von ›Spiritualität‹ in der Ausbildung betrifft. Diese zeigt sich darin, dass der Begriff bei ihr die starke Konnotation der *Freiheit* trägt, auch im Sinne einer institutionskritischen Haltung. Dem inhaltlich entsprechend reflektiert auch Kunz in seiner konkreten Darstellung der Lehrveranstaltung relativ ausführlich, wie die persönliche Freiheit der Studierenden didaktisch gewahrt werden soll – womit er ›Spiritualität‹ ebenfalls stark mit Freiheit konnotiert. Cornelius-Bundschuh, der insgesamt die Begriffe Frömmigkeit und geistliches Leben bevorzugt, bringt über die Rede von ›Spiritualität‹ deren inhaltliche Weite und damit den Aspekt der Freiheit in seinen Argumentationszusammenhang von geistlicher Bildung ein.

An dieser Stelle wird deutlich: Das Besondere an der Rede von ›Spiritualität‹ im Kontext theologischer Ausbildung ist, dass deren durchgehende Konnotationen der ›Freiheit‹ und ›Unverfügbarkeit‹ jeweils *theologisch begründet* werden.[468] Es werden »das Wirken Gottes«[469] und die »Gotteserfahrung«[470] sowie ›Spiritualität‹ als im Bewusstsein schlechthinniger Abhängigkeit erfahrbares »Ereignis der Freiheit«[471] beschrieben. Insgesamt ist als Proprium dieses Subdiskurses festzuhalten, dass hier im engeren Sinn theologische Begründungen für die Rede von ›Spiritualität‹ – jenseits im Gesamtdiskurs häufig anzutreffender unspezifischer etymologischer Bezüge auf die Pneumatologie – genannt werden.

Deutlich wird damit auch, was den spezifischen Unterschied zum Subdiskurs ›Profil‹ ausmacht: In jenem wird – relativ abstrakt – gefordert, dass Theologie und ›Spiritualität‹ miteinander verbunden werden sollten. Außerdem wird beschrieben, welche konkreten Formen kirchliche Praxis von ›Spiritualität‹ kennzeichnen bzw. kennzeichnen sollten. Damit verbunden ist eine kirchenkritische Haltung, wenn

468 Der Begriff findet sich als Merkmal von ›Spiritualität‹ auch z.B. bei Roser, Innovation Spiritual Care, 48.

469 Cornelius-Bundschuh, Zur geistlichen Bildung, 143.

470 Kunz, Erfahrungsraum, 177.

471 Hermisson, Spirituelle Kompetenz, 238 unter Verweis auf Eberhard Jüngel, Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit (Theologische Erörterungen 4), München 2000, 350.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Kirche den formulierten Vorstellungen nicht genügt. Der Diskurs zu ›Spiritualität‹ im Kontext theologischer Ausbildung zum Pfarrberuf hingegen arbeitet die Konnotation der ›Unverfügbarkeit‹ theologisch aus. Während man im Subdiskurs ›Profil‹ Übung und menschliche Aktivität und Praxiserfahrung besonders betont, akzentuiert der Spiritualitätsdiskurs im Kontext theologischer Ausbildung gerade die Grenzen, auf die menschliche Praxis wie kirchliche Ausbildung stoßen. Es werden ›Freiheit‹ und ›Unverfügbarkeit‹ von ›Spiritualität‹ entsprechend hervorgehoben.

6. Systematisierung der Zugangsweisen

Nach der Analyse der fünf dargestellten Subdiskurse zu ›Spiritualität‹ im Bereich Praktischer Theologie ergeben sich zwei zentrale Erkenntnisse. Dies ist erstens die Beobachtung, dass eine *theoretische Sättigung* erreicht ist. Weitere Kontexte, in denen im Bereich Praktischer Theologie ›Spiritualität‹ thematisiert wird (z.B. in den Bereichen Geistliche Begleitung, Gottesdienst, Seelsorge, Diakonie), weisen ähnliche Argumentationslinien und Denkfiguren im Zusammenhang mit ›Spiritualität‹ auf wie die dargestellten Subdiskurse, ohne jedoch in gleichem Maße abgegrenzte Diskurse zu bilden. Vielmehr werden hier einige der erhobenen Denkfiguren auf andere Weise miteinander kombiniert. Zweitens zeigt sich, dass jenseits der spezifischen Denkfiguren in allen Subdiskursen *Individualität* und *Erfahrung* im Zusammenhang mit ›Spiritualität‹ eine Rolle spielen – freilich in je unterschiedlicher Gewichtung. Es scheint sich bei diesen beiden Begriffen im Hinblick auf den praktisch-theologischen Diskurs um das inhaltliche Zentrum des Begriffs zu handeln. Dieser Beobachtung ist aus theologischer Perspektive weiter nachzugehen (vgl. Kap. V).

Es gilt nun, den Ertrag der Analyse zu bündeln und zu systematisieren. Dazu werden zunächst die entscheidenden Ergebnisse zusammengefasst und dann mit denen früherer Studien zu ›Spiritualität‹ aus diskursanalytischer Perspektive verglichen. Die anschließende kritische Würdigung der Subdiskurse und ihrer zentralen Denkfiguren zielt darauf zu verdeutlichen, in welcher Hinsicht die unterschiedlichen Konnotationen von ›Spiritualität‹ mehr bzw. weniger ertragreich für die Praktische Theologie und deren Reflexion (christlich-)religiöser Praxis sind.

6.1 Kontextspezifische Konnotationen von ›Spiritualität‹

Die erste Sichtung des Spiritualitätsdiskurses in bestimmten Kontexten ergab, dass ›Spiritualität‹ in bestimmten Kontexten besonders intensiv diskutiert wird. Die vertiefte Lektüre zeigte, dass dies vor allem die Verknüpfungen von ›Spiritualität‹ mit Konfession, Individualisierung, Spiritual Care, Körper und Ausbildung zum Pfarrberuf sind. Die Analyse ergab, dass sich zwischen Texten, die den gleichen Themenbereich bearbeiten, auch gemeinsame übertextliche Denkfiguren und Argumenta-

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

tionslinien finden – dass sich also Subdiskurse hinsichtlich der Rede von ›Spiritualität‹ in der Praktischen Theologie herausgebildet haben. Durch die gemeinsamen Denkfiguren und Argumentationslinien werden diese Subdiskurse einerseits nach innen zusammengehalten, andererseits ergeben sich so Unterschiede zu anderen Subdiskursen, was das Verständnis von ›Spiritualität‹ betrifft. Zugleich sind die Subdiskurse an einzelnen Stellen miteinander verknüpft. Es resultiert für die Praktische Theologie eine netzartige Struktur mit jeweils kontextspezifischen Konnotation von ›Spiritualität‹.

In methodischer Hinsicht ist an dieser Stelle festzuhalten, dass sich das Vorgehen in Orientierung an der Wissenssoziologischen Diskursanalyse bewährt hat, da die strukturierte Lektüre und Analyse eine Distanz zur jeweils konkreten Argumentation ermöglichte, durch die abstraktere Argumentationslinien und Denkfiguren sichtbar und damit die Subdiskurse zu ›Spiritualität‹ in der Praktischen Theologie fassbar wurden.

Im Einzelnen stellt sich dies folgendermaßen dar: Im Diskurs, der sich im Kontext von ›Spiritualität‹ und Konfession bewegt, trägt ›Spiritualität‹ die Konnotation ›*Profil*‹. Insbesondere die Abgrenzung nach außen sowie die Konzentration auf eigene (konfessionelle) Traditionen erweisen sich als zentrale Themen, die bei der Rede von ›Spiritualität‹ mitschwingen. ›Spiritualität‹ repräsentiert dabei die jeweils vorgeschlagene Lösung für den Umgang mit der negativ gedeuteten aktuellen Situation der christlichen Kirchen in Deutschland durch die Rückbesinnung auf die eigene konfessionelle Tradition. ›Spiritualität‹ wird hier konfessionell profiliert und zugleich als ökumenisch offen verstanden.

Der Diskurs, der sich im Zusammenhang der Rede von ›Spiritualität‹ argumentativ vor allem auf Prozesse der Individualisierung bezieht, betont in erster Linie die Entgrenzung von Systemen als Folge dieser Individualisierungsprozesse. ›Spiritualität‹ trägt damit auch selbst die Konnotation ›*Entgrenzung*‹ und bildet so die Antwort dieses Diskurses auf den beobachteten Bedeutungsverlust institutionalisierter Religion: Als ›Spiritualität‹ ist Religion demnach innerhalb wie außerhalb institutionalisierter Religion weiterhin weit verbreitet.

In gewisser Nähe zum Entgrenzungsdiskurs folgt die leitende Denkfigur im Kontext von ›Spiritualität‹ und Spiritual Care in erster Linie anthropologischen und im Anschluss daran institutionellen Argumenten einer angestrebten ›*Mehrdimensionalität*‹: Im Gesundheitssystem wird eine gewisse Einseitigkeit durch den Fokus auf physische, psychische und soziale Faktoren wahrgenommen, weshalb ›Spiritualität‹ in der Praktischen Theologie als Antwort darauf im Sinne eines umfassenden Gesundheitsverständnisses präsentiert wird. Dieses mehrdimensionale Gesundheitsverständnis der Institutionen entspricht dem hier vertretenen mehrdimensionalen Menschenbild: ›Spiritualität‹ gehört demnach zum Menschsein dazu. Im Diskurs zu Spiritual Care trägt ›Spiritualität‹ damit die Konnotation

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der ›Mehrdimensionalität‹ und zwar in anthropologischer, institutioneller und gesellschaftlicher Hinsicht.

Der Diskurs zu ›Spiritualität‹ und Körper wiederum argumentiert in gewisser Weise ähnlich wie der Diskurs im Kontext von Spiritual Care. Hier wird ›Spiritualität‹ als Antwort auf ein als verengt wahrgenommenes, rein kognitives Verständnis von Sinn und Glauben präsentiert. Während aber im Zusammenhang von Spiritual Care vor allem die interdisziplinäre Zusammenarbeit im Gesundheitswesen angestrebt wird, stehen im Kontext ›Spiritualität‹ und Körper individuelle Erfahrungen und deren Deutung im Fokus. Wo es um die Frage von ›Spiritualität‹ und Körper geht, erweist sich die Kombination von individueller Körpererfahrung und deren (in unterschiedlichem Ausmaß traditionsbasierter) Deutung als die entscheidende Denkfigur im praktisch-theologischen Diskurs. ›Spiritualität‹ trägt dabei die Konnotation ›*Erfahrung*‹ – oder umgekehrt: Erfahrung und ihre Deutung sind zentrale Konnotationen von ›Spiritualität‹, wenn es um Körperpraktiken geht.

Der Aspekt der ›*Unverfügbarkeit*‹ bildet schließlich die zentrale Konnotation von ›Spiritualität‹ im Diskurs zur Bedeutung von ›Spiritualität‹ in der theologischen Ausbildung zum Pfarrberuf. Auch dieser Diskurs versteht sich als Antwort auf eine kognitive Verengung, in diesem Fall die des akademischen Theologie-Studiums. ›Spiritualität‹ wird hier als Antwort auf die Frage danach präsentiert, wie angehende Pfarrer*innen dazu ausgebildet werden können, im Zusammenhang ihres Verkündigungsauftrags ihren Glauben zu praktizieren und zu kommunizieren. Mit der Akzentuierung der Unverfügbarkeit von ›Spiritualität‹ wird eine dezidiert theologische Denkfigur zentral platziert – und damit auch ›Spiritualität‹ selbst explizit theologisch konnotiert.

Insgesamt trägt ›Spiritualität‹ je nach Kontext auch innerhalb des praktisch-theologischen Diskurses deutlich unterschiedliche Konnotationen. Diese sind jedoch eben nicht rein subjektiv und kontextunabhängig von den jeweiligen Autor*innen gesetzt, wie es die Definitionen zu Beginn der untersuchten Texte vermuten lassen könnten. Vielmehr finden sich für unterschiedliche Kontexte ganz typische Denkfiguren und Argumentationslinien – und damit verbunden jeweils für bestimmte Kontexte entsprechende Konnotationen von ›Spiritualität‹.

6.2 Abgleich der Ergebnisse mit früheren Diskursbezügen

Im Vergleich mit früheren Untersuchungen zu ›Spiritualität‹, die ebenfalls Diskursbezüge vornehmen, wie die oben dargestellten Verknüpfungen von ›Spiritualität‹ und ›Diskurs‹ von Astrid Reglitz, Ralph Kunz und Hubert Knoblauch (vgl. Kap. I) wird deutlich, welche neuen Erkenntnisse die vorliegende Analyse ergibt.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Zunächst bestätigt sich, wie *Kunz* betont hatte und wie die Darstellung der unterschiedlichen Konnotationen von ›Spiritualität‹ in den verschiedenen Subdiskursen zeigt, dass es für das jeweilige Verständnis von ›Spiritualität‹ in den unterschiedlichen Subdiskursen essentiell ist, sich zum einen ganz grundsätzlich den Konstruktcharakter des Begriffs ›Spiritualität‹ selbst sowie zum andern die Kontexte des jeweiligen Subdiskurses bewusst zu machen.

Insgesamt ist zu beobachten, dass der Begriff ›Spiritualität‹ im praktisch-theologischen Diskurs so verwendet wird, dass kirchliche und nicht-kirchliche Formen von ›Spiritualität‹ gleichermaßen gemeint und nicht präzise voneinander zu unterscheiden, geschweige denn abzugrenzen sind. *Knoblauch* hatte diese Veränderung – freilich ohne besondere Beachtung des theologischen Diskurses – bereits treffend analysiert.

Im Vergleich zu der Textbasis, anhand der *Reglitz* vor über zehn Jahren den evangelischen Spiritualitätsdiskurs untersuchte, wird darüber hinaus deutlich, dass ihre Analyse durch die rasante Entwicklung und Ausweitung der praktisch-theologischen Rede von ›Spiritualität‹ nur noch einen Bruchteil dessen abbildet, was der Diskurs inzwischen umfasst. So spiegelt sich z.B. die vertikal-hierarchische Struktur von Sakralem und Profanen, wie Reglitz sie für den damaligen Spiritualitätsdiskurs erfasste, heute in erster Linie im Subdiskurs ›Profil‹. Die Denkfigur, dass keine Unterscheidung von Sakralem und Profanen mehr vorausgesetzt wird, hatte Reglitz noch unter der Überschrift ›gelebte Religion‹ verhandelt. Heute dominiert diese Denkfigur – nun allerdings ebenfalls unter der Bezeichnung ›Spiritualität‹ – vor allem den Subdiskurs ›Entgrenzung‹. Die Subdiskurse ›Mehrdimensionalität‹, ›Erfahrung‹ und ›Unverfügbarkeit‹ lassen sich nicht unmittelbar einer der beiden Seiten zuordnen, sie erfordern eine Ausdifferenzierung der Argumentation.

Insgesamt zeigt die Analyse der praktisch-theologischen Subdiskurse zu ›Spiritualität‹, dass sich vor allem eine These von Reglitz auch für diejenigen Zusammenhänge bestätigt, die unter der Überschrift ›Spiritualität‹ seitdem neu entstanden sind: Alle Argumentationen zu ›Spiritualität‹ arbeiten sich – nur eben auf unterschiedliche Art und Weise – an einem Thema ab. Es ist dies die Beobachtung rückläufiger Kirchenmitgliedschaftszahlen und daraus resultierende Fragen und Herausforderungen an Theologie und Kirche, die Reglitz unter dem Begriff Säkularisierung verhandelt. Reglitz kontrastiert auch in diesem Zusammenhang noch die Diskurse ›gelebte Religion‹ und ›Spiritualität‹:

> »Innerhalb des Diskurses über ›gelebte Religion‹ geht es um die methodisch kontrollierte Sichtbarmachung ›unsichtbarer Religiosität‹. Damit leistet der Diskurs einen eigenständigen Beitrag zur Revision der ›harten Säkularisierungstheorien‹

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> durch qualitative Religionsforschung. Der Spiritualitätsdiskurs hingegen arbeitet sich an ›Säkularisierung‹ als kirchlicher Deinstitutionalisierung ab.«[472]

Auch diese Argumentationsweisen im Zusammenhang der Rede von Säkularisierung finden sich heute beide unter der Überschrift ›Spiritualität‹. Insbesondere die Subdiskurse ›Profil‹ und ›Entgrenzung‹ spiegeln die von Reglitz genannte unterschiedliche Ausrichtung weiterhin. Der Subdiskurs ›Profil‹ setzt ›Spiritualität‹ als Lösung gegen das ›Problem Säkularisierung‹. Die gilt auch für den Subdiskurs ›Entgrenzung‹, allerdings auf andere Weise, nämlich indem Säkularisierung – durch die Annahme weit verbreiteter ›Spiritualität‹ innerhalb und außerhalb verfasster Religion – letztlich bestritten wird. Die zwischen diesen beiden Polen stehenden Subdiskurse ›Mehrdimensionalität‹, ›Erfahrung‹ und ›Unverfügbarkeit‹ tragen Positionen beider Ausrichtungen in sich und setzen darüber hinaus noch eigene Schwerpunkte. So differenzieren sich mit dem Spiritualitätsdiskurs auch dessen Bezüge auf die Deutung von und den Umgang mit Säkularisierung aus.

6.3 Diskursives Ringen um Schließung und Öffnung

Der Vergleich der Argumentationslinien zeigt, dass in allen Subdiskursen darum gerungen wird, wie Schließung und Öffnung miteinander ins Verhältnis zu setzen sind, was den Umgang mit der Beobachtung von Säkularisierung angeht. Die Polarität von Schließung und Öffnung ist damit gleichzeitig Konnotation von ›Spiritualität‹ selbst und Merkmal praktisch-theologischer Reflexionsweisen zum Umgang mit sinkenden Mitgliedszahlen der Kirchen.

Die Rede von ›Spiritualität‹ dient dabei einerseits – insbesondere in den analysierten Subdiskursen ›Profil‹ und ›Unverfügbarkeit‹ – der *Schließung*.[473] Dies zeigt sich daran, dass mit der Rede von ›Spiritualität‹ Aspekte christlich- bzw. konfessionell-gebundener Glaubenspraxis betont werden und der traditionsorientierte Begriff ›Frömmigkeit‹ häufig synonym zu ›Spiritualität‹ Verwendung findet.

Andererseits dient der Begriff ›Spiritualität‹ der *Öffnung* des praktisch-theologischen Diskurses nach außen, vor allem was den interdisziplinären Diskurs mit der Soziologie und mit dem Gesundheitswesen angeht, denn auch Disziplinen wie die Medizin und die Soziologie verwenden den Begriff ›Spiritualität‹.[474] Innertheologisch trifft das weite Begriffsverständnis der anderen Disziplinen insbesondere

472 Reglitz, Erklären und Deuten, 274. Vgl. zum Folgenden auch a.a.O., 290f. »Säkularisierung« versteht Reglitz dabei als den »Begriff, unter den sich jene Beobachtungen der Akteure zum religiösen Wandel summieren lassen, welche negative Folgen für die Kirche als Institution zeitigen.« (a.a.O., 291)

473 Reglitz sprach von »Abgrenzung« (a.a.O., 279).

474 Vgl. dazu Reglitz, die allerdings im Hinblick auf ›Spiritualität‹ weniger andere Wissenschaften, denn vielmehr den nicht-wissenschaftlichen Bereich im Blick hat, weshalb »die Rede

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

in den Subdiskursen ›Entgrenzung‹, ›Mehrdimensionalität‹ und ›Erfahrung‹ auf die Frage, inwiefern ›Spiritualität‹ mit christlichen bzw. protestantischen Inhalten zu füllen ist.

Besonders interessant ist nun, dass daneben in *allen* Subdiskursen *beide* Aspekte – Schließung *und* Öffnung – in gewisser Weise mitschwingen. Dies kann als Hinweis darauf gelten, dass in allen Subdiskursen darum gerungen wird, ob und wie Schließung und Öffnung miteinander ins Verhältnis zu setzen sind. Die jeweiligen Konnotationen des Begriffs ›Spiritualität‹ spiegeln dabei unterschiedliche Lösungsvorschläge: In den Subdiskursen ›*Profil*‹ mit der Rückbesinnung auf die Traditionen der eigenen Konfession und ›*Entgrenzung*‹ mit dem Anliegen der Wahrnehmung und Würdigung der schwindenden Unterschiede von Religion innerhalb und außerhalb der Institution wird dabei eindeutig die eine bzw. andere Seite favorisiert. Abgelehnt werden im Subdiskurs ›Profil‹ dementsprechend ein zu weiter Spiritualitätsbegriff (eine zu weite Öffnung jenseits traditionell-konfessioneller Formen und Inhalte) und im Gegensatz dazu im Subdiskurs ›Entgrenzung‹ die Abgrenzungsbemühungen (eine zu strenge Schließung) von Theologie und Kirchen nach außen. In beiden Subdiskursen wird die dominierende Argumentationsrichtung also deutlich zum Ausdruck gebracht.

Jedoch spielt in gewisser Weise jeweils in beiden Subdiskursen auch der jeweilige Gegenpol eine Rolle. Im Subdiskurs ›*Profil*‹ erfolgt neben dem Rückbezug auf Tradition auch eine Modernisierung im Sinne einer Öffnung, wenn mystische und körperbezogene Elemente als Ergänzung zu als einseitig kognitiv-intellektuell beschriebener protestantischer Theologie und Praxis akzentuiert werden. Dabei ist anzumerken: Zugleich wird diese Einbeziehung mystischer und körperbezogener Elemente wiederum begründet mit der Rückbesinnung auf die Wurzeln eigener Tradition. Dadurch wird die ›Öffnung‹ mindestens ambivalent, wenn sie nicht letztlich sogar eigentlich ›Schließung‹ meint.

Auch im Subdiskurs ›*Entgrenzung*‹ taucht die Argumentationsrichtung der Schließung neben der hier dominanten Öffnung auf. Sowohl innertheologisch als auch soziologisch erfolgt Abgrenzung: Sei es (von theologischer Seite) die Ablehnung eines zu diffusen Spiritualitätsbegriffs, sei es (von soziologischer Seite an Theologie bzw. Kirche gerichtet) der Vorwurf der Abwertung anderer. Argumente der Schließung dienen damit letztlich der Öffnung.

In den übrigen Subdiskursen spielen beide Argumentationsrichtungen gleichermaßen eine Rolle: Im Subdiskurs ›*Mehrdimensionalität*‹, der thematisch um Spiritual Care kreist, wird die Rolle der eigenen (christlichen) Tradition im Zusammenhang mit bzw. im Kontrast zur Frage des Well-Being als Zieldimension von Mehrdimensionalität im Gesundheitswesen verhandelt. Es steht folglich zur

vom Geist in erster Linie der Öffnung gegenüber dem populären spirituellen Markt« (a.a.O., 245) dient.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Debatte, wieviel Schließung bzw. Öffnung im interdisziplinären Diskurs und mit Blick auf andere Bezugssysteme möglich und sinnvoll ist, sodass ›Spiritualität‹ als eigene Wirkgröße im Gesundheitssystem verstanden werden kann. Auch im Subdiskurs ›*Erfahrung*‹ steht mit dem Fokus auf den Körper zur Debatte, inwiefern (religiöse) Deutung und Kommunikation die individuelle Erfahrung beeinflussen. Es geht hier also darum, im Gestus der Öffnung zu fragen, inwiefern religiöse – bzw. genauer: christliche – Tradition zur Deutung von Erfahrung hilfreich und eine gewisse Schließung demnach eventuell sinnvoll ist. Und schließlich wird auch im Subdiskurs ›*Unverfügbarkeit*‹ zum Thema theologischer Ausbildung die Frage verhandelt, wieviel persönliche Freiheit und Freiheit des Geistwirkens – bei gesetzter Traditionsbindung und geforderter Kompetenz – in Sachen ›Spiritualität‹ möglich ist. Auch hier wird um ein angemessenes Verhältnis von Schließung und Öffnung gerungen.

Alle untersuchten Subdiskurse sind von der Polarität der Schließung und Öffnung durchzogen. Die Orientierung eines Subdiskurses zu ›Spiritualität‹ eher in Richtung der Schließung oder der Öffnung erfolgt kontextspezifisch.

So lässt sich insgesamt die These aufstellen, dass die Rede von ›Spiritualität‹ auch deshalb in der Praktischen Theologie großen Anklang findet, weil die diskurs- und disziplinenübergreifende Verwendung des Begriffs zwar Eindeutigkeit signalisiert, jedoch tatsächlich so vage ist, dass vor allem das Verhältnis von Schließung und Öffnung allein auf Basis der Rede von ›Spiritualität‹ alles andere als eindeutig ist. Denn die Spannweite der Deutungen ist groß: Mit der Rede von ›Spiritualität‹ kann dezidiert nur eine Ausrichtung – entweder Schließung oder Öffnung – vertreten werden. Auch ist eine Positionierung an unterschiedlichen Stellen auf dem Kontinuum zwischen den beiden Polen möglich. Und es ist sogar denkbar, mit der Rede von ›Spiritualität‹ gleichzeitig Öffnung zu signalisieren und Schließung zu meinen – oder umgekehrt.

Die Rede von ›Spiritualität‹ als Art und Weise des Umgangs mit dem gemeinsamen Bezugsproblem der Säkularisierung hält damit zunächst offen, was dies im Hinblick auf Schließung bzw. Öffnung konkret bedeutet. Die Verbindung von ›Spiritualität‹ mit einem spezifischen inhaltlichen Bereich wie Spiritual Care, Körpererfahrung oder der Ausbildung zum Pfarrberuf ist dann jedoch Hinweis darauf, wo die jeweilige Deutung von ›Spiritualität‹ und der vorgeschlagene Umgang mit ›Säkularisierung‹ im Bereich zwischen Schließung und Öffnung zu verorten sind.

6.4 Tradition und Sehnsucht: ›Spiritualität‹ als Lösungsbegriff zwischen Vergangenheit und Zukunft

Die genannte Polarität von Schließung und Öffnung aufnehmend ergeben sich noch zwei weitere Linien, die quer zu den analysierten Subdiskursen verlaufen und durch die die Subdiskurse miteinander verbunden sind. Oder anders formuliert: In die-

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sen Linien scheinen sich Hinweise auf Merkmale eines subdiskursübergreifenden Begriffs von ›Spiritualität‹ in der Praktischen Theologie zu ergeben. ›Spiritualität‹ erweist sich wiederum in zweifacher Hinsicht als Lösungsbegriff für ein Bezugsproblem.

Denn es wird mit der Rede von ›Spiritualität‹ vor dem Hintergrund des gemeinsamen Bezugsproblem Säkularisierung auch um die Rolle von ›Tradition‹ gerungen. Das Motiv der ›Tradition‹ (wie und in welchem Umfang wird warum auf welche überlieferten Formen und Inhalte zurückgegriffen) kann im praktisch-theologischen Diskurs als ein entscheidender Aspekt dafür gelten, was jeweils mit ›Spiritualität‹ gemeint ist. Die Rede von ›Spiritualität‹ trägt dementsprechend selbst durchgehend auch die Konnotation ›Tradition‹. Oder umgekehrt formuliert: Die konkrete Bedeutung von ›Spiritualität‹ hängt jeweils davon ab, was in einem spezifischen Kontext mit ›Tradition‹ gemeint ist und in welchem Umfang dieser ›Tradition‹ Einfluss zugeschrieben wird.

Die Bandbreite dieses Motivs ›Tradition‹ lässt sich an den untersuchten Subdiskursen verdeutlichen. Während unter ›*Profil*‹ mit ›Tradition‹ die Rückbesinnung auf eine scheinbar eindeutige und vorfindliche (konfessionell-christliche) Tradition verstanden wird und unter ›*Entgrenzung*‹ die Ablehnung von Tradition im Sinne institutionell-kirchlicher Vergemeinschaftung, ist insbesondere eine Betrachtung der Denkfiguren in den anderen Subdiskursen anregend. So kann die Rede von ›Spiritualität‹ im Rahmen von *Spiritual Care* dazu herangezogen werden, um in der Vielfalt der Möglichkeiten den eigenen Standpunkt formulieren und sich dabei gegebenenfalls an spezifischen Traditionen zu orientieren. Ebenso kann die Rede von ›Spiritualität‹ im Zusammenhang von *Körpererfahrung* dazu dienen, individuelle Erfahrungen im Bewusstsein darum zu deuten, dass jede Wahrnehmung und jede Deutung individueller (religiöser) Erfahrung bereits sozial eingebettet ist. Für die Erfahrungsdeutung kann in verschiedener Art und Weise und in unterschiedlichem Ausmaß auf bestehende Tradition zurückgegriffen werden. Und schließlich kann die Rede von ›Spiritualität‹ in *kirchlichen und akademisch-theologischen Bildungsprozessen*, die auf den Pfarrberuf ausgerichtet sind, neben aller inhaltlichen Gebundenheit an deren Tradition die Unverfügbarkeit von ›Spiritualität‹ akzentuieren.

Es zeigt sich also: Hinter dem praktisch-theologischen Ringen um den Begriff ›Spiritualität‹ steht die Frage, wie Individualisierung mit Formen und Inhalten christlich-religiöser Deutungsmuster miteinander in Beziehung gesetzt wird. Nur im Subdiskurs ›Profil‹ ist ›Tradition‹ dabei vergangenheitsorientiert gemeint im Sinne einer Wiederentdeckung historischer Formen und Inhalte. In den anderen Diskursen meint das Ringen mit dem Motiv der ›Tradition‹ insgesamt die – wie auch immer geartete und unterschiedlich intensive – aktive und konstruktivkritische Auseinandersetzung mit bestehenden *Deutungsmustern*.

Auch die Thematisierung von ›*Sehnsucht*‹ und ›*Suche*‹ im Zusammenhang mit der Rede von ›Spiritualität‹ liegt quer zu den analysierten Subdiskursen. Sie verbindet

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

die Subdiskurse miteinander. Es zeigt sich, dass ›Spiritualität‹ jeweils als Reaktion auf eine spezifische Frage bzw. ein besonderes Anliegen konzipiert wird. So ist z.B. im Subdiskurs ›Mehrdimensionalität‹ von einer »Sehnsucht nach Ganzheitlichkeit«[475] die Rede und einer »Sehnsucht nach Spiritualität«[476]. In den anderen Subdiskursen geht es um eine Suche nach Gott[477] und nach dem Sinn[478] sowie um eine »Suche nach Spiritualität«[479]. Alle Nennungen machen deutlich: ›Sehnsucht‹ und ›Suche‹ konnotieren ›Spiritualität‹ mit Bewegung und Dynamik und damit letztlich auch mit Zukunft.

Für die diskursübergreifenden Spiritualitätsmarker ›Tradition‹ und ›Sehnsucht‹ erweist sich die Bedeutung von ›Spiritualität‹ als Lösungsbegriff folglich in zweierlei Hinsicht: Im praktisch-theologischen Diskurs ist ›Spiritualität‹ ein Begriff, anhand dessen sich Theologie und Kirche vor dem Hintergrund von Säkularisierung auch selbst thematisieren. Dies erfolgt zum einen an der Vergangenheit orientiert, indem das Verhältnis zur (eigenen) ›Tradition‹ zur Debatte steht. Zum anderen wird mit der Rede von ›Spiritualität‹ die Gegenwart, vor allem aber die Zukunft von Theologie und Kirche berührt, wenn ›Spiritualität‹ mit ›Suche‹ und ›Sehnsucht‹ und der Frage nach Deutungsmustern von Menschen verknüpft wird.

›Spiritualität‹ trägt damit die Konnotation einer Zukunftsorientierung, die auf unterschiedliche Weise und unterschiedlich eng mit dem eher vergangenheitsorientierten Aspekt der ›Tradition‹ verbunden wird.

6.5 Kritische Würdigung der Rede von ›Spiritualität‹ in praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskursen

Abschließend liegt der Fokus noch einmal auf den einzelnen praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskursen und auf der Frage danach, inwiefern der jeweils im Diskurs präsentierte Lösungsbegriff ›Spiritualität‹ argumentativ schlüssig ist und damit als für die gegenwärtige Diskussion relevant gelten kann.

Der Subdiskurs ›*Profil*‹, der die Frage nach dem Zusammenhang von ›Spiritualität‹ und Konfession diskutiert, verknüpft das Anliegen der (Wieder-)Bewusstmachung protestantischer Frömmigkeitstradition mit dem (Wieder-)Einbezug von Erfahrung und Praxis in die Rede von ›Spiritualität‹. Insofern trägt er dazu bei, die auf kognitive Zugänge beschränkten Begrenzungen protestantischer Tradition zu revidieren und innerhalb der eigenen konfessionellen Tradition auch andere Akzente

475 Körtner, Spiritualität und Medizin, 342; Karle, Chancen und Risiken, 62 [im Original teilweise hervorgehoben].

476 Körtner, Spiritualität und Medizin, 342.

477 Dahlgrün, Christliche Spiritualität, 421.

478 Vgl. Gräb, Religion der Individuen, 36; Karle, Perspektiven der Krankenhausseelsorge, 545.

479 Karle, Perspektiven der Krankenhausseelsorge, 545; vgl. auch Schnütgen, Tanz, 25.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

wahrzunehmen. Insbesondere ist jedoch der kirchenkritische Impetus dieses Subdiskurses, der einen Gegensatz von »echter« protestantischer bzw. christlicher Tradition versus volkskirchlicher Frömmigkeit konstruiert, sachlich wenig begründet. Dementsprechend wird auch die damit verbundene Rede von ›Spiritualität‹, welche mit etymologisch-historischer Begründung sozusagen das christliche »Urheberrecht« auf den Begriff beansprucht, der Komplexität des inter- und innerdisziplinären Diskurses rund um ›Spiritualität‹ nicht gerecht.

Ganz anders der Subdiskurs ›*Entgrenzung*‹, der auf Basis der Deutung von ›Spiritualität‹ als Ausdruck von Individualisierung in erster Linie um eine Öffnung für den interdisziplinären Diskurs bzw. um die Berücksichtigung außerkirchlicher Positionen bemüht ist. Die Gleichsetzung von Kirchenzugehörigkeit und ›Spiritualität‹ wird auch hier aufgebrochen, jedoch im Sinne einer Egalisierung der Bewertung von inner- und außerkirchlicher ›Spiritualität‹. Die Herangehensweise ist damit deutlich weniger exkludierend als die des Subdiskurses ›Profil‹. Der Diskurs geht vielmehr davon aus, dass Kirchenzugehörigkeit nicht mehr die entscheidende Variable für das Verständnis von Religion und ›Spiritualität‹ ist. Dieses Vorgehen und diese Deutung von ›Spiritualität‹ im Sinn der ›Entgrenzung‹ sind realistisch und deshalb gewinnbringend für den praktisch-theologischen Diskurs.

Fraglich ist zugleich, ob damit eine Distanzierung von verfasster Religion, also von Kirche, zwingend einhergehen muss, wie sich dies als Gegenpol zur ›Entgrenzung‹ im Diskurs fast durchgehend zeigt. Ist Praktische Theologie weiterhin auf Kirche bezogen, indem sie kirchliches Handeln reflektiert und für die Kirche ausbildet, ist es ihre Aufgabe, ›Spiritualität‹ sowohl kulturwissenschaftlich in den Blick zu nehmen als auch dezidiert theologische Schlussfolgerungen daraus zu ziehen.[480] Auch ist mit der ›Entgrenzung‹ die Schwierigkeit verbunden, dass ein Bereich außerhalb populärer Religion bzw. religiöser und säkularer Sinndeutung kaum noch zu beschreiben ist, obgleich davon auszugehen ist, dass er existiert.[481] Die Ablehnung von Exklusion führt hier sozusagen zu einer Über-Inklusion, die impliziert, dass ›Spiritualität‹ quasi omnipräsent – eben: entgrenzt – ist.

Eine ebenfalls große inhaltliche Offenheit ist im Subdiskurs ›*Mehrdimensionalität*‹ im Kontext von Spiritual Care mit der Rede von ›Spiritualität‹ verknüpft. Mit der Mehrdimensionalität verbunden sind dabei vor allem die beiden zweipoligen Denkfiguren ›begriffliche Unschärfe und Positionalität‹ sowie ›Well-Being und Macht‹.

480 Vgl. dazu auch Reglitz über ›gelebte Religion‹: »Wer die Debatten um ›gelebte Religion‹ als einen kulturwissenschaftlichen Diskurs inszeniert und seine Aufmerksamkeit fast ausschließlich nur noch auf die ›unsichtbaren‹ Gestalten des Religiösen im Alltag lenkt, muss sich die Rückfrage gefallen lassen, was derartige Theorien von Glaubenspraxis mit der sichtbaren Kirche und ihren praktisch-theologischen Problemen zu tun haben.« (Reglitz, Erklären und Deuten, 281).

481 Auch Knoblauch nennt die Deutung z.B. von Ritualen im Bereich des Sports eine »›inflationäre‹ Ausweitung des Religionsbegriffes« (Knoblauch, Populäre Religion, 266).

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Beide Denkfiguren bringen schon in sich die Vielschichtigkeit der Gemengelage und das Ringen um die eigene Position im interdisziplinären Kontext zum Ausdruck.

So impliziert erstens die Spannung von ›begrifflicher Unschärfe und Positionalität‹ in der Rede von ›Spiritualität‹, dass Offenheit für den interdisziplinären Diskurs nicht zuletzt auch deshalb eine Bereicherung für die Praktische Theologie ist, weil sie zugleich Positionierung erfordert bzw. die Präzisierung der eigenen Position verlangt. Und dies gilt nicht nur für die Menschen, denen Spiritual Care konkret zukommt, sondern auch für die Praktische Theologie, die sich theoretisch mit Spiritual Care befasst. Die weitere theologische Arbeit am Spiritualitätsbegriff ist deshalb von großer Bedeutung. In der Spannung von ›Well-Being und Macht‹ kommt zweitens der konkrete Kontext Krankenhaus in den Blick, der davon geprägt ist, dass kirchliche Seelsorge im deutschen Gesundheitssystem momentan noch so viel Einfluss hat, dass ihre spezifischen Kompetenzen nicht in Frage gestellt werden.[482] Die durchgehende Bezugnahme auf Fragen der Macht zeigt jedoch, dass die ungewisse Zukunft von positioneller christlicher ›Spiritualität‹ als externe Komponente im machtvollen und auf Well-Being zielenden Zusammenhang des Gesundheitswesens bereits im Blick ist. Aus praktisch-theologischer Perspektive ist festzuhalten, dass die Rede von ›Spiritualität‹ dazu herausfordert, die eigene Position theologisch zu begründen. Insgesamt ist der Subdiskurs ›Mehrdimensionalität‹ damit anregend auch für Argumentationen zu ›Spiritualität‹ jenseits des konkreten Sachzusammenhangs Spiritual Care: Wie kann ›Spiritualität‹ im Angesicht disziplinärer Vielfalt sinnvoll definiert werden?

Der Subdiskurs ›*Erfahrung*‹ nimmt ernst, dass im Zuge von Individualisierungsprozessen dem eigenen Körpererleben zunehmend Bedeutung für die eigene Vergewisserung zugeschrieben wird. Besonders interessant an dieser Akzentuierung von ›Spiritualität‹ ist, dass zwar das Erleben individuell geschieht, dass Sozialität dabei aber durchgehend involviert ist und auch reflektiert wird – sei es über die Rolle von Deutung, sei es durch die Gegenwart anderer, die das persönliche Erleben unmittelbar beeinflussen. Mit der verstärkten Einbeziehung von Emotion und Sinnlichkeit im Kontext ›Spiritualität‹ und Körper geht außerdem eine grundsätzliche Offenheit einher. Dazu gehört auch die Konzeption christlicher Inhalte als ein Angebot unter vielen in pluralen Kontexten. Körpererfahrungen wird zunächst ein Wert an sich zugeschrieben, der dann auch neue Akzentsetzungen und Interpretationen in Bezug auf christliche Deutung und Tradition nach sich ziehen kann. Die Argumentationsrichtung des Subdiskurses ›Erfahrung‹ läuft der des Subdiskurses ›Profil‹ damit

482 Gemeint sind hier die oben genannten Kompetenzen, »die in theologischer und pastoralpsychologischer Ausbildung geschult werden« (Roser, Spiritual Care, 397) und das spezifische »Expertenwissen« (ebd.) von Seelsorgenden bilden, sowie die »theologische[] Bestimmung zentraler Begriffe wie ›well-being‹, ›Lebensqualität‹ oder ›total pain‹ im Diskurs und in der Praxis« (a.a.O., 411).

