

IV. ›Spiritualität‹ im interdisziplinären Kontext

Die Analyse praktisch-theologischer Spiritualitätsdiskurse hat gezeigt, auf wie vielfältige Weise und mit wie unterschiedlichen Anliegen und Begründungsmustern in der Praktischen Theologie auf ›Spiritualität‹ Bezug genommen wird. Diese Bandbreite an Deutungs- und Begründungsvarianten wird noch größer, wenn diejenigen Kontexte in den Blick genommen werden, die sich im Umfeld Praktischer Theologie, vor allem im Bereich empirischer Religionsforschung mit psychologischen bzw. soziologischem Fokus finden. In diesen Bereich fallen der Diskurs um die empirische Messung und Erhebung von ›Spiritualität‹ sowie der Diskurs um den spezifischen Zusammenhang von ›Spiritualität‹ und Gesundheit.

Die Analyse dieser beiden Spiritualitätsdiskurse erfolgt wiederum in Orientierung am Vorgehen der Wissenssoziologischen Diskursanalyse (Kap. IV.1 und Kap. IV.2). Anschließend wird das Vorgehen dann variiert, da die daraufhin in den Blick genommene Rede von ›Spiritualität‹ in der Psychologie und deren praktisch-theologische Rezeption zu selten ist, um als eigenständiger Diskurs untersucht oder bezeichnet werden zu können. Der Abschnitt »›Spiritualität‹ in der Psychologie« schließt die textbasierte Untersuchung zu ›Spiritualität‹ im interdisziplinären Kontext demnach auf methodisch andere Weise ab (Kap. IV.3). Das Kapitel mündet in ein Fazit, das die Ergebnisse des vorigen Kapitels integriert und so das Ergebnis der Analyse insgesamt präzisiert (Kap. IV.4).

1. Selbstbezeichnung

1.1 Einleitung zu »›Spiritualität‹ erheben und messen« in der Religionsforschung

Für die Frage nach Spiritualitätsdiskursen in der Praktischen Theologie sind über die Praktische Theologie hinaus insbesondere jene Texte von Interesse, die sich in deren engerem Umfeld bewegen. Im Hinblick auf die Erhebung und Messung von ›Spiritualität‹ sind dies insbesondere Beiträge religionssoziologischer sowie religionspsychologischer Provenienz. Vor allem Beiträge im Zusammenhang des

Religionsmonitors sind hier von Interesse, weil diese disziplinenübergreifend die Hauptreferenz für quantitative Aussagen zu ›Religiosität‹ und ›Spiritualität‹ in Deutschland sind, wie sie z.B. in der Religionssoziologie Detlef Pollack und Hubert Knoblauch und in der Religionspsychologie Heinz Streib und Barbara Keller treffen.¹ Deren Texte werden ebenso wie die Daten des Religionsmonitors selbst auch in praktisch-theologischen Texten zitiert und sind damit für den disziplinenübergreifenden ebenso wie für den religionssoziologischen und auch den spezifisch (praktisch-)theologischen Spiritualitätsdiskurs von Bedeutung.²

Jenseits der Rezeption des Religionsmonitors erfolgt theoretische Reflexion zum Verständnis und zur Erhebung von ›Spiritualität‹ auch im engeren Kontext der religionspsychologisch geprägten Forschung zu ›Spiritualität‹ z.B. bei Heinz Streib, Barbara Keller und Constantin Klein. Diese beziehen sich auch auf den Religionsmonitor, reflektieren den Begriff ›Spiritualität‹ aber noch darüber hinaus und bringen weitere Argumente im Hinblick auf die Erhebung und Messung von ›Spiritualität‹ vor.

Wie im vorigen Kapitel werden nun auch für den interdisziplinären Kontext der Praktischen Theologie zunächst zentrale Akteur*innen und deren einschlägige Publikationen vorgestellt, anschließend die darin ersichtlichen Vorgehensweisen und Definitionen von ›Spiritualität‹ präsentiert, bevor verbindende Argumentationslinien und Denkfiguren in den Blick kommen und interpretiert werden.

1.2 Textgrundlage

Grundlage für die folgende Analyse sind zum einen Texte von Stefan Huber und Detlef Pollack aus dem Umfeld des Religionsmonitors der Bertelsmann Stiftung, der seit 2008 regelmäßig durchgeführt wird. Außerdem wird ein Text von Constantin Klein zugrunde gelegt, den er wiederum zu einem frühen Zeitpunkt der Debatte zum Begriff der ›Spiritualität‹ verfasste und der seitdem häufig auch im praktisch-theologischen Diskurs zitiert wird. Und schließlich wird ein Beitrag von Heinz Streib und Barbara Keller herangezogen, die in einer breit angelegten Untersuchung die Alltagssprachliche Verwendung von ›Spiritualität‹ erhoben. An dieser Untersuchung war Klein in der Auswertung ebenfalls beteiligt und in ihrer theoretischen Einleitung werden die Ergebnisse des Religionsmonitors 2008 zitiert, zu denen Klein sich wiederum im gleichen Jahr in einem gemeinsamen Text mit Stefan Huber äußerte. Für den beschriebenen Subdiskurs im interdisziplinären Kontext

1 Vgl. u.a. Detlef Pollack, Spiritualität. Religionssoziologische Analysen zum religiösen Wandel in Westeuropa und den USA, in: *Una Sancta* 76,2 (2021), 83–98: 87; Knoblauch, *Populäre Religion*, 153–162; Streib/Keller, *Was bedeutet Spiritualität*, 20–24.33.

2 Vgl. z.B. Lienau, *Religion auf Reisen*, 394f und Roser, *Spiritual Care*, 401.

zur Erhebung und Messung von ›Spiritualität‹ liegt also ein Verweisungszusammenhang vor, der sich im weiteren Sinn um den auch darüber hinaus bedeutsamen Religionsmonitor herum erschließt.

Stefan Huber (2008/2011): Religiöses und spirituelles Selbstkonzept

Der Religionspsychologe und Religionswissenschaftler Stefan Huber leitet an der Theologischen Fakultät der Universität Bern das Institut für Empirische Religionsforschung. Grundlage für die folgende Analyse sind vier Texte von Huber, die im Kontext des Religionsmonitors 2008 zu verorten sind, dem es explizit um die Untersuchung »institutionalisierter Religiosität« sowie von »neuen Formen religiöser Praxis« geht.³

In seiner Monographie »Zentralität und Inhalt« (2003) stellte Huber sein multidimensionales Messmodell von Religiosität erstmals ausführlich vor.⁴ Aus diesem entwickelte er in den folgenden Jahren den »Religiositäts-Struktur-Test« (R-S-T), der seinerseits die methodische Basis für die seit 2007 laufenden Erhebungen der Bertelsmann-Stiftung unter der Bezeichnung »Religionsmonitor« bildet.⁵

Es fällt dabei auf, dass ›Spiritualität‹ im R-S-T selbst zunächst nur am Rande erwähnt wird. Huber setzt methodisch vielmehr auf den Begriff der ›Religiosität‹, den er so definiert:

»Ein Erleben und Verhalten ist immer dann ›religiös‹, wenn in ihm ein Bezug zu einer transempirischen Ebene, die für das Subjekt den Charakter einer letztgültigen Instanz hat, hergestellt wird. Dieser Begriff ist bewusst sehr weit gefasst, dadurch beinhaltet er auch viele Phänomene, die teilweise unter dem Begriff Spiritualität diskutiert werden«⁶.

›Spiritualität‹ wird hier einem weiten Religionsbegriff zu- bzw. untergeordnet, wobei der R-S-T darauf zielt, Ansätze aus religionssoziologischer, religionspsychologischer, religionswissenschaftlicher und theologischer empirischer

3 Beide Zitate <https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/unsere-projekte/religionsmonitor/projektthemen/religionsmonitor-2008/> [Abruf am 03.08.2023].

4 Vgl. Stefan Huber, Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 9), Opladen 2003.

5 Vgl. Stefan Huber, Aufbau und strukturierende Prinzipien des Religionsmonitors, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), Bertelsmann Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 21–31 und Stefan Huber, Der Religionsmonitor 2008. Strukturierende Prinzipien, operationale Konstrukte, Auswertungsstrategien, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009, 17–52.

6 Stefan Huber, Religiosität in Deutschland, Österreich und der Schweiz, in: Constantin Klein/Hendrick Berth/Friedrich Balck (Hg.), Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze, Weinheim/München 2011, 163–187: 163.

Religionsforschung miteinander zu verknüpfen, um »Strukturen und Dynamiken des religiösen Erlebens und Verhaltens«⁷ mit einem quantitativen Forschungsinstrument zu erheben. Erforderlich ist diese interdisziplinäre Herangehensweise für Huber, da mono-disziplinäre Forschung den Nachteil habe, das komplexe Phänomen »Religion« jeweils nur einseitig erfassen zu können.⁸

Indem nun der Religionsmonitor neben der selbst eingeschätzten Religiosität auch die Selbsteinschätzung bzgl. »Spiritualität« erfasst, kann nach Huber empirisch gezeigt werden, inwiefern und in welchen Dimensionen sich diese Selbsteinschätzungen überlappen bzw. was typisch für die Rede von »Spiritualität« ist.⁹

Die Berücksichtigung von »Spiritualität« begründet Huber formal-quantitativ damit, dass sich in psychologischen, religionspsychologischen und medizinischen Studien der Begriff »seit etwa 15 Jahren«¹⁰ häufiger finde. Zur Auswertung der Daten des Religionsmonitors schlägt Huber folgendes Verständnis von »Spiritualität« vor:

»Die meisten Autoren und Autorinnen stimmen [...] darin überein, dass Spiritualität durch einen authentischen, intrinsisch motivierten und mit eigenen Erfahrungen verbundenen Glauben charakterisiert ist. Für einen derartigen Spiritualitätsbegriff gewinnen die Dimensionen der privaten religiösen Praxis und der religiösen Erfahrung eine besondere Relevanz, da in ihnen der persönlich praktizierte und selbst erfahrene Glaube am dichtesten zum Ausdruck kommt.«¹¹

An diese indirekte Definition von »Spiritualität« anknüpfend prüft Huber Antworten von Befragten zu Gebet und Meditation (Kerndimension »private Praxis«) und

7 Stefan Huber, Der Religiositäts-Struktur-Test (R-S-T). Systematik und operationale Konstrukte, in: Wilhelm Gräß/Lars Charbonnier (Hg.), Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive (Studien zu Religion und Kultur 1), Berlin/Münster 2008, 137–171: 137. Vgl. dazu auch Stefan Huber/Constantin Klein, Spirituelle und religiöse Konstrukträume. Plurale Konstruktionsweisen religiöser und spiritueller Identitäten im Spiegel der deutschen Daten des Religionsmonitors 2008, in: Arndt Büssing/Niko Kohls (Hg.) Spiritualität transdisziplinär. Wissenschaftliche Grundlagen im Zusammenhang mit Gesundheit und Krankheit, Berlin/Heidelberg 2011, 53–66: 55f.

8 Vgl. Huber, Religiositäts-Struktur-Test, 137. Konkret erfasst Huber dazu mit dem R-S-T religiöse Strukturen anhand der drei Konstruktionsprinzipien Kerndimension (religionssoziologisch: Intellekt, Ideologie, öffentliche Praxis, private Praxis, Erfahrung, Konsequenzen im Alltag), Zentralität (religionspsychologisch: »Verankerung des Religiösen in der psychischen Organisation einer Persönlichkeit« [a.a.O., 140]) und Inhalt (theologisch/religionswissenschaftlich: konkrete Gestalt des Religiösen), vgl. a.a.O., 138–141.

9 Vgl. Huber, Der Religionsmonitor 2008, 39.

10 Ebd. Siehe auch Huber, Religiositäts-Struktur-Test, 165.

11 Huber, Der Religionsmonitor 2008, 44.

Du- bzw. All-Erfahrungen (Kerndimension »Erfahrung«) auf ihren Zusammenhang mit der Selbstbezeichnung als ›spirituell‹.¹² Die Ergebnisse zeigen, dass mit der eigenen Zuordnung als ›spirituell‹ sowohl theistische als auch pantheistische Basissemantiken verbunden sind: 58 % der Befragten vertreten beide Semantiken und bei fast der Hälfte ist eine der beiden Semantiken hoch ausgeprägt.¹³ Huber folgert daraus, dass der quantitative Zusammenhang zwischen der Selbstbezeichnung als ›spirituell‹ und den genannten Praktiken zeigt, dass ›Spiritualität‹ nicht nur eine rein theoretische Zuschreibung ist, sondern sich auch in der Lebenspraxis der Befragten zeigt.¹⁴

Der Zuordnung der Begriffe ›religiös‹ und ›spirituell‹ geht Huber in einer Interpretation der Daten des Religionsmonitors 2008 in Zusammenarbeit mit Constantin Klein noch weiter nach. Hier fragen die Autoren nach »Einstellungen, Erfahrungen und Praktiken«¹⁵, die mit der Rede von ›Religiosität‹ und ›Spiritualität‹ jeweils einhergehen. Sie argumentieren hier also noch zurückhaltender als in den bisher genannten Texten, indem nun explizit *ohne* eigene Spiritualitätsdefinition und dezidiert »nicht aus der Perspektive eines normativen Begriffs«¹⁶, sondern ausschließlich anhand der Selbstbezeichnung als ›spirituell‹ und den damit verbundenen individuellen Konstrukträumen vorgegangen wird.¹⁷ Die inhaltliche Füllung von ›Spiritualität‹ nimmt Huber wiederum in erster Linie über Korrelationen mit anderen Selbstauskünften von Befragten vor.

Detlef Pollack (2008/2013/2021): Alternative Religiosität

Auch der Religionssoziologe Detlef Pollack bezieht sich wiederholt auf Daten des Religionsmonitors, um sein Verständnis und seine Deutung von ›Spiritualität‹ zum Ausdruck zu bringen. Grundlage für die folgende Analyse sind Texte von Detlef Pollack und Olaf Müller zum Religionsmonitor 2008 und 2013 sowie ein jüngerer Aufsatz Pollacks von 2021 unter der Überschrift »Spiritualität«, in dem er ein leicht variiertes Verständnis von ›Spiritualität‹ zum Ausdruck bringt.¹⁸

12 Vgl. a.a.O., 44f.

13 Vgl. a.a.O., 45.

14 Vgl. ebd.

15 Huber/Klein, Spirituelle und religiöse Konstrukträume, 54.

16 Ebd.

17 Vgl. ebd.

18 Olaf Müller/Detlef Pollack, Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität. West- und osteuropäische Gesellschaften in Zeiten religiöser Vielfalt, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009, 411–430; Detlef Pollack/Olaf Müller, Religionsmonitor. Verstehen was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland, Gütersloh 2013; abrufbar unter: <https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/publikationen/publikation/did/religionsmonitor-verstehen-was-verbindet-religiositaet-und-zusammenhalt-in-deutschland> (Abruf am

Als Anliegen ihrer Darstellung geben Pollack und Müller zu beiden Erhebungszeitpunkten des Religionsmonitors (2008/2013) an, die Frage beantworten zu wollen, ob mit Paul Heelas und Linda Woodhead (2005) mit Recht von einer »spirituellen Revolution«¹⁹ gesprochen werden kann. Die Argumentation von Pollack und Müller zielt dabei auf eine Verneinung dieser Frage und auf die Stützung der Säkularisierungsthese.²⁰ In seinem Aufsatz von 2021 bezieht Pollack die Gegenüberstellung von Säkularisierung und Individualisierung von Anfang an auch auf den Begriff »Spiritualität« selbst:

»Unter Aufnahme dieser beiden einander widersprechenden Interpretationsansätze wird der empirische Teil dieses Artikels der Frage nachgehen, inwieweit Spiritualität mehr eine neue antiinstitutionell ausgerichtete, individualisierte Sozialform des Religiösen darstellt oder mehr eine Form des Übergangs von einer kirchlich geprägten Frömmigkeit zu einer Haltung und Praxis der Areligiosität.«²¹

Im Hinblick auf die Definition von »Spiritualität« orientieren sich Müller und Pollack 2008 an der Spiritualitäts-Definition von Heelas und Woodhead. Demnach erscheint »Spiritualität«

»als schillerndes Phänomen, das in seinen neueren Formen auch ohne konkrete Gottesvorstellungen auskommt und hinter dem sich vielfältige Inhalte und Bedeutungen verbergen können – vereinfacht ausgedrückt, liegt der Kern einer spirituellen Orientierung in dem Glauben an eine wie auch immer geartete »Energie« oder »Kraft«, welche das gesamte Geschehen in der Welt durchdringt, und in einer mehr oder weniger ganzheitlichen Vorstellung darüber, was ein »authentisches« Leben ausmacht«²².

Dieser Definition entspricht die synonyme Verwendung von »alternativer Religiosität« und »Spiritualität« bei Pollack und Müller. Und dem entspricht auch ihre inhaltliche Füllung von »Spiritualität« durch die Verknüpfung mit Daten aus Selbstauskünften der Befragten zu Astrologie und Meditation.²³ Deutlich wird bereits,

21.09.2024); Detlef Pollack, Spiritualität. Religionssoziologische Analysen zum religiösen Wandel in Westeuropa und den USA, in: *Una Sancta* 76,2 (2021), 83–98.

19 Müller/Pollack, *Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität*, 411 unter Verweis auf Paul Heelas/Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution. Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Malden/Oxford 2005. Siehe auch Pollack/Müller, *Religionsmonitor*, 12.

20 Dies kommt z.B. in den Formulierungen »nach Meinung mancher Beobachter« und »wird oft behauptet« (beides Pollack/Müller, *Religionsmonitor*, 12) zum Ausdruck.

21 Pollack, *Spiritualität*, 85.

22 Müller/Pollack, *Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität*, 412.

23 Vgl. a.a.O., 422.

dass sich hier ein anderes Verständnis von ›Spiritualität‹ zeigt als in den analysierten praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskursen oder den Texten von Huber.

Zur zweiten Erhebungswelle des Religionsmonitors 2013 liefern Pollack und Müller keine Definition von ›Spiritualität‹. Ihr Begriffsverständnis zeigt sich eher implizit und wiederum an den Daten, die sie im Zusammenhang mit der Selbstbezeichnung als ›spirituell‹ heranziehen: Sie sehen ›Spiritualität‹ gekennzeichnet durch den persönlichen Rückgriff auf verschiedene religiöse Traditionen und verhandeln sie in Verbindung mit dem Stichwort »Patchwork-Religiosität«.²⁴

2021 schließlich zitiert Pollack zwar die Spiritualitätsdefinition von Hubert Knoblauch, bleibt mit seinem Verständnis von ›Spiritualität‹ aber weiterhin eng an der Spiritualitäts-Definition von Heelas und Woodhead orientiert.²⁵ Bei gleichbleibender Grundausrichtung seiner Argumentation hinsichtlich der Debatte »Säkularisierung versus Individualisierung« weist dieser jüngere Text Pollacks einen für die Frage nach ›Spiritualität‹ zu beachtenden Aspekt auf: So versteht Pollack die Selbstzuschreibung ›spirituell‹ nun als körper- und gesundheitsaffine Ganzheitlichkeitspraxis einerseits und alternativ-religiöse Esoterik andererseits. Er erfasst auf diese Weise mit ›Spiritualität‹ im Vergleich zu seinen früheren Definitionen also einen größeren Geltungsbereich. Auf dieser breiteren Basis führt er seine Argumentation in der religionssoziologischen Debatte um Säkularisierung und Individualisierung fort.

Insgesamt wird deutlich: Wie Huber befasst sich auch Pollack mit ›Spiritualität‹ in erster Linie deshalb, weil der Begriff in der religionssoziologischen Debatte eine Rolle spielt und weniger, weil er den Begriff selbst für ertragreich hält. Zur Stützung seiner These in der Debatte um Säkularisierung und Individualisierung zieht er wie Huber die Daten des Religionsmonitors heran, kommt dabei aber – durch die andere inhaltliche Füllung des Begriffs ›Spiritualität‹ – zu anderen Ergebnissen als Huber, die wiederum seinem Standpunkt in der religionssoziologischen Debatte entsprechen.

24 Vgl. Pollack/Müller, Religionsmonitor, 12. Die Autoren bewerten hier die entsprechenden Zahlen als gering (wiederholtes »nur«).

25 »Im Anschluss an diese Definitionen sei hier unter Spiritualität bzw. Esoterik oder ganzheitlicher Religiosität die Suche nach einer hinter der alltäglichen Welt liegenden höheren (oder tieferen) Realität verstanden, von der der Suchende annimmt, dass sie den Kern der Wirklichkeit ausmacht und mit allen Dingen der Welt in einer untergründigen Verbindung steht. Spirituelle und esoterische Praktiken sind dieser Bestimmung zufolge der Versuch, Zugang zu dieser tieferen und höheren universellen Realität zu erlangen und die Barrieren auszuschalten, die den Einzelnen daran hindern, zur göttlichen Energiequelle, zum universellen Lebensstrom, zum Kosmos vorzustoßen.« (Pollack, Spiritualität, 86 unter Verweis auf Franz Höllinger/Thomas Tripold, Ganzheitliches Leben. Das holistische Milieu zwischen neuer Spiritualität und postmoderner Wellness-Kultur, Bielefeld 2012, 25–29).

Constantin Klein (2011): Weiter Religionsbegriff

Der Theologe und Psychologe Constantin Klein war 2017–2020 Inhaber der Stiftungsprofessur für Spiritual Care an der Universitätsklinik in München und ist seitdem Professor für Praktische Theologie und Generationenbeziehungen an der Evangelischen Hochschule Dresden. Bereits als Mitarbeiter im Team von Heinz Streib an der Forschungsstelle Biographische Religionsforschung der Universität Bielefeld hat Klein sich mit allgemeinen Fragen der Erhebung von ›Religiosität‹ und ›Spiritualität‹ befasst und diese darüber hinaus auf den Bereich der Gesundheit zugespißt.

Basis der nachfolgenden Analyse ist der von ihm gemeinsam mit Michael Utsch verfasste einleitende Aufsatz »Religion, Religiosität, Spiritualität. Bestimmungsversuche für komplexe Begriffe« im unter anderem von Klein veröffentlichten Sammelband »Gesundheit – Religion – Spiritualität« (2011).²⁶ Utsch und Klein zielen in diesem Aufsatz gemeinsam darauf, die Bedeutung von ›Religion‹/›Religiosität‹ sowie ›Spiritualität‹ in der Gesundheitsforschung sowie deren Konsequenzen zu erheben.²⁷ Die Auseinandersetzung mit diesen Begriffen erachten die Autoren deshalb für notwendig, da einerseits insbesondere ›Spiritualität‹ im Bereich von Religionsforschung und ›Gesundheit‹ (vor allem in der Psychologie) weit verbreitet und dabei immer wieder unterschiedlich definiert ist.²⁸ Andererseits stellen auch sie heraus, dass sich die Abfrage von ›Spiritualität‹ als Selbstbezeichnung vermehrt in soziologischen Erhebungen findet.²⁹

Um der Bedeutung der Begriffe nachzugehen, beschreiben Utsch und Klein zunächst deren Etymologie und Verbreitung sowie ihre inhaltliche Uneindeutigkeit, um dann die Frage ihrer Abgrenzung voneinander zu fokussieren.³⁰ Auf Basis der Beobachtung, dass vor allem die sozial- und gesundheitswissenschaftlichen Disziplinen diskutieren, »ob der Spiritualitätsbegriff Religion/Religiosität übergeordnet ist«³¹ oder ob umgekehrt ›Spiritualität‹ der Oberbegriff ist, stellen beide die entsprechend gegensätzlich zugespitzten Positionen nacheinander in getrennten Textabschnitten vor. Klein präsentiert sich dabei als »Befürworter der Rede von Religion/Religiosität«³². Er stellt die These auf, dass die in der Gesundheitsforschung verbreitete Rede von ›Spiritualität‹ als Form der Selbstbezeichnung gelten kann, insofern

26 Vgl. Michael Utsch/Constantin Klein, Religion, Religiosität, Spiritualität. Bestimmungsversuche für komplexe Begriffe, in: Constantin Klein/Hendrik Berth/Friedrich Balck (Hg.), Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze, Weinheim/München 2011, 25–45 [nachfolgender Kurztitel: Bestimmungsversuche].

27 Vgl. a.a.O., 26f.

28 Vgl. a.a.O., 25f.

29 Vgl. a.a.O., 29–31.

30 Vgl. a.a.O., 27f. 32–34.

31 A. a. O., 31.

32 A. a. O., 32. Die entsprechend eindeutig zuzuordnenden Textabschnitte werden nachfolgend mit dem Namen des Verfassers in Klammern markiert und also unter seinem Namen zitiert.

Forscher*innen hiermit ihr »eigenes Abgrenzungsbedürfnis«³³ gegenüber ›Religion‹ zum Ausdruck bringen oder – in der entgegengesetzten Richtung – mit der Rede von ›Spiritualität‹ versuchen, »auch nichtreligiösen Haltungen einen religiös anmutenden Mehrwert zu verleihen«³⁴. Insgesamt sei deshalb eine begriffliche Überordnung von Religion/Religiosität über ›Spiritualität‹ »redlicher und [...] auch sinnvoller«³⁵ als die umgekehrte Anordnung. Denn nur bei einer Überordnung des Religionsbegriffs stehen für Klein nicht die *subjektive* Ablehnung von Religion, sondern die *wissenschaftliche* Diskussion des Religionsbegriffs im Zentrum der Argumentation.

Zur Verdeutlichung führt Klein drei Definitionen von ›Spiritualität‹ an und zeigt, worin jeweils deren Schwachstellen im Vergleich zu einem weit gefassten Religionsbegriff liegen. So kann *erstens* das Bemühen darum, mit ›Spiritualität‹ »eine geistige, geistliche oder existenzielle Dimension des menschlichen Lebens und eine darauf ausgerichtete Lebenspraxis«³⁶ unabhängig von einer Zugehörigkeit zu einer Religion zu bezeichnen, auch als »implizite[] Religion«³⁷ bezeichnet werden. Der separate Begriff ›Spiritualität‹ ist für Klein inhaltlich nicht notwendig. *Zweitens* kann nach Klein auch die Rede von ›Spiritualität‹ nicht die Erwartung erfüllen, sich mit diesem Begriff gleichsam von allem historischen Ballast der christlich-kirchlichen Vergangenheit zu befreien, da auch ›Spiritualität‹ ursprünglich dieser christlich-kirchlichen Tradition entstammt.³⁸ Und schließlich führt nach Klein *drittens* die häufig festzustellende Bedeutungsausweitung von ›Spiritualität‹ als Synonym für Weltanschauung oder Lebenssinn dazu, diese mit dem unscharfen Begriff letztlich gar nicht mehr fassen zu können.³⁹ Für Klein ergibt sich daraus, dass im Bereich der Wissenschaft »Religion/Religiosität als gegenüber Spiritualität übergeordnete Konzepte zu begreifen«⁴⁰ sind. Auf dieser Basis versteht er selbst ›Spiritualität‹ im wissenschaftlichen Sprachgebrauch als »individualistische Religiosität«⁴¹ und benötigt den Begriff selbst nicht.

Heinz Streib/Barbara Keller (2015): Semantischer Mehrwert

Eine kulturvergleichende Studie unter der Leitung von Heinz Streib und Ralph W. Hood (2009–2012) erhob und verglich die Bedeutung des Begriffs ›Spiritualität‹ in

33 A. a. O. (Klein), 38.

34 A. a. O. (Klein), 39.

35 A. a. O. (Klein), 40.

36 A. a. O. (Klein), 36.

37 Ebd. unter Verweis auf Günter Thomas, Implizite Religion. Theoriegeschichtliche und theoretische Untersuchungen zum Problem ihrer Identifikation, Würzburg 2001.

38 Vgl. a.a.O. (Klein), 37.

39 Vgl. a.a.O. (Klein), 39.

40 A. a. O. (Klein), 40.

41 A. a. O. (Klein), 39 [im Original hervorgehoben].

Deutschland und in den USA anhand qualitativer und quantitativer Daten.⁴² Der deutsche Teil der Gesamtstudie unter der Leitung des Theologen Heinz Streib und der Psychologin Barbara Keller wurde unter dem Titel »Was bedeutet Spiritualität?« (2015) veröffentlicht.

