

Spiritualität im Diskurs

Ein diskurskritischer Versuch

Ralph Kunz

1. Spiritualitätsforschung und Spiritualitätsdiskurs

1.1 *Wie kommt Spiritualität in den Diskurs? Und wie kommt sie darin vor?*

«Spiritualität im Diskurs» heißt der Titel dieses Bands. Er steht für die Absicht, ein wissenschaftliches Gespräch zu pflegen, das dem besseren *Verständnis* der Spiritualität – und nicht primär ihrer Vermittlung oder Verbreitung oder Verteidigung dienen soll. Dass dies ein sinnvolles Unternehmen ist, dürfte wohl unbestritten sein. Aber wie muss man dieses Verständnis verstehen? Sowohl «Spiritualität» als auch «Diskurs» sind zunächst einmal modische Begriffe. Das heißt: Sie werden zwar oft, aber meist unpräzise verwendet. Mit Blick auf das Spirituelle in der Gegenwartskultur gehört dies gewissermaßen zum Phänomen. Nicht wenige verstehen und verwenden den Begriff des Spirituellen als Ausdruck für das religiös Vage oder gar in Opposition zum Religiösen. Lieven Boeve spricht in seinem Beitrag sinnigerweise vom «Etwas-ismus».¹ Das trifft aber nur einen Bedeutungsstrang und ist keine hinreichende Definition der Spiritualität. Mit Karl Baier kann Spiritualität als soziokultureller Bereich in der heutigen Gesellschaft, als konkretes Set von Praktiken in diversen religiösen Wegkulturen aber auch als menschliche Grundmöglichkeit diskutiert werden.² Je nachdem auf welchen Bedeutungsstrang sich Forschung bezieht, differiert die Form der Verständigung.

Unterscheidungen gehören zum Geschäft der Verständigung. Dass auch Diskurstheorien kontrovers diskutiert werden und einige Theoretiker schon vor zehn Jahren ein «Wuchern» konstatierten³, lassen es ratsam erscheinen, auch diesbezüglich möglichst klar zu unterscheiden. Was meint Diskurs? Was unterscheidet Diskurs von Debatte oder Diskussion?

Wenn im Zusammenhang der Spiritualitätsforschung von einem *Spiritualitätsdiskurs* oder Spiritualität im Diskurs gesprochen wird, setzen die Sprecherinnen und Sprecher voraus, dass ihr Gegenstand nicht nur «objektiv» erfasst und diskutiert wird. Mit der Diskursrede zeigt also die «scientific community» an, dass sie sich des *Konstruktcharakters* ihres Gesprächsgegenstands bewusst ist.

1 Vgl. dazu Lieven Boeve, in diesem Buch, 159–177, bes. 172ff.

2 Karl Baier, Philosophische Anthropologie der Spiritualität, *Spiritual Care*, Zeitschrift für Spiritualität in den Gesundheitsberufen, 1, 2012, 24–31, 24.

3 Vgl. dazu Hannelore Bublitz et al. (Hg.), *Das Wuchern der Diskurse*, Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults, Frankfurt 1999.

Das gilt für den Spiritualitätsdiskurs genauso wie etwa für den Medien-, Migrations- oder Altersdiskurs. Wenn ein Gegenstand erst im Diskurs – also erst durch das Gespräch selbst – dekonstruiert und rekonstruiert werden kann, heißt das, dass die Forschenden ihre Interessen, Motive, Ansprüche und Erwartungen in das Konstrukt mit einbauen. Spiritualität lässt sich deshalb als Ensemble von Praktiken beschreiben, «die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen» und als solche in ihrer Gesamtheit auf eine integrale, – im Falle einer christlichen Spiritualität – durch den Glauben orientierte und kontextuell situierte *Lebenspraxis* verweisen.

1.2 Und wie kommt Spiritualität im Diskurs vor?

Die kurze Formel «Spiritualität im Diskurs» ist also alles andere als selbstverständlich. Sie hat über das schon Gesagte hinaus auch etwas doppeldeutliches. «Im Diskurs» lässt sich ja auch als ein Hinweis darauf verstehen, dass Spiritualität im Bereich des Diskurses ihre eigene Wirkung entfaltet und sich da gleichsam ausbreitet. Fasst man Spiritualität so, wird sie als *lebendiges Gegenüber* aufgefasst, das den Diskurs bzw. die Diskursteilnehmenden erfasst und von diesen nicht nur als *Gegenstand*, verfasst wird. Mit der Figur eines quasi-personalen Gegenübers wird signalisiert, dass sich aus der Eigendynamik der Spiritualität handlungsleitende Motive empfangen und von ihrem Eigensinn her Deutungsimpulse entdecken lassen. Simon Peng-Kellers umfassende Definition des «geistbestimmten Lebens» macht auf diese Verschiebung aufmerksam.⁴ Es verschiebt sich das Spirituelle von einem Irgendetwas, das zu bestimmen ist, zu einem bestimmten und bestimmenden Du (oder Es). In der theologisch zugespitzten Rede vom Spirituellen als dem *Heiligen Geist* wird diese Umkehrung besonders deutlich hervorgehoben. Der Geist wird nicht nur als ein bestimmtes Konstrukt, sondern als bestimmende, sich selbst konstituierende *Macht* – als Subjekt – gedacht und geglaubt. Was sich selbst zu erkennen gibt, wird erwartet, erlebt und erhofft. Die erfahrene Konstruktionsmacht verändert die Perspektiven *auf* den Diskurs. Doch ist dies nicht ein Zirkelschluss?

1.3 Unterscheidung der Diskursarten und -typen

Das wäre dann der Fall, wenn auf die Unterscheidung von Diskursarten und -typen verzichtet würde. Um die theologische Perspektivenverschiebung im Wissenschaftsdiskurs wahrzunehmen, müssen nämlich spezifische Formen des rationalen Spiritualitätsdiskurses unterschieden werden. Es macht einen Unterschied, ob ich als *Beteiligter* von der Wirkung einer göttlichen Geistkraft auf mein Reden und Denken ausgehe oder ob ich diese Wirkung als Glauben einer Religionsgemeinschaft oder eines Individuums als *Beobachter* beschreibe. Der theologisch-beteiligte

4 Vgl. dazu Simon Peng-Keller, *Geistbestimmtes Leben*, Zürich 2012.

und der religionswissenschaftlich-beobachtende Diskurs pflegen andere Sprechformen und Grammatiken, um sich über die unterschiedlichen Bedeutungsstränge der Spiritualität zu verständigen.