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gewissermaßen entgegen: Christliche Symbole müssen sich hier als plausibel für die Deutung der gemachten Erfahrungen erweisen statt wie im Subdiskurs ›Profil‹ gesetzt zu sein und nur um Erfahrungen bereichert zu werden. Es ist deshalb einerseits eine gründliche Analyse von Erfahrungen im Kontext von ›Spiritualität‹ und Körper erforderlich sowie andererseits ein reflektiertes hermeneutisches Vorgehen. Letzteres gilt insbesondere für die Kategorie der (Körper-)Erfahrung selbst, die dezidiert theologisch zu durchdenken und zu konkretisieren wäre.

Schließlich zeigt der Subdiskurs ›*Unverfügbarkeit*‹, dass bei aller Kompetenzorientierung in der theologischen Ausbildung zum Pfarrberuf die Rede von ›Spiritualität‹ für etwas steht, das in besonderer Weise zu beachten ist. Trotz gemeinsamer Referenz auf die Etymologie des Begriffs in den Subdiskursen ›Profil‹ und ›Unverfügbarkeit‹ wird vor allem in letzterem reflektiert, dass ›Spiritualität‹ – gerade auch in der Bindung an die (evangelische) Tradition – nicht ganz zu fassen ist. Zugleich werden hier Tradition und Institution als die Rahmungen verstanden, die der Rede von ›Spiritualität‹ gleichermaßen Raum lassen und Kontur geben. Es wäre zu vertiefen, was dies für den interdisziplinären Austausch bedeutet.

Insbesondere sind es also die drei letztgenannten Spiritualitätsdiskurse ›Mehrdimensionalität‹, ›Erfahrung‹ und ›Unverfügbarkeit‹, die sich in ihrer Vielschichtigkeit und mit ihren Verschränkungen von Schließung und Öffnung, Tradition und Sehnsucht als realistisch und für die Debatte um ›Spiritualität‹ als weiterführend erwiesen haben. Gerade durch die Komplexität der Argumentationen in diesen Subdiskursen wird deutlich, inwiefern ›Spiritualität‹ sich als hilfreicher Begriff der Selbstreflexion von Theologie und Kirche erweisen kann.

6.6 Fazit

Insgesamt zeigt die Systematisierung der Zugangsweisen zu ›Spiritualität‹ im praktisch-theologischen Diskurs: Praktisch-theologische Rede von ›Spiritualität‹ ist multidimensional und durch verschiedene Subdiskurse strukturiert. Bei der Rede von ›Spiritualität‹ gilt es, stets den Kontext und die damit jeweils mitschwingenden unterschiedlichen Konnotationen und Zielrichtungen der Argumentation wahrzunehmen und zu reflektieren.

Insbesondere das diskursübergreifende Ringen um ›Schließung und Öffnung‹ macht deutlich, dass der inhaltlich vage Begriff ›Spiritualität‹ es ermöglicht, ganz unterschiedliche, diskursspezifische Umgangsweisen mit Säkularisierung und den damit verbundenen Fragen und Herausforderungen an Theologie und Kirche unter einer gemeinsamen Überschrift zu verhandeln. Über die Begriffe ›Suche‹ und ›Sehnsucht‹ erhält der praktisch-theologische Spiritualitätsdiskurs dabei eine zukunftsorientierte Ausrichtung und die Konnotation von Dynamik.

Dieser Spur von ›Schließung und Öffnung‹ in Kombination mit einer zukunftsorientierten Rede von ›Sehnsucht‹ und ›Suche‹ im Zusammenhang mit ›Spiri-

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

tualität‹ ist nun noch einmal vertieft im interdisziplinären Spiritualitätsdiskurs nachzugehen. Denn dieser ist in vielerlei Hinsicht eng mit dem praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurs verzahnt, wie bereits die analysierten Subdiskurse zeigten. Dies gilt weit über das bereits analysierte Verständnis von ›Spiritualität‹ des Soziologen Hubert Knoblauch hinaus. Neben den häufig für die Argumentation zentral platzierten Verweisen auf die Spiritualitätsforschung anderer Disziplinen sind dies auch disziplinenübergreifende Projekte und daraus resultierende Veröffentlichungen.

Vor allem religionssoziologische und religionspsychologische Konzepte sind für die weitere Analyse von Interesse, da beide Forschungszweige inklusive ihrer Basiswissenschaften Soziologie und Psychologie eigene Spiritualitätsdiskurse herausgebildet haben. Im Ringen um den Begriff ›Spiritualität‹ in den unterschiedlichen Disziplinen und im interdisziplinären Dialog mit der Praktischen Theologie kann die Analyse von Argumentationslinien und Denkfiguren zu ›Spiritualität‹ erhellen, wo, wie, warum und mit welchen Argumenten der Begriff verwendet wird. Die besondere Beachtung der Dimensionen ›Schließung und Öffnung‹, ›Tradition‹ sowie ›Sehnsucht und Suche‹, die sich in den praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskursen als Querschnittsthemen ergeben haben, sollen dabei in der folgenden disziplinenübergreifenden Analyse die Ergebnisse dieses ersten Teils weiter präzisieren.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

IV. ›Spiritualität‹ im interdisziplinären Kontext

Die Analyse praktisch-theologischer Spiritualitätsdiskurse hat gezeigt, auf wie vielfältige Weise und mit wie unterschiedlichen Anliegen und Begründungsmustern in der Praktischen Theologie auf ›Spiritualität‹ Bezug genommen wird. Diese Bandbreite an Deutungs- und Begründungsvarianten wird noch größer, wenn diejenigen Kontexte in den Blick genommen werden, die sich im Umfeld Praktischer Theologie, vor allem im Bereich empirischer Religionsforschung mit psychologischen bzw. soziologischem Fokus finden. In diesen Bereich fallen der Diskurs um die empirische Messung und Erhebung von ›Spiritualität‹ sowie der Diskurs um den spezifischen Zusammenhang von ›Spiritualität‹ und Gesundheit.

Die Analyse dieser beiden Spiritualitätsdiskurse erfolgt wiederum in Orientierung am Vorgehen der Wissenssoziologischen Diskursanalyse (Kap. IV.1 und Kap. IV.2). Anschließend wird das Vorgehen dann variiert, da die daraufhin in den Blick genommene Rede von ›Spiritualität‹ in der Psychologie und deren praktisch-theologische Rezeption zu selten ist, um als eigenständiger Diskurs untersucht oder bezeichnet werden zu können. Der Abschnitt »›Spiritualität‹ in der Psychologie« schließt die textbasierte Untersuchung zu ›Spiritualität‹ im interdisziplinären Kontext demnach auf methodisch andere Weise ab (Kap. IV.3). Das Kapitel mündet in ein Fazit, das die Ergebnisse des vorigen Kapitels integriert und so das Ergebnis der Analyse insgesamt präzisiert (Kap. IV.4).

1. Selbstbezeichnung

1.1 Einleitung zu »›Spiritualität‹ erheben und messen« in der Religionsforschung

Für die Frage nach Spiritualitätsdiskursen in der Praktischen Theologie sind über die Praktische Theologie hinaus insbesondere jene Texte von Interesse, die sich in deren engerem Umfeld bewegen. Im Hinblick auf die Erhebung und Messung von ›Spiritualität‹ sind dies insbesondere Beiträge religionssoziologischer sowie religionspsychologischer Provenienz. Vor allem Beiträge im Zusammenhang des

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Religionsmonitors sind hier von Interesse, weil diese disziplinenübergreifend die Hauptreferenz für quantitative Aussagen zu ›Religiosität‹ und ›Spiritualität‹ in Deutschland sind, wie sie z.B. in der Religionssoziologie Detlef Pollack und Hubert Knoblauch und in der Religionspsychologie Heinz Streib und Barbara Keller treffen.[1] Deren Texte werden ebenso wie die Daten des Religionsmonitors selbst auch in praktisch-theologischen Texten zitiert und sind damit für den disziplinenübergreifenden ebenso wie für den religionssoziologischen und auch den spezifisch (praktisch-)theologischen Spiritualitätsdiskurs von Bedeutung.[2]

Jenseits der Rezeption des Religionsmonitors erfolgt theoretische Reflexion zum Verständnis und zur Erhebung von ›Spiritualität‹ auch im engeren Kontext der religionspsychologisch geprägten Forschung zu ›Spiritualität‹ z.B. bei Heinz Streib, Barbara Keller und Constantin Klein. Diese beziehen sich auch auf den Religionsmonitor, reflektieren den Begriff ›Spiritualität‹ aber noch darüber hinaus und bringen weitere Argumente im Hinblick auf die Erhebung und Messung von ›Spiritualität‹ vor.

Wie im vorigen Kapitel werden nun auch für den interdisziplinären Kontext der Praktischen Theologie zunächst zentrale Akteur*innen und deren einschlägige Publikationen vorgestellt, anschließend die darin ersichtlichen Vorgehensweisen und Definitionen von ›Spiritualität‹ präsentiert, bevor verbindende Argumentationslinien und Denkfiguren in den Blick kommen und interpretiert werden.

1.2 Textgrundlage

Grundlage für die folgende Analyse sind zum einen Texte von Stefan Huber und Detlef Pollack aus dem Umfeld des Religionsmonitors der Bertelsmann Stiftung, der seit 2008 regelmäßig durchgeführt wird. Außerdem wird ein Text von Constantin Klein zugrunde gelegt, den er wiederum zu einem frühen Zeitpunkt der Debatte zum Begriff der ›Spiritualität‹ verfasste und der seitdem häufig auch im praktisch-theologischen Diskurs zitiert wird. Und schließlich wird ein Beitrag von Heinz Streib und Barbara Keller herangezogen, die in einer breit angelegten Untersuchung die alltagssprachliche Verwendung von ›Spiritualität‹ erhoben. An dieser Untersuchung war Klein in der Auswertung ebenfalls beteiligt und in ihrer theoretischen Einleitung werden die Ergebnisse des Religionsmonitors 2008 zitiert, zu denen Klein sich wiederum im gleichen Jahr in einem gemeinsamen Text mit Stefan Huber äußerte. Für den beschriebenen Subdiskurs im interdisziplinären Kontext

1 Vgl. u.a. Detlef Pollack, Spiritualität. Religionssoziologische Analysen zum religiösen Wandel in Westeuropa und den USA, in: Una Sancta 76,2 (2021), 83–98: 87; Knoblauch, Populäre Religion, 153–162; Streib/Keller, Was bedeutet Spiritualität, 20–24.33.

2 Vgl. z.B. Lienau, Religion auf Reisen, 394f und Roser, Spiritual Care, 401.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zur Erhebung und Messung von ›Spiritualität‹ liegt also ein Verweisungszusammenhang vor, der sich im weiteren Sinn um den auch darüber hinaus bedeutsamen Religionsmonitor herum erschließt.

Stefan Huber (2008/2011): Religiöses und spirituelles Selbstkonzept

Der Religionspsychologe und Religionswissenschaftler Stefan Huber leitet an der Theologischen Fakultät der Universität Bern das Institut für Empirische Religionsforschung. Grundlage für die folgende Analyse sind vier Texte von Huber, die im Kontext des Religionsmonitors 2008 zu verorten sind, dem es explizit um die Untersuchung »institutionalisierter Religiosität« sowie von »neuen Formen religiöser Praxis« geht.[3]

In seiner Monographie »Zentralität und Inhalt« (2003) stellte Huber sein multidimensionales Messmodell von Religiosität erstmals ausführlich vor.[4] Aus diesem entwickelte er in den folgenden Jahren den »Religiositäts-Struktur-Test« (R-S-T), der seinerseits die methodische Basis für die seit 2007 laufenden Erhebungen der Bertelsmann-Stiftung unter der Bezeichnung »Religionsmonitor« bildet.[5]

Es fällt dabei auf, dass ›Spiritualität‹ im R-S-T selbst zunächst nur am Rande erwähnt wird. Huber setzt methodisch vielmehr auf den Begriff der ›Religiosität‹, den er so definiert:

> »Ein Erleben und Verhalten ist immer dann ›religiös‹, wenn in ihm ein Bezug zu einer transempirischen Ebene, die für das Subjekt den Charakter einer letztgültigen Instanz hat, hergestellt wird. Dieser Begriff ist bewusst sehr weit gefasst, dadurch beinhaltet er auch viele Phänomene, die teilweise unter dem Begriff Spiritualität diskutiert werden«[6].

›Spiritualität‹ wird hier einem weiten Religionsbegriff zu- bzw. untergeordnet, wobei der R-S-T darauf zielt, Ansätze aus religionssoziologischer, religionspsychologischer, religionswissenschaftlicher und theologischer empirischer

3 Beide Zitate https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/unsere-projekte/religionsmonitor/projektthemen/religionsmonitor-2008/ [Abruf am 03.08.2023].

4 Vgl. Stefan Huber, Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 9), Opladen 2003.

5 Vgl. Stefan Huber, Aufbau und strukturierende Prinzipien des Religionsmonitors, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), Bertelsmann Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 21–31 und Stefan Huber, Der Religionsmonitor 2008. Strukturierende Prinzipien, operationale Konstrukte, Auswertungsstrategien, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009, 17–52.

6 Stefan Huber, Religiosität in Deutschland, Österreich und der Schweiz, in: Constantin Klein/Hendrick Berth/Friedrich Balck (Hg.), Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze, Weinheim/München 2011, 163–187: 163.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Religionsforschung miteinander zu verknüpfen, um »Strukturen und Dynamiken des religiösen Erlebens und Verhaltens«[7] mit einem quantitativen Forschungsinstrument zu erheben. Erforderlich ist diese interdisziplinäre Herangehensweise für Huber, da mono-disziplinäre Forschung den Nachteil habe, das komplexe Phänomen ›Religion‹ jeweils nur einseitig erfassen zu können.[8]

Indem nun der Religionsmonitor neben der selbst eingeschätzten Religiosität auch die Selbsteinschätzung bzgl. ›Spiritualität‹ erfasst, kann nach Huber empirisch gezeigt werden, inwiefern und in welchen Dimensionen sich diese Selbsteinschätzungen überlappen bzw. was typisch für die Rede von ›Spiritualität‹ ist.[9]

Die Berücksichtigung von ›Spiritualität‹ begründet Huber formal-quantitativ damit, dass sich in psychologischen, religionspsychologischen und medizinischen Studien der Begriff »seit etwa 15 Jahren«[10] häufiger finde. Zur Auswertung der Daten des Religionsmonitors schlägt Huber folgendes Verständnis von ›Spiritualität‹ vor:

> »Die meisten Autoren und Autorinnen stimmen […] darin überein, dass Spiritualität durch einen authentischen, intrinsisch motivierten und mit eigenen Erfahrungen verbundenen Glauben charakterisiert ist. Für einen derartigen Spiritualitätsbegriff gewinnen die Dimensionen der privaten religiösen Praxis und der religiösen Erfahrung eine besondere Relevanz, da in ihnen der persönlich praktizierte und selbst erfahrene Glaube am dichtesten zum Ausdruck kommt.«[11]

An diese indirekte Definition von ›Spiritualität‹ anknüpfend prüft Huber Antworten von Befragten zu Gebet und Meditation (Kerndimension »private Praxis«) und

---

7 Stefan Huber, Der Religiositäts-Struktur-Test (R-S-T). Systematik und operationale Konstrukte, in: Wilhelm Gräb/Lars Charbonnier (Hg.), Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive (Studien zu Religion und Kultur 1), Berlin/Münster 2008, 137–171: 137. Vgl. dazu auch Stefan Huber/Constantin Klein, Spirituelle und religiöse Konstrukträume. Plurale Konstruktionsweisen religiöser und spiritueller Identitäten im Spiegel der deutschen Daten des Religionsmonitors 2008, in: Arndt Büssing/Niko Kohls (Hg.) Spiritualität transdisziplinär. Wissenschaftliche Grundlagen im Zusammenhang mit Gesundheit und Krankheit, Berlin/Heidelberg 2011, 53–66: 55f.

8 Vgl. Huber, Religiositäts-Struktur-Test, 137. Konkret erfasst Huber dazu mit dem R-S-T religiöse Strukturen anhand der drei Konstruktionsprinzipien Kerndimension (religionssoziologisch: Intellekt, Ideologie, öffentliche Praxis, private Praxis, Erfahrung, Konsequenzen im Alltag), Zentralität (religionspsychologisch: »Verankerung des Religiösen in der psychischen Organisation einer Persönlichkeit« [a.a.O., 140]) und Inhalt (theologisch/religionswissenschaftlich: konkrete Gestalt des Religiösen), vgl. a.a.O., 138–141.

9 Vgl. Huber, Der Religionsmonitor 2008, 39.

10 Ebd. Siehe auch Huber, Religiositäts-Struktur-Test, 165.

11 Huber, Der Religionsmonitor 2008, 44.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Du- bzw. All-Erfahrungen (Kerndimension »Erfahrung«) auf ihren Zusammenhang mit der Selbstbezeichnung als ›spirituell‹.[12] Die Ergebnisse zeigen, dass mit der eigenen Zuordnung als ›spirituell‹ sowohl theistische als auch pantheistische Basissemantiken verbunden sind: 58 % der Befragten vertreten beide Semantiken und bei fast der Hälfte ist eine der beiden Semantiken hoch ausgeprägt.[13] Huber folgert daraus, dass der quantitative Zusammenhang zwischen der Selbstbezeichnung als ›spirituell‹ und den genannten Praktiken zeigt, dass ›Spiritualität‹ nicht nur eine rein theoretische Zuschreibung ist, sondern sich auch in der Lebenspraxis der Befragten zeigt.[14]

Der Zuordnung der Begriffe ›religiös‹ und ›spirituell‹ geht Huber in einer Interpretation der Daten des Religionsmonitors 2008 in Zusammenarbeit mit Constantin Klein noch weiter nach. Hier fragen die Autoren nach »Einstellungen, Erfahrungen und Praktiken«[15], die mit der Rede von ›Religiosität‹ und ›Spiritualität‹ jeweils einhergehen. Sie argumentieren hier also noch zurückhaltender als in den bisher genannten Texten, indem nun explizit *ohne* eigene Spiritualitätsdefinition und dezidiert »nicht aus der Perspektive eines normativen Begriffs«[16], sondern ausschließlich anhand der Selbstbezeichnung als ›spirituell‹ und den damit verbundenen individuellen Konstrukträumen vorgegangen wird.[17] Die inhaltliche Füllung von ›Spiritualität‹ nimmt Huber wiederum in erster Linie über Korrelationen mit anderen Selbstauskünften von Befragten vor.

Detlef Pollack (2008/2013/2021): Alternative Religiosität

Auch der Religionssoziologe Detlef Pollack bezieht sich wiederholt auf Daten des Religionsmonitors, um sein Verständnis und seine Deutung von ›Spiritualität‹ zum Ausdruck zu bringen. Grundlage für die folgende Analyse sind Texte von Detlef Pollack und Olaf Müller zum Religionsmonitor 2008 und 2013 sowie ein jüngerer Aufsatz Pollacks von 2021 unter der Überschrift »Spiritualität«, in dem er ein leicht variiertes Verständnis von ›Spiritualität‹ zum Ausdruck bringt.[18]

---

12 Vgl. a.a.O., 44f.

13 Vgl. a.a.O., 45.

14 Vgl. ebd.

15 Huber/Klein, Spirituelle und religiöse Konstrukträume, 54.

16 Ebd.

17 Vgl. ebd.

18 Olaf Müller/Detlef Pollack, Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität. West- und osteuropäische Gesellschaften in Zeiten religiöser Vielfalt, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009, 411–430; Detlef Pollack/Olaf Müller, Religionsmonitor. Verstehen was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland, Gütersloh 2013; abrufbar unter: https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/publikationen/publikation/did/religionsmonitor-verstehen-was-verbindet-religioesitaet-und-zusammenhalt-in-deutschland (Abruf am

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Als Anliegen ihrer Darstellung geben Pollack und Müller zu beiden Erhebungszeitpunkten des Religionsmonitors (2008/2013) an, die Frage beantworten zu wollen, ob mit Paul Heelas und Linda Woodhead (2005) mit Recht von einer »spirituellen Revolution«[19] gesprochen werden kann. Die Argumentation von Pollack und Müller zielt dabei auf eine Verneinung dieser Frage und auf die Stützung der Säkularisierungsthese.[20] In seinem Aufsatz von 2021 bezieht Pollack die Gegenüberstellung von Säkularisierung und Individualisierung von Anfang an auch auf den Begriff ›Spiritualität‹ selbst:

> »Unter Aufnahme dieser beiden einander widersprechenden Interpretationsansätze wird der empirische Teil dieses Artikels der Frage nachgehen, inwieweit Spiritualität mehr eine neue antiinstitutionell ausgerichtete, individualisierte Sozialform des Religiösen darstellt oder mehr eine Form des Übergangs von einer kirchlich geprägten Frömmigkeit zu einer Haltung und Praxis der Areligiosität.«[21]

Im Hinblick auf die Definition von ›Spiritualität‹ orientieren sich Müller und Pollack 2008 an der Spiritualitäts-Definition von Heelas und Woodhead. Demnach erscheint ›Spiritualität‹

> »als schillerndes Phänomen, das in seinen neueren Formen auch ohne konkrete Gottesvorstellungen auskommt und hinter dem sich vielfältige Inhalte und Bedeutungen verbergen können – vereinfacht ausgedrückt, liegt der Kern einer spirituellen Orientierung in dem Glauben an eine wie auch immer geartete ›Energie‹ oder ›Kraft‹, welche das gesamte Geschehen in der Welt durchdringt, und in einer mehr oder weniger ganzheitlichen Vorstellung darüber, was ein ›authentisches‹ Leben ausmacht«[22].

Dieser Definition entspricht die synonyme Verwendung von »alternativer Religiosität« und »Spiritualität« bei Pollack und Müller. Und dem entspricht auch ihre inhaltliche Füllung von ›Spiritualität‹ durch die Verknüpfung mit Daten aus Selbstauskünften der Befragten zu Astrologie und Meditation.[23] Deutlich wird bereits,

---

21.09.2024); Detlef Pollack, Spiritualität. Religionssoziologische Analysen zum religiösen Wandel in Westeuropa und den USA, in: Una Sancta 76,2 (2021), 83–98.

19 Müller/Pollack, Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität, 411 unter Verweis auf Paul Heelas/Linda Woodhead, The Spiritual Revolution. Why Religion Is Giving Way to Spirituality, Malden/Oxford 2005. Siehe auch Pollack/Müller, Religionsmonitor, 12.

20 Dies kommt z.B. in den Formulierungen »nach Meinung mancher Beobachter« und »wird oft behauptet« (beides Pollack/Müller, Religionsmonitor, 12) zum Ausdruck.

21 Pollack, Spiritualität, 85.

22 Müller/Pollack, Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität, 412.

23 Vgl. a.a.O., 422.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

dass sich hier ein anderes Verständnis von ›Spiritualität‹ zeigt als in den analysierten praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskursen oder den Texten von Huber.

Zur zweiten Erhebungswelle des Religionsmonitors 2013 liefern Pollack und Müller keine Definition von ›Spiritualität‹. Ihr Begriffsverständnis zeigt sich eher implizit und wiederum an den Daten, die sie im Zusammenhang mit der Selbstbezeichnung als ›spirituell‹ heranziehen: Sie sehen ›Spiritualität‹ gekennzeichnet durch den persönlichen Rückgriff auf verschiedene religiöse Traditionen und verhandeln sie in Verbindung mit dem Stichwort »Patchwork-Religiosität«.[24]

2021 schließlich zitiert Pollack zwar die Spiritualitätsdefinition von Hubert Knoblauch, bleibt mit seinem Verständnis von ›Spiritualität‹ aber weiterhin eng an der Spiritualitäts-Definition von Heelas und Woodhead orientiert.[25] Bei gleichbleibender Grundausrichtung seiner Argumentation hinsichtlich der Debatte »Säkularisierung versus Individualisierung« weist dieser jüngere Text Pollacks einen für die Frage nach ›Spiritualität‹ zu beachtenden Aspekt auf: So versteht Pollack die Selbstzuschreibung ›spirituell‹ nun als körper- und gesundheitsaffine Ganzheitlichkeitspraxis einerseits und alternativ-religiöse Esoterik andererseits. Er erfasst auf diese Weise mit ›Spiritualität‹ im Vergleich zu seinen früheren Definitionen also einen größeren Geltungsbereich. Auf dieser breiteren Basis führt er seine Argumentation in der religionssoziologischen Debatte um Säkularisierung und Individualisierung fort.

Insgesamt wird deutlich: Wie Huber befasst sich auch Pollack mit ›Spiritualität‹ in erster Linie deshalb, weil der Begriff in der religionssoziologischen Debatte eine Rolle spielt und weniger, weil er den Begriff selbst für ertragreich hält. Zur Stützung seiner These in der Debatte um Säkularisierung und Individualisierung zieht er wie Huber die Daten des Religionsmonitors heran, kommt dabei aber – durch die andere inhaltliche Füllung des Begriffs ›Spiritualität‹ – zu anderen Ergebnissen als Huber, die wiederum seinem Standpunkt in der religionssoziologischen Debatte entsprechen.

---

24 Vgl. Pollack/Müller, Religionsmonitor, 12. Die Autoren bewerten hier die entsprechenden Zahlen als gering (wiederholtes »nur«).

25 »Im Anschluss an diese Definitionen sei hier unter Spiritualität bzw. Esoterik oder ganzheitlicher Religiosität die Suche nach einer hinter der alltäglichen Welt liegenden höheren (oder tieferen) Realität verstanden, von der der Suchende annimmt, dass sie den Kern der Wirklichkeit ausmacht und mit allen Dingen der Welt in einer untergründigen Verbindung steht. Spirituelle und esoterische Praktiken sind dieser Bestimmung zufolge der Versuch, Zugang zu dieser tieferen und höheren universellen Realität zu erlangen und die Barrieren auszuschalten, die den Einzelnen daran hindern, zur göttlichen Energiequelle, zum universellen Lebensstrom, zum Kosmos vorzustoßen.« (Pollack, Spiritualität, 86 unter Verweis auf Franz Höllinger/Thomas Tripold, Ganzheitliches Leben. Das holistische Milieu zwischen neuer Spiritualität und postmoderner Wellness-Kultur, Bielefeld 2012, 25–29).

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Constantin Klein (2011): Weiter Religionsbegriff

Der Theologe und Psychologe Constantin Klein war 2017–2020 Inhaber der Stiftungsprofessur für Spiritual Care an der Universitätsklinik in München und ist seitdem Professor für Praktische Theologie und Generationenbeziehungen an der Evangelischen Hochschule Dresden. Bereits als Mitarbeiter im Team von Heinz Streib an der Forschungsstelle Biographische Religionsforschung der Universität Bielefeld hat Klein sich mit allgemeinen Fragen der Erhebung von ›Religiosität‹ und ›Spiritualität‹ befasst und diese darüber hinaus auf den Bereich der Gesundheit zugespitzt.

Basis der nachfolgenden Analyse ist der von ihm gemeinsam mit Michael Utsch verfasste einleitende Aufsatz »Religion, Religiosität, Spiritualität. Bestimmungsversuche für komplexe Begriffe« im unter anderem von Klein veröffentlichten Sammelband »Gesundheit – Religion – Spiritualität« (2011).[26] Utsch und Klein zielen in diesem Aufsatz gemeinsam darauf, die Bedeutung von ›Religion‹/›Religiosität‹ sowie ›Spiritualität‹ in der Gesundheitsforschung sowie deren Konsequenzen zu erheben.[27] Die Auseinandersetzung mit diesen Begriffen erachten die Autoren deshalb für notwendig, da einerseits insbesondere ›Spiritualität‹ im Bereich von Religionsforschung und ›Gesundheit‹ (vor allem in der Psychologie) weit verbreitet und dabei immer wieder unterschiedlich definiert ist.[28] Andererseits stellen auch sie heraus, dass sich die Abfrage von ›Spiritualität‹ als Selbstbezeichnung vermehrt in soziologischen Erhebungen findet.[29]

Um der Bedeutung der Begriffe nachzugehen, beschreiben Utsch und Klein zunächst deren Etymologie und Verbreitung sowie ihre inhaltliche Uneindeutigkeit, um dann die Frage ihrer Abgrenzung voneinander zu fokussieren.[30] Auf Basis der Beobachtung, dass vor allem die sozial- und gesundheitswissenschaftlichen Disziplinen diskutieren, »ob der Spiritualitätsbegriff Religion/Religiosität übergeordnet ist«[31] oder ob umgekehrt ›Spiritualität‹ der Oberbegriff ist, stellen beide die entsprechend gegensätzlich zugespitzten Positionen nacheinander in getrennten Textabschnitten vor. Klein präsentiert sich dabei als »Befürworter der Rede von Religion/Religiosität«[32]. Er stellt die These auf, dass die in der Gesundheitsforschung verbreitete Rede von ›Spiritualität‹ als Form der Selbstbezeichnung gelten kann, insofern

26 Vgl. Michael Utsch/Constantin Klein, Religion, Religiosität, Spiritualität. Bestimmungsversuche für komplexe Begriffe, in: Constantin Klein/Hendrik Berth/Friedrich Balck (Hg.), Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze, Weinheim/München 2011, 25–45 [nachfolgender Kurztitel: Bestimmungsversuche].

27 Vgl. a.a.O., 26f.

28 Vgl. a.a.O., 25f.

29 Vgl. a.a.O., 29–31.

30 Vgl. a.a.O., 27f.32-34.

31 A. a. O., 31.

32 A. a. O., 32. Die entsprechend eindeutig zuzuordnenden Textabschnitte werden nachfolgend mit dem Namen des Verfassers in Klammern markiert und also unter seinem Namen zitiert.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Forscher*innen hiermit ihr »eigenes Abgrenzungsbedürfnis«[33] gegenüber ›Religion‹ zum Ausdruck bringen oder – in der entgegengesetzten Richtung – mit der Rede von ›Spiritualität‹ versuchen, »auch nichtreligiösen Haltungen einen religiös anmutenden Mehrwert zu verleihen«[34]. Insgesamt sei deshalb eine begriffliche Überordnung von Religion/Religiosität über ›Spiritualität‹ »redlicher und […] auch sinnvoller«[35] als die umgekehrte Anordnung. Denn nur bei einer Überordnung des Religionsbegriffs stehen für Klein nicht die *subjektive* Ablehnung von Religion, sondern die *wissenschaftliche* Diskussion des Religionsbegriffs im Zentrum der Argumentation.

Zur Verdeutlichung führt Klein drei Definitionen von ›Spiritualität‹ an und zeigt, worin jeweils deren Schwachstellen im Vergleich zu einem weit gefassten Religionsbegriff liegen. So kann *erstens* das Bemühen darum, mit ›Spiritualität‹ »eine geistige, geistliche oder existenzielle Dimension des menschlichen Lebens und eine darauf ausgerichtete Lebenspraxis«[36] unabhängig von einer Zugehörigkeit zu einer Religion zu bezeichnen, auch als »implizite[] Religion«[37] bezeichnet werden. Der separate Begriff ›Spiritualität‹ ist für Klein inhaltlich nicht notwendig. *Zweitens* kann nach Klein auch die Rede von ›Spiritualität‹ nicht die Erwartung erfüllen, sich mit diesem Begriff gleichsam von allem historischen Ballast der christlich-kirchlichen Vergangenheit zu befreien, da auch ›Spiritualität‹ ursprünglich dieser christlich-kirchlichen Tradition entstammt.[38] Und schließlich führt nach Klein *drittens* die häufig festzustellende Bedeutungsausweitung von ›Spiritualität‹ als Synonym für Weltanschauung oder Lebenssinn dazu, diese mit dem unscharfen Begriff letztlich gar nicht mehr fassen zu können.[39] Für Klein ergibt sich daraus, dass im Bereich der Wissenschaft »Religion/Religiosität als gegenüber Spiritualität übergeordnete Konzepte zu begreifen«[40] sind. Auf dieser Basis versteht er selbst ›Spiritualität‹ im wissenschaftlichen Sprachgebrauch als »individualistische Religiosität«[41] und benötigt den Begriff selbst nicht.

Heinz Streib/Barbara Keller (2015): Semantischer Mehrwert

Eine kulturvergleichende Studie unter der Leitung von Heinz Streib und Ralph W. Hood (2009–2012) erhob und verglich die Bedeutung des Begriffs ›Spiritualität‹ in

33 A. a. O. (Klein), 38.
34 A. a. O. (Klein), 39.
35 A. a. O. (Klein), 40.
36 A. a. O. (Klein), 36.
37 Ebd. unter Verweis auf Günter Thomas, Implizite Religion. Theoriegeschichtliche und theoretische Untersuchungen zum Problem ihrer Identifikation, Würzburg 2001.
38 Vgl. a.a.O. (Klein), 37.
39 Vgl. a.a.O. (Klein), 39.
40 A. a. O. (Klein), 40.
41 A. a. O. (Klein), 39 [im Original hervorgehoben].

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Deutschland und in den USA anhand qualitativer und quantitativer Daten.[42] Der deutsche Teil der Gesamtstudie unter der Leitung des Theologen Heinz Streib und der Psychologin Barbara Keller wurde unter dem Titel »Was bedeutet Spiritualität?« (2015) veröffentlicht.

Ziel der Studie zu ›Spiritualität‹ ist es nach Streib und Keller, »die Selbstbezeichnung als ›spirituell‹ im Kontext verwandter Selbstbezeichnungen zu erhellen«[43] und der Frage nach einem »semantischen ›Mehrwert‹«[44] von ›Spiritualität‹ nachzugehen. Von ›Spiritualität‹ ist deshalb die Rede, weil der Begriff in einer früheren Studie zu Dekonversion in Deutschland und den USA »quasi nebenbei«[45] abgefragt und in besonderem Maße von den befragten Dekonvertiten positiv beantwortet wurde. Daraus ergab sich das Forschungsanliegen, genauer zu untersuchen, was »Menschen auf der Straße«[46] unter ›Spiritualität‹ verstehen.[47]

Dafür soll ›Spiritualität‹ in der Studie inhaltlich zunächst möglichst offen gehalten werden. Der zugrunde liegende Begriff ›Spiritualität‹ wird deshalb in knappen Worten als »privatisierte, erfahrungsorientierte Religion«[48] gefasst. Theoretisch ausführlich begründet wird diese Definition von Streib und Keller anhand von drei strukturellen Merkmalen: Dies ist erstens in Anknüpfung an Thomas Luckmann die religiöse Deutung der Erfahrung großer Transzendenzen, zweitens im Anschluss an Paul Tillich, dass religiös ist, »was uns unbedingt angeht«[49] sowie drittens in Anlehnung an Ralph Hood die Unterscheidung von vertikalen und horizontalen Transzendenzen, die beide zu Religion gerechnet werden sollen. Zur genaueren Bestimmung von ›Spiritualität‹ greifen Streib und Keller darüber hinaus auf Ernst Troeltschs Dreiteilung des religiösen Feldes in Kirche, Sekten und Mystik zurück, wobei sie starke Parallelen zwischen ›Spiritualität‹ und Mystik sehen, die sie mit den Aspekten der Erfahrungsorientierung und Privatisierung assoziieren und »im un-organisierten Segment des religiösen Feldes«[50] verorten. Auf Basis dieser Definitionen können *alle* Selbstbezeichnungen als ›spirituell‹ im *religiösen* Feld eingeordnet werden.

In diesem Sinn fragt die Studie dann danach, was Menschen mit der Selbstbezeichnung ›Spiritualität‹ meinen, was die Semantik des Begriffs ausmacht, wel-

42 Heinz Streib/Barbara Keller, Was bedeutet Spiritualität? Befunde, Analysen und Fallstudien aus Deutschland, Göttingen 2015; Heinz Streib/Ralph W. Hood (Hg.), Semantics and Psychology of Spirituality. A Cross-Cultural Analysis, Heidelberg u.a. 2016.

43 Streib/Keller, Was bedeutet Spiritualität, 250.

44 A. a. O., 231.

45 A. a. O., 13.

46 A. a. O., 19.

47 Vgl. a.a.O., 13.

48 A. a. O., 19.

49 A. a. O., 30 [im Original teilweise hervorgehoben].

50 A. a. O., 36.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

che Erfahrungen mit ihr verbunden werden und welche psychologischen und biographischen Konsequenzen ›Spiritualität‹ aufweist.[51] Konkret füllten dazu Teilnehmer*innen online-Fragebögen aus, einige wurden darüber hinaus mit dem Faith-Development Interview befragt und führten ein semantisches Reaktionszeit-Experiment durch,[52] sodass »eine Triangulation von quantitativen, qualitativen und experimentellen Daten«[53] möglich wurde.

Neben den ausführlich dargestellten Fallstudien zur religiösen Entwicklung führt die Studie zu zwei Haupterkenntnissen: Dies ist erstens die »Schlussfolgerung […], dass große Zurückhaltung geboten ist gegen alle Tendenzen und Versuche, das, was die Menschen auf der Straße ›Spiritualität‹ nennen, auf *einen* Begriff bringen zu wollen.«[54] Aus diesem Grund ist es nach Streib und Keller besonders für den wissenschaftlichen Kontext nötig, das eigene Verständnis von ›Spiritualität‹ jeweils möglichst exakt zu benennen.[55] Zweitens eröffnet die Rede von ›Spiritualität‹ besonders für die Gruppe der »mehr spirituellen als religiösen Atheisten« im alltäglichen Sprachgebrauch »einen Weg aus einer a-religiösen oder religionskritischen Sprachlosigkeit«[56]. Mit der Bezeichnung ›Spiritualität‹ ist es nach Streib und Keller möglich, »Erfahrungen der Transzendierung des Alltags […] zu verstehen, zu verbalisieren und zu kommunizieren.«[57]

1.3 Argumentationslinien und Denkfiguren

Insgesamt weisen die Argumentationen im Kontext ›Spiritualität erheben und messen‹ in den analysierten Texten eine gemeinsame Linie darin auf, dass sie sich intensiver mit der Frage der Zuordnung von ›Religion/Religiosität‹ und ›Spiritualität‹ befassen als dies in den bislang analysierten praktisch-theologischen Texten der Fall ist. Dabei konzipiert Pollack ›Spiritualität‹ als ›alternative Religiosität‹ und damit – jenseits der konkreten Inhalte von ›Spiritualität‹ – tendenziell an einen engen Religionsbegriff gebunden. Huber, Klein, Streib und Keller gehen eher von einem weiten Religionsbegriff aus, der Religiosität unabhängig von Kirchlichkeit erfasst. Alle verstehen ›Spiritualität‹ also als eine spezifische Form von ›Religiosität‹, womit eine Überordnung des Religionsbegriffs über den der ›Spiritualität‹ gegeben ist. Gedanklicher Ausgangspunkt für die Thematisierung von ›Spiritualität‹ ist damit durchgehend die Bezugnahme auf ›Religion/Religiosität‹. Darüber hinaus zeigen sich zwei zentrale gemeinsame Denkfiguren.

51 Vgl. a.a.O., 24.
52 Vgl. a.a.O., 15.249.
53 A. a. O., 250.
54 A. a. O., 52 [Hervorhebung im Original].
55 Vgl. ebd.
56 A. a. O., 244.
57 A. a. O., 238.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

1.3.1 Selbstbezeichnung

In allen analysierten Texten kommt die Denkfigur zum Tragen, dass ›Spiritualität‹ zentral über die Selbstbezeichnung »ich bin spirituell« bestimmt wird. Diese Denkfigur, bei der Selbstbezeichnung von Menschen als ›spirituell‹ anzusetzen, und im Hinblick auf eine eigene wissenschaftliche Begriffsdefinition von ›Spiritualität‹ eher zurückhaltend vorzugehen, ist in den analysierten Texten unterschiedlich detailliert ausgeprägt und begründet.