Ziel der Studie zu ›Spiritualität‹ ist es nach Streib und Keller, »die Selbstbezeichnung als ›spirituell‹ im Kontext verwandter Selbstbezeichnungen zu erhellen«⁴³ und der Frage nach einem »semantischen ›Mehrwert‹«⁴⁴ von ›Spiritualität‹ nachzugehen. Von ›Spiritualität‹ ist deshalb die Rede, weil der Begriff in einer früheren Studie zu Dekonversion in Deutschland und den USA »quasi nebenbei«⁴⁵ abgefragt und in besonderem Maße von den befragten Dekonvertiten positiv beantwortet wurde. Daraus ergab sich das Forschungsanliegen, genauer zu untersuchen, was »Menschen auf der Straße«⁴⁶ unter ›Spiritualität‹ verstehen.⁴⁷

Dafür soll ›Spiritualität‹ in der Studie inhaltlich zunächst möglichst offen gehalten werden. Der zugrunde liegende Begriff ›Spiritualität‹ wird deshalb in knappen Worten als »privatisierte, erfahrungsorientierte Religion«⁴⁸ gefasst. Theoretisch ausführlich begründet wird diese Definition von Streib und Keller anhand von drei strukturellen Merkmalen: Dies ist erstens in Anknüpfung an Thomas Luckmann die religiöse Deutung der Erfahrung großer Transzendenzen, zweitens im Anschluss an Paul Tillich, dass religiös ist, »was uns unbedingt angeht«⁴⁹ sowie drittens in Anlehnung an Ralph Hood die Unterscheidung von vertikalen und horizontalen Transzendenzen, die beide zu Religion gerechnet werden sollen. Zur genaueren Bestimmung von ›Spiritualität‹ greifen Streib und Keller darüber hinaus auf Ernst Troeltschs Dreiteilung des religiösen Feldes in Kirche, Sekten und Mystik zurück, wobei sie starke Parallelen zwischen ›Spiritualität‹ und Mystik sehen, die sie mit den Aspekten der Erfahrungsorientierung und Privatisierung assoziieren und »im un-organisierten Segment des religiösen Feldes«⁵⁰ verorten. Auf Basis dieser Definitionen können *alle* Selbstbezeichnungen als ›spirituell‹ im *religiösen* Feld eingeordnet werden.

In diesem Sinn fragt die Studie dann danach, was Menschen mit der Selbstbezeichnung ›Spiritualität‹ meinen, was die Semantik des Begriffs ausmacht, wel-

42 Heinz Streib/Barbara Keller, Was bedeutet Spiritualität? Befunde, Analysen und Fallstudien aus Deutschland, Göttingen 2015; Heinz Streib/Ralph W. Hood (Hg.), Semantics and Psychology of Spirituality. A Cross-Cultural Analysis, Heidelberg u.a. 2016.

43 Streib/Keller, Was bedeutet Spiritualität, 250.

44 A. a. O., 231.

45 A. a. O., 13.

46 A. a. O., 19.

47 Vgl. a.a.O., 13.

48 A. a. O., 19.

49 A. a. O., 30 [im Original teilweise hervorgehoben].

50 A. a. O., 36.

che Erfahrungen mit ihr verbunden werden und welche psychologischen und biographischen Konsequenzen ›Spiritualität‹ aufweist.⁵¹ Konkret füllten dazu Teilnehmer*innen online-Fragebögen aus, einige wurden darüber hinaus mit dem Faith-Development Interview befragt und führten ein semantisches Reaktionszeit-Experiment durch,⁵² sodass »eine Triangulation von quantitativen, qualitativen und experimentellen Daten«⁵³ möglich wurde.

Neben den ausführlich dargestellten Fallstudien zur religiösen Entwicklung führt die Studie zu zwei Haupterkenntnissen: Dies ist erstens die »Schlussfolgerung [...], dass große Zurückhaltung geboten ist gegen alle Tendenzen und Versuche, das, was die Menschen auf der Straße ›Spiritualität‹ nennen, auf *einen* Begriff bringen zu wollen.«⁵⁴ Aus diesem Grund ist es nach Streib und Keller besonders für den wissenschaftlichen Kontext nötig, das eigene Verständnis von ›Spiritualität‹ jeweils möglichst exakt zu benennen.⁵⁵ Zweitens eröffnet die Rede von ›Spiritualität‹ besonders für die Gruppe der »mehr spirituellen als religiösen Atheisten« im alltäglichen Sprachgebrauch »einen Weg aus einer a-religiösen oder religionskritischen Sprachlosigkeit«⁵⁶. Mit der Bezeichnung ›Spiritualität‹ ist es nach Streib und Keller möglich, »Erfahrungen der Transzendierung des Alltags [...] zu verstehen, zu verbalisieren und zu kommunizieren.«⁵⁷

1.3 Argumentationslinien und Denkfiguren

Insgesamt weisen die Argumentationen im Kontext ›Spiritualität‹ erheben und messen‹ in den analysierten Texten eine gemeinsame Linie darin auf, dass sie sich intensiver mit der Frage der Zuordnung von ›Religion/Religiosität‹ und ›Spiritualität‹ befassen als dies in den bislang analysierten praktisch-theologischen Texten der Fall ist. Dabei konzipiert Pollack ›Spiritualität‹ als ›alternative Religiosität‹ und damit – jenseits der konkreten Inhalte von ›Spiritualität‹ – tendenziell an einen engen Religionsbegriff gebunden. Huber, Klein, Streib und Keller gehen eher von einem weiten Religionsbegriff aus, der Religiosität unabhängig von Kirchlichkeit erfasst. Alle verstehen ›Spiritualität‹ also als eine spezifische Form von ›Religiosität‹, womit eine Überordnung des Religionsbegriffs über den der ›Spiritualität‹ gegeben ist. Gedanklicher Ausgangspunkt für die Thematisierung von ›Spiritualität‹ ist damit durchgehend die Bezugnahme auf ›Religion/Religiosität‹. Darüber hinaus zeigen sich zwei zentrale gemeinsame Denkfiguren.

51 Vgl. a.a.O., 24.

52 Vgl. a.a.O., 15.249.

53 A. a. O., 250.

54 A. a. O., 52 [Hervorhebung im Original].

55 Vgl. ebd.

56 A. a. O., 244.

57 A. a. O., 238.

1.3.1 Selbstbezeichnung

In allen analysierten Texten kommt die Denkfigur zum Tragen, dass ›Spiritualität‹ zentral über die Selbstbezeichnung »ich bin spirituell« bestimmt wird. Diese Denkfigur, bei der Selbstbezeichnung von Menschen als »spirituell« anzusetzen, und im Hinblick auf eine eigene wissenschaftliche Begriffsdefinition von ›Spiritualität‹ eher zurückhaltend vorzugehen, ist in den analysierten Texten unterschiedlich detailliert ausgeprägt und begründet.

So wird sie bei der Interpretation der Ergebnisse des Religionsmonitors durch Huber, Klein und Pollack aller weiteren Argumentation voran gestellt. Zur weiteren Deutung der Daten werden die Selbstbezeichnungen als »religiös« und/oder »spirituell« dann mit anderen Selbstaussagen korreliert. Die Denkfigur ›Selbstbezeichnung‹ bildet damit das argumentative Zentrum in Texten, die sich im Kontext ›Spiritualität erheben und messen‹ bewegen.

So interpretieren *Huber und Klein* die Daten des Religionsmonitors explizit ausgehend von Selbstbezeichnungen als »religiös« und/oder »spirituell«. Sie fokussieren sich dann auf die Gruppe derer, die sich als »religiös und spirituell« (R/S) bezeichnen. Diese markieren sie über die Begriffe »Potenz«, »Resonanz«, »integrativ«, »vital«, »eigenständig«⁵⁸ und über ihre Verortung als »Zentrum im Feld der religiös-spirituellen Pluralisierung«⁵⁹ dezidiert positiv. Sie begründen dies damit, dass vor allem diese Gruppe R/S von Einheits- oder All-Erfahrungen berichtet – und das häufiger als die Menschen, die sich nur als religiös beschreiben und noch häufiger als die Menschen, die sich nur als spirituell bezeichnen.⁶⁰ Huber und Klein folgern daraus, dass die Befragten mit hoher religiöser und spiritueller Selbstzuschreibung (R/S) einen eigenen Typus darstellen, der »nicht als ein Übergangstyp verstanden werden sollte«⁶¹ im Sinne einer allmählichen Entfernung von institutionalisierter Religiosität hin zu einer vagen und bedeutungsloseren ›Spiritualität‹. Auf diese Weise konnotieren sie auch ›Spiritualität‹ selbst mit Vitalität und Dynamik.

Die Kombination der Denkfigur ›Spiritualität als Selbstbezeichnung‹ mit einer Rede vom »Übergang« findet sich auch bei Detlef *Pollack*, allerdings in entgegengesetzter Argumentationsrichtung. Für seine Interpretation zieht Pollack neben der Selbstbezeichnung als »spirituell« auch »den Glauben an eine höhere Macht, den subjektiven Charakter der Verbindung zu Gott oder auch die Meditationspraxis«⁶²

58 Alle Begriffe Huber/Klein, Spirituelle und religiöse Konstrukträume, 63f.

59 A. a. O., 61.

60 Vgl. a.a.O., 63f.

61 A. a. O., 64 [Hervorhebung: K. D.]. Denn in diesem Fall, so ihre These, müsste sich im Hinblick auf Einheits- und All-Erfahrungen ein mittlerer Wert für die Gruppe der religiösen und spirituellen (R/S) zeigen, der zwischen den hohen Werten für theistische Zuordnungen bei den religiösen und hohen Werten für die All-Erfahrung bei den spirituellen Befragten läge (vgl. ebd.).

62 Pollack, Spiritualität, 92.

heran. Er begründet dies damit, dass Befragte, die sich nicht als religiös, jedoch als ziemlich oder sehr spirituell bezeichnen, in diesen Bereichen deutlich höhere Werte aufweisen als die Gesamtbevölkerung.⁶³ Zugleich bleiben jedoch die gleichen Befragten bei den Indikatoren für subjektive religiöse Erfahrungen hinter den Werten der Gesamtgesellschaft zurück.⁶⁴ Auch korreliert der Glaube an eine höhere Macht – für Pollack »eines der wichtigsten Merkmale dieser Religionsform«⁶⁵ (Spiritualität) – negativ mit deren Relevanz für die Befragten.⁶⁶ Pollack stellt also fest, dass für Menschen, die an eine höhere Macht glauben, Glauben weniger wichtig ist, und dass Menschen, die sich als ›spirituell‹ bezeichnen, weniger subjektive ›religiöse‹ Erfahrungen machen. Diese Zusammenhänge deutet Pollack so, dass ›Spiritualität‹ sich hier als Übergangsform darstellt. Für ihn sind damit Säkularisierung und Individualisierung miteinander verbunden:

»Die säkularisierungstheoretische Behauptung einer Bedeutungsabschwächung von Religion und die individualisierungstheoretische Annahme ihres Formenwandels, wie sie an der steigenden Anzahl der Anhänger von Spiritualität und vagen religiösen Ideen abgelesen werden kann, schließen sich nicht aus, sondern ergänzen sich.«⁶⁷

Auch dass zwar viele Menschen ›Spiritualität‹ durch Erfahrungen im alternativmedizinischen Bereich erleben, jedoch nur wenige Menschen konkrete esoterische Transzendenzvorstellungen haben, ist für Pollack eher Beleg allgemeiner gesellschaftlicher Entdifferenzierungsprozesse denn einer neuen individualisierten Sozialform des Religiösen.⁶⁸ Säkularisierung dominiert damit seine Sicht auf die beobachteten Veränderungen.

Wie Huber und Klein argumentiert auch Pollack also mit der Denkfigur ›Spiritualität als Selbstbezeichnung‹, vertritt allerdings in der Debatte um »Individualisierung vs. Säkularisierung« die entgegengesetzte Position. Auch er kann die Selbstbezeichnung ›spirituell‹ argumentativ nur nützen, indem er sie inhaltlich anders füllt und mit anderen Werten korreliert: Die Selbstbezeichnungen einer bestimmten Gruppe (Huber/Klein: R/S; Pollack: S⁶⁹) werden mit Aussagen zu konkreten Inhalten (Huber/Klein: Einheits-/All-Erfahrungen; Pollack: Glaube an höhere Macht,

63 Vgl. a.a.O., 91f.

64 Vgl. a.a.O., 92.

65 A. a. O., 92f.

66 Vgl. a.a.O., 93.

67 Ebd.

68 Vgl. a.a.O., 85.

69 Ich adaptiere die Kurzbenennungen für die verschiedenen Gruppen von Huber/Klein, Spirituelle und religiöse Konstrukträume, 57. Gruppe S bezeichnet demnach Personen, die sich als ›spirituell‹, aber nicht als ›religiös‹ beschreiben.

Relevanz und Häufigkeit subjektiver ›religiöser‹ Erfahrungen) verknüpft und daraus Schlussfolgerungen gezogen (Huber/Klein: R/S als vitale Gruppe; Pollack: S als Übergangsform zu R-/S-⁷⁰).

Auch jenseits der religionssoziologischen Debatte um die Interpretation der Daten des Religionsmonitors wird ›Spiritualität‹ über die Denkfigur ›Selbstbezeichnung‹ interpretiert. Für Klein bildet diese im religionspsychologischen Diskurs im Kontext interdisziplinärer Forschung und insbesondere im Austausch mit Medizin und Psychologie das argumentative Zentrum: ›Spiritualität als Selbstbezeichnung‹ impliziert für Klein einerseits, Patient*innen in deren eigenem Sprachgebrauch wahrzunehmen, sowie andererseits in wissenschaftspolitischer Hinsicht, die Bedeutung (empirischer) Religionsforschung insgesamt zu stärken.⁷¹ Denn indem er die Selbstzuschreibung »spirituell, aber nicht religiös« als Selbstbezeichnung für »individualistische Religiosität«⁷² im wissenschaftlichen Sinn interpretiert, beansprucht er zugleich, dass ›Spiritualität‹ Thema (empirischer) Religionsforschung ist.⁷³ Er begründet dies damit, dass ›Spiritualität‹ im wissenschaftlichen Sprachgebrauch unter Religion/Religiosität zu subsumieren⁷⁴ und die Rede von ›Spiritualität‹ zu vermeiden ist, da sie »wenig sinnvoll«, »wenig stichhaltig« und »kaum befriedigend« sei.⁷⁵

Damit einher geht seine Forderung an andere Disziplinen, den (von Theologie bzw. Religionswissenschaft erarbeiteten) weiten Religionsbegriff disziplinübergreifend auch in der Gesundheitsforschung zu berücksichtigen und ›Spiritualität‹ – mit den Attributen »Transzendenzbezug« und »individualistische Religiosität«

70 R-/S-: Personen, die sich weder als ›religiös‹ noch als ›spirituell‹ beschreiben. (Huber und Klein nennen diese Gruppe »Typ 1«, vgl. a.a.O., 59).

71 Vgl. Utsch/Klein (Klein), Bestimmungsversuche, 40. Ganz ähnlich beobachtet Westerink, dass das Anknüpfen der Religionspsychologie an den populären Begriff ›Spiritualität‹ der Disziplin »Existenzberechtigung« (Westerink, Spiritualitätsbegriff, 174) gebe.

72 Beide: Utsch/Klein (Klein), Bestimmungsversuche, 39 [im Original teilweise hervorgehoben].

73 Vgl. a.a.O. (Klein), 39f.

74 Aus diesem Grund verwendet er selbst ›Spiritualität‹ ausschließlich als (alltagssprachliche) Selbstbezeichnung bzw. in der Beschreibung entsprechender Fragebögen. Vgl. z.B. Christian Zwingmann/Constantin Klein/Volkmar Höfling, Messung von Religiosität/Spiritualität im Rahmen der Gesundheitsforschung. Ein Überblick über deutschsprachige Fragebogenskalen, in: Constantin Klein/Hendrick Berth/Friedrich Balck (Hg.), Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze, Weinheim/München 2011, 65–91 und Cornelia Albani/Constantin Klein, Religiosität/Spiritualität in somatischer Behandlung, Pflege und Psychotherapie, in: Constantin Klein/Hendrick Berth/Friedrich Balck (Hg.), Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze, Weinheim/München 2011, 375–406. Vgl. dazu später auch Constantin Klein, Religionspsychologie und Theologie. Theologische Potenziale religionspsychologischer Forschungsmethoden und Befunde, Bielefeld 2013, 143.

75 Alles: Utsch/Klein (Klein), Bestimmungsversuche, 37.

versehen – im religiösen Feld einzuordnen. Auf diese Weise schreibt Klein der empirischen Religionsforschung in doppelter Hinsicht Bedeutsamkeit zu: Erstens befasst sie sich mit dem zunehmend verbreiteten Begriff ›Spiritualität‹ und zweitens kann nur sie dies in angemessen grundlegender Weise tun.

In der Studie von *Streib und Keller* wird die Denkfigur ›Spiritualität als Selbstbezeichnung‹ schließlich explizit und prominent platziert und zugleich das eigene Spiritualitätsverständnis präzise dargelegt: Schon zur Begründung der Thematik ›Spiritualität‹ nennen Streib und Keller unter anderem, dass in einer früheren Studie besonders Dekonvertiten durch die Selbstbezeichnung ›spirituell‹ auffielen, was zur Hypothese führte, dass diese Selbstbezeichnung »einen ›Mehrwert‹ haben könnte, der in der Eröffnung einer Sprachmöglichkeit für eine veränderte, aber fortbestehende religiöse Identität oder für die Suche danach besteht«⁷⁶. Darüber hinaus nennen Streib und Keller auf der einen Seite die Beobachtung, dass in soziologischen Erhebungen zu ›Spiritualität‹ diese »offenkundig eine attraktive Selbstbezeichnung sowohl für Menschen innerhalb, als auch außerhalb der Grenzen der Kirchen und Religionsgemeinschaften«⁷⁷ ist und zum Teil auch von Atheist*innen als Selbstbezeichnung gegenüber ›Religion‹ bevorzugt wird. Auf der anderen Seite betonen auch sie, dass im wissenschaftlichen Kontext keine Einigkeit darüber besteht, was ›Spiritualität‹ genau meint. Umso interessanter ist für Streib und Keller deshalb die Frage, was ›Spiritualität‹ für Menschen im Einzelnen bedeutet.

Insgesamt wird deutlich, dass im interdisziplinären Kontext ›Spiritualität erheben und messen‹ diese grundsätzlich die Konnotation ›Selbstbezeichnung‹ trägt und damit auf den ersten Blick als inhaltlich »neutraler« Begriff präsentiert wird. Die Analyse zeigt jedoch, dass die Autor*innen den Begriff ›Spiritualität‹ eben nicht »leer« lassen können, wenn sie mit ihm argumentieren wollen. Vielmehr müssen sie ihn inhaltlich füllen, um mit ihm arbeiten zu können. Dies wiederum erfolgt auf unterschiedliche Weise, die teilweise sogar zu gegensätzlicher Argumentation führt.

1.3.2 Kontrastierung

Eng verbunden mit der Denkfigur ›Selbstbezeichnung‹ ist die Rede von ›Spiritualität‹ in den analysierten Texten mit der Denkfigur des Kontrasts. Die Autor*innen kontrastieren im Einzelnen zwar mit unterschiedlichen Gruppen, gemeinsam ist ihnen jedoch, dass die Rede von ›Spiritualität‹ durchgehend mit dem Verweis auf Kontrastgruppen verbunden ist.

So legen *Huber und Klein* in erster Linie einen Fokus auf die Extremgruppen, die sich im Religionsmonitor 2008 durch die Selbstbezeichnung als ›religiös‹ und/oder ›spirituell‹ ergeben. Dafür kumulieren sie die Daten so, dass den 43,6 % »weder religiös noch spirituellen« Befragten (R-/S-) die 20 % mit »hoher religiöser und/oder

76 Streib/Keller, Was bedeutet Spiritualität, 13.

77 A. a. O., 24.

spiritueller Identität« (R/S) als Kontrast gegenüber stehen.⁷⁸ Die Verteilung wird dementsprechend interpretiert:

»Bemerkenswert ist nun die hohe Ausprägung beider Pole. Das lässt darauf schließen, dass das religiös-spirituelle Feld in der Bundesrepublik – zumindest latent – ziemlich stark polarisiert ist. In dieser Struktur schlummern möglicherweise nicht unerhebliche Konfliktpotentiale, die nicht unterschätzt werden sollten«⁷⁹

Der Begriff des Potentials wird hier durch die Kombination mit Begriffen wie »Konflikt« und »schlummern« negativ konnotiert. Diese negative Deutung steht der oben ausführlich beschriebenen positiv konnotierten Extremgruppe R/S als klarer Gegensatz gegenüber. Verstärkend werden als konkrete Beispiele für die Gruppe R-/S- verschiedene atheistische Initiativen genannt, die damit sozusagen als implizites Bedrohungsszenario für die positiv bewertete Gruppe R/S konstruiert werden.⁸⁰

Auch bei Pollack ist die Rede von »Spiritualität« mit Kontrastierung verknüpft. Dies gilt in zweierlei Hinsicht. *Zum einen* konstruieren Pollack und Müller »Spiritualität« als Kontrast zu institutionengebundener Religiosität. So unterscheiden sie 2008 »zwischen kirchengebundener und privater Religiosität sowie zwischen »konventionellen« und »alternativen« Formen«⁸¹. Diese Unterscheidungen zeigen sich auch in der Gegenüberstellung weiterer Begriffe, die hier als Gegensatz präsentiert werden: kirchlich gebunden/traditionell/herkömmlich versus neu/zeitgemäß/alternativ/esoterisch-spirituell.⁸² Auch in der Auswertung des Religionsmonitors 2013 findet sich gleich zu Beginn diese Gegenüberstellung von institutionalisierten und privaten Formen von Religiosität.⁸³ Dies setzt sich fort, indem die Selbsteinschätzung »spirituell« unter der Überschrift »alternative Religiosität« verhandelt wird und unter der Bezeichnung »alternative Spiritualität« die »neureligiösen

78 Vgl. Huber/Klein, Spirituelle und religiöse Konstrukträume, 59. Hierzu formulieren die Autoren emotional: »Deshalb ist es sinnvoll, besonders den Gruppen mit solch hohen Ausprägungen eine besondere Aufmerksamkeit zu schenken, was leider in der empirischen Forschungspraxis häufig zu wenig berücksichtigt wird.« (Ebd.).

79 A. a. O., 60. Von den Zahlen her scheint die Konstruktion von »Polen« etwas übertrieben: Diese lägen nach Huber und Klein auf der einen Seite mit 43,6 % für gar keine/wenig religiöse und/oder spirituelle Identität. Auf der anderen Seite stünden 20 % der Befragten, die hohe religiöse und/oder spirituelle Identität aufweisen. Dazwischen finden sich immerhin über 35 % der Befragten, was der Benennung als »Polarität« widerspricht. Vgl. a.a.O., 59.

80 Vgl. a.a.O., 60. Mit dieser Entgegensetzung von Kontrastgruppen geht ein Bemühen um »Integration« im Hinblick auf die Selbstbezeichnungen als »spirituell« und »religiös« einher, d.h. die Betonung, dass der größte Teil der Befragten sich als gleichermaßen (nicht/wenig/viel) »religiös« und »spirituell« bezeichnet (vgl. a.a.O., 60f).

81 Müller/Pollack, Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität, 412.

82 Vgl. a.a.O., 420–424.

83 Vgl. Pollack/Müller, Religionsmonitor, 10.

Praktiken« New Age, Esoterik, Okkultismus, Reinkarnationstherapie und Zen-Buddhismus und genannt werden.⁸⁴ Und auch 2021 stellt Pollack die beiden Begriffe zunächst einander eindeutig gegenüber: »Religiosität steht mehr für einen kirchennahen, traditionellen, Spiritualität mehr für einen individuell verantworteten, kirchendistanzierten, synkretistischen Religiositätstyp.«⁸⁵ Während Pollack und Müller jedoch mit der Bezeichnung »alternative Spiritualität« markieren, was sie bei ihren Auswertungen des Religionsmonitors auch methodisch umsetzen (indem sie keinen Abgleich der Selbstzuschreibungen ›religiös‹ und ›spirituell‹ vornehmen, sondern mit der Annahme einer Unvereinbarkeit die Begriffe unverbunden nebeneinander stellen), analysiert Pollack den Zusammenhang beider Selbstzuschreibungen 2021 und stellt fest, »dass Religiosität und Spiritualität oft Hand in Hand gehen«⁸⁶. Es wird deutlich, dass die harte Kontrastierung der Selbstbezeichnungen ›religiös‹ und ›spirituell‹ nicht funktioniert.

Umso entscheidender für Pollacks Argumentation wird *zum anderen* die Kontrastierung, die er im Zusammenhang der Rede von ›Spiritualität‹ vornimmt, und die auf der Grundidee von Säkularisierung beruht: ›Religiös‹ und ›nicht mehr religiös‹ werden einander gegenüber gestellt:

»Neuere‹ Formen der Religiosität sind von diesen Tradierungsabbrüchen zwar nicht in dem Maße betroffen, und Tendenzen der religiösen Individualisierung lassen sich auch durchaus ausmachen. Es wäre jedoch voreilig, zum jetzigen Zeitpunkt von einer ›spirituellen Revolution‹ in Europa zu sprechen – zu begrenzt erscheint die Anziehungskraft entsprechender alternativer Glaubensvorstellungen um den Schwund bei der traditionellen Religiosität kompensieren zu können.«⁸⁷

Im Zusammenhang des Erhebens und Messens von ›Spiritualität‹ kontrastiert Pollack also die Rede von einer »spirituellen Revolution«, auf die zur Stützung der Individualisierungsthese immer wieder zurückgegriffen wird, mit seiner Rede vom »Traditionsabbruch«, um seine These der Säkularisierung zu stützen. Die Rede von ›Spiritualität‹ im Kontext von ›erheben und messen‹ trägt damit bei Pollack auch in dieser Hinsicht die Konnotation der ›Kontrastierung‹.

Auch Klein arbeitet in seinem Plädoyer für eine Überordnung des Religionsbegriffs über ›Spiritualität‹ im wissenschaftlichen Sprachgebrauch mit Kontrastgrup-

84 Vgl. a.a.O., 12.14.62. Vgl. dazu auch die Fassung von ›Spiritualität‹ als »neue« oder »alternativ« Religiosität (a.a.O., 19).

85 Pollack, Spiritualität, 95.

86 Ebd.

87 Müller/Pollack, Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität, 427f. Zur Abschwächung der Bindung an Religion über mehrere Generationen hinweg vgl. auch Pollack/Müller, Religionsmonitor, 14 und Pollack, Spiritualität, 85.

pen: So stellt er der Forschung zu Religion, wie sie in verschiedenen Disziplinen stattfindet, kontrastierend die Forschung im Gesundheitsbereich gegenüber, die auf einen verengten Religionsbegriff rekurriere und auf diese Weise zu einer unangemessenen Überordnung des unklaren Begriffs ›Spiritualität‹ über den der ›Religion‹ komme.⁸⁸ Dessen Verwendung wiederum interpretiert er, wie oben bereits erwähnt, eher als Selbstaussage denn als sachlich fundiert.⁸⁹ Auch bei Klein ist folglich ›Spiritualität‹ mit Kontrastierung konnotiert, in diesem Fall in Bezug auf die Verwendung eines Religionsbegriffs, der eng mit der Verortung der Forschenden im geistes- oder gesundheitswissenschaftlichen Bereich gekoppelt ist. Die Debatte um die begriffliche Zuordnung von ›Religion/Religiosität‹ und ›Spiritualität‹ hält Klein dabei für recht bedeutsam, wie sich an seiner bildreichen Sprache zur Begründung derselben deutlich zeigt: »Ansonsten besteht die *Gefahr*, die schon bestehende *Kluft* des Sprachgebrauchs in den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen nur weiter zu *vertiefen*«⁹⁰. Sein Anliegen ist es dementsprechend, zu einer Verringerung des Kontrasts zwischen unterschiedlichen Begriffsverwendungen im Hinblick auf ›Spiritualität‹ im geistes- bzw. gesundheitswissenschaftlichen Bereich beizutragen.

Streib und Keller schließlich gehen unter der Überschrift »›Spiritualität‹ als eigenständiger wissenschaftlicher Begriff?« auf die Schwierigkeiten der Abgrenzung von ›Spiritualität‹ und ›Religion‹ und besonders auf die Unklarheit des Begriffs ›Spiritualität‹ ein. Dabei argumentieren sie ähnlich wie Klein.⁹¹ Besonders im ersten Abschnitt zur Gegenüberstellung von ›Spiritualität‹ und ›Religion‹ formulieren Streib und Keller sogar polemisch und sprechen selbst von »good-guy/bad-guy-Polarisierungen«⁹²: Es werde der »Diskurs über den Religionsbegriff [...] ignoriert oder gar abgeschnitten«, was »geschichtsvergessen« sei, während ›Spiritualität‹ gleichzeitig »nur allzu schnell und kurzschlüssig« zum rein positiven Begriff würde.⁹³ Auf Polarisierung basierende Begriffsdefinitionen sowohl für ›Religion‹ als auch für ›Spiritualität‹ lehnen sie entschieden ab, wie sie mit einer rhetorischen Frage zum Ausdruck bringen: »Aber ist es guter wissenschaftlicher Stil, diese Polarisierung in die wissenschaftliche Begriffsbildung zu übernehmen?«⁹⁴ Die Kontrastierung besteht bei Streib und Keller demnach darin, dass sie sich von polarisierenden Definitionen

88 Vgl. Utsch/Klein (Klein), Bestimmungsversuche, 37.40.

89 Vgl. a.a.O. (Klein), 38.

90 A. a. O. (Klein), 40 [Hervorhebungen: K. D.].

91 Auffällig ist, dass sie in diesem Abschnitt metaphorisch formulieren – so lauten die Überschriften zu ›Spiritualität‹ als übergeordnetes Konstrukt »Die Illusion, das Rad neu zu erfinden« und zu Definitionsversuchen »Unfuzzifying the Fuzzy« (beides: Streib/Keller, Was ist Spiritualität, 25f).