In der Theologie stark rezipiert wurde Jean-François Lyotards Unterscheidung des kognitiven (oder wissenschaftlichen), ökonomischen, philosophischen und der narrativen Art des Diskurses.⁵ Die Pointe seiner Unterscheidung ist der Verzicht auf eine Vorherrschaft der einen über die andere Diskursart. «Es existiert keine Diskursart, deren Hegemonie über die andere gerecht wäre.»⁶ Vielmehr entsteht beim Aufeinanderprallen unterschiedlicher Diskursarten ein Widerstreit. Im Diskurs sieht Lyotard ein Mittel, Legitimierung zu schaffen, aber nicht durch einen Diskurs, der Allgemeinheit beanspruchen könnte. Darum spricht Lyotard auch vom «Ende der Großen Erzählungen». Die Philosophie des Dissens strebt nicht danach, den «Widerstreit» unterschiedlicher Diskurs- und Wissensformen unter einer allumfassenden Idee zu versöhnen.

Wenn wir nun weiter darüber nachdenken, *wie*, *wo* und *wann* Spiritualität Thema wird und wer welche erkenntnisleitenden Interessen mit bestimmten Kommunikationsstrategien verknüpft, ist es ratsam, präziser zwischen dem Typ des wissenschaftlichen Spezialdiskurses und dem Typ des nichtwissenschaftlichen *Interdiskurses* zu unterscheiden. Nach Jürgen Link beeinflussen und durchdringen diese beiden Diskurstypen einander.⁷ Sie sind aufeinander bezogen, aber nicht miteinander identisch. Denn Interdiskurs und Wissenschaftsdiskurs beziehen sich nicht nur auf ein unterschiedliches Publikum, sie werden auch durch jeweils andere Sprechergemeinschaften erzeugt oder bezeugt. Mit Blick auf den Spiritualitätsdiskurs der Theologie zeigt sich dies u. a. daran, dass die beiden Diskursgemeinschaften *Kirche* und *Akademie* mehr oder weniger strikt unterschieden werden – um entweder die Wissenschaftlichkeit oder die Spiritualität der kirchlichen oder akademischen Diskursgemeinschaft zu bewahren! Mit anderen Worten: Nach ihrem Selbstverständnis pflegt die Theologie einen rationalen Spiritualitätsdiskurs. Aber die Vorstellung von der Selbstmitteilung des Geistes wird nicht von allen Mitgliedern der *scientific community* als rationale Vorgabe anerkannt.

5 Ich beziehe mich in diesem Abschnitt auf Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, München ²1989. Insbesondere die Kapitel: Die Diskursart, die Norm, 215–250, und Das Geschichtszeichen, 257–266.

6 Ebd., 262.

7 Vgl. dazu Jürgen Link, *Diskursive Ereignisse, Diskurse, Interdiskurs. Sieben Thesen zur Operativität der Diskursanalyse am Beispiel des Normalismus*, in: Bublitz, Wuchern (Anm. 3), 148–160.

2. Wie kommt die Diskurskritik zur Spiritualität?

2.1 Diskursanalyse und Diskurskritik

Die sogenannte Diskursanalyse ist auf dem Feld der Geistes- und Sozialwissenschaften ein wichtiger methodischer Zugang zur Erforschung komplexer Wissensbereiche. Es steht außer Zweifel, dass eine elaborierte *Diskursanalyse* auf dem Feld der Religionswissenschaft wichtige Beiträge zur Spiritualitätsforschung geleistet hat und noch weiter leisten wird. Ich möchte diese Fragerichtung hier nicht weiterverfolgen. Mein Interesse ist es, das theoretische Potenzial der *Diskurskritik* anhand einer konkreten Fragestellung aufzuzeigen. Die Anschlussfrage aus der Praxis bzw. meinem eigenen Forschungsfeld lautet: Welchen Beitrag leistet Spiritualität zu einem guten Alter(n)?⁸

Die praktische Relevanz dieser Frage für die Forschung lässt sich mittels einer Analyse der unterschiedlichen disziplinären Verwendung und Wahrnehmung des Spiritualitätsdiskurses gut erkennen. Denn dass zwei Disziplinen – sagen wir Medizin und Theologie – nicht dasselbe meinen, wenn sie Spiritualität sagen, ist alles andere als trivial, wenn es beispielsweise darum geht, die Sorge für das Spirituelle einer Profession zuzuordnen. Dann stellen sich ganz konkrete Fragen. Kann man Spiritual Care noch als Aufgabe der kirchlichen Seelsorge verstehen?⁹ Müssen staatliche Institutionen dafür sorgen, dass für spirituelle Belange auch die Dienste nichtreligiöser Spezialisten zur Verfügung stehen? etc.

Ich möchte gleichsam auf dem Hintergrund der Gerontologie nachfragen, wer an dieser Anwendung von Spiritualität interessiert ist und welche Antworten eine Forschung erzeugt, die die damit gestellten Fragen aufnimmt. Nicht nur das Verhältnis von Spiritualitäts- und Wissenschaftsdiskurs ist dabei von Interesse. Worauf ich im Gesprächszusammenhang von *Alter(n)* und *Gesundheit* ebenfalls hinweisen möchte, sind die einander widerstrebenden Interessen in den unterschiedlichen wissenschaftlichen Spezialdiskursen. In solchen Auseinandersetzungen ist der Rückgriff auf eine rein empirische Spiritualitätsforschung wenig hilfreich. Darum verwende ich den Begriff Diskurskritik. Er bezieht sich also weniger auf das elaborierte methodische Instrumentarium der Diskursanalyse als vielmehr auf die Reflexion der Konstruktionsprinzipien, die in der Forschung immer vorausgesetzt, aber meistens nicht diskutiert werden. Dabei mache ich Anleihen aus verschiedenen Diskurstheorien.

8 Vgl. dazu Ralph Kunz, *Spiritualität und Altersdiskurs*, in: Martina Kumlehn/Andreas Kubik, *Konstrukte gelingenden Alterns*, Stuttgart 2012.

9 Vgl. dazu Traugott Roser, in diesem Buch, 225–239.

2.2 Diskurskritik – eine knappe Skizze

Seit den 1960er Jahren wird unter «Diskurs» nicht nur eine hin und her gehende Diskussion, sondern die philosophisch wie ethisch aufgeladene *Theorie des Gesprächs* verstanden. Ich nenne die zwei prominentesten europäischen Vertreter: Zum einen *Jürgen Habermas*, der in seiner Diskursethik auf den argumentativen Dialog zielt, in dem über die Wahrheit von Behauptungen und die Legitimität von Normen gesprochen wird, und zum anderen *Michel Foucault*, der in seinem diskurstheoretischen Ansatz Machtlinien im Gespräch kritisch ausleuchtet.