So wird sie bei der Interpretation der Ergebnisse des Religionsmonitors durch Huber, Klein und Pollack aller weiteren Argumentation voran gestellt. Zur weiteren Deutung der Daten werden die Selbstbezeichnungen als ›religiös‹ und/oder ›spirituell‹ dann mit anderen Selbstaussagen korreliert. Die Denkfigur ›Selbstbezeichnung‹ bildet damit das argumentative Zentrum in Texten, die sich im Kontext ›Spiritualität erheben und messen‹ bewegen.

So interpretieren *Huber und Klein* die Daten des Religionsmonitors explizit ausgehend von Selbstbezeichnungen als »religiös« und/oder »spirituell«. Sie fokussieren sich dann auf die Gruppe derer, die sich als »religiös *und* spirituell« (R/S) bezeichnen. Diese markieren sie über die Begriffe »Potenz«, »Resonanz«, »integrativ«, »vital«, »eigenständig«[58] und über ihre Verortung als »Zentrum im Feld der religiös-spirituellen Pluralisierung«[59] dezidiert positiv. Sie begründen dies damit, dass vor allem diese Gruppe R/S von Einheits- oder All-Erfahrungen berichtet – und das häufiger als die Menschen, die sich nur als religiös beschreiben und noch häufiger als die Menschen, die sich nur als spirituell bezeichnen.[60] Huber und Klein folgern daraus, dass die Befragten mit hoher religiöser *und* spiritueller Selbstzuschreibung (R/S) einen eigenen Typus darstellen, der »*nicht* als ein *Übergang*styp verstanden werden sollte«[61] im Sinne einer allmählichen Entfernung von institutionalisierter Religiosität hin zu einer vagen und bedeutungsloseren ›Spiritualität‹. Auf diese Weise konnotieren sie auch ›Spiritualität‹ selbst mit Vitalität und Dynamik.

Die Kombination der Denkfigur ›Spiritualität als Selbstbezeichnung‹ mit einer Rede vom »Übergang« findet sich auch bei Detlef *Pollack*, allerdings in entgegengesetzter Argumentationsrichtung. Für seine Interpretation zieht Pollack neben der Selbstbezeichnung als ›spirituell‹ auch »den Glauben an eine höhere Macht, den subjektiven Charakter der Verbindung zu Gott oder auch die Meditationspraxis«[62]

58 Alle Begriffe Huber/Klein, Spirituelle und religiöse Konstrukträume, 63f.

59 A. a. O., 61.

60 Vgl. a.a.O., 63f.

61 A. a. O., 64 [Hervorhebung: K. D.]. Denn in diesem Fall, so ihre These, müsste sich im Hinblick auf Einheits- und All-Erfahrungen ein mittlerer Wert für die Gruppe der religiösen und spirituellen (R/S) zeigen, der zwischen den hohen Werten für theistische Zuordnungen bei den religiösen und hohen Werten für die All-Erfahrung bei den spirituellen Befragten läge (vgl. ebd.).

62 Pollack, Spiritualität, 92.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

heran. Er begründet dies damit, dass Befragte, die sich nicht als religiös, jedoch als ziemlich oder sehr spirituell bezeichnen, in diesen Bereichen deutlich höhere Werte aufweisen als die Gesamtbevölkerung.[63] Zugleich bleiben jedoch die gleichen Befragten bei den Indikatoren für subjektive religiöse Erfahrungen hinter den Werten der Gesamtgesellschaft zurück.[64] Auch korreliert der Glaube an eine höhere Macht – für Pollack »eines der wichtigsten Merkmale dieser Religionsform«[65] (Spiritualität) – negativ mit deren Relevanz für die Befragten.[66] Pollack stellt also fest, dass für Menschen, die an eine höhere Macht glauben, Glauben weniger wichtig ist, und dass Menschen, die sich als ›spirituell‹ bezeichnen, weniger subjektive ›religiöse‹ Erfahrungen machen. Diese Zusammenhänge deutet Pollack so, dass ›Spiritualität‹ sich hier als Übergangsform darstellt. Für ihn sind damit Säkularisierung und Individualisierung miteinander verbunden:

> »Die säkularisierungstheoretische Behauptung einer Bedeutungsabschwächung von Religion und die individualisierungstheoretische Annahme ihres Formenwandels, wie sie an der steigenden Anzahl der Anhänger von Spiritualität und vagen religiösen Ideen abgelesen werden kann, schließen sich nicht aus, sondern ergänzen sich.«[67]

Auch dass zwar viele Menschen ›Spiritualität‹ durch Erfahrungen im alternativmedizinischen Bereich erleben, jedoch nur wenige Menschen konkrete esoterische Transzendenzvorstellungen haben, ist für Pollack eher Beleg allgemeiner gesellschaftlicher Entdifferenzierungsprozesse denn einer neuen individualisierten Sozialform des Religiösen.[68] Säkularisierung dominiert damit seine Sicht auf die beobachteten Veränderungen.

Wie Huber und Klein argumentiert auch Pollack also mit der Denkfigur ›Spiritualität als Selbstbezeichnung‹, vertritt allerdings in der Debatte um »Individualisierung vs. Säkularisierung« die entgegengesetzte Position. Auch er kann die Selbstbezeichnung ›spirituell‹ argumentativ nur nützen, indem er sie inhaltlich anders füllt und mit anderen Werten korreliert: Die Selbstbezeichnungen einer bestimmten Gruppe (Huber/Klein: R/S; Pollack: S[69]) werden mit Aussagen zu konkreten Inhalten (Huber/Klein: Einheits-/All-Erfahrungen; Pollack: Glaube an höhere Macht,

63 Vgl. a.a.O., 91f.
64 Vgl. a.a.O., 92.
65 A. a. O., 92f.
66 Vgl. a.a.O., 93.
67 Ebd.
68 Vgl. a.a.O., 85.
69 Ich adaptiere die Kurzbenennungen für die verschiedenen Gruppen von Huber/Klein, Spirituelle und religiöse Konstrukträume, 57. Gruppe S bezeichnet demnach Personen, die sich als ›spirituell‹, aber nicht als ›religiös‹ beschreiben.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Relevanz und Häufigkeit subjektiver ›religiöser‹ Erfahrungen) verknüpft und daraus Schlussfolgerungen gezogen (Huber/Klein: R/S als vitale Gruppe; Pollack: S als Übergangsform zu R-/S-[70]).

Auch jenseits der religionssoziologischen Debatte um die Interpretation der Daten des Religionsmonitors wird ›Spiritualität‹ über die Denkfigur ›Selbstbezeichnung‹ interpretiert. Für *Klein* bildet diese im religions*psychologischen* Diskurs im Kontext interdisziplinärer Forschung und insbesondere im Austausch mit Medizin und Psychologie das argumentative Zentrum: ›Spiritualität als Selbstbezeichnung‹ impliziert für Klein einerseits, Patient*innen in deren eigenem Sprachgebrauch wahrzunehmen, sowie andererseits in wissenschaftspolitischer Hinsicht, die Bedeutung (empirischer) Religionsforschung insgesamt zu stärken.[71] Denn indem er die Selbstzuschreibung »spirituell, aber nicht religiös« als Selbstbezeichnung für »individualistische *Religiosität*«[72] im wissenschaftlichen Sinn interpretiert, beansprucht er zugleich, dass ›Spiritualität‹ Thema (empirischer) *Religions*forschung ist.[73] Er begründet dies damit, dass ›Spiritualität‹ im wissenschaftlichen Sprachgebrauch unter Religion/Religiosität zu subsumieren[74] und die Rede von ›Spiritualität‹ zu vermeiden ist, da sie »wenig sinnvoll«, »wenig stichhaltig« und »kaum befriedigend« sei.[75]

Damit einher geht seine Forderung an andere Disziplinen, den (von Theologie bzw. Religionswissenschaft erarbeiteten) weiten Religionsbegriff disziplinübergreifend auch in der Gesundheitsforschung zu berücksichtigen und ›Spiritualität‹ – mit den Attributen »Transzendenzbezug« und »individualistische Religiosität«

70 R-/S-: Personen, die sich weder als ›religiös‹ noch als ›spirituell‹ beschreiben. (Huber und Klein nennen diese Gruppe »Typ 1«, vgl. a.a.O., 59).

71 Vgl. Utsch/Klein (Klein), Bestimmungsversuche, 40. Ganz ähnlich beobachtet Westerink, dass das Anknüpfen der Religionspsychologie an den populären Begriff ›Spiritualität‹ der Disziplin »Existenzberechtigung« (Westerink, Spiritualitätsbegriff, 174) gebe.

72 Beide: Utsch/Klein (Klein), Bestimmungsversuche, 39 [im Original teilweise hervorgehoben].

73 Vgl. a.a.O. (Klein), 39f.

74 Aus diesem Grund verwendet er selbst ›Spiritualität‹ ausschließlich als (alltagssprachliche) Selbstbezeichnung bzw. in der Beschreibung entsprechender Fragebögen. Vgl. z.B. Christian Zwingmann/Constantin Klein/Volkmar Höfling, Messung von Religiosität/Spiritualität im Rahmen der Gesundheitsforschung. Ein Überblick über deutschsprachige Fragebogenskalen, in: Constantin Klein/Hendrick Berth/Friedrich Balck (Hg.), Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze, Weinheim/München 2011, 65–91 und Cornelia Albani/Constantin Klein, Religiosität/Spiritualität in somatischer Behandlung, Pflege und Psychotherapie, in: Constantin Klein/Hendrick Berth/Friedrich Balck (Hg.), Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze, Weinheim/München 2011, 375–406. Vgl. dazu später auch Constantin Klein, Religionspsychologie und Theologie. Theologische Potenziale religionspsychologischer Forschungsmethoden und Befunde, Bielefeld 2013, 143.

75 Alles: Utsch/Klein (Klein), Bestimmungsversuche, 37.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

versehen – im religiösen Feld einzuordnen. Auf diese Weise schreibt Klein der empirischen Religionsforschung in doppelter Hinsicht Bedeutsamkeit zu: Erstens befasst sie sich mit dem zunehmend verbreiteten Begriff ›Spiritualität‹ und zweitens kann nur sie dies in angemessen grundlegender Weise tun.

In der Studie von *Streib und Keller* wird die Denkfigur ›Spiritualität als Selbstbezeichnung‹ schließlich explizit und prominent platziert und zugleich das eigene Spiritualitätsverständnis präzise dargelegt: Schon zur Begründung der Thematik ›Spiritualität‹ nennen Streib und Keller unter anderem, dass in einer früheren Studie besonders Dekonvertiten durch die Selbstbezeichnung ›spirituell‹ auffielen, was zur Hypothese führte, dass diese Selbstbezeichnung »einen ›Mehrwert‹ haben könnte, der in der Eröffnung einer Sprachmöglichkeit für eine veränderte, aber fortbestehende religiöse Identität oder für die Suche danach besteht«[76]. Darüber hinaus nennen Streib und Keller auf der einen Seite die Beobachtung, dass in soziologischen Erhebungen zu ›Spiritualität‹ diese »offenkundig eine attraktive Selbstbezeichnung sowohl für Menschen innerhalb, als auch außerhalb der Grenzen der Kirchen und Religionsgemeinschaften«[77] ist und zum Teil auch von Atheist*innen als Selbstbezeichnung gegenüber ›Religion‹ bevorzugt wird. Auf der anderen Seite betonen auch sie, dass im wissenschaftlichen Kontext keine Einigkeit darüber besteht, was ›Spiritualität‹ genau meint. Umso interessanter ist für Streib und Keller deshalb die Frage, was ›Spiritualität‹ für Menschen im Einzelnen bedeutet.

Insgesamt wird deutlich, dass im interdisziplinären Kontext ›Spiritualität erheben und messen‹ diese grundsätzlich die Konnotation ›Selbstbezeichnung‹ trägt und damit auf den ersten Blick als inhaltlich »neutraler« Begriff präsentiert wird. Die Analyse zeigt jedoch, dass die Autor*innen den Begriff ›Spiritualität‹ eben nicht »leer« lassen können, wenn sie mit ihm argumentieren wollen. Vielmehr müssen sie ihn inhaltlich füllen, um mit ihm arbeiten zu können. Dies wiederum erfolgt auf unterschiedliche Weise, die teilweise sogar zu gegensätzlicher Argumentation führt.

1.3.2 Kontrastierung

Eng verbunden mit der Denkfigur ›Selbstbezeichnung‹ ist die Rede von ›Spiritualität‹ in den analysierten Texten mit der Denkfigur des Kontrasts. Die Autor*innen kontrastieren im Einzelnen zwar mit unterschiedlichen Gruppen, gemeinsam ist ihnen jedoch, dass die Rede von ›Spiritualität‹ durchgehend mit dem Verweis auf Kontrastgruppen verbunden ist.

So legen *Huber und Klein* in erster Linie einen Fokus auf die Extremgruppen, die sich im Religionsmonitor 2008 durch die Selbstbezeichnung als ›religiös‹ und/oder ›spirituell‹ ergeben. Dafür kumulieren sie die Daten so, dass den 43,6 % »weder religiös noch spirituellen« Befragten (R-/S-)die 20 % mit »hoher religiöser und/oder

76 Streib/Keller, Was bedeutet Spiritualität, 13.

77 A. a. O., 24.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

spiritueller Identität« (R/S) als Kontrast gegenüber stehen.[78] Die Verteilung wird dementsprechend interpretiert:

> »Bemerkenswert ist nun die hohe Ausprägung beider Pole. Das lässt darauf schließen, dass das religiös-spirituelle Feld in der Bundesrepublik – zumindest latent – ziemlich stark polarisiert ist. In dieser Struktur schlummern möglicherweise nicht unerhebliche Konfliktpotentiale, die nicht unterschätzt werden sollten«[79]

Der Begriff des Potentials wird hier durch die Kombination mit Begriffen wie »Konflikt« und »schlummern« negativ konnotiert. Diese negative Deutung steht der oben ausführlich beschriebenen positiv konnotierten Extremgruppe R/S als klarer Gegensatz gegenüber. Verstärkend werden als konkrete Beispiele für die Gruppe R-/S- verschiedene atheistische Initiativen genannt, die damit sozusagen als implizites Bedrohungsszenario für die positiv bewertete Gruppe R/S konstruiert werden.[80]

Auch bei *Pollack* ist die Rede von ›Spiritualität‹ mit Kontrastierung verknüpft. Dies gilt in zweierlei Hinsicht. *Zum einen* konstruieren Pollack und Müller ›Spiritualität‹ als Kontrast zu institutionengebundener Religiosität. So unterscheiden sie 2008 »zwischen kirchengebundener und privater Religiosität sowie zwischen ›konventionellen‹ und ›alternativen‹ Formen«[81]. Diese Unterscheidungen zeigen sich auch in der Gegenüberstellung weiterer Begriffe, die hier als Gegensatz präsentiert werden: kirchlich gebunden/traditionell/herkömmlich versus neu/zeitgemäß/alternativ/esoterisch-spirituell.[82] Auch in der Auswertung des Religionsmonitors 2013 findet sich gleich zu Beginn diese Gegenüberstellung von institutionalisierten und privaten Formen von Religiosität.[83] Dies setzt sich fort, indem die Selbsteinschätzung ›spirituell‹ unter der Überschrift »alternative Religiosität« verhandelt wird und unter der Bezeichnung »alternative Spiritualität« die »neureligiösen

78 Vgl. Huber/Klein, Spirituelle und religiöse Konstrukträume, 59. Hierzu formulieren die Autoren emotional: »Deshalb ist es sinnvoll, besonders den Gruppen mit solch hohen Ausprägungen eine besondere Aufmerksamkeit zu schenken, was leider in der empirischen Forschungspraxis häufig zu wenig berücksichtigt wird.« (Ebd.).

79 A. a. O., 60. Von den Zahlen her scheint die Konstruktion von »Polen« etwas übertrieben: Diese lägen nach Huber und Klein auf der einen Seite mit 43,6 % für gar keine/wenig religiöse und/oder spirituelle Identität. Auf der anderen Seite stünden 20 % der Befragten, die hohe religiöse und/oder spirituelle Identität aufweisen. Dazwischen finden sich immerhin über 35 % der Befragten, was der Benennung als »Polarität« widerspricht. Vgl. a.a.O., 59.

80 Vgl. a.a.O., 60. Mit dieser Entgegensetzung von Kontrastgruppen geht ein Bemühen um »Integration« im Hinblick auf die Selbstbezeichnungen als ›spirituell‹ und ›religiös‹ einher, d.h. die Betonung, dass der größte Teil der Befragten sich als gleichermaßen (nicht/wenig/viel) ›religiös‹ und ›spirituell‹ bezeichnet (vgl. a.a.O., 60f).

81 Müller/Pollack, Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität, 412.

82 Vgl. a.a.O., 420–424.

83 Vgl. Pollack/Müller, Religionsmonitor, 10.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Praktiken« New Age, Esoterik, Okkultismus, Reinkarnationstherapie und Zen-Buddhismus und genannt werden.[84] Und auch 2021 stellt Pollack die beiden Begriffe zunächst einander eindeutig gegenüber: »Religiosität steht mehr für einen kirchennahen, traditionellen, Spiritualität mehr für einen individuell verantworteten, kirchendistanzierten, synkretistischen Religiositätstyp.«[85] Während Pollack und Müller jedoch mit der Bezeichnung »alternative Spiritualität« markieren, was sie bei ihren Auswertungen des Religionsmonitors auch methodisch umsetzen (indem sie keinen Abgleich der Selbstzuschreibungen ›religiös‹ und ›spirituell‹ vornehmen, sondern mit der Annahme einer Unvereinbarkeit die Begriffe unverbunden nebeneinander stellen), analysiert Pollack den Zusammenhang beider Selbstzuschreibungen 2021 und stellt fest, »dass Religiosität und Spiritualität oft Hand in Hand gehen«[86]. Es wird deutlich, dass die harte Kontrastierung der Selbstbezeichnungen ›religiös‹ und ›spirituell‹ nicht funktioniert.

Umso entscheidender für Pollacks Argumentation wird *zum anderen* die Kontrastierung, die er im Zusammenhang der Rede von ›Spiritualität‹ vornimmt, und die auf der Grundidee von Säkularisierung beruht: ›Religiös‹ und ›nicht mehr religiös‹ werden einander gegenüber gestellt:

> »›Neuere‹ Formen der Religiosität sind von diesen Tradierungsabbrüchen zwar nicht in dem Maße betroffen, und Tendenzen der religiösen Individualisierung lassen sich auch durchaus ausmachen. Es wäre jedoch voreilig, zum jetzigen Zeitpunkt von einer ›spirituellen Revolution‹ in Europa zu sprechen – zu begrenzt erscheint die Anziehungskraft entsprechender alternativer Glaubensvorstellungen um den Schwund bei der traditionellen Religiosität kompensieren zu können.«[87]

Im Zusammenhang des Erhebens und Messens von ›Spiritualität‹ kontrastiert Pollack also die Rede von einer »spirituellen Revolution«, auf die zur Stützung der Individualisierungsthese immer wieder zurückgegriffen wird, mit seiner Rede vom »Traditionsabbruch«, um seine These der Säkularisierung zu stützen. Die Rede von ›Spiritualität‹ im Kontext von ›erheben und messen‹ trägt damit bei Pollack auch in dieser Hinsicht die Konnotation der ›Kontrastierung‹.

Auch *Klein* arbeitet in seinem Plädoyer für eine Überordnung des Religionsbegriffs über ›Spiritualität‹ im wissenschaftlichen Sprachgebrauch mit Kontrastgrup-

84 Vgl. a.a.O., 12.14.62. Vgl. dazu auch die Fassung von ›Spiritualität‹ als »neue« oder »alternative« Religiosität (a.a.O., 19).

85 Pollack, Spiritualität, 95.

86 Ebd.

87 Müller/Pollack, Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität, 427f. Zur Abschwächung der Bindung an Religion über mehrere Generationen hinweg vgl. auch Pollack/Müller, Religionsmonitor, 14 und Pollack, Spiritualität, 85.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

pen: So stellt er der Forschung zu Religion, wie sie in verschiedenen Disziplinen stattfindet, kontrastierend die Forschung im Gesundheitsbereich gegenüber, die auf einen verengten Religionsbegriff rekurriere und auf diese Weise zu einer unangemessenen Überordnung des unklaren Begriffs ›Spiritualität‹ über den der ›Religion‹ komme.[88] Dessen Verwendung wiederum interpretiert er, wie oben bereits erwähnt, eher als Selbstaussage denn als sachlich fundiert.[89] Auch bei Klein ist folglich ›Spiritualität‹ mit Kontrastierung konnotiert, in diesem Fall in Bezug auf die Verwendung eines Religionsbegriffs, der eng mit der Verortung der Forschenden im geistes- oder gesundheitswissenschaftlichen Bereich gekoppelt ist. Die Debatte um die begriffliche Zuordnung von ›Religion/Religiosität‹ und ›Spiritualität‹ hält Klein dabei für recht bedeutsam, wie sich an seiner bildreichen Sprache zur Begründung derselben deutlich zeigt: »Ansonsten besteht die *Gefahr*, die schon bestehende *Kluft* des Sprachgebrauchs in den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen nur weiter zu *vertiefen*«[90]. Sein Anliegen ist es dementsprechend, zu einer Verringerung des Kontrasts zwischen unterschiedlichen Begriffsverwendungen im Hinblick auf ›Spiritualität‹ im geistes- bzw. gesundheitswissenschaftlichen Bereich beizutragen.

Streib und Keller schließlich gehen unter der Überschrift »›Spiritualität‹ als eigenständiger wissenschaftlicher Begriff?« auf die Schwierigkeiten der Abgrenzung von ›Spiritualität‹ und ›Religion‹ und besonders auf die Unklarheit des Begriffs ›Spiritualität‹ ein. Dabei argumentieren sie ähnlich wie Klein.[91] Besonders im ersten Abschnitt zur Gegenüberstellung von ›Spiritualität‹ und ›Religion‹ formulieren Streib und Keller sogar polemisch und sprechen selbst von »good-guy/bad-guy-Polarisierungen«[92]: Es werde der »Diskurs über den Religionsbegriff […] ignoriert oder gar abgeschnitten«, was »geschichtsvergessen« sei, während ›Spiritualität‹ gleichzeitig »nur allzu schnell und kurzschlüssig« zum rein positiven Begriff würde.[93] Auf Polarisierung basierende Begriffsdefinitionen sowohl für ›Religion‹ als auch für ›Spiritualität‹ lehnen sie entschieden ab, wie sie mit einer rhetorischen Frage zum Ausdruck bringen: »Aber ist es guter wissenschaftlicher Stil, diese Polarisierung in die wissenschaftliche Begriffsbildung zu übernehmen?«[94] Die Kontrastierung besteht bei Streib und Keller demnach darin, dass sie sich von polarisierenden Definitionen

88 Vgl. Utsch/Klein (Klein), Bestimmungsversuche, 37.40.

89 Vgl. a.a.O. (Klein), 38.

90 A. a. O. (Klein), 40 [Hervorhebungen: K. D.].

91 Auffällig ist, dass sie in diesem Abschnitt metaphorisch formulieren – so lauten die Überschriften zu ›Spiritualität‹ als übergeordnetes Konstrukt »Die Illusion, das Rad neu zu erfinden« und zu Definitionsversuchen »Unfuzzying the Fuzzy« (beides: Streib/Keller, Was ist Spiritualität, 25f).

92 A. a. O., 26 [im Original teilweise hervorgehoben].

93 Alle Zitate ebd.

94 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

von ›Religiosität‹ und ›Spiritualität‹ selbst polemisch abgrenzen – zugunsten eines weniger negativ interpretierten Religionsbegriffs und eines weniger positiv interpretierten Spiritualitätsbegriffs.

Obgleich deutlich allgemeiner formuliert, ähnelt diese Argumentation der von Klein und hat als Kontrastgruppen die Forschenden im interdisziplinären Diskurs im Blick. Der Aspekt der Selbstbezeichnung kommt hier weniger über die Aussage »ich bin spirituell« in den Blick, als vielmehr über die Zuschreibung *impliziter Selbstaussagen* durch Polemik oder Polarisierung auf Seiten der Forschenden.

Die Rede von ›Spiritualität‹ ist im Kontext ›erheben und messen‹ also in einen Diskurs eingebunden, der von Kontrastierungen geprägt ist. Während man dieses Vorgehen grundsätzlich jedem (wissenschaftlichen) Diskurs zuschreiben könnte, zeichnet sich die Kontrastierung im Zusammenhang von ›Spiritualität erheben und messen‹ insbesondere dadurch aus, dass hier in Verbindung mit der Denkfigur ›Selbstbezeichnung‹ nicht nur abstrakte Begriffe, sondern die entsprechenden Personengruppen kontrastiert werden. Im weitesten Sinn sind dies Menschen, die sich selbst als ›spirituell‹ bezeichnen und solche, die dies nicht tun. Damit trägt der Begriff ›Spiritualität‹ selbst die Konnotation der ›Kontrastierung‹.

1.4 Zwischenfazit

Als Hauptgrund für die Beschäftigung mit ›Spiritualität‹ wird in den analysierten Texten durchgehend die zunehmende Verbreitung des Begriffs sowohl im alltäglichen als auch im wissenschaftlichen Sprachgebrauch genannt.

Die Autor*innen halten ihre eigene Definition dabei so knapp wie möglich und fokussieren sich auf den Aspekt der ›*Selbstbezeichnung*‹. Dies hat u.a. zur Folge, dass sie selbst den Begriff ›Spiritualität‹ nur wenig verwenden und selbst vor allem von ›Religion/Religiosität‹ sprechen, wobei generell gilt, was Streib und Keller formulieren: »›Religion‹ muss so weit gefasst sein, dass ›Spiritualität‹ in all ihren Varianten in ›Religion‹ aufgehoben ist.«[95] Gänzlich ohne inhaltliche Füllung von ›Spiritualität‹ jedoch ist es schwierig, mit dem Begriff zu argumentieren, weshalb er über Korrelationen mit anderen Selbstaussagen präzisiert wird. Die Denkfigur ›Selbstbezeichnung‹ impliziert dabei eine explizite Zurückhaltung, was eigene Definitionen von ›Spiritualität‹ angeht, und zugleich die Tendenz, den Einfluss impliziter Begriffsfüllungen – z.B. durch die Nennung von Korrelationen mit anderen Selbstaussagen – zu unterschätzen. Nichtsdestotrotz gilt: Die mit ›Selbstbezeichnung‹ konnotierte ›Spiritualität‹ nimmt das Selbstverständnis befragter Menschen ernst und ist offen dafür, was diese im Einzelnen meinen, wenn sie sich selbst als ›spirituell‹ bezeichnen.

95 A. a. O., 27.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die Denkfigur der ›*Kontrastierung*‹ schafft darüber hinaus eine Verbindung der Argumentationslinien, die quer zur Denkfigur ›Selbstbezeichnung‹ verläuft. So ist insbesondere sowohl für Huber als auch für Pollack – die ja im Hinblick auf die religionssoziologische Debatte und die Deutung von ›Spiritualität‹ entgegengesetzte Positionen vertreten und auch der Denkfigur ›Selbstbezeichnung‹ unterschiedlich viel Gewicht einräumen – die Gruppe der »Weder-Religiösen-Noch-Spirituellen« die zentrale Kontrastgruppe, die den gedanklichen Ausgangspunkt der Argumentation zu ›Spiritualität‹ bildet. Klein, Streib und Keller hingegen argumentieren eher anhand eines Kontrasts zwischen ihrer eigenen Religionsforschung und Forschungsdiskursen, die den Begriff ›Religion‹ negativ deuten bzw. zugunsten der Rede von ›Spiritualität‹ ganz vermeiden und dadurch zentrale Argumentationsstränge der Religionsforschung ausblenden.

Für die Frage nach den Konsequenzen der Rede von ›Spiritualität‹ ergibt sich dementsprechend: In den *religionssoziologischen* Texten wird zentral über die Selbstbezeichnung ›spirituell‹ argumentiert, wobei diese entsprechend der eigenen religionssoziologischen Grundthese zum Verständnis von ›Religion‹ gedeutet wird – als Signal für Säkularisierung oder für Individualisierung. Konkret werden dazu jeweils unterschiedliche Selbstaussagen mit ›Spiritualität‹ in Verbindung gebracht oder als ›Spiritualität‹ gewertet. Insgesamt dienen folglich Verwendung und Deutung von ›Spiritualität‹ jeweils zur Stärkung der eigenen Position im religionssoziologischen Diskurs. Im *religionspsychologischen* Diskurs hingegen wird eher danach gefragt, welche Eigenschaften und Verhaltensweisen mit der Selbstbezeichnung ›spirituell‹ korrelieren und welche Inhalte und Einstellungen Befragte mit ›Spiritualität‹ verbinden. Vorausgesetzt wird dabei, dass ›Spiritualität‹ im Bereich eines weiten Religionsbegriffs verhandelt werden kann. Indirekt dient die Thematisierung von ›Spiritualität‹ damit ebenfalls der Stärkung der eigenen Position, in diesem Fall die der Religionsforschung im interdisziplinären Dialog, insbesondere mit der Psychologie. Religionssoziologischen und religionspsychologischen Ansätzen *gemeinsam* ist, dass die Rede von ›Spiritualität‹ explizit damit begründet wird, dass es üblich ist, die Selbstbezeichnung ›spirituell‹ abzufragen und dass Menschen sich dabei regelmäßig als ›spirituell‹ bezeichnen. Implizit dient die Thematisierung von ›Spiritualität‹ jeweils der *Stärkung der eigenen Position* und der Stützung eigener Thesen in der intra- bzw. interdisziplinären Debatte.

Im Vergleich mit der Untersuchung der Rede von ›Spiritualität‹ im praktisch-theologischen Diskurs (vgl. Kap. III) wird deutlich, dass die Aspekte der *Sehnsucht* gar nicht und die der *Suche* deutlich weniger benannt werden. Hingegen geht es auch im Diskurs ›Spiritualität erheben und messen‹ prominent um *Öffnung* und *Schließung*. Dabei erweist sich die Denkfigur ›Selbstbezeichnung‹ eher als Aspekt der Öffnung und die ergänzende Denkfigur der ›Kontrastierung‹ eher als Aspekt der Schließung. Beide Denkfiguren sind dabei miteinander verschränkt. So impliziert die Denkfigur ›Selbstbezeichnung‹ eine große Offenheit, was die inhaltliche

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Füllung von ›Spiritualität‹ und ›Religion‹ angeht. Diese Öffnung scheint jedoch eine Schließung in anderer Hinsicht erforderlich zu machen, um mit dem Begriff ›Spiritualität‹ überhaupt argumentieren zu können. Diese erfolgt, indem die Gruppe der »weder-Religiösen-noch-Spirituellen« bzw. diejenigen Forscher*innen als Kontrastgruppe konstruiert werden, die ›Spiritualität‹ ohne Bezugnahme auf ›Religion‹ zu fassen suchen. Hier findet eine deutliche Schließung statt. Die Denkfigur der ›Kontrastierung‹ impliziert also eine Schließung und eine Abgrenzung von denen, die sich nicht als ›spirituell‹ bezeichnen oder ein anderes Begriffsverständnis vertreten. Zugleich geht mit der Benennung der Kontrastierung auch ein Streben nach Diskurs – mit der Psychologie bzw. den Gesundheitswissenschaften – einher. Dahinter zeigt sich zugleich implizit das Anliegen, diese davon zu überzeugen, ›Spiritualität‹ der ›Religion‹ zuzuordnen und deshalb beide Begriffe gemeinsam zu thematisieren. Es deutet sich hier an, dass es im Changieren zwischen Öffnung und Schließung bei der Rede von ›Spiritualität‹ im Kontext von Erhebung und Messung auch darum geht, die eigenen Thesen in der Gesellschaft (Religionssoziologie) bzw. die eigene Disziplin im interdisziplinären Dialog (Religionspsychologie) zu positionieren.

2. Positive Effekte

2.1 Einleitung zu ›Spiritualität‹ und Gesundheitsforschung

Neben dem Diskurs, der sich allgemein mit der Erhebung und Messung von ›Spiritualität‹ befasst, steht ein noch spezieller auf den empirischen Zusammenhang von ›Spiritualität‹ und Gesundheit fokussierter Bereich der Disziplinen Theologie, Religionswissenschaft, Psychotherapie und Medizin. Hier findet interdisziplinäre Forschung in noch weit größerem Umfang statt.

Den Ausgang nimmt der europäische Diskurs im US-amerikanischen Kontext, wo er unter anderem mit dem Namen Harold G. Koenig verbunden ist.[96] Doch auch

96 Vgl. unter anderem Harold G. Koenig, Spiritualität in den Gesundheitsberufen. Ein praxisorientierter Leitfaden (bearbeitet und mit einem Geleitwort versehen von René Hefti), Stuttgart 2012. Sebastian Murken reflektiert das Wachstum des Forschungsbereichs »Religiosität/Spiritualität und Gesundheit« kritisch: »Die Literatur in diesem Bereich ist insbesondere in den letzten Jahren explosionsartig angewachsen, seit die Templeton Foundation erhebliche Mittel zur Verfügung stellt, das Verhältnis von Spiritualität und Gesundheit zu erforschen. Es ist allerdings kritisch anzumerken, dass die Mittel der Templeton Foundation (ca. vierzig Millionen Dollar pro Jahr) an solche, von ihr ausgewählten Einrichtungen vergeben werden, welche die Grundzielsetzung der Stiftung unterstützen, dass eine an Gott glaubende Welt eine bessere Welt sei.« (Sebastian Murken, Religionspsychologie in Deutschland: eine Bestandaufnahme, in: WzM 54 [2002], 185–196: 192). Vgl. auch Marion Schowalter/Sebastian Murken,

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der europäische Diskurs ist vielfältig und kann hier nur ansatzweise umrissen werden. Im weiteren Umfeld theologischer Forschung sind hier neben Veröffentlichungen des Mediziners Arndt Büssing, des Religionswissenschaftlers und Psychologen Sebastian Murken und der Religionspsychologen Christian Zwingmann und Constantin Klein vor allem die Monographie »Psychologie der Spiritualität« (2007) des katholischen Religionspädagogen Anton Bucher sowie die zahlreichen Veröffentlichungen des Psychologen Michael Utsch zu nennen. Alle Autoren werden über den engeren gesundheitsbezogenen Diskurs hinaus auch im praktisch-theologischen Diskurs rezipiert und häufig zitiert.

Exemplarisch sei hier der Aufsatz »Spirituelle Lebenshilfe« (2008) von Sebastian Murken und Sussan Namini genannt, der im bereits wiederholt genannten interdisziplinären Sammelband »Individualisierung – Spiritualität – Religion« (2008) von Wilhelm Gräb und Lars Charbonnier veröffentlicht wurde. Darin zielen Murken und Namini darauf, das Verhältnis von Individualisierungsprozessen und der »Zunahme spiritueller Lebenshilfeangebote«[97] zu untersuchen. Sie erklären, wie die zunehmende Verwendung des Begriffs ›Spiritualität‹ durch einen Bedarf erklärt werden kann. Den Ausgangspunkt dazu bilden Beobachtungen zur gesamtgesellschaftlichen und in diesem Zuge auch religiösen Individualisierung. Die gesellschaftliche Individualisierung erzeugt nach Murken und Namini unter anderem Überforderung, durch die Menschen »für alternative Heilmethoden und spirituelle Sinnangebote ansprechbar«[98] werden. Indem die Autor*innen also gesellschaftliche Individualisierung im Hinblick auf ihre problematischen Aspekte thematisieren, deuten sie Transzendenzbezüge aller Art – auch ›Spiritualität‹ und ›Religion‹ – als einen möglichen Umgang damit. ›Spiritualität‹ wird hier als Reaktion auf einen Bedarf beschrieben, der sich aus gesellschaftlichen Entwicklungen ergibt.[99]

Analog knüpft auch *Anton Bucher* in seiner Monographie »Psychologie der Spiritualität« an »Prozesse der Enttraditionalisierung und Individualisierung«[100] an, um dann zahlreiche einschlägige Studien und Modelle vorzustellen, welche die positiven Effekte von ›Spiritualität‹ auf ganz unterschiedliche Aspekte menschlichen Le-

---

Religion und psychische Gesundheit – empirische Zusammenhänge komplexer Konstrukte, in: Christian Henning/Sebastian Murken/Erich Nestler (Hg.), Einführung in die Religionspsychologie, Paderborn 2003, 138–162: 142.

97 Sebastian Murken/Sussan Namini, Spirituelle Lebenshilfe. Überlegungen zur Individualisierung und Funktionalisierung gegenwärtiger religiöser Angebote, in: Wilhelm Gräb/Lars Charbonnier (Hg.), Individualisierung, Spiritualität, Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive (Studien zu Religion und Kultur 1), Münster 2008, 173–186: 175.

98 A. a. O., 176. Die Dramatik bringen Murken und Namini metaphorisch zum Ausdruck: »rütteln« – »eindämmen« – »an Grenzen stoßen« (ebd.).

99 Vgl. a.a.O., 173.

100 Anton A. Bucher, Psychologie der Spiritualität, 2., vollst. überarb. Auflage Weinheim 2014, 13.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

bens nachweisen. Die Ambivalenz des Einflusses von ›Religiosität‹ und ›Spiritualität‹ auf (psychische) Gesundheit wiederum betonen deutlich stärker *Christian Zwingmann* und *Constantin Klein*, entsprechend dem Titel ihres Sammelbandes »Religiosität. Die dunkle Seite«.[101] Ähnliches gilt für den Zusammenhang von ›Spiritualität‹ und Depressivität, wie ihn Birgit Weyel und Annette Haußmann darstellen.[102] Insgesamt dominiert eine Darstellung positiver Zusammenhänge zwischen ›Spiritualität‹ und Gesundheit, ohne dass jedoch gegenteilige Befunde gänzlich ausgeblendet würden.

2.2 Textgrundlage

Für die folgende Analyse soll zum einen die Monographie »Psychotherapie und Spiritualität« von Michael Utsch im Fokus stehen, die er gemeinsam mit den Psychiatern Samuel Pfeifer und Raphael M. Bonelli verfasste. Es werden dazu vor allem diejenigen Kapitel des Buches herangezogen, die Utsch selbst verfasste, da seine Veröffentlichungen in besonderem Maß eine Schnittstelle zum praktisch-theologischen Diskurs bilden. Ergänzend werden Argumente aus anderen seiner Veröffentlichungen angeführt. Daneben wird der Aufsatz »Spiritualität und Medizin« des Mediziners René Hefti herangezogen, der im praktisch-theologischen Sammelband »Spiritualität im Diskurs« (2012) von Ralph Kunz und Claudia Kohli Reichenbach veröffentlicht wurde. In diesem Band sind zahlreiche der bereits genannten Akteur*innen des Diskurses vertreten, wodurch sich hier ein exemplarischer Anknüpfungspunkt zwischen medizinischem und praktisch-theologischem Spiritualitätsdiskurs ergibt.

Insgesamt nehmen die Texte von Utsch größeren Raum ein, was auch deshalb notwendig und sinnvoll ist, weil diese zum Thema ›Spiritualität‹ auch in der Praktischen Theologie sehr häufig zitiert werden.

---

101 Vgl. Christian Zwingmann/Constantin Klein/Florian Jeserich, »Religiosität: Die dunkle Seite«. Eine kurze Einführung, in: Dies. (Hg.), Religiosität: Die dunkle Seite. Beiträge zur empirischen Religionsforschung, Münster 2017, 11–19: 11. Vgl. dazu auch u.a. Constantin Klein/Cornelia Albani, Religiosität und psychische Gesundheit – empirische Befunde und Erklärungsansätze, in: Constantin Klein/Henrik Berth/Friedrich Balck (Hg.), Gesundheit – Religion – Spiritualität, Weinheim/München 2011, 215–245: 215; Christian Zwingmann, Spiritualität/Religiosität als Komponente der gesundheitsbezogenen Lebensqualität?, in: WzM 57 (2005), 68–80: 74.