92 A. a. O., 26 [im Original teilweise hervorgehoben].

93 Alle Zitate ebd.

94 Ebd.

von ›Religiosität‹ und ›Spiritualität‹ selbst polemisch abgrenzen – zugunsten eines weniger negativ interpretierten Religionsbegriffs und eines weniger positiv interpretierten Spiritualitätsbegriffs.

Obgleich deutlich allgemeiner formuliert, ähnelt diese Argumentation der von Klein und hat als Kontrastgruppen die Forschenden im interdisziplinären Diskurs im Blick. Der Aspekt der Selbstbezeichnung kommt hier weniger über die Aussage »ich bin spirituell« in den Blick, als vielmehr über die Zuschreibung *impliziter Selbstaussagen* durch Polemik oder Polarisierung auf Seiten der Forschenden.

Die Rede von ›Spiritualität‹ ist im Kontext ›erheben und messen‹ also in einen Diskurs eingebunden, der von Kontrastierungen geprägt ist. Während man dieses Vorgehen grundsätzlich jedem (wissenschaftlichen) Diskurs zuschreiben könnte, zeichnet sich die Kontrastierung im Zusammenhang von ›Spiritualität‹ erheben und messen insbesondere dadurch aus, dass hier in Verbindung mit der Denkfigur ›Selbstbezeichnung‹ nicht nur abstrakte Begriffe, sondern die entsprechenden Personengruppen kontrastiert werden. Im weitesten Sinn sind dies Menschen, die sich selbst als ›spirituell‹ bezeichnen und solche, die dies nicht tun. Damit trägt der Begriff ›Spiritualität‹ selbst die Konnotation der ›Kontrastierung‹.

1.4 Zwischenfazit

Als Hauptgrund für die Beschäftigung mit ›Spiritualität‹ wird in den analysierten Texten durchgehend die zunehmende Verbreitung des Begriffs sowohl im alltäglichen als auch im wissenschaftlichen Sprachgebrauch genannt.

Die Autor*innen halten ihre eigene Definition dabei so knapp wie möglich und fokussieren sich auf den Aspekt der ›Selbstbezeichnung‹. Dies hat u.a. zur Folge, dass sie selbst den Begriff ›Spiritualität‹ nur wenig verwenden und selbst vor allem von ›Religion/Religiosität‹ sprechen, wobei generell gilt, was Streib und Keller formulieren: »›Religion‹ muss so weit gefasst sein, dass ›Spiritualität‹ in all ihren Varianten in ›Religion‹ aufgehoben ist.«⁹⁵ Gänzlich ohne inhaltliche Füllung von ›Spiritualität‹ jedoch ist es schwierig, mit dem Begriff zu argumentieren, weshalb er über Korrelationen mit anderen Selbstaussagen präzisiert wird. Die Denkfigur ›Selbstbezeichnung‹ impliziert dabei eine explizite Zurückhaltung, was eigene Definitionen von ›Spiritualität‹ angeht, und zugleich die Tendenz, den Einfluss impliziter Begriffsfüllungen – z.B. durch die Nennung von Korrelationen mit anderen Selbstaussagen – zu unterschätzen. Nichtsdestotrotz gilt: Die mit ›Selbstbezeichnung‹ konnotierte ›Spiritualität‹ nimmt das Selbstverständnis befragter Menschen ernst und ist offen dafür, was diese im Einzelnen meinen, wenn sie sich selbst als ›spirituell‹ bezeichnen.

95 A. a. O., 27.

Die Denkfigur der ›Kontrastierung‹ schafft darüber hinaus eine Verbindung der Argumentationslinien, die quer zur Denkfigur ›Selbstbezeichnung‹ verläuft. So ist insbesondere sowohl für Huber als auch für Pollack – die ja im Hinblick auf die religionssoziologische Debatte und die Deutung von ›Spiritualität‹ entgegengesetzte Positionen vertreten und auch der Denkfigur ›Selbstbezeichnung‹ unterschiedlich viel Gewicht einräumen – die Gruppe der »Weder-Religiösen-Noch-Spirituellen« die zentrale Kontrastgruppe, die den gedanklichen Ausgangspunkt der Argumentation zu ›Spiritualität‹ bildet. Klein, Streib und Keller hingegen argumentieren eher anhand eines Kontrasts zwischen ihrer eigenen Religionsforschung und Forschungsdiskursen, die den Begriff ›Religion‹ negativ deuten bzw. zugunsten der Rede von ›Spiritualität‹ ganz vermeiden und dadurch zentrale Argumentationsstränge der Religionsforschung ausblenden.

Für die Frage nach den Konsequenzen der Rede von ›Spiritualität‹ ergibt sich dementsprechend: In den *religionssoziologischen* Texten wird zentral über die Selbstbezeichnung ›spirituell‹ argumentiert, wobei diese entsprechend der eigenen religionssoziologischen Grundthese zum Verständnis von ›Religion‹ gedeutet wird – als Signal für Säkularisierung oder für Individualisierung. Konkret werden dazu jeweils unterschiedliche Selbstaussagen mit ›Spiritualität‹ in Verbindung gebracht oder als ›Spiritualität‹ gewertet. Insgesamt dienen folglich Verwendung und Deutung von ›Spiritualität‹ jeweils zur Stärkung der eigenen Position im religionssoziologischen Diskurs. Im *religionspsychologischen* Diskurs hingegen wird eher danach gefragt, welche Eigenschaften und Verhaltensweisen mit der Selbstbezeichnung ›spirituell‹ korrelieren und welche Inhalte und Einstellungen Befragte mit ›Spiritualität‹ verbinden. Vorausgesetzt wird dabei, dass ›Spiritualität‹ im Bereich eines weiten Religionsbegriffs verhandelt werden kann. Indirekt dient die Thematisierung von ›Spiritualität‹ damit ebenfalls der Stärkung der eigenen Position, in diesem Fall die der Religionsforschung im interdisziplinären Dialog, insbesondere mit der Psychologie. Religionssoziologischen und religionspsychologischen Ansätzen *gemeinsam* ist, dass die Rede von ›Spiritualität‹ explizit damit begründet wird, dass es üblich ist, die Selbstbezeichnung ›spirituell‹ abzufragen und dass Menschen sich dabei regelmäßig als ›spirituell‹ bezeichnen. Implizit dient die Thematisierung von ›Spiritualität‹ jeweils der *Stärkung der eigenen Position* und der Stützung eigener Thesen in der intra- bzw. interdisziplinären Debatte.

Im Vergleich mit der Untersuchung der Rede von ›Spiritualität‹ im praktisch-theologischen Diskurs (vgl. Kap. III) wird deutlich, dass die Aspekte der *Sehnsucht* gar nicht und die der *Suche* deutlich weniger benannt werden. Hingegen geht es auch im Diskurs ›Spiritualität erheben und messen‹ prominent um *Öffnung* und *Schließung*. Dabei erweist sich die Denkfigur ›Selbstbezeichnung‹ eher als Aspekt der Öffnung und die ergänzende Denkfigur der ›Kontrastierung‹ eher als Aspekt der Schließung. Beide Denkfiguren sind dabei miteinander verschränkt. So impliziert die Denkfigur ›Selbstbezeichnung‹ eine große Offenheit, was die inhaltliche

Füllung von ›Spiritualität‹ und ›Religion‹ angeht. Diese Öffnung scheint jedoch eine Schließung in anderer Hinsicht erforderlich zu machen, um mit dem Begriff ›Spiritualität‹ überhaupt argumentieren zu können. Diese erfolgt, indem die Gruppe der »weder-Religiösen-noch-Spirituellen« bzw. diejenigen Forscher*innen als Kontrastgruppe konstruiert werden, die ›Spiritualität‹ ohne Bezugnahme auf ›Religion‹ zu fassen suchen. Hier findet eine deutliche Schließung statt. Die Denkfigur der ›Kontrastierung‹ impliziert also eine Schließung und eine Abgrenzung von denen, die sich nicht als ›spirituell‹ bezeichnen oder ein anderes Begriffsverständnis vertreten. Zugleich geht mit der Benennung der Kontrastierung auch ein Streben nach Diskurs – mit der Psychologie bzw. den Gesundheitswissenschaften – einher. Dahinter zeigt sich zugleich implizit das Anliegen, diese davon zu überzeugen, ›Spiritualität‹ der ›Religion‹ zuzuordnen und deshalb beide Begriffe gemeinsam zu thematisieren. Es deutet sich hier an, dass es im Changieren zwischen Öffnung und Schließung bei der Rede von ›Spiritualität‹ im Kontext von Erhebung und Messung auch darum geht, die eigenen Thesen in der Gesellschaft (Religionssoziologie) bzw. die eigene Disziplin im interdisziplinären Dialog (Religionspsychologie) zu positionieren.

2. Positive Effekte

2.1 Einleitung zu ›Spiritualität‹ und Gesundheitsforschung

Neben dem Diskurs, der sich allgemein mit der Erhebung und Messung von ›Spiritualität‹ befasst, steht ein noch spezieller auf den empirischen Zusammenhang von ›Spiritualität‹ und Gesundheit fokussierter Bereich der Disziplinen Theologie, Religionswissenschaft, Psychotherapie und Medizin. Hier findet interdisziplinäre Forschung in noch weit größerem Umfang statt.

Den Ausgang nimmt der europäische Diskurs im US-amerikanischen Kontext, wo er unter anderem mit dem Namen Harold G. Koenig verbunden ist.⁹⁶ Doch auch

96 Vgl. unter anderem Harold G. Koenig, *Spiritualität in den Gesundheitsberufen. Ein praxisorientierter Leitfaden* (bearbeitet und mit einem Geleitwort versehen von René Hefti), Stuttgart 2012. Sebastian Murken reflektiert das Wachstum des Forschungsbereichs »Religiosität/Spiritualität und Gesundheit« kritisch: »Die Literatur in diesem Bereich ist insbesondere in den letzten Jahren explosionsartig angewachsen, seit die Templeton Foundation erhebliche Mittel zur Verfügung stellt, das Verhältnis von Spiritualität und Gesundheit zu erforschen. Es ist allerdings kritisch anzumerken, dass die Mittel der Templeton Foundation (ca. vierzig Millionen Dollar pro Jahr) an solche, von ihr ausgewählten Einrichtungen vergeben werden, welche die Grundzielsetzung der Stiftung unterstützen, dass eine an Gott glaubende Welt eine bessere Welt sei.« (Sebastian Murken, *Religionspsychologie in Deutschland: eine Bestandaufnahme*, in: *WzM* 54 [2002], 185–196: 192). Vgl. auch Marion Schowalter/Sebastian Murken,

der europäische Diskurs ist vielfältig und kann hier nur ansatzweise umrissen werden. Im weiteren Umfeld theologischer Forschung sind hier neben Veröffentlichungen des Mediziners Arndt Büsing, des Religionswissenschaftlers und Psychologen Sebastian Murken und der Religionspsychologen Christian Zwingmann und Constantin Klein vor allem die Monographie »Psychologie der Spiritualität« (2007) des katholischen Religionspädagogen Anton Bucher sowie die zahlreichen Veröffentlichungen des Psychologen Michael Utsch zu nennen. Alle Autoren werden über den engeren gesundheitsbezogenen Diskurs hinaus auch im praktisch-theologischen Diskurs rezipiert und häufig zitiert.

Exemplarisch sei hier der Aufsatz »Spirituelle Lebenshilfe« (2008) von Sebastian Murken und Sussan Namini genannt, der im bereits wiederholt genannten interdisziplinären Sammelband »Individualisierung – Spiritualität – Religion« (2008) von Wilhelm Gräb und Lars Charbonnier veröffentlicht wurde. Darin zielen Murken und Namini darauf, das Verhältnis von Individualisierungsprozessen und der »Zunahme spiritueller Lebenshilfeangebote«⁹⁷ zu untersuchen. Sie erklären, wie die zunehmende Verwendung des Begriffs »Spiritualität« durch einen Bedarf erklärt werden kann. Den Ausgangspunkt dazu bilden Beobachtungen zur gesamtgesellschaftlichen und in diesem Zuge auch religiösen Individualisierung. Die gesellschaftliche Individualisierung erzeugt nach Murken und Namini unter anderem Überforderung, durch die Menschen »für alternative Heilmethoden und spirituelle Sinnangebote ansprechbar«⁹⁸ werden. Indem die Autor*innen also gesellschaftliche Individualisierung im Hinblick auf ihre problematischen Aspekte thematisieren, deuten sie Transzendenzbezüge aller Art – auch »Spiritualität« und »Religion« – als einen möglichen Umgang damit. »Spiritualität« wird hier als Reaktion auf einen Bedarf beschrieben, der sich aus gesellschaftlichen Entwicklungen ergibt.⁹⁹

Analog knüpft auch *Anton Bucher* in seiner Monographie »Psychologie der Spiritualität« an »Prozesse der Enttraditionalisierung und Individualisierung«¹⁰⁰ an, um dann zahlreiche einschlägige Studien und Modelle vorzustellen, welche die positiven Effekte von »Spiritualität« auf ganz unterschiedliche Aspekte menschlichen Le-

Religion und psychische Gesundheit – empirische Zusammenhänge komplexer Konstrukte, in: Christian Henning/Sebastian Murken/Erich Nestler (Hg.), Einführung in die Religionspsychologie, Paderborn 2003, 138–162: 142.

97 Sebastian Murken/Sussan Namini, Spirituelle Lebenshilfe. Überlegungen zur Individualisierung und Funktionalisierung gegenwärtiger religiöser Angebote, in: Wilhelm Gräb/Lars Charbonnier (Hg.), Individualisierung, Spiritualität, Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive (Studien zu Religion und Kultur 1), Münster 2008, 173–186: 175.

98 A. a. O., 176. Die Dramatik bringen Murken und Namini metaphorisch zum Ausdruck: »rütteln« – »eindämmen« – »an Grenzen stoßen« (ebd.).

99 Vgl. a. a. O., 173.

100 Anton A. Bucher, Psychologie der Spiritualität, 2., vollst. überarb. Auflage Weinheim 2014, 13.

bens nachweisen. Die Ambivalenz des Einflusses von ›Religiosität‹ und ›Spiritualität‹ auf (psychische) Gesundheit wiederum betonen deutlich stärker *Christian Zwingmann* und *Constantin Klein*, entsprechend dem Titel ihres Sammelbandes »Religiosität. Die dunkle Seite«. ¹⁰¹ Ähnliches gilt für den Zusammenhang von ›Spiritualität‹ und Depressivität, wie ihn Birgit Weyel und Annette Haußmann darstellen. ¹⁰² Insgesamt dominiert eine Darstellung positiver Zusammenhänge zwischen ›Spiritualität‹ und Gesundheit, ohne dass jedoch gegenteilige Befunde gänzlich ausgeblendet würden.

2.2 Textgrundlage

Für die folgende Analyse soll zum einen die Monographie »Psychotherapie und Spiritualität« von Michael Utsch im Fokus stehen, die er gemeinsam mit den Psychiatern Samuel Pfeifer und Raphael M. Bonelli verfasste. Es werden dazu vor allem diejenigen Kapitel des Buches herangezogen, die Utsch selbst verfasste, da seine Veröffentlichungen in besonderem Maß eine Schnittstelle zum praktisch-theologischen Diskurs bilden. Ergänzend werden Argumente aus anderen seiner Veröffentlichungen angeführt. Daneben wird der Aufsatz »Spiritualität und Medizin« des Mediziners René Hefti herangezogen, der im praktisch-theologischen Sammelband »Spiritualität im Diskurs« (2012) von Ralph Kunz und Claudia Kohli Reichenbach veröffentlicht wurde. In diesem Band sind zahlreiche der bereits genannten Akteur*innen des Diskurses vertreten, wodurch sich hier ein exemplarischer Anknüpfungspunkt zwischen medizinischem und praktisch-theologischem Spiritualitätsdiskurs ergibt.

Insgesamt nehmen die Texte von Utsch größeren Raum ein, was auch deshalb notwendig und sinnvoll ist, weil diese zum Thema ›Spiritualität‹ auch in der Praktischen Theologie sehr häufig zitiert werden.

101 Vgl. Christian Zwingmann/Constantin Klein/Florian Jeserich, »Religiosität: Die dunkle Seite«. Eine kurze Einführung, in: Dies. (Hg.), *Religiosität: Die dunkle Seite. Beiträge zur empirischen Religionsforschung*, Münster 2017, 11–19: 11. Vgl. dazu auch u.a. Constantin Klein/Cornelia Albani, *Religiosität und psychische Gesundheit – empirische Befunde und Erklärungsansätze*, in: Constantin Klein/Henrik Berth/Friedrich Balck (Hg.), *Gesundheit – Religion – Spiritualität*, Weinheim/München 2011, 215–245: 215; Christian Zwingmann, *Spiritualität/Religiosität als Komponente der gesundheitsbezogenen Lebensqualität?*, in: *WzM* 57 (2005), 68–80: 74.

102 Vgl. Birgit Weyel/Annette Haußmann, *Spiritualität und Depressivität*, in: Birgit Weyel/Beate Jakob (Hg.) unter Mitarb. von Annette Haußmann und Stefanie Koch, *Menschen mit Depression. Orientierungen und Impulse für die Praxis in Kirchengemeinden*, Gütersloh 2014, 19–26: 19–22.

Psychotherapie: Michael Utsch (2018): Spiritualität als anthropologische Kategorie

Als Psychologe ist Utsch am Evangelischen Zentralinstitut für Weltanschauungsfragen der EKD in Berlin tätig und außerdem Honorarprofessor an der Evangelischen Hochschule Tabor. Utsch ist Verfasser bzw. Mitherausgeber zahlreicher Veröffentlichungen im Bereich Psychotherapie und Religiosität/Spiritualität, unter anderem der Monographie »Religiöse Fragen in der Psychotherapie« (2005).

Im Buch »Psychotherapie und Spiritualität« (2018) verfasste Utsch vor allem die eher an Grundlagenfragen orientierten Kapitel, welche die Basis für die folgende Analyse bilden.¹⁰³ Als inhaltliche Beschreibung des gesamten Buches nennt Utsch die Entfaltung von vier Hypothesen: Erstens sollen »Religiosität und Spiritualität als wichtige menschliche Erlebens- und Verhaltensweisen [...] Bestandteil einer ganzheitlichen psychotherapeutischen Behandlung sein«¹⁰⁴. Zweitens ergeben sich nach Utsch positive psychische Konsequenzen für gelebten Glauben sowie negative für negative Gottesbilder.¹⁰⁵ Drittens geht Utsch davon aus, dass »spirituelle Begleitung [...] insbesondere bei der Bewältigung schwerer Lebenskrisen und Traumatisierungen unverzichtbar«¹⁰⁶ ist und viertens, dass aufgrund der multireligiösen und individualisierten Gesellschaft spirituelle Kompetenz (unter anderem in Form von Selbstreflexion) sowie religionswissenschaftliche Grundkenntnisse für Psychotherapeut*innen »erforderlich« sind.¹⁰⁷

Das Grundanliegen Utschs besteht darin, die Einbeziehung von Religiosität und ›Spiritualität‹ in die Psychotherapie zu begründen. Dieses Ziel und die Verwendung des Begriffs ›Spiritualität‹ sind dabei eng miteinander verbunden. Denn Utsch versteht ›Spiritualität‹ als eine »anthropologische Kategorie«¹⁰⁸, da sich *allen* Menschen früher oder später die Frage nach dem Sinn stellt bzw. sich Fragen rund um Leid, Schuld und Tod ergeben.¹⁰⁹ Er stellt zwar keine eigene Definition von ›Spiritualität‹ auf, verknüpft allerdings ›Spiritualität‹ und »Sinn«¹¹⁰, sodass ein Verständnis in Anlehnung an das von ihm wiederholt zitierte Spiritualitätsverständnis der Weltgesundheitsorganisation WHO naheliegt:

103 Michael Utsch/Raphael M. Bonelli/Samuel Pfeifer, Psychotherapie und Spiritualität. Mit existenziellen Konflikten und Transzendenzfragen professionell umgehen, 2., vollst. überarb. u. erw. Auflage Berlin 2018. Die von ihm verfassten Kapitel werden nachfolgend unter seinem Namen zitiert als »Utsch, Psychotherapie und Spiritualität«.

104 Utsch, Psychotherapie und Spiritualität, 8.

105 Vgl. ebd.

106 Ebd.

107 Vgl. ebd.

108 A. a. O., 22.

109 Vgl. a.a.O., 256.

110 A. a. O., 3.6.16f.24.30, sowie an vielen anderen Stellen.

»Nach der WHO ist jeder Mensch spirituell, weil er sich spätestens angesichts des Todes existenziellen Fragen stellen muss und Erfahrungen im Umgang damit macht. Spiritualität wird als die Reflexion der Erfahrungen verstanden, die im Umgang mit existenziellen Krisen gemacht werden.«¹¹¹

Verbunden sind religiöse, spirituelle und säkulare Glaubenshaltungen nach Utsch über die Frage nach dem Sinn.¹¹² Will Psychotherapie also »den ganzen Menschen«¹¹³ im Blick haben, muss sie offen für »Spiritualität« und ihre Verknüpfung mit der Frage nach »Sinn« sein.

Medizin: René Hefti (2012): Spiritualität im biopsychosozialen Modell

Der Mediziner René Hefti war Chefarzt der christlichen »Klinik SGM Langenthal« in der Schweiz und übernahm 2016 die hauptamtliche Leitung des dort angesiedelten »Forschungsinstituts für Spiritualität und Gesundheit« (figs).¹¹⁴ Die Klinik hat das Ziel, »psychische Krankheiten ganzheitlich zu behandeln. Die Behandlungsangebote orientieren sich deshalb am biopsychosozialen Modell und beziehen auf Wunsch der Patientin oder des Patienten auch die spirituelle Komponente mit ein.«¹¹⁵ Textbasis für die folgende Analyse bildet Heftis Text »Spiritualität und Medizin« (2012) aus dem Sammelband »Spiritualität im Diskurs« von Ralph Kunz und Claudia Kohli Reichenbach.

Der formale Ausgangspunkt seiner Darstellung ist für Hefti das Wachstum der »Religion, Spirituality and Health«-Forschung (RSH-Forschung) – besonders in den USA, in jüngerer Zeit auch im deutschsprachigen Raum.¹¹⁶ Mit einem umfangrei-

111 A. a. O., 22 (ähnlich auch a.a.O., 31).

112 Vgl. a.a.O., 32 unter Verweis auf Jürgen Straub, Religiöser Glaube und säkulare Lebensformen im Dialog. Personale Identität und Kontingenz in pluralistischen Gesellschaften, Gießen 2016.

113 Utsch, Psychotherapie und Spiritualität, 257. Utsch spricht wie Hefti von der »bio-psycho-sozial-spirituellen Einheit« (a.a.O., 10).

114 Vgl. <https://www.rish.ch/de/institut-figs/geschichte> [Abruf am 13.01.20].

115 <https://klinik-smg.ch/klinik-smg/ueber-uns/ziel-und-leitbild.html> [Abruf am 13.01.20]. Auf der Startseite steht in etwas anderen Worten: »Wir behandeln unsere Patientinnen und Patienten auf der Basis einer wissenschaftlich orientierten, fachlich fundierten und menschlich engagierten Medizin. Unsere fachliche Kompetenz ist mit einem ganzheitlich-christlichen Menschenbild verbunden. [...] Als wissenschaftliches Grundkonzept greifen wir auf das erweiterte biopsychosoziale Modell zurück, welches die Spiritualität des Menschen miteinbezieht. Glaube, Religiosität und Spiritualität bilden dabei eine vierte, eigenständige Dimension, die mit den anderen drei Bereichen in einer Wechselbeziehung steht. Alle vier Dimensionen zusammen – Körper, Psyche, soziales Umfeld und Spiritualität – stellen so ein ganzheitliches Menschenbild dar.« (<http://www.klinik-smg.ch/> [Abruf am 13.01.20]).

116 Vgl. René Hefti, Spiritualität und Medizin. Ein empirischer Beitrag zur Spiritualitätsforschung, in: Ralph Kunz/Claudia Kohli Reichenbach (Hg.), Spiritualität im Diskurs. Spiritua-

chen Textabschnitt zu empirischen Ergebnissen der RSH-Forschung zielt er darauf, »Möglichkeiten und Grenzen dieses Ansatzes aufzuzeigen«¹¹⁷.

Inhaltlich besteht Heftis Ausgangspunkt darin, dass Religion die Frage nach dem Heil bearbeitet und Heil und Heilung wiederum – wie für ihn im Handeln Jesu ersichtlich – zusammenhängen können.¹¹⁸ Oder anders formuliert: Es geht ihm um »Religion und Spiritualität als salutogene[] Wirkfaktoren«¹¹⁹. In diesen Kontext der »religionsbezogenen Gesundheitsforschung«¹²⁰ bettet Hefti seine Überlegungen zur Bedeutung von »Spiritualität« ein. Denn »Spiritualität« ist für ihn die »heilsame Tiefendimension des Menschen und [...] Bezogenheit auf eine letzte Wirklichkeit«¹²¹. Er versteht sie als anthropologische Dimension und als zunehmend unabhängig von institutionell gebundener Religion und Konfession.¹²²

Als Fazit formuliert Hefti ein »Plädoyer für ein erweitertes biopsychosoziales Modell [...], das der religiösen und spirituellen Dimension im klinischen Alltag einen Platz einräumt«¹²³. Dessen praktische Umsetzung im klinischen Kontext erfolgt für ihn im Ansatz der Spiritual Care, »in dem die Seelsorge oder spirituelle Begleitung im interdisziplinären Team einen gleichwertigen und gleichberechtigten Platz einnimmt wie die anderen Gesundheitsdisziplinen und diese auch hinsichtlich des Umgangs mit spirituellen Bedürfnissen anleitet.«¹²⁴ »Spiritualität« ist für ihn ein wichtiger Bestandteil, den es im Hinblick auf Gesundheit zu berücksichtigen gilt.

2.3 Argumentationslinien und Denkfiguren

Die zentrale Argumentationslinie in diesem Diskurs ergibt sich aus drei Denkfiguren, die eng mit der Rede von »Spiritualität« verbunden sind. Dies ist erstens die Benennung eines Bedarfs an Berücksichtigung von »Spiritualität« für physische und psychische Therapie. Zweitens trägt dabei »Spiritualität« selbst deutlich die Konnotation der »positiven Effekte«, mit denen die Beschäftigung mit »Spiritualität« begründet wird. Und drittens schließlich zeigt sich eine Verknüpfung des eigenen

litätsforschung in theologischer Perspektive (Praktische Theologie im reformierten Kontext 4), Zürich 2012, 241–261: 241–243.

117 A. a. O., 250. Bis auf minimale methodische Kritik an den verschiedenen Studien unterbleibt dies jedoch weitgehend.

118 Vgl. a.a.O., 242.

119 A. a. O., 241.

120 A. a. O., 242 [im Original hervorgehoben].

121 A. a. O., 243.

122 Vgl. ebd.

123 A. a. O., 260.

124 A. a. O., 261.

christlichen Standpunkts mit einer Kritik an Tradition und Kirche. Diese drei Denkfiguren gilt es nun, im Einzelnen darzustellen.

2.3.1 Bedarf

Den argumentativen Ausgangspunkt im Hinblick auf ›Spiritualität‹ bildet in den analysierten Texten die Denkfigur des Bedarfs.

So leitet Utsch die Notwendigkeit, sich im Bereich der Psychotherapie mit ›Spiritualität‹ zu befassen, aus dem von ihm wahrgenommenen Widerspruch von Tabuisierung einerseits und Bedarf an ›Spiritualität‹ in der Psychotherapie andererseits ab. Denn es lasse sich eine weitgehende *Ausblendung* der Thematik in der deutschsprachigen Psychotherapieforschung feststellen.¹²⁵ Die Ursache hierfür sieht Utsch darin, dass man im Gegensatz zur US-amerikanischen Begriffsverwendung in Deutschland mit ›Religion‹ und ›Spiritualität‹ eher außergewöhnliche bis fragwürdige Phänomene verbinde, an denen eine den Alltag betreffende Psychologie wenig interessiert ist.¹²⁶ Auch nimmt Utsch ein unter Psychotherapeut*innen verbreitetes »Unbehagen«¹²⁷ im Hinblick auf religiöse und spirituelle Themen wahr, da diese »sich fachlich dafür nicht zuständig und ausgebildet«¹²⁸ fühlen und »die damit verbundenen tiefverwurzelten Werthaltungen und Weltbilder therapeutisch schwer zugänglich sind«¹²⁹. Bis heute dauert dabei nach Utsch teilweise ein »blinder Fortschrittsoptimismus der wissenschaftsgläubigen und technikbesessenen Moderne«¹³⁰ an, der sich schon in der religionsablehnenden Haltung von bedeutenden historischen Protagonisten der Psychotherapie wie Sigmund Freud und Albert Ellis finde.¹³¹ Alle diese Gründe führen nach Utsch dazu, dass ›Spiritualität‹ in der deutschsprachigen Psychotherapie kaum bzw. gar keine Rolle spielt.