Insofern mit rationalem Diskurs an eine Verständigung über Geltungsansprüche gedacht ist und sich die Wissenschaft als rationaler Diskurs präsentiert, setzt Diskursethik im Sinne Habermas' dem wissenschaftlichen Selbstverständnis der Theologie gewisse Grenzen. Das, was als vernünftig gilt, orientiert sich am *common sense* der Kommunikanten und nicht an einer Autorität, die als normativ gegeben geglaubt wird. Die gemeinsame Basis ist mit anderen Worten als *diskursiv* anzuerkennen, was – mit Berufung auf Kant – wiederum auf die Mündigkeit der beteiligten Subjekte zurückverweist.¹⁰

Foucaults Ansatz eines sprachlich produzierten Sinn- und Machtzusammenhangs steht zwar nicht im Widerspruch zur Diskursethik, erlaubt es aber, die Prämissen des diskursiv begründeten Verfahrens noch einmal zu hinterfragen. Foucault leitet aus der Eigenschaft des Diskurses, Wirklichkeit zu erzeugen und zu strukturieren, die kritische Aufgabe der Diskurstheorie ab:

«Es [ist] eine Aufgabe, die darin besteht, nicht – nicht mehr – die Diskurse als Gesamtheit von Zeichen [...], sondern als Praktiken zu behandeln, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen. Zwar bestehen diese Diskurse aus Zeichen; aber sie benutzen diese Zeichen für mehr als nur zur Bezeichnung der Sachen. Dieses *mehr* macht sie irreduzibel auf das Sprechen und die Sprache. Dieses *mehr* muß man ans Licht bringen und beschreiben.»¹¹

Foucaults Verwendung der Lichtmetapher ist in diesem Zusammenhang erhellend. Ich interpretiere sie als Hinweis auf das Programm einer über sich selbst aufgeklärten Aufklärung. Darum kommt dieser Ansatz auch meinen erkenntnisleitenden Interessen an der Diskurstheorie stärker entgegen. Vor allem lässt sich Foucaults Denken, wie später zu zeigen ist, direkter auf die Fragen rund um die

10 Aussagen lassen sich nach Lyotard, *Der Widerstreit* (Anm. 5), 259, gerade nicht dadurch legitimieren, dass sie einen Konsens ermöglichen. Grundlage des Diskurses ist nach ihm die Nichtübereinstimmung als gemeinsames Wissen. Damit widerspricht er Habermas. Konsens sei kein Diskursziel. Vielmehr gelte es, die wissenskonstituierenden Aussagen und die Vielzahl von Lebensformen anzuerkennen. Das Vorstellen der Differenzen ermöglicht das Herausstellen der verborgenen Dinge: worüber im Diskurs geschwiegen, was noch nicht in Sprachform gebracht worden ist.

11 Michel Foucault, *Archäologie des Wissens* [1969], Frankfurt a. M. 1981, 74.

Altersspiritualität und die Seelsorge beziehen. Um das Erhellende seiner Kritik auszuleuchten, beziehe ich mich auf sein Konzept der Selbstsorge.¹²

Im Anschluss an Platon entfaltet Foucault die antike Selbstsorge als ein Konzept der freiheitlichen Praxis. Es ist in fünf Modalitäten beschreibbar: als *Reflexion*, die zur Weisheit leitet, als *Übung*, welche die Lebenskunst fördert, als heilsame *Praxis* und als *Selbsterkenntnis* im Sinne einer Erprobung und Stärkung der eigenen Tugend und als *Umkehr* zu sich selbst. Grundlage der Selbstsorge ist die Parrhesia, die Foucault als freimütige Rede versteht und die als Begriff zum ersten Mal bei Euripides und seit Ende des 5. Jahrhunderts überall in der antiken griechischen Literatur auftaucht.¹³ Gemeint ist damit ein *Wahrsagen*, wie es ein Sokrates mit seinen Schülern übt.¹⁴ Parrhesia zielt also nicht auf einen oberflächlichen Narzissmus, sondern sucht in der Selbstbildung und der Anwendung von Prüfungstechniken wie Selbstdiagnose nach einer neuen moralischen Grundlage von Bildung und Freiheit.¹⁵ Selbstsorge ist auch nicht mit Selbstentfaltung oder Individuation (Jung) zu verwechseln. Sie knüpft viel eher an das Ethos der Stoa an, das eine Lebenshaltung, die sich genauso um das Gemeinwohl wie um die Selbstkultur kümmert, propagiert.¹⁶

Foucaults Relecture der antiken Parrhesia ist im engen Zusammenhang seines diskurskritischen Ansatzes zu sehen. Denn die Art und Weise, wie Wissen und Macht in der Selbstsorge zueinander finden, ist der Grund, weshalb der Philosoph von einer neuen Parrhesia spricht. Das wiederum ist nur auf dem dunklen Hintergrund der christlichen Seelsorge verständlich. Dunkel ist dieser Hintergrund, weil Foucault sie für den Verlust der Freiheit verantwortlich macht. Die Möglichkeit der teuflisch initiierten Selbsttäuschung und die permanente Erfahrung des Scheiterns der Selbstbeherrschung werden im Christentum zu einer Forderung der Selbstverleugnung umgeformt, die sich gegen die Selbstsorge wendet.¹⁷ In dieser Selbstentsagung verpflichtet sich der Christ Dogmen für wahr zu halten, die Bibel als Wahrheitsquelle zu akzeptieren und seine Sünden zu beichten.¹⁸ Der Versuch, sein Selbst mittels einer Praxis des Geständnisses zu verleugnen, zwingt das Subjekt, wahr zu sprechen und unterwirft es gleichzeitig einer Autorität, die von der Macht der Sünde losspricht. Deshalb wird Seelsorge zum Synonym für

12 Ich beziehe mich in erster Linie auf Michel Foucault, Diskurs und Wahrheit. Berkeley-Vorlesungen 1983, Berlin 1996.

13 Ebd., 9f.

14 Ausführlicher als «Praktik» beschrieben in: ebd. 110–181, bes. 175f.

15 Ebd. 149–175.

16 Eindrücklich demonstriert anhand der Rede des Serenus aus Senecas «De tranquillitate animi», ebd. 158–168.

17 Ebd. 144f.

18 Michel Foucault, Von der Freundschaft. Michel Foucault im Gespräch, Berlin o. J. 1984, 36–38.

die Sorge um ein Heil, das nur der gewinnt, der sich selbst verleugnet und – in der Beichte – sich selbst enthüllt.

