

I. Forschungsstand: ›Spiritualität‹ im Diskurs

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

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

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

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

1 Reiner Keller, Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen (Qualitative Sozialforschung 14), Wiesbaden ⁴2011, 9.

1. Astrid Reglitz (2011): Glaubenspraxis

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

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

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

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

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

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

3 A. a. O., 14.

4 A. a. O., 22.

5 Ebd.

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

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

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

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

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

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

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

10 A. a. O., 48f.

11 A. a. O., 49.

12 Ebd.

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

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

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

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

In einem *zweiten Schritt* zeigt Reglitz anhand der *EKD-Orientierungsschrift »Evangelische Spiritualität«* (1979), dass diese einen klar praktischen Fokus der Rede von ›Spiritualität‹ aufweist²²:

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

15 A. a. O., 235.

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

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

18 A. a. O., 238.

19 Vgl. ebd.

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

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

22 Vgl. Reglitz, *Erklären und Deuten*, 242.

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

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

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

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

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

23 A. a. O., 241f.

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

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

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

27 A. a. O., 248.

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

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

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

28 Vgl. ebd.

29 A. a. O., 249 unter Verweis auf Elisabeth Gräb-Schmidt, Art. Spiritualität. IV. fundamental-theologisch, in: RGG⁴ 7 (2004), 1594.

30 Reglitz, Erklären und Deuten, 249.

31 Ebd. [im Original hervorgehoben].

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

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

34 A. a. O., 252.

35 Ebd.

36 Ebd.

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

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

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

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

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

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

38 A. a. O., 253.

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

40 Ebd.

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

42 Ebd.

43 Ebd.

44 A. a. O., 280.

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

46 Beides a.a.O., 292.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

54 A. a. O., 214.

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

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

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

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

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

55 A. a. O., 224.

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

57 Kunz, Spiritualität im Diskurs, 226.

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

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

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

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

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

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

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

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

62 Ebd. [im Original hervorgehoben].

63 A. a. O., 250.

64 A. a. O., 251.

65 Vgl. ebd.

66 Ebd.

67 Vgl. ebd.

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

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

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

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

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

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

70 A. a. O., 247.

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

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

73 Ebd.

74 Ebd.

75 A. a. O., 260.

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

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

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

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

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

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

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

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

77 A. a. O., 260.

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

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

80 Ebd.

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

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

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

81 A. a. O., 127.

82 A. a. O., 128.

83 Ebd.

84 Ebd.

85 Ebd.

86 A. a. O., 130.

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

88 Reglitz, Erklären und Deuten, 33.49.52.

89 Kunz, Spiritualität im Diskurs, 214.

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

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

5. Zwischenfazit

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

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

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

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

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

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

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