Dem stellt Utsch seine *Beobachtung eines wachsenden Bedarfs* entgegen. So sei der »Fortschrittsoptimismus«¹³² heute »zerbrochen«¹³³ und es werde erkannt, dass alle Menschen »sich irgendwann einmal existenziellen Fragen stellen und – im weitesten Sinne – religiöse Fragen beantworten«¹³⁴ müssen. Dementsprechend geht Utsch davon aus, dass »in den alltäglichen Behandlungen zunehmend mehr religiöse und spirituelle Bedürfnisse der Patienten thematisiert werden«¹³⁵, auch weil Menschen

125 Vgl. Utsch, Psychotherapie und Spiritualität, 2.

126 Vgl. a.a.O., 3.

127 A. a. O., 8.

128 Ebd.

129 Ebd.

130 A. a. O., 17.

131 Vgl. a.a.O., 76.

132 A. a. O., 17.256.

133 A. a. O., 256.

134 A. a. O., 17.

135 A. a. O., 38. Empirisch wird diese These hier nicht belegt.

sich mit diesen Fragen »zunehmend«¹³⁶ an Therapeut*innen wenden. »Spiritualität« gilt ihm, wie bereits oben erwähnt als »anthropologische Kategorie«¹³⁷.

Aus diesem Gegensatz der Tabuisierung von und des Bedarfs an »Spiritualität« in der Psychotherapie ergibt sich für Utsch ein »Nachholbedarf«¹³⁸, auf den »noch nicht lange«¹³⁹, »in den letzten Jahren«¹⁴⁰ und »erst seit Kurzem«¹⁴¹ der »spiritual turn«¹⁴² auch in der deutschsprachigen Psychotherapie(forschung) reagiere. Mit diesen Begriffen ebenso wie mit dem oben beschriebenen Gegensatz und dem wiederholt genannten »zunehmend« bringt Utsch argumentativ und sprachlich eine gewisse Dynamik bzw. Dringlichkeit der Thematik zum Ausdruck.

Die Einbeziehung von »Spiritualität« in die Psychotherapie umfasst für Utsch verschiedene Ebenen. Auf einer ersten geht es darum, dass Psychologie und Psychotherapie »Spiritualität« überhaupt als *zugehörige Dimension* wahr- und ernstnehmen. Dies impliziert erstens – im Bewusstsein um die Weite des Begriffs – bei Patient*innen von einer »Vielfalt der Spiritualitäten«¹⁴³ auszugehen, was eine präzise Anamnese notwendig macht, um zu klären, was Patient*innen jeweils unter »Spiritualität« verstehen.¹⁴⁴ Zweitens geht es darum, dass Therapeut*innen über ausreichend »Einfühlungsvermögen und Sprachfähigkeit«¹⁴⁵ verfügen.

Eine zweite Ebene der Einbeziehung von »Spiritualität« in die Psychotherapie ist für Utsch die Frage nach *spirituellen Interventionen* in der Psychotherapie. Den Ausgangspunkt der Argumentation Utschs bildet dabei das gesetzlich geregelte Neutralitäts- und Abstinenzgebot von Psychotherapeut*innen, das allen Patient*innen gleichen Zugang zu Therapieangeboten garantierten soll.¹⁴⁶ Davon ausgehend stellt

136 A. a. O., 89. Empirisch wird diese These hier nicht belegt.

137 A. a. O., 22.

138 A. a. O., 8, 25, 135.

139 A. a. O., 21.

140 A. a. O., 31.

141 A. a. O., 21, 76.

142 A. a. O., 76. An anderer Stelle formuliert er, »Spiritualität« sei inzwischen ein wichtiger »Leitbegriff der Gesundheitsforschung« (a.a.O., 32). Utsch stellt dabei der religionsablehnenden Moderne mit den Worten (abgetan – zementiert – diagnostiziert, tabuisiert, abgewertet) die aktuelle Situation nach dem »spiritual turn« (differenzierter, positiver, wegweisend, bemerkenswert) gegenüber (vgl. a.a.O., 76).

143 A. a. O., 34.

144 Vgl. a.a.O., 39.

145 Vgl. ebd. Dazu »müssen diesbezügliche therapeutische Kompetenzen in Selbsterfahrung und Weiterbildung eingeübt werden« (a.a.O., 61).

146 Vgl. Utsch, a.a.O., 88. Außerdem diene die Unterscheidung von Religion und Therapie, von Heil und Heilung bzw. von Guru und Therapeut*in (vgl. a.a.O., 88.128f) dazu, »Risiken eines ideologischen Machtmissbrauchs« (a.a.O., 129) zu vermeiden. Auch könne es bei einem Fokus auf spirituelle Aspekte letztlich zur Abwehr des eigentlichen Problems durch Patient*innen kommen, es könnte keine Passung zwischen Therapeut*in und Patient*in bestehen und

Utsch die Argumente, die *für* eine Integration spiritueller Interventionen in die Psychotherapie sprechen, dann ausführlich dar.¹⁴⁷ Utschs eigene Position zur Integration spiritueller Interventionen in die Psychotherapie bleibt etwas uneindeutig, da er an anderer Stelle wiederum explizit für Zurückhaltung im Hinblick auf spirituelle Interventionen plädiert.¹⁴⁸

Abschließend sei darauf hingewiesen, dass Utsch in Veröffentlichungen im theologischen Kontext noch weitere Aspekte nennt, die diesen Zusammenhang betreffen. So bewertet er dort erstens die wachsende Bedeutung von Psychologie und Psychotherapie, die heute als »Sinngabe und Orientierungsmaßstab«¹⁴⁹ auftreten, kritisch, weil diese so den Status einer »Ersatzreligion« annehmen.¹⁵⁰ In diesem Sinn kritisiert er an der Psychologie »ihre zum Teil maßlose Selbstüberschätzung und ihre Anfälligkeit für ideologische Heilsversprechen«¹⁵¹. Ohne Korrektiv »kann Psychologie selbst in den Status einer Religion gelangen, dem sie methodisch nicht gerecht werden kann«¹⁵². Bei der Frage nach dem Bedarf einer Einbeziehung von ›Spiritualität‹ in die Psychotherapie geht es Utsch also auch darum, der Psychologie

schließlich seien die Wirkfaktoren von spirituellen Interventionen kaum empirisch überprüfbar (vgl. a.a.O., 88).

147 Neben den bereits genannten Argumenten von ›Spiritualität‹ als anthropologische Kategorie und dem Verweis auf positive Konsequenzen von ›Spiritualität‹ in Bezug auf Ressourcen, Selbstwert und Resilienz führt Utsch hier an, dass ›Spiritualität‹ die therapeutischen Möglichkeiten und Methoden erweitert und dass eine Passung der ›Spiritualität‹ von Therapeut*in und Patient*in das Arbeitsbündnis stärken kann, was besonders für hochreligiöse Patient*innen gilt (vgl. Utsch, a.a.O., 88f). Für Utsch ergibt sich daraus: »Über eine religiös-spirituelle Grundhaltung hinaus scheint es in bestimmten Fällen möglich und indiziert zu sein, konkrete religiöse Praktiken und spirituelle Elemente in eine traditionelle Behandlung einzubinden. Eine spirituelle Psychotherapie erfordert eine ausgewogene Balance zwischen Profession und Konfession. Denn niemand will zurück ins Mittelalter und sich bevormunden und indoktrinieren lassen. Aber andererseits sind existenzielle Lebensfragen nicht fachlich, sondern nur gläubig zu beantworten. Wie ein aufgeklärter Transzendenzbezug oder konkret eine reflektierte Gottesbeziehung heute aussehen kann, darüber lohnt sich der fachübergreifende Erfahrungsaustausch!« (a.a.O., 133).

148 Vgl. a.a.O., 138.

149 Michael Utsch, Religion und Psychologie, in: Birgit Weyel/Wilhelm Gräb (Hg.), Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven, Göttingen 2006, 296–314: 311.

150 Vgl. Michael Utsch, Grenzen der Psychotherapie – Chancen der Seelsorge, in: Ders. (Hg.), Wenn die Seele Sinn sucht. Herausforderung für Psychotherapie und Seelsorge, Neukirchen-Vluyn 2000, 86–102: 89. Utsch sieht hier einen »Trend von psychologischer Heilbehandlung zu spiritueller Heilungsvermittlung« (ebd.).

151 Utsch, Religion und Psychologie, 313.

152 A. a. O., 314.

ein *Korrektiv* zu geben, anhand dessen diese ihre Ziele und Grenzen im Hinblick auf Arbeitsmethoden und therapeutische Beziehung festlegen kann.¹⁵³

Auch der Mediziner Hefti arbeitet mit der Denkfigur des ›Bedarfs‹ an ›Spiritualität‹ in der medizinischen Forschung. Dabei hebt er weniger auf einen diesbezüglichen Mangel ab, sondern stellt vielmehr ausführlich dar, dass und wie die Forschung in diesem Bereich zunimmt.¹⁵⁴ Die Denkfigur des ›Bedarfs‹ zeigt sich indirekt im abschließenden »Plädoyer für ein erweitertes biopsychosoziales Modell«¹⁵⁵ am Ende seines Textes. Denn die »spirituellen Bedürfnisse, Nöte und Ressourcen«¹⁵⁶ von Patient*innen gilt es nach Hefti durch die Organisationsform »Spiritual Care«, konkret durch »spirituelle Anamnese«, sensibel zu erheben und ggf. gleichberechtigt in den Behandlungsansatz zu integrieren.¹⁵⁷ Dieses Argument entspricht der in Kap. III dargestellten Denkfigur ›Multidimensionalität‹ im thematischen Kontext von Spiritual Care. Argumentativer Ausgangspunkt ist der Bedarf an ›Spiritualität‹ von Patient*innen.

Auch zu Beginn seines Textes zeigt sich die Zielrichtung seiner Argumentation bereits da, wo Hefti die RSH-Forschung mit der Verbindung von Heil und Heilung im Wirken Jesu begründet: »Damit haben heilsame Auswirkungen des Glaubens *durchaus* ihren legitimen Platz *auch* in der Medizin.«¹⁵⁸ Gegen anderslautende Argumente zielt er auf die Einbeziehung von Religiosität und ›Spiritualität‹ in die medizinische Forschung und Therapie.¹⁵⁹

153 Vgl. a.a.O., 309. Umgekehrt kann Psychotherapie nach Utsch u.a. eine kritische Realitätsprüfung vornehmen und krankmachende Gottesbilder, den Zusammenhang von Eltern- Selbst- und Gottesbild beschreiben sowie Narzissmus enttarnen (vgl. Michael Utsch, Psychologisierung der Religion oder Spiritualisierung der Psychologie? Chancen und Grenzen empirischer Religionspsychologie, in: Wilhelm Gräb/Lars Charbonnier [Hg.], Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive [Studien zu Religion und Kultur 1], Berlin/Münster 2008, 187–206: 206). Vgl. dazu auch Michael Utsch, Evangelische Spiritualität und Psychologie, in: Peter Zimmerling (Hg.), Handbuch Evangelische Spiritualität (Bd. 2), Göttingen 2018, 168–190: 176f).

154 Vgl. Hefti, Spiritualität und Medizin, 241–243.

155 A. a. O., 260.

156 A. a. O., 261.

157 Vgl. ebd.

158 A. a. O., 242 [Hervorhebungen: K. D.].

159 Sachlich würde das Argument auch ohne die Partikel »durchaus« und »auch« funktionieren. Bei aller Befürwortung der Integration von ›Spiritualität‹ in das biopsychosoziale Modell sei erwähnt, dass Hefti auch Aspekte benennt, die auch Zurückhaltung erkennen lassen: So weist er erstens darauf hin, dass Heilung mit Heil zusammen hängen *können* (vgl. ebd.). Zweitens betont er, dass im Patientenkontakt darauf geachtet werden *muss*, ob diese religiöse bzw. spirituelle Fragen thematisieren wollen und welche Begriffe sie hierzu verwenden (vgl. a.a.O., 245.261). Und schließlich betont er die Grenzen der eigenen Berufsgruppe: »Als Fachleute im Gesundheitswesen sind wir keine Seelsorger und müssen unsere Grenzen kennen.« (a.a.O., 261). Es bleibt hier jedoch offen, wie er dies konkret meint.

Dabei kann Hefti durch seine quasi synonyme Verwendung der Begriffe ›Religiosität‹, ›Spiritualität‹ und ›Glaube‹ die Thematik inhaltlich sehr offen und in Anpassung an das Vokabular der jeweiligen Patient*innen angehen.¹⁶⁰ Er argumentiert mit einem allgemeinen Bedürfnis nach ›Spiritualität‹ auf individueller Ebene, die von einzelnen Menschen unterschiedlich wahrgenommen und zum Ausdruck gebracht werden kann. Auf dieser Basis fragt Hefti Patient*innen explizit nach der Bedeutung von ›Religiosität‹ und ›Spiritualität‹ für ihre Krankheitsbewältigung, was seinem erweiterten vierdimensionalen biopsychosozialen Modell entspricht. Zugleich macht er deutlich, dass dabei zu berücksichtigen ist (»dann müssen wir das *unbedingt* respektieren«¹⁶¹), wenn »der Patient nicht über religiöse Belange sprechen will«¹⁶². Diese starke Formulierung (»müssen«, »unbedingt«) wird notwendig, da er ›Religion‹, ›Spiritualität‹ und ›Glaube‹ zentrale Bedeutung für die Gesundheit zuschreibt.

Insgesamt wird die Thematisierung von ›Spiritualität‹ also bei Utsch und Hefti nicht wie in den bislang analysierten Diskursen nur damit begründet, dass die Forschung in diesem Bereich stetig zunimmt oder dass von Seiten des Gesundheitssystems Interesse an der Thematik bekundet wird. Vielmehr wird der Bedarf an ›Spiritualität‹ anthropologisch verortet und damit eine *Notwendigkeit* der Beschäftigung mit ›Spiritualität‹ in Forschung und Praxis begründet.

2.3.2 Positive Effekte

Daneben zeigt sich eine zweite Denkfigur hinsichtlich der Rede von ›Spiritualität‹, die den Begriff eng an das Argument der ›positiven Effekte‹ bindet. Erhebung, Analyse und Berücksichtigung von ›Spiritualität‹ sind demnach angezeigt, da ›Spiritualität‹ zu positiven Effekten führt, was die Gesundheit von Menschen angeht. Diese Argumentationsstruktur bildet in den empirisch arbeitenden Disziplinen Psychologie und Medizin das typische Grundmuster. Hefti formuliert dementsprechend: »Evidenz ist heute das bestimmende Paradigma in der Medizin.«¹⁶³ Das Besondere im Kontext ›Spiritualität‹ ist, dass die Autoren mit der hier dargestellten Denkfigur das komplexe Phänomen ›Spiritualität‹ strikt dem Paradigma der empirischen Wirkungsforschung zuordnen und einer Begriffsdefinition im Vergleich dazu weniger Bedeutung zuschreiben als dies in anderen Spiritualitätsdiskursen der Fall ist.

Bei Utsch bildet der Verweis auf *empirische Forschung* das zweite zentrale Argument für sein Hauptanliegen der Integration von ›Spiritualität‹ in die Psychothera-

160 Vgl. a.a.O., 245.

161 A. a. O., 261 [Hervorhebungen: K. D.].

162 Ebd.

163 A. a. O., 250.

pie.¹⁶⁴ Denn die entsprechenden Ergebnisse dienen ihm als Ausgangspunkt für das Argument, dass ›Spiritualität‹ für Psychotherapie deshalb von Bedeutung sei, weil sie positive Auswirkungen auf Patient*innen haben kann. Utsch verweist hier wiederholt vor allem auf Ergebnisse, die ›Spiritualität‹ und/oder ›Religiosität‹ als Ressource erweisen.¹⁶⁵ In diesem Zusammenhang fällt auf, dass Utsch mit einer Gegenüberstellung von einseitig positiv dargestellten Ergebnissen in US-amerikanischer Religionspsychologie – und damit verbundener Euphorie im Hinblick auf positive Wirkungen von ›Spiritualität‹ – und der im europäischen Kontext üblichen allgemeinen Ablehnung von Religion in der psychologischen Forschung arbeitet.¹⁶⁶ Seine eigene Herangehensweise bietet Utsch dabei als Mittelweg an: Bei der Spiritualitätsforschung gehe es um alltägliche Erfahrungen, deren empirische Konsequenzen in all ihrer Ambivalenz wahrzunehmen seien.¹⁶⁷ Darstellung und Interpretation konkreter Ergebnisse zeigen dabei jedoch, dass er selbst die *positiven* Konsequenzen von ›Spiritualität‹ für bedeutender erachtet.¹⁶⁸

Auch Utschs drittes – in diesem Fall gesellschaftsbezogenes – Argument für die Berücksichtigung von ›Spiritualität‹ im Kontext psychotherapeutischer Forschung bewegt sich im Bereich des Denkmusters der ›positiven Effekte‹: Ausgangspunkt ist seine These, dass »Religiosität eine Säule der Kultur«¹⁶⁹ bilde, wobei er wiederholt die Stichworte »Kultur« und »kultursensibel«¹⁷⁰ mit einer negativ emotionalisierenden Darstellung von Migration und multikultureller Gesellschaft verbindet, indem er die europäische Gesellschaft als »durch beachtliche Migrationsbewegungen gekennzeichnet«¹⁷¹ beschreibt und diese Einschätzung mit einigen negativ konnotierten Assoziationsketten verbindet.¹⁷² Im Hinblick auf die Frage nach ›Spiritualität‹

164 Utsch bezeichnet diese als »beeindruckende Fakten« (Utsch, Psychotherapie und Spiritualität, 136) oder »Tatsachen« (a.a.O., 2).

165 Vgl. unter anderem a.a.O., 18.24.30.38.

166 Vgl. a.a.O., 4f. Als Beispiel dient ihm Österreich, wo »esoterische Inhalte, spirituelle Rituale und religiöse Methoden in der Psychotherapie offiziell verboten« (a.a.O., 136; vgl. auch a.a.O., 7) sind. Utschs Gegenargument: »Das rigide Verbot trägt der aktuellen Forschungslage nicht Rechnung und übergeht die Ressource Religiosität und Spiritualität bei manchen Patienten« (a.a.O., 136f). Er fordert eine differenzierte Sichtweise auf empirische Ergebnisse und dass vor vorschnellen Urteilen gewarnt werden »muss« (a.a.O., 5).

167 Vgl. a.a.O., 3–5.

168 Vgl. z.B. a.a.O., 2–5.24f.130f.133f.

169 A. a. O., 2.

170 A. a. O., 2.6. und wiederholt in Kap. 6 »Herausforderungen einer kultursensiblen Psychotherapie« (a.a.O., 59–72).

171 A. a. O., 6.

172 Diese Vorgehensweise halte ich für problematisch. Utsch verknüpft z.B. die Begriffe »fremd«, »anders« und »muslimisch« (vgl. a.a.O., 6) sowie Begriffe wie »Flüchtlingskrise« (a.a.O., 61), »Flüchtlingswelle« (a.a.O., 137, 257) mit quantitativen Wertungen wie »beachtliche Migrationsbewegungen« (a.a.O., 6) und der These »Die hohe Zahl von Migranten zieht bei uns

in der Psychotherapie leitet Utsch hieraus zweierlei ab: So seien zum einen »kultur- und religionssensible Psychotherapeuten gefragt, vorhandene religiöse oder spirituelle Ressourcen der Patienten zur Verarbeitung ihrer Krisenerfahrungen und Traumatisierungen zu aktivieren und in die Behandlung einzubeziehen.«¹⁷³ Zum anderen fordert Utsch Psychotherapeut*innen und Seelsorger*innen dazu auf, »Lösungsvorschläge für gesellschaftliche Krisen zu machen und ihr Expertenwissen dazu einzusetzen, besser zu kommunizieren sowie Konflikte präzise wahrzunehmen und zu bewältigen«¹⁷⁴. Im Hinblick auf die Frage nach ›Spiritualität‹ macht diese Darstellung deutlich, dass Utsch hier ein negatives gesellschaftliches Szenario konstruiert, vor dessen Hintergrund er wiederum ›positive Effekte‹ durch die Berücksichtigung von ›Spiritualität‹ in der Psychotherapie verspricht.

Auch der Mediziner Hefti argumentiert auf Basis der Denkfigur ›positive Effekte‹. Er gibt mit dem Untertitel seines Aufsatzes die Argumentationsrichtung des selben an: »Ein empirischer Beitrag zur Spiritualitätsforschung«. Im Verlauf des Textes präzisiert er diese Richtung inhaltlich so, dass es ihm um »heilsame Auswirkungen des Glaubens«¹⁷⁵ und deren Verbindung mit der Medizin bzw. um »Religion und Spiritualität als salutogene[] Wirkfaktoren«¹⁷⁶ geht. Auch bei ihm stehen folglich ›positive Effekte‹ im Zentrum der Argumentation und bilden so eine zentrale Konnotation des Begriffs ›Spiritualität‹ selbst.

Diese positiven Effekte stellt Hefti im Verlauf der Argumentation sogar als so prägend heraus, dass er im Anschluss an den US-Forscher Harold G. Koenig für die empirische Forschung den Begriff ›Spiritualität‹ zugunsten von Religion/Religiosität meidet. Hefti begründet dies mit der Überschneidung von ›Spiritualität‹ und »Dimensionen des seelischen Wohlbefindens«¹⁷⁷ und der daraus folgenden Schwierigkeit, ›Spiritualität‹ trennscharf messen zu können.¹⁷⁸ Dieses Vorgehen

spürbare gesellschaftliche und kulturelle Veränderungen nach sich« (a.a.O., 69). Dem stellt er »unsere Kultur« und »unsere Gesellschaft« (beides a.a.O., 61) gegenüber und beschreibt damit ein statisches und von klaren Grenzen markiertes Konzept von Gesellschaft und Kultur. Dementsprechend erfolgt eine Verknüpfung der Begriffe »Flüchtlingswelle« (a.a.O., 257), »Krisen« (a.a.O., 257) und »Konflikte« (a.a.O., 257). Eine ähnliche Assoziationskette findet sich mit den Begriffen: »die deutsche Gesellschaft – ethnisch bunter – vielfältiger – ausländischer Pass – Ballungszentren – deutlich höher – Schätzungen – illegal – Alarm geschlagen – Sozialhilfe – Berufsabschluss – demografische Zeitbombe tickt – kommen schon 72 % der unter Dreijährigen aus Migrantenfamilien – diese Fakten – Belastung für das Gesundheitssystem« (a.a.O., 68f).

173 A. a. O., 6.61.

174 A. a. O., 257.

175 Hefti, Spiritualität und Medizin, 242.

176 A. a. O., 241.

177 A. a. O., 249.

178 Dem entspricht, dass grundlegende Literatur den Begriff ebenfalls nicht nennt, dass auch Hefti am Ende seines Textes nicht von RSH-Forschung, sondern von »Religion and Health«

hat zwei zentrale Konsequenzen: Einerseits impliziert ein weit gefasster Spiritualitätsbegriff einen sehr eng gefassten Religionsbegriff. Dies zeigt sich bei Hefti z.B. in einem Schaubild, bei dem Religion ein Teil des großen Feldes »spirituality« ist, das seinerseits auch Begriffe wie meaning, purpose und connectedness etc. umfasst.¹⁷⁹ Andererseits will Hefti für die empirische Forschung zwar ausschließlich den Begriff »Religion« verwenden. Dennoch verwendet er »Religion« und »Spiritualität« sowohl synonym als auch additiv und alternativ.¹⁸⁰ So ergibt sich in Heftis Argumentation eine Unschärfe, was die Verwendung der unterschiedlichen Begriffe angeht. Entscheidender als eine präzise Begriffsbestimmung ist für ihn offensichtlich, dass sich positive Effekte erkennen lassen – unabhängig davon, wie »Religion« und »Spiritualität« exakt definiert werden.

Insgesamt zeigt sich in diesem Subdiskurs also an zentraler Position die Denkfigur »positive Effekte«, wo es um »Spiritualität« geht. »Spiritualität« wird dabei wiederholt als inhaltlich sehr offener Begriff verstanden, ohne ihn exakt zu definieren. In Kombination mit der Denkfigur des Bedarfs ergibt sich so ein starkes Argument für die Integration von »Spiritualität« in die Therapie, da »Spiritualität« positive Effekte zugeschrieben werden und ein allgemeiner Bedarf an ihr bestehe.

2.3.3 Christlicher Standpunkt und Kirchenkritik

Eine dritte Denkfigur ergänzt die Argumentationslinie dieses Diskurses. Denn während sowohl Utsch als auch Hefti explizit einen inhaltlich weiten Spiritualitätsbegriff vertreten, lässt sich ihr Anliegen als Einsatz insbesondere für christliche »Spiritualität« lesen. Zur Begründung ihrer Argumentationsweise rekurren beide auf die doppelte Traditionslinie der Begriffsentwicklung von »Spiritualität«.

Utsch nützt dabei die Vieldeutigkeit der Rede von »Spiritualität« und weist auf die doppelte Traditionslinie des Begriffs hin: Der nicht-theistisch verstandene, rein individuumsbezogene und anthropozentrisch-immanente Begriff von »Spiritualität« als Verbundenheit mit etwas Heiligem komme aus der angelsächsischen Tradition. Der Spiritualitätsbegriff aus der romanischen Tradition, konkreter aus der französischen Ordenstheologie, verstehe hingegen »Spiritualität« als Leben aus dem Geist Gottes und sei damit theistisch-christlich zu deuten.¹⁸¹ Utschs eigene Positionierung zeigt sich an der Beschreibung von »Spiritualität« als »ursprünglich zentrales Konzept des christlichen Glaubensvollzugs«, das heute »jedoch weitgehend von

Forschung« (a.a.O., 250) spricht, sowie schließlich, dass Hefti als Messmodell den oben bereits dargestellten R-S-T von Huber heranzieht, der ebenfalls die Rede von »Spiritualität« meint (vgl. dazu a.a.O., 245–248).

179 Vgl. a.a.O., 249.

180 Synonym: a.a.O., 253.256. Additiv: a.a.O., 261. Alternativ: a.a.O., 257f (mit einer unscharf begründeten Assoziation von angeblich »ethnischen« Einflüssen). Auch die Verwendung der Begriffe in Schaubildern und Text weicht teilweise voneinander ab (vgl. a.a.O., 256.260).

181 Vgl. zu dieser Unterscheidung Utsch, Psychotherapie und Spiritualität, 32f.

der New-Age-Bewegung und der Esoterik *vereinnahmt*«¹⁸² werde. Indem er einerseits mit dem Begriff ›Spiritualität‹ den der ›Religion/Religiosität‹ vermeidet, setzt er ein Signal der Offenheit für die unterschiedlichsten Deutungen von ›Spiritualität‹ und knüpft an die anthropologische Dimension von ›Spiritualität‹ an.¹⁸³ Er selbst hat zugleich andererseits besonders die christliche Tradition im Blick. Wenn Utsch sich folglich mit Verve für eine Einbeziehung von ›Spiritualität‹ in Psychotherapie einsetzt,¹⁸⁴ dann gilt dies zumindest *auch* dezidiert für deren christliche Ausprägung.

Hefti stellt die Begriffsgeschichte von ›Spiritualität‹ ähnlich vor, allerdings ohne sie wie Utsch zu bewerten.¹⁸⁵ Vielmehr betont er, dass Selbstbezeichnungen als ›religiös‹ und ›spirituell‹ sich überlappen können und es im Einzelfall genau darauf zu achten gilt, was mit welchem Begriff gemeint ist.¹⁸⁶ Er selbst geht davon aus, dass ›Spiritualität‹ sowohl eine Abgrenzung von religiösen Traditionen meinen kann als auch eine besondere Akzentuierung derselben.¹⁸⁷ Für die Begriffsgeschichte rekurriert er auf theologische Lexika, für den medizinischen Spiritualitätsdiskurs betont er die englische Deutung von ›Spiritualität‹ als »search for the sacred«. ¹⁸⁸ Bei Hefti dient demnach die Rede von ›Spiritualität‹ dazu, sein Interesse an Auswirkungen des christlichen Glaubens in einen breiteren Forschungszweig zu integrieren. Durch seine unscharfe Definition von ›Spiritualität‹ kann er dabei ›Religiosität‹ und ›Spiritualität‹ sowie drittens den Begriff des ›Glaubens‹ relativ unkompliziert synonym setzen.¹⁸⁹ Durch ihre Uneindeutigkeit bietet zugleich insbesondere ›Spiritua-

182 Beides a.a.O., 38 [Hervorhebungen: K. D.]. Außerdem in seiner nicht weiter begründeten oder eingeführten Rede von »Glaube« und »Gott« (vgl. a.a.O., 4f).