2.3 *Lebenskunst*

Ich will es bei dieser knappen Skizze belassen und später noch einmal auf die Spiritualitätskritik von Foucault zurückkommen (4.2). Denn zunächst gilt es die positiven Verbindungen zwischen dem Plädoyer für ein Comeback der Selbstsorge und der Spiritualität zu notieren. Diese Verbindungen beruhen freilich weniger auf Foucaults Analysen, auch wenn er selbst da und dort die Selbstsorge als Spiritualität bezeichnen kann, sondern auf die Rezeption und Weiterführung seines Konzepts in den 80er und 90er Jahren von Richard Sennett, Wilhelm Schmid und Charles Taylor.¹⁹ Alle drei haben kritisch darauf hingewiesen, dass Foucaults Anliegen der Selbstsorge in einen Kult des Tiefenselbst mutiert sei. Das moralische Ideal der Echtheit, das mit einem wahren inneren Kern des Menschen rechnet, gebe es nicht. Und so drohe das Unternehmen Selbstsorge in einen Authentizitätswahn zu kippen.

Insofern sich im Spiritualitätsdiskurs Strömungen ausmachen lassen, die im Sog eines solchen Tiefenselbst stehen, könnte man die Selbstsorge auch als einen Gegenbegriff zu Spiritualität setzen. Freilich steht Spiritualität hier gleichsam als positiver Programmbegriff des Ganzheitlichen oder Reifen oder Echten für psychische und kulturelle Ressourcen. Das halte ich – gerade mit Blick auf die Altersthematik (s. u.) – für wenig hilfreich. Spannender ist es, nach Konzeptionalisierungen zu fragen, die das kritische Potenzial von Foucaults Ansatz integrieren können. Das kann von der *Lebenskunst*, wie sie Wilhelm Schmid versteht, behauptet werden. Wenn in diesem Zusammenhang das Stichwort Spiritualität wieder auftaucht, hat dies mit dem Interesse an einer Praxis zu tun, die asketische, ethische und ästhetische Dimensionen integriert.²⁰

3. Altersspiritualität diskurskritisch gesehen

3.1 *Alter und Spiritualität*

Nachdem ich die unverbundenen diskurstheoretischen Fäden auf das Konzept der Selbstsorge hin geordnet und verknüpft habe, will ich den gewählten Diskursstrang «Altersspiritualität» präziser bestimmen. Vielleicht ist es etwas gewagt zu

19 Richard Sennett, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Berlin 2008; Wilhelm Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Frankfurt a. M. 1991; Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a. M. 1996.

20 Ausführlicher ausgeführt in Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst* (Anm. 18), 366–372. Dort auch zahlreiche Bezüge zur spirituellen Dimension in Foucaults Denken.

sagen, die Rede von Altersspiritualität sei für das Ineinanderfließen von Spiritualität und Selbstsorge ein exemplarischer Fall.²¹ Dass auf der Schnittstelle von Alters- und Spiritualitätsdiskurs Konzepte verhandelt werden, die explizit auf Selbstsorge und Lebenskunst Bezug nehmen, verwundert aber kaum.²²

Das wird evident am Beispiel der sogenannten Gerotranszendenz. Ausgehend von Eriksons lebenszyklischen Phasenmodell der Identitätsentwicklung und dem Konzept der «Ego-Transzendenz» prägte Lars Tornstam diesen Begriff. Gemeint ist damit die These, dass Menschen gegen ihr Lebensende zu einer das eigene Ich transzendierenden Lebens- und Weltbetrachtung kommen. Tornstam verifiziert die Beobachtung aufgrund von Intensivinterviews mit älteren Menschen. In der persönlichen Entwicklung zeige sich eine Werteverstärkung in der späten Lebensphase, d. h. ein Übergang von einer eher materialistisch und rationalistisch definierten Weltsicht zu einer mehr kosmischen und transzendentalen Lebensperspektive, die begleitet ist von einem stärkeren Bedürfnis nach spirituellen Werten und Praktiken wie Meditation und Erinnerung. Dieser Rückzug wird positiv gewertet. *Gerotranszendenz* sei die letzte Stufe einer lebenszyklischen Entwicklung in Richtung einer quasi natürlichen Weisheit und Reife.

Noch offener ist das entwicklungspsychologische Konzept der *Generativität*. Es rekurriert ebenfalls auf Erikson, der darunter die Entwicklungsaufgabe im mittleren Erwachsenenalter begriff. In dieser Lebensphase beschäftige sich der Erwachsene zunehmend mit der Erziehung der nächsten Generation. In der gerontologischen Rezeption wird diese Entwicklungsaufgabe auf das Alter ausgeweitet. Es geht um eine Vielzahl unterschiedlicher Aktivitäten im familiären Bereich (Großelternrolle) oder im weiteren sozialen Bereich (Freiwilligenarbeit), durch die ältere Menschen für die nachkommenden Generationen Sorge tragen, indem sie ihr Vermächtnis weitergeben. Der «generative Mensch» ist ein Idealtyp, insofern mit dem Begriff der Generativität die Erwartung zum Ausdruck kommt, «dass ältere Menschen sich in ihren sozialen Beziehungen als weise [...], kooperativ, kontaktfähig und ihren Sozialpartnern zugewandt [erweisen]».

Sowohl das Konzept der Generativität wie Tornstams Konzept der Gerotranszendenz postulieren einen Zusammenhang von Spiritualität und Altern, der plausibel und evident erscheint. Empirische Untersuchungen können jedoch lediglich den Erweis einer kulturell tradierten und intuitiv vermuteten Korrelation von Alter und Vergeistigung erbringen. Deshalb macht es sowohl mit Blick auf das Alter als auch auf die Spiritualität Sinn, den Diskursbegriff zu verwenden. Auf dem weiteren Hintergrund der Diskursanalyse wird einerseits erkennbar, wie

21 Vgl. Heinz Rügger, Das Alter würdigen. Den Prozess des Alterns ernst nehmen als Beitrag zu einer neuen Lebenskunst, in: ders., *Alter(n) als Herausforderung. Gerontologisch-ethische Perspektiven*, Zürich 2009, 60–73.