102 Vgl. Birgit Weyel/Annette Haußmann, Spiritualität und Depressivität, in: Birgit Weyel/Beate Jakob (Hg.) unter Mitarb. von Annette Haußmann und Stefanie Koch, Menschen mit Depression. Orientierungen und Impulse für die Praxis in Kirchengemeinden, Gütersloh 2014, 19–26: 19–22.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Psychotherapie: Michael Utsch (2018): Spiritualität als anthropologische Kategorie

Als Psychologe ist Utsch am Evangelischen Zentralinstitut für Weltanschauungsfragen der EKD in Berlin tätig und außerdem Honorarprofessor an der Evangelischen Hochschule Tabor. Utsch ist Verfasser bzw. Mitherausgeber zahlreicher Veröffentlichungen im Bereich Psychotherapie und Religiosität/Spiritualität, unter anderem der Monographie »Religiöse Fragen in der Psychotherapie« (2005).

Im Buch »Psychotherapie und Spiritualität« (2018) verfasste Utsch vor allem die eher an Grundlagenfragen orientierten Kapitel, welche die Basis für die folgende Analyse bilden.[103] Als inhaltliche Beschreibung des gesamten Buches nennt Utsch die Entfaltung von vier Hypothesen: Erstens sollen »Religiosität und Spiritualität als wichtige menschliche Erlebens- und Verhaltensweisen […] Bestandteil einer ganzheitlichen psychotherapeutischen Behandlung sein«[104]. Zweitens ergeben sich nach Utsch positive psychische Konsequenzen für gelebten Glauben sowie negative für negative Gottesbilder.[105] Drittens geht Utsch davon aus, dass »spirituelle Begleitung […] insbesondere bei der Bewältigung schwerer Lebenskrisen und Traumatisierungen unverzichtbar«[106] ist und viertens, dass aufgrund der multireligiösen und individualisierten Gesellschaft spirituelle Kompetenz (unter anderem in Form von Selbstreflexion) sowie religionswissenschaftliche Grundkenntnisse für Psychotherapeut*innen »erforderlich« sind.[107]

Das Grundanliegen Utschs besteht darin, die Einbeziehung von Religiosität und ›Spiritualität‹ in die Psychotherapie zu begründen. Dieses Ziel und die Verwendung des Begriffs ›Spiritualität‹ sind dabei eng miteinander verbunden. Denn Utsch versteht ›Spiritualität‹ als eine »anthropologische Kategorie«[108], da sich *allen* Menschen früher oder später die Frage nach dem Sinn stellt bzw. sich Fragen rund um Leid, Schuld und Tod ergeben.[109] Er stellt zwar keine eigene Definition von ›Spiritualität‹ auf, verknüpft allerdings ›Spiritualität‹ und »Sinn«[110], sodass ein Verständnis in Anlehnung an das von ihm wiederholt zitierte Spiritualitätsverständnis der Weltgesundheitsorganisation WHO naheliegt:

---

103 Michael Utsch/Raphael M. Bonelli/Samuel Pfeifer, Psychotherapie und Spiritualität. Mit existenziellen Konflikten und Transzendenzfragen professionell umgehen, 2., vollst. überarb. u. erw. Auflage Berlin 2018. Die von ihm verfassten Kapitel werden nachfolgend unter seinem Namen zitiert als »Utsch, Psychotherapie und Spiritualität«.

104 Utsch, Psychotherapie und Spiritualität, 8.

105 Vgl. ebd.

106 Ebd.

107 Vgl. ebd.

108 A. a. O., 22.

109 Vgl. a.a.O., 256.

110 A. a. O., 3.6.16f.24.30, sowie an vielen anderen Stellen.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> »Nach der WHO ist jeder Mensch spirituell, weil er sich spätestens angesichts des Todes existenziellen Fragen stellen muss und Erfahrungen im Umgang damit macht. Spiritualität wird als die Reflexion der Erfahrungen verstanden, die im Umgang mit existenziellen Krisen gemacht werden.«[111]

Verbunden sind religiöse, spirituelle und säkulare Glaubenshaltungen nach Utsch über die Frage nach dem Sinn.[112] Will Psychotherapie also »den ganzen Menschen«[113] im Blick haben, muss sie offen für ›Spiritualität‹ und ihre Verknüpfung mit der Frage nach »Sinn« sein.

Medizin: René Hefti (2012): Spiritualität im biopsychosozialen Modell

Der Mediziner René Hefti war Chefarzt der christlichen »Klinik SGM Langenthal« in der Schweiz und übernahm 2016 die hauptamtliche Leitung des dort angesiedelten »Forschungsinstituts für Spiritualität und Gesundheit« (fisg).[114] Die Klinik hat das Ziel, »psychische Krankheiten ganzheitlich zu behandeln. Die Behandlungsangebote orientieren sich deshalb am biopsychosozialen Modell und beziehen auf Wunsch der Patientin oder des Patienten auch die spirituelle Komponente mit ein.«[115] Textbasis für die folgende Analyse bildet Heftis Text »Spiritualität und Medizin« (2012) aus dem Sammelband »Spiritualität im Diskurs« von Ralph Kunz und Claudia Kohli Reichenbach.

Der formale Ausgangspunkt seiner Darstellung ist für Hefti das Wachstum der »Religion, Spirituality and Health«-Forschung (RSH-Forschung) – besonders in den USA, in jüngerer Zeit auch im deutschsprachigen Raum.[116] Mit einem umfangrei-

---

111 A. a. O., 22 (ähnlich auch a.a.O., 31).

112 Vgl. a.a.O., 32 unter Verweis auf Jürgen Straub, Religiöser Glaube und säkulare Lebensformen im Dialog. Personale Identität und Kontingenz in pluralistischen Gesellschaften, Gießen 2016.

113 Utsch, Psychotherapie und Spiritualität, 257. Utsch spricht wie Hefti von der »bio-psycho-sozial-spirituellen Einheit« (a.a.O., 10).

114 Vgl. https://www.rish.ch/de/institut-fisg/geschichte [Abruf am 13.01.20].

115 https://klinik-sgm.ch/klinik-sgm/ueber-uns/ziel-und-leitbild.html [Abruf am 13.01.20]. Auf der Startseite steht in etwas anderen Worten: »Wir behandeln unsere Patientinnen und Patienten auf der Basis einer wissenschaftlich orientierten, fachlich fundierten und menschlich engagierten Medizin. Unsere fachliche Kompetenz ist mit einem ganzheitlich-christlichen Menschenbild verbunden. […] Als wissenschaftliches Grundkonzept greifen wir auf das erweiterte biopsychosoziale Modell zurück, welches die Spiritualität des Menschen miteinbezieht. Glaube, Religiosität und Spiritualität bilden dabei eine vierte, eigenständige Dimension, die mit den anderen drei Bereichen in einer Wechselbeziehung steht. Alle vier Dimensionen zusammen – Körper, Psyche, soziales Umfeld und Spiritualität – stellen so ein ganzheitliches Menschenbild dar.« (http://www.klinik-sgm.ch/ [Abruf am 13.01.20]).

116 Vgl. René Hefti, Spiritualität und Medizin. Ein empirischer Beitrag zur Spiritualitätsforschung, in: Ralph Kunz/Claudia Kohli Reichenbach (Hg.), Spiritualität im Diskurs. Spiritua-

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

chen Textabschnitt zu empirischen Ergebnissen der RSH-Forschung zielt er darauf, »Möglichkeiten und Grenzen dieses Ansatzes aufzuzeigen«[117].

Inhaltlich besteht Heftis Ausgangspunkt darin, dass Religion die Frage nach dem Heil bearbeitet und Heil und Heilung wiederum – wie für ihn im Handeln Jesu ersichtlich – zusammenhängen können.[118] Oder anders formuliert: Es geht ihm um »Religion und Spiritualität als salutogene[] Wirkfaktoren«[119]. In diesen Kontext der »religionsbezogenen Gesundheitsforschung«[120] bettet Hefti seine Überlegungen zur Bedeutung von ›Spiritualität‹ ein. Denn ›Spiritualität‹ ist für ihn die »heilsame Tiefendimension des Menschen und […] Bezogenheit auf eine letzte Wirklichkeit«[121]. Er versteht sie als anthropologische Dimension und als zunehmend unabhängig von institutionell gebundener Religion und Konfession.[122]

Als Fazit formuliert Hefti ein »Plädoyer für ein erweitertes biopsychosoziales Modell […], das der religiösen und spirituellen Dimension im klinischen Alltag einen Platz einräumt«[123]. Dessen praktische Umsetzung im klinischen Kontext erfolgt für ihn im Ansatz der Spiritual Care, »in dem die Seelsorge oder spirituelle Begleitung im interdisziplinären Team einen gleichwertigen und gleichberechtigten Platz einnimmt wie die anderen Gesundheitsdisziplinen und diese auch hinsichtlich des Umgangs mit spirituellen Bedürfnissen anleitet.«[124] ›Spiritualität‹ ist für ihn ein wichtiger Bestandteil, den es im Hinblick auf Gesundheit zu berücksichtigen gilt.

2.3 Argumentationslinien und Denkfiguren

Die zentrale Argumentationslinie in diesem Diskurs ergibt sich aus drei Denkfiguren, die eng mit der Rede von ›Spiritualität‹ verbunden sind. Dies ist erstens die Benennung eines Bedarfs an Berücksichtigung von ›Spiritualität‹ für physische und psychische Therapie. Zweitens trägt dabei ›Spiritualität‹ selbst deutlich die Konnotation der ›positiven Effekte‹, mit denen die Beschäftigung mit ›Spiritualität‹ begründet wird. Und drittens schließlich zeigt sich eine Verknüpfung des eigenen

---

litätsforschung in theologischer Perspektive (Praktische Theologie im reformierten Kontext 4), Zürich 2012, 241–261: 241–243.

117 A. a. O., 250. Bis auf minimale methodische Kritik an den verschiedenen Studien unterbleibt dies jedoch weitgehend.

118 Vgl. a.a.O., 242.

119 A. a. O., 241.

120 A. a. O., 242 [im Original hervorgehoben].

121 A. a. O., 243.

122 Vgl. ebd.

123 A. a. O., 260.

124 A. a. O., 261.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

christlichen Standpunkts mit einer Kritik an Tradition und Kirche. Diese drei Denkfiguren gilt es nun, im Einzelnen darzustellen.

2.3.1 Bedarf

Den argumentativen Ausgangspunkt im Hinblick auf ›Spiritualität‹ bildet in den analysierten Texten die Denkfigur des Bedarfs.

So leitet Utsch die Notwendigkeit, sich im Bereich der Psychotherapie mit ›Spiritualität‹ zu befassen, aus dem von ihm wahrgenommenen Widerspruch von Tabuisierung einerseits und Bedarf an ›Spiritualität‹ in der Psychotherapie andererseits ab. Denn es lasse sich eine weitgehende *Ausblendung* der Thematik in der deutschsprachigen Psychotherapieforschung feststellen.[125] Die Ursache hierfür sieht Utsch darin, dass man im Gegensatz zur US-amerikanischen Begriffsverwendung in Deutschland mit ›Religion‹ und ›Spiritualität‹ eher außergewöhnliche bis fragwürdige Phänomene verbinde, an denen eine den Alltag betreffende Psychologie wenig interessiert ist.[126] Auch nimmt Utsch ein unter Psychotherapeut*innen verbreitetes »Unbehagen«[127] im Hinblick auf religiöse und spirituelle Themen wahr, da diese »sich fachlich dafür nicht zuständig und ausgebildet«[128] fühlen und »die damit verbundenen tief verwurzelten Werthaltungen und Weltbilder therapeutisch schwer zugänglich sind«[129]. Bis heute dauert dabei nach Utsch teilweise ein »blinder Fortschrittsoptimismus der wissenschaftsgläubigen und technikbesessenen Moderne«[130] an, der sich schon in der religionsablehnenden Haltung von bedeutenden historischen Protagonisten der Psychotherapie wie Sigmund Freud und Albert Ellis finde.[131] Alle diese Gründe führen nach Utsch dazu, dass ›Spiritualität‹ in der deutschsprachigen Psychotherapie kaum bzw. gar keine Rolle spielt.

Dem stellt Utsch seine *Beobachtung eines wachsenden Bedarfs* entgegen. So sei der »Fortschrittsoptimismus«[132] heute »zerbrochen«[133] und es werde erkannt, dass alle Menschen »sich irgendwann einmal existenziellen Fragen stellen und – im weitesten Sinne – religiöse Fragen beantworten«[134] müssen. Dementsprechend geht Utsch davon aus, dass »in den alltäglichen Behandlungen zunehmend mehr religiöse und spirituelle Bedürfnisse der Patienten thematisiert werden«[135], auch weil Menschen

125 Vgl. Utsch, Psychotherapie und Spiritualität, 2.
126 Vgl. a.a.O., 3.
127 A. a. O., 8.
128 Ebd.
129 Ebd.
130 A. a. O., 17.
131 Vgl. a.a.O., 76.
132 A. a. O., 17.256.
133 A. a. O., 256.
134 A. a. O., 17.
135 A. a. O., 38. Empirisch wird diese These hier nicht belegt.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sich mit diesen Fragen »zunehmend«[136] an Therapeut*innen wenden. ›Spiritualität‹ gilt ihm, wie bereits oben erwähnt als »anthropologische Kategorie«[137].

Aus diesem Gegensatz der Tabuisierung von und des Bedarfs an ›Spiritualität‹ in der Psychotherapie ergibt sich für Utsch ein »Nachholbedarf«[138], auf den »noch nicht lange«[139], »in den letzten Jahren«[140] und »erst seit Kurzem«[141] der »spiritual turn«[142] auch in der deutschsprachigen Psychotherapie(forschung) reagiere. Mit diesen Begriffen ebenso wie mit dem oben beschriebenen Gegensatz und dem wiederholt genannten »zunehmend« bringt Utsch argumentativ und sprachlich eine gewisse Dynamik bzw. Dringlichkeit der Thematik zum Ausdruck.

Die Einbeziehung von ›Spiritualität‹ in die Psychotherapie umfasst für Utsch verschiedene Ebenen. Auf einer ersten geht es darum, dass Psychologie und Psychotherapie ›Spiritualität‹ überhaupt als *zugehörige Dimension* wahr- und ernstnehmen. Dies impliziert erstens – im Bewusstsein um die Weite des Begriffs – bei Patient*innen von einer »Vielfalt der Spiritualitäten«[143] auszugehen, was eine präzise Anamnese notwendig macht, um zu klären, was Patient*innen jeweils unter ›Spiritualität‹ verstehen.[144] Zweitens geht es darum, dass Therapeut*innen über ausreichend »Einfühlungsvermögen und Sprachfähigkeit«[145] verfügen.

Eine zweite Ebene der Einbeziehung von ›Spiritualität‹ in die Psychotherapie ist für Utsch die Frage nach *spirituellen Interventionen* in der Psychotherapie. Den Ausgangspunkt der Argumentation Utschs bildet dabei das gesetzlich geregelte Neutralitäts- und Abstinenzgebot von Psychotherapeut*innen, das allen Patient*innen gleichen Zugang zu Therapieangeboten garantierten soll.[146] Davon ausgehend stellt

136 A. a. O., 89. Empirisch wird diese These hier nicht belegt.

137 A. a. O., 22.

138 A. a. O., 8, 25, 135.

139 A. a. O., 21.

140 A. a. O., 31.

141 A. a. O., 21, 76.

142 A. a. O., 76. An anderer Stelle formuliert er, ›Spiritualität‹ sei inzwischen ein wichtiger »Leitbegriff der Gesundheitsforschung« (a.a.O., 32). Utsch stellt dabei der religionsablehnenden Moderne mit den Worten (abgetan – zementiert – diagnostiziert, tabuisiert, abgewertet) die aktuelle Situation nach dem »spiritual turn« (differenzierter, positiver, wegweisend, bemerkenswert) gegenüber (vgl. a.a.O., 76).

143 A. a. O., 34.

144 Vgl. a.a.O., 39.

145 Vgl. ebd. Dazu »müssen diesbezügliche therapeutische Kompetenzen in Selbsterfahrung und Weiterbildung eingeübt werden« (a.a.O., 61).

146 Vgl. Utsch, a.a.O., 88. Außerdem diene die Unterscheidung von Religion und Therapie, von Heil und Heilung bzw. von Guru und Therapeut*in (vgl. a.a.O., 88.128f) dazu, »Risiken eines ideologischen Machtmissbrauchs« (a.a.O., 129) zu vermeiden. Auch könne es bei einem Fokus auf spirituelle Aspekte letztlich zur Abwehr des eigentlichen Problems durch Patient*innen kommen, es könnte keine Passung zwischen Therapeut*in und Patient*in bestehen und

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Utsch die Argumente, die *für* eine Integration spiritueller Interventionen in die Psychotherapie sprechen, dann ausführlich dar.[147] Utschs eigene Position zur Integration spiritueller Interventionen in die Psychotherapie bleibt etwas uneindeutig, da er an anderer Stelle wiederum explizit für Zurückhaltung im Hinblick auf spirituelle Interventionen plädiert.[148]

Abschließend sei darauf hingewiesen, dass Utsch in Veröffentlichungen im theologischen Kontext noch weitere Aspekte nennt, die diesen Zusammenhang betreffen. So bewertet er dort erstens die wachsende Bedeutung von Psychologie und Psychotherapie, die heute als »Sinngeber und Orientierungsmaßstab«[149] auftreten, kritisch, weil diese so den Status einer »Ersatzreligion« annehmen.[150] In diesem Sinn kritisiert er an der Psychologie »ihre zum Teil maßlose Selbstüberschätzung und ihre Anfälligkeit für ideologische Heilsversprechen«[151]. Ohne Korrektiv »kann Psychologie selbst in den Status einer Religion gelangen, dem sie methodisch nicht gerecht werden kann«[152]. Bei der Frage nach dem Bedarf einer Einbeziehung von ›Spiritualität‹ in die Psychotherapie geht es Utsch also auch darum, der Psychologie

schließlich seien die Wirkfaktoren von spirituellen Interventionen kaum empirisch überprüfbar (vgl. a.a.O., 88).

147 Neben den bereits genannten Argumenten von ›Spiritualität‹ als anthropologische Kategorie und dem Verweis auf positive Konsequenzen von ›Spiritualität‹ in Bezug auf Ressourcen, Selbstwert und Resilienz führt Utsch hier an, dass ›Spiritualität‹ die therapeutischen Möglichkeiten und Methoden erweitert und dass eine Passung der ›Spiritualität‹ von Therapeut*in und Patient*in das Arbeitsbündnis stärken kann, was besonders für hochreligiöse Patient*innen gilt (vgl. Utsch, a.a.O., 88f). Für Utsch ergibt sich daraus: »Über eine religiös-spirituelle Grundhaltung hinaus scheint es in bestimmten Fällen möglich und indiziert zu sein, konkrete religiöse Praktiken und spirituelle Elemente in eine traditionelle Behandlung einzubinden. Eine spirituelle Psychotherapie erfordert eine ausgewogene Balance zwischen Profession und Konfession. Denn niemand will zurück ins Mittelalter und sich bevormunden und indoktrinieren lassen. Aber andererseits sind existenzielle Lebensfragen nicht fachlich, sondern nur gläubig zu beantworten. Wie ein aufgeklärter Transzendenzbezug oder konkret eine reflektierte Gottesbeziehung heute aussehen kann, darüber lohnt sich der fachübergreifende Erfahrungsaustausch!« (a.a.O., 133).

148 Vgl. a.a.O., 138.

149 Michael Utsch, Religion und Psychologie, in: Birgit Weyel/Wilhelm Gräb (Hg.), Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven, Göttingen 2006, 296–314: 311.

150 Vgl. Michael Utsch, Grenzen der Psychotherapie – Chancen der Seelsorge, in: Ders. (Hg.), Wenn die Seele Sinn sucht. Herausforderung für Psychotherapie und Seelsorge, Neukirchen-Vluyn 2000, 86–102: 89. Utsch sieht hier einen »Trend von psychologischer Heilbehandlung zu spiritueller Heilsvermittlung« (ebd.).

151 Utsch, Religion und Psychologie, 313.

152 A. a. O., 314.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ein *Korrektiv* zu geben, anhand dessen diese ihre Ziele und Grenzen im Hinblick auf Arbeitsmethoden und therapeutische Beziehung festlegen kann.[153]

Auch der Mediziner *Hefti* arbeitet mit der Denkfigur des ›Bedarfs‹ an ›Spiritualität‹ in der medizinischen Forschung. Dabei hebt er weniger auf einen diesbezüglichen Mangel ab, sondern stellt vielmehr ausführlich dar, dass und wie die Forschung in diesem Bereich zunimmt.[154] Die Denkfigur des ›Bedarfs‹ zeigt sich indirekt im abschließenden »Plädoyer für ein erweitertes biopsychosoziales Modell«[155] am Ende seines Textes. Denn die »spirituellen Bedürfnisse, Nöte und Ressourcen«[156] von Patient*innen gilt es nach Hefti durch die Organisationsform »Spiritual Care«, konkret durch »spirituelle Anamnese«, sensibel zu erheben und ggf. gleichberechtigt in den Behandlungsansatz zu integrieren.[157] Dieses Argument entspricht der in Kap. III dargestellten Denkfigur ›Mehrdimensionalität‹ im thematischen Kontext von Spiritual Care. Argumentativer Ausgangspunkt ist der Bedarf an ›Spiritualität‹ von Patient*innen.

Auch zu Beginn seines Textes zeigt sich die Zielrichtung seiner Argumentation bereits da, wo Hefti die RSH-Forschung mit der Verbindung von Heil und Heilung im Wirken Jesu begründet: »Damit haben heilsame Auswirkungen des Glaubens *durchaus* ihren legitimen Platz *auch* in der Medizin.«[158] Gegen anderslautende Argumente zielt er auf die Einbeziehung von Religiosität und ›Spiritualität‹ in die medizinische Forschung und Therapie.[159]

---

153 Vgl. a.a.O., 309. Umgekehrt kann Psychotherapie nach Utsch u.a. eine kritische Realitätsprüfung vornehmen und krankmachende Gottesbilder, den Zusammenhang von Eltern- Selbst- und Gottesbild beschreiben sowie Narzissmus enttarnen (vgl. Michael Utsch, Psychologisierung der Religion oder Spiritualisierung der Psychologie? Chancen und Grenzen empirischer Religionspsychologie, in: Wilhelm Gräb/Lars Charbonnier [Hg.], Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive [Studien zu Religion und Kultur 1], Berlin/Münster 2008, 187–206: 206). Vgl. dazu auch Michael Utsch, Evangelische Spiritualität und Psychologie, in: Peter Zimmerling (Hg.), Handbuch Evangelische Spiritualität (Bd. 2), Göttingen 2018, 168–190: 176f).

154 Vgl. Hefti, Spiritualität und Medizin, 241–143.

155 A. a. O., 260.

156 A. a. O., 261.

157 Vgl. ebd.

158 A. a. O., 242 [Hervorhebungen: K. D.].

159 Sachlich würde das Argument auch ohne die Partikel »durchaus« und »auch« funktionieren. Bei aller Befürwortung der Integration von ›Spiritualität‹ in das biopsychosoziale Modell sei erwähnt, dass Hefti auch Aspekte benennt, die auch Zurückhaltung erkennen lassen: So weist er erstens darauf hin, dass Heilung mit Heil zusammen hängen *können* (vgl. ebd.). Zweitens betont er, dass im Patientenkontakt darauf geachtet werden *muss*, ob diese religiöse bzw. spirituelle Fragen thematisieren wollen und welche Begriffe sie hierzu verwenden (vgl. a.a.O., 245.261). Und schließlich betont er die Grenzen der eigenen Berufsgruppe: »Als Fachleute im Gesundheitswesen sind wir keine Seelsorger und müssen unsere Grenzen kennen.« (a.a.O., 261). Es bleibt hier jedoch offen, wie er dies konkret meint.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Dabei kann Hefti durch seine quasi synonyme Verwendung der Begriffe ›Religiosität‹, ›Spiritualität‹ und ›Glaube‹ die Thematik inhaltlich sehr offen und in Anpassung an das Vokabular der jeweiligen Patient*innen angehen.[160] Er argumentiert mit einem allgemeinen Bedürfnis nach ›Spiritualität‹ auf individueller Ebene, die von einzelnen Menschen unterschiedlich wahrgenommen und zum Ausdruck gebracht werden kann. Auf dieser Basis fragt Hefti Patient*innen explizit nach der Bedeutung von ›Religiosität‹ und ›Spiritualität‹ für ihre Krankheitsbewältigung, was seinem erweiterten vierdimensionalen biopsychosozialen Modell entspricht. Zugleich macht er deutlich, dass dabei zu berücksichtigen ist (»dann *müssen* wir das *unbedingt* respektieren«[161]), wenn »der Patient nicht über religiöse Belange sprechen will«[162]. Diese starke Formulierung (»müssen«, »unbedingt«) wird notwendig, da er ›Religion‹, ›Spiritualität‹ und ›Glaube‹ zentrale Bedeutung für die Gesundheit zuschreibt.

Insgesamt wird die Thematisierung von ›Spiritualität‹ also bei Utsch und Hefti nicht wie in den bislang analysierten Diskursen nur damit begründet, dass die Forschung in diesem Bereich stetig zunimmt oder dass von Seiten des Gesundheitssystems Interesse an der Thematik bekundet wird. Vielmehr wird der Bedarf an ›Spiritualität‹ anthropologisch verortet und damit eine *Notwendigkeit* der Beschäftigung mit ›Spiritualität‹ in Forschung und Praxis begründet.

2.3.2 Positive Effekte

Daneben zeigt sich eine zweite Denkfigur hinsichtlich der Rede von ›Spiritualität‹, die den Begriff eng an das Argument der ›positiven Effekte‹ bindet. Erhebung, Analyse und Berücksichtigung von ›Spiritualität‹ sind demnach angezeigt, da ›Spiritualität‹ zu positiven Effekten führt, was die Gesundheit von Menschen angeht. Diese Argumentationsstruktur bildet in den empirisch arbeitenden Disziplinen Psychologie und Medizin das typische Grundmuster. Hefti formuliert dementsprechend: »Evidenz ist heute das bestimmende Paradigma in der Medizin.«[163] Das Besondere im Kontext ›Spiritualität‹ ist, dass die Autoren mit der hier dargestellten Denkfigur das komplexe Phänomen ›Spiritualität‹ strikt dem Paradigma der empirischen Wirkungsforschung zuordnen und einer Begriffsdefinition im Vergleich dazu weniger Bedeutung zuschreiben als dies in anderen Spiritualitätsdiskursen der Fall ist.

Bei Utsch bildet der Verweis auf *empirische Forschung* das zweite zentrale Argument für sein Hauptanliegen der Integration von ›Spiritualität‹ in die Psychothera-

160 Vgl. a.a.O., 245.

161 A. a. O., 261 [Hervorhebungen: K. D.].

162 Ebd.

163 A. a. O., 250.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

pie.[164] Denn die entsprechenden Ergebnisse dienen ihm als Ausgangspunkt für das Argument, dass ›Spiritualität‹ für Psychotherapie deshalb von Bedeutung sei, weil sie positive Auswirkungen auf Patient*innen haben kann. Utsch verweist hier wiederholt vor allem auf Ergebnisse, die ›Spiritualität‹ und/oder ›Religiosität‹ als Ressource erweisen.[165] In diesem Zusammenhang fällt auf, dass Utsch mit einer Gegenüberstellung von einseitig positiv dargestellten Ergebnissen in US-amerikanischer Religionspsychologie – und damit verbundener Euphorie im Hinblick auf positive Wirkungen von ›Spiritualität‹ – und der im europäischen Kontext üblichen allgemeinen Ablehnung von Religion in der psychologischen Forschung arbeitet.[166] Seine eigene Herangehensweise bietet Utsch dabei als Mittelweg an: Bei der Spiritualitätsforschung gehe es um alltägliche Erfahrungen, deren empirische Konsequenzen in all ihrer Ambivalenz wahrzunehmen seien.[167] Darstellung und Interpretation konkreter Ergebnisse zeigen dabei jedoch, dass er selbst die *positiven* Konsequenzen von ›Spiritualität‹ für bedeutender erachtet.[168]

Auch Utschs drittes – in diesem Fall gesellschaftsbezogenes – Argument für die Berücksichtigung von ›Spiritualität‹ im Kontext psychotherapeutischer Forschung bewegt sich im Bereich des Denkmusters der ›positiven Effekte‹: Ausgangspunkt ist seine These, dass »Religiosität eine Säule der Kultur«[169] bilde, wobei er wiederholt die Stichworte »Kultur« und »kultursensibel«[170] mit einer negativ emotionalisierenden Darstellung von Migration und multikultureller Gesellschaft verbindet, indem er die europäische Gesellschaft als »durch beachtliche Migrationsbewegungen gekennzeichnet«[171] beschreibt und diese Einschätzung mit einigen negativ konnotierten Assoziationsketten verbindet.[172] Im Hinblick auf die Frage nach ›Spiritualität‹

164 Utsch bezeichnet diese als »beeindruckende Fakten« (Utsch, Psychotherapie und Spiritualität, 136) oder »Tatsachen« (a.a.O., 2).

165 Vgl. unter anderem a.a.O., 18.24.30.38.

166 Vgl. a.a.O., 4f. Als Beispiel dient ihm Österreich, wo »esoterische Inhalte, spirituelle Rituale und religiöse Methoden in der Psychotherapie offiziell verboten« (a.a.O., 136; vgl. auch a.a.O., 7) sind. Utschs Gegenargument: »Das rigide Verbot trägt der aktuellen Forschungslage nicht Rechnung und übergeht die Ressource Religiosität und Spiritualität bei manchen Patienten« (a.a.O., 136f). Er fordert eine differenzierte Sichtweise auf empirische Ergebnisse und dass vor vorschnellen Urteilen gewarnt werden »muss« (a.a.O., 5).

167 Vgl. a.a.O., 3–5.

168 Vgl. z.B. a.a.O., 2–5.24f.130f.133f.

169 A. a. O., 2.

170 A. a. O., 2.6. und wiederholt in Kap. 6 »Herausforderungen einer kultursensiblen Psychotherapie« (a.a.O., 59–72).

171 A. a. O., 6.

172 Diese Vorgehensweise halte ich für problematisch. Utsch verknüpft z.B. die Begriffe »fremd«, »anders« und »muslimisch« (vgl. a.a.O., 6) sowie Begriffe wie »Flüchtlingskrise« (a.a.O., 61), »Flüchtlingswelle« (a.a.O., 137, 257) mit quantitativen Wertungen wie »beachtliche Migrationsbewegungen« (a.a.O., 6) und der These »Die hohe Zahl von Migranten zieht bei uns

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

in der Psychotherapie leitet Utsch hieraus zweierlei ab: So seien zum einen »kultur- und religionssensible Psychotherapeuten gefragt, vorhandene religiöse oder spirituelle Ressourcen der Patienten zur Verarbeitung ihrer Krisenerfahrungen und Traumatisierungen zu aktivieren und in die Behandlung einzubeziehen.«[173] Zum anderen fordert Utsch Psychotherapeut*innen und Seelsorger*innen dazu auf, »Lösungsvorschläge für gesellschaftliche Krisen zu machen und ihr Expertenwissen dazu einzusetzen, besser zu kommunizieren sowie Konflikte präzise wahrzunehmen und zu bewältigen«[174]. Im Hinblick auf die Frage nach ›Spiritualität‹ macht diese Darstellung deutlich, dass Utsch hier ein negatives gesellschaftliches Szenario konstruiert, vor dessen Hintergrund er wiederum ›positive Effekte‹ durch die Berücksichtigung von ›Spiritualität‹ in der Psychotherapie verspricht.

Auch der Mediziner *Hefti* argumentiert auf Basis der Denkfigur ›positive Effekte‹. Er gibt mit dem Untertitel seines Aufsatzes die Argumentationsrichtung desselben an: »Ein empirischer Beitrag zur Spiritualitätsforschung«. Im Verlauf des Textes präzisiert er diese Richtung inhaltlich so, dass es ihm um »heilsame Auswirkungen des Glaubens«[175] und deren Verbindung mit der Medizin bzw. um »Religion und Spiritualität als salutogene[] Wirkfaktoren«[176] geht. Auch bei ihm stehen folglich ›positive Effekte‹ im Zentrum der Argumentation und bilden so eine zentrale Konnotation des Begriffs ›Spiritualität‹ selbst.

Diese positiven Effekte stellt Hefti im Verlauf der Argumentation sogar als so prägend heraus, dass er im Anschluss an den US-Forscher Harold G. Koenig für die empirische Forschung den Begriff ›Spiritualität‹ zugunsten von Religion/Religiosität meidet. Hefti begründet dies mit der Überschneidung von ›Spiritualität‹ und »Dimensionen des seelischen Wohlbefindens«[177] und der daraus folgenden Schwierigkeit, ›Spiritualität‹ trennscharf messen zu können.[178] Dieses Vorgehen

---

spürbare gesellschaftliche und kulturelle Veränderungen nach sich« (a.a.O., 69). Dem stellt er »unsere Kultur« und »unsere Gesellschaft« (beides a.a.O., 61) gegenüber und beschreibt damit ein statisches und von klaren Grenzen markiertes Konzept von Gesellschaft und Kultur. Dementsprechend erfolgt eine Verknüpfung der Begriffe »Flüchtlingswelle« (a.a.O., 257), »Krisen« (a.a.O., 257) und »Konflikte« (a.a.O., 257). Eine ähnliche Assoziationskette findet sich mit den Begriffen: »die deutsche Gesellschaft – ethnisch bunter – vielfältiger – ausländischer Pass – Ballungszentren – deutlich höher – Schätzungen – illegal – Alarm geschlagen – Sozialhilfe – Berufsabschluss – demografische Zeitbombe tickt – kommen schon 72 % der unter Dreijährigen aus Migrantenfamilien – diese Fakten – Belastung für das Gesundheitssystem« (a.a.O., 68f).

173 A. a. O., 6.61.

174 A. a. O., 257.

175 Hefti, Spiritualität und Medizin, 242.

176 A. a. O., 241.

177 A. a. O., 249.

178 Dem entspricht, dass grundlegende Literatur den Begriff ebenfalls nicht nennt, dass auch Hefti am Ende seines Textes nicht von RSH-Forschung, sondern von »›Religion and Health‹-

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

hat zwei zentrale Konsequenzen: Einerseits impliziert ein weit gefasster Spiritualitätsbegriff einen sehr eng gefassten Religionsbegriff. Dies zeigt sich bei Hefti z.B. in einem Schaubild, bei dem Religion ein Teil des großen Feldes »spirituality« ist, das seinerseits auch Begriffe wie meaning, purpose und connectedness etc. umfasst.[179] Andererseits will Hefti für die empirische Forschung zwar ausschließlich den Begriff »Religion« verwenden. Dennoch verwendet er ›Religion‹ und ›Spiritualität‹ sowohl synonym als auch additiv und alternativ.[180] So ergibt sich in Heftis Argumentation eine Unschärfe, was die Verwendung der unterschiedlichen Begriffe angeht. Entscheidender als eine präzise Begriffsbestimmung ist für ihn offensichtlich, dass sich positive Effekte erkennen lassen – unabhängig davon, wie ›Religion‹ und ›Spiritualität‹ exakt definiert werden.

Insgesamt zeigt sich in diesem Subdiskurs also an zentraler Position die Denkfigur ›positive Effekte‹, wo es um ›Spiritualität‹ geht. ›Spiritualität‹ wird dabei wiederholt als inhaltlich sehr offener Begriff verstanden, ohne ihn exakt zu definieren. In Kombination mit der Denkfigur des Bedarfs ergibt sich so ein starkes Argument für die Integration von ›Spiritualität‹ in die Therapie, da ›Spiritualität‹ positive Effekte zugeschrieben werden und ein allgemeiner Bedarf an ihr bestehe.

2.3.3 Christlicher Standpunkt und Kirchenkritik

Eine dritte Denkfigur ergänzt die Argumentationslinie dieses Diskurses. Denn während sowohl Utsch als auch Hefti explizit einen inhaltlich weiten Spiritualitätsbegriff vertreten, lässt sich ihr Anliegen als Einsatz insbesondere für christliche ›Spiritualität‹ lesen. Zur Begründung ihrer Argumentationsweise rekurrieren beide auf die doppelte Traditionslinie der Begriffsentwicklung von ›Spiritualität‹.

Utsch nützt dabei die Vieldeutigkeit der Rede von ›Spiritualität‹ und weist auf die doppelte Traditionslinie des Begriffs hin: Der nicht-theistisch verstandene, rein individuumsbezogene und anthropozentrisch-immanente Begriff von ›Spiritualität‹ als Verbundenheit mit etwas Heiligem komme aus der angelsächsischen Tradition. Der Spiritualitätsbegriff aus der romanischen Tradition, konkreter aus der französischen Ordenstheologie, verstehe hingegen ›Spiritualität‹ als Leben aus dem Geist Gottes und sei damit theistisch-christlich zu deuten.[181] Utschs eigene Positionierung zeigt sich an der Beschreibung von ›Spiritualität‹ als »*ursprünglich* zentrales Konzept des christlichen Glaubensvollzugs«, das heute »jedoch weitgehend von

Forschung« (a.a.O., 250) spricht, sowie schließlich, dass Hefti als Messmodell den oben bereits dargestellten R-S-T von Huber heranzieht, der ebenfalls die Rede von ›Spiritualität‹ meidet (vgl. dazu a.a.O., 245–248).

179 Vgl. a.a.O., 249.

180 Synonym: a.a.O., 253.256. Additiv: a.a.O., 261. Alternativ: a.a.O., 257f (mit einer unscharf begründeten Assoziation von angeblich »ethnischen« Einflüssen). Auch die Verwendung der Begriffe in Schaubildern und Text weicht teilweise voneinander ab (vgl. a.a.O., 256.260).

181 Vgl. zu dieser Unterscheidung Utsch, Psychotherapie und Spiritualität, 32f.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der New-Age-Bewegung und der Esoterik *vereinnahmt*«[182] werde. Indem er einerseits mit dem Begriff ›Spiritualität‹ den der ›Religion/Religiosität‹ vermeidet, setzt er ein Signal der Offenheit für die unterschiedlichsten Deutungen von ›Spiritualität‹ und knüpft an die anthropologische Dimension von ›Spiritualität‹ an.[183] Er selbst hat zugleich andererseits besonders die christliche Tradition im Blick. Wenn Utsch sich folglich mit Verve für eine Einbeziehung von ›Spiritualität‹ in Psychotherapie einsetzt,[184] dann gilt dies zumindest *auch* dezidiert für deren christliche Ausprägung.

Hefti stellt die Begriffsgeschichte von ›Spiritualität‹ ähnlich vor, allerdings ohne sie wie Utsch zu bewerten.[185] Vielmehr betont er, dass Selbstbezeichnungen als ›religiös‹ und ›spirituell‹ sich überlappen können und es im Einzelfall genau darauf zu achten gilt, was mit welchem Begriff gemeint ist.[186] Er selbst geht davon aus, dass ›Spiritualität‹ sowohl eine Abgrenzung von religiösen Traditionen meinen kann als auch eine besondere Akzentuierung derselben.[187] Für die Begriffsgeschichte rekurriert er auf theologische Lexika, für den medizinischen Spiritualitätsdiskurs betont er die englische Deutung von ›Spiritualität‹ als »search for the sacred«.[188] Bei Hefti dient demnach die Rede von ›Spiritualität‹ dazu, sein Interesse an Auswirkungen des christlichen Glaubens in einen breiteren Forschungszweig zu integrieren. Durch seine unscharfe Definition von ›Spiritualität‹ kann er dabei ›Religiosität‹ und ›Spiritualität‹ sowie drittens den Begriff des ›Glaubens‹ relativ unkompliziert synonym setzen.[189] Durch ihre Uneindeutigkeit bietet zugleich insbesondere ›Spiritua-

182 Beides a.a.O., 38 [Hervorhebungen: K. D.]. Außerdem in seiner nicht weiter begründeten oder eingeführten Rede von »Glaube« und »Gott« (vgl. a.a.O., 4f).