183 So kann nach Utsch z.B. unter dem Label ›Spiritualität‹ selbst in der Transpersonalen Psychologie von Ken Wilber *auch* traditionelle Religion einen Platz in der Therapie beanspruchen (vgl. a.a.O., 38).

184 Vgl. z.B. a.a.O., 256.

185 Vgl. Hefti, Spiritualität und Medizin, 243f.

186 Vgl. a.a.O., 244f.

187 Vgl. a.a.O., 245.

188 Vgl. a.a.O., 243f unter Verweis u.a. Karl-Friedrich Wiggermann, Spiritualität, in: TRE 31 (2000), 708–717 und Brian J. Zinnbauer/Kenneth I. Pargament/Jill L. Kadar u.a., Religion and Spirituality. Unfuzzifying the Fuzzy, in: Journal of the Scientific Study of Religion 36 (1997), 549–564.

189 Vgl. Hefti, Spiritualität und Medizin, 255f. So heißt die »vierte Dimension« seines Modells im Schaubild »Glaube/Religiosität« (a.a.O., 260) und im Text »Religiosität und Spiritualität« (a.a.O., 261). Ein ähnliches Vorgehen findet sich auch in anderen Zusammenhängen, z.B. im Sammelband »Spiritualität und Gesundheit«, den Hefti mit Jacqueline Bee herausgab und der seinen Aufsatz »Depression und Glaube« enthält, indem der Begriff ›Spiritualität‹ ebenfalls als Überschrift dient, ohne dann im Text eine zentrale Rolle zu spielen (vgl. René Hefti, Depression und Glaube – von der Epidemiologie zur Klinik, in: Ders./Jacqueline Bee [Hg.], Spiritualität und Gesundheit. Ausgewählte Beiträge im Spannungsfeld zwischen Forschung und Praxis, Bern u.a. 2012, 143–162).

lität« für Hefti die Möglichkeit, sein eigenes (christlich-)religiöses Interesse an der RSH-Forschung anzudocken.

Mit diesem implizit christlichen Impetus verknüpft ist bei beiden Autoren, insbesondere bei Utsch, eine Kritik an bestehender christlicher Kirche und Theologie. So schreibt *Utsch* die Ursachen dafür, dass Theologie und Kirche an Bedeutung verloren hätten, größtenteils diesen selbst zu. Es habe sich die Seelsorge »viel zu lange schüchtern versteckt«¹⁹⁰, sodass Esoterik an Einfluss gewinnen konnte. Darüber hinaus habe sich der christliche Glaube »von einer alltagsverändernden Kraftquelle und einer gesellschaftlichen Orientierungsfunktion in eine zu verwaltende Institution«¹⁹¹ zurückgezogen und sei dadurch nicht mehr attraktiv. Die Theologie wiederum habe sich zu wenig gegen den »Selbstverwirklichungs-Boom«¹⁹² gewehrt und es mangle »den zeitgenössischen Entwürfen an einer geistlich-spirituellen Theologie, die nicht nur über Gott, sondern mit und von ihm redet«¹⁹³. Da »die lebensverändernde Kraft der Nachfolge Christi zu selten offensichtlich ist«, würden »mit Spiritualität eher esoterische Haltungen oder spiritistische Praktiken in Verbindung gebracht«¹⁹⁴. Dies alles führt nach Utsch dazu, dass Menschen zwar weiterhin auf spiritueller Suche und Suche nach Sinn sind, diese aber bei Psychologen bzw. in der Psychotherapie suchen.¹⁹⁵ »Spiritualität« im weiten Sinn erscheint hier als Kennzeichen der Reaktion auf den als problematisch bewerteten Umgang von »Theologie und Kirche« mit der gesellschaftlichen Entwicklung der letzten Jahrzehnte.

Hefti stellt »Spiritualität« in ihrer Abgrenzung von Religion dar und geht dabei zugleich davon aus, dass in den Gesundheitsdisziplinen »grundsätzlich der gleiche Spiritualitätsdiskurs« stattfinde wie in der Theologie – dabei werde »Spiritualität« »zunehmend als eigenständige Dimension und Disziplin verstanden, die sich von religiösen- [sic!] und konfessionellen Bezügen ablöst.«¹⁹⁶ Für die aktuell wachsende Verbreitung des Begriffs in Medizin und Psychologie hält er dessen Abgrenzung zu Religion fest: »Spiritualität« ist demnach verbunden mit Innerlichkeit und der Ablösung von traditionellen Institutionen, sowie »einer Affinität zu religiösem Eklektizismus, zu neuen religiösen Bewegungen oder freikirchlichen Gemeinschaften«¹⁹⁷. Unter Bezug auf Erwin Fahlbusch beschreibt er deren gemeinsames »Interesse an einer neuen, unbelasteten Religiosität, wie es auch in analogen Bewegungen inner-

190 Utsch, Grenzen der Psychotherapie – Chancen der Seelsorge, 98.

191 Utsch, Religion und Psychologie, 311.

192 A. a. O., 313.

193 Utsch, Psychologisierung der Religion 2008, 203.

194 Beides Michael Utsch, Meditativ-spirituelle Übungen aus psychologischer Sicht, in: Lebendiges Zeugnis 73 (2018), 184–193: 190.

195 Vgl. Utsch, Psychotherapie und Spiritualität, 256.

196 Beide Zitate: Hefti, Spiritualität und Medizin, 243.

197 A. a. O., 244.

halb der Volkskirche zu beobachten ist«¹⁹⁸. Religiosität bezeichnet Hefti mit Begriffen wie »starr« und »verkrustet« und assoziiert sie mit »hierarchischen religiösen Institutionen und Dogmen«, ›Spiritualität‹ hingegen mit den Begriffen »neu« und »unbelastet«.¹⁹⁹ Auch Hefti stellt damit ›Spiritualität‹ positiv und gegenüber Tradition und Institution abgegrenzt dar.

Utsch und Hefti präsentieren also beide ›Spiritualität‹ als sehr weiten und positiven Begriff – und als Gegensatz zur eng mit Kirche verknüpften und damit negativ konnotierten ›Religion‹. Implizit favorisieren sie dabei zugleich eine christlich geprägte inhaltliche Füllung von ›Spiritualität‹, die sie besonders positiv konnotieren und als für die Gesundheitsforschung bedeutungsvoll erachten. Diese Argumentation wiederum ist verbunden mit einer kirchen- und traditionskritischen Haltung.

2.4 Zwischenfazit

Die Analyse der beiden Ansätze aus Psychologie und Medizin zeigt, dass die Autoren an zentraler Stelle die Bedeutung von positiven Effekten von ›Spiritualität‹ auf Gesundheit betonen. Sie knüpfen an eine zunehmende Verbreitung des Begriffs in der therapeutischen Forschung an, wenn sie selbst ebenfalls von ›Spiritualität‹ sprechen und weitere Forschung in diesem Bereich einfordern. Die Rede von ›Spiritualität‹ dient ihnen als argumentativer Ansatzpunkt für die Forderung an die eigene Disziplin, sich dem Bereich ›Religion‹/›Spiritualität‹ und interdisziplinärer Forschung insgesamt zu öffnen, damit der Bereich in der Ausbildung von Psychotherapeut*innen und Mediziner*innen ebenso thematisiert wird wie durch den regelmäßigen Einbezug von ›Spiritualität‹ in die Patientenanamnese. Dies ist notwendig, da ein allgemeiner anthropologischer Bedarf an ›Spiritualität‹ bestehe, den die negativ gedeutete Religion bzw. Kirche nicht befriedigen können.

›Spiritualität‹ wird dabei als sehr weiter Begriff verstanden, dessen Relevanz anthropologisch begründet wird. Entsprechend den Disziplinen Psychologie und Medizin steht mit der Rede von ›Spiritualität‹ der Bedarf des Individuums im Vordergrund und wird eine Abgrenzung der (individuellen) ›Spiritualität‹ von (institutionalisierter bzw. an eine Institution gebundener) ›Religion‹ vorgenommen.

Neben diesen zentralen Gemeinsamkeiten lassen sich im Detail unterschiedliche Schwerpunktsetzungen erkennen. So spricht Hefti unter der Überschrift ›Spiritualität‹ teilweise synonym von ›Religiosität‹, weil diese besser definiert und damit für die empirische Forschung auch besser operationalisiert werden kann. Seine Begriffsverwendung ist dabei uneinheitlich. Utsch, der selbst nicht empirisch arbeitet, benennt zwar ebenfalls die Schwierigkeiten eines weiten Spiritualitätsbegriffs, verwendet diesen jedoch weiterhin.

198 Ebd.

199 Alle Begriffe siehe ebd.

Im Vergleich mit den Spiritualitätsdiskursen in der Praktischen Theologie zeigen sich wiederum einige Gemeinsamkeiten. So besteht offensichtlich eine große Nähe zum oben genannten *Entgrenzungsdiskurs* und seinem Fokus auf Individualisierung, der hier durch den disziplinär bedingten Fokus von Psychologie und Medizin auf Individuen verstärkt wird.

Daneben stellt vor allem Hefti im Bereich der praktischen Konsequenzen aus der Annahme und Beobachtung von positiven Effekten von ›Spiritualität‹ auf Gesundheit einen Zusammenhang zu Spiritual Care her. Hefti und Utsch nehmen mit ihrer These »anthropologischer Spiritualität« (›Spiritualität‹ gehört zum Menschsein dazu) außerdem auf das oben genannte Motiv der *Mehrdimensionalität* Bezug und thematisieren den Zusammenhang von »Heil und Heilung«.

Als zentrale Grundlinie dieses Subdiskurses ergibt sich der Fokus auf empirische Forschung im Hinblick auf positive Effekte von ›Spiritualität‹ auf Gesundheit. Die Denkfigur eines ›Bedarfs‹ an ›Spiritualität‹ bei Patient*innen knüpft inhaltlich an das Motiv der *Sehnsucht und Suche* an, das auch in den praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskursen regelmäßig genannt wird. Das Motiv der Sehnsucht und Suche wiederum taucht auch hier auf: So geht Utsch unter anderem von einer »Sehnsucht nach Ganzheit, Vollkommenheit, Unversehrtheit und Ungebrochenheit«²⁰⁰ und einer »Sehnsucht nach Sinndeutung«²⁰¹ aus. Hefti selbst benennt diese zwar nicht in eigenen Worten, zitiert aber die Spiritualitätsdefinitionen von Brian J. Zinnbauer und Kenneth I. Pargament, die mit »search for the sacred«²⁰² den Begriff der »Suche« zentral platzieren.

Im Hinblick auf *Öffnung* und *Schließung* wird deutlich, dass beide Ansätze sich als dezidiert offen präsentieren – sie knüpfen an einen sehr weiten Spiritualitätsbegriff an, der dem der ›Religiosität‹ übergeordnet ist und der es ihnen ermöglicht, ›Spiritualität‹ als anthropologische Gegebenheit im Sinne existenzieller Fragen zu formulieren und damit ihre Berücksichtigung in der Therapie einzufordern – auf Basis positiver empirischer Ergebnisse. Außerdem wird deutlich, dass der Begriff ›Spiritualität‹ gerade durch seine inhaltliche Offenheit und fehlende Präzision als Anknüpfungspunkt an die Sprache anderer Disziplinen dient.

Schließung zeigt sich bei beiden Autoren indirekt, indem Utsch die »Vereinnahmung« des christlichen Begriffs ›Spiritualität‹ ebenso negativ konnotiert wie religiöse Pluralität, die er mit »Trauma« und »Konflikt« assoziiert. Bei Hefti zeigt sich der Aspekt der Schließung in den Inhalten der von ihm als exemplarisch zitierten Studien, die sich mit sehr traditionellen christlichen Formen wie Fürbittengebet, Gottesdienstbesuch und Rosenkranzgebet beschäftigen.²⁰³

200 Utsch, Psychotherapie und Spiritualität, 128.

201 A. a. O., 257.

202 Hefti, Spiritualität und Medizin, 244.

203 Vgl. a.a.O., 251.253.257.

Damit sind sowohl Prozesse der Öffnung als auch der Schließung hier sehr deutlich ausgeprägt und liegen wiederum auf besondere Weise ineinander verschränkt vor. Diese deutliche Ausprägung sowohl von Öffnung als auch von Schließung ist die Art und Weise, wie ›Spiritualität‹ in diesem Diskurs verwendet wird – und damit dem spezifischen Anliegen gerecht wird.

3. ›Spiritualität‹ in der Psychologie – eine notwendige Ergänzung

Abschließend sei der Blick auf die Rede von ›Spiritualität‹ in der Psychologie insgesamt gerichtet. Denn psychologische Argumente und Vorgehensweisen werden regelmäßig im praktisch-theologischen Diskurs zitiert, wodurch sie deren spezifische Konnotationen der Rede von ›Spiritualität‹ implizit auch in den eigenen Diskurs eintragen.

Methodisch ergibt sich hier eine Besonderheit: Bei den psychologischen Texten, in denen ›Spiritualität‹ im Bereich wissenschaftlicher psychologischer Literatur thematisiert wird, handelt es sich um Ausnahmen in der Gesamtheit der psychologischen Literatur. So erfolgen in manchen Nachschlagewerken kurze Ausführungen zu ›Spiritualität‹, z.B. im Fachwörterbuch »Dorsch – Lexikon der Psychologie«.²⁰⁴ Und auch im aus dem Englischen übersetzten Lehrwerk »Psychologie« von David G. Myers trägt ein Abschnitt im Kapitel »Emotionen, Stress und Gesundheit« die Überschrift »Spiritualität und Glaubensgemeinschaften«²⁰⁵. Myers und DeWall stellen darin Studien vor, welche die Korrelation zwischen religiösem Engagement und Gesundheit erklären.²⁰⁶ Bei der Darstellung der Studienergebnisse arbeitet Myers hauptsächlich mit der in den Studien verwendeten Begrifflichkeit und spricht deshalb von »religiös«²⁰⁷, während er die Bezeichnung ›Spiritualität‹ nur streift. Insgesamt lässt sich also für dieses Lehrwerk ebenso wie für den Diskurs insgesamt festhalten, dass ›Spiritualität‹ kein verbreiteter Begriff psychologischer Forschung ist. Ausnahmen bilden zwei Themenbereiche, die nachfolgend genauer betrachtet werden.

Dies ist zum einen die »*Psychologie des Lebenssinns*«, in deren Zusammenhang die Persönlichkeitspsychologin Tatjana Schnell den Begriff ›Spiritualität‹ am Rande erwähnt. Insbesondere im Anschluss an ihre Dissertation stand Schnell im Austausch

204 Markus Antonius Wirtz (Hg.), Dorsch – Lexikon der Psychologie, 20., überarb. Auflage Bern 2021.

205 David G. Myers/C. Nathan DeWall, Psychologie, 4., vollst. überarb. Auflage Berlin/Heidelberg 2023, 562–564.

206 Vgl. dazu Abb. 13.56 (a.a.O., 564).

207 Vgl. a.a.O., 562–564.

mit der theologienahen religionspsychologischen Forschung zum Thema »Sinn«. Ihr Ansatz wird deshalb als erstes vorgestellt.

Zum anderen wird ›Spiritualität‹ auch in dem in der klinisch-psychologischen Forschung in jüngerer Zeit breit vertretenen Bereich der »*Achtsamkeit in der Psychotherapie*« verwendet. Der Begriff wird in Verbindung mit ›Spiritualität‹ ebenfalls in der Praktischen Theologie rezipiert.

Ergänzend stelle ich in einem dritten Abschnitt Rekurse auf sogenannte »*Transpersonale Psychologie*« dar. »Transpersonale Psychologie« wird zwar weitgehend außerhalb des akademischen Bereichs betrieben, jedoch in theologischer bzw. theologienaher Literatur im Kontext der Rede von ›Spiritualität‹ und Psychologie regelmäßig zitiert.

Aufgrund der äußerst schmalen Textbasis gehe ich im folgenden Unterkapitel eng an den einzelnen einschlägigen Texten entlang und ziele nicht darauf ab, zwischen den völlig unverbunden nebeneinander stehenden Texten gemeinsame Denkfikturen oder Argumentationsstrukturen zu finden. In dieser Hinsicht stellt das folgende Unterkapitel eine methodische Abweichung dar – und bietet zugleich, wie sich zeigen wird, eine inhaltlich notwendige Ergänzung.

3.1 ›Spiritualität‹ und Lebenssinn

Die Psychologin Tatjana Schnell befasst sich im Bereich der Grundlagenforschung zur Persönlichkeits- und Differentiellen Psychologie vor allem mit dem Thema »Lebenssinn«. Sie gründete das »Existential Psychology Lab« in Innsbruck und hat seit 2020 die »Professur für Existenzielle Psychologie« in Oslo inne.²⁰⁸ Im Anschluss an ihre Dissertation veröffentlichte sie Aufsätze im Sammelband »Individualisierung – Spiritualität – Religion« (2008) von Wilhelm Gräb und Lars Charbonnier sowie im Sammelband »Gesundheit – Religion – Spiritualität« (2011) von Constantin Klein, Hendrik Berth und Friedrich Balck.²⁰⁹

Quelle für die folgende Darstellung ist ihre Monographie »Psychologie des Lebenssinns« (2016/2020). Die Grundannahme Schnells für ihre Sinnforschung formuliert sie hier so, »dass es Formen des Engagements, der Hingabe und der Selbstverpflichtung gibt, die jenseits religiöser Strukturen als Sinnstifter wirksam

208 Vgl. <https://www.sinnforschung.org/team> [Abruf am 06.10.2023].

209 Vgl. Tatjana Schnell, Implizite Religiosität. Vielfalt von Lebensbedeutungen in religiösen Ausdrucksformen, in: Wilhelm Gräb/Lars Charbonnier (Hg.), Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive (Studien zu Religion und Kultur 1), Berlin/Münster 2008, 111–135 und Tatjana Schnell, Religiosität und Spiritualität als Quellen der Sinnerfüllung, in: Constantin Klein/Henrik Berth/Friedrich Balck (Hg.), Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze, Weinheim/München 2011, 259–271.

sind«²¹⁰. Dazu erhebt Schnell sowohl, was Menschen Sinn gibt und wie dabei verschiedene Dimensionen zusammenhängen, als auch wieviel Sinnerfüllung oder Sinnkrisen Menschen erleben.²¹¹ Inhaltlich erarbeitet Schnell »Lebenssinn« über das »Konstrukt der Lebensbedeutungen [...], die dem Leben Bedeutung geben, indem sie aktiv verfolgt werden«²¹². Auf Basis qualitativer Studien erarbeitet sie 26 Lebensbedeutungen, die sie fünf Sinndimensionen (vertikale und horizontale Selbsttranszendenz, Selbstverwirklichung, Ordnung und Wir- und Wohlgefühl) zuordnet.²¹³

Während die Inhalte der Lebensbedeutungen und ihre Anzahl und Abgrenzung voneinander sich aus den Selbstaussagen von Befragten ergeben (deduktiv), erfolgt die Benennung der Kategorien unter anderem mit ›Religiosität‹ und ›Spiritualität‹ durch Schnell selbst (induktiv). ›Religiosität‹ und ›Spiritualität‹ bilden dabei für Schnell die zwei konstituierenden Lebensbedeutungen der für Sinnerleben bedeutsamen Sinndimension »vertikale Selbsttranszendenz«.²¹⁴ Den Begriff ›Spiritualität‹ führt Schnell demnach als Ergänzungsbegriff zu Religiosität innerhalb der Sinndimension vertikale Selbsttranszendenz selbst ein.²¹⁵ Das verbindende

210 Tatjana Schnell, *Psychologie des Lebenssinns*, 2., überarb. u. erw. Auflage Berlin 2020, VI.

211 Entscheidend im Vergleich zu früherer Sinnforschung v.a. unter Bezugnahme auf Viktor Frankl ist Schnells Differenzierung von Sinnerfüllung und Sinnkrise als zwei voneinander *unabhängige* Dimensionen, die die Berücksichtigung existenzieller Indifferenz ermöglichen, wenn die Werte auf beiden Skalen niedrig sind (vgl. Schnell, *Psychologie des Lebenssinns*, 9). Daneben erarbeitet Schnell vier Kriterien von Sinnerfüllung: Zugehörigkeit, Bedeutungshaftigkeit, Orientierung und Kohärenz (vgl. a.a.O., 87).

212 A. a. O., 11 [im Original teilweise hervorgehoben].

213 Sinnerleben erweist sich dabei in ihren empirischen Studien als höher, wenn Menschen mindestens vier unterschiedliche Lebensbedeutungen verwirklichen (dies nennt Schnell »Breite«) und diese wiederum mindestens drei unterschiedlichen Sinndimensionen angehören (dies nennt Schnell »Balance«, vgl. a.a.O., 73). Unabhängig davon weist Schnell erhöhtes Sinnerleben nach, wo Menschen horizontaler und besonders vertikaler Selbsttranszendenz große Bedeutung zumessen (dies nennt Schnell »Tiefe«, vgl. a.a.O., 75).

214 Wenn Schnell »Religiosität‹ und »Spiritualität‹ als vertikale Selbsttranszendenz fasst und zugleich unter der Überschrift »Religion und Sinn« verhandelt, bezeichnet sie mit vertikale Selbsttranszendenz das, was in Theologie und Religionswissenschaften mit einem weiten Religionsbegriff bezeichnet wird (vgl. a.a.O., 87).

215 Die Referenz auf Thomas Luckmanns »unsichtbare Religion« fällt hier weg (anders noch Schnell, *Implizite Religiosität*, 117). Diese hatte sie in ihren früheren Arbeiten mit Edward Baileys »Impliziter Religion« verknüpft und daraus ihre Forschung zu »Impliziter Religiosität« abgeleitet (vgl. a.a.O., 118f). Hierbei verstand sie »Sinnstiftung als die zentrale religiöse Funktion [...] und als funktionales Kriterium Impliziter Religiosität« (a.a.O., 120 [Hervorhebung im Original]). Auch den Begriff »Implizite Religiosität« nennt Schnell 2020 nicht mehr, er taucht nur noch als Titel ihrer Dissertation im Literaturverzeichnis auf: Tatjana Schnell, *Implizite Religiosität. Zur Psychologie des Lebenssinns*, Lengerich u.a. 2004.

Element von Religiosität und ›Spiritualität‹ ist die Annahme einer höheren Macht oder Wirklichkeit durch die Befragten.²¹⁶

Insgesamt befasst sich Schnell in der Sinnforschung also mit ›Spiritualität‹, weil diese wie andere Formen von Selbsttranszendenz und insbesondere wie ›Religiosität‹ mit hoher Sinnerfüllung einhergehen.²¹⁷ Schnell stellt dazu ›Religiosität‹ und ›Spiritualität‹ einander als Kontrast gegenüber. ›Spiritualität‹ versteht sie dabei als ›alternative Religiosität‹. Denn auf Basis ihrer qualitativen Daten benötigt sie einen Begriff, der neben ›Religiosität‹ die Gruppe derer bezeichnet, die ebenfalls »auf die Existenz einer höheren Wirklichkeit, mit der man in Beziehung treten kann«²¹⁸, verweisen. Ihr Verständnis von ›Spiritualität‹ im Sinne ›alternativer Religiosität‹ zeigen auch die Items des von ihr entwickelten LeBe-Fragebogens, die Schnell aus Interview-Studien gewonnen hat. Die jeweils informationsstärksten Items zu beiden Begriffen lauten:

Religiosität: »In meinem Leben sind Religion und Glaube ein wichtiger Bestandteil.«

Spiritualität: »Der Glaube an eine andere Wirklichkeit (Schicksal, Wiedergeburt) prägt mein Leben.«²¹⁹

In diesem Sinne verwendet Schnell ›Religiosität‹ und ›Spiritualität‹ über weite Strecken als Doppelausdruck für vertikale Selbsttranszendenz. Dabei versteht sie ›Spiritualität‹ in Abgrenzung zu ›Religiosität‹ als »[w]eniger strukturiert, da nicht institutionalisiert«²²⁰. Deutlich wird damit zugleich, dass Schnell einen eng gefassten Begriff von Religion bzw. Religiosität im Sinne institutionalisierter Religion vertritt. ›Spiritualität‹ ist für sie dementsprechend ein »[s]ubjektiver Zugang zu ande-

216 Vgl. Schnell, *Psychologie des Lebenssinns*, 87. Dabei geht es bei ›Religiosität‹ auch um Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, bei ›Spiritualität‹ eher um Zugehörigkeit zu Natur, Menschheit und Universum (vgl. a.a.O., 87f). Daneben wird auch die Sinndimension »horizontale Selbsttranszendenz« erfasst, zu der Aspekte wie soziales Engagement, Naturverbundenheit, Selbsterkenntnis, Gesundheit und Generativität gehören (vgl. a.a.O., 71 Tab. 6.1).

217 Vgl. a.a.O., 70.

218 A. a. O., 87.

219 Beide Items a.a.O., 26. Zur Darstellung des Vorgehens vgl. a.a.O., 22–28. Interviewstudien von Menschen, für die ›Spiritualität‹ eine große Rolle spielt, ergaben unter anderem folgende Zitate (a.a.O., 76): »Spiritualität heißt für mich, auf dem Weg zu sein. Sie steht für Selbsterkenntnis, Entwicklung, Veränderung, Schmerz, Glück, Kontakt mit dem Leben.«/»Ich habe ein tiefes Gefühl, dass die Dinge nicht beliebig sind, dass Dinge nicht zufällig passieren. Es gibt Energien, Kräfte jenseits des Menschen, vielleicht einfach eine ›Lebensenergie‹. Ich denke, das ist etwas, was nicht zu verstehen ist, sondern nur gespürt und erfüllt werden kann.«/»Ich übe regelmäßig Yoga und Reiki aus, mache Musik und gehe zu Frauenabenden.«

220 A. a. O., 87.

rer Wirklichkeit« und alternativ zu ›Religiosität‹, die sie als »[r]eligöses Leben und persönliche Gottesbeziehung« versteht.²²¹

Diese Denkfigur der Kontrastierung im Zusammenhang der Rede von ›Spiritualität‹ ist aus dem Zusammenhang der religionssoziologischen und religionspsychologischen Rede von ›Spiritualität‹ schon vertraut. Wie Pollack fasst Schnell sowohl ›Spiritualität‹ (als ›alternative Spiritualität‹) und ›Religiosität‹ (als institutionelle Gebundenheit) relativ eng und auf vertikale Transzendenz bezogen und stellt beide Begriffe einander kontrastierend gegenüber. Auch spielt bei ihr – wie bei Pollack – der Aspekt der Selbstbezeichnung zunächst keine bzw. nur eine untergeordnete Rolle.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, »dass der Selbsttranszendenz – und dabei in besonderem Ausmaß der vertikalen Selbsttranszendenz (Religiosität und Spiritualität) – eine besonders sinnintensivierende Funktion zukommt«²²². In Schnells eigenen Worten ist dabei der Aufmerksamkeitsfokus »weg vom Selbst«²²³ entscheidend für erlebte Sinnerfüllung. Ein von Schnell genanntes Zitat Paul Tillichs deutet an, wie ihre Rede von ›Religion‹ und ›Spiritualität‹ in den Diskurs über die Begrifflichkeiten eingeordnet werden kann: Denn Tillich empfiehlt, bei Bedarf das Wort »Gott« durch das Wort »Tiefe« zu ersetzen. Und »Tiefe« wiederum ist in Schnells Modell das Ausmaß vertikaler oder horizontaler Selbsttranszendenz. Damit deutet sich an, dass Schnells Begriff der ›Selbsttranszendenz‹ letztlich genau das meint, was auch ein weiter Religionsbegriff zu bezeichnen versucht.²²⁴

Durch die gesamte Konzeption ihres Ansatzes wird deutlich, dass Schnell ›Spiritualität‹ im Sinne alternativer Religiosität versteht und eng mit Lebenssinn und Selbsttranszendenz verknüpft. Damit steht der Fokus auf das Individuum im Zentrum aller Überlegungen – wie es der Disziplin der Persönlichkeitspsychologie entspricht. Der Aspekt der Erfahrung, der im praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurs von so großer Bedeutung ist, spielt hingegen für die Argumentation keine zentrale Rolle.

3.2 ›Spiritualität‹ und Achtsamkeit

Auch im Bereich der Angewandten Psychologie wird der Begriff ›Spiritualität‹ genannt. Dies geschieht vor allem im Kontext der Psychotherapieforschung, wenn es um »Achtsamkeit« geht. Anhand prominenter Beispiele aus Psychologie und Psychiatrie sowie aus dem Kontext Praktischer Theologie seien entsprechende Ansätze

221 Beide Zitate a.a.O., 71. Jedoch finden sich auch andere Zuordnungen, z.B. wenn unter der Überschrift »spirituelles Bewusstsein« beide Ausdrücke genannt werden (»Spiritualität oder Religiosität«, a.a.O., 193).