22 Einige Passagen aus diesem Kapitel habe ich auch in Kunz, *Spiritualität und Altersdiskurs* (Anm. 8) verwendet.

stark die Wahrnehmung von Altersreligiosität, -spiritualität und -weisheit im Wandel begriffen ist. Der kritische Blick hinter die erkenntnisleitenden Konstruktionsprinzipien fragt andererseits nach Wertungen, die Alter(n) als *gutes* oder *gelingendes Alter(n)* qualifizieren lassen. Die Berücksichtigung der geistesgeschichtlichen und kulturellen Kontexte macht zudem bewusst, dass eine qualifizierende Zuordnung von Spiritualität und Alter Fragen aufwirft. Sowohl hinsichtlich spiritueller wie altersspezifischer Gesichtspunkte gilt es, die Widerstände gegenüber einer intuitiven Verknüpfung von Frömmigkeit oder Religiosität am Lebensende unter dem Stichwort «Gelingen» zu beachten. Dabei sind die erkenntnisleitenden Interessen der jeweils beteiligten Wissenschaften zu differenzieren.

Zunächst gilt es festzuhalten, dass mit der Kategorie «Gelingen» Wert- und Normvorstellungen in den Altersdiskurs eingetragen werden, die ihrerseits an kulturelles Wissen gebunden sind. Wenn die wissenschaftliche Beschäftigung mit Alter und Spiritualität als *kritische Religionsgerontologie* betrieben wird, sollte sie weder im Sog der Biomedikalisierung noch unter dem Einfluss antiker Altersideale noch im Bann normativ aufgeladener Konzepte der Reifung betrieben werden. Eben dies meint, diskurskritisch Konstrukte des gelingenden Alterns zu durchdenken: nämlich die Leitprämissen zu hinterfragen, an denen sich die beteiligten Wissenschaften orientieren. Und das gilt *vice versa* für den Spiritualitätsdiskurs in Bezug auf Fragen des Alter(n)s.

Um das Feld möglicher Fragerichtungen, die sich aus einer Verschränkung der Diskurse ergeben, abzustecken, ist zu klären, was Spiritualität im Alter meint. Weil es *die* Spiritualität nicht gibt, heißt dies zunächst, Vorstellungen vom gelingenden Leben und Glauben zu befragen, die im Spiritualitätsdiskurs in Bezug auf das Altern verhandelt werden. Dabei zeigt sich schnell: Spiritualität heißt zu viel. Um die Verwendungen des Begriffs im Altersdiskurs besser zu verstehen, müssen die Stränge entflochten und sortiert werden.

3.2 Altersspiritualität im Diskurs

Was unter Altersspiritualität inhaltlich zu verstehen ist, bleibt in der Literatur oft vage und diffus. Die Verlegenheiten, die mit unscharfen Bestimmungen einhergehen, sind nicht allein auf die eingangs erwähnte Entscheidung zurückzuführen, dem Spirituellen das religiös Vage zuzuordnen. Mir geht es an dieser Stelle auch weniger um eine Differenzierung der Bedeutungsstränge. Mein Interesse gilt den *Brüchen* innerhalb des Diskurses. Diese werden zwar nicht von allen in der gleichen Schärfe wahrgenommen, sind aber gleichwohl nicht zu leugnen. Um in den Mischzonen von Alters- und Spiritualitätsdiskurs die Bruchlinien als *Grenzen* ausmachen zu können, hat es sich für den humanwissenschaftlichen Spiritualitätsdiskurs als hilfreich erwiesen, zwischen religiös und spirituell zu unterscheiden. Aber diese Unterscheidung kann niemals strikt sein.

Wer zwischen religiös und spirituell einen Bruch ausmacht, sieht aber, um im Bild zu bleiben, keine sauber getrennten Hälften. Das Spirituelle kann, aber muss

nicht «religiös» im Sinne eines expliziten Bezugs auf das kulturelle Symbolsystem einer Religionsgemeinschaft sein. Das Religiöse kann, aber muss nicht einer «spirituellen» im Sinne einer intrinsisch motivierten und existenziell bedeutsamen Glaubenspraxis entsprechen, kann aber auch lediglich eine Zugehörigkeit bezeichnen.

Hilfreicher als raffinierte Definitionen zu ersinnen, finde ich es, Leitprämissen zu unterscheiden, die hinter den *Abgrenzungen* stecken. Die Humanwissenschaften und insbesondere die Praxistheorien der helfenden Berufe wie Palliativmedizin oder Pflegewissenschaften sind weltanschaulich neutral. Eine möglichst offene Umschreibung der spirituellen Dimension verhindert abschließende Zuschreibungen und normativ wertende Zuordnungen. Es steht der *Mensch* im Zentrum. Dagegen bewahrt der theologische Zugang zur Spiritualität, der sich u. a. auch an den normativen Vorgaben des Glaubens orientiert, das Gedächtnis der kulturellen Identität, weil in diesem Spezialdiskurs auf Narrative Bezug genommen wird, die den *Menschen vor Gott* in den Blick nehmen. Beide Leitprämissen werden im jeweiligen disziplinären Subdiskurs intensiv und kontrovers diskutiert. Schwieriger ist der interdisziplinäre Brückenschlag. Beim Thema Spiritualität scheiden sich die Geister.

3.3 Theologische Dimension der Altersspiritualität

Spiritualität meint theologisch betrachtet das geistliche Leben eines individuellen oder kollektiven Akteurs, was dem Ensemble der Praktiken entspricht, die geübt werden, um eine bestimmte Religion zu pflegen. Spirituell ist die *Einstellung*, die der Übung vorausgeht, spirituell ist auch die *Haltung*, die mit den Übungen eingeübt werden soll. In psychologische Kategorien übersetzt, zielt das spirituelle Üben auf eine Balance zwischen Realitätssinn und Hoffnung, auf Reife, Lebensfreude und Gelassenheit. Als Zuspruch und Anspruch thematisch, bedeutet Spiritualität für den Christen zugleich die Verheißung wie das Geheiß, sich vom Geist bestimmen zu lassen. Dogmatisch gesprochen, ist Spiritualität eine Wirkung des Heiligen Geistes.

Darum hält die theologische Spiritualitätsrede menschliche Ressource und göttliche Quelle der *vita spiritualis* zunächst auseinander. Das dekonstruierende Potenzial der theologischen Spiritualitätsrede ist in ihrer Möglichkeit zu sehen, religionskritische Rückfragen zu stellen. Wenn Spiritualität beispielsweise nur als Tugend im Sinne der Selbstsorge verstanden wird, geht eine entscheidende Pointe der theologischen Rede von Spiritualität – deren fundamentaler Gabencharakter – verloren. Der Erkenntnisgewinn einer theologisch unterscheidenden Rede wäre demnach vertan und verpasst, wenn in der Spiritualität nur ein idealtypisches Konzept oder anders gesagt nur ein Konstrukt der gelingenden Religiosität erblickt würde. Es würde erstens zum Abbruch der innertheologischen Religionskritik führen, wie sie sich in der Unterscheidung von Gesetz und Religion bzw. Werk und Glaube manifestiert. Zweitens könnte eine Theologie des Alter(n)s, die

auf der Basis der Unterscheidung von Gott und Mensch auf eine Dekonstruktion humanwissenschaftlich basierter Spiritualitätskonzepte verzichtete, ihr kritisches Potenzial im religionsgerontologischen Altersdiskurs nicht entfalten.