183 So kann nach Utsch z.B. unter dem Label ›Spiritualität‹ selbst in der Transpersonalen Psychologie von Ken Wilber *auch* traditionelle Religion einen Platz in der Therapie beanspruchen (vgl. a.a.O., 38).

184 Vgl. z.B. a.a.O., 256.

185 Vgl. Hefti, Spiritualität und Medizin, 243f.

186 Vgl. a.a.O., 244f.

187 Vgl. a.a.O., 245.

188 Vgl. a.a.O., 243f unter Verweis u.a. Karl-Friedrich Wiggermann, Spiritualität, in: TRE 31 (2000), 708–717 und Brian J. Zinnbauer/Kenneth I. Pargament/Jill L. Kadar u.a., Religion and Spirituality. Unfuzzying the Fuzzy, in: Journal of the Scientific Study of Religion 36 (1997), 549–564.

189 Vgl. Hefti, Spiritualität und Medizin, 255f. So heißt die »vierte Dimension« seines Modells im Schaubild »Glaube/Religiosität« (a.a.O., 260) und im Text »Religiosität und Spiritualität« (a.a.O., 261). Ein ähnliches Vorgehen findet sich auch in anderen Zusammenhängen, z.B. im Sammelband »Spiritualität und Gesundheit«, den Hefti mit Jacqueline Bee herausgab und der seinen Aufsatz »Depression und Glaube« enthält, indem der Begriff ›Spiritualität‹ ebenfalls als Überschrift dient, ohne dann im Text eine zentrale Rolle zu spielen (vgl. René Hefti, Depression und Glaube – von der Epidemiologie zur Klinik, in: Ders./Jacqueline Bee [Hg.], Spiritualität und Gesundheit. Ausgewählte Beiträge im Spannungsfeld zwischen Forschung und Praxis, Bern u.a. 2012, 143–162).

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

lität‹ für Hefti die Möglichkeit, sein eigenes (christlich-)religiöses Interesse an der RSH-Forschung anzudocken.

Mit diesem implizit christlichen Impetus verknüpft ist bei beiden Autoren, insbesondere bei Utsch, eine Kritik an bestehender christlicher Kirche und Theologie. So schreibt *Utsch* die Ursachen dafür, dass Theologie und Kirche an Bedeutung verloren hätten, größtenteils diesen selbst zu. Es habe sich die Seelsorge »viel zu lange schüchtern versteckt«[190], sodass Esoterik an Einfluss gewinnen konnte. Darüber hinaus habe sich der christliche Glaube »von einer alltagsverändernden Kraftquelle und einer gesellschaftlichen Orientierungsfunktion in eine zu verwaltende Institution«[191] zurückgezogen und sei dadurch nicht mehr attraktiv. Die Theologie wiederum habe sich zu wenig gegen den »Selbstverwirklichungs-Boom«[192] gewehrt und es mangele »den zeitgenössischen Entwürfen an einer geistlich-spirituellen Theologie, die nicht nur über Gott, sondern mit und von ihm redet«[193]. Da »die lebensverändernde Kraft der Nachfolge Christi zu selten offensichtlich ist«, würden »mit Spiritualität eher esoterische Haltungen oder spiritistische Praktiken in Verbindung gebracht«[194]. Dies alles führt nach Utsch dazu, dass Menschen zwar weiterhin auf spiritueller Suche und Suche nach Sinn sind, diese aber bei Psychologen bzw. in der Psychotherapie suchen.[195] ›Spiritualität‹ im weiten Sinn erscheint hier als Kennzeichen der Reaktion auf den als problematisch bewerteten Umgang von »Theologie und Kirche« mit der gesellschaftlichen Entwicklung der letzten Jahrzehnte.

Hefti stellt ›Spiritualität‹ in ihrer Abgrenzung von Religion dar und geht dabei zugleich davon aus, dass in den Gesundheitsdisziplinen »grundsätzlich der gleiche Spiritualitätsdiskurs« stattfinde wie in der Theologie – dabei werde ›Spiritualität‹ »zunehmend als eigenständige Dimension und Disziplin verstanden, die sich von religiösen- [sic!] und konfessionellen Bezügen ablöst.«[196] Für die aktuell wachsende Verbreitung des Begriffs in Medizin und Psychologie hält er dessen Abgrenzung zu Religion fest: ›Spiritualität‹ ist demnach verbunden mit Innerlichkeit und der Ablösung von traditionellen Institutionen, sowie »einer Affinität zu religiösem Eklektizismus, zu neuen religiösen Bewegungen oder freikirchlichen Gemeinschaften«[197]. Unter Bezug auf Erwin Fahlbusch beschreibt er deren gemeinsames »Interesse an einer neuen, unbelasteten Religiosität, wie es auch in analogen Bewegungen inner-

190 Utsch, Grenzen der Psychotherapie – Chancen der Seelsorge, 98.

191 Utsch, Religion und Psychologie, 311.

192 A. a. O., 313.

193 Utsch, Psychologisierung der Religion 2008, 203.

194 Beides Michael Utsch, Meditativ-spirituelle Übungen aus psychologischer Sicht, in: Lebendiges Zeugnis 73 (2018), 184–193: 190.

195 Vgl. Utsch, Psychotherapie und Spiritualität, 256.

196 Beide Zitate: Hefti, Spiritualität und Medizin, 243.

197 A. a. O., 244.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

halb der Volkskirche zu beobachten ist«[198]. Religiosität bezeichnet Hefti mit Begriffen wie »starr« und »verkrustet« und assoziiert sie mit »hierarchischen religiösen Institutionen und Dogmen«, ›Spiritualität‹ hingegen mit den Begriffen »neu« und »unbelastet«.[199] Auch Hefti stellt damit ›Spiritualität‹ positiv und gegenüber Tradition und Institution abgegrenzt dar.

Utsch und Hefti präsentieren also beide ›Spiritualität‹ als sehr weiten und positiven Begriff – und als Gegensatz zur eng mit Kirche verknüpften und damit negativ konnotierten ›Religion‹. Implizit favorisieren sie dabei zugleich eine christlich geprägte inhaltliche Füllung von ›Spiritualität‹, die sie besonders positiv konnotieren und als für die Gesundheitsforschung bedeutungsvoll erachten. Diese Argumentation wiederum ist verbunden mit einer kirchen- und traditionskritischen Haltung.

2.4 Zwischenfazit

Die Analyse der beiden Ansätze aus Psychologie und Medizin zeigt, dass die Autoren an zentraler Stelle die Bedeutung von positiven Effekten von ›Spiritualität‹ auf Gesundheit betonen. Sie knüpfen an eine zunehmende Verbreitung des Begriffs in der therapeutischen Forschung an, wenn sie selbst ebenfalls von ›Spiritualität‹ sprechen und weitere Forschung in diesem Bereich einfordern. Die Rede von ›Spiritualität‹ dient ihnen als argumentativer Ansatzpunkt für die Forderung an die eigene Disziplin, sich dem Bereich ›Religion‹/'Spiritualität‹ und interdisziplinärer Forschung insgesamt zu öffnen, damit der Bereich in der Ausbildung von Psychotherapeut*innen und Mediziner*innen ebenso thematisiert wird wie durch den regelmäßigen Einbezug von ›Spiritualität‹ in die Patientenanamnese. Dies ist notwendig, da ein allgemeiner anthropologischer Bedarf an ›Spiritualität‹ bestehe, den die negativ gedeutete Religion bzw. Kirche nicht befriedigen können.

›Spiritualität‹ wird dabei als sehr weiter Begriff verstanden, dessen Relevanz anthropologisch begründet wird. Entsprechend den Disziplinen Psychologie und Medizin steht mit der Rede von ›Spiritualität‹ der Bedarf des Individuums im Vordergrund und wird eine Abgrenzung der (individuellen) ›Spiritualität‹ von (institutionalisierter bzw. an eine Institution gebundener) ›Religion‹ vorgenommen.

Neben diesen zentralen Gemeinsamkeiten lassen sich im Detail unterschiedliche Schwerpunktsetzungen erkennen. So spricht Hefti unter der Überschrift ›Spiritualität‹ teilweise synonym von ›Religiosität‹, weil diese besser definiert und damit für die empirische Forschung auch besser operationalisiert werden kann. Seine Begriffsverwendung ist dabei uneinheitlich. Utsch, der selbst nicht empirisch arbeitet, benennt zwar ebenfalls die Schwierigkeiten eines weiten Spiritualitätsbegriffs, verwendet diesen jedoch weiterhin.

198 Ebd.

199 Alle Begriffe siehe ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Im Vergleich mit den Spiritualitätsdiskursen in der Praktischen Theologie zeigen sich wiederum einige Gemeinsamkeiten. So besteht offensichtlich eine große Nähe zum oben genannten *Entgrenzungsdiskurs* und seinem Fokus auf Individualisierung, der hier durch den disziplinär bedingten Fokus von Psychologie und Medizin auf Individuen verstärkt wird.

Daneben stellt vor allem Hefti im Bereich der praktischen Konsequenzen aus der Annahme und Beobachtung von positiven Effekten von ›Spiritualität‹ auf Gesundheit einen Zusammenhang zu Spiritual Care her. Hefti und Utsch nehmen mit ihrer These »anthropologischer Spiritualität« (›Spiritualität‹ gehört zum Menschsein dazu) außerdem auf das oben genannte Motiv der *Mehrdimensionalität* Bezug und thematisieren den Zusammenhang von »Heil und Heilung«.

Als zentrale Grundlinie dieses Subdiskurses ergibt sich der Fokus auf empirische Forschung im Hinblick auf positive Effekte von ›Spiritualität‹ auf Gesundheit. Die Denkfigur eines ›Bedarfs‹ an ›Spiritualität‹ bei Patient*innen knüpft inhaltlich an das Motiv der *Sehnsucht und Suche* an, das auch in den praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskursen regelmäßig genannt wird. Das Motiv der Sehnsucht und Suche wiederum taucht auch hier auf: So geht Utsch unter anderem von einer »Sehnsucht nach Ganzheit, Vollkommenheit, Unversehrtheit und Ungebrochenheit«[200] und einer »Sehnsucht nach Sinndeutung«[201] aus. Hefti selbst benennt diese zwar nicht in eigenen Worten, zitiert aber die Spiritualitätsdefinitionen von Brian J. Zinnbauer und Kenneth I. Pargament, die mit »search for the sacred«[202] den Begriff der »Suche« zentral platzieren.

Im Hinblick auf *Öffnung* und Schließung wird deutlich, dass beide Ansätze sich als dezidiert offen präsentieren – sie knüpfen an einen sehr weiten Spiritualitätsbegriff an, der dem der ›Religiosität‹ übergeordnet ist und der es ihnen ermöglicht, ›Spiritualität‹ als anthropologische Gegebenheit im Sinne existenzieller Fragen zu formulieren und damit ihre Berücksichtigung in der Therapie einzufordern – auf Basis positiver empirischer Ergebnisse. Außerdem wird deutlich, dass der Begriff ›Spiritualität‹ gerade durch seine inhaltliche Offenheit und fehlende Präzision als Anknüpfungspunkt an die Sprache anderer Disziplinen dient.

Schließung zeigt sich bei beiden Autoren indirekt, indem Utsch die »Vereinnahmung« des christlichen Begriffs ›Spiritualität‹ ebenso negativ konnotiert wie religiöse Pluralität, die er mit »Trauma« und »Konflikt« assoziiert. Bei Hefti zeigt sich der Aspekt der Schließung in den Inhalten der von ihm als exemplarisch zitierten Studien, die sich mit sehr traditionellen christlichen Formen wie Fürbittengebet, Gottesdienstbesuch und Rosenkranzgebet beschäftigen.[203]

200 Utsch, Psychotherapie und Spiritualität, 128.

201 A. a. O., 257.

202 Hefti, Spiritualität und Medizin, 244.

203 Vgl. a.a.O., 251.253.257.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Damit sind sowohl Prozesse der Öffnung als auch der Schließung hier sehr deutlich ausgeprägt und liegen wiederum auf besondere Weise ineinander verschränkt vor. Diese deutliche Ausprägung sowohl von Öffnung als auch von Schließung ist die Art und Weise, wie ›Spiritualität‹ in diesem Diskurs verwendet wird – und damit dem spezifischen Anliegen gerecht wird.

3. ›Spiritualität‹ in der Psychologie – eine notwendige Ergänzung

Abschließend sei der Blick auf die Rede von ›Spiritualität‹ in der Psychologie insgesamt gerichtet. Denn psychologische Argumente und Vorgehensweisen werden regelmäßig im praktisch-theologischen Diskurs zitiert, wodurch sie deren spezifische Konnotationen der Rede von ›Spiritualität‹ implizit auch in den eigenen Diskurs eintragen.

Methodisch ergibt sich hier eine Besonderheit: Bei den psychologischen Texten, in denen ›Spiritualität‹ im Bereich wissenschaftlicher psychologischer Literatur thematisiert wird, handelt es sich um Ausnahmen in der Gesamtheit der psychologischen Literatur. So erfolgen in manchen Nachschlagewerken kurze Ausführungen zu ›Spiritualität‹, z.B. im Fachwörterbuch »Dorsch – Lexikon der Psychologie«.[204] Und auch im aus dem Englischen übersetzten Lehrwerk »Psychologie« von David G. Myers trägt ein Abschnitt im Kapitel »Emotionen, Stress und Gesundheit« die Überschrift »Spiritualität und Glaubensgemeinschaften«[205]. Myers und DeWall stellen darin Studien vor, welche die Korrelation zwischen religiösem Engagement und Gesundheit erklären.[206] Bei der Darstellung der Studienergebnisse arbeitet Myers hauptsächlich mit der in den Studien verwendeten Begrifflichkeit und spricht deshalb von »religiös«[207], während er die Bezeichnung ›Spiritualität‹ nur streift. Insgesamt lässt sich also für dieses Lehrwerk ebenso wie für den Diskurs insgesamt festhalten, dass ›Spiritualität‹ kein verbreiteter Begriff psychologischer Forschung ist. Ausnahmen bilden zwei Themenbereiche, die nachfolgend genauer betrachtet werden.

Dies ist zum einen die »*Psychologie des Lebenssinns*«, in deren Zusammenhang die Persönlichkeitspsychologin Tatjana Schnell den Begriff ›Spiritualität‹ am Rande erwähnt. Insbesondere im Anschluss an ihre Dissertation stand Schnell im Austausch

204 Markus Antonius Wirtz (Hg.), Dorsch – Lexikon der Psychologie, 20., überarb. Auflage Bern 2021.

205 David G. Myers/C. Nathan DeWall, Psychologie, 4., vollst. überarb. Auflage Berlin/Heidelberg 2023, 562–564.

206 Vgl. dazu Abb. 13.56 (a.a.O., 564).

207 Vgl. a.a.O., 562–564.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

mit der theologienahen religionspsychologischen Forschung zum Thema »Sinn«. Ihr Ansatz wird deshalb als erstes vorgestellt.

Zum anderen wird ›Spiritualität‹ auch in dem in der klinisch-psychologischen Forschung in jüngerer Zeit breit vertretenen Bereich der »*Achtsamkeit in der Psychotherapie*« verwendet. Der Begriff wird in Verbindung mit ›Spiritualität‹ ebenfalls in der Praktischen Theologie rezipiert.

Ergänzend stelle ich in einem dritten Abschnitt Rekurse auf sogenannte »*Transpersonale Psychologie*« dar. »Transpersonale Psychologie« wird zwar weitgehend außerhalb des akademischen Bereichs betrieben, jedoch in theologischer bzw. theologienaher Literatur im Kontext der Rede von ›Spiritualität‹ und Psychologie regelmäßig zitiert.

Aufgrund der äußerst schmalen Textbasis gehe ich im folgenden Unterkapitel eng an den einzelnen einschlägigen Texten entlang und ziele nicht darauf ab, zwischen den völlig unverbunden nebeneinander stehenden Texten gemeinsame Denkfiguren oder Argumentationsstrukturen zu finden. In dieser Hinsicht stellt das folgende Unterkapitel eine methodische Abweichung dar – und bietet zugleich, wie sich zeigen wird, eine inhaltlich notwendige Ergänzung.

3.1 ›Spiritualität‹ und Lebenssinn

Die Psychologin Tatjana Schnell befasst sich im Bereich der Grundlagenforschung zur Persönlichkeits- und Differentiellen Psychologie vor allem mit dem Thema »Lebenssinn«. Sie gründete das »Existential Psychology Lab« in Innsbruck und hat seit 2020 die »Professur für Existenzielle Psychologie« in Oslo inne.[208] Im Anschluss an ihre Dissertation veröffentlichte sie Aufsätze im Sammelband »Individualisierung – Spiritualität – Religion« (2008) von Wilhelm Gräb und Lars Charbonnier sowie im Sammelband »Gesundheit – Religion – Spiritualität« (2011) von Constantin Klein, Hendrik Berth und Friedrich Balck.[209]

Quelle für die folgende Darstellung ist ihre Monographie »Psychologie des Lebenssinns« (2016/2020). Die Grundannahme Schnells für ihre Sinnforschung formuliert sie hier so, »dass es Formen des Engagements, der Hingabe und der Selbstverpflichtung gibt, die jenseits religiöser Strukturen als Sinnstifter wirksam

208 Vgl. https://www.sinnforschung.org/team [Abruf am 06.10.2023].

209 Vgl. Tatjana Schnell, Implizite Religiosität. Vielfalt von Lebensbedeutungen in religiösen Ausdrucksformen, in: Wilhelm Gräb/Lars Charbonnier (Hg.), Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive (Studien zu Religion und Kultur 1), Berlin/Münster 2008, 111–135 und Tatjana Schnell, Religiosität und Spiritualität als Quellen der Sinnerfüllung, in: Constantin Klein/Henrik Berth/Friedrich Balck (Hg.), Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze, Weinheim/München 2011, 259–271.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sind«[210]. Dazu erhebt Schnell sowohl, was Menschen Sinn gibt und wie dabei verschiedene Dimensionen zusammenhängen, als auch wieviel Sinnerfüllung oder Sinnkrisen Menschen erleben.[211] Inhaltlich erarbeitet Schnell »Lebenssinn« über das »Konstrukt der Lebensbedeutungen […], die dem Leben Bedeutung geben, indem sie aktiv verfolgt werden«[212]. Auf Basis qualitativer Studien erarbeitet sie 26 Lebensbedeutungen, die sie fünf Sinndimensionen (vertikale und horizontale Selbsttranszendenz, Selbstverwirklichung, Ordnung und Wir- und Wohlgefühl) zuordnet.[213]

Während die Inhalte der Lebensbedeutungen und ihre Anzahl und Abgrenzung voneinander sich aus den Selbstaussagen von Befragten ergeben (deduktiv), erfolgt die Benennung der Kategorien unter anderem mit ›Religiosität‹ und ›Spiritualität‹ durch Schnell selbst (induktiv). ›Religiosität‹ und ›Spiritualität‹ bilden dabei für Schnell die zwei konstituierenden Lebensbedeutungen der für Sinnerleben bedeutsamen Sinndimension »vertikale Selbsttranszendenz«.[214] Den Begriff ›Spiritualität‹ führt Schnell demnach als Ergänzungsbegriff zu Religiosität innerhalb der Sinndimension vertikale Selbsttranszendenz selbst ein.[215] Das verbindende

210 Tatjana Schnell, Psychologie des Lebenssinns, 2., überarb. u. erw. Auflage Berlin 2020, VI.

211 Entscheidend im Vergleich zu früherer Sinnforschung v.a. unter Bezugnahme auf Viktor Frankl ist Schnells Differenzierung von Sinnerfüllung und Sinnkrise als zwei voneinander *unabhängige* Dimensionen, die die Berücksichtigung existenzieller Indifferenz ermöglichen, wenn die Werte auf beiden Skalen niedrig sind (vgl. Schnell, Psychologie des Lebenssinns, 9). Daneben erarbeitet Schnell vier Kriterien von Sinnerfüllung: Zugehörigkeit, Bedeutungshaftigkeit, Orientierung und Kohärenz (vgl. a.a.O., 87).

212 A. a. O., 11 [im Original teilweise hervorgehoben].

213 Sinnerleben erweist sich dabei in ihren empirischen Studien als höher, wenn Menschen mindestens vier unterschiedliche Lebensbedeutungen verwirklichen (dies nennt Schnell »Breite«) und diese wiederum mindestens drei unterschiedlichen Sinndimensionen angehören (dies nennt Schnell »Balance«, vgl. a.a.O., 73). Unabhängig davon weist Schnell erhöhtes Sinnerleben nach, wo Menschen horizontaler und besonders vertikaler Selbsttranszendenz große Bedeutung zumessen (dies nennt Schnell »Tiefe«, vgl. a.a.O., 75).

214 Wenn Schnell ›Religiosität‹ und ›Spiritualität‹ als vertikale Selbsttranszendenz fasst und zugleich unter der Überschrift »Religion und Sinn« verhandelt, bezeichnet sie mit vertikale Selbsttranszendenz das, was in Theologie und Religionswissenschaften mit einem weiten Religionsbegriff bezeichnet wird (vgl. a.a.O., 87).

215 Die Referenz auf Thomas Luckmanns »unsichtbare Religion« fällt hier weg (anders noch Schnell, Implizite Religiosität, 117). Diese hatte sie in ihren früheren Arbeiten mit Edward Baileys »Impliziter Religion« verknüpft und daraus ihre Forschung zu »Impliziter Religiosität« abgeleitet (vgl. a.a.O., 118f). Hierbei verstand sie »Sinnstiftung als *die* zentrale religiöse Funktion […] und als funktionales Kriterium Impliziter Religiosität« (a.a.O., 120 [Hervorhebung im Original]). Auch den Begriff »Implizite Religiosität« nennt Schnell 2020 nicht mehr, er taucht nur noch als Titel ihrer Dissertation im Literaturverzeichnis auf: Tatjana Schnell, Implizite Religiosität. Zur Psychologie des Lebenssinns, Lengerich u.a. 2004.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Element von Religiosität und ›Spiritualität‹ ist die Annahme einer höheren Macht oder Wirklichkeit durch die Befragten.[216]

Insgesamt befasst sich Schnell in der Sinnforschung also mit ›Spiritualität‹, weil diese wie andere Formen von Selbsttranszendenz und insbesondere wie ›Religiosität‹ mit hoher Sinnerfüllung einhergehen.[217] Schnell stellt dazu ›Religiosität‹ und ›Spiritualität‹ einander als Kontrast gegenüber. ›Spiritualität‹ versteht sie dabei als ›alternative Religiosität‹. Denn auf Basis ihrer qualitativen Daten benötigt sie einen Begriff, der neben ›Religiosität‹ die Gruppe derer bezeichnet, die ebenfalls »auf die Existenz einer höheren Wirklichkeit, mit der man in Beziehung treten kann«[218], verweisen. Ihr Verständnis von ›Spiritualität‹ im Sinne ›alternativer Religiosität‹ zeigen auch die Items des von ihr entwickelten LeBe-Fragebogens, die Schnell aus Interview-Studien gewonnen hat. Die jeweils informationsstärksten Items zu beiden Begriffen lauten:

> Religiosität: »In meinem Leben sind Religion und Glaube ein wichtiger Bestandteil.«
>
> Spiritualität: »Der Glaube an eine andere Wirklichkeit (Schicksal, Wiedergeburt) prägt mein Leben.«[219]

In diesem Sinne verwendet Schnell ›Religiosität‹ und ›Spiritualität‹ über weite Strecken als Doppelausdruck für vertikale Selbsttranszendenz. Dabei versteht sie ›Spiritualität‹ in Abgrenzung zu ›Religiosität‹ als »[w]eniger strukturiert, da nicht institutionalisiert«[220]. Deutlich wird damit zugleich, dass Schnell einen eng gefassten Begriff von Religion bzw. Religiosität im Sinne institutionalisierter Religion vertritt. ›Spiritualität‹ ist für sie dementsprechend ein »[s]ubjektiver Zugang zu ande-

---

216 Vgl. Schnell, Psychologie des Lebenssinns, 87. Dabei geht es bei ›Religiosität‹ auch um Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, bei ›Spiritualität‹ eher um Zugehörigkeit zu Natur, Menschheit und Universum (vgl. a.a.O., 87f). Daneben wird auch die Sinndimension »horizontale Selbsttranszendenz« erfasst, zu der Aspekte wie soziales Engagement, Naturverbundenheit, Selbsterkenntnis, Gesundheit und Generativität gehören (vgl. a.a.O., 71 Tab. 6.1).

217 Vgl. a.a.O., 70.

218 A. a. O., 87.

219 Beide Items a.a.O., 26. Zur Darstellung des Vorgehens vgl. a.a.O., 22–28. Interviewstudien von Menschen, für die ›Spiritualität‹ eine große Rolle spielt, ergaben unter anderem folgende Zitate (a.a.O., 76): »Spiritualität heißt für mich, auf dem Weg zu sein. Sie steht für Selbsterkenntnis, Entwicklung, Veränderung, Schmerz, Glück, Kontakt mit dem Leben.«/»Ich habe ein tiefes Gefühl, dass die Dinge nicht beliebig sind, dass Dinge nicht zufällig passieren. Es gibt Energien, Kräfte jenseits des Menschen, vielleicht einfach eine ›Lebensenergie‹. Ich denke, das ist etwas, was nicht zu verstehen ist, sondern nur gespürt und erfühlt werden kann.«/»Ich übe regelmäßig Yoga und Reiki aus, mache Musik und gehe zu Frauenabenden.«

220 A. a. O., 87.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

rer Wirklichkeit« und alternativ zu ›Religiosität‹, die sie als »[r]eligiöses Leben und persönliche Gottesbeziehung« versteht.[221]

Diese Denkfigur der Kontrastierung im Zusammenhang der Rede von ›Spiritualität‹ ist aus dem Zusammenhang der religionssoziologischen und religionspsychologischen Rede von ›Spiritualität‹ schon vertraut. Wie Pollack fasst Schnell sowohl ›Spiritualität‹ (als ›alternative Spiritualität‹) und ›Religiosität‹ (als institutionelle Gebundenheit) relativ eng und auf vertikale Transzendenz bezogen und stellt beide Begriffe einander kontrastierend gegenüber. Auch spielt bei ihr – wie bei Pollack – der Aspekt der Selbstbezeichnung zunächst keine bzw. nur eine untergeordnete Rolle.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, »dass der Selbsttranszendenz – und dabei in besonderem Ausmaß der vertikalen Selbsttranszendenz (Religiosität und Spiritualität) – eine besonders sinnintensivierende Funktion zukommt«[222]. In Schnells eigenen Worten ist dabei der Aufmerksamkeitsfokus »weg vom Selbst«[223] entscheidend für erlebte Sinnerfüllung. Ein von Schnell genanntes Zitat Paul Tillichs deutet an, wie ihre Rede von ›Religion‹ und ›Spiritualität‹ in den Diskurs über die Begrifflichkeiten eingeordnet werden kann: Denn Tillich empfiehlt, bei Bedarf das Wort »Gott« durch das Wort »Tiefe« zu ersetzen. Und »Tiefe« wiederum ist in Schnells Modell das Ausmaß vertikaler oder horizontaler Selbsttranszendenz. Damit deutet sich an, dass Schnells Begriff der ›Selbsttranszendenz‹ letztlich genau das meint, was auch ein weiter Religionsbegriff zu bezeichnen versucht.[224]

Durch die gesamte Konzeption ihres Ansatzes wird deutlich, dass Schnell ›Spiritualität‹ im Sinne alternativer Religiosität versteht und eng mit Lebenssinn und Selbsttranszendenz verknüpft. Damit steht der Fokus auf das Individuum im Zentrum aller Überlegungen – wie es der Disziplin der Persönlichkeitspsychologie entspricht. Der Aspekt der Erfahrung, der im praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurs von so großer Bedeutung ist, spielt hingegen für die Argumentation keine zentrale Rolle.

3.2 ›Spiritualität‹ und Achtsamkeit

Auch im Bereich der Angewandten Psychologie wird der Begriff ›Spiritualität‹ genannt. Dies geschieht vor allem im Kontext der Psychotherapieforschung, wenn es um »Achtsamkeit« geht. Anhand prominenter Beispiele aus Psychologie und Psychiatrie sowie aus dem Kontext Praktischer Theologie seien entsprechende Ansätze

221 Beide Zitate a.a.O., 71. Jedoch finden sich auch andere Zuordnungen, z.B. wenn unter der Überschrift »spirituelles Bewusstsein« beide Ausdrücke genannt werden (»Spiritualität oder Religiosität«, a.a.O., 193).

222 A. a. O., 87.

223 A. a. O., 75.

224 Vgl. a.a.O., 94 unter Verweis auf Paul Tillich, In der Tiefe ist Wahrheit (Religiöse Reden, 1. Folge), Stuttgart 1975, 55.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

kurz dargestellt. Leitend ist dabei die Frage, inwiefern mit der Rede von Achtsamkeit eine Öffnung für oder eine Verknüpfung mit ›Spiritualität‹ erfolgt und welches Verständnis von ›Spiritualität‹ dabei zugrunde liegt.

Achtsamkeit in der Psychotherapieforschung

In der Psychotherapieforschung werden zahlreiche verschiedene Verfahrensweisen und therapeutische Modelle erforscht, in denen Achtsamkeit eine Rolle spielt. Zu unterscheiden sind dabei einerseits Ansätze, in denen Achtsamkeit eines von mehreren verschiedenen Therapieprinzipien ist, und andererseits Ansätze, bei denen wie in der Mindfulness-based Stress Reduction (MBSR) und der Mindfulness-based Cognitive Therapy (MBCT) Achtsamkeit das *zentrale* Therapieprinzip ist – in diesem Fall ist die Rede von »*achtsamkeitsbasierten* Ansätzen«[225].

Johannes Michalak und Thomas Heidenreich beschreiben für diese zuletzt genannten Ansätze Achtsamkeit im Anschluss an Jon Kabat-Zinn als »bestimmte Form der Aufmerksamkeitslenkung«[226], die auf den aktuellen Augenblick fokussiert und dabei absichtsvoll und nicht-wertend vorgeht.[227] Bereits an dieser Beschreibung wird deutlich, dass die Autoren sich um eine Rezeption von Achtsamkeit bemühen, die – abgesehen von der Nennung ihrer buddhistischen Herkunft – ohne Verweise auf die kulturelle oder religiöse Verortung des Begriffs erfolgt und vielmehr über konkrete Verhaltensweisen beschrieben wird.[228] Dieses Vorgehen ist in der Psychologie üblich, weil sie sich selbst in erster Linie als empirisch-experimentell arbeitende Wissenschaft versteht und dazu auf (Verhaltens-)Beobachtung zurückgreift. Achtsamkeit wird dementsprechend als beobachtbare »allgemeinmenschliche Fähigkeit«[229] vorgestellt, die eingeübt werden kann.

Dennoch stellen auch Michalak und Heidenreich fest, dass in der Rede von Achtsamkeit etwas mitschwingt, das über andere therapeutische Prinzipien hinausweist:

> »Vielmehr erscheint uns mit Achtsamkeit auch eine Perspektive verbunden, die das Potenzial zu einer grundlegenderen Umorientierung und einer anderen Be-

225 Johannes Michalak/Thomas Heidenreich/J. Mark G. Williams, Achtsamkeit, 2., überarb. Auflage Göttingen 2022, 9 [Hervorhebung im Original]. Für die erste Gruppe sprechen sie von »*achtsamkeitsinformierten* Ansätzen« (ebd.).

226 A. a. O., 5.

227 Vgl. a.a.O., 5f unter Verweis auf Job Kabat-Zinn, Full catastrophe living. The program of the stress reduction clinic at the University of Massachusetts Medical Center, New York 1990.

228 »Buddhistisch« wird nur in historischer Hinsicht erwähnt: Thomas Heidenreich/Johannes Michalak, Achtsamkeit, in: Jürgen Margraf/Silvia Schneider (Hg.), Lehrbuch der Verhaltenstherapie (Bd. 1: Grundlagen, Diagnostik, Verfahren und Rahmenbedingungen psychologischer Therapie), 4., vollst. überarb. u. aktual. Auflage Berlin 2018, 455–464: 456.

229 Michalak u.a., Achtsamkeit, 9.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> ziehung zur Wirklichkeit hat, die über die normalerweise im Rahmen der Psychotherapieforschung betrachteten Outcomes hinausgeht […] Jeder Einzelne muss sich fragen, inwieweit er diese tiefere ›Transformationsdimension‹ von Achtsamkeit für eine Illusion hält, die einer nüchternen wissenschaftlichen Überprüfung nicht standhält, oder eine Dimension, der er sich auch durch das Einlassen auf eine entsprechende Praxis annähern möchte.«[230]

Mit dieser und anderen Formulierungen lassen die Autoren sozusagen einen Raum offen, der mit dem Begriff ›Spiritualität‹ gefüllt werden kann, was sie selbst jedoch zunehmend vermeiden. So benennen sie in ihrem einschlägigen Handbuch »Achtsamkeit und Akzeptanz in der Psychotherapie« (1. Auflage 2004) noch die buddhistische Herkunft des Prinzips und seine »spirituellen Anklänge«[231] gleich zu Beginn ihrer Einleitung explizit. Außerdem nehmen sie in diesen Sammelband Texte buddhistischer Lehrer wie Tích Nhất Hạnh und Dagyab Rinpoche auf.[232] Zugleich distanzieren sie sich auch hier schon von einer zu engen Verbindung zu ›Spiritualität‹, indem sie von Prinzipien schreiben, »die ursprünglich spirituellen Traditionen entstammen«[233]. In den Folgejahren vermeiden sie jedoch zunehmend die Rede von ›Spiritualität‹ insgesamt.[234]

Im Hinblick auf Achtsamkeit geht Michael Utsch in der oben bereits genannten Monographie »Spiritualität und Psychotherapie« (2014/2018) ganz ähnlich vor. Denn er stellt das Konzept der Achtsamkeit weitgehend unter Vermeidung der Rede von ›Spiritualität‹ vor und weist auf die buddhistischen Wurzeln von Achtsamkeit nur hin.[235] Auch im Heft der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen zum Thema »Achtsamkeit« (2015) wird der Begriff ›Spiritualität‹ nur am Rande genannt.[236] Henning Freund und Michael Utsch reflektieren hier die buddhistischen

230 A. a. O., 90.

231 Thomas Heidenreich/Johannes Michalak, Achtsamkeit und Akzeptanz in der Psychotherapie. Eine Einführung, in: Dies. (Hg.), Achtsamkeit und Akzeptanz in der Psychotherapie, 3., überarb. u. erw. Auflage Tübingen 2009, 11–24: 11.

232 Vgl. Heidenreich/Michalak, Achtsamkeit und Akzeptanz in der Psychotherapie, 16. Auf Schriften von Tích Nhất Hạnh weisen sie später weiterhin hin (vgl. a.a.O., 464 und Michalak u.a., Achtsamkeit, 61).

233 Heidenreich/Michalak, Achtsamkeit und Akzeptanz in der Psychotherapie, 12. Auch 2018 verwendeten sie noch den Begriff »spirituell« (Heidenreich/Michalak, Achtsamkeit, 456).

234 Sie verwenden jetzt den Begriff »religiös« (vgl. Michalak u.a., Achtsamkeit, 9).

235 Vgl. Utsch, Psychotherapie und Spiritualität, 247f.

236 Klemens Schaupp deutet in seinem Text »Das Konzept der Achtsamkeit aus christlicher Perspektive« dieses anhand ausgewählter Texte des Lukasevangeliums, um zu zeigen, dass Achtsamkeit neben den buddhistischen »doch *auch* biblische Wurzeln« (Klemens Schaupp, Das Konzept der Achtsamkeit aus christlicher Perspektive, in: Henning Freund [Hg.], Achtsamkeit aus psychologischer und theologischer Sicht [EZW-Texte 235], Berlin 2015, 40–49: 42 [Hervorhebung im Original]) hat. Den Begriff ›Spiritualität‹ verwendet er nur am Rand und ausschließlich zur Bezeichnung christlicher Formen von ›Spiritualität‹. Stefan S. Jäger stellt

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Wurzeln von Achtsamkeit sowie die Frage, ob und inwiefern dementsprechend eine Übertragung von Achtsamkeit in den christlichen Kontext möglich ist. Beide Autoren verknüpfen die Rede von ›Spiritualität‹ und Achtsamkeit kaum, obgleich sie sich generell für die Erforschung von ›Spiritualität‹ im Kontext der Psychotherapie einsetzen und in diesem Zusammenhang zu ›Spiritualität‹ publizieren. Grund hierfür könnte sein, ›Spiritualität‹ nicht buddhistisch konnotieren zu wollen, sondern die inhaltliche Füllung des Begriffs offen zu lassen.

Insgesamt zeigt sich also, dass ›Spiritualität‹ im Kontext von »Achtsamkeit« in der Psychotherapieforschung nur selten genannt wird. Wenn der Begriff jedoch auftaucht, ist er buddhistisch konnotiert.

Achtsamkeit in der Praktischen Theologie

An dieser Stelle ist auch auf die wenigen Texte hinzuweisen, die in der Praktischen Theologie über den Umweg psychotherapeutischer Literatur den Begriff der »Achtsamkeit« ebenfalls rezipieren. Es finden sich sehr unterschiedliche Rezeptionen des Zusammenhangs von Achtsamkeit und ›Spiritualität‹. Eine eng an der Psychotherapieforschung orientierte und damit die ›Spiritualität‹ ausklammernde Rezeption von Achtsamkeit wie bei Heidenreich und Michalak nimmt z. B. Annette Haußmann im Hinblick auf Seelsorge vor.[237] Andere führen den Zusammenhang von »Achtsamkeit« und ›Spiritualität‹ ausführlicher aus.

So geht zum Beispiel *Rainer Höfelschweiger* in seinem Aufsatz »Die Achtsamkeit des Guten Hirten« (2016) davon aus, dass mit der Aufnahme von Akzeptanz und Achtsamkeit in die kognitiv-behavioralen Therapieverfahren diese »um spezifisch spirituelle Haltungen«[238] erweitert werden. Die Zielrichtung seiner Argumentation umfasst dabei zweierlei: Inhaltlich geht es ihm um die Frage, ob mit der Rezeption von Achtsamkeit explizit oder implizit von einer »anthropologischen

die Frage, inwiefern Achtsamkeit ein Anknüpfungspunkt für interreligiöse Lernprozesse von Buddhismus und Christentum sein kann. Auch er formuliert weitgehend ohne den Begriff ›Spiritualität‹ (vgl. Stefan S. Jäger, Das Achtsamkeitskonzept zwischen östlicher und westlicher Spiritualität, in: Henning Freund [Hg.], Achtsamkeit aus psychologischer und theologischer Sicht [EZW-Texte 235], Berlin 2015, 50–63). Jäger arbeitet heraus, dass Achtsamkeit im Buddhismus ein so zentrales Konzept ist, dass es mit grundlegenden buddhistischen Annahmen einhergeht (vgl. a.a.O., 52) und »pragmatisch reduziert« (a.a.O., 61) werden muss, um kontextunabhängig rezipiert werden zu können.

237 Annette Haußmann, Eine Frage der Haltung. Integrative Impulse für die Seelsorge aus neueren Ansätzen der Verhaltenstherapie, in: WzM 74 (2022), 201–214.