222 A. a. O., 87.

223 A. a. O., 75.

224 Vgl. a.a.O., 94 unter Verweis auf Paul Tillich, In der Tiefe ist Wahrheit (Religiöse Reden, 1. Folge), Stuttgart 1975, 55.

kurz dargestellt. Leitend ist dabei die Frage, inwiefern mit der Rede von Achtsamkeit eine Öffnung für oder eine Verknüpfung mit ›Spiritualität‹ erfolgt und welches Verständnis von ›Spiritualität‹ dabei zugrunde liegt.

Achtsamkeit in der Psychotherapieforschung

In der Psychotherapieforschung werden zahlreiche verschiedene Verfahrensweisen und therapeutische Modelle erforscht, in denen Achtsamkeit eine Rolle spielt. Zu unterscheiden sind dabei einerseits Ansätze, in denen Achtsamkeit eines von mehreren verschiedenen Therapieprinzipien ist, und andererseits Ansätze, bei denen wie in der Mindfulness-based Stress Reduction (MBSR) und der Mindfulness-based Cognitive Therapy (MBCT) Achtsamkeit das *zentrale* Therapieprinzip ist – in diesem Fall ist die Rede von »achtsamkeitsbasierten Ansätzen«²²⁵.

Johannes Michalak und Thomas Heidenreich beschreiben für diese zuletzt genannten Ansätze Achtsamkeit im Anschluss an Jon Kabat-Zinn als »bestimmte Form der Aufmerksamkeitslenkung«²²⁶, die auf den aktuellen Augenblick fokussiert und dabei absichtsvoll und nicht-wertend vorgeht.²²⁷ Bereits an dieser Beschreibung wird deutlich, dass die Autoren sich um eine Rezeption von Achtsamkeit bemühen, die – abgesehen von der Nennung ihrer buddhistischen Herkunft – ohne Verweise auf die kulturelle oder religiöse Verortung des Begriffs erfolgt und vielmehr über konkrete Verhaltensweisen beschrieben wird.²²⁸ Dieses Vorgehen ist in der Psychologie üblich, weil sie sich selbst in erster Linie als empirisch-experimentell arbeitende Wissenschaft versteht und dazu auf (Verhaltens-)Beobachtung zurückgreift. Achtsamkeit wird dementsprechend als beobachtbare »allgemeinmenschliche Fähigkeit«²²⁹ vorgestellt, die eingeübt werden kann.

Dennoch stellen auch Michalak und Heidenreich fest, dass in der Rede von Achtsamkeit etwas mitschwingt, das über andere therapeutische Prinzipien hinausweist:

»Vielmehr erscheint uns mit Achtsamkeit auch eine Perspektive verbunden, die das Potenzial zu einer grundlegenden Umorientierung und einer anderen Be-

225 Johannes Michalak/Thomas Heidenreich/J. Mark G. Williams, *Achtsamkeit*, 2., überarb. Auflage Göttingen 2022, 9 [Hervorhebung im Original]. Für die erste Gruppe sprechen sie von »achtsamkeitsinformierten Ansätzen« (ebd.).

226 A. a. O., 5.

227 Vgl. a.a.O., 5f unter Verweis auf Jon Kabat-Zinn, *Full catastrophe living. The program of the stress reduction clinic at the University of Massachusetts Medical Center*, New York 1990.

228 »Buddhistisch« wird nur in historischer Hinsicht erwähnt: Thomas Heidenreich/Johannes Michalak, *Achtsamkeit*, in: Jürgen Margraf/Silvia Schneider (Hg.), *Lehrbuch der Verhaltenstherapie* (Bd. 1: Grundlagen, Diagnostik, Verfahren und Rahmenbedingungen psychologischer Therapie), 4., vollst. überarb. u. aktual. Auflage Berlin 2018, 455–464: 456.

229 Michalak u.a., *Achtsamkeit*, 9.

ziehung zur Wirklichkeit hat, die über die normalerweise im Rahmen der Psychotherapieforschung betrachteten Outcomes hinausgeht [...] Jeder Einzelne muss sich fragen, inwieweit er diese tiefere ›Transformationsdimension‹ von Achtsamkeit für eine Illusion hält, die einer nüchternen wissenschaftlichen Überprüfung nicht standhält, oder eine Dimension, der er sich auch durch das Einlassen auf eine entsprechende Praxis annähern möchte.«²³⁰

Mit dieser und anderen Formulierungen lassen die Autoren sozusagen einen Raum offen, der mit dem Begriff ›Spiritualität‹ gefüllt werden kann, was sie selbst jedoch zunehmend vermeiden. So benennen sie in ihrem einschlägigen Handbuch »Achtsamkeit und Akzeptanz in der Psychotherapie« (1. Auflage 2004) noch die buddhistische Herkunft des Prinzips und seine »spirituellen Anklänge«²³¹ gleich zu Beginn ihrer Einleitung explizit. Außerdem nehmen sie in diesen Sammelband Texte buddhistischer Lehrer wie Títch Nhát Hạnh und Dagya Rinpoche auf.²³² Zugleich distanzieren sie sich auch hier schon von einer zu engen Verbindung zu ›Spiritualität‹, indem sie von Prinzipien schreiben, »die ursprünglich spirituellen Traditionen entstammen«²³³. In den Folgejahren vermeiden sie jedoch zunehmend die Rede von ›Spiritualität‹ insgesamt.²³⁴

Im Hinblick auf Achtsamkeit geht Michael Utsch in der oben bereits genannten Monographie »Spiritualität und Psychotherapie« (2014/2018) ganz ähnlich vor. Denn er stellt das Konzept der Achtsamkeit weitgehend unter Vermeidung der Rede von ›Spiritualität‹ vor und weist auf die buddhistischen Wurzeln von Achtsamkeit nur hin.²³⁵ Auch im Heft der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen zum Thema »Achtsamkeit« (2015) wird der Begriff ›Spiritualität‹ nur am Rande genannt.²³⁶ Henning Freund und Michael Utsch reflektieren hier die buddhistischen

230 A. a. O., 90.

231 Thomas Heidenreich/Johannes Michalak, Achtsamkeit und Akzeptanz in der Psychotherapie. Eine Einführung, in: Dies. (Hg.), Achtsamkeit und Akzeptanz in der Psychotherapie, 3., überarb. u. erw. Auflage Tübingen 2009, 11–24: 11.

232 Vgl. Heidenreich/Michalak, Achtsamkeit und Akzeptanz in der Psychotherapie, 16. Auf Schriften von Títch Nhát Hạnh weisen sie später weiterhin hin (vgl. a. a. O., 464 und Michalak u. a., Achtsamkeit, 61).

233 Heidenreich/Michalak, Achtsamkeit und Akzeptanz in der Psychotherapie, 12. Auch 2018 verwendeten sie noch den Begriff »spirituell« (Heidenreich/Michalak, Achtsamkeit, 456).

234 Sie verwenden jetzt den Begriff »religiös« (vgl. Michalak u. a., Achtsamkeit, 9).

235 Vgl. Utsch, Psychotherapie und Spiritualität, 247f.

236 Klemens Schaupp deutet in seinem Text »Das Konzept der Achtsamkeit aus christlicher Perspektive« dieses anhand ausgewählter Texte des Lukasevangeliums, um zu zeigen, dass Achtsamkeit neben den buddhistischen »doch auch biblische Wurzeln« (Klemens Schaupp, Das Konzept der Achtsamkeit aus christlicher Perspektive, in: Henning Freund [Hg.], Achtsamkeit aus psychologischer und theologischer Sicht [EZW-Texte 235], Berlin 2015, 40–49: 42 [Hervorhebung im Original]) hat. Den Begriff ›Spiritualität‹ verwendet er nur am Rand und ausschließlich zur Bezeichnung christlicher Formen von ›Spiritualität‹. Stefan S. Jäger stellt

Wurzeln von Achtsamkeit sowie die Frage, ob und inwiefern dementsprechend eine Übertragung von Achtsamkeit in den christlichen Kontext möglich ist. Beide Autoren verknüpfen die Rede von ›Spiritualität‹ und Achtsamkeit kaum, obgleich sie sich generell für die Erforschung von ›Spiritualität‹ im Kontext der Psychotherapie einsetzen und in diesem Zusammenhang zu ›Spiritualität‹ publizieren. Grund hierfür könnte sein, ›Spiritualität‹ nicht buddhistisch konnotieren zu wollen, sondern die inhaltliche Füllung des Begriffs offen zu lassen.

Insgesamt zeigt sich also, dass ›Spiritualität‹ im Kontext von »Achtsamkeit« in der Psychotherapieforschung nur selten genannt wird. Wenn der Begriff jedoch auftaucht, ist er buddhistisch konnotiert.

Achtsamkeit in der Praktischen Theologie

An dieser Stelle ist auch auf die wenigen Texte hinzuweisen, die in der Praktischen Theologie über den Umweg psychotherapeutischer Literatur den Begriff der »Achtsamkeit« ebenfalls rezipieren. Es finden sich sehr unterschiedliche Rezeptionen des Zusammenhangs von Achtsamkeit und ›Spiritualität‹. Eine eng an der Psychotherapieforschung orientierte und damit die ›Spiritualität‹ ausklammernde Rezeption von Achtsamkeit wie bei Heidenreich und Michalak nimmt z.B. Annette Haußmann im Hinblick auf Seelsorge vor.²³⁷ Andere führen den Zusammenhang von »Achtsamkeit« und ›Spiritualität‹ ausführlicher aus.

So geht zum Beispiel Rainer Höfelschweiger in seinem Aufsatz »Die Achtsamkeit des Guten Hirten« (2016) davon aus, dass mit der Aufnahme von Akzeptanz und Achtsamkeit in die kognitiv-behavioralen Therapieverfahren diese »um spezifisch spirituelle Haltungen«²³⁸ erweitert werden. Die Zielrichtung seiner Argumentation umfasst dabei zweierlei: Inhaltlich geht es ihm um die Frage, ob mit der Rezeption von Achtsamkeit explizit oder implizit von einer »anthropologischen

die Frage, inwiefern Achtsamkeit ein Anknüpfungspunkt für interreligiöse Lernprozesse von Buddhismus und Christentum sein kann. Auch er formuliert weitgehend ohne den Begriff ›Spiritualität‹ (vgl. Stefan S. Jäger, Das Achtsamkeitskonzept zwischen östlicher und westlicher Spiritualität, in: Henning Freund [Hg.], Achtsamkeit aus psychologischer und theologischer Sicht [EZW-Texte 235], Berlin 2015, 50–63). Jäger arbeitet heraus, dass Achtsamkeit im Buddhismus ein so zentrales Konzept ist, dass es mit grundlegenden buddhistischen Annahmen einhergeht (vgl. a.a.O., 52) und »pragmatisch reduziert« (a.a.O., 61) werden muss, um kontextunabhängig rezipiert werden zu können.

237 Annette Haußmann, Eine Frage der Haltung. Integrative Impulse für die Seelsorge aus neueren Ansätzen der Verhaltenstherapie, in: WzM 74 (2022), 201–214.

238 Rainer Höfelschweiger, Die Achtsamkeit des Guten Hirten, in: WzM 68 (2016), 348–359: 351. Er findet es wichtig, dass »der weltanschauliche Hintergrund der jeweilig in Rede stehenden Achtsamkeitshaltung und namentlich deren soteriologische Pragmatik stets sorgfältiger Abklärung« (a.a.O., 353) bedarf, da s. E. insbesondere Jon Kabat-Zinn Achtsamkeit als Universalie konzipierte.

Selbsterlösungskapazität«²³⁹ ausgegangen wird, was aus christlicher Perspektive zu problematisieren sei. Deshalb schlägt Höfelschweiger vor, zur angemessenen Deutung und Praxis von Achtsamkeit an christlich geprägte »alltagsspirituelle Traditionselemente«²⁴⁰ anzuschließen. Als Beispiel »jüdisch-christlicher Spiritualität«²⁴¹ könne so etwa durch die Rede vom Guten Hirten im Anschluss an Psalm 23 eine Haltung der Achtsamkeit größeren Bevölkerungsgruppen nahegebracht werden.²⁴² Diese Annahme baut auf Höfelschweigers These,

»dass vielen Menschen unseres Kulturraums die in der Sphäre des Wohls wertvollen Achtsamkeithaltungen in noch hilfreicherer Weise zugänglich gemacht werden könnten, wenn dabei auf Spiritualitätselemente zurückgegriffen werden könnte, die gesellschaftlich breiter hinterlegt sind und die zudem die als notwendig beschriebene Klärung soteriologischer Zuständigkeiten erlaubten.«²⁴³

Psalm 23 ist für Höfelschweiger ein Paradebeispiel für »eine christliche Spiritualität der Achtsamkeit«²⁴⁴. Im Hinblick auf den Spiritualitätsbegriff zeigt sich deutlich, dass Höfelschweiger diesen im psychotherapeutischen Rahmen als buddhistisch konnotiert versteht. Dies ist der Grund dafür, ihm ein eigenes Verständnis christlicher ›Spiritualität‹ entgegenzusetzen.

Michael Seibt zielt in einem Beitrag im Deutschen Pfarrerblatt 2019 auf eine »säkulare Spiritualität«.²⁴⁵ Damit meint er, die dem Buddhismus entlehnte Methode der Achtsamkeit durch einen MBSR-Kurs zu erleben.²⁴⁶ Die in diesem Kurs gelernte Achtsamkeitspraxis erfolge ohne inhaltliche Füllung, vielmehr gehe es um das »für alle Menschen Zugängliche und Wesentliche«²⁴⁷. Erst in einem zweiten Schritt gehe es darum, dass Menschen die gemachte Erfahrung »deuten. Dabei kann der reiche Schatz an christlichen Deutungsangeboten durchaus hilfreich sein.«²⁴⁸ Für Seibt ist die mit Achtsamkeit verknüpfte ›Spiritualität‹ damit zunächst säkular, kann aber – sofern gewünscht – christlich gedeutet werden.

239 A. a. O., 354.

240 A. a. O., 355.

241 A. a. O., 357 [im Original hervorgehoben].

242 Vgl. a. a. O., 355.

243 A. a. O., 356.

244 A. a. O., 359. Er begründet dies ausführlich mit einer Verknüpfung von Rechtfertigungslehre und Schema-Therapie (vgl. a. a. O., 357f).

245 Michael Seibt, Auf dem Weg zu einer säkularen Spiritualität. Stressbewältigung durch Achtsamkeit als kirchliches Angebot, in: DtPfrBl 119 (2019), 399–401.

246 Mindfulness-Based Stress Reduction im Anschluss an Jon Kabat-Zinn, vgl. oben Kap. IV Anm. 227.

247 Seibt, Auf dem Weg zu einer säkularen Spiritualität, 399.

248 A. a. O., 401.

Höfelschweiger und Seibt verknüpfen also beide »Achtsamkeit« mit »Spiritualität«. Ihren christlichen Standpunkt bringen sie dabei als komplementär (Höfelschweiger) bzw. als fakultativ (Seibt) zur vorausgesetzten buddhistischen Konnotation von »Spiritualität« ein. Während Seibt die Vorstellung einer vom Buddhismus gelösten Praxis der Achtsamkeit – wie sie in der Psychotherapieforschung üblich ist – teilt, stellt Höfelschweiger seine christliche Interpretation einer buddhistisch konnotierten Achtsamkeit entgegen. Als Gemeinsamkeit zeigt sich: Im Kontext der Rede von Achtsamkeit ist für beide der Begriff »Spiritualität« buddhistisch konnotiert.

Damit zeigen sowohl psychotherapeutische als auch theologisch bzw. kirchlich zu verortende Texte, dass Achtsamkeit als offen für eine religiöse bzw. spirituelle Dimension verstanden wird. Dieser Aspekt wird unterschiedlich stark betont. »Spiritualität« als Achtsamkeit wird in diesem Kontext in erster Linie buddhistisch konnotiert gedeutet.

3.3 Rekurse auf »Transpersonale Psychologie«

Weitgehend außerhalb akademischer Psychologie bewegt sich die »Transpersonale Psychologie«. Es ist jedoch wichtig, sie hier zu benennen, da sie im Zusammenhang der Rede von »Spiritualität« wiederholt unter anderem von Michael Utsch und Anton Bucher erwähnt wird und beide Autoren mit ihren Monographien »Psychotherapie und Spiritualität« (Utsch, 2014/2018) und »Psychologie der Spiritualität« (Bucher, 2007/2014) im Kontext von »Spiritualität« und Psychotherapie häufig und prominent zitiert werden, auch in der Praktischen Theologie.²⁴⁹ Konnotationen des Spiritualitätsbegriffs »Transpersonaler Psychologie« beeinflussen auf diesem Wege indirekt auch den Spiritualitätsbegriff in der Praktischen Theologie.

Da der Status »Transpersonaler Psychologie« im Hinblick auf deren Wissenschaftlichkeit fragwürdig ist, ihr Name aber suggeriert, sie sei anerkannter wissenschaftlicher Forschungszweig, wird der Begriff nachfolgend durchgehend mit Anführungszeichen markiert, um diese Spannung im Blick zu behalten. Denn die Rezeption »Transpersonaler Psychologie« ist aus verschiedenen Gründen problematisch. Erstens präsentiert ein Rekurs auf Publikationen, die den Begriff »Psychologie« im Titel tragen, scheinbar wissenschaftliche Erkenntnisse, obgleich die Wissenschaftlichkeit ihrer Thesen nicht immer nachvollziehbar ist. Die Wahrnehmung

249 So zählt Roser Utsch als eine der Personen auf, die »Maßgebliches« (Roser, *Spiritual Care*, 454) zur empirischen Erfassung von »Spiritualität« beigetragen haben. Utsch veröffentlicht außerdem in so unterschiedlichen praktisch-theologischen Sammelbänden wie denen von Zimmerling (Zimmerling, *Handbuch Evangelische Spiritualität* [Bd. 2], 2018) und Gräb (Gräb/Charbonnier, *Individualisierung – Spiritualität – Religion*, 2008). Auf Bucher wird verwiesen u.a. in Schnütgen, *Tanz*, 32; Hermisson, *Spirituelle Kompetenz*, 52 und Rothgangel, *Zwischenbilanz*, 183.

als Wissenschaft wird jedoch bestärkt, wenn entsprechende Texte zum Beispiel von Bucher und Utsch in einer Reihe mit wissenschaftlichen Konzeptionen präsentiert werden. Eng damit verbunden ist zweitens, dass den Ansätzen »Transpersonaler Psychologie« häufig empirische Belege ihrer Thesen fehlen.²⁵⁰ Und drittens gibt es Hinweise auf problematische Wurzeln transpersonalen Denkens im Bereich nationalsozialistischer Ideologie.²⁵¹

Inhaltlich wird »Transpersonale Psychologie« üblicherweise als eine von mehreren sehr unterschiedlichen Weiterentwicklungen der Humanistischen Psychologie im Anschluss an Abraham Maslow gedeutet: Maslow ging unter anderem davon aus, dass »der Mensch ohne »das Transzendente und Transpersonale« krank werde«²⁵². Als entscheidende Protagonisten im Bereich »Transpersonaler Psychologie« werden üblicherweise unter anderem Stanislaw Grof und Ken Wilber genannt. Die im Detail voneinander abweichenden Ansätze »Transpersonaler Psychologie« sind verbunden durch zentrale gemeinsame Annahmen:

»Sie gehen von einem »höheren« spirituellen Wesenskern des Menschen aus, der sich verwirklichen und über das Ich hinauswachsen will, um das Individuum in das kosmische Ganze zu integrieren.«²⁵³

Hinsichtlich des Verständnisses von »Spiritualität« dominiert im deutschsprachigen Kontext im Zusammenhang »Transpersonaler Psychologie« der Fokus auf das »Bewusstsein«. »Spiritualität« tritt hierbei regelmäßig als dem »Bewusstsein« beigeordnetes Wort auf.²⁵⁴ Mit einer religionskritischen Position verbunden ist durchgehend das Verständnis von »Spiritualität« als anthropologische Konstante: »Allein das Unfassbare »mitten in jedem individuellen Bewusstsein« reicht aus, um auf die spiritu-

250 Michael Utsch, *Religiöse Fragen in der Psychotherapie. Psychologische Zugänge zu Religiosität und Spiritualität*, Stuttgart 2005, 93–96: 94; Bucher, *Psychologie der Spiritualität*, 80.

251 Eine sehr kritische Auseinandersetzung mit »Transpersonaler Psychologie« findet sich bei Karin Daecke, *Die Spiritualität von Transpersonaler Psychologie und esoterischem Psychomarkt. Eine Verbindung, die zu Diskurs und Nachdenken auffordert*, in: *Zeitschrift für Religions- und Weltanschauungsfragen* 82,4 (2019), 123–133.

252 Susanne Heine, *Grundlagen der Religionspsychologie. Modelle und Methoden*, Göttingen 2005, 303 unter Verweis auf Abraham H. Maslow, *Psychologie des Seins. Ein Entwurf*, Frankfurt a.M. 1994, 12.

253 A. a. O., 304.

254 Vgl. dazu Aussagen aus dem Bereich »Transpersonaler Psychologie«: Liane Hofmann, *Spirituelle oder religiöse Orientierung und deren Auswirkung auf die psychotherapeutische Tätigkeit*, in: Arndt Büssing/Niko Kohls (Hg.), *Spiritualität transdisziplinär. Wissenschaftliche Grundlagen im Zusammenhang mit Gesundheit und Krankheit*, Berlin/Heidelberg 2011, 173–195: 176; Stefan Schmitz, *Transpersonale Psychologie. Eine integrative Einführung*, Marburg 2010, 46; Renaud van Quekelberghe, *Grundzüge der spirituellen Psychotherapie, Hohenwarsleben* 2017, 24.

elle Kerndimension unseres Menschseins ständig hinzuweisen.«²⁵⁵ Diese Annahme entspricht der oben bereits ausgeführten Denkfigur ›anthropologischer Spiritualität‹ (in den Spiritualitätsdiskursen ›Mehrdimensionalität‹ und ›Positive Effekte‹) und bildet auch die Basis für Rekurse auf »Transpersonale Psychologie« bei Bucher und Utsch im Zusammenhang ihrer Rede von ›Spiritualität‹. Diese Rekurse weisen verschiedene gemeinsame Merkmale auf, die nun nacheinander vorgestellt werden.

Ambivalent

Sowohl bei Bucher als auch bei Utsch zeigt sich ein ambivalenter Umgang mit »Transpersonaler Psychologie«.

Bucher formuliert unter Verweis auf »Transpersonale Psychologie« das Anliegen, sich in seiner Monographie insbesondere auf solche Ansätze zu beziehen,

»die Spiritualität als menschliche Universalie würdigen und versuchen, das Gemeinsame über die verschiedenen Traditionen hinweg herauszuarbeiten, dies umso mehr, als ein Kern von Spiritualität in ›Verbundenheit‹ bestimmt wird.«²⁵⁶

»Transpersonale Psychologie« stellt für ihn deshalb einen legitimen Anknüpfungspunkt für die Thematik der ›Spiritualität‹ dar. Dementsprechend sieht er Vorläufer der aktuell viel diskutierten ›Spiritualität‹ in der »Humanistischen und Transpersonalen Psychologie«²⁵⁷. Letztere beschreibt er als zunehmend anerkannt und zitiert einige ihrer zentralen Protagonisten gleich zu Beginn seines Buches.²⁵⁸ Er beschreibt ausführlich Ansätze transpersonaler Psychologie und Psychotherapie.²⁵⁹ Auch stellt er das Entwicklungsmodell des »Transpersonalen Psychologen« Ken Wilber ausführlich und gleichberechtigt neben den Modellen der Theologen James Fowler und Fritz Oser vor.²⁶⁰ Damit platziert er »Transpersonale Psychologie« ausgesprochen prominent im wissenschaftlichen Kontext, obgleich ihre Wissenschaftlichkeit umstritten ist.

Zugleich zitiert er auch kritische Äußerungen gegenüber »Transpersonaler Psychologie«. Denn diese beanspruche »Wissenschaftlichkeit, obwohl sie teils als Romantizismus verunglimpft wird, teils als esoterisch unwissenschaftlich« und »ge-

255 van Quekelberghe, Grundzüge, 33 [im Original hervorgehoben]. In diesem Sinne versteht van Quekelberghe ›Spiritualität‹ »gewissermaßen vor- und transkonfessionell zugleich« (a.a.O., 37).

256 Bucher, Psychologie der Spiritualität, 12.

257 A. a. O., 13.

258 Vgl. a.a.O., 10–12. Wörtlich schreibt er, dass diese »an Renommee gewinnt« (a.a.O., 12).

259 Vgl. a.a.O., 182–185. Bucher übt nicht selbst Kritik an diesen Formen, er zitiert jedoch die Kritik anderer (vgl. a.a.O., 180).

260 Vgl. a.a.O., 71–79.

fährlich« eingeschätzt wird.²⁶¹ Darüber hinaus bezieht er auch selbst kritisch Stellung: Andere entwicklungspsychologische Modelle zu ›Spiritualität‹ seien »weniger ambitiös und empirisch besser fundiert«²⁶² als das von Wilber.

Buchers Vorgehensweise ist also ambivalent. Obgleich er Vorgehen und Inhalte »Transpersonaler Psychologie« explizit kritisiert, zitiert er deren Vertreter*innen und deren Thesen gleichberechtigt neben wissenschaftlichen Theorien, wodurch er sie aufwertet.

In seiner Monographie »Verbundenheit« (2020), in der Bucher diese als »Spiritualität in einem umfassenden Sinne«²⁶³ versteht, nimmt er keinen expliziten Bezug mehr auf »Transpersonale Psychologie«. Er beschließt das Buch mit dem Fazit:

»Religion und Spiritualität haben die Bühne der Weltgeschichte nicht verlassen. Im Gegenteil: Vielenorts erfolgen religiöse Neuaufbrüche, oft fundamentalistische. Individuelle Spiritualität ist unzähligen Menschen existenziell wichtig. Dem Menschen wohne ein tiefes Verlangen nach dem ›absoluten Einsseins‹ inne, nach umfassender Verbundenheit, kosmischer Geborgenheit.«²⁶⁴

Mit Formulierungen wie dem »absoluten Einssein« und der »kosmischen Geborgenheit« nimmt Bucher Vokabular »Transpersonaler Psychologie« auf, ohne dies explizit zu machen. So trägt sein Spiritualitätsbegriff weiterhin die entsprechenden Konnotationen »Transpersonaler Psychologie«.

Ebenso ambivalent stellt sich die Bezugnahme *Michael Utschs* auf »Transpersonale Psychologie« dar. Er äußert sich in frühen Texten sehr kritisch, was die Inhalte »Transpersonaler Psychologie« angeht,²⁶⁵ bewertet es jedoch schon damals überwiegend positiv, dass durch die »Transpersonale Psychologie« »Spiritualität‹ überhaupt thematisiert wird:

»Ohne Zweifel hat die Transpersonale Psychologie zu einer Trendwende in der Psychologie beigetragen, weil ›Spiritualität‹ zu einem psychologischen Forschungsgegenstand geworden ist. [...] Allerdings werden die Grenzen psycho-

261 Beide Zitate a.a.O., 180.

262 A. a. O., 80.

263 Anton Bucher, *Verbundenheit. Über eines der tiefsten menschlichen Bedürfnisse*, Münster 2022, 8.

264 A. a. O., 116.

265 Vgl. Utsch, *Religiöse Fragen in der Psychotherapie*, 93–96. Es mangle an empirischen Belegen, Grundannahmen seien »unwissenschaftlich« (a.a.O., 94) etc. Vgl. auch Michael Utsch/Johannes Fischer (Hg.), *Im Dialog über die Seele. Transpersonale Psychologie und christlicher Glaube* (Forum Theologie und Psychologie 7), Münster 2003.

logischer Aussagemöglichkeiten hinsichtlich spiritueller Erfahrungen manchmal überschritten, häufig zumindest verwischt.«²⁶⁶

Dadurch entsteht auch bei Utsch zunächst ein deutlich ambivalenter Rekurs auf »Transpersonale Psychologie«.

Später äußert sich Utsch hinsichtlich der »Transpersonalen Psychologie« eher neutral. So zählt er sie z.B. als einen der »Hinweise für einen ›spiritual turn‹ in der deutschsprachigen Psychotherapie«²⁶⁷ auf. Ebenfalls neutral stellt Utsch anschließend die »Transpersonale Psychologie« ausführlich vor²⁶⁸ und kontrastiert sie mit negativ bewerteten »spirituellen Lebenshilfe-Angeboten«²⁶⁹. Sogar als »wegweisend« bezeichnet er den der »Transpersonalen Psychologie« zuzuordnenden Sammelband von Liane Hofmann und Patrizia Heise zu »Spirituellen Krisen«.²⁷⁰ Insgesamt entsteht so der Eindruck einer zunehmend eher positiv konnotierten Bezugnahme auf »Transpersonale Psychologie« bei Utsch.