3.4 Anthropologische Dimension der Altersspiritualität

Die humanwissenschaftliche Literatur zu Spiritualität und Alter(n) schenkt der Einführung des Begriffs «Spiritualität» besondere Beachtung. Dabei dominiert die religionspsychologische und nicht die theologische Perspektive. Wenn im Geflecht beider Zugänge ein Konsens ausgemacht werden kann, dann der, dass Spiritualität mehr ist als die Summe ihrer Bestandteile. Die spirituelle Dimension eines Menschen wird an eine übergreifende Struktur gebunden und so vor der Auflösung «gerettet». Allerdings scheiden sich die Geister, wenn es darum geht, dieses Ganze konzeptionell zu bestimmen. Scharf ins Gericht mit reduktionistischen Ansätzen geht z. B. Kenneth Pargament. Er moniert, dass sich die Religionspsychologie zu sehr auf die weltanschaulichen Grundlagen der religionskritischen Psychologie abstützt und so das *Heilige* als Integral des Spirituellen systematisch überblendet. In der hermeneutisch-phänomenologischen Anthropologie der Spiritualität, wie sie Karl Baier vorlegt, wird das Ganze oder Integrale hingegen durch die Forderung unterstrichen, das Spirituelle auf eine Wegkultur zu beziehen. Das muss nicht zwingend eine Religion sein. Baier denkt an leibzentrierte Wegkulturen wie das japanische Bogenschiessen oder Qi Gong.²³

Im Fokus des Interesses der angewandten Forschung stehen freilich meist psychische Konstrukte, die aus untersuchungstechnischen Gründen aus dem «Ganzen» herausgebrochen werden. Gefragt wird beispielsweise nach der Funktion von Dankbarkeit oder Vergebung für das Coping. Spiritualität wird als Ressource angesehen, die Menschen nutzen, um mit Krisensituationen fertigzuwerden, oder die hilft, in schwierigen Lebensphasen zufrieden zu bleiben. Dieser Ansatz zielt auf ein Verhalten, das man üben oder eine Einstellung, die man trainieren kann. Während Fitnessangebote und Kosmetikprodukte das Alter aufhalten und Jugend bewahren, soll das Einüben der spirituellen Haltung zur geistigen Auseinandersetzung mit dem Unabwendbaren führen. In diesem umfassenden Sinn ist auch die *Weisheit* als ein Teil der Altersspiritualität anzusehen. Sie begleitet und unterstützt oder bedeutet gelingendes Altern.

Ein für Weisheit offenes, spiritualitätszentriertes gerontologisches Konzept vertritt Harry Moody. In Ergänzung zu den etablierten Modellen von «successful

23 Baier, *Philosophische Anthropologie der Spiritualität* (Anm. 2), 30, bestimmt die Aufgabe der philosophischen wie religionsphilosophischen Anthropologie wie folgt: Sie soll in Zusammenarbeit mit theologischer und humanwissenschaftlicher Spiritualitätsforschung ein Verständnis der Spiritualität herausarbeiten, «das hinreichend weit, aber auch konkret genug gefasst ist, um sich auf diverse Religionen, Weltanschauungen und Übungssysteme, aber auch zur Spiritualität im persönlichen Bereich spezifizieren zu lassen».

aging» und «productive aging» nennt er seinen Ansatz «conscious aging»: «[C]onscious aging depicts elders as spiritual seekers: in short, as individuals aspiring to a higher stage of fulfillment, toward what Maslow termed «self-actualization».»²⁴ Moody sieht in der Haltung der Suchenden ein besonderes Merkmal der zukünftig alternden Generation: «For an influential segment of boomers in the 1960s political protest and consciousness expansion were prominent themes. As this cohort of boomers moves into old age, they are likely to carry these critical values along with them.»²⁵

Dem Typus des «conscious aging» sind auch die Veröffentlichungen von Robert C. Atchley zuzuordnen. Ausgehend von der Beobachtung, dass im Alter offenbar vermehrt das Bedürfnis nach Anleitung gegeben ist, nimmt Atchley wie Moody Wuthnows Unterscheidung von «Seeker» und «Dweller» auf. Er leitet daraus die Empfehlung ab, verschiedene Konzepte von Spiritualität zu bearbeiten und in die gerontologische Forschung einzubringen. Dabei spricht sich Atchley gegen ein an starren Entwicklungsstufen orientiertes Modell des Alter(n)s aus und setzt diesem ein dynamischeres Modell geistlicher Entwicklung entgegen. Massgeblich für Atchleys Ansatz ist der von William James hergeleitete Begriff der «spiritual experience». Aus der Erfahrung lassen sich die Möglichkeiten des spirituellen Handelns ableiten. Im Übergang vom ästhetischen zum ethischen Verständnis des Spirituellen wird die ganze Bandbreite von kognitiven, energetischen, transformatorischen und gemeinschaftlichen Aspekten behandelt.²⁶

3.5 Kritisches

Die religionspsychologisch ausgerichtete humanistische Spiritualitätsforschung hat in den letzten Jahren etliche Kritiker auf den Plan gerufen. Ein Teil der Kritik richtet sich gegen die Übermacht der empirisch-quantitativen Methode, die vor allem die *Wirkung* der spirituellen Aktivität von Individuen erforscht. Die Suche nach Indikatoren, mit denen die Effizienz und Effektivität psychischer Konstrukte erklärt werden kann, ist zur vorherrschenden Aufgabe dieser angewandten Spiritualitätsforschung geworden. Ihr erkenntnisleitendes Interesse an der Erforschung der Ressourcen, die zur Bewältigung altersbedingter Krisen aufgeboten werden, definiert die Regeln, um Spiritualität zu konstruieren. Man wird einer einseitigen Psychologisierung von Spiritualität, die hier zweifellos droht, aber nicht nur durch eine Erweiterung der Methoden entgegentreten können. Gefragt sind auch die Geisteswissenschaften. Es bleibt aber ein Faktum, dass auch die zwei wissen-

24 Harry R. Moody, *Productive Aging and the Ideology of Old Age*, in: Nancy Morrow-Howell (Hg.), *Productive Aging. Concepts and Challenges*, Baltimore 2001, 186.