238 Rainer Höfelschweiger, Die Achtsamkeit des Guten Hirten, in: WzM 68 (2016), 348–359: 351. Er findet es wichtig, dass »der weltanschauliche Hintergrund der jeweilig in Rede stehenden Achtsamkeitshaltung und namentlich deren soteriologische Pragmatik stets sorgfältiger Abklärung« (a.a.O., 353) bedarf, da s. E. insbesondere Jon Kabat-Zinn Achtsamkeit als Universalie konzipierte.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Selbsterlösungskapazität«[239] ausgegangen wird, was aus christlicher Perspektive zu problematisieren sei. Deshalb schlägt Höfelschweiger vor, zur angemessenen Deutung und Praxis von Achtsamkeit an christlich geprägte »alltagsspirituelle Traditionselemente«[240] anzuschließen. Als Beispiel »jüdisch-christlicher Spiritualität«[241] könne so etwa durch die Rede vom Guten Hirten im Anschluss an Psalm 23 eine Haltung der Achtsamkeit größeren Bevölkerungsgruppen nahegebracht werden.[242] Diese Annahme baut auf Höfelschweigers These,

> »dass vielen Menschen unseres Kulturraums die in der Sphäre des Wohls wertvollen Achtsamkeitshaltungen in noch hilfreicherer Weise zugänglich gemacht werden könnten, wenn dabei auf Spiritualitätselemente zurückgegriffen werden könnte, die gesellschaftlich breiter hinterlegt sind und die zudem die als notwendig beschriebene Klärung soteriologischer Zuständigkeiten erlaubten.«[243]

Psalm 23 ist für Höfelschweiger ein Paradebeispiel für »eine christliche Spiritualität der Achtsamkeit«[244]. Im Hinblick auf den Spiritualitätsbegriff zeigt sich deutlich, dass Höfelschweiger diesen im psychotherapeutischen Rahmen als buddhistisch konnotiert versteht. Dies ist der Grund dafür, ihm ein eigenes Verständnis christlicher ›Spiritualität‹ entgegenzusetzen.

Michael Seibt zielt in einem Beitrag im Deutschen Pfarrerblatt 2019 auf eine »säkulare Spiritualität«.[245] Damit meint er, die dem Buddhismus entlehnte Methode der Achtsamkeit durch einen MBSR-Kurs zu erleben.[246] Die in diesem Kurs gelernte Achtsamkeitspraxis erfolge ohne inhaltliche Füllung, vielmehr gehe es um das »für alle Menschen Zugängliche und Wesentliche«[247]. Erst in einem zweiten Schritt gehe es darum, dass Menschen die gemachte Erfahrung »deuten. Dabei kann der reiche Schatz an christlichen Deutungsangeboten durchaus hilfreich sein.«[248] Für Seibt ist die mit Achtsamkeit verknüpfte ›Spiritualität‹ damit zunächst säkular, kann aber – sofern gewünscht – christlich gedeutet werden.

---

239 A. a. O., 354.

240 A. a. O., 355.

241 A. a. O., 357 [im Original hervorgehoben].

242 Vgl. a.a.O., 355.

243 A. a. O., 356.

244 A. a. O., 359. Er begründet dies ausführlich mit einer Verknüpfung von Rechtfertigungslehre und Schema-Therapie (vgl. a.a.O., 357f).

245 Michael Seibt, Auf dem Weg zu einer säkularen Spiritualität. Stressbewältigung durch Achtsamkeit als kirchliches Angebot, in: DtPfrBl 119 (2019), 399–401.

246 Mindfulness-Based Stress Reduction im Anschluss an Jon Kabat-Zinn, vgl. oben Kap. IV Anm. 227.

247 Seibt, Auf dem Weg zu einer säkularen Spiritualität, 399.

248 A. a. O., 401.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Höfelschweiger und Seibt verknüpfen also beide »Achtsamkeit« mit ›Spiritualität‹. Ihren christlichen Standpunkt bringen sie dabei als komplementär (Höfelschweiger) bzw. als fakultativ (Seibt) zur vorausgesetzten buddhistischen Konnotation von ›Spiritualität‹ ein. Während Seibt die Vorstellung einer vom Buddhismus gelösten Praxis der Achtsamkeit – wie sie in der Psychotherapieforschung üblich ist – teilt, stellt Höfelschweiger seine christliche Interpretation einer buddhistisch konnotierten Achtsamkeit entgegen. Als Gemeinsamkeit zeigt sich: Im Kontext der Rede von Achtsamkeit ist für beide der Begriff ›Spiritualität‹ buddhistisch konnotiert.

Damit zeigen sowohl psychotherapeutische als auch theologisch bzw. kirchlich zu verortende Texte, dass Achtsamkeit als offen für eine religiöse bzw. spirituelle Dimension verstanden wird. Dieser Aspekt wird unterschiedlich stark betont. ›Spiritualität‹ als Achtsamkeit wird in diesem Kontext in erster Linie buddhistisch konnotiert gedeutet.

3.3 Rekurse auf »Transpersonale Psychologie«

Weitgehend außerhalb akademischer Psychologie bewegt sich die »Transpersonale Psychologie«. Es ist jedoch wichtig, sie hier zu benennen, da sie im Zusammenhang der Rede von ›Spiritualität‹ wiederholt unter anderem von Michael Utsch und Anton Bucher erwähnt wird und beide Autoren mit ihren Monographien »Psychotherapie und Spiritualität« (Utsch, 2014/2018) und »Psychologie der Spiritualität« (Bucher, 2007/2014) im Kontext von ›Spiritualität‹ und Psychotherapie häufig und prominent zitiert werden, auch in der Praktischen Theologie.[249] Konnotationen des Spiritualitätsbegriffs »Transpersonaler Psychologie« beeinflussen auf diesem Wege indirekt auch den Spiritualitätsbegriff in der Praktischen Theologie.

Da der Status »Transpersonaler Psychologie« im Hinblick auf deren Wissenschaftlichkeit fragwürdig ist, ihr Name aber suggeriert, sie sei anerkannter wissenschaftlicher Forschungszweig, wird der Begriff nachfolgend durchgehend mit Anführungszeichen markiert, um diese Spannung im Blick zu behalten. Denn die Rezeption »Transpersonaler Psychologie« ist aus verschiedenen Gründen problematisch. Erstens präsentiert ein Rekurs auf Publikationen, die den Begriff »Psychologie« im Titel tragen, scheinbar wissenschaftliche Erkenntnisse, obgleich die Wissenschaftlichkeit ihrer Thesen nicht immer nachvollziehbar ist. Die Wahrnehmung

249 So zählt Roser Utsch als eine der Personen auf, die »Maßgebliches« (Roser, Spiritual Care, 454) zur empirischen Erfassung von ›Spiritualität‹ beigetragen haben. Utsch veröffentlicht außerdem in so unterschiedlichen praktisch-theologischen Sammelbänden wie denen von Zimmerling (Zimmerling, Handbuch Evangelische Spiritualität [Bd. 2], 2018) und Gräb (Gräb/Charbonnier, Individualisierung – Spiritualität – Religion, 2008). Auf Bucher wird verwiesen u.a. in Schnütgen, Tanz, 32; Hermisson, Spirituelle Kompetenz, 52 und Rothgangel, Zwischenbilanz, 183.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

als Wissenschaft wird jedoch bestärkt, wenn entsprechende Texte zum Beispiel von Bucher und Utsch in einer Reihe mit wissenschaftlichen Konzeptionen präsentiert werden. Eng damit verbunden ist zweitens, dass den Ansätzen »Transpersonaler Psychologie« häufig empirische Belege ihrer Thesen fehlen.[250] Und drittens gibt es Hinweise auf problematische Wurzeln transpersonalen Denkens im Bereich nationalsozialistischer Ideologie.[251]

Inhaltlich wird »Transpersonale Psychologie« üblicherweise als eine von mehreren sehr unterschiedlichen Weiterentwicklungen der Humanistischen Psychologie im Anschluss an Abraham Maslow gedeutet: Maslow ging unter anderem davon aus, dass »der Mensch ohne ›das Transzendente und Transpersonale‹ krank werde«[252]. Als entscheidende Protagonisten im Bereich »Transpersonaler Psychologie« werden üblicherweise unter anderem Stanislav Grof und Ken Wilber genannt. Die im Detail voneinander abweichenden Ansätze »Transpersonaler Psychologie« sind verbunden durch zentrale gemeinsame Annahmen:

> »Sie gehen von einem ›höheren‹ spirituellen Wesenskern des Menschen aus, der sich verwirklichen und über das Ich hinauswachsen will, um das Individuum in das kosmische Ganze zu integrieren.«[253]

Hinsichtlich des Verständnisses von ›Spiritualität‹ dominiert im deutschsprachigen Kontext im Zusammenhang »Transpersonaler Psychologie« der Fokus auf das »Bewusstsein«. ›Spiritualität‹ tritt hierbei regelmäßig als dem »Bewusstsein« beigeordnetes Wort auf.[254] Mit einer religionskritischen Position verbunden ist durchgehend das Verständnis von ›Spiritualität‹ als anthropologische Konstante: »Allein das Unfassbare ›mitten in jedem individuellen Bewusstsein‹ reicht aus, um auf die spiritu-

250 Michael Utsch, Religiöse Fragen in der Psychotherapie. Psychologische Zugänge zu Religiosität und Spiritualität, Stuttgart 2005, 93–96: 94; Bucher, Psychologie der Spiritualität, 80.

251 Eine sehr kritische Auseinandersetzung mit »Transpersonaler Psychologie« findet sich bei Karin Daecke, Die Spiritualität von Transpersonaler Psychologie und esoterischem Psychomarkt. Eine Verbindung, die zu Diskurs und Nachdenken auffordert, in: Zeitschrift für Religions- und Weltanschauungsfragen 82,4 (2019), 123–133.

252 Susanne Heine, Grundlagen der Religionspsychologie. Modelle und Methoden, Göttingen 2005, 303 unter Verweis auf Abraham H. Maslow, Psychologie des Seins. Ein Entwurf, Frankfurt a.M. 1994, 12.

253 A. a. O., 304.

254 Vgl. dazu Aussagen aus dem Bereich »Transpersonaler Psychologie«: Liane Hofmann, Spirituelle oder religiöse Orientierung und deren Auswirkung auf die psychotherapeutische Tätigkeit, in: Arndt Büssing/Niko Kohls (Hg.), Spiritualität transdisziplinär. Wissenschaftliche Grundlagen im Zusammenhang mit Gesundheit und Krankheit, Berlin/Heidelberg 2011, 173–195: 176; Stefan Schmitz, Transpersonale Psychologie. Eine integrative Einführung, Marburg 2010, 46; Renaud van Quekelberghe, Grundzüge der spirituellen Psychotherapie, Hohenwarsleben ²2017, 24.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

elle Kerndimension unseres Menschseins ständig hinzuweisen.«[255] Diese Annahme entspricht der oben bereits ausgeführten Denkfigur ›anthropologischer Spiritualität‹ (in den Spiritualitätsdiskursen ›Mehrdimensionalität‹ und ›Positive Effekte‹) und bildet auch die Basis für Rekurse auf »Transpersonale Psychologie« bei Bucher und Utsch im Zusammenhang ihrer Rede von ›Spiritualität‹. Diese Rekurse weisen verschiedene gemeinsame Merkmale auf, die nun nacheinander vorgestellt werden.

Ambivalent

Sowohl bei Bucher als auch bei Utsch zeigt sich ein ambivalenter Umgang mit »Transpersonaler Psychologie«.

Bucher formuliert unter Verweis auf »Transpersonale Psychologie« das Anliegen, sich in seiner Monographie insbesondere auf solche Ansätze zu beziehen,

> »die Spiritualität als menschliche Universalie würdigen und versuchen, das Gemeinsame über die verschiedenen Traditionen hinweg herauszuarbeiten, dies umso mehr, als ein Kern von Spiritualität in ›Verbundenheit‹ bestimmt wird.«[256]

»Transpersonale Psychologie« stellt für ihn deshalb einen legitimen Anknüpfungspunkt für die Thematik der ›Spiritualität‹ dar. Dementsprechend sieht er Vorläufer der aktuell viel diskutierten ›Spiritualität‹ in der »Humanistischen und Transpersonalen Psychologie«[257]. Letztere beschreibt er als zunehmend anerkannt und zitiert einige ihrer zentralen Protagonisten gleich zu Beginn seines Buches.[258] Er beschreibt ausführlich Ansätze transpersonaler Psychologie und Psychotherapie.[259] Auch stellt er das Entwicklungsmodell des »Transpersonalen Psychologen« Ken Wilber ausführlich und gleichberechtigt neben den Modellen der Theologen James Fowler und Fritz Oser vor.[260] Damit platziert er »Transpersonale Psychologie« ausgesprochen prominent im wissenschaftlichen Kontext, obgleich ihre Wissenschaftlichkeit umstritten ist.

Zugleich zitiert er auch kritische Äußerungen gegenüber »Transpersonaler Psychologie«. Denn diese beanspruche »Wissenschaftlichkeit, obwohl sie teils als Romantizismus verunglimpft wird, teils als esoterisch unwissenschaftlich« und »ge-

255 van Quekelberghe, Grundzüge, 33 [im Original hervorgehoben]. In diesem Sinne versteht van Quekelberghe ›Spiritualität‹ »gewissermaßen vor- und transkonfessionell zugleich« (a.a.O., 37).

256 Bucher, Psychologie der Spiritualität, 12.

257 A. a. O., 13.

258 Vgl. a.a.O., 10–12. Wörtlich schreibt er, dass diese »an Renommee gewinnt« (a.a.O., 12).

259 Vgl. a.a.O., 182–185. Bucher übt nicht selbst Kritik an diesen Formen, er zitiert jedoch die Kritik anderer (vgl. a.a.O., 180).

260 Vgl. a.a.O., 71–79.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

fährlich« eingeschätzt wird.[261] Darüber hinaus bezieht er auch selbst kritisch Stellung: Andere entwicklungspsychologische Modelle zu ›Spiritualität‹ seien »weniger ambitiös und empirisch besser fundiert«[262] als das von Wilber.

Buchers Vorgehensweise ist also ambivalent. Obgleich er Vorgehen und Inhalte »Transpersonaler Psychologie« explizit kritisiert, zitiert er deren Vertreter*innen und deren Thesen gleichberechtigt neben wissenschaftlichen Theorien, wodurch er sie aufwertet.

In seiner Monographie »Verbundenheit« (2020), in der Bucher diese als »Spiritualität in einem umfassenden Sinne«[263] versteht, nimmt er keinen expliziten Bezug mehr auf »Transpersonale Psychologie«. Er beschließt das Buch mit dem Fazit:

> »Religion und Spiritualität haben die Bühne der Weltgeschichte nicht verlassen. Im Gegenteil: Vielenorts erfolgen religiöse Neuaufbrüche, oft fundamentalistische. Individuelle Spiritualität ist unzähligen Menschen existenziell wichtig. Dem Menschen wohne ein tiefes Verlangen nach dem ›absoluten Einsseins‹ inne, nach umfassender Verbundenheit, kosmischer Geborgenheit.«[264]

Mit Formulierungen wie dem »absoluten Einssein« und der »kosmischen Geborgenheit« nimmt Bucher Vokabular »Transpersonaler Psychologie« auf, ohne dies explizit zu machen. So trägt sein Spiritualitätsbegriff weiterhin die entsprechenden Konnotationen »Transpersonaler Psychologie«.

Ebenso ambivalent stellt sich die Bezugnahme *Michael Utschs* auf »Transpersonale Psychologie« dar. Er äußert sich in frühen Texten sehr kritisch, was die Inhalte »Transpersonaler Psychologie« angeht,[265] bewertet es jedoch schon damals überwiegend positiv, dass durch die »Transpersonale Psychologie« ›Spiritualität‹ überhaupt thematisiert wird:

> »Ohne Zweifel hat die Transpersonale Psychologie zu einer Trendwende in der Psychologie beigetragen, weil ›Spiritualität‹ zu einem psychologischen Forschungsgegenstand geworden ist. […] Allerdings werden die Grenzen psycho-

261 Beide Zitate a.a.O., 180.

262 A. a. O., 80.

263 Anton Bucher, Verbundenheit. Über eines der tiefsten menschlichen Bedürfnisse, Münster 2022, 8.

264 A. a. O., 116.

265 Vgl. Utsch, Religiöse Fragen in der Psychotherapie, 93–96. Es mangele an empirischen Belegen, Grundannahmen seien »unwissenschaftlich« (a.a.O., 94) etc. Vgl. auch Michael Utsch/Johannes Fischer (Hg.), Im Dialog über die Seele. Transpersonale Psychologie und christlicher Glaube (Forum Theologie und Psychologie 7), Münster 2003.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> logischer Aussagemöglichkeiten hinsichtlich spiritueller Erfahrungen manchmal überschritten, häufig zumindest verwischt.«[266]

Dadurch entsteht auch bei Utsch zunächst ein deutlich ambivalenter Rekurs auf »Transpersonale Psychologie«.

Später äußert sich Utsch hinsichtlich der »Transpersonalen Psychologie« eher neutral. So zählt er sie z.B. als einen der »Hinweise für einen ›spiritual turn‹ in der deutschsprachigen Psychotherapie«[267] auf. Ebenfalls neutral stellt Utsch anschließend die »Transpersonale Psychologie« ausführlich vor[268] und kontrastiert sie mit negativ bewerteten »spirituellen Lebenshilfe-Angeboten«[269]. Sogar als »wegweisend« bezeichnet er den der »Transpersonalen Psychologie« zuzuordnenden Sammelband von Liane Hofmann und Patrizia Heise zu »Spirituellen Krisen«.[270] Insgesamt entsteht so der Eindruck einer zunehmend eher positiv konnotierten Bezugnahme auf »Transpersonale Psychologie« bei Utsch.

Sowohl bei Bucher als auch bei Utsch ist der Rekurs auf »Transpersonale Psychologie« deutlich ambivalent, indem diese zwar teilweise deutlich kritisiert wird, zugleich wird sie jedoch gleichberechtigt neben wissenschaftlichen Ansätzen genannt und gewürdigt. Für den zugrunde liegenden Spiritualitätsbegriff bedeutet dies: ›Spiritualität‹ ist damit bei beiden Autoren so weit zu fassen, dass damit sowohl ihr eigener christlicher Standpunkt als auch jener der »Transpersonalen Psychologie« eingeschlossen ist.

Implizit

Neben der expliziten und ambivalenten Bezugnahme auf »Transpersonale Psychologie« sind es implizite Rekurse auf dieselbe, welche ebenfalls die Rede von ›Spiritualität‹ prägen. So ist eine zentrale Quelle, die von Bucher ebenso wie von Utsch zitiert wird, eine Studie von Liane Hofmann mit dem Titel »Spiritualität und Religiosität in der psychotherapeutischen Praxis. Eine bundesweite Befragung von Psychologischen Psychotherapeuten«[271]. Deren Ergebnisse bilden die empi-

---

266 Utsch, Religiöse Fragen in der Psychotherapie, 93. Ähnlich auch: »Mit ihrem Interesse an mystischen Erfahrungen ist die Transpersonale Psychologie ein wichtiger Gesprächspartner für an intensiven Gotteserlebnissen interessierte Christen.« (ebd. 95).

267 Utsch, Psychotherapie und Spiritualität, 76. Neutral auch der Verweis auf Harald Walach, vgl. a.a.O., 34.

268 Vgl. a.a.O., 89.

269 Utsch, a.a.O., 90. Auch an anderer Stelle findet sich diese implizite Gegenüberstellung von New-Age-Bewegung und Transpersonaler Psychologie, wobei letztere neutral, erstere negativ (sie »vereinnahme« den ursprünglich christlichen Begriff) bewertet wird (vgl. a.a.O., 38f).

270 Vgl. a. a . O., 76. Ähnlich auch schon a.a.O., 2.

271 Liane Hofmann, Spiritualität und Religiosität in der psychotherapeutischen Praxis. Eine bundesweite Befragung von Psychologischen Psychotherapeuten, Oldenburg 2009.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

rische Basis für das sowohl von Bucher als auch von Utsch genannte Argument des steigenden Bedarfs an ›Spiritualität‹ in der Psychotherapie, sowohl in der klinischen Forschung als auch in der psychotherapeutischen Ausbildung und der therapeutischen Praxis.[272] Konkret antworten die von Hofmann befragten Psychotherapeut*innen zu 65 %, Spiritualität/Religiosität für ihr Leben für bedeutsam zu halten.[273] 67 % der Therapeut*innen wünschen sich eine größere Berücksichtigung des Themas im Psychologiestudium.[274] 40 % der von Hofmann befragten Psychotherapeut*innen schreiben »Transpersonaler Psychologie« dabei Einfluss »auf ihre psychotherapeutische Tätigkeit«[275] zu. Hofmann selbst reflektiert die Aussagekraft ihrer Studie ausführlich. Sie spricht selbst nicht von einer »repräsentativen« Studie und weist darauf hin, dass die teilnehmenden 57 % der angefragten Personen im Hinblick auf ihr Interesse an der Thematik nicht repräsentativ sein könnten.[276] Dieser Aspekt wird in der Rezeption ihrer Studie jedoch häufig unterschlagen, wodurch die Ergebnisse implizit als repräsentativ erscheinen.

Damit ist der »Bedarf« an ›Spiritualität‹ in der Psychotherapie, auf den mit Nennung der Studie Hofmanns Bucher und Utsch wiederholt Bezug nehmen, im Zusammenhang »Transpersonaler Psychologie« zu verstehen. Die ›Spiritualität‹, an der hier Bedarf geäußert wird, ist also genau genommen eng mit »Transpersonaler Psychologie« verbunden. Im Hinblick auf das Verständnis von ›Spiritualität‹ gilt deshalb: Durch das sehr weite Verständnis von ›Spiritualität‹ bei Bucher und Utsch ist jeweils genau zu prüfen, inwiefern der Begriff Konnotationen aus dem Bereich »Transpersonaler Psychologie« trägt.

Reziprok

Neben dieser expliziten und impliziten Rezeption »Transpersonaler Psychologie« in den Monographien von Bucher und Utsch werden beide Autoren umgekehrt auch

272 Utsch, Psychotherapie und Spiritualität, 77; Bucher, Psychologie der Spiritualität, 11. Hofmann selbst stellt sie auch im Sammelband »Spiritualität transdisziplinär« von Arndt Büssing et al. vor (vgl. Liane Hofmann, Spirituelle oder religiöse Orientierung und deren Auswirkung auf die psychotherapeutische Tätigkeit, in: Arndt Büssing/Niko Kohls (Hg.) Spiritualität transdisziplinär. Wissenschaftliche Grundlagen im Zusammenhang mit Gesundheit und Krankheit, Berlin/Heidelberg 2011, 173–195.

273 Vgl. Hofmann, Spiritualität und Religiosität in der psychotherapeutischen Praxis, iif und 350.

274 Vgl. ebd.

275 A. a. o., 346.

276 Vgl. a.a.O., ii. Hofmann selbst benennt die Grenzen der »Repräsentativität der Untersuchungsstichprobe« (a.a.O., 332) deutlich und stellt auch fest, dass sich verhältnismäßig wenige Psychotherapeut*innen mit kognitiv-behavioraler und psychoanalytisch/tiefenpsychologisch fundierter Ausrichtung zur Teilnahme bereit erklärten (vgl. a.a.O., 332f). Neben allgemeinen Faktoren mag dies am Titel der Untersuchung sowie an der beruflichen Verortung der Forscherin im »Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene e. V.« gelegen haben (vgl. a.a.O., 386f).

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

selbst im Kontext »Transpersonaler Psychologie« zitiert und rezipiert.[277] So nennt Hofmann Veröffentlichungen von Bucher und Utsch, um den Trend des Themas ›Spiritualität‹ zu belegen.[278] Und auch in ihrem mit Patricia Heise herausgegebenen Sammelband »Spiritualität und spirituelle Krisen« veröffentlichen – neben prominenten Vertreter*innen »Transpersonaler Psychologie« – ebenfalls Bucher und Utsch.

Exkurs: »Spirituelle Krise«

Die Kategorie »Religiöses oder Spirituelles Problem«, auf die Hofmann und Heise sich beziehen,[279] wurde 1994 in das Klassifikationssystem »Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders« (DSM IV) der American Psychiatric Association als V 62.82 aufgenommen und lautet in der deutschen Übersetzung:

> »Diese Kategorie kann verwendet werden, wenn im Vordergrund der klinischen Aufmerksamkeit ein religiöses oder spirituelles Problem steht. Beispiele sind belastende Erfahrungen, die den Verlust oder das Infragestellen von Glaubensvorstellungen nach sich ziehen, Probleme im Zusammenhang mit der Konvertierung zu einem anderen Glauben oder das Infragestellen spiritueller Werte, auch unabhängig von einer organisierten Kirche oder religiösen Institution.«[280]

Auch *Utsch* weist auf diese relativ neue Kategorie hin, hält sich aber eng an deren Definition im DSM. Für seine Argumentation geht er von den im DSM beschriebenen existenziellen Krisen aus, die ihrerseits eine religiöse oder spirituelle Krise im Sinne des DSM auslösen können.[281] *Bucher* hingegen bezieht sich auf Studien aus den Reihen »Transpersonaler Psychologie«, um festzuhalten, dass das Fehlen der Diagnose »Spirituelle Krise« ein Problem war und ihre Aufnahme in das DSM-IV

277 Dies gilt zum Beispiel für Martin Brentrup und Gaby Kupitz, die Bucher, Utsch und van Quekelberghe nebeneinander als Beleg für das Streben nach einem »Überbrücken einer Distanz zwischen Psychotherapie und spiritueller Arbeit« (Martin Brentrup/Gaby Kupitz, Rituale und Spiritualität in der Psychotherapie, Göttingen 2015, 14) zitieren.

278 Vgl. Hofmann, Spiritualität und Religiosität in der psychotherapeutischen Praxis, 18 und Hofmann, Spirituelle oder religiöse Orientierung, 174.

279 Vgl. Liane Hofmann/Patrizia Heise, Über dieses Handbuch, in: Dies. (Hg.), Spiritualität und spirituelle Krisen. Handbuch zu Theorie, Forschung und Praxis, Stuttgart 2017, V-XVI: VIII.

280 Diagnostisches und Statistisches Manual Psychischer Störungen DSM-IV, hg. v. Henning Saß/Hans-Ulrich Wittichen/Michael Zaudig, 3. Auflage Göttingen u.a. 2001, 772.

281 Vgl. Utsch, Psychologie und Spiritualität, 16f. Er verweist im näheren Kontext jedoch auch auf das Handbuch von Hofmann und Heise (vgl. ebd.).

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

dementsprechend als »Meilenstein«[282] zu werten.[283] Implizit füllt er die Diagnose damit transpersonal.

Die Orientierung des Sammelbandes »Spiritualität und Spirituelle Krisen« an »Transpersonaler Psychologie« wird bereits in der Einleitung explizit: Hofmann und Heise zitieren hier zunächst die Spiritualitätsdefinition Buchers.[284] Dann ergänzen sie ihre eigene Position als »ein Verständnis von Spiritualität im Sinne der systematischen Entwicklung und Kultivierung des Bewusstseins in Ausrichtung auf Transzendenz«[285]. ›Spiritualität‹ ist für Hofmann und Heise im Anschluss an Christian Scharfetter dementsprechend die »Selbsterfahrung, dass die wahre Natur, der Kern, die Substanz unseres Wesens (Atman) dieses umgreifende Eine ist«[286]. Spirituelle Krisen verstehen die Autorinnen entsprechend als »psychische Probleme und Krisen, die einen Bezug zur spirituell-transpersonalen und transzendenten Dimension des Menschseins aufweisen«[287] und die sich unter anderem als »schamanische Krise«, »Kundalini-Erwachen« oder »Channeling« zeigen können.[288] Damit interpretieren sie die DSM-Diagnose, auf die sie wiederholt hinweisen, in dezidiert transpersonaler Weise.

In diesen Kontext des Sammelbandes tragen Bucher und Utsch mit ihren Texten christliche Konzeptionen ein. Zugleich stellen sie Verknüpfungen zu »Transpersonaler Psychologie« her: So stellt *Bucher* hier ebenso wie in seiner Monographie verschiedene Entwicklungsmodelle im Hinblick auf ›Spiritualität‹ vor, darunter gleichberechtigt jenes von Wilber. Er äußert sich dabei vor allem im Hinblick auf ein hierarchisches Verständnis verschiedener Stufen – bei Wilber ebenso wie bei Fowler –

282 Bucher, Psychologie der Spiritualität, 11.

283 Bucher verweist auf Stanislav Grof/Christina Grof (Hg.), Spirituelle Krisen. Chancen der Selbstfindung, München 1990, 22 und Wilfried Belschner/Joachim Galuska, Empirie spiritueller Krisen. Erste Ergebnisse aus dem Projekt RESCUE, in: Transpersonale Psychologie und Psychotherapie 1 (1999), 78–94 (vgl. Bucher, Psychologie der Spiritualität, 11).

284 Hofmann/Heise, Über dieses Handbuch, VII.

285 Ebd.

286 Christian Scharfetter, Der spirituelle Weg und seine Gefahren. Spiritualität, Begriff, Typen; Bewusstseinsbereiche, Induktoren und Inhalte; Meditation – spirituelle Krise; Sekten und totalitäre Kulte. Eine Übersicht für Berater und Therapeuten, Stuttgart 1991, 1 zit.n. Hofmann/Heise, Über dieses Handbuch, VIII.

287 Hofmann/Heise, Über dieses Handbuch, X.

288 Liane Hofmann/Patrizia Heise, Spirituelle Krisen: allgemeine Kennzeichen, Auslöser und Gefährdungsfaktoren, in: Dies. (Hg.), Spiritualität und spirituelle Krisen. Handbuch zu Theorie, Forschung und Praxis, Stuttgart 2017, 141–155: 142f. Auch in Hofmanns Dissertation wird dieser Zusammenhang bereits deutlich »Das Konzept der Spirituellen Krise beruht auf der Annahme eines heilsamen Potentials von veränderten Bewusstseinszuständen und von transpersonalen Erfahrungen.« (Hofmann, Spiritualität und Religiosität in der psychotherapeutischen Praxis, 59).

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

kritisch.[289] *Utsch* schreibt einen dezidiert mit christlich-theologischem Vokabular gefüllten Text zu »Glaubenskrisen«, in dem er am Ende auf eine Bezugnahme Jörg Zinks auf »Transpersonale Psychologie« hinweist.[290] Insgesamt fällt auf, dass Utsch in diesem Text – und im deutlichen Unterschied zu seiner Monographie »Psychotherapie und Spiritualität« – die Begriffe, »religiös«, »Glaube« und »Sinn« bevorzugt und den Begriff ›Spiritualität‹ hier weitgehend vermeidet.

Auch im Zusammenhang der Rede von religiösen und spirituellen »Krisen« zeigt sich also, dass die unterschiedlichen Deutungen sowohl von »spiritueller Krise« als auch von ›Spiritualität‹ nicht immer thematisiert werden. So sind im Kontext der gegenseitigen Bezugnahme von »Transpersonaler Psychologie« und Religionspsychologie im weiteren Sinne Deutungen von ›Spiritualität‹ möglich, die von existenziellen Sinnfragen (Utsch) bis hin zu »Kundalini-Erwachen« (Hofmann/Heise) reichen.

Konsequenzen für die Rede von ›Spiritualität‹

Die Rekurse auf »Transpersonale Psychologie« zeichnen sich durch verschiedene Merkmale aus. Insgesamt ist es vor allem die gleichberechtigte Nennung von Ansätzen »Transpersonaler Psychologie«, die für Leser*innen zu einer fragwürdigen Normalisierung führen kann, indem Thesen »Transpersonaler Psychologie« unter der Überschrift »Psychologie« neben anerkannten wissenschaftlichen Theorien platziert werden. Dabei liegt zwar eine ambivalente Vorgehensweise vor und wird inhaltliche Kritik an »Transpersonaler Psychologie« deutlich. Jedoch überwiegt in der Darstellung das gemeinsame Anliegen, ›Spiritualität‹ überhaupt im Bereich der (klinisch-)psychologischen Forschung zu etablieren. Weder inhaltliche noch methodische Differenzen werden in den jüngsten Veröffentlichungen von Utsch und Bucher deutlich benannt. Vielmehr findet durch die selbstverständliche Rezeption »Transpersonaler Psychologie« eine Aufwertung derselben im Umfeld Praktischer Theologie statt, die auch die Rede von ›Spiritualität‹ prägt: ›Spiritualität‹ als menschliche Universalie wird als notwendiger Bestandteil von Psychotherapie und menschlichem Leben insgesamt erachtet, losgelöst von religiöser Tradition bzw. institutionalisierter Religion. Damit in Zusammenhang steht

289 Bucher nennt neben James W. Fowler und Ken Wilber außerdem die Modelle von Fritz Oser und Paul Gmünder sowie Morgan Scott Peck (Anton A. Bucher, Stuf' um Stufe? Modelle der spirituellen Entwicklung, in: Liane Hofmann/Patrizia Heise (Hg.), Spiritualität und spirituelle Krisen. Handbuch zu Theorie, Forschung und Praxis, Stuttgart 2017, 81–92: 84–86). Auch Wilbers arrogante Argumentation benennt er wieder, jedoch unterbleibt Kritik an dessen fehlender empirischer Forschung (vgl. a.a.O., 91f).

290 Vgl. Michael Utsch, Glaubenskrisen – Veränderungen und Neuorientierung auf einem religiösen Weg, in: Dies. (Hg.), Spiritualität und spirituelle Krisen. Handbuch zu Theorie, Forschung und Praxis, Stuttgart 2017, 156–167: 167 unter Verweis auf Jörg Zink, Gotteswahrnehmung. Wege religiöser Erfahrung, Gütersloh 2009.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ein Verständnis von ›Spiritualität‹, das auf ein höheres Bewusstsein zielt. Insgesamt wird deutlich, dass mit dieser Annäherung an »Transpersonale Psychologie« und deren Grundannahmen die Frage nach Öffnung und Schließung im Kontext der Rede von ›Spiritualität‹ noch deutlicher zutage tritt als innerhalb der bislang analysierten praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurse. Denn es liegt auf der Hand, dass die Annahme eines mit ›Spiritualität‹ verbundenen essentialistisch verstandenen höheren oder kosmischen Bewusstseins, wie es »Transpersonale Psychologie« voraussetzt, theologische Fragen aufwirft: In welchem Verhältnis stehen »›Bewusstsein‹, ›Kosmos‹ oder ›Urgrund‹«[291] zu der in der »Transpersonalen Psychologie« als illusionär konzipierten »Welt der Phänomene«[292], in der sich der menschliche Alltag abspielt? Ist es angemessen und lebensdienlich, »menschliche Grunderfahrungen wie Angst, Krankheit, Erschöpfung und Zweifel«[293] ausschließlich als Hemmnisse einer individuellen und gesellschaftlichen Weiterentwicklung zu deuten, die alle, die diese Erfahrungen nicht überwinden, hinter sich lässt?[294] Ohne diese und weitere Fragen theologisch zu reflektieren und zu kritisieren, ist es problematisch, »Transpersonale Psychologie« auf die beschriebene Art und Weise zu rezipieren.

3.4 Zwischenfazit

Insgesamt bestätigt sich so der erste Eindruck beim Blick auf die Rede von ›Spiritualität‹ in der Psychologie: Der Begriff wird nur selten thematisiert. Wenn doch, dann wird er eher am Rande eines Konzepts verwendet (so bei Tatjana Schnell) bzw. vermieden (so bei Johannes Michalak und Thomas Heidenreich). Während ›Spiritualität‹ in der Psychologie des Lebenssinns von Schnell im Sinne alternativer Religiosität verstanden wird, trägt sie im Kontext von Achtsamkeit deutlich buddhistische Konnotationen. Besonders letzteres wurde und wird von theologischer Seite immer wieder explizit reflektiert.

Als problematisch im Hinblick auf ›Spiritualität‹ erweisen sich vor allem Rekurse auf die sogenannte »*Transpersonale Psychologie*«, die auch explizit, aber in erster Linie implizit erfolgen. So wird nicht immer deutlich, dass »Transpersonale Psychologie« sich außerhalb der akademischen Psychologie bewegt. Vielmehr baut »Transpersonale Psychologie« auf Thesen auf, die in großer Entfernung zum

291 Michael Huppertz, Achtsamkeit. Befreiung zur Gegenwart. Achtsamkeit, Spiritualität und Vernunft in Psychotherapie und Lebenskunst, Paderborn 2009, 15.

292 Ebd.

293 Daecke, Die Spiritualität von Transpersonaler Psychologie und esoterischem Psychomarkt, 129f.

294 Vgl. a.a.O., 127.130.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

empirischen Erforschen menschlichen Erlebens und Verhaltens von der Annahme eines kosmischen Bewusstseins ausgehen, das es zu erforschen gilt. Es ist in diesem Zusammenhang mehr als fraglich, ob allein das gemeinsame Interesse am Begriff ›Spiritualität‹ es rechtfertigt, Thesen »Transpersonaler Psychologie« gleichberechtigt neben denen akademischer Psychologie zu referieren, ohne die unterschiedliche Basis deutlich zu machen und dies psychologisch bzw. theologisch zu reflektieren. Auf diese Weise wird »Transpersonale Psychologie« aufgewertet. Die Aufgabe (praktisch-)theologischer Arbeit wäre es, hier theologisch und psychologisch informiert und vor allem theologisch und psychologisch informierend vorzugehen und diese Differenzen deutlich herauszustellen, konkret: »Transpersonale Psychologie« nicht als Psychologie, sondern als Weltanschauung zu rezipieren bzw. zu diskutieren. Dies würde auch implizieren, sich Rechenschaft darüber abzulegen, dass die Konzeption einer ›Spiritualität‹ als anthropologische Kategorie (Utsch, Bucher) bzw. als kosmisches Bewusstsein (»Transpersonale Psychologie«) autoritär wirkt, wenn sie allen Menschen zugeschrieben wird, unabhängig davon, ob diese sich selbst als ›spirituell‹ verstehen oder nicht.

Das Motiv der *Sehnsucht und Suche* im Zusammenhang mit ›Spiritualität‹ lässt sich in der psychologischen Literatur nicht nachweisen. Vielmehr zeigt sich, dass es auch Menschen gibt, die weder hohes Sinnerleben aufweisen noch unter einer Sinnkrise leiden.

In den dezidiert psychologischen Ansätzen von Schnell und Michalak/Heidenreich erfolgt *Öffnung und Schließung* mit einer Betonung der Öffnung, indem mit ›Spiritualität‹ ein Thema anklingt, das üblicherweise in der Psychologie nicht behandelt wird. Dabei bleiben die Autor*innen dem quantitativ-empirischen Vorgehen experimenteller Psychologie treu und stellen keinen darüber hinausgehenden Wahrheitsanspruch. Schließung erfolgt hier dem Rahmen der eigenen Forschungsdisziplin entsprechend, indem von einer inhaltlichen Füllung des Begriffs ›Spiritualität‹ weitgehend Abstand genommen und auch der Begriff selbst nur am Rande erwähnt wird.

Von theologischer Seite her verknüpfen Höfelschweiger und Seibt die Begriffe ›Spiritualität‹ und ›Achtsamkeit‹ miteinander. Dabei gehen sie unterschiedlich vor, indem Höfelschweiger eine christliche Füllung von Achtsamkeit vorschlägt, während Seibt ›Spiritualität‹ säkular versteht. Der von psychologischer Seite aus weitgehend offen gelassenen inhaltlichen Füllung sowohl von ›Spiritualität‹ als auch von ›Achtsamkeit‹ stehen damit von theologischer Seite unterschiedliche Antworten gegenüber.

So ergibt sich insgesamt der Effekt, dass die sich als Naturwissenschaft verstehende Psychologie keine bzw. eine möglichst vage inhaltliche Füllung von ›Spiritualität‹ vornimmt. Nur durch eine Verknüpfung mit dem Aspekt der »Achtsamkeit« kommt in einigen Fällen eine implizit oder explizit buddhistische Konnotati-

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

on zum Tragen. Theologische Ansätze hingegen streben eine inhaltliche Füllung an und kommen dabei zu unterschiedlichen Ergebnissen.

Problematisch wird ein Bezug auf ›Spiritualität‹ in der Psychologie dort, wo ein Rekurs auf »Transpersonale Psychologie« erfolgt, ohne deren Position außerhalb akademischer Forschung sowie ihre problematische Grundannahme verschiedener Bewusstseinsebenen zu benennen. Auf diese Weise entsteht der Eindruck eines psychologischen Spiritualitätsdiskurses, den es in diesem Sinne im Bereich wissenschaftlicher Psychologie gar nicht gibt.