Sowohl bei Bucher als auch bei Utsch ist der Rekurs auf »Transpersonale Psychologie« deutlich ambivalent, indem diese zwar teilweise deutlich kritisiert wird, zugleich wird sie jedoch gleichberechtigt neben wissenschaftlichen Ansätzen genannt und gewürdigt. Für den zugrunde liegenden Spiritualitätsbegriff bedeutet dies: »Spiritualität« ist damit bei beiden Autoren so weit zu fassen, dass damit sowohl ihr eigener christlicher Standpunkt als auch jener der »Transpersonalen Psychologie« eingeschlossen ist.

Implizit

Neben der expliziten und ambivalenten Bezugnahme auf »Transpersonale Psychologie« sind es implizite Rekurse auf dieselbe, welche ebenfalls die Rede von »Spiritualität« prägen. So ist eine zentrale Quelle, die von Bucher ebenso wie von Utsch zitiert wird, eine Studie von Liane Hofmann mit dem Titel »Spiritualität und Religiosität in der psychotherapeutischen Praxis. Eine bundesweite Befragung von Psychologischen Psychotherapeuten«²⁷¹. Deren Ergebnisse bilden die empi-

266 Utsch, Religiöse Fragen in der Psychotherapie, 93. Ähnlich auch: »Mit ihrem Interesse an mystischen Erfahrungen ist die Transpersonale Psychologie ein wichtiger Gesprächspartner für an intensiven Gotteserlebnissen interessierte Christen.« (ebd. 95).

267 Utsch, Psychotherapie und Spiritualität, 76. Neutral auch der Verweis auf Harald Walach, vgl. a.a.O., 34.

268 Vgl. a.a.O., 89.

269 Utsch, a.a.O., 90. Auch an anderer Stelle findet sich diese implizite Gegenüberstellung von New-Age-Bewegung und Transpersonaler Psychologie, wobei letztere neutral, erstere negativ (sie »vereinnehme« den ursprünglich christlichen Begriff) bewertet wird (vgl. a.a.O., 38f).

270 Vgl. a. a. O., 76. Ähnlich auch schon a.a.O., 2.

271 Liane Hofmann, Spiritualität und Religiosität in der psychotherapeutischen Praxis. Eine bundesweite Befragung von Psychologischen Psychotherapeuten, Oldenburg 2009.

rische Basis für das sowohl von Bucher als auch von Utsch genannte Argument des steigenden Bedarfs an ›Spiritualität‹ in der Psychotherapie, sowohl in der klinischen Forschung als auch in der psychotherapeutischen Ausbildung und der therapeutischen Praxis.²⁷² Konkret antworten die von Hofmann befragten Psychotherapeut*innen zu 65 %, Spiritualität/Religiosität für ihr Leben für bedeutsam zu halten.²⁷³ 67 % der Therapeut*innen wünschen sich eine größere Berücksichtigung des Themas im Psychologiestudium.²⁷⁴ 40 % der von Hofmann befragten Psychotherapeut*innen schreiben »Transpersonaler Psychologie« dabei Einfluss »auf ihre psychotherapeutische Tätigkeit«²⁷⁵ zu. Hofmann selbst reflektiert die Aussagekraft ihrer Studie ausführlich. Sie spricht selbst nicht von einer »repräsentativen« Studie und weist darauf hin, dass die teilnehmenden 57 % der angefragten Personen im Hinblick auf ihr Interesse an der Thematik nicht repräsentativ sein könnten.²⁷⁶ Dieser Aspekt wird in der Rezeption ihrer Studie jedoch häufig unterschlagen, wodurch die Ergebnisse implizit als repräsentativ erscheinen.

Damit ist der »Bedarf« an ›Spiritualität‹ in der Psychotherapie, auf den mit Nennung der Studie Hofmanns Bucher und Utsch wiederholt Bezug nehmen, im Zusammenhang »Transpersonaler Psychologie« zu verstehen. Die ›Spiritualität‹, an der hier Bedarf geäußert wird, ist also genau genommen eng mit »Transpersonaler Psychologie« verbunden. Im Hinblick auf das Verständnis von ›Spiritualität‹ gilt deshalb: Durch das sehr weite Verständnis von ›Spiritualität‹ bei Bucher und Utsch ist jeweils genau zu prüfen, inwiefern der Begriff Konnotationen aus dem Bereich »Transpersonaler Psychologie« trägt.

Reziprok

Neben dieser expliziten und impliziten Rezeption »Transpersonaler Psychologie« in den Monographien von Bucher und Utsch werden beide Autoren umgekehrt auch

272 Utsch, Psychotherapie und Spiritualität, 77; Bucher, Psychologie der Spiritualität, 11. Hofmann selbst stellt sie auch im Sammelband »Spiritualität transdisziplinär« von Arndt Büsing et al. vor (vgl. Liane Hofmann, Spirituelle oder religiöse Orientierung und deren Auswirkung auf die psychotherapeutische Tätigkeit, in: Arndt Büsing/Niko Kohls (Hg.) Spiritualität transdisziplinär. Wissenschaftliche Grundlagen im Zusammenhang mit Gesundheit und Krankheit, Berlin/Heidelberg 2011, 173–195.

273 Vgl. Hofmann, Spiritualität und Religiosität in der psychotherapeutischen Praxis, iif und 350.

274 Vgl. ebd.

275 A. a. O., 346.

276 Vgl. a.a.O., ii. Hofmann selbst benennt die Grenzen der »Repräsentativität der Untersuchungstichprobe« (a.a.O., 332) deutlich und stellt auch fest, dass sich verhältnismäßig wenige Psychotherapeut*innen mit kognitiv-behavioraler und psychoanalytisch/tiefenpsychologisch fundierter Ausrichtung zur Teilnahme bereit erklärten (vgl. a.a.O., 332f). Neben allgemeinen Faktoren mag dies am Titel der Untersuchung sowie an der beruflichen Verortung der Forscherin im »Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene e. V.« gelegen haben (vgl. a.a.O., 386f).

selbst im Kontext »Transpersonaler Psychologie« zitiert und rezipiert.²⁷⁷ So nennt Hofmann Veröffentlichungen von Bucher und Utsch, um den Trend des Themas »Spiritualität« zu belegen.²⁷⁸ Und auch in ihrem mit Patricia Heise herausgegebenen Sammelband »Spiritualität und spirituelle Krisen« veröffentlichen – neben prominenten Vertreter*innen »Transpersonaler Psychologie« – ebenfalls Bucher und Utsch.

Exkurs: »Spirituelle Krise«

Die Kategorie »Religiöses oder Spirituelles Problem«, auf die Hofmann und Heise sich beziehen,²⁷⁹ wurde 1994 in das Klassifikationssystem »Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders« (DSM IV) der American Psychiatric Association als V 62.82 aufgenommen und lautet in der deutschen Übersetzung:

»Diese Kategorie kann verwendet werden, wenn im Vordergrund der klinischen Aufmerksamkeit ein religiöses oder spirituelles Problem steht. Beispiele sind belastende Erfahrungen, die den Verlust oder das Infragestellen von Glaubensvorstellungen nach sich ziehen, Probleme im Zusammenhang mit der Konvertierung zu einem anderen Glauben oder das Infragestellen spiritueller Werte, auch unabhängig von einer organisierten Kirche oder religiösen Institution.«²⁸⁰

Auch Utsch weist auf diese relativ neue Kategorie hin, hält sich aber eng an deren Definition im DSM. Für seine Argumentation geht er von den im DSM beschriebenen existenziellen Krisen aus, die ihrerseits eine religiöse oder spirituelle Krise im Sinne des DSM auslösen können.²⁸¹ Bucher hingegen bezieht sich auf Studien aus den Reihen »Transpersonaler Psychologie«, um festzuhalten, dass das Fehlen der Diagnose »Spirituelle Krise« ein Problem war und ihre Aufnahme in das DSM-IV

277 Dies gilt zum Beispiel für Martin Brentrup und Gaby Kupitz, die Bucher, Utsch und van Quekelberghe nebeneinander als Beleg für das Streben nach einem »Überbrücken einer Distanz zwischen Psychotherapie und spiritueller Arbeit« (Martin Brentrup/Gaby Kupitz, *Rituale und Spiritualität in der Psychotherapie*, Göttingen 2015, 14) zitieren.

278 Vgl. Hofmann, *Spiritualität und Religiosität in der psychotherapeutischen Praxis*, 18 und Hofmann, *Spirituelle oder religiöse Orientierung*, 174.

279 Vgl. Liane Hofmann/Patrizia Heise, Über dieses Handbuch, in: Dies. (Hg.), *Spiritualität und spirituelle Krisen. Handbuch zu Theorie, Forschung und Praxis*, Stuttgart 2017, V-XVI: VIII.

280 *Diagnostisches und Statistisches Manual Psychischer Störungen DSM-IV*, hg. v. Henning Saß/Hans-Ulrich Wittchen/Michael Zaudig, 3. Auflage Göttingen u.a. 2001, 772.

281 Vgl. Utsch, *Psychologie und Spiritualität*, 16f. Er verweist im näheren Kontext jedoch auch auf das Handbuch von Hofmann und Heise (vgl. ebd.).

dementsprechend als »Meilenstein«²⁸² zu werten.²⁸³ Implizit füllt er die Diagnose damit transpersonal.

Die Orientierung des Sammelbandes »Spiritualität und Spirituelle Krisen« an »Transpersonaler Psychologie« wird bereits in der Einleitung explizit: Hofmann und Heise zitieren hier zunächst die Spiritualitätsdefinition Buchers.²⁸⁴ Dann ergänzen sie ihre eigene Position als »ein Verständnis von Spiritualität im Sinne der systematischen Entwicklung und Kultivierung des Bewusstseins in Ausrichtung auf Transzendenz«²⁸⁵. ›Spiritualität‹ ist für Hofmann und Heise im Anschluss an Christian Scharfetter dementsprechend die »Selbsterfahrung, dass die wahre Natur, der Kern, die Substanz unseres Wesens (Atman) dieses umgreifende Eine ist«²⁸⁶. Spirituelle Krisen verstehen die Autorinnen entsprechend als »psychische Probleme und Krisen, die einen Bezug zur spirituell-transpersonalen und transzendenten Dimension des Menschseins aufweisen«²⁸⁷ und die sich unter anderem als »schamanische Krise«, »Kundalini-Erwachen« oder »Channeling« zeigen können.²⁸⁸ Damit interpretieren sie die DSM-Diagnose, auf die sie wiederholt hinweisen, in dezidiert transpersonaler Weise.

In diesen Kontext des Sammelbandes tragen Bucher und Utsch mit ihren Texten christliche Konzeptionen ein. Zugleich stellen sie Verknüpfungen zu »Transpersonaler Psychologie« her: So stellt *Bucher* hier ebenso wie in seiner Monographie verschiedene Entwicklungsmodelle im Hinblick auf ›Spiritualität‹ vor, darunter gleichberechtigt jenes von Wilber. Er äußert sich dabei vor allem im Hinblick auf ein hierarchisches Verständnis verschiedener Stufen – bei Wilber ebenso wie bei Fowler –

282 Bucher, *Psychologie der Spiritualität*, 11.

283 Bucher verweist auf Stanislav Grof/Christina Grof (Hg.), *Spirituelle Krisen. Chancen der Selbstfindung*, München 1990, 22 und Wilfried Belschner/Joachim Galuska, *Empirie spiritueller Krisen. Erste Ergebnisse aus dem Projekt RESCUE*, in: *Transpersonale Psychologie und Psychotherapie* 1 (1999), 78–94 (vgl. Bucher, *Psychologie der Spiritualität*, 11).

284 Hofmann/Heise, *Über dieses Handbuch*, VII.

285 Ebd.

286 Christian Scharfetter, *Der spirituelle Weg und seine Gefahren. Spiritualität, Begriff, Typen; Bewusstseinsbereiche, Induktoren und Inhalte; Meditation – spirituelle Krise; Sekten und totalitäre Kulte. Eine Übersicht für Berater und Therapeuten*, Stuttgart 1991, 1 zit.n. Hofmann/Heise, *Über dieses Handbuch*, VIII.

287 Hofmann/Heise, *Über dieses Handbuch*, X.

288 Liane Hofmann/Patrizia Heise, *Spirituelle Krisen: allgemeine Kennzeichen, Auslöser und Gefährdungsfaktoren*, in: Dies. (Hg.), *Spiritualität und spirituelle Krisen. Handbuch zu Theorie, Forschung und Praxis*, Stuttgart 2017, 141–155: 142f. Auch in Hofmanns Dissertation wird dieser Zusammenhang bereits deutlich »Das Konzept der Spirituellen Krise beruht auf der Annahme eines heilsamen Potentials von veränderten Bewusstseinszuständen und von transpersonalen Erfahrungen.« (Hofmann, *Spiritualität und Religiosität in der psychotherapeutischen Praxis*, 59).

kritisch.²⁸⁹ Utsch schreibt einen dezidiert mit christlich-theologischem Vokabular gefüllten Text zu »Glaubenskrisen«, in dem er am Ende auf eine Bezugnahme Jörg Zinks auf »Transpersonale Psychologie« hinweist.²⁹⁰ Insgesamt fällt auf, dass Utsch in diesem Text – und im deutlichen Unterschied zu seiner Monographie »Psychotherapie und Spiritualität« – die Begriffe, »religiös«, »Glaube« und »Sinn« bevorzugt und den Begriff »Spiritualität« hier weitgehend vermeidet.

Auch im Zusammenhang der Rede von religiösen und spirituellen »Krisen« zeigt sich also, dass die unterschiedlichen Deutungen sowohl von »spiritueller Krise« als auch von »Spiritualität« nicht immer thematisiert werden. So sind im Kontext der gegenseitigen Bezugnahme von »Transpersonaler Psychologie« und Religionspsychologie im weiteren Sinne Deutungen von »Spiritualität« möglich, die von existenziellen Sinnfragen (Utsch) bis hin zu »Kundalini-Erwachen« (Hofmann/Heise) reichen.

Konsequenzen für die Rede von »Spiritualität«

Die Rekurse auf »Transpersonale Psychologie« zeichnen sich durch verschiedene Merkmale aus. Insgesamt ist es vor allem die gleichberechtigte Nennung von Ansätzen »Transpersonaler Psychologie«, die für Leser*innen zu einer fragwürdigen Normalisierung führen kann, indem Thesen »Transpersonaler Psychologie« unter der Überschrift »Psychologie« neben anerkannten wissenschaftlichen Theorien platziert werden. Dabei liegt zwar eine ambivalente Vorgehensweise vor und wird inhaltliche Kritik an »Transpersonaler Psychologie« deutlich. Jedoch überwiegt in der Darstellung das gemeinsame Anliegen, »Spiritualität« überhaupt im Bereich der (klinisch-)psychologischen Forschung zu etablieren. Weder inhaltliche noch methodische Differenzen werden in den jüngsten Veröffentlichungen von Utsch und Bucher deutlich benannt. Vielmehr findet durch die selbstverständliche Rezeption »Transpersonaler Psychologie« eine Aufwertung derselben im Umfeld Praktischer Theologie statt, die auch die Rede von »Spiritualität« prägt: »Spiritualität« als menschliche Universalie wird als notwendiger Bestandteil von Psychotherapie und menschlichem Leben insgesamt erachtet, losgelöst von religiöser Tradition bzw. institutionalisierter Religion. Damit in Zusammenhang steht

289 Bucher nennt neben James W. Fowler und Ken Wilber außerdem die Modelle von Fritz Oser und Paul Gmünder sowie Morgan Scott Peck (Anton A. Bucher, Stuf' um Stufe? Modelle der spirituellen Entwicklung, in: Liane Hofmann/Patrizia Heise (Hg.), Spiritualität und spirituelle Krisen. Handbuch zu Theorie, Forschung und Praxis, Stuttgart 2017, 81–92: 84–86). Auch Wilbers arrogante Argumentation benennt er wieder, jedoch unterbleibt Kritik an dessen fehlender empirischer Forschung (vgl. a.a.O., 91f).

290 Vgl. Michael Utsch, Glaubenskrisen – Veränderungen und Neuorientierung auf einem religiösen Weg, in: Dies. (Hg.), Spiritualität und spirituelle Krisen. Handbuch zu Theorie, Forschung und Praxis, Stuttgart 2017, 156–167: 167 unter Verweis auf Jörg Zink, Gotteswahrnehmung. Wege religiöser Erfahrung, Gütersloh 2009.

ein Verständnis von ›Spiritualität‹, das auf ein höheres Bewusstsein zielt. Insgesamt wird deutlich, dass mit dieser Annäherung an »Transpersonale Psychologie« und deren Grundannahmen die Frage nach Öffnung und Schließung im Kontext der Rede von ›Spiritualität‹ noch deutlicher zutage tritt als innerhalb der bislang analysierten praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurse. Denn es liegt auf der Hand, dass die Annahme eines mit ›Spiritualität‹ verbundenen essentialistisch verstandenen höheren oder kosmischen Bewusstseins, wie es »Transpersonale Psychologie« voraussetzt, theologische Fragen aufwirft: In welchem Verhältnis stehen »Bewusstsein«, ›Kosmos‹ oder ›Urgrund‹²⁹¹ zu der in der »Transpersonalen Psychologie« als illusionär konzipierten »Welt der Phänomene«²⁹², in der sich der menschliche Alltag abspielt? Ist es angemessen und lebensdienlich, »menschliche Grunderfahrungen wie Angst, Krankheit, Erschöpfung und Zweifel«²⁹³ ausschließlich als Hemmnisse einer individuellen und gesellschaftlichen Weiterentwicklung zu deuten, die alle, die diese Erfahrungen nicht überwinden, hinter sich lässt?²⁹⁴ Ohne diese und weitere Fragen theologisch zu reflektieren und zu kritisieren, ist es problematisch, »Transpersonale Psychologie« auf die beschriebene Art und Weise zu rezipieren.

3.4 Zwischenfazit

Insgesamt bestätigt sich so der erste Eindruck beim Blick auf die Rede von ›Spiritualität‹ in der Psychologie: Der Begriff wird nur selten thematisiert. Wenn doch, dann wird er eher am Rande eines Konzepts verwendet (so bei Tatjana Schnell) bzw. vermieden (so bei Johannes Michalak und Thomas Heidenreich). Während ›Spiritualität‹ in der Psychologie des Lebenssinns von Schnell im Sinne alternativer Religiosität verstanden wird, trägt sie im Kontext von Achtsamkeit deutlich buddhistische Konnotationen. Besonders letzteres wurde und wird von theologischer Seite immer wieder explizit reflektiert.

Als problematisch im Hinblick auf ›Spiritualität‹ erweisen sich vor allem Re-kurse auf die sogenannte »*Transpersonale Psychologie*«, die auch explizit, aber in erster Linie implizit erfolgen. So wird nicht immer deutlich, dass »Transpersonale Psychologie« sich außerhalb der akademischen Psychologie bewegt. Vielmehr baut »Transpersonale Psychologie« auf Thesen auf, die in großer Entfernung zum

291 Michael Huppertz, *Achtsamkeit. Befreiung zur Gegenwart. Achtsamkeit, Spiritualität und Vernunft in Psychotherapie und Lebenskunst*, Paderborn 2009, 15.

292 Ebd.

293 Daেকে, *Die Spiritualität von Transpersonaler Psychologie und esoterischem Psychomarkt*, 129f.

294 Vgl. a.a.O., 127.130.

empirischen Erforschen menschlichen Erlebens und Verhaltens von der Annahme eines kosmischen Bewusstseins ausgehen, das es zu erforschen gilt. Es ist in diesem Zusammenhang mehr als fraglich, ob allein das gemeinsame Interesse am Begriff ›Spiritualität‹ es rechtfertigt, Thesen »Transpersonaler Psychologie« gleichberechtigt neben denen akademischer Psychologie zu referieren, ohne die unterschiedliche Basis deutlich zu machen und dies psychologisch bzw. theologisch zu reflektieren. Auf diese Weise wird »Transpersonale Psychologie« aufgewertet. Die Aufgabe (praktisch-)theologischer Arbeit wäre es, hier theologisch und psychologisch informiert und vor allem theologisch und psychologisch informierend vorzugehen und diese Differenzen deutlich herauszustellen, konkret: »Transpersonale Psychologie« nicht als Psychologie, sondern als Weltanschauung zu rezipieren bzw. zu diskutieren. Dies würde auch implizieren, sich Rechenschaft darüber abzulegen, dass die Konzeption einer ›Spiritualität‹ als anthropologische Kategorie (Utsch, Bucher) bzw. als kosmisches Bewusstsein (»Transpersonale Psychologie«) autoritär wirkt, wenn sie allen Menschen zugeschrieben wird, unabhängig davon, ob diese sich selbst als ›spirituell‹ verstehen oder nicht.

Das Motiv der *Sehnsucht und Suche* im Zusammenhang mit ›Spiritualität‹ lässt sich in der psychologischen Literatur nicht nachweisen. Vielmehr zeigt sich, dass es auch Menschen gibt, die weder hohes Sinnerleben aufweisen noch unter einer Sinnkrise leiden.

In den dezidiert psychologischen Ansätzen von Schnell und Michalak/Heidenreich erfolgt *Öffnung und Schließung* mit einer Betonung der Öffnung, indem mit ›Spiritualität‹ ein Thema anklingt, das üblicherweise in der Psychologie nicht behandelt wird. Dabei bleiben die Autor*innen dem quantitativ-empirischen Vorgehen experimenteller Psychologie treu und stellen keinen darüber hinausgehenden Wahrheitsanspruch. Schließung erfolgt hier dem Rahmen der eigenen Forschungsdisziplin entsprechend, indem von einer inhaltlichen Füllung des Begriffs ›Spiritualität‹ weitgehend Abstand genommen und auch der Begriff selbst nur am Rande erwähnt wird.

Von theologischer Seite her verknüpfen Höfelschweiger und Seibt die Begriffe ›Spiritualität‹ und ›Achtsamkeit‹ miteinander. Dabei gehen sie unterschiedlich vor, indem Höfelschweiger eine christliche Füllung von Achtsamkeit vorschlägt, während Seibt ›Spiritualität‹ säkular versteht. Der von psychologischer Seite aus weitgehend offen gelassenen inhaltlichen Füllung sowohl von ›Spiritualität‹ als auch von ›Achtsamkeit‹ stehen damit von theologischer Seite unterschiedliche Antworten gegenüber.

So ergibt sich insgesamt der Effekt, dass die sich als Naturwissenschaft verstehende Psychologie keine bzw. eine möglichst vage inhaltliche Füllung von ›Spiritualität‹ vornimmt. Nur durch eine Verknüpfung mit dem Aspekt der »Achtsamkeit« kommt in einigen Fällen eine implizit oder explizit buddhistische Konnotation

on zum Tragen. Theologische Ansätze hingegen streben eine inhaltliche Füllung an und kommen dabei zu unterschiedlichen Ergebnissen.

Problematisch wird ein Bezug auf ›Spiritualität‹ in der Psychologie dort, wo ein Rekurs auf »Transpersonale Psychologie« erfolgt, ohne deren Position außerhalb akademischer Forschung sowie ihre problematische Grundannahme verschiedener Bewusstseinsebenen zu benennen. Auf diese Weise entsteht der Eindruck eines psychologischen Spiritualitätsdiskurses, den es in diesem Sinne im Bereich wissenschaftlicher Psychologie gar nicht gibt.

4. Systematisierung der Zugangsweisen

Die Analyse der beiden ausgewählten Spiritualitätsdiskurse im interdisziplinären Kontext sowie die Beobachtungen zur Rede von ›Spiritualität‹ in der Psychologie schärfen den Blick für die Frage, worin übergreifende Merkmale von Spiritualitätsdiskursen liegen und was im Vergleich dazu die zuvor untersuchten praktisch-theologischen Diskurse kennzeichnet. Dabei zeigt sich, dass Prozesse der Öffnung und Schließung auch hier ineinander verschränkt vorliegen, während die Themen Tradition und Sehnsucht eine geringere Rolle spielen als in den praktisch-theologischen Diskursen. Hingegen nimmt die Rede vom ›Bedarf‹ eine größere Rolle ein, hauptsächlich im Subdiskurs ›Positive Effekte‹.

Dies gilt es nun im Einzelnen darzustellen und wie im vorigen Kapitel mit früheren Diskursbezügen auf ›Spiritualität‹ abzugleichen. Darauf folgend wird geprüft, inwiefern ›Spiritualität‹ als Lösungsbegriff präsentiert wird, bevor das Fazit eine abschließende kritische Würdigung vornimmt.

4.1 Kontextspezifische Konnotationen von ›Spiritualität‹ im Zusammenhang von Öffnung und Schließung

Die Analyse ausgewählter interdisziplinärer Spiritualitätsdiskurse erweist die Polarität von Öffnung und Schließung über unterschiedliche Themenbereiche in der Praktischen Theologie hinweg und darüber hinaus als Querverbindung im Zusammenhang der Rede von ›Spiritualität‹. Das Anliegen, das eigene Spiritualitätsverständnis möglichst offen zu halten, wird in den untersuchten interdisziplinären Diskursen besonders deutlich zum Ausdruck gebracht. Es zeigt sich jedoch, dass Prozesse der Öffnung auch hier nicht für sich stehen. Vielmehr ziehen diese durchgehend und auf unterschiedliche Weise auch Prozesse der Schließung nach sich.

So wird im Subdiskurs ›Selbstbezeichnung‹, der religionssoziologische und -psychologische Texte im Kontext der Erhebung und Messung von ›Spiritualität‹ umfasst, die Zurückhaltung gegenüber einer eigenen inhaltlichen Füllung des Begriffs

damit begründet, dass ›Spiritualität‹ als Ausdruck der Selbstbezeichnung gedeutet wird. Damit wird eine weitreichende Öffnung gegenüber den unterschiedlichsten Deutungen von ›Spiritualität‹ signalisiert. Um dennoch mit dem Begriff ›Spiritualität‹ argumentieren zu können, werden Kontrastgruppen eingeführt (unter anderem ›nicht-religiös‹, ›nicht-spirituell‹). Die Kontrastierung mit diesen dient letztlich dazu, die eigene Position (eben den Bezug auf ›Spiritualität‹ oder ›Religion‹) im intra- bzw. interdisziplinären Diskurs zu stärken. Durch die Kontrastgruppen erhält indirekt auch ›Spiritualität‹ Kontur, es erfolgt also eine gewisse Schließung. Implizit trägt damit zugleich auch der Begriff ›Spiritualität‹ selbst die Konnotation der ›Kontrastierung‹.

Im Subdiskurs ›Positive Effekte‹, der im Kontext der Gesundheitswissenschaften verortet ist, zeigen sich Prozesse sowohl der Öffnung als auch der Schließung im Zusammenhang der Rede von ›Spiritualität‹ in sehr deutlicher Weise. Dabei steht einer explizit formulierten, sehr weitreichenden inhaltlichen Unbestimmtheit des Begriffs ›Spiritualität‹, der auch ›Religion‹ umfassen soll, ein eng gefasstes Verständnis von ›Religion‹ gegenüber. ›Spiritualität‹ wird dabei einerseits institutionen- bzw. kirchenkritisch sowie andererseits eng an traditionell-christliche Formen von Frömmigkeit gebunden dargestellt. Inwiefern in diesem Verständnis ein Widerspruch vorliegt, wird nicht reflektiert.

›Spiritualität‹ wird dabei äußerst weit und ›Religion‹ äußerst eng interpretiert. Verbunden werden diese beiden extremen Interpretationen in Form von Öffnung und Schließung über die These eines allgemeinen anthropologischen Bedarfs an ›Spiritualität‹: ›Spiritualität‹ gehört demnach zum Menschsein dazu, weshalb ihre Praxis im Hinblick auf Gesundheit zu positiven Effekten führen kann. Deshalb kann auch für ein eng gefasstes Verständnis von ›Religiosität‹, die ihrerseits im weiten Bereich von ›Spiritualität‹ zu verorten ist, der Anspruch auf Berücksichtigung im Gesundheitswesen gestellt werden.

Im Exkurs ›Spiritualität in der Psychologie‹ zeigt sich schließlich, dass der Begriff hier nur am Rande verwendet wird. Weder im Kontext der Grundlagenforschung noch der angewandten Forschung findet sich eine regelmäßige Rede von ›Spiritualität‹. Das gilt selbst für diejenigen therapeutischen Ansätze, die sich explizit auf »Achtsamkeit« beziehen. Wenn jedoch im Zusammenhang mit »Achtsamkeit« auf ›Spiritualität‹ Bezug genommen wird, dann ist sie buddhistisch konnotiert.

Jenseits dessen zeigt sich eine regelmäßige Rede von ›Spiritualität‹ in der Verknüpfung mit ›Psychologie‹ vor allem im Bereich außer-akademischer »Transpersonaler Psychologie«, die im Umfeld Praktischer Theologie immer wieder rezipiert wird. Es wird deutlich, dass die These, ›Spiritualität‹ werde zunehmend auch im Bereich der Psychologie bzw. Psychotherapieforschung bearbeitet, in erster Linie darauf beruht, »Transpersonale Psychologie« als einen Zweig psychologischer Forschung neben anderen zu verstehen und »Achtsamkeit« unter der Überschrift ›Spiritualität‹

zu subsummieren, auch wenn psychologische Autor*innen selbst den Begriff ›Spiritualität‹ vermeiden.

Insgesamt wird deutlich, dass die *Öffnung*, die im interdisziplinären Kontext mit der Rede von ›Spiritualität‹ signalisiert wird, äußerst unterschiedliche inhaltliche Füllungen ermöglicht. Dies zeigt sich z.B. darin, dass auf Basis der Rede von ›Spiritualität‹ als Selbstbezeichnung gegensätzliche Positionierungen im religionssoziologischen Diskurs möglich sind, ebenso in der explizit propagierten Öffnung des Spiritualitätsbegriffs im Zusammenhang der Denkfigur ›positive Effekte‹ im Gesundheitsbereich, bei der es letztlich darum geht, christliche Positionen im Diskurs zu platzieren. Dies wird schließlich in problematischer Weise im Bereich der Schnittmenge von Theologie und Psychologie deutlich, wo unter der Bezeichnung »Transpersonale Psychologie« deren Vorannahmen und Denkfiguren rezipiert und damit normalisiert werden, obgleich diese weder aus psychologischer noch aus theologischer Perspektive als wissenschaftlich belegt gelten.

Eine Rezeption von ›Spiritualität‹, die ausschließlich auf Öffnung zielt, scheint also nicht möglich zu sein, im Gegenteil: Je expliziter die inhaltliche Öffnung betont wird, desto versteckter und damit weniger reflektiert folgt mit der für eine Argumentation notwendigen *Schließung* eine inhaltliche Füllung des Begriffs. Dies geschieht wie oben beschrieben indirekt über Kontrastierung oder über implizite Vorannahmen.

Welch problematische Konsequenzen eine radikale Öffnung haben kann, zeigt die Rezeption »Transpersonaler Psychologie«. Es scheint demnach sinnvoll, Öffnung und Schließung als Polarität zu denken, deren beide Seiten benötigt werden, um gehaltvoll von ›Spiritualität‹ sprechen zu können. Die Gegenüberstellung von praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskursen und entsprechenden Diskursen im interdisziplinären Kontext konnte dies deutlich zeigen. Das im Bereich Praktischer Theologie übliche Vorgehen, bei einer Rede von ›Spiritualität‹ diese zunächst zu definieren und damit das eigene Verständnis von Öffnung und Schließung zum Ausdruck zu bringen, erweist sich als sinnvoll und notwendig, um implizite, unklare und möglicherweise sogar problematische inhaltliche Füllungen von ›Spiritualität‹ zu vermeiden.

Das praktisch-theologische Vorgehen lässt sich vor diesem Hintergrund so verstehen: Mit der Definition von ›Spiritualität‹ erfolgt zunächst eine Schließung, dann jedoch mit der kontextbezogenen Rede von ›Spiritualität‹ eine kontextbezogene Öffnung. Im interdisziplinären Kontext gilt hingegen durchgehend die umgekehrte argumentative Reihung ›Öffnung und Schließung‹: Denn Schließung erfolgt erst als zweiter und häufig impliziter Schritt im Anschluss an das explizit formulierte und dominante Anliegen der weitreichenden inhaltlichen Öffnung.

In den Spiritualitätsdiskursen Praktischer Theologie war die Frage nach Öffnung und Schließung außerdem mit der Frage danach verbunden, inwiefern ›Tradition‹ für ›Spiritualität‹ eine Rolle spielt bzw. spielen kann und soll. Es erscheint

nur konsequent, dass mit der weitgehenden inhaltlichen Öffnung – dem zentralen Anliegen von Spiritualitätsdiskursen außerhalb der Theologie – die Bedeutung von ›Tradition‹ und bestehenden ›Deutungsmustern‹ im Zusammenhang mit ›Spiritualität‹ deutlich zurückgeht oder keine Rolle spielt. Damit einher geht die Beobachtung, dass ›Spiritualität‹ im interdisziplinären Kontext sehr stark mit der Denkfigur der ›Individualisierung‹ verknüpft ist. Der für den praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurs typische Fokus auf Erfahrung hingegen spielt hier nur eine untergeordnete Rolle und wird nur am Rande explizit thematisiert.

4.2 ›Sehnsucht‹ und ›Bedarf‹ – Begründungsmuster für eine ›anthropologische Spiritualität‹

Die mit ›Zukunft‹ assoziierte Rede von ›Suche‹ und ›Sehnsucht‹ findet sich wie in den praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskursen auch im interdisziplinären Kontext. Vor allem im Spiritualitätsdiskurs ›positive Effekte‹ im Kontext des Gesundheitsbereichs wird sie thematisiert und mit der Denkfigur des ›Bedarfs‹ und ›Bedürfnisses‹ kombiniert. Aber auch in praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskursen besteht eine solche Verknüpfung von ›Spiritualität‹, ›Suche‹, ›Sehnsucht‹ und ›Bedürfnis‹ in ganz unterschiedlichen Kontexten. Die Analyse zeigt: Die Positionen sind dadurch verbunden, dass sie mehr oder weniger explizit von einer ›anthropologischen Spiritualität‹ ausgehen. Diese beinhaltet die Annahme, dass alle Menschen im weiten Sinn ›spirituell‹ sind.²⁹⁵ Diese Annahme wiederum bildet den Anknüpfungspunkt auch für apologetisch-missionarische Argumentation. Die Beobachtung apologetischer Züge der Rede von ›Spiritualität‹ wird in der Literatur immer wieder geteilt.²⁹⁶ Die vorliegende Analyse bestätigt diese Beobachtung durch die Verknüpfung mit der im Diskurs vertretenen These ›anthropologischer Spiritualität‹. Diese (bzw. die entgegengesetzte Annahme, dass eine solche ›anthropologische Spiritualität‹ eben *nicht* belegbar ist) spiegelt letztlich die religionssoziologische Debatte über die Grundthesen von Individualisierung und Säkularisierung.

Die Rede von ›anthropologischer Spiritualität‹ überbietet in gewisser Weise sogar die These der »unsichtbaren Religion« von Thomas Luckmann, indem sie ›Spiritualität‹ ausnahmslos allen Menschen zuschreibt und daraus die Notwendigkeit

295 Siehe dazu: »Wer nach Sinn sucht, ist spirituell.« (Gräb, Religion der Individuen, 43). Und vgl. auch Roser, Spiritual Care, 453.

296 Vgl. dazu Westerink, der v.a. in der religionspsychologischen Rede von ›Spiritualität‹ theologisch-apologetische Züge sieht, die an ›Spiritualität‹ herangetragen werden (vgl. Westerink, Spirituality in Psychology of Religion, 12). Reglitz hat dies v.a. für den Diskurs ›gelebte Religion‹ beobachtet (vgl. Reglitz, Erklären und Deuten, 224). Körtner kritisiert mit der Bezeichnung »apologetisch« (Körtner, Wiederkehr, 85), wenn Menschen entgegen eigener Selbstbezeichnung als ›religiös‹ bezeichnet werden.

spiritueller Versorgung auch im Gesundheitsbereich ableitet. Die vorliegende Analyse macht dabei deutlich, dass die Rede vom ›Bedarf‹ einen entscheidenden Unterschied für den Zusammenhang von ›Spiritualität‹ und ›Sehnsucht‹ macht. Denn Autoren wie z.B. Knoblauch, der der prominenteste Vertreter der Individualisierungsthese im Zusammenhang mit ›Spiritualität‹ ist, behaupten *keinen* universellen ›Bedarf‹ an ›Spiritualität‹ und setzen diese damit *nicht* als anthropologische Konstante voraus. Auch praktisch-theologische Rede von ›Spiritualität‹ wie die von Karle im Kontext von Spiritual Care oder der oben genannten Autor*innen (im Bereich ›Spiritualität und Körper‹) Bayreuther, Lienau und Schnütgen verknüpft ›Spiritualität‹ zwar mit der Rede von ›Suche‹, setzt diese aber *nicht* als universell voraus. Man könnte also sagen, dass die Rede vom ›Bedarf‹ im Sinne einer ›anthropologischen Spiritualität‹ tendenziell eine apologetische Überhöhung der Rede von ›Spiritualität‹ darstellt. Dieser Aspekt und seine Konsequenzen im Hinblick auf die Rede von ›Spiritualität‹ werden unten noch zu vertiefen sein.

Es zeigt sich: Religionspsychologische und -soziologische ebenso wie psychologische und soziologische Texte im interdisziplinären Kontext Praktischer Theologie kommen häufig ohne das Begründungsmuster rund um die Stichworte ›Suche‹, ›Sehnsucht‹, ›Bedürfnis‹, ›Bedarf‹ aus. In praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskursen hingegen wird die Rede von ›Suche‹ und ›Sehnsucht‹ regelmäßig mit ›Spiritualität‹ assoziiert und bringt die Aspekte der Zukunfts- und Transzendenzorientierung als menschliche *Möglichkeit* ein. Die Verbindung von ›Spiritualität‹ mit der Denkfigur ›Bedarf‹ als universell-anthropologisch vorliegende zeitübergreifende Gegebenheit beschreibt diese darüber hinaus im Sinne einer *Notwendigkeit*. Damit erhalten Argumentationen zu ›Spiritualität‹ apologetischen Charakter.

Der Vergleich mit Spiritualitätsdiskursen im Umfeld Praktischer Theologie macht deutlich, dass praktisch-theologische Rede von ›Spiritualität‹ die Vorannahme ›anthropologischer Spiritualität‹ reflektieren muss, um stimmig argumentieren zu können.

4.3 Abgleich mit früheren Diskursbezügen

Die Erkenntnisse, die sich im Abgleich der praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurse mit früheren Diskursbezügen ergaben, können nun durch die Analyse der Diskurse im interdisziplinären Kontext noch einmal präzisiert werden.

So zeigt sich im Vergleich mit den Ergebnissen der Diskursanalyse von *Regnitz*, dass Säkularisierung auch im religionssoziologischen/-psychologischen und dem untersuchten gesundheitsbezogenen Diskurs zu ›Spiritualität‹ auf Basis der Denkfiguren ›Selbstbezeichnung‹ und ›positive Effekte‹ das grundlegende Bezugsproblem bleibt.

Im Abgleich der Argumente, mit denen *Kunz* ›Spiritualität‹ und Diskurskritik verband, macht der Vergleich der praktisch-theologischen mit den interdisziplinä-

ren Spiritualitätsdiskursen deutlich, dass eine inhaltliche Füllung von ›Spiritualität‹ in den Spiritualitätsdiskursen im interdisziplinären Kontext weitgehend unterbleibt. Denn es ergibt sich mit der Rede von ›Bedarf‹ und ›Bedürfnis‹ im Sinne der bereits genannten ›anthropologischen Spiritualität‹ zwar eine Verknüpfung zwischen dem Subdiskurs ›Positive Effekte‹ und praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskursen. Dabei fehlt jedoch im Subdiskurs ›Positive Effekte‹ die explizite Reflexion des eigenen disziplinären Blickwinkels auf das Verständnis von ›Spiritualität‹, der sich in der Fokussierung auf Wirksamkeit und insbesondere auf ›Positive Effekte‹ äußert. Es ergibt sich vielmehr der Eindruck, dass die Unterlassung präziser inhaltlicher Begriffsfüllungen (unter dem Vorwand der Unmöglichkeit, den Begriff ›Spiritualität‹ zu definieren) dazu dient, inhaltliche Differenzen im Hinblick auf die Fragen nach Öffnung und Schließung sowie im Hinblick auf das jeweilige Religionsverständnis zu vermeiden. Dadurch ergibt sich ein nur scheinbar großer und einheitlicher sowie disziplinenübergreifender Spiritualitätsdiskurs, der bei genauer Betrachtung inhaltliche Differenzen nicht zu überbrücken oder zu vermitteln vermag.

In diesem Sinn erweist sich das Anliegen Kunz', im interdisziplinären Wissenschaftsdialog die eigene Leitperspektive deutlich zu machen, als gleichermaßen zutreffend wie nach wie vor unerfüllt. Dies gilt in weiten Teilen auch für die praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskurse, auch wenn diese ›Spiritualität‹ regelmäßig zu Beginn ihrer Argumentation definieren. Häufig unterbleibt dabei jedoch eine Reflexion der eigenen Leitperspektive und damit eine disziplinspezifische theologische Füllung. Gerade diese würde aber dem interdisziplinären Dialog eine streitbare Basis geben und ihn interessant machen. Besonders der praktisch-theologische Subdiskurs ›Mehrdimensionalität‹ macht deutlich, wie herausfordernd und zugleich notwendig und gewinnbringend das Ringen um die Formulierung der eigenen theologischen Perspektive ist.

Die Argumente *Knoblauchs* zum Zusammenhang von ›Spiritualität‹ und Diskurs verweisen zunächst auf grundlegende Überlegungen und diskurstheoretische Bezüge im Anschluss an Foucault: Diskurse sind ebenso wie Topoi sozial konstruiert. Dies gilt auch für die analysierten praktisch-theologischen und interdisziplinären Spiritualitätsdiskurse. Im Hinblick auf ›Spiritualität‹ kommt den von Knoblauch zentral positionierten Aspekten der Macht und der Erfahrung sowie der Subjektivierung auch in den praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskursen eine große Bedeutung zu: Das Ringen um den Zusammenhang und die Differenzierung von ›Religion‹ und ›Kirche‹, um die Rolle von ›Tradition‹ und um die Polarität von Öffnung und Schließung bringen sie zum Ausdruck und werden in den praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskursen unterschiedlich verhandelt und beantwortet.

Der Vergleich mit den Spiritualitätsdiskursen im interdisziplinären Kontext macht dabei deutlich, dass mit der Rede von ›Spiritualität‹ letztlich auch darum gerungen wird, wie das Verhältnis von ›Religion‹ und ›Kirche‹ zu denken ist und

wie im Anschluss daran ›Praktische Theologie‹ insgesamt zu verstehen und zu betreiben ist. Denn anders als in den untersuchten religionssoziologischen und -psychologischen Texten wird in praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskursen ›Religion‹ weniger positiv bewertet und begründet, sondern schlicht vorausgesetzt – während ›Kirche‹ durchaus explizit kritisiert wird. Es wird also die Herausforderung deutlich, vor allem das Verhältnis zu Kirche und der in ihr gelebten Religion in der Praktischen Theologie auch konstruktiv zu reflektieren, um so letztlich auch den Begriff ›Spiritualität‹ klarer fassen zu können.

Schließlich findet der Abgleich mit *Neuberts* These, alle Rede von ›Spiritualität‹ beziehe sich auf den Religionsbegriff, über die analysierten Diskurse hinweg eine Bestätigung. Insgesamt überwiegt dabei eine positive Füllung des Begriffs ›Spiritualität‹, die einer eher negativ konnotierten ›Religion‹ bzw. ›Religiosität‹ gegenübergestellt wird. Im interdisziplinären Kontext deuten so zum Beispiel die analysierten Texte des Diskurses ›Positive Effekte‹ den Begriff ›Religion‹ negativ, indem sie ihn weitgehend mit Christentum bzw. Kirche gleichsetzen, während sie positiv von ›Spiritualität‹ sprechen. Deutlich wird jedoch auch, dass gerade religionssoziologische und -psychologische Ansätze mit der Denkfigur ›Selbstbezeichnung‹ den Religionsbegriff deutlich stärken und positiv auf ihn zugreifen, indem sie sich gezielt für einen weiten Religionsbegriff einsetzen und diesen von der als Spezialfall darunter gefassten christlichen Religiosität bzw. Institution Kirche unterscheiden.

Der Vergleich mit praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskursen zeigt, dass diese sich deutlich zurückhalten, sowohl was Kritik an ›Religion‹ und ›Religiosität‹, aber vor allem auch, was deren positive Begründung angeht. Explizit (›Profil‹) und implizit (›Entgrenzung‹, ›Unverfügbarkeit‹) kirchenkritische Positionen hingegen finden sich durchaus. Unter Berücksichtigung dieser Beobachtung bestärkt *Neuberts* These die Frage danach, was – jenseits von Kirchenkritik – aus praktisch-theologischer Perspektive der Zugewinn der Rede von ›Spiritualität‹ ist und inwiefern es sinnvoll und hilfreich ist, die Rede von ›Religion‹ bzw. ›Religiosität‹ weit zu verstehen und ebenso positiv zu beurteilen und zu verwenden wie in der Religionspsychologie.

Will man die Anregungen aus dem Abgleich mit den früheren Diskursbezügen auf ›Spiritualität‹ auf einen Nenner bringen, wäre dies die Frage an die Praktische Theologie, was spezifisch praktisch-theologische Rede von ›Spiritualität‹ ausmacht. Daran anschließend stellte sich die Frage, worin der Mehrwert praktisch-theologischer Rede von ›Spiritualität‹ jenseits impliziter Kirchen- bzw. Institutionenkritik liegt oder liegen kann. Positiv formuliert: Praktische Theologie ist gerade im Zusammenhang der Rede von ›Spiritualität‹ dazu herausgefordert, ihr Verständnis von ›Religion‹ und ›Kirche‹ deutlich zum Ausdruck zu bringen, sich selbst dazu ins Verhältnis zu setzen und auch die positiven Aspekte der Begriffe zu benennen.

4.4 Kritische Würdigung von ›Spiritualität‹ als Lösungsbegriff im interdisziplinären Kontext

Abschließend ist nun – in Anlehnung an das Vorgehen Wissenssoziologischer Diskursanalyse – wiederum zu fragen, inwiefern ›Spiritualität‹ in den analysierten Subdiskursen im interdisziplinären Kontext als Lösungsbegriff für ein Problem präsentiert wird und inwieweit dies dazu beiträgt, das Verständnis von ›Spiritualität‹ in den praktisch-theologischen Spiritualitätsdiskursen zu präzisieren, um insbesondere die hilfreichen Konnotationen des Begriffs für die Praktische Theologie zu erarbeiten.

Der in Religionssoziologie und Religionspsychologie verortete Subdiskurs ›Selbstbezeichnung‹, dem es darum geht, ›Spiritualität‹ zu erheben und zu messen, meidet eine eigene Begriffsdefinition zunächst so weit als möglich, um anschließend anhand der Einschätzungen derer, die sich selbst als ›spirituell‹ bezeichnen, den Begriff inhaltlich zu füllen. Durch diese Vorgehensweise werden normative Fragen nach der Rolle von ›Tradition‹ sowie danach, ob von einer ›anthropologischen Spiritualität‹ auszugehen sei, zunächst suspendiert. Die Ausrichtung der Öffnung dominiert. ›Selbstbezeichnung‹ wird damit als Lösung für die Debatte um die ›richtige‹ Definition von ›Spiritualität‹ ebenso wie für die Frage der daran Beteiligten nach der aus ihrer Sicht angemessenen Rolle von ›Spiritualität‹ und ›Tradition‹ präsentiert. Die Rede von ›Spiritualität‹ soll so entweder die Debatte um Säkularisierung und Individualisierung vermeiden (vgl. die religionspsychologischen Ansätze) oder empirisch klären (vgl. die religionssoziologischen Ansätze).

Freilich zeigt die Analyse, dass die bereits breit diskutierten religionssoziologischen Thesen von Individualisierung und Säkularisierung weiterhin vertreten werden – nun allerdings eben mit ›Spiritualität‹ begründet. Es wird zwar nicht mit einer Definition, jedoch mit Kontrastgruppen von ›Spiritualität‹ (›nicht-religiöse‹, ›nicht-spirituelle‹) gearbeitet. So wird ›Spiritualität‹ implizit eben doch näher bestimmt. In dieser Hinsicht erweist sich der Zugewinn der Rede von ›Spiritualität‹ als relativ gering. ›Spiritualität‹ bietet weniger eine (Auf-)Lösung der religionssoziologischen Debatte um Individualisierung und Säkularisierung, eher handelt es sich mit ihrer Verwendung um eine rein begriffliche Verschiebung der inhaltlich gleichen, fort-dauernden Debatte.

Die religionspsychologische Ausprägung des Diskurses ›Selbstbezeichnung‹ erweist sich hier eher als weiterführend: Hier wird ein weites Religionsverständnis formuliert und diesem wird ›Spiritualität‹ zugeordnet. ›Spiritualität‹ wird dann inhaltlich im Sinne der Denkfigur ›Selbstbezeichnung‹ gefüllt. Die daraus resultierenden Ergebnisse, insbesondere der Studie von Streib und Keller, sind vor allem aus semantischer und theologischer Perspektive aufschlussreich und weiterführend: Alltagssprachlich lässt sich der Begriff ›Spiritualität‹ nicht auf einen Nenner

bringen, sondern beinhaltet eine ganze Reihe inhaltlicher Dimensionen.²⁹⁷ So ermöglicht er Menschen einen »Spielraum für Artikulationen und Erkundungen persönlich erfahrener Transendenzen«²⁹⁸. Für die Praktische Theologie bilden sie einen weiteren Hinweis darauf, wie wichtig es ist, den eigenen theologischen Zugang zu ›Spiritualität‹ zu formulieren, um präzise fassen zu können, inwiefern die Rede von ›Spiritualität‹ tatsächlich ertragreich für Theologie und Kirche ist und inwiefern dies nicht der Fall ist.

Der Subdiskurs ›Positive Effekte‹ arbeitet auf Basis der These eines Bedarfs an ›Spiritualität‹, der bei allen Menschen vorliegt – im Sinne ›anthropologischer Spiritualität‹. ›Bedarf‹ wird als Begründung dafür präsentiert, warum Gesundheitswissenschaften sich mit ›Spiritualität‹ befassen sollten: ›Bedarf‹ ist Basis für den interdisziplinären Dialog über ›Spiritualität‹. Dabei wird das Argument, dass sich positive Effekte von ›Religion‹ bzw. ›Spiritualität‹ auf Gesundheit finden lassen, im Sinne einer nun als *notwendig* erachteten Forschung und Praxis zu diesem Thema überhöht. Der (auch quantitativ-empirische) Unterschied zwischen einer *potentiellen* Offenheit für ›Spiritualität‹ und dem *tatsächlichen* Interesse an ›Spiritualität‹ wird nur am Rande genannt.

Der Diskurs ›Positive Effekte‹ im Bereich der Gesundheitsforschung unterschätzt damit einen Aspekt, der praktisch-theologisch mit der Denkfigur ›Mehrdimensionalität‹ im Kontext von Spiritual Care verhandelt wird. Beide Diskurse sind über die Beobachtung miteinander verbunden, dass und wie Menschen auf der Suche nach ›Spiritualität‹ sind und einen Zusammenhang mit Gesundheit und Well-Being betonen. Doch nur der praktisch-theologische Spiritualitätsdiskurs ›Mehrdimensionalität‹ setzt sich mit zurückgehender Religiosität und Kirchenbindung explizit auseinander. Im Diskurs ›Positive Effekte‹ wird hingegen durch die angenommene Notwendigkeit von ›Spiritualität‹ auch deren christliche Form als notwendig dargestellt. Die Spannung der Denkfiguren ›begriffliche Unschärfe und Positionalität‹ sowie ›Well-Being und Macht‹, die im Kontext von Spiritual Care eine zentrale Rolle spielt, wird im Diskurs ›Positive Effekte‹ damit in den Hintergrund gedrängt.

Insgesamt lässt sich sagen: Der praktisch-theologische Diskurs zum Thema Spiritual Care wird transparent aus theologischer Perspektive geführt – inklusive aller Fragen und Herausforderungen, die sich daraus ergeben. Im Subdiskurs ›Positive Effekte‹ im Bereich der Gesundheitsforschung hingegen wird zwar im Sinne deziert großer Öffnung – also eines weiten Spiritualitätsbegriffs – argumentiert, die eigenen Anliegen werden jedoch implizit und zugleich inhaltlich weit weniger offen in den Diskurs eingetragen als dies im praktisch-theologischen Subdiskurs ›Mehrdimensionalität‹ der Fall ist. Dadurch werden Fragen und Herausforderungen, die

297 Vgl. Streib/Keller, Was bedeutet Spiritualität, 51f.

298 A. a. O., 245f.

sich aus der spezifischen weltanschaulichen Position der jeweiligen Autoren ergeben, nicht bearbeitet.²⁹⁹

Dies zeigt sich auch an Argumentationen, die auf Veröffentlichungen im Bereich »Transpersonaler Psychologie« zurückgreifen. Möglich ist diese Rezeption und damit die wissenschaftliche Normalisierung »Transpersonaler Psychologie« bis in die Praktische Theologie hinein durch eine mit einem weiten Spiritualitätsbegriff begründete radikale inhaltliche Öffnung. Damit einher geht eine Zurückhaltung im Hinblick auf eine eigene Definition von »Spiritualität«, die deutlich machen würde, inwiefern »Spiritualität« im Sinne eines kosmischen Bewusstseins auf spezifisch transpersonalen Prämissen beruht und Psychologie und Weltanschauung auf eine Weise miteinander vermischt, die nicht transparent gemacht wird.

4.5 Fazit

Spiritualitätsdiskurse im interdisziplinären Kontext Praktischer Theologie zeigen deutlich, dass das Unterlassen eigener Definitionen von »Spiritualität« dazu führen kann, bestimmte Vorannahmen ohne explizite Reflexion zu übernehmen und fortzuführen. Mischformen des Vorgehens wie das der Religionspsychologie, das durch die Definition eines weiten Religionsbegriffs einen Rahmen dafür setzt, was unter »Spiritualität« verstanden wird, sind hier hilfreich und bestätigen Praktische Theologie in ihrem üblichen Vorgehen, eine Definition von »Spiritualität« allen weiteren Überlegungen voranzustellen. Der regelmäßig in praktisch-theologischen Texten zu »Spiritualität« eingangs zu findende Hinweis auf die unüberschaubare Vielfalt von Spiritualitätsdefinitionen ist damit nicht trivial, sondern berechtigt und notwendig.

Denn der Vergleich mit Spiritualitätsdiskursen im interdisziplinären Kontext macht deutlich: Praktische Theologie kann wie Religionspsychologie und Religionswissenschaft für ihre Definitionen von »Spiritualität« zum einen auf die lange Tradition eines ausgearbeiteten Religionsbegriffs in all seiner argumentativen Tiefe zurückgreifen. Zum anderen ist sie dazu herausgefordert, ihren disziplinspezifischen Standpunkt zu benennen, zu reflektieren und nachvollziehbar begründet darzustellen. Auch hierfür kann sie auf eine umfassende und ausgearbeitete Theoriebildung zurückgreifen. In diesen Zusammenhang gehört auch die Frage nach der Gültigkeit der These »anthropologischer Spiritualität«, die es zu beantworten gilt, weil sie zu spezifischen Schlussfolgerungen führt: Inwiefern ist davon auszugehen, dass Menschen *notwendig* »spirituell« und/oder »religiös« sind, auch wenn sie sich selbst nicht so bezeichnen? Worin besteht der Unterschied zur Annahme, Menschen seien mit

299 Herman Westerink spricht in diesem Sinn von »hidden agendas« (Westerink, *Spirituality in Psychology of Religion*, 12), auf Basis derer (christliche) Religion als »Spiritualität« etabliert wird bzw. bleiben soll.

der grundsätzlichen *Möglichkeit* für ›Spiritualität‹ ausgestattet, die sie aber nicht aktiv gestalten müssen, um ihr Leben zu führen?

Eng damit verbunden ist die Herausforderung, diese disziplinspezifische Perspektive Praktischer Theologie zu reflektieren und – wie Kunz es fordert – im Diskurs zu benennen, um plausible Anknüpfungspunkte für den interdisziplinären Dialog auszumachen und andere auszuschließen. Dies umfasst auch die zentrale Frage danach, was die Aufgabe Praktischer Theologie im Kontext von Religion und im Verhältnis zu Kirche ist und wie dementsprechend ›Spiritualität‹ gedeutet werden kann oder soll. Diese Frage impliziert, sich klar zu machen, was die spezifisch praktisch-theologische Rede von ›Spiritualität‹ ausmacht. Öffnung und Schließung gehen dabei im besten Fall in einer Weise miteinander einher, die der eigenen Leitperspektive auf ›Spiritualität‹ entspricht. Daraus folgt, die Bedeutung des interdisziplinären Spiritualitätsdiskurses nicht aufgrund seines rein quantitativen Publikationsumfangs zu überschätzen, sondern vielmehr die jeweilige Rede von ›Spiritualität‹ differenziert zu analysieren und sich dazu reflektiert und gut begründet ins Verhältnis zu setzen. Dann ist der interdisziplinäre Spiritualitätsdiskurs eine immense Bereicherung auch für die praktisch-theologische Debatte um ›Spiritualität‹.