25 Ebd., 176.

26 Robert Atchley, *Spirituality and Aging*, Baltimore 2009, 27.

schaftlichen Großkulturen – die hermeneutisch und die empirisch ausgerichtete – nur schwer zusammenfinden.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Altersspiritualität kein definiertes Programm, sondern einen Problemdiskurs anzeigt, in dem Altersfragen in einer bestimmten Perspektive thematisch werden. Wo und wie Menschen in den späten Lebensphasen Spiritualität finden, kann eine kritische Religionsgerontologie nur adäquat beschreiben, wenn sie die unterschiedlichen Ansätze nebeneinander stellt und systemisch vergleicht. Die Fragen, die verhandelt werden, und die Kriterien, die zur Anwendung kommen, sind ihrerseits Teil eines diskursiven Konstrukts.

4. Seelsorge als Anstiftung zur Selbstsorge

4.1 *Das erkenntnisleitende Interesse einer diskursfähigen Theologie*

Die Absicht meines Ausflugs in die Altersspiritualität war es, die erkenntnisleitenden Interessen, die sich in den multidisziplinären Spiritualitätsdiskussionsforen aufspüren lassen, zu identifizieren und kritisch zu vergleichen. Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen: Der von mir angestrebte kritische Spiritualitätsdiskurs geht nicht in den Debatten auf, die ich bislang eingespielt habe. Mein Anliegen ist es zu zeigen, wie auch im Spiritualitätsdiskurs Wissen und Macht aufeinander stoßen. Diskurs besteht darin, sich mit den dabei auftretenden Konflikten zu befassen und unter Einhaltung der rationalen Diskursregeln und entlang der Bruchlinien die unterschiedlichen Leitperspektiven zu besprechen und wieder neu zu bündeln. Spiritualität ist in dieser Meta-Diskurs-Perspektive als «Gesamtes» von «Etwas» zu betrachten, das verschiedene Wissenschaften von ihren jeweiligen Warten beobachten, beschreiben und analysieren. Im Gesamtzusammenhang ist vom Diskurs zu reden, weil die verschiedenen Sprecher und Sprecherinnen auch dann den Gegenstand nach ihren Prämissen dekonstruieren und rekonstruieren, wenn sie meinen, sie sprechen vom selben.

Daraus wird wiederum deutlich, dass das interdisziplinäre Gespräch eine Art gemeinsame Grammatik braucht, um sich auf dem Feld – im Diskurs – verständigen zu können. Ich habe es am Beispiel der Gerontologie illustriert: Was in dieser Literatur unter Altersspiritualität mehrheitlich verstanden und verhandelt wird, basiert auf Konzepten der Reife oder der Weisheit, die der Selbstsorge zuzuordnen sind. Diese sind wiederum mit Vorstellungen vom guten Leben oder guten Altern verknüpft, die *prima vista* sehr wenig Raum lassen für die Erfahrung der Gnade oder die theologische Einsicht, dass pneumatische Spiritualität als Gnadengabe aufzufassen ist.

Zugespitzt: Um den Geist wird gestritten und die theologische Spiritualitätsforschung ist in diesen Streit um die Wahrheit verwickelt. Sie kann nicht so tun, als sei ihr Anspruch, vom Geist zu sprechen, unangefochten und unangreifbar. Und das heißt: Sie kann einerseits den Diskurs nicht beherrschen oder regieren,

ohne sich *volens volens* zur Fürsprecherin einer Pastoralmacht zu erklären. Sie kann andererseits die eigenen erkenntnisleitenden Interessen und Interpretationsperspektiven nicht in Abrede stellen, wenn sie sich als theologische Wissenschaft am Gespräch beteiligen will. Man kann daraus ganz verschiedene Schlüsse ziehen. Ich würde mit Bezug auf den gerontologischen Spiritualitätsdiskurs fordern, dass der Kurzschluss vermieden werden sollte, dass sich die theologische Rede von Spiritualität in eine universal religiöse oder hermeneutisch-philosophische auflösen soll. Denn dann hat sie nichts mehr zu sagen. In beiden Fällen – als missionarische Besserwisserin oder als normativ aufgeladene Religionsphilosophie – erwiese sich die Theologie als diskursunfähig. Also ist es der Theologie aufgegeben, ernsthaft darum zu ringen, konvergierende Optionen zu benennen, die Anschlussstellen (und Bruchstellen) zwischen dem theologischen und dem humanwissenschaftlichen Spiritualitätsdiskurs identifizieren lassen.

4.2 *Seelsorge als Anstiftung zur Selbstsorge*

Ich will in der gebotenen Kürze auf ein Werk hinweisen, das m. E. die hier angezeigte Spur einer dialektisch-kritischen Anknüpfung auf anregende Weise weiterverfolgt. Herman Steinkamp will Selbstsorge in die Seelsorge integrieren. Das bedingt zunächst, dass die kritische Analyse der christlichen Spiritualität nachvollzogen wird. Nach Foucault zeigt sich ja, wie im Prozess der Umwandlung von der antiken Selbstsorge zur christliche Seelsorge aus der positiven Macht, nämlich der Sorge um das Selbst, eine destruktive Regierungsmacht werden konnte, die Subjekte entmündigt und in Abhängigkeit von ihren Hirten bringt. Was bei Foucault Pastoralmacht heißt, nennt Steinkamp Seelsorge. Er meint das Herrschaftswissen der Kirche, die Macht über Seelen beansprucht. Damit wird eine wichtige Maxime des Foucault'schen Machtverständnisses veranschaulicht:

«Macht sucht sich gleichsam das jeweils nötige Wissen zu ihrer Stabilisierung und Ausbreitung [...] Andererseits dürfte wiederum evident sein, dass die Kumulation dieser beiden Formen von ‚Wissen‘ um das Heil der Betreuten die pastorale Macht auf subtile Weise steigert. Dass im Christentum eine bestimmte Form der ‚Seelsorge‘ an die Stelle der antiken Selbstsorge tritt, bedeutet unter dieser Perspektive nicht mehr und nicht weniger als das, was Foucault in einem anderen Zusammenhang als Kernbestand der ‚Pastoralmacht‘ benennt: dass der Hirt weiss, was den Schafen, besser gesagt, jedem einzelnen von ihnen, zu seinem ‚Heil‘ dient.»²⁷

Diese kritische Sicht der christlichen Spiritualität ist einseitig und gewiss in mancher Hinsicht überzogen. Steinkamp bekämpft sie dennoch nicht und verfällt auch nicht dem Reflex, den wahren Kern der Seelsorge gegen die Angriffe des Denkers zu verteidigen. Und das ist gut so.

