

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).

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) heraus gab. 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).

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.

›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

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 Josutis: »Indem Methoden Handeln strukturieren und begrenzen, regulieren sie den Zugriff auf

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.].

hinaus in einem »spirituell ausgedörrten Normalprotestantismus«²⁴ sowie in der mangelnden Gemeinschaft in volkskirchlichen Gemeinden²⁵. 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 mangelt.

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 »Eigentrecht 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.

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) Traditionssabbruch 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 weg führe: 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.

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.

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 Traditionssabbruchs, 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 dazugehören 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.

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.

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 Gräß 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 Gräß 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 Kumlein und Christian Grethlein,⁵⁷ über praktisch-theologische Monographien⁵⁸ 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 Gräßs und Knoblauchs im selben Band (vgl. Sebastian Murken/ Sussan Namini, Spirituelle Lebenshilfe – Überlegungen zur Individualisierung und Funktionalisierung gegenwärtiger religiöser Angebote, in: Wilhelm Gräß/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 Kumlein, Kap. II.10. Frömmigkeit/Spiritualität, in: Kristian Fechtner/Jan Hermalink/Martina Kumlein/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/Boston²2016, 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.

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 Kulturttheologie. 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 Gräß zum Thema ›Spiritualität‹ auch soziologische Texte von Hubert Knoblauch und Friederike Benthaus-Apel.

Wilhelm Gräß (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 – Bekenntnis. 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 Hauffmann, Ambivalenz und Dynamik. Eine empirische Studie zu Religion in der häuslichen Pflege (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 26), Berlin 2019, 60.

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 Gräß 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 Gräß 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 Gräß letztlich geht, bedarf »einer transzental-anthropologischen Theorie der Religion, ihre Rückführung auf die religiöse, d.h. sinndeutende Funktion des humanen Selbstbewusstseins«⁶⁸. Dementsprechend führt Gräßs 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 Gräß, 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 Gräß, Einleitung: Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse 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 Gräß, Einleitung, 10.

64 Gräß, 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.

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 Gräßl 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 Gräßl/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

Friederike Benthäus-Apel (2015): Form religiösen Bekennens

Die Religionssoziologin Friederike Benthäus-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 Benthäus-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. Benthäus-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 Benthäus-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 Benthäus-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 Benthäus-Apel, »Spiritualität – eine moderne Form religiösen Bekennens? Religionssoziologische Perspektiven, in: Thomas K. Kuhn u.a. (Hg.), Bekennen – Bekenntnis – Bekenntnisse. Interdisziplinäre Zügänge, Leipzig 2015, 265–287.

75 Vgl. Benthäus-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.

ligiösen Selbstthematisierung⁸³. 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 Körper⁸⁴ zum Ausdruck als auch einen Transzendenzbezug, was häufig eng mit einer Aufwertung des Körpererfahrungsvermögens verbunden ist. Hauptreferenz für Benthäus-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 Gräß von der Beobachtung aus, dass religiöse »Erzähltraditionen und Symbolsysteme vielfach depotenziert und fragmentiert⁸⁶ sind. An anderer Stelle spricht er deshalb auch von einer »Krise⁸⁷ der Kirchen, die zusätzlich in Konkurrenz zu Massenmedien und Alltagskultur stehen.⁸⁸ Auch Knoblauch stellt sinkende Mitgliederzahlen der Kirchen fest.⁸⁹ Benthäus-Apel schließlich beschreibt, wie Menschen sich seit den 1960er Jahren von der »hegemonialen christlich-kirchlichen Kultur⁹⁰ 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 Gräß 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 Gräß 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 Gräß, Religion der Individuen, 43.

⁸⁷ Wilhelm Gräß, Religion und Glaube/Spiritualität, in: Kristin Merle (Hg.), *Kulturwelten. Zum Problem des Fremdverständens 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 Benthäus-Apel, »Spiritualität – eine moderne Form religiösen Bekennens, 275.

⁹¹ Alle Zitate in diesem Satz: Gräß, Religion der Individuen, 31.

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: Gräß 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 Gräß 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. Gräß, Einleitung, 9.

⁹³ Gräß, Religion der Individuen, 43.

⁹⁴ Gegen »Nicht-Religion« bringt Gräß ›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).

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.

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-

»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 Erfahrungsbeetontheit 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 Lebensschicks.« (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.

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.

»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 Kirche¹²⁸ 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.

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 Gräß 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 Benthäus-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 Gräß diese als *undogmatisch* bzw. in *Distanz* zum Dogma bezeichnet und Benthäus-Apel von der Rezeption verschiedener Traditionslinien spricht. In dieser feinen Unterscheidung spiegeln sich die tendenziell anti-kirchlichen (Knoblauch) bzw. un-kirchlichen (Benthäus-Apel) bzw. pro-religiösen (Gräß) Standpunkte der Autor*innen.

¹³⁰ Vgl. Knoblauch, Populäre Religion, 26.

¹³¹ Gräß, 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 Benthäus-Apel, »Spiritualität« – eine moderne Form religiösen Bekennens, 275.

¹³⁵ A. a. O., 283.