4. Systematisierung der Zugangsweisen

Die Analyse der beiden ausgewählten Spiritualitätsdiskurse im interdisziplinären Kontext sowie die Beobachtungen zur Rede von ›Spiritualität‹ in der Psychologie schärfen den Blick für die Frage, worin übergreifende Merkmale von Spiritualitätsdiskursen liegen und was im Vergleich dazu die zuvor untersuchten praktisch-theologischen Diskurse kennzeichnet. Dabei zeigt sich, dass Prozesse der Öffnung und Schließung auch hier ineinander verschränkt vorliegen, während die Themen Tradition und Sehnsucht eine geringere Rolle spielen als in den praktisch-theologischen Diskursen. Hingegen nimmt die Rede vom ›Bedarf‹ eine größere Rolle ein, hauptsächlich im Subdiskurs ›Positive Effekte‹.

Dies gilt es nun im Einzelnen darzustellen und wie im vorigen Kapitel mit früheren Diskursbezügen auf ›Spiritualität‹ abzugleichen. Darauf folgend wird geprüft, inwiefern ›Spiritualität‹ als Lösungsbegriff präsentiert wird, bevor das Fazit eine abschließende kritische Würdigung vornimmt.

4.1 Kontextspezifische Konnotationen von ›Spiritualität‹ im Zusammenhang von Öffnung und Schließung

Die Analyse ausgewählter interdisziplinärer Spiritualitätsdiskurse erweist die Polarität von Öffnung und Schließung über unterschiedliche Themenbereiche in der Praktischen Theologie hinweg und darüber hinaus als Querverbindung im Zusammenhang der Rede von ›Spiritualität‹. Das Anliegen, das eigene Spiritualitätsverständnis möglichst offen zu halten, wird in den untersuchten interdisziplinären Diskursen besonders deutlich zum Ausdruck gebracht. Es zeigt sich jedoch, dass Prozesse der Öffnung auch hier nicht für sich stehen. Vielmehr ziehen diese durchgehend und auf unterschiedliche Weise auch Prozesse der Schließung nach sich.

So wird im Subdiskurs ›*Selbstbezeichnung*‹, der religionssoziologische und -psychologische Texte im Kontext der Erhebung und Messung von ›Spiritualität‹ umfasst, die Zurückhaltung gegenüber einer eigenen inhaltlichen Füllung des Begriffs

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

damit begründet, dass ›Spiritualität‹ als Ausdruck der Selbstbezeichnung gedeutet wird. Damit wird eine weitreichende Öffnung gegenüber den unterschiedlichsten Deutungen von ›Spiritualität‹ signalisiert. Um dennoch mit dem Begriff ›Spiritualität‹ argumentieren zu können, werden Kontrastgruppen eingeführt (unter anderem ›nicht-religiös‹, ›nicht-spirituell‹). Die Kontrastierung mit diesen dient letztlich dazu, die eigene Position (eben den Bezug auf ›Spiritualität‹ oder ›Religion‹) im intra- bzw. interdisziplinären Diskurs zu stärken. Durch die Kontrastgruppen erhält indirekt auch ›Spiritualität‹ Kontur, es erfolgt also eine gewisse Schließung. Implizit trägt damit zugleich auch der Begriff ›Spiritualität‹ selbst die Konnotation der ›Kontrastierung‹.

Im Subdiskurs ›*Positive Effekte*‹, der im Kontext der Gesundheitswissenschaften verortet ist, zeigen sich Prozesse sowohl der Öffnung als auch der Schließung im Zusammenhang der Rede von ›Spiritualität‹ in sehr deutlicher Weise. Dabei steht einer explizit formulierten, sehr weitreichenden inhaltlichen Unbestimmtheit des Begriffs ›Spiritualität‹, der auch ›Religion‹ umfassen soll, ein eng gefasstes Verständnis von ›Religion‹ gegenüber. ›Spiritualität‹ wird dabei einerseits institutionen- bzw. kirchenkritisch sowie andererseits eng an traditionell-christliche Formen von Frömmigkeit gebunden dargestellt. Inwiefern in diesem Verständnis ein Widerspruch vorliegt, wird nicht reflektiert.

›Spiritualität‹ wird dabei äußerst weit und ›Religion‹ äußerst eng interpretiert. Verbunden werden diese beiden extremen Interpretationen in Form von Öffnung und Schließung über die These eines allgemeinen anthropologischen Bedarfs an ›Spiritualität‹: ›Spiritualität‹ gehört demnach zum Menschsein dazu, weshalb ihre Praxis im Hinblick auf Gesundheit zu positiven Effekten führen kann. Deshalb kann auch für ein eng gefasstes Verständnis von ›Religiosität‹, die ihrerseits im weiten Bereich von ›Spiritualität‹ zu verorten ist, der Anspruch auf Berücksichtigung im Gesundheitswesen gestellt werden.

Im Exkurs ›*Spiritualität in der Psychologie*‹ zeigt sich schließlich, dass der Begriff hier nur am Rande verwendet wird. Weder im Kontext der Grundlagenforschung noch der angewandten Forschung findet sich eine regelmäßige Rede von ›Spiritualität‹. Das gilt selbst für diejenigen therapeutischen Ansätze, die sich explizit auf »Achtsamkeit« beziehen. *Wenn* jedoch im Zusammenhang mit »Achtsamkeit« auf ›Spiritualität‹ Bezug genommen wird, dann ist sie buddhistisch konnotiert.

Jenseits dessen zeigt sich eine regelmäßige Rede von ›Spiritualität‹ in der Verknüpfung mit ›Psychologie‹ vor allem im Bereich außer-akademischer »*Transpersonaler Psychologie*«, die im Umfeld Praktischer Theologie immer wieder rezipiert wird. Es wird deutlich, dass die These, ›Spiritualität‹ werde zunehmend auch im Bereich der Psychologie bzw. Psychotherapieforschung bearbeitet, in erster Linie darauf beruht, »Transpersonale Psychologie« als einen Zweig psychologischer Forschung neben anderen zu verstehen und »Achtsamkeit« unter der Überschrift ›Spiritualität‹

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zu subsummieren, auch wenn psychologische Autor*innen selbst den Begriff ›Spiritualität‹ vermeiden.

Insgesamt wird deutlich, dass die *Öffnung*, die im interdisziplinären Kontext mit der Rede von ›Spiritualität‹ signalisiert wird, äußerst unterschiedliche inhaltliche Füllungen ermöglicht. Dies zeigt sich z.B. darin, dass auf Basis der Rede von ›Spiritualität‹ als Selbstbezeichnung gegensätzliche Positionierungen im religionssoziologischen Diskurs möglich sind, ebenso in der explizit propagierten Öffnung des Spiritualitätsbegriffs im Zusammenhang der Denkfigur ›positive Effekte‹ im Gesundheitsbereich, bei der es letztlich darum geht, christliche Positionen im Diskurs zu platzieren. Dies wird schließlich in problematischer Weise im Bereich der Schnittmenge von Theologie und Psychologie deutlich, wo unter der Bezeichnung »Transpersonale Psychologie« deren Vorannahmen und Denkfiguren rezipiert und damit normalisiert werden, obgleich diese weder aus psychologischer noch aus theologischer Perspektive als wissenschaftlich belegt gelten.

Eine Rezeption von ›Spiritualität‹, die ausschließlich auf Öffnung zielt, scheint also nicht möglich zu sein, im Gegenteil: Je expliziter die inhaltliche Öffnung betont wird, desto versteckter und damit weniger reflektiert folgt mit der für eine Argumentation notwendigen *Schließung* eine inhaltliche Füllung des Begriffs. Dies geschieht wie oben beschrieben indirekt über Kontrastierung oder über implizite Vorannahmen.

Welch problematische Konsequenzen eine radikale Öffnung haben kann, zeigt die Rezeption »Transpersonaler Psychologie«. Es scheint demnach sinnvoll, Öffnung und Schließung als Polarität zu denken, deren beide Seiten benötigt werden, um gehaltvoll von ›Spiritualität‹ sprechen zu können. Die Gegenüberstellung von praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskursen und entsprechenden Diskursen im interdisziplinären Kontext konnte dies deutlich zeigen. Das im Bereich Praktischer Theologie übliche Vorgehen, bei einer Rede von ›Spiritualität‹ diese zunächst zu definieren und damit das eigene Verständnis von Öffnung und Schließung zum Ausdruck zu bringen, erweist sich als sinnvoll und notwendig, um implizite, unklare und möglicherweise sogar problematische inhaltliche Füllungen von ›Spiritualität‹ zu vermeiden.

Das praktisch-theologische Vorgehen lässt sich vor diesem Hintergrund so verstehen: Mit der Definition von ›Spiritualität‹ erfolgt zunächst eine Schließung, dann jedoch mit der kontextbezogenen Rede von ›Spiritualität‹ eine kontextbezogene Öffnung. Im interdisziplinären Kontext gilt hingegen durchgehend die umgekehrte argumentative Reihung ›Öffnung und Schließung‹: Denn Schließung erfolgt erst als zweiter und häufig impliziter Schritt im Anschluss an das explizit formulierte und dominante Anliegen der weitreichenden inhaltlichen Öffnung.

In den Spiritualitätsdiskursen Praktischer Theologie war die Frage nach Öffnung und Schließung außerdem mit der Frage danach verbunden, inwiefern ›*Tradition*‹ für ›Spiritualität‹ eine Rolle spielt bzw. spielen kann und soll. Es erscheint

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nur konsequent, dass mit der weitgehenden inhaltlichen Öffnung – dem zentralen Anliegen von Spiritualitätsdiskursen außerhalb der Theologie – die Bedeutung von ›Tradition‹ und bestehenden ›Deutungsmustern‹ im Zusammenhang mit ›Spiritualität‹ deutlich zurückgeht oder keine Rolle spielt. Damit einher geht die Beobachtung, dass ›Spiritualität‹ im interdisziplinären Kontext sehr stark mit der Denkfigur der ›Individualisierung‹ verknüpft ist. Der für den praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurs typische Fokus auf Erfahrung hingegen spielt hier nur eine untergeordnete Rolle und wird nur am Rande explizit thematisiert.

4.2 ›Sehnsucht‹ und ›Bedarf‹ – Begründungsmuster für eine ›anthropologische Spiritualität‹

Die mit ›Zukunft‹ assoziierte Rede von ›*Suche*‹ und ›*Sehnsucht*‹ findet sich wie in den praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskursen auch im interdisziplinären Kontext. Vor allem im Spiritualitätsdiskurs ›positive Effekte‹ im Kontext des Gesundheitsbereichs wird sie thematisiert und mit der Denkfigur des ›Bedarfs‹ und ›Bedürfnisses‹ kombiniert. Aber auch in praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskursen besteht eine solche Verknüpfung von ›Spiritualität‹, ›Suche‹, ›Sehnsucht‹ und ›Bedürfnis‹ in ganz unterschiedlichen Kontexten. Die Analyse zeigt: Die Positionen sind dadurch verbunden, dass sie mehr oder weniger explizit von einer ›anthropologischen Spiritualität‹ ausgehen. Diese beinhaltet die Annahme, dass alle Menschen im weiten Sinn ›spirituell‹ sind.[295] Diese Annahme wiederum bildet den Anknüpfungspunkt auch für apologetisch-missionarische Argumentation. Die Beobachtung apologetischer Züge der Rede von ›Spiritualität‹ wird in der Literatur immer wieder geteilt.[296] Die vorliegende Analyse bestätigt diese Beobachtung durch die Verknüpfung mit der im Diskurs vertretenen These ›anthropologischer Spiritualität‹. Diese (bzw. die entgegengesetzte Annahme, dass eine solche ›anthropologische Spiritualität‹ eben *nicht* belegbar ist) spiegelt letztlich die religionssoziologische Debatte über die Grundthesen von Individualisierung und Säkularisierung.

Die Rede von ›anthropologischer Spiritualität‹ überbietet in gewisser Weise sogar die These der »unsichtbaren Religion« von Thomas Luckmann, indem sie ›Spiritualität‹ ausnahmslos allen Menschen zuschreibt und daraus die Notwendigkeit

295 Siehe dazu: »Wer nach Sinn sucht, ist spirituell.« (Gräb, Religion der Individuen, 43). Und vgl. auch Roser, Spiritual Care, 453.

296 Vgl. dazu Westerink, der v.a. in der religionspsychologischen Rede von ›Spiritualität‹ theologisch-apologetische Züge sieht, die an ›Spiritualität‹ herangetragen werden (vgl. Westerink, Spirituality in Psychology of Religion, 12). Reglitz hat dies v.a. für den Diskurs ›gelebte Religion‹ beobachtet (vgl. Reglitz, Erklären und Deuten, 224). Körtner kritisiert mit der Bezeichnung »apologetisch« (Körtner, Wiederkehr, 85), wenn Menschen entgegen eigener Selbstbezeichnung als ›religiös‹ bezeichnet werden.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

spiritueller Versorgung auch im Gesundheitsbereich ableitet. Die vorliegende Analyse macht dabei deutlich, dass die Rede vom ›Bedarf‹ einen entscheidenden Unterschied für den Zusammenhang von ›Spiritualität‹ und ›Sehnsucht‹ macht. Denn Autoren wie z.B. Knoblauch, der der prominenteste Vertreter der Individualisierungsthese im Zusammenhang mit ›Spiritualität‹ ist, behaupten *keinen* universellen ›Bedarf‹ an ›Spiritualität‹ und setzen diese damit *nicht* als anthropologische Konstante voraus. Auch praktisch-theologische Rede von ›Spiritualität‹ wie die von Karle im Kontext von Spiritual Care oder der oben genannten Autor*innen (im Bereich ›Spiritualität und Körper‹) Bayreuther, Lienau und Schnütgen verknüpft ›Spiritualität‹ zwar mit der Rede von ›Suche‹, setzt diese aber *nicht* als universell voraus. Man könnte also sagen, dass die Rede vom ›Bedarf‹ im Sinne einer ›anthropologischen Spiritualität‹ tendenziell eine apologetische Überhöhung der Rede von ›Spiritualität‹ darstellt. Dieser Aspekt und seine Konsequenzen im Hinblick auf die Rede von ›Spiritualität‹ werden unten noch zu vertiefen sein.

Es zeigt sich: Religionspsychologische und -soziologische ebenso wie psychologische und soziologische Texte im interdisziplinären Kontext Praktischer Theologie kommen häufig ohne das Begründungsmuster rund um die Stichworte ›Suche‹, ›Sehnsucht‹, ›Bedürfnis‹, ›Bedarf‹ aus. In praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskursen hingegen wird die Rede von ›Suche‹ und ›Sehnsucht‹ regelmäßig mit ›Spiritualität‹ assoziiert und bringt die Aspekte der Zukunfts- und Transzendenzorientierung als menschliche *Möglichkeit* ein. Die Verbindung von ›Spiritualität‹ mit der Denkfigur ›Bedarf‹ als universell-anthropologisch vorliegende zeitübergreifende Gegebenheit beschreibt diese darüber hinaus im Sinne einer *Notwendigkeit*. Damit erhalten Argumentationen zu ›Spiritualität‹ apologetischen Charakter.

Der Vergleich mit Spiritualitätsdiskursen im Umfeld Praktischer Theologie macht deutlich, dass praktisch-theologische Rede von ›Spiritualität‹ die Vorannahme ›anthropologischer Spiritualität‹ reflektieren muss, um stimmig argumentieren zu können.

4.3 Abgleich mit früheren Diskursbezügen

Die Erkenntnisse, die sich im Abgleich der praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurse mit früheren Diskursbezügen ergaben, können nun durch die Analyse der Diskurse im interdisziplinären Kontext noch einmal präzisiert werden.

So zeigt sich im Vergleich mit den Ergebnissen der Diskursanalyse von *Reglitz*, dass Säkularisierung auch im religionssoziologischen/-psychologischen und dem untersuchten gesundheitsbezogenen Diskurs zu ›Spiritualität‹ auf Basis der Denkfiguren ›Selbstbezeichnung‹ und ›positive Effekte‹ das grundlegende Bezugsproblem bleibt.

Im Abgleich der Argumente, mit denen *Kunz* ›Spiritualität‹ und Diskurskritik verband, macht der Vergleich der praktisch-theologischen mit den interdisziplinä-

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ren Spiritualitätsdiskursen deutlich, dass eine inhaltliche Füllung von ›Spiritualität‹ in den Spiritualitätsdiskursen im interdisziplinären Kontext weitgehend unterbleibt. Denn es ergibt sich mit der Rede von ›Bedarf‹ und ›Bedürfnis‹ im Sinne der bereits genannten ›anthropologischen Spiritualität‹ zwar eine Verknüpfung zwischen dem Subdiskurs ›Positive Effekte‹ und praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskursen. Dabei fehlt jedoch im Subdiskurs ›Positive Effekte‹ die explizite Reflexion des eigenen disziplinären Blickwinkels auf das Verständnis von ›Spiritualität‹, der sich in der Fokussierung auf Wirksamkeit und insbesondere auf ›Positive Effekte‹ äußert. Es ergibt sich vielmehr der Eindruck, dass die Unterlassung präziser inhaltlicher Begriffsfüllungen (unter dem Vorwand der Unmöglichkeit, den Begriff ›Spiritualität‹ zu definieren) dazu dient, inhaltliche Differenzen im Hinblick auf die Fragen nach Öffnung und Schließung sowie im Hinblick auf das jeweilige Religionsverständnis zu vermeiden. Dadurch ergibt sich ein nur scheinbar großer und einheitlicher sowie disziplinenübergreifender Spiritualitätsdiskurs, der bei genauer Betrachtung inhaltliche Differenzen nicht zu überbrücken oder zu vermitteln vermag.

In diesem Sinn erweist sich das Anliegen Kunz', im interdisziplinären Wissenschaftsdialog die eigene Leitperspektive deutlich zu machen, als gleichermaßen zutreffend wie nach wie vor unerfüllt. Dies gilt in weiten Teilen auch für die praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurse, auch wenn diese ›Spiritualität‹ regelmäßig zu Beginn ihrer Argumentation definieren. Häufig unterbleibt dabei jedoch eine Reflexion der eigenen Leitperspektive und damit eine disziplinspezifische theologische Füllung. Gerade diese würde aber dem interdisziplinären Dialog eine streitbare Basis geben und ihn interessant machen. Besonders der praktisch-theologische Subdiskurs ›Mehrdimensionalität‹ macht deutlich, wie herausfordernd und zugleich notwendig und gewinnbringend das Ringen um die Formulierung der eigenen theologischen Perspektive ist.

Die Argumente *Knoblauchs* zum Zusammenhang von ›Spiritualität‹ und Diskurs verweisen zunächst auf grundlegende Überlegungen und diskurstheoretische Bezüge im Anschluss an Foucault: Diskurse sind ebenso wie Topoi sozial konstruiert. Dies gilt auch für die analysierten praktisch-theologischen und interdisziplinären Spiritualitätsdiskurse. Im Hinblick auf ›Spiritualität‹ kommt den von Knoblauch zentral positionierten Aspekten der Macht und der Erfahrung sowie der Subjektivierung auch in den praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskursen eine große Bedeutung zu: Das Ringen um den Zusammenhang und die Differenzierung von ›Religion‹ und ›Kirche‹, um die Rolle von ›Tradition‹ und um die Polarität von Öffnung und Schließung bringen sie zum Ausdruck und werden in den praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskursen unterschiedlich verhandelt und beantwortet.

Der Vergleich mit den Spiritualitätsdiskursen im interdisziplinären Kontext macht dabei deutlich, dass mit der Rede von ›Spiritualität‹ letztlich auch darum gerungen wird, wie das Verhältnis von ›Religion‹ und ›Kirche‹ zu denken ist und

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

wie im Anschluss daran ›Praktische Theologie‹ insgesamt zu verstehen und zu betreiben ist. Denn anders als in den untersuchten religionssoziologischen und -psychologischen Texten wird in praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskursen ›Religion‹ weniger positiv bewertet und begründet, sondern schlicht vorausgesetzt – während ›Kirche‹ durchaus explizit kritisiert wird. Es wird also die Herausforderung deutlich, vor allem das Verhältnis zu Kirche und der in ihr gelebten Religion in der Praktischen Theologie auch konstruktiv zu reflektieren, um so letztlich auch den Begriff ›Spiritualität‹ klarer fassen zu können.

Schließlich findet der Abgleich mit *Neuberts* These, alle Rede von ›Spiritualität‹ beziehe sich auf den Religionsbegriff, über die analysierten Diskurse hinweg eine Bestätigung. Insgesamt überwiegt dabei eine positive Füllung des Begriffs ›Spiritualität‹, die einer eher negativ konnotierten ›Religion‹ bzw. ›Religiosität‹ gegenübergestellt wird. Im interdisziplinären Kontext deuten so zum Beispiel die analysierten Texte des Diskurses ›Positive Effekte‹ den Begriff ›Religion‹ negativ, indem sie ihn weitgehend mit Christentum bzw. Kirche gleichsetzen, während sie positiv von ›Spiritualität‹ sprechen. Deutlich wird jedoch auch, dass gerade religionssoziologische und -psychologische Ansätze mit der Denkfigur ›Selbstbezeichnung‹ den Religionsbegriff deutlich stärken und positiv auf ihn zugreifen, indem sie sich dezidiert für einen weiten Religionsbegriff einsetzen und diesen von der als Spezialfall darunter gefassten christlichen Religiosität bzw. Institution Kirche unterscheiden.

Der Vergleich mit praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskursen zeigt, dass diese sich deutlich zurückhalten, sowohl was Kritik an ›Religion‹ und ›Religiosität‹, aber vor allem auch, was deren positive Begründung angeht. Explizit (›Profil‹) und implizit (›Entgrenzung‹, ›Unverfügbarkeit‹) kirchenkritische Positionen hingegen finden sich durchaus. Unter Berücksichtigung dieser Beobachtung bestärkt Neuberts These die Frage danach, was – jenseits von Kirchenkritik – aus praktisch-theologischer Perspektive der Zugewinn der Rede von ›Spiritualität‹ ist und inwiefern es sinnvoll und hilfreich ist, die Rede von ›Religion‹ bzw. ›Religiosität‹ weit zu verstehen und ebenso positiv zu beurteilen und zu verwenden wie in der Religionspsychologie.

Will man die Anregungen aus dem Abgleich mit den früheren Diskursbezügen auf ›Spiritualität‹ auf einen Nenner bringen, wäre dies die Frage an die Praktische Theologie, was spezifisch praktisch-theologische Rede von ›Spiritualität‹ ausmacht. Daran anschließend stellte sich die Frage, worin der Mehrwert praktisch-theologischer Rede von ›Spiritualität‹ jenseits impliziter Kirchen- bzw. Institutionenkritik liegt oder liegen kann. Positiv formuliert: Praktische Theologie ist gerade im Zusammenhang der Rede von ›Spiritualität‹ dazu herausgefordert, ihr Verständnis von ›Religion‹ und ›Kirche‹ deutlich zum Ausdruck zu bringen, sich selbst dazu ins Verhältnis zu setzen und auch die positiven Aspekte der Begriffe zu benennen.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

4.4 Kritische Würdigung von ›Spiritualität‹ als Lösungsbegriff im interdisziplinären Kontext

Abschließend ist nun – in Anlehnung an das Vorgehen Wissenssoziologischer Diskursanalyse – wiederum zu fragen, inwiefern ›Spiritualität‹ in den analysierten Subdiskursen im interdisziplinären Kontext als Lösungsbegriff für ein Problem präsentiert wird und inwieweit dies dazu beiträgt, das Verständnis von ›Spiritualität‹ in den praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskursen zu präzisieren, um insbesondere die hilfreichen Konnotationen des Begriffs für die Praktische Theologie zu erarbeiten.

Der in Religionssoziologie und Religionspsychologie verortete Subdiskurs ›*Selbstbezeichnung*‹, dem es darum geht, ›Spiritualität‹ zu erheben und zu messen, meidet eine eigene Begriffsdefinition zunächst so weit als möglich, um anschließend anhand der Einschätzungen derer, die sich selbst als ›spirituell‹ bezeichnen, den Begriff inhaltlich zu füllen. Durch diese Vorgehensweise werden normative Fragen nach der Rolle von ›Tradition‹ sowie danach, ob von einer ›anthropologischen Spiritualität‹ auszugehen sei, zunächst suspendiert. Die Ausrichtung der Öffnung dominiert. ›Selbstbezeichnung‹ wird damit als Lösung für die Debatte um die »richtige« Definition von ›Spiritualität‹ ebenso wie für die Frage der daran Beteiligten nach der aus ihrer Sicht angemessenen Rolle von ›Spiritualität‹ und ›Tradition‹ präsentiert. Die Rede von ›Spiritualität‹ soll so entweder die Debatte um Säkularisierung und Individualisierung *vermeiden* (vgl. die religionspsychologischen Ansätze) oder empirisch *klären* (vgl. die religionssoziologischen Ansätze).

Freilich zeigt die Analyse, dass die bereits breit diskutierten *religionssoziologischen* Thesen von Individualisierung und Säkularisierung weiterhin vertreten werden – nun allerdings eben mit ›Spiritualität‹ begründet. Es wird zwar nicht mit einer Definition, jedoch mit Kontrastgruppen von ›Spiritualität‹ (›nicht-religiöse‹, ›nicht-spirituelle‹) gearbeitet. So wird ›Spiritualität‹ implizit eben doch näher bestimmt. In dieser Hinsicht erweist sich der Zugewinn der Rede von ›Spiritualität‹ als relativ gering. ›Spiritualität‹ bietet weniger eine (Auf-)Lösung der religionssoziologischen Debatte um Individualisierung und Säkularisierung, eher handelt es sich mit ihrer Verwendung um eine rein begriffliche Verschiebung der inhaltlich gleichen, fortdauernden Debatte.

Die *religionspsychologische* Ausprägung des Diskurses ›Selbstbezeichnung‹ erweist sich hier eher als weiterführend: Hier wird ein weites Religionsverständnis formuliert und diesem wird ›Spiritualität‹ zugeordnet. ›Spiritualität‹ wird dann inhaltlich im Sinne der Denkfigur ›Selbstbezeichnung‹ gefüllt. Die daraus resultierenden Ergebnisse, insbesondere der Studie von Streib und Keller, sind vor allem aus semantischer und theologischer Perspektive aufschlussreich und weiterführend: Alltagssprachlich lässt sich der Begriff ›Spiritualität‹ nicht auf einen Nenner

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

bringen, sondern beinhaltet eine ganze Reihe inhaltlicher Dimensionen.[297] So ermöglicht er Menschen einen »Spielraum für Artikulationen und Erkundungen persönlich erfahrener Transzendenzen«[298]. Für die Praktische Theologie bilden sie einen weiteren Hinweis darauf, wie wichtig es ist, den eigenen theologischen Zugang zu ›Spiritualität‹ zu formulieren, um präzise fassen zu können, inwiefern die Rede von ›Spiritualität‹ tatsächlich ertragreich für Theologie und Kirche ist und inwiefern dies nicht der Fall ist.

Der Subdiskurs ›*Positive Effekte*‹ arbeitet auf Basis der These eines Bedarfs an ›Spiritualität‹, der bei allen Menschen vorliegt – im Sinne ›anthropologischer Spiritualität‹. ›Bedarf‹ wird als Begründung dafür präsentiert, warum Gesundheitswissenschaften sich mit ›Spiritualität‹ befassen sollten: ›Bedarf‹ ist Basis für den interdisziplinären Dialog über ›Spiritualität‹. Dabei wird das Argument, dass sich positive Effekte von ›Religion‹ bzw. ›Spiritualität‹ auf Gesundheit finden lassen, im Sinne einer nun als *notwendig* erachteten Forschung und Praxis zu diesem Thema überhöht. Der (auch quantitativ-empirische) Unterschied zwischen einer *potentiellen* Offenheit für ›Spiritualität‹ und dem *tatsächlichen* Interesse an ›Spiritualität‹ wird nur am Rande genannt.

Der Diskurs ›Positive Effekte‹ im Bereich der Gesundheitsforschung unterschätzt damit einen Aspekt, der praktisch-theologisch mit der Denkfigur ›Mehrdimensionalität‹ im Kontext von Spiritual Care verhandelt wird. Beide Diskurse sind über die Beobachtung miteinander verbunden, dass und wie Menschen auf der Suche nach ›Spiritualität‹ sind und einen Zusammenhang mit Gesundheit und Well-Being betonen. Doch nur der praktisch-theologische Spiritualitätsdiskurs ›Mehrdimensionalität‹ setzt sich mit zurückgehender Religiosität und Kirchenbindung explizit auseinander. Im Diskurs ›Positive Effekte‹ wird hingegen durch die angenommene Notwendigkeit von ›Spiritualität‹ auch deren christliche Form als notwendig dargestellt. Die Spannung der Denkfiguren ›begriffliche Unschärfe und Positionalität‹ sowie ›Well-Being und Macht‹, die im Kontext von Spiritual Care eine zentrale Rolle spielt, wird im Diskurs ›Positive Effekte‹ damit in den Hintergrund gedrängt.

Insgesamt lässt sich sagen: Der praktisch-theologische Diskurs zum Thema Spiritual Care wird transparent aus theologischer Perspektive geführt – inklusive aller Fragen und Herausforderungen, die sich daraus ergeben. Im Subdiskurs ›Positive Effekte‹ im Bereich der Gesundheitsforschung hingegen wird zwar im Sinne dezidiert großer Öffnung – also eines weiten Spiritualitätsbegriffs – argumentiert, die eigenen Anliegen werden jedoch implizit und zugleich inhaltlich weit weniger offen in den Diskurs eingetragen als dies im praktisch-theologischen Subdiskurs ›Mehrdimensionalität‹ der Fall ist. Dadurch werden Fragen und Herausforderungen, die

297 Vgl. Streib/Keller, Was bedeutet Spiritualität, 51f.

298 A. a. O., 245f.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sich aus der spezifischen weltanschaulichen Position der jeweiligen Autoren ergeben, nicht bearbeitet.[299]

Dies zeigt sich auch an Argumentationen, die auf Veröffentlichungen im Bereich »Transpersonaler Psychologie« zurückgreifen. Möglich ist diese Rezeption und damit die wissenschaftliche Normalisierung »Transpersonaler Psychologie« bis in die Praktische Theologie hinein durch eine mit einem weiten Spiritualitätsbegriff begründete radikale inhaltliche Öffnung. Damit einher geht eine Zurückhaltung im Hinblick auf eine eigene Definition von ›Spiritualität‹, die deutlich machen würde, inwiefern ›Spiritualität‹ im Sinne eines kosmischen Bewusstseins auf spezifisch transpersonalen Prämissen beruht und Psychologie und Weltanschauung auf eine Weise miteinander vermischt, die nicht transparent gemacht wird.

4.5 Fazit

Spiritualitätsdiskurse im interdisziplinären Kontext Praktischer Theologie zeigen deutlich, dass das Unterlassen eigener Definitionen von ›Spiritualität‹ dazu führen kann, bestimmte Vorannahmen ohne explizite Reflexion zu übernehmen und fortzuführen. Mischformen des Vorgehens wie das der Religionspsychologie, das durch die Definition eines weiten Religionsbegriffs einen Rahmen dafür setzt, was unter ›Spiritualität‹ verstanden wird, sind hier hilfreich und bestätigen Praktische Theologie in ihrem üblichen Vorgehen, eine Definition von ›Spiritualität‹ allen weiteren Überlegungen voranzustellen. Der regelmäßig in praktisch-theologischen Texten zu ›Spiritualität‹ eingangs zu findende Hinweis auf die unüberschaubare Vielfalt von Spiritualitätsdefinitionen ist damit nicht trivial, sondern berechtigt und notwendig.

Denn der Vergleich mit Spiritualitätsdiskursen im interdisziplinären Kontext macht deutlich: Praktische Theologie kann wie Religionspsychologie und Religionswissenschaft für ihre Definitionen von ›Spiritualität‹ zum einen auf die lange Tradition eines ausgearbeiteten Religionsbegriffs in all seiner argumentativen Tiefe zurückgreifen. Zum anderen ist sie dazu herausgefordert, ihren disziplinspezifischen Standpunkt zu benennen, zu reflektieren und nachvollziehbar begründet darzustellen. Auch hierfür kann sie auf eine umfassende und ausgearbeitete Theoriebildung zurückgreifen. In diesen Zusammenhang gehört auch die Frage nach der Gültigkeit der These ›anthropologischer Spiritualität‹, die es zu beantworten gilt, weil sie zu spezifischen Schlussfolgerungen führt: Inwiefern ist davon auszugehen, dass Menschen *notwendig* ›spirituell‹ und/oder ›religiös‹ sind, auch wenn sie sich selbst nicht so bezeichnen? Worin besteht der Unterschied zur Annahme, Menschen seien mit

299 Herman Westerink spricht in diesem Sinn von »hidden agendas« (Westerink, Spirituality in Psychology of Religion, 12), auf Basis derer (christliche) Religion als ›Spiritualität‹ etabliert wird bzw. bleiben soll.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der grundsätzlichen *Möglichkeit* für ›Spiritualität‹ ausgestattet, die sie aber nicht aktiv gestalten müssen, um ihr Leben zu führen?

Eng damit verbunden ist die Herausforderung, diese disziplinspezifische Perspektive Praktischer Theologie zu reflektieren und – wie Kunz es fordert – im Diskurs zu benennen, um plausible Anknüpfungspunkte für den interdisziplinären Dialog auszumachen und andere auszuschließen. Dies umfasst auch die zentrale Frage danach, was die Aufgabe Praktischer Theologie im Kontext von Religion und im Verhältnis zu Kirche ist und wie dementsprechend ›Spiritualität‹ gedeutet werden kann oder soll. Diese Frage impliziert, sich klar zu machen, was die spezifisch praktisch-theologische Rede von ›Spiritualität‹ ausmacht. Öffnung und Schließung gehen dabei im besten Fall in einer Weise miteinander einher, die der eigenen Leitperspektive auf ›Spiritualität‹ entspricht. Daraus folgt, die Bedeutung des interdisziplinären Spiritualitätsdiskurses nicht aufgrund seines rein quantitativen Publikationsumfangs zu überschätzen, sondern vielmehr die jeweilige Rede von ›Spiritualität‹ differenziert zu analysieren und sich dazu reflektiert und gut begründet ins Verhältnis zu setzen. Dann ist der interdisziplinäre Spiritualitätsdiskurs eine immense Bereicherung auch für die praktisch-theologische Debatte um ›Spiritualität‹.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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-

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Erfahrungsbetontheit 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.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Programmbegriff 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:

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Gräb, 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 (Münchner Reihe Palliative Care 4), 2., aktual. Auflage Stuttgart 2011, 35–44: 40.

7 Vgl. Jürgen Ziemer, Art. Pastoralpsychologie, in: RGG[4] 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.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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).

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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).

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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/wenig/gar nicht – unter Auslassung von »mittel«) präsentiert wurden (vgl. Pollack/Müller, Religionsmonitor, 12).

19 Vgl. Bayreuther, Meditation, 307.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 gehöre, 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.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 nachlassender 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 programmatische 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 (LETh 7), Leipzig 2020, 13.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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‹.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

als Verbindungslinie 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].

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> 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 essenzialisierte 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.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 ›Profil‹.

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

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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: RGG^4 6 (2003), 1563–1565: 1564.

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

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

tät transdisziplinär« (2011), herausgegeben von Arndt Büssing 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 Forschung[55] 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 Büssing 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 andauernden, 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 Büssing/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. Büssing/Kohls, Spiritualität transdisziplinär).

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

57 Eher wenig am Themenbereich Gesundheit orientiert, aber im Sammelband von Büssing 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 religionssoziologische 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.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Kumlehn/Ulrike Wagner-Rau, Praktische Theologie. Ein Lehrbuch (Theologische Wissenschaft. Sammelwerk für Studium und Beruf 15), Stuttgart 2017, 19–28: 20.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Kunstregeln 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 Predigtarbeit, 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 ²2016, 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.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 nichtessenzialistischen 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.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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, ›Spirituali-

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).

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Gräb oder Traugott Roser. Bei Gräb ist sie Folge seiner Verknüpfung von ›Spiritualität‹ und Sinnfra-

73 Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. Eberhard Bethge, Gütersloh [13]1985 (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).

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Gräb 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 Gräb verknüpft ›Spiritualität‹ und Sinn eng miteinander (vgl. Gräb, Religion der Individuen, 31). Im Unterschied zu Schnell unterstellt Gräb außerdem die Sinnfrage allen Menschen: »Die Sinnfrage steht dort, wo die Individuen stehen.« (Gräb, 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: RGG^4 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 Gräb, 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.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Rechtfertigungslehre[83] und den eschatologischen Vorbehalt[84] –, 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 »Begehren (désir)« einander als Kontrapunkte entgegen.[86] Während das Bedürfnis befriedigt werden kann, gilt dies nicht für das Begehren, 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 Begehren zu stillen, ohne daß neue Liebkosungen erfunden werden könnten. Unersättliches Begehren nicht deswegen, weil es einem unersättlichen 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, ex-zentrische Grund*stimmung*, 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.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 »Sinn*fragen*« 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 Gräb, 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 Gräb, Sinnfragen, 188f.

96 Dies wird auch von der Beobachtung gestützt, dass Gräb 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.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zahlreicher Beispiele ausführt, finden sich im Bereich zeitgenössischer Religiosität auch »sporadische, anlassbezogene und beiläufige Formen gelebter Religiosität«[100] 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 Techniken«[102] 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 Fechtners Perspektive deren christliche Prägung im weitesten Sinne deutlicher hervor als dies für den Begriff ›Spiritualität‹ gilt.

Dennoch ist fraglich, ob Fechtners 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 Fechtners 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.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 kulturfern 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 Leibvergessenheit. 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-

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Jahnel 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 Jahnel, Zwischen spiritueller Versenkung und muskulärem Christsein. Yoga als Produkt interkultureller Aushandlungen, in: Andreas Hahn (Hg.), Yoga und christlicher Glau-

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Allolio-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).

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Programmbegriff 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.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 transzendenter 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 Härle nimmt die Bezeichnung von Gott als Mutter in seine Gotteslehre auf (vgl. Wilfried Härle, 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

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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-

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Körpergebet – 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 Kumlehn hebt Naturerleben als einen Aspekt von ›Spiritualität‹ hervor, der zunehmend Anklang findet (vgl. Kumlehn, Frömmigkeit/Spiritualität, 270f).

158 Koll, Körper beten, 254.

159 Ebd.

160 Vgl. a.a.O., 255.

161 Vgl. Lauster, Der Heilige Geist, 357.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.].

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Transzendenzen eröffnet wird«[167].

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

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Literaturverzeichnis

Albani, Cornelia/Klein, Constantin, Religiosität/Spiritualität in somatischer Behandlung, Pflege und Psychotherapie, in: Constantin Klein/Hendrick Berth/Friedrich Balck (Hg.), Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze, Weinheim/München 2011, 375–406.

Bäder-Butschle, Ivo/Lienau, Detlef, Funktionalisierte Religion. Soziologische Perspektiven auf Religion und Kirche, Leipzig 2021.

Bayreuther, Sabine, Meditation. Konturen einer spirituellen Praxis in semiotischer Perspektive (APrTh 43), Leipzig 2010.

Bayreuther, Sabine, Spiritualität als Thema wissenschaftlicher Reflexion, in: Wolfgang Drechsel/Sabine Kast-Streib (Hg.), Seelsorge und Geistliche Begleitung. Innen- und Außenperspektiven, Leipzig 2014, 83–89.

Benthaus-Apel, Friederike, Zwischen Tabu und hohem Bedarf. (Religions-)Soziologische Perspektiven auf Spiritualität, in: Bernd Beuscher/Hildegard Mogge-Grotjahn (Hg.), Spiritualität interdisziplinär. Entdeckungen im Kontext von Bildung, Sozialer Arbeit und Diakonie (Religionspädagogik 2), Münster 2014, 15–38.