27 Hermann Steinkamp, *Seelsorge als Anstiftung zur Selbstsorge*, Münster 2005, 18–25.

Denn die Kritik deckt Dinge auf, die unter der Fahne der christlichen Spiritualität geschehen sind. Sie lässt zurückfragen und nach Machtlinien Ausschau halten, in, mit und unter denen die christliche Geistrede gespenstisch autoritär wird. Der erste Schritt zu einer Seelsorge, die Selbstsorge integriert, ist die Offenlegung der Macht in alltäglichen Beziehungen, der «Regierungstechniken» und Herrschaftszustände. Der zweite Schritt eine beherzte Kritik als Akt der «Entunterwerfung». Steinkamp nennt als dritten Schritt eine Orientierung an der nicht-direktiven Seelsorge Jesu.²⁸

Steinkamp will damit zeigen, wie Parrhesia in der Seelsorge positiv aufgenommen werden kann.²⁹ In eine ähnliche Richtung gehen auch Überlegungen von Winfried Engemann, der sich am Konzept der Lebenskunst orientiert.³⁰

4.3 Theologisches Schlusslicht

Um das *christliche* Verständnis von Spiritualität im Diskurs ging es mir. Darum geht es, wenn Theologinnen über die Gestaltung einer geistbegabten Existenz in der Nachfolge Jesu nachdenken, im Wissen darum, dass Spiritualität ein *Lebensphänomen* ist, das in der lebenszyklischen Entwicklung auftaucht – ob als Ressource oder als Defizit. Es gibt in der Beschreibung dieser Funktionsweisen kein klares Außen und Innen oder, anders gesagt, immer nur ein Ineinander von Außen- und Innenperspektiven, das dialektisch wahrgenommen werden muss, wenn Spiritualität integral wahrgenommen werden soll. Darum ist eine binnentheologisch reduzierte Spiritualitätsforschung, die vom Geist nur als einer göttlichen Kraft spräche, nicht weiterführend. Wer sich mit Spiritualität beschäftigt, bekommt es auch mit sich selbst zu tun.

Wenn nun die Theologie der Spiritualität dennoch auf die Unterscheidung der Perspektiven drängt, so ist dies als freimütiger und freiwilliger *Akt* der Entscheidung zu verstehen, der Regel zu folgen, die Freiheitspraxis in Christus begründet. Denn auf eine regelgeleitete Freiheitspraxis zielt das Theologisieren. Und so wie die Philosophie nur im freien Akt des Philosophierens zur Sache kommt, ist auch die Theologie, die in der Spiritualität ihren Gegenstand oder ihr Gegenüber findet, von etwas ergriffen oder angegriffen, das sie nur in und als Freiheit begreift (Gal 5,5). Es ist *Gott*, auf den der Mensch im Akt des Theologisierens anspricht und auf dessen Ruf der Mensch antwortet, darum ein Garant der Freiheit, weil Gott lebt und keine Regel ist. Es ist Gott, der die Resonanzverfahren der Freiheit und Befreiung auslöst. Es sind dies aber Erfahrungen, die nur die machen, die ihren Leib für Gottes Einwohnung geben, die sich am Kommen Gottes in die

28 Ebd., 86–88.

29 Ebd., 65–82.

30 Winfried Engemann, Die Lebenskunst und das Evangelium. Über eine zentrale Aufgabe kirchlichen Handelns und deren Herausforderung für die Praktische Theologie, ThLZ 129,2004), 875–896, bes. 875–879.

Welt beteiligen und ihren Beobachterposten verlassen. Spiritualität steht darum für eine Methode, die uns mit Gott in Berührung bringt und in dieser Berührung etwas begegnen lässt, was die Theologie überhaupt erst hervorbringt! Sie führt methodisch zu einer *Erfahrung* mit der Erfahrung von Praktiken, die eine *Nachdenklichkeit* provoziert. Das verbindet Selbstsorge und Seelsorge. Das möchte ich kritisch verstanden wissen: Achten wir auf die verschiedenen Differenzen, auf die wir *im Spiritualitätsdiskurs* stoßen. Es sind Grenzen, die *im Wissenschaftsdiskurs* reflektiert werden müssen. Achten wir aber auch darauf, wie dieser Diskurs wiederum an seine Grenzen kommt.

Und damit lässt der Titel «Spiritualität im Diskurs» eine letzte Deutung in Form einer theologischen Rückfrage zu. Spiritualität im Diskurs könnte ja auch so verstanden werden, dass in alldem, was wir verhandeln, der Heilige Geist selbst handelt. Dass der Geist wohnt, schwebt, webt und nicht selten auch seufzt, wenn wir über Spiritualität reden. Wer glaubt, dass der Geist mitspricht, wenn wir über ihn reden, schwört nicht der Wissenschaft ab, sondern sieht im *Spiritualitätsdiskurs* auch die Gelegenheit, die Grenzen der Wissenschaft zu thematisieren. Zum Beispiel, indem kritisch nach den Grenzen der szientistischen Methodologie und nach sapientialen Alternativen gefragt wird. *Spiritualität* wäre dann nicht auf geistliche Gymnastik reduzierbar, sondern würde als Schwester der *Hermeneutik* für ein geistreiches Gespräch sorgen. Gerade weil sie sich dem Zugriff der natürlichen oder weltlichen Vernunft entzieht (1Kor 2).

Wenn mit demselben Begriff Gegenstand, Medium und Perspektive bezeichnet wird, empfiehlt es sich, sich eine möglichst disziplinierte Sprechweise anzugewöhnen und zu sagen, was man meint. Gerade darum ist der Spiritualitätsdiskurs als eine abgeleitete Form der Geistunterscheidung zu pflegen – im Wissen darum, dass kein Diskurs das, worüber man spricht, ersetzt. Denn wie alles Lebendige teilt sich Spiritualität mit und wird nicht nur besprochen, zeigt sich und wird nicht nur demonstriert, gibt sich – um es mit Dilthey zu sagen – zu erleben, artikuliert sich und gibt eben darum zu denken. Denn Spiritualität ist christlich verstanden die Artikulation des göttlichen Lebens, das durch den Geist im Leib Christi gegenwärtig erfahrbar wird – nicht nur, aber auch in Form des durchdachten, gelebten und geübten Glaubens.