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.

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* (Münchener Reihe Palliative Care 4), z., aktual. Auflage Stuttgart 2011.

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 unabsließbaren 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.

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/Taugott 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].

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.

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 nicht-christlichen 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, Göttersloh 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.

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‹.

Wiederholte 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 Gräß 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 Definitionen 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).

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.

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.

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‹ überlässt 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 contingent 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].

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 Körtnar 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.

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: »Garde im Zusammenhang mit der Forderung nach kultureller Kompetenz und Kultursensibilität 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.

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.

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 ent-konkretisiert, 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 Haudorf, »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, kontingen 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-

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.

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.

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).

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.

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 ansetzt 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 zugesetzten (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.

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).

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 einer spirituellen 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.

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 Gräß 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.

»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 Transzendorierens 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 Gräß 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.

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 Erfahrung²⁷⁸, 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 Fragebettet 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.

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 unterschiedlich eine Ablehnung dieser Art von ›Spiritualität‹ wahr.²⁹³ Für ihre Zuspritzung 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.

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 »wesen-

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.

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 Gräß 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.

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 existentielle 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.

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 Performativ, Tübingen/Basel 2001.

³¹⁸ Schnütgen, Tanz, 511.

³¹⁹ A. a. O., 531.

³²⁰ Vgl. a.a.O., 495.

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 empiri-

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.

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 – wenn gleich 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).

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.

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

³⁴⁶ A. a. O., 36.

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 nicht-sozialisierte 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 mitzustalten 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.

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 zugesetzten 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 Tanzen-den.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.

»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.

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 kognitiv-geistig 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 Traditionssabbruch. 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 Gräß hervorgehoben, dass Deutung notwendigerweise sozial eingebunden und im besten Fall hilfreich ist. Als Merkmal des Subdiskurses »Erfahrung« erweist sich, dass kognitive

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 Knott/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 Knott/Klaus Raschzok, Vorswort, 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 Knott/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).

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 Hermissen 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 Hermissen/Martin Rothgangel (Hg.), *Theologische Ausbildung und Spiritualität* (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft 12), Wien 2016.

370 Vgl. Martin Rothgangel, ›Spiritualität in der Pfarrtausbildung. Eine kritische Zwischenbilanz‹, in: Sabine Hermissen/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 Lehr-gestalt*, 13–36: 31 Anm. 92. Beide Texte sind veröffentlicht in Ralph Kunz/Claudia Kohli Rei-

5.2 Textgrundlage

Textgrundlage für die folgende Analyse bildet zum einen die Monographie von *Sabine Hermissen* 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 Hermisson's 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 Hermissen 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 Hermissen 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.

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).

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 »bewahren«³⁸⁵ kann und »öffentlicht 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 »reflezierter 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.

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 Hermissen (2016): Funktionalität

Sabine Hermissen, 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 Hermissen, Spirituelle Kompetenz. Eine qualitativ-empirische Studie zu Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf (Arbeiten zur Religionspädagogik 60), Göttingen 2016, 15. Hermissen 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

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 Herisson 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 Herisson 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 Herisson 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 Herisson 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 Herisson, *Spirituelle Kompetenz*, Göttingen 2016 und Sabine Herisson/Martin Rothgangel (Hg.), *Theologische Ausbildung und Spiritualität*, Göttingen 2016, in: ThLZ 143,5 (2018), 547–549.

⁴⁰⁰ Herisson, *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.).

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 Schwebе⁴⁰⁷ 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 pastoral-theologischen Überlegungen, die dem Kontext ›spiritueller Kompetenz‹ zuzuordnen sind« (a.a.O., 107).

412 Vgl. a.a.O., 165f.219.

5.3.1 Funktionalität

Mit ihrem Fokus auf Funktionalität arbeitet Hermissen 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, Hermissen) oder durch Studierende (Kunz). Bei allen Unterschieden im Detail ist die Verknüpfung von »Spiritualität« mit »Funktionalität« das verbindende Element der Argumentationen. Da Hermissen 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 Hermissen 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 Hermissen »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-Rau⁴¹⁵ 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.

Glaubens⁴¹⁷ 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 weitert 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.

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 foglich 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 Ricoeur von der »Stimme, die in und aus den Texten ruft«⁴²⁷ und vom Worteereignis 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.

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.

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.

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.

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 ist⁴⁶⁶ 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.

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 schlechthiniger 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.

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-

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

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 traditionsbasiert) 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.

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‹

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

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 Abgrenzungsbestrebungen (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.

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 Traditionsbinding 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-

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 konstruktiv-kritische 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

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 Gott⁴⁷⁷ und nach dem Sinn⁴⁷⁸ 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. Gräßl, Religion der Individuen, 36; Karle, Perspektiven der Krankenhausseelsorge, 545.

⁴⁷⁹ Karle, Perspektiven der Krankenhausseelsorge, 545; vgl. auch Schnütgen, Tanz, 25.

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 »inflatorische Ausweitung des Religionsbegriffes« (Knoblauch, Populäre Religion, 266).

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 ziellenden 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).

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-

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.