Benthaus-Apel, Friederike, »Spiritualität« – eine moderne Form religiösen Bekennens? Religionssoziologische Perspektiven, in: Thomas K. Kuhn u.a. (Hg.), Bekennen – Bekenntnis – Bekenntnisse. Interdisziplinäre Zugänge, Leipzig 2015, 265–287.

Bochinger, Christoph, »New Age« und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen, Gütersloh 1994.

Bonhoeffer, Dietrich, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. Eberhard Bethge, Gütersloh [13]1985 (1951).

Brentrup, Martin/Kupitz, Gaby, Rituale und Spiritualität in der Psychotherapie, Göttingen 2015.

Bubmann, Peter, Singen als Modell christlicher Spiritualität und die Bedeutung der Hymnologie für die Aszetik, in: Ann-Sophie Markert/Saskia von Münster (Hg.), Musik, Spiritualität, Lebenskunst. Studien zu Ästhetik und Musik aus theologischer Perspektive (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 35), Leipzig 2022, 15–23.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Bucher, Anton A., Psychologie der Spiritualität, 2., vollst. überarb. Auflage Weinheim 2014.

Bucher, Anton A., Stuf' um Stufe? Modelle der spirituellen Entwicklung, in: Liane Hofmann/Patrizia Heise (Hg.), Spiritualität und spirituelle Krisen. Handbuch zu Theorie, Forschung und Praxis, Stuttgart 2017, 81–92.

Bucher, Anton A., Verbundenheit. Über eines der tiefsten menschlichen Bedürfnisse, Münster 2022.

Büssing, Arndt/Kohls, Niko (Hg.), Spiritualität transdisziplinär. Wissenschaftliche Grundlagen im Zusammenhang mit Gesundheit und Krankheit, Berlin/Heidelberg 2011.

Chilian, Lea, Ethik und Spiritualität im Gesundheitswesen. Spiritual Care in theologisch-ethischer Diskussion (Ethik 17), Stuttgart 2022.

Claussen, Johann Hinrich (Hg.), Sexualisierte Gewalt in der evangelischen Kirche. Wie Theologie und Spiritualität sich verändern müssen, Freiburg i. B. 2022.

Conrad, Ruth, Weil wir etwas wollen! Plädoyer für eine Predigt mit Absicht und Inhalt (Evangelisch-katholische Studien zu Gottesdienst und Predigt 2), Neukirchen-Vluyn 2014.

Cornelius-Bundschuh, Jochen, Auf der Schwelle beten lernen! Zur geistlichen Bildung in der theologischen Ausbildung, in: Regina Sommer/Julia Koll (Hg.), Schwellenkunde. Einsichten und Aussichten für den Pfarrberuf im 21. Jahrhundert (Ulrike Wagner-Rau zum 60. Geburtstag), Stuttgart 2012, 141–153.

Cornelius-Bundschuh, Jochen, 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.

Daecke, Karin, Die Spiritualität von Transpersonaler Psychologie und esoterischem Psychomarkt. Eine Verbindung, die zu Diskurs und Nachdenken auffordert, in: Zeitschrift für Religions- und Weltanschauungsfragen 82,4 (2019), 123–133.

Dahlgrün, Corinna, Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott (mit einem Nachwort von Ludwig Mödl), Berlin/New York 2009.

Dahlgrün, Corinna, Die Gabe, die Geister zu unterscheiden. Von den Kriterien christlicher Spiritualität, in: Ralph Kunz/Claudia Kohli Reichenbach (Hg.), Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive (Praktische Theologie im reformierten Kontext 4), Zürich 2012, 81–97.

Dahlgrün, Corinna, Evangelische Spiritualität. Was ist das?, in: Praxis Gemeindepädagogik 68 (2015), 8–10.

Dahlgrün, Corinna, »Sich zum Guten gewöhnen«. Von der Notwendigkeit geistlicher Beratung, in: Sabine Hermisson/Martin Rothgangel (Hg.), Theologische Ausbildung und Spiritualität (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft 12), Göttingen 2016, 145–161.

Diaz-Bone, Rainer, Zur Methodologisierung der Foucaultschen Diskursanalyse, in: Historical Social Research 31,2 (2006), 243–274.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Domsgen, Michael/Schröder, Bernd (Hg.), Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie (APrTh 57), Leipzig 2014.

Dubiski, Katja, Seelsorge und Kognitive Verhaltenstherapie. Plädoyer für eine psychologisch informierte Seelsorge (APrTh 69), Leipzig 2017.

Dubiski, Katja, Rez. zu Sabine Hermisson, Spirituelle Kompetenz, Göttingen 2016 und Sabine Hermisson/Martin Rothgangel (Hg.), Theologische Ausbildung und Spiritualität, Göttingen 2016, in: ThLZ 143,5 (2018), 547–549.

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

Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Evangelische Spiritualität. Überlegungen und Anstöße zur Neuorientierung, Gütersloh 1979.

Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Spiritual Care durch Seelsorge. Zum Beitrag der evangelischen Kirche im Gesundheitswesen (Eine Handreichung der Ständigen Konferenz für Seelsorge in der EKD), Hannover 2020.

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 (Kurztitel: KMU VI), abzurufen unter: https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/07490_EKD_KMU_Web_neu.pdf (Abruf am 05.03.2024).

Etzelmüller, Gregor, Gottes verkörpertes Ebenbild. Eine theologische Anthropologie, Tübingen 2021.

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

Eyselein, Christian/Keller-Wentorf, Christel/Knodt, Gerhard/Raschzok, Klaus, Vorwort, in: Dies. (Hg.), Evangelische Aszetik. Ein Programm macht Schule, Leipzig 2021, 5f.

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

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

Fechtner, Kristian, Mild religiös. Erkundungen spätmoderner Frömmigkeit, Stuttgart 2023.

Foucault, Michel, Die Macht und die Norm, in: Ders., Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin, Berlin 1976, 99–107.

Foucault, Michel, Archäologie des Wissens, Frankfurt a.M. 1981.

Foucault, Michel, Was ist Kritik?, Berlin 1992.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Foucault, Michel, Warum ich Macht untersuche. Die Frage des Subjekts, in: Hubert Dreyfus/Paul Rabinow (Hg.), Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Mit einem Nachwort von und einem Interview mit Foucault, Weinheim ²1994, 243–250.

Frick, Eckhard/Roser, Traugott (Hg.), Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen (Münchner Reihe Palliative Care 4), 2., aktual. Auflage Stuttgart 2011.

Frick, Eckhard/Hilpert, Konrad, Spiritual Care von A bis Z, Berlin 2021.

Gräb, Wilhelm, Praktisch-theologische Wahrnehmung und Theorie gelebter Religion, in: Georg Lämmlin/Stefan Scholpp (Hg.), Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Tübingen 2001, 239–255.

Gräb, Wilhelm, Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh 2002.

Gräb, Wilhelm, 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.

Gräb, Wilhelm, Sinnfragen. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur, Gütersloh 2006.

Gräb, Wilhelm, Einleitung: Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsproesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive, in: Ders./Lars Charbonnier (Hg.), Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive (Studien zu Religion und Kultur 1), Berlin/Münster 2008, 9–19.

Gräb, Wilhelm, Spiritualität – die Religion der Individuen, in: Ders./Lars Charbonnier (Hg.), Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive (Studien zu Religion und Kultur 1), Berlin/Münster 2008, 31–44.

Gräb, Wilhelm, Wie Glaube entsteht. Das Konzept der Spiritualität, in: ThPQ 156 (2008), 132–141.

Gräb, Wilhelm, Religion und Glaube/Spiritualität, in: Kristin Merle (Hg.), Kulturwelten. Zum Problem des Fremdverstehens in der Seelsorge (Studien zu Religion und Kultur 3), Berlin/Münster 2013, 35–54.

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

Grethlein, Christian, Art. Spiritualität VII. Praktisch-theologisch, in: RGG⁴ 7 (2004), 1596f.

Grethlein, Christian, Praktische Theologie, Berlin/Boston ²2016.

Grözinger, Albrecht, Vom Verschwinden und der Wiederkehr des Körpers in der Praktischen Theologie, in: Christina Aus der Au/David Plüss (Hg.), Körper – Kul-

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

te. Wahrnehmungen von Leiblichkeit in Theologie, Religions- und Kulturwissenschaften (Christentum und Kultur 6), Zürich 2007, 75–91.
Härle, Wilfried, Dogmatik, 2., überarb. Auflage Berlin/New York 2000.
Haslbeck, Barbara u.a. (Hg.), Selbstverlust und Gottentfremdung. Spiritueller Missbrauch an Frauen in der katholischen Kirche, Ostfildern 2023.
Haußmann, Annette, Ambivalenz und Dynamik. Eine empirische Studie zu Religion in der häuslichen Pflege (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 26), Berlin 2019.
Haußmann, Annette, Eine Frage der Haltung. Integrative Impulse für die Seelsorge aus neueren Ansätzen der Verhaltenstherapie, in: WzM 74 (2022), 201–214.
Hefti, René, Spiritualität und Medizin. Ein empirischer Beitrag zur Spiritualitätsforschung, in: Ralph Kunz/Claudia Kohli Reichenbach (Hg.), Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive (Praktische Theologie im reformierten Kontext 4), Zürich 2012, 241–261.
Hefti, René, Depression und Glaube – von der Epidemiologie zur Klinik, in: Ders./Jacqueline Bee (Hg.), Spiritualität und Gesundheit. Ausgewählte Beiträge im Spannungsfeld zwischen Forschung und Praxis, Bern u.a. 2012, 143–162.
Heidenreich, Thomas/Michalak, Johannes, Achtsamkeit und Akzeptanz in der Psychotherapie – Eine Einführung, in: Dies. (Hg.), Achtsamkeit und Akzeptanz in der Psychotherapie, 3., überarb. u. erw. Auflage Tübingen 2009, 11–24.
Heidenreich, Thomas/Michalak, Johannes, Achtsamkeit, in: Jürgen Margraf/Silvia Schneider (Hg.), Lehrbuch der Verhaltenstherapie (Bd. 1: Grundlagen, Diagnostik, Verfahren und Rahmenbedingungen psychologischer Therapie), 4., vollst. überarb. u. erw. Auflage Berlin 2018, 455–464.
Heine, Susanne, Grundlagen der Religionspsychologie. Modelle und Methoden, Göttingen 2005.
Heiser, Patrick/Kurrat, Christian (Hg.), Pilgern gestern und heute. Soziologische Beiträge zur religiösen Praxis auf dem Jakobsweg, Münster/Berlin 2012.
Heller, Birgit/Heller, Andreas, Spiritualität und Spiritual Care. Orientierungen und Impulse, 2., erg. u. erw. Auflage Bern 2018.
Hermisson, Sabine, Spirituelle Kompetenz. Eine qualitativ-empirische Studie zu Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf (Arbeiten zur Religionspädagogik 60), Göttingen 2016.
Hermisson, Sabine/Rothgangel, Martin (Hg.), Theologische Ausbildung und Spiritualität (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft 12), Wien 2016.
Hofmann, Liane, Spiritualität und Religiosität in der psychotherapeutischen Praxis. Eine bundesweite Befragung von Psychologischen Psychotherapeuten, Oldenburg 2009.
Hofmann, Liane, Spirituelle oder religiöse Orientierung und deren Auswirkung auf die psychotherapeutische Tätigkeit, in: Arndt Büssing/Niko Kohls (Hg.), Spiri-

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

tualität transdisziplinär. Wissenschaftliche Grundlagen im Zusammenhang mit Gesundheit und Krankheit, Berlin/Heidelberg 2011, 173–195.

Hofmann, Liane/Heise, Patrizia, Über dieses Handbuch, in: Dies. (Hg.), Spiritualität und spirituelle Krisen. Handbuch zu Theorie, Forschung und Praxis, Stuttgart 2017, V-XVI.

Hofmann, Liane/Heise, Patrizia, Spirituelle Krisen. Allgemeine Kennzeichen, Auslöser und Gefährdungsfaktoren, in: Dies. (Hg.), Spiritualität und spirituelle Krisen. Handbuch zu Theorie, Forschung und Praxis, Stuttgart 2017, 141–155.

Höfelschweiger, Rainer, Die Achtsamkeit des Guten Hirten, in: WzM 68 (2016), 348–359.

Huber, Stefan, Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 9), Opladen 2003.

Huber, Stefan, Aufbau und strukturierende Prinzipien des Religionsmonitors, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), Bertelsmann Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 21–31.

Huber, Stefan, Der Religiositäts-Struktur-Test (R-S-T). Systematik und operationale Konstrukte, in: Wilhelm Gräb/Lars Charbonnier (Hg.), Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive (Studien zu Religion und Kultur 1), Berlin/Münster 2008, 137–171.

Huber, Stefan, Der Religionsmonitor 2008. Strukturierende Prinzipien, operationale Konstrukte, Auswertungsstrategien, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009, 17–52.

Huber, Stefan, Religiosität in Deutschland, Österreich und der Schweiz, in: Constantin Klein/Hendrick Berth/Friedrich Balck (Hg.), Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze, Weinheim/München 2011, 163–187.

Huber, Stefan/Klein, Constantin, Spirituelle und religiöse Konstrukträume. Plurale Konstruktionsweisen religiöser und spiritueller Identitäten im Spiegel der deutschen Daten des Religionsmonitors 2008, in: Arndt Büssing/Niko Kohls (Hg.) Spiritualität transdisziplinär. Wissenschaftliche Grundlagen im Zusammenhang mit Gesundheit und Krankheit, Berlin/Heidelberg 2011, 53–66.

Huppertz, Michael, Achtsamkeit. Befreiung zur Gegenwart. Achtsamkeit, Spiritualität und Vernunft in Psychotherapie und Lebenskunst, Paderborn 2009.

Jäger, Stefan S., Das Achtsamkeitskonzept zwischen östlicher und westlicher Spiritualität, in: Henning Freund (Hg.), Achtsamkeit aus psychologischer und theologischer Sicht (EZW-Texte 235), Berlin 2015, 50–63.

Jahnel, Claudia, Zwischen spiritueller Versenkung und muskulärem Christsein. Yoga als Produkt interkultureller Aushandlungen, in: Andreas Hahn (Hg.), Yoga

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

Josuttis, Manfred, Religion als Handwerk. Zur Handlungslogik spiritueller Methoden, Gütersloh 2002.

Karle, Isolde, »Da ist nicht mehr Mann noch Frau…«. Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz, Gütersloh 2006.

Karle, Isolde, Perspektiven der Krankenhausseelsorge. Eine Auseinandersetzung mit dem Konzept des Spiritual Care, in: WzM 62,6 (2010), 537–555.

Karle, Isolde, Kirche im Reformstress, Gütersloh 2010.

Karle, Isolde, Liebe in der Moderne. Körperlichkeit, Sexualität und Ehe, Gütersloh 2014.

Karle, Isolde, Chancen und Risiken differenter Systemlogiken im Krankenhaus: Perspektiven einer Kooperation von Seelsorge und Spiritual Care, in: Spiritual Care 7 (2018), 57–67.

Karle, Isolde, Praktische Theologie (LETh 7), Leipzig 2020.

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

Karstein, Uta/Benthaus-Apel, Friederike, Asien als Alternative oder Kompensation? Spirituelle Körperpraktiken und ihr transformatives Potential (nicht nur) für das religiöse Feld, in: Robert Gugutzer/Moritz Böttcher (Hg.), Körper, Sport und Religion. Zur Soziologie religiöser Verknüpfungen, Wiesbaden 2012, 311–339.

Keller, Reiner, Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen (Qualitative Sozialforschung 14), Wiesbaden ^{4}2011.

Klein, Constantin/Albani, Cornelia, Religiosität und psychische Gesundheit – empirische Befunde und Erklärungsansätze, in: Constantin Klein/Henrik Berth/Friedrich Balck (Hg.), Gesundheit – Religion – Spiritualität, Weinheim/München 2011, 215–245.

Klein, Constantin, Religionspsychologie und Theologie. Theologische Potenziale religionspsychologischer Forschungsmethoden und Befunde, Bielefeld 2013.

Klessmann, Michael, 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.

Knoblauch, Hubert, »Jeder sich selbst sein Gott in der Welt« – Subjektivierung, Spiritualität und der Markt der Religion, in: Robert Hettlage/Ludgera Vogt (Hg.), Identitäten in der modernen Welt, Wiesbaden 2000, 201–216.

Knoblauch, Hubert, Einleitung. Soziologie der Spiritualität, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 13 (2005), 123–131.

Knoblauch, Hubert, Spiritualität und die Subjektivierung von Religion, in: Wilhelm Gräb/Lars Charbonnier (Hg.), Individualisierung – Spiritualität – Religi-

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

on. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive (Studien zu Religion und Kultur 1), Berlin/Münster 2008, 45–57.

Knoblauch, Hubert, Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2009.

Knoblauch, Hubert, Der Topos der Spiritualität. Zum Verhältnis von Kommunikation, Diskurs und Subjektivität am Beispiel der Religion, in: Reiner Keller/Werner Schneider/Willy Viehöver (Hg.), Diskurs – Macht – Subjekt, Wiesbaden 2012, 247–264.

Knoblauch, Hubert, Populäre Spiritualität und die Refiguration der Religion, in: Lars Allolio-Näcke/Peter Bubmann (Hg.), Spiritualität. Theologische und humanwissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart 2022, 17–31.

Koenig, Harold G., Spiritualität in den Gesundheitsberufen. Ein praxisorientierter Leitfaden (bearbeitet und mit einem Geleitwort versehen von René Hefti), Stuttgart 2012.

Koll, Julia, Körper beten. Religiöse Praxis und Körpererleben (Praktische Theologie heute 85), Stuttgart 2007.

Köpf, Ulrich, Art. Spiritualität I. Zum Begriff, in: RGG^4 7 (2004), 1589–1591.

Korsch, Dietrich, Gebildete Spiritualität. Ein kleines Nachwort, in: Ders./Johannes Schilling (Hg.), Geistesgegenwart. Spiritualität in der theologischen Ausbildung und im Pfarramt, Leipzig 2022, 183–187.

Körtner, Ulrich H. J., Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit, Gütersloh 2006.

Körtner, Ulrich H. J./Müller, Sigrid u.a. (Hg.), Spiritualität, Religion und Kultur am Krankenbett (Schriftenreihe Ethik und Recht in der Medizin 3), Wien/New York 2009.

Körtner, Ulrich H. J., Spiritualität und Medizin. Überlegungen zu ihrem Verhältnis aus theologischer und medizinethischer Sicht, in: ThZ 70 (2014), 337–357.

Koschorke, Albrecht, Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer allgemeinen Erzähltheorie, Frankfurt a.M. 2012.

Kumlehn, Martina, Kap. II.10. Frömmigkeit/Spiritualität, in: Kristian Fechtner/Jan Hermelink/Martina Kumlehn/Ulrike Wagner-Rau, Praktische Theologie. Ein Lehrbuch (Theologische Wissenschaft. Sammelwerk für Studium und Beruf 15), Stuttgart 2017, 265–287.

Kunz, Ralph, Spiritualität im Diskurs. Ein diskurskritischer Versuch, in: Ders./Claudia Kohli Reichenbach (Hg.), Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive (Praktische Theologie im reformierten Kontext 4), Zürich 2012, 211–226.

Kunz, Ralph, »Wie ein Baum gepflanzt an den Wasserbächen.« Der Psalter als Erfahrungsraum für studentische Spiritualität, in: Sabine Hermisson/Martin Rothgangel (Hg.), Theologische Ausbildung und Spiritualität (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft 12), Göttingen 2016, 163–179.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Kunz, Ralph/Giselbrecht, Rebecca A., Evangelische Spiritualität und Bildung, in: Peter Zimmerling (Hg.), Handbuch Evangelische Spiritualität (Bd. 2), Göttingen 2018, 291–313.

Kunz, Ralph, Pilgern – Glaube auf dem Weg (Forum Theologische Literaturzeitung 36), Leipzig 2019.

Lange, Ernst, Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit, in: Ders., Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt (hg. und mit einem Nachwort versehen von Rüdiger Schloz), München ^{2}1987, 9–51.

Lauster, Jörg, Der Heilige Geist. Eine Biographie, München ^{3}2022.

Lerch, Sebastian, Interdisziplinäre Kompetenzen, Münster/New York 2017.

Lévinas, Emmanuel, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg i. B./München ^{3}1998.

Lienau, Detlef, Religion auf Reisen. Eine empirische Studie zur religiösen Erfahrung von Pilgern (PThK 24), Freiburg i. B. 2015.

Lienau, Detlef, Individualisierung von Religion?, in: ZfR 26 (2018), 85–107.

Lotz, Thomas A., Zur Methodologie phänomenologisch-empirischer Theologie, in: Astrid Dinter/Hans-Günter Heimbrock/Kerstin Söderblom (Hg.), Einführung in die empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen, Göttingen 2007, 60–71.

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

Martin, Gerhard Marcel, Sehnsucht leben. Erfahrungen und Konzepte, Stuttgart 2022.

Meinhard, Isolde, 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.

Meyns, Christoph, Kirchenreform und betriebswirtschaftliches Denken. Modelle – Erfahrungen – Alternativen, Gütersloh 2013.

Michalak, Johannes/Heidenreich, Thomas/Williams, J. Mark G., Achtsamkeit, 2., überarb. Auflage Göttingen 2022.

Miller-McLemore, Bonnie J., Feminist Theory in Pastoral Theology, in: Dies./Brita L. Gill-Austern, Feminist and Womanist Pastoral Theology, Nashville 1999, 77–94.

Mittelstraß, Jürgen, Transdisziplinarität. Wissenschaftliche Zukunft und institutionelle Wirklichkeit (Konstanzer Universitätsreden 214), Konstanz 2003.

Möller, Christian, »Spiritualität«? Überlegungen zur reformatorischen Wahrheit eines Modewortes, in: Michael Herbst (Hg.), Spirituelle Aufbrüche. Perspektiven evangelischer Glaubenspraxis (Festschrift für Manfred Seitz zum 75. Geburtstag), Göttingen 2003, 19–29.

Müller, Olaf/Pollack, Detlef, Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität. West- und osteuropäische Gesellschaften in Zeiten religiöser Vielfalt, in: Bertelsmann Stif-

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

tung (Hg.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009, 411–430.

Müller, Sabrina, Gelebte Theologie. Impulse für eine Pastoraltheologie des Empowerments (ThSt 14), Zürich 2019.

Müller, Sabrina, Religiöse Erfahrung und ihre transformative Kraft. Qualitative und hermeneutische Zugänge zu einem praktisch-theologischen Grundbegriff (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 29), Berlin/Boston 2023.

Murken, Sebastian, Religionspsychologie in Deutschland: eine Bestandaufnahme, in: WzM 54 (2002), 185–196.

Murken, Sebastian/Namini, Sussan, Spirituelle Lebenshilfe – Überlegungen zur Individualisierung und Funktionalisierung gegenwärtiger religiöser Angebote, in: Wilhelm Gräb/Lars Charbonnier (Hg.), Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive (Studien zu Religion und Kultur 1), Berlin/Münster 2008, 173–186.

Murken, Sebastian/Dambacher, Franziska, Religion, Freizeit und Tourismus. »Ich bin dann mal weg«: Religionspsychologische Überlegungen zur gegenwärtigen Popularität von Pilgerreisen, in: Psychologie in Österreich 30 (2010), 6–12.

Müke, Marcel u.a., Zusammenleben in religiöser Vielfalt. Warum Pluralität gestaltet werden muss, Gütersloh 2023, 23 (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).

Myers, David G./DeWall, C. Nathan, Psychologie, 4., vollst. überarb. Auflage Berlin/Heidelberg 2023.

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

Nauer, Doris, Spiritual Care statt Seelsorge, Stuttgart 2015.

Neubert, Frank, Die diskursive Konstitution von Religion, Wiesbaden 2016.

Noth, Isabelle/Wenz, Georg/Schweizer, Emmanuel (Hg.), Seelsorge und Spiritual Care in interkultureller Perspektive, Göttingen 2017.

Pargament, Kenneth I., Of Means and Ends. Religion and the Search for Significance, in: The International Journal for the Psychology of Religion 2 (1992), 201–229.

Peng-Keller, Simon, Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs. Begriffs- und spiritualitätsgeschichtliche Erkundungen mit Blick auf das Selbstverständnis von Spiritual Care, in: Spiritual Care 3 (2014), 36–47.

Peng-Keller, Simon, »Spiritual Care« im Werden. Zur Konzeption eines neuen interdisziplinären Forschungs- und Praxisgebiets, in: Spiritual Care 6 (2017), 175–181.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Peng-Keller, Simon/Neuhold, David/Kunz, Ralph/Schmitt, Hanspeter (Hg.), Dokumentation als seelsorgliche Aufgabe. Elektronische Patientendossiers im Kontext von Spiritual Care, Zürich 2020.

Polak, Regina, Megatrend oder Megaflop? Zur Wiederentdeckung von Spiritualität, in: Diakonia 37 (2006), 386–392.

Pollack, Detlef/Müller, Olaf, Religionsmonitor. Verstehen was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland, Gütersloh 2013; abrufbar unter: https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/publikationen/publikation/did/religionsmonitor-verstehen-was-verbindet-religioesitaet-und-zusammenhalt-in-deutschland (Abruf am 21.09.2024).

Pollack, Detlef, Spiritualität. Religionssoziologische Analysen zum religiösen Wandel in Westeuropa und den USA, in: Una Sancta 76,2 (2021), 83–98.

Raschzok, Klaus, Evangelische Aszetik: Zur Wiederentdeckung einer Disziplin der akademischen Praktischen Theologie und ihrer Forschungs- und Lehrgestalt, in: Ralph Kunz/Claudia Kohli Reichenbach (Hg.), Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive (Praktische Theologie im reformierten Kontext 4), Zürich 2012, 13–36.

Raschzok, Klaus, Evangelische Aszetik. Zur Wiederentdeckung einer Disziplin der akademischen Praktischen Theologie und ihrer Forschungs- und Lehrgestalt, in: Christian Eyselein/Christel Keller-Wentorf/Gerhard Knodt/Klaus Raschzok (Hg.), Evangelische Aszetik. Ein Programm macht Schule, Leipzig 2021, 41–71.

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

Reckwitz, Andreas, Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne, Berlin 2019.

Reglitz, Astrid, Erklären und Deuten. Glaubenspraxis in diskursanalytischer und systematisch-theologischer Perspektive (Theologie – Kultur – Hermeneutik 12), Leipzig 2011.

Reisinger, Doris, Spiritueller Missbrauch in der katholischen Kirche, Freiburg i. B. 2019.

Roser, Traugott, Vierte Säule im Gesundheitswesen? Dienstleistungen der Seelsorge im Kontext des Sterbens, in: Isolde Karle/Günter Thomas (Hg.), Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch, Stuttgart 2009, 580–592.

Roser, Traugott, Spiritual Care – neuere Ansätze seelsorglichen Handelns, in: Ulrich H. J. Körtner/Sigrid Müller u.a. (Hg.), Spiritualität, Religion und Kultur am Krankenbett (Schriftenreihe Ethik und Recht in der Medizin 3), Wien/New York 2009, 81–90.

Roser, Traugott, Innovation Spiritual Care, in: Eckhard Frick/Traugott Roser (Hg.), Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen (Münchner Reihe Palliative Care 4), 2., aktual. Auflage Stuttgart 2011, 45–55.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Roser, Traugott, Seelsorge und Spiritual Care, in: Michael Klessmann (Hg.), Handbuch der Krankenhausseelsorge, 4., erw. Auflage Göttingen 2013, 58–76.
Roser, Traugott, Spiritual Care. Der Beitrag von Seelsorge zum Gesundheitswesen (Münchner Reihe Palliative Care 3), 2., erw. und aktual. Auflage Stuttgart 2017.
Roser, Traugott, Transformation in Raum und Zeit. Seelsorge als verändernde Kraft im Gesundheitswesen, in: Pastoraltheologie 106 (2017), 434–448.
Roser, Traugott, Könnte es von Bedeutung sein, in der Seelsorge von Gott zu reden?, in: WzM 70 (2018), 132–147.
Roser, Traugott, ¡Hola! bei Kilometer 410. Mit allen Sinnen auf dem Jakobsweg, Göttingen 2021.
Rössler, Dietrich, Grundriss der Praktischen Theologie, 2., erw. Auflage Berlin 1994.
Rothgangel, Martin, ›Spiritualität‹ in der Pfarramtsausbildung. Eine kritische Zwischenbilanz, in: Sabine Hermisson/Martin Rothgangel (Hg.), Theologische Ausbildung und Spiritualität (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft 12), Göttingen 2016, 183–191.
Ruhbach, Gerhard, Geistlich leben. Wege zu einer Spiritualität im Alltag, Gießen 1996.
Rumpf, Antonia, Wozu fasten? Eine empirische Theologie moderner Fastenpraktiken in Deutschland (rerum religionum 13), Bielefeld 2024.
Salander, Pär, The Emperor's New Clothes: Spirituality. A Concept Based on Questionable Ontology and Circular Findings, in: Archive for the Psychology of Religion 34 (2012), 17–32.
Scharfetter, Christian, Der spirituelle Weg und seine Gefahren. Spiritualität, Begriff, Typen; Bewusstseinsbereiche, Induktoren und Inhalte; Meditation – spirituelle Krise; Sekten und totalitäre Kulte. Eine Übersicht für Berater und Therapeuten, Stuttgart 1991.
Schaupp, Klemens, Das Konzept der Achtsamkeit aus christlicher Perspektive, in: Henning Freund (Hg.), Achtsamkeit aus psychologischer und theologischer Sicht (EZW-Texte 235), Berlin 2015, 40–49.
Schleiermacher, Friedrich D. E., Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Hamburg 1958.
Schmidt, Markus, Spiritueller und sexueller Missbrauch. Zum Verhältnis von Missbrauch, Macht und Spiritualität, in: Pastoraltheologie 113,3 (2024), 71–87.
Schmitz, Stefan, Transpersonale Psychologie. Eine integrative Einführung, Marburg 2010.
Schneider, Jörg, Moderne Frömmigkeit zwischen Zeitgeist und Zeitlosigkeit. Auf dem Weg zu einer evangelischen Theologie der Spiritualität, in: International journal of Practical Theology 15 (2011), 293–329.
Schneider-Harpprecht, Christoph, Spiritual Care und christliche Seelsorge im Krankenhaus, in: Dagmar Kreitzscheck/Heike Springhart (Hg.), Geschichten

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

vom Leben. Zugänge zur Theologie der Seelsorge (Festschrift für Wolfgang Drechsel), Leipzig 2018, 305–323.

Schnell, Tatjana, Implizite Religiosität. Vielfalt von Lebensbedeutungen in religiösen Ausdrucksformen, in: Wilhelm Gräb/Lars Charbonnier (Hg.), Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive (Studien zu Religion und Kultur 1), Berlin/Münster 2008, 111–135.

Schnell, Tatjana, Religiosität und Spiritualität als Quellen der Sinnerfüllung, in: Constantin Klein/Henrik Berth/Friedrich Balck (Hg.), Gesundheit – Religion – Spiritualität, Weinheim/München 2011, 259–271.

Schnell, Tatjana, Psychologie des Lebenssinns, 2., überarb. u. erw. Auflage Berlin 2020.

Schnütgen, Tatjana K., Tanz zwischen Ästhetik und Spiritualität. Theoretische und empirische Annäherungen (Research in contemporary religion 26), Göttingen 2019.

Schowalter, Marion/Murken, Sebastian, Religion und psychische Gesundheit – empirische Zusammenhänge komplexer Konstrukte, in: Christian Henning/Sebastian Murken/Erich Nestler (Hg.), Einführung in die Religionspsychologie, Paderborn 2003, 138–162.

Schwaderer, Isabella, Pilgern – eine religionswissenschaftliche Einordnung eines zeitgenössischen Phänomens, in: Theologie der Gegenwart 62 (2019), 95–106.

Seibt, Michael, Auf dem Weg zu einer säkularen Spiritualität. Stressbewältigung durch Achtsamkeit als kirchliches Angebot, in: DtPfrBl 119 (2019), 399–401.

Seitz, Manfred, Praxis des Glaubens. Gottesdienst, Seelsorge und Spiritualität, Göttingen 1978.

Seitz, Manfred, Die Dauerreflexion über Spiritualität beenden! Entwurf einer Lehre vom christlichen Leben (Evangelische Aszetik), in: Christian Eyselein/Christel Keller-Wentorf/Gerhard Knodt/Klaus Raschzok (Hg.), Evangelische Aszetik. Ein Programm macht Schule, Leipzig 2021, 27–36.

Söderblom, Kerstin, Queersensible Seelsorge, Göttingen 2023.

Steinke, Ines, Kriterien qualitativer Forschung. Ansätze zur Bewertung qualitativ-empirischer Sozialforschung, Weinheim/München 1999.

Streib, Heinz/Keller, Barbara, Was bedeutet Spiritualität? Befunde, Analysen und Fallstudien aus Deutschland (Research in contemporary religion 20), Göttingen 2015.

Streib, Heinz/Hood, Ralph W. (Hg.), Semantics and Psychology of Spirituality. A Cross-Cultural Analysis, Heidelberg u.a. 2016.

Sudbrack, Josef, Einführung, in: Bernard McGinn/John Meyendorff u.a. (Hg.), Geschichte der christlichen Spiritualität (Bd. 1), Würzburg 1993, 11–20.

Tillich, Paul, Systematische Theologie I/II, Berlin/New York 1987.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Troeltsch, Ernst, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1912), Tübingen 1994.

Utsch, Michael, Grenzen der Psychotherapie – Chancen der Seelsorge, in: Ders. (Hg.), Wenn die Seele Sinn sucht. Herausforderung für Psychotherapie und Seelsorge, Neukirchen-Vluyn 2000, 86–102.

Utsch, Michael/Fischer, Johannes (Hg.), Im Dialog über die Seele. Transpersonale Psychologie und christlicher Glaube (Forum Theologie und Psychologie 7), Münster 2003.

Utsch, Michael, Religiöse Fragen in der Psychotherapie. Psychologische Zugänge zu Religiosität und Spiritualität, Stuttgart 2005.

Utsch, Michael, Religion und Psychologie, in: Birgit Weyel/Wilhelm Gräb (Hg.), Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven, Göttingen 2006, 296–314.

Utsch, Michael, Psychologisierung der Religion oder Spiritualisierung der Psychologie? Chancen und Grenzen empirischer Religionspsychologie, in: Wilhelm Gräb/Lars Charbonnier (Hg.), Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive (Studien zu Religion und Kultur 1), Berlin/Münster 2008, 187–206.

Utsch, Michael/Klein, Constantin, Religion, Religiosität, Spiritualität. Bestimmungsversuche für komplexe Begriffe, in: Constantin Klein/Hendrik Berth/Friedrich Balck (Hg.), Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze, Weinheim/München 2011, 25–45.

Utsch, Michael, Glaubenskrisen – Veränderungen und Neuorientierung auf einem religiösen Weg, in: Liane Hofmann/Patrizia Heise (Hg.), Spiritualität und spirituelle Krisen. Handbuch zu Theorie, Forschung und Praxis, Stuttgart 2017, 156–167.

Utsch, Michael/Bonelli, Raphael M./Pfeifer, Samuel, Psychotherapie und Spiritualität. Mit existenziellen Konflikten und Transzendenzfragen professionell umgehen, 2., vollst. überarb. u. erw. Auflage Berlin 2018.

Utsch, Michael, Meditativ-spirituelle Übungen aus psychologischer Sicht, in: Lebendiges Zeugnis 73 (2018), 184–193.

Utsch, Michael, Evangelische Spiritualität und Psychologie, in: Peter Zimmerling (Hg.), Handbuch Evangelische Spiritualität (Bd. 2), Göttingen 2018, 168–190.

van Quekelberghe, Renaud, Grundzüge der spirituellen Psychotherapie, Hohenwarsleben ^{2}2017.

van Saß, Henning/Wittichen, Hans-Ulrich/Zaudig, Michael (Hg.), Diagnostisches und Statistisches Manual Psychischer Störungen DSM-IV, 3. Auflage Göttingen u.a. 2001.

Wagner-Rau, Ulrike, I.1 Praktische Theologie als Theorie der christlichen Religionspraxis, in: Kristian Fechtner/Jan Hermelink/Martina Kumlehn/Ulrike Wagner-

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Rau, Praktische Theologie. Ein Lehrbuch (Theologische Wissenschaft. Sammelwerk für Studium und Beruf 15), Stuttgart 2017, 19–28.

Walldorf, Friedemann, Transparenz und Transformation. Historische und gegenwärtige Aspekte evangelischer Missionsspiritualität, in: Peter Zimmerling (Hg.), Handbuch Evangelische Spiritualität (Bd. 3), Göttingen 2020, 847–866.

Westerink, Herman, Spirituality in Psychology of Religion. A Concept in Search of Its Meaning, in: Archive for the Psychology of Religion 34 (2012), 3–15.

Westerink, Herman, Der Spiritualitätsbegriff in der Religionspsychologie und in den Gesundheitswissenschaften. Kontext und Problemanalyse, in: Christian Danz/Michael Murrmann-Kahl (Hg.), Zwischen Geistvergessenheit und Geistversessenheit. Perspektiven der Pneumatologie im 21. Jahrhundert (Dogmatik in der Moderne 7), Tübingen 2014, 161–174.

Weyel, Birgit/Haußmann, Annette, Spiritualität und Depressivität, in: Birgit Weyel/Beate Jakob (Hg.) unter Mitarb. von Annette Haußmann und Stefanie Koch, Menschen mit Depression. Orientierungen und Impulse für die Praxis in Kirchengemeinden, Gütersloh 2014, 19–26.

Wiggermann, Karl-Friedrich, Art. Spiritualität, in: TRE 35 (2002), 708–717.

Wirtz, Markus Antonius (Hg.), Dorsch – Lexikon der Psychologie, 20., überarb. Auflage Bern 2021.

Ziemer, Jürgen, Art. Pastoralpsychologie, in: RGG^4 6 (2003), 993–996.

Zimmerling, Peter, Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge, Göttingen 2003.

Zimmerling, Peter, Integration der Spiritualität in das Studium der Evangelischen Theologie, in: Ralph Kunz/Claudia Kohli Reichenbach (Hg.), Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive (Praktische Theologie im reformierten Kontext 4), Zürich 2012, 125–142.

Zimmerling, Peter, Das Handbuch Evangelische Spiritualität. Ideen und Vorgeschichte, in: Ders. (Hg.), Handbuch Evangelische Spiritualität (Bd. 1), Göttingen 2017, 15–21.

Zwingmann, Christian, Spiritualität/Religiosität als Komponente der gesundheitsbezogenen Lebensqualität?, in: WzM 57 (2005), 68–80.

Zwingmann, Christian/Klein, Constantin/Höfling, Volkmar, Messung von Religiosität/Spiritualität im Rahmen der Gesundheitsforschung. Ein Überblick über deutschsprachige Fragebogenskalen, in: Constantin Klein/Hendrick Berth/Friedrich Balck (Hg.), Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze, Weinheim/München 2011, 65–91.

Zwingmann, Christian/Klein, Constantin/Jeserich, Florian, »Religiosität: Die dunkle Seite«. Eine kurze Einführung, in: Dies. (Hg.), Religiosität: Die dunkle Seite. Beiträge zur empirischen Religionsforschung, Münster 2017, 11–19.

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Online-Quellen (in Reihenfolge ihrer Nennung)

https://www.hfph.de/hochschule/lehrende/prof-dr-med-eckhard-frick-sj/spiritual-care/erste-professur-fuer-spiritual-care-in-deutschland [Abruf am 06.03.2023].
https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/unsere-projekte/religionsmonitor/projektthemen/religionsmonitor-2008/ [Abruf am 03.08.2023].
https://www.rish.ch/de/institut-fisg/geschichte [Abruf am 13.01.20].
https://klinik-sgm.ch/klinik-sgm/ueber-uns/ziel-und-leitbild.html [Abruf am 13.01.20].
http://www.klinik-sgm.ch/ [Abruf am 13.01.20].
https://www.sinnforschung.org/team [Abruf am 06.10.2023].

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839431283 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -