



Michael Groß

Spiritualität der Sozialen Arbeit

Resonanz bei Hartmut Rosa und
Sein bei Meister Eckhart als Verbundensein
mit dem Anderen



Nomos

Michael Groß

Spiritualität der Sozialen Arbeit

Resonanz bei Hartmut Rosa und
Sein bei Meister Eckhart als Verbundensein
mit dem Anderen



Nomos

Erstgutachter: Prof. Dr. Alexis Fritz
Zweitgutachter: Prof. em. Dr. Dietmar Mieth
Dissertationsort: Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt
Theologische Fakultät
Datum der mündlichen Prüfung: 28.10.2021

© Titelbild: Michael Groß. Das Foto wurde am 02. Juni 2020 vor der Küste von Wangerooge aufgenommen und zeigt die Sonne mit einem Halo bzw. Nebensonnen.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Zugl.: Eichstätt-Ingolstadt, Univ., Diss., 2021

u.d.T.: Engagiert verbunden. Zur impliziten Spiritualität Sozialer Arbeit

ISBN 978-3-8487-8897-2 (Print)

ISBN 978-3-7489-2952-9 (ePDF)



Onlineversion
Nomos eLibrary

1. Auflage 2022

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2022. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

für Anja

Vorwort des Autors

Martin Buber erzählt in seinen Geschichten der Chassidim folgende Begebenheit:

„Rabbi Jizchak Meir erging sich einmal an einem Spätsommerabend mit seinem Enkel im Hof des Lehrhauses. Es war Neumond, der erste Tag des Monats Elul. Der Zaddik fragte, ob man heute den Schofar geblasen habe, wie es geboten ist, einen Monat, ehe das Jahr sich erneut. Danach begann er zu reden: ‚Wenn einer Führer wird, müssen alle nötigen Dinge dasein, ein Lehrhaus und Zimmer und Tische und Stühle, und einer wird Verwalter, und einer wird Diener und so fort. Und dann kommt der böse Widersacher und reißt das innerste Pünktlein heraus, aber alles andere bleibt wie zuvor, und das Rad dreht sich weiter, nur das innerste Pünktlein fehlt‘. Der Rabbi hob die Stimme: ‚Aber Gott helfe uns: man darf’s nicht geschehen lassen!‘“¹

An diese Geschichte muss ich oft denken. Ich habe sie zum ersten Mal vom damaligen Spiritual im Bonner Theologenkonvikt mit kritischem Blick auf die Katholische Kirche und ihr Priesteramt gehört und sie war mir ein treuer Wegbegleiter durch viele Passagen meines Lebens. Heute scheint sie mir manchmal auf den eigenen, einen der größten Arbeitgeber Deutschlands, die katholische Caritas, zuzutreffen: wir funktionieren, und das nicht schlecht, stehen aber in der Gefahr, das „innerste Pünktlein“, die Mitte unseres Handelns, zu verlieren und es fällt uns schwer, sie – ohne in Stereotypen zu verfallen oder unaufrichtig werden – wahrzunehmen oder zu beschreiben.

Es kann hier für den Anfang zunächst offenbleiben, ob nur mir selbst dieses Gefühl und Wissen um die innerste Mitte verloren zu gehen scheint, oder ob es meinen Kolleginnen und Kollegen² auch so geht (was recht

1 Buber (2015) 715f. In der Folge werden Zitate stets so dargeboten, wie an der zitierten Stelle angegeben, inklusive der dortigen Rechtschreibung und Hervorhebungen. Veränderungen des Ursprungtextes werden stets als solche kenntlich gemacht.

2 Die in der Folge häufige einzige Nennung eines Geschlechts erfolgt aus rein sprachlichen Überlegungen und schließt die anderen Geschlechter mit ein. Vor allem im dritten Teil wird, wie in der Wissenschaft Soziale Arbeit üblich, das Gender-Sternchen verwendet.

wahrscheinlich scheint). Über dieses Unbehagen oder, wie ich einmal sagen will: über die schwere Formulierbarkeit des „innersten Pünktleins“ und das damit verbundene Empfinden von Leere kann ich mir jedenfalls am besten mein biografisch immer wieder aufkommendes Interesse an „Spiritualität“ und den „Mystikern“ (als denen, die die Fähigkeit besitzen, dieses „innerste Pünktlein“ zu erfassen und zu beschreiben) erklären, das mir je neu geholfen hat, diese Leere zu verstehen und Fülle zuzulassen³.

Dabei geben etwa die faszinierenden Schriften Meister Eckharts trotz des Abstands von Jahrhunderten eine Bild- und Gedankenwelt sowie eine Radikalität (Denken von der Wurzel her) vor, die hilft, Fragen an die eigene Organisation zu richten, was ihre konkret gelebte und von den Mitarbeitern erlebbare Spiritualität angeht, und von da aus Erkenntnisse für eine zeitgemäße, weil möglicherweise verständlichere oder annehmbarere Caritas- Spiritualität abzuleiten, die, so die Anfangsthese, Eckhartschem Denken wenig widersprechen und in überraschend vielen Punkten folgen dürfte.

Ich möchte an dieser Stelle besonders den Herren Professoren Dr. Alexis Fritz und Dr. Dietmar Mieth herzlich danken, dem Erstgenannten, weil er als Betreuer und Erstgutachter diesem Projekt und den damit verbundenen Fragen von Anfang an großes Interesse entgegenbrachte, diese Arbeit stets engagiert begleitete und viele inhaltliche Impulse beisteuerte, dem Zweitgenannten, der als hoch anerkannter Meister Eckhart-Experte und Zweitgutachter wertvolle Verbesserungsvorschläge in die Endfassung dieser Arbeit einbrachte, ferner meiner Frau Anja, die mit vielen anderen Menschen in meinem Leben geduldig einen erheblichen Beitrag dazu leistet, zum Eigenen zu stehen und es in den Dialog mit anderen zu bringen. Durch diese Arbeit lebt aber auch das Bild des gütigen und warmherzig um die Förderung des jungen, wilden Menschen bemühten Prof. Dr. Bernhard Fraling in mir fort, der durch seine bescheidene Art bis heute Vorbild geblieben ist.

Ferner gilt mein Dank der Präsidentin des Deutschen Caritasverband Eva Welskop- Deffaa für ihr Vorwort, in dem sie die Bedeutung des Themas Spiritualität für die Caritas hervorhebt.

Danken möchte ich auch den H. Herren Erzbischof Dr. Ludwig Schick und Weihbischof Herwig Gössl für die wohlwollende Aufnahme dieser Ar-

3 Und aus diesem Interesse erklärt sich auch das kleine Büchlein Groß (2019), dessen wissenschaftlich begründete Ausarbeitung und „großer Bruder“ die vorliegende Arbeit ist.

beit sowie der Erzdiözese Bamberg, namentlich Herrn Generalvikar Georg Kestel, für den großzügigen Druckkostenzuschuss.

Nicht zuletzt danke ich dem Nomos-Verlag, namentlich Beate Bernstein und Sebastian Zoller, für die Aufnahme der Arbeit ins Verlagsprogramm und die gute Betreuung.

Michael Groß

Vorwort der Präsidentin des Deutschen Caritasverbandes

Gott spricht alle Sprachen! Diese hoffnungsvolle Zusage, die von der Theologin Josée Ngalula ins Wort gebracht wird, spricht uns in einer Zeit an, in der viele mit Gott hadern und darüber sprachlos geworden sind. Die Zusage, von der Ngalula spricht, gilt gerade hier: Gott spricht alle Sprachen, er ist da – auch dort, wo Ängste, Nöte und Zweifel Sprachlosigkeit verursachen. Er ist da – in den Einrichtungen und Diensten der Caritas, die die Ängste, Nöte und Zweifel der Menschen annehmen und sich ihnen zuwenden mit Hilfe, Rat und Unterstützung. Dies ist ein wesentlicher Teil unserer caritativen Spiritualität. „In einer ersten Annäherung lässt sich Spiritualität verstehen als Überbegriff für sehr unterschiedliche Praktiken, sich ausdrücklich in Beziehung zu setzen zu dem, aus dem heraus jemand handelt und lebt und aus dem heraus er dieses Handeln und Leben zu deuten, auszurichten und zu gestalten sucht: Spiritualität ist gleichsam eine ‚Beziehungspflege‘“⁴, so hat es der Deutsche Caritasverband vor einigen Jahren in einer Handreichung für Führungskräfte formuliert.

Diesem Selbstverständnis eines Resonanzraumes, der jedem und jeder offensteht, der Begegnung und Spiritualität ermöglicht, steht oftmals eine andere Alltags- Wahrnehmung gegenüber. Das „Katholische“ der Caritas wird nicht als gelebte Spiritualität einer offenen dienenden, einer Dienst-Gemeinschaft, sondern im Pflichtenkorsett einer Grundordnung wahrgenommen, die die Türen der Kirche von innen zu verriegeln scheint.

Die Frage nach dem christlichen Selbstverständnis der Caritas und damit verbunden nach einem Spiritualitätsverständnis, das der katholischen Tradition genauso Rechnung trägt, wie der Vielfalt unserer Lebenswelten, ist zu einer zentralen und zugleich herausfordernden Gestaltungsaufgabe für caritative Einrichtungen geworden: Es gilt das eigene Profil zu erklären und im Alltag sichtbar und erfahrbar machen. Es soll unterscheidbar sein und muss sich als anschlussfähig erweisen. Der Spiritualitätsbegriff bietet da die Möglichkeit, die gelebte Kultur von Einrichtungen und Diensten in den Blick zu nehmen. Ein christliches Profil wird sich nur dann als überzeugend erweisen, wenn es im Alltag gelebt wird.

4 Deutscher Caritasverband (2015), *Entscheidungsfindung und Spiritualität. Handreichung für Führungskräfte*, Freiburg, 4.

Spiritualität im Sinne eines Beziehungsgeschehens ist ein wesentlicher Teil caritativer Arbeit – in den allermeisten Fällen ohne dass dies ausdrücklich thematisiert wird. Insofern bleibt Caritas – wie Präsident Georg Hüßler zum 75. Geburtstag des Verbandes formulierte – „ein Wagnis“. Ein Wagnis, das täglich neu bestanden werden muss, im tiefen Vertrauen darauf, dass die tätige Aufmerksamkeit für den Nächsten uns trägt. Paul Éluard hat dazu in seinen lyrischen Begleittexten zu Pablo Picassos Graphikserie „Antlitz des Friedens“ (1950) eine wunderbare Formulierung gefunden: „Wie ein fliegender Vogel seinen Flügeln vertraut, so wissen wir, wohin unsere ausgestreckte Hand führt – hin zu unserem Bruder.“ Hin zu unserem Bruder, hin zu unserer Schwester, die die Hand ergreifen wird, weil sie sie braucht. Ihre Hand wird damit auch für uns zur ausgestreckten Hand, der wir uns anvertrauen können.

Die vorliegende Promotionsarbeit geht der Suche nach einer zeitgemäßen „Caritas- Spiritualität“ anhand der Idee eines impliziten Spiritualitätsverständnisses nach. Damit leistet sie einen wichtigen Beitrag zum besseren Verständnis der geistlichen Dimension caritativer Arbeit in unserer vielfältig gewordenen Welt. Sie unterstreicht die Sinndimension verbandlicher Caritas- Arbeit, wie sie Helmut Puschmann, mein Vorgänger, vor wenigen Jahren formuliert hat: „Caritas wird konkret, sobald Menschen die Notlage anderer wahrnehmen und gemeinsam helfen. Das geht insofern über Nächstenliebe als persönliche Tugend hinaus, als es gemeinsam geschieht.“

Ich wünsche Ihnen eine anregende Lektüre.

Eva Welskop- Deffaa
Präsidentin des Deutschen Caritasverbandes

Inhaltsverzeichnis

Einleitung und Ausgangsfrage	17
Erster Teil: Der Mensch auf der Suche nach gelingendem Leben und Resonanz als Beschreibung einer impliziten Spiritualität	26
1. Der Mensch auf der Suche nach Sinn	27
1.1 Zur Diskreditiertheit theologischer Beschäftigung mit Spiritualität in der Moderne	27
1.2 Verortung des Themas implizite Spiritualität innerhalb der modernen Theologie	44
1.3 Soziologisch auf der Suche nach einem Begriff für gelingendes Leben	58
2. Der Mensch als weltoffenes und Beziehungswesen	62
2.1 (resonante) Beziehung liegt der Trennung von Subjekt und (jedwedem) Objekt voraus	62
2.2 Begehren und Angst, Weltanverwandlung und Repulsion, kognitive ethische Landkarten	65
2.3 Das Selbst ist unhintergebar auf vielfältige Weise mit anderen Subjekten, Körper, Natur, Dingen, Welt verbunden	68
2.4 Berührtwerden von Welt und Selbstwirksamkeit versus Weltunterwerfung und Reichweitenvergrößerung	71
3. Der Mensch ist in Resonanz mit der Welt	73
3.1 Resonanz als Beziehungsmodus	73
3.2 Entfremdung als Beziehung der Beziehungslosigkeit: Gegenbegriff und Voraussetzung von Resonanz	76
3.3 Beschreibungen typischer Resonanzräume	79

4.	Wirkungen der Moderne auf die Resonanzsuche des Menschen	86
4.1	Moderne als Beschleunigung und Anstieg von Resonanzverlust bzw. -sehnsucht	86
4.2	Die Angst vor dem Resonanzverstummen und ihre selbstzerstörerischen Folgen	91
4.3	Resonanz als positives Gegenmodell zum zunehmenden Beschleunigungsdruck und Ansatzpunkte für einen institutionellen Wandel der Gesellschaft	96
5.	Zur Kritik an der Resonanztheorie	100
6.	Zusammenfassung: Aspekte von Rosas Resonanztheorie als soziologische Grundlegung eines in der Moderne akzeptablen und für die Theologie annehmbaren Begriffs impliziter Spiritualität	114
Zweiter Teil: Meister Eckharts Verständnis der Wirklichkeit als prozessuale Beziehung und Sinngrund des Menschen		123
7.	Einführendes	124
7.1	Schlaglichter auf sein Leben und seine Zeit	124
7.2	Zur Bedeutung Meister Eckharts für Kirche und Menschen in der Gegenwart	131
7.3	Methodische Überlegungen zum Vorgehen	138
8.	Die Voraussetzungen auf Seiten der Haltung des Menschen	146
8.1	Kein Weg, sondern ein einfaches Zuhause sein	146
8.2	Von der Weiselosigkeit der Suche nach Gott	152
8.3	Abgeschiedenheit als rechte Haltung	154
9.	Das innerste Wesen der Welt, Gottes und des Menschen	163
9.1	Die Dinge: ein Nicht; das Sein: das Wesen Gottes in den Dingen	163
9.2	Das Durchbrechen durch die Dinge zu Gott	170
9.3	Die Geburt Gottes in der Seele	174
9.4	Einheit mit Gott: das Fünklein in der Seele	183

10.	Einige theologische Aspekte	199
10.1	Zum Offenbarungsbegriff Eckharts: Offenbarkeit	199
10.2	Gerechtigkeit als Inbegriff ethischen Handelns	202
10.3	Aktion und Kontemplation	205
11.	Eckharts relationale Ontologie	212
12.	Zusammenfassung zu Eckharts Verständnis der Wirklichkeit; seine Parallelen zu einem an der Resonanztheorie geschärften Verständnis impliziter Spiritualität; sein Aufforderungscharakter für den modernen Menschen	218
Dritter Teil: Zum Verhältnis von impliziter Spiritualität und Sozialer Arbeit		229
13.	Zum soziologischen Begriff sozialen Handelns und der im Sinne eines positiven Menschenbildes notwendigen Ergänzung durch den Begriff Spiritualität	230
13.1	Die inhaltliche Unbestimmtheit sozialen Handelns	230
13.2	Tugendethik als Spiritualität und inhaltliche Gestaltung sozialen Handelns	237
14.	Theoretische und methodische Selbstbeschreibungen Sozialer Arbeit	243
14.1	Was ist „Soziale Arbeit“? Zur Pluralität der Theorien Sozialer Arbeit	243
14.2	Theoriebeispiel: Lebensweltorientierung	246
14.3	Selbstreflexion und methodische Fremdheitshaltung	254
14.4	Ressourcenorientierung	256
14.5	Von der Notwendigkeit, systematisch Unbehagen zu ertragen und dennoch zu handeln	258

Inhaltsverzeichnis

15.	Achtung vor dem Eigen- Sinn und der je eigenen Welt des Anderen: Anknüpfungspunkte für die Frage nach der Spiritualität in der Sozialen Arbeit	261
16.	Die Bedeutung des erarbeiteten Begriffs impliziter Spiritualität für drei von den Mitarbeitenden selbst identifizierte Hauptthemen einer stärkeren spirituellen Profilierung sozial- caritativer Dienste	267
16.1	Die sozialarbeiterische Beziehung als gelebte Form impliziter Spiritualität und Humanität	267
16.2	Wertschätzende Mitarbeiterführung mit organisationskritischer Relevanz	278
16.3	Soziale Arbeit als sozialpolitischer Akteur für mehr Anerkennung des Humanen in der Gesellschaft	288
17.	Zusammenfassende Bestimmung des Verhältnisses von impliziter Spiritualität und Sozialer Arbeit	298
	Verwendete Literatur	307
	Quellen	307
	Sekundärliteratur	307

Einleitung und Ausgangsfrage

Die Studie „Spiritualitäten als Ressource für eine dienende Kirche“ von Michael Ebertz und Lucia Segler⁵ unter rund 2.200 Mitarbeitenden der Caritas in der Diözese Würzburg zeigte „dass große spirituelle Vielfalt herrscht, eine Tendenz zum inklusiven Christentum, aber keine ‚Kirchenflucht‘“⁶:

„Die Mitarbeiterschaft ist, so belegt die Studie, hochgradig religiös pluralisiert. Spirituell vielfältiger als gedacht sind auch die Katholikinnen und Katholiken. Die Mehrheit der Befragten lehnt eine spirituelle Homogenisierung der Mitarbeiterschaft ab, was freilich auch heißt, dass sie im Blick auf die Arbeitsorganisationen der Caritas mit der Leitidee der Caritas als Glaubensgemeinschaft nicht viel anzufangen weiß. Die meisten Mitarbeitenden wünschen einen Schutz der Pluralität ihrer spirituellen Quellen, ja Autonomieschutz für ihre eigenen spirituellen Ressourcen. Für den Sinn des Lebens, so betonen sie mehrheitlich, ist jeder Mensch selbst verantwortlich: das Individuum, nicht die kirchliche Institution. Dass man sich dabei auch an anderen Religionen orientiert und vielleicht sogar ‚Abstecher‘ in alternative spirituelle Welten macht, Vorstellungen von dort mit dem Christlichen vermischt, erhöht die spirituelle Mannigfaltigkeit unter den Befragten“⁷.

Dabei spielt es für ihre Akzeptanz bei den Caritas- Mitarbeitenden eine erhebliche Rolle, wie die Kirche mit ihrem Glaubenswissen umgeht und wie tolerant sie gegenüber anderen Beschreibungsmustern umgeht:

„Der kirchlichen Institution steht man umso distanzierter gegenüber, je mehr sie in Gestalt der geistlichen Herrschaft auftritt; wenn sie religiösen Gehorsam fordert und unsensibel ist für die persönliche Gläubigkeit im Kontext der jeweiligen Biografien; wenn sie nur ihre einsilbigen Dogmen wertschätzt und nicht die Mehrstimmigkeit der spirituellen Erfahrungen. Aussagen über die Kirche werden in der Studie dann abgelehnt, wenn diese einen ‚Instruktionsglauben‘ im

5 Vgl. Ebertz (2016a).

6 Ebertz (2016b) 26.

7 Ebertz (2016b) 26f.

Sinne des katholischen Theologen Edmund Arens oder einen ‚Gehorsamsglauben‘ statt eines ‚Verstehensglaubens‘ (nach Eugen Biser, Fundamentaltheologe) in der Glaubenskommunikation formulieren und damit die Freiheitswerte der Einzelperson missachten“⁸.

Fragen konfessioneller oder dogmatischer Ausrichtung oder Richtigkeit stehen dabei nicht im Fokus der Mitarbeitenden, sondern vielmehr werden Respekt und Wertschätzung unterschiedlicher Meinungen und Spiritualitäten enorm hoch geschätzt:

„Es steht, wenn überhaupt, die Frage nach dem ‚Christsein‘ im Vordergrund, nicht die Frage nach der Konfession. Damit einher geht die Bereitschaft, von anderen in ihrer Religiosität und Spiritualität zu lernen und ihnen gegenüber offen zu sein. Die Mitarbeitenden weisen immer wieder – deutlich auch in qualitativen Interviews – darauf hin, dass es für sie existenziell notwendig ist, als Individuum gesehen, wahrgenommen, respektiert und wertgeschätzt zu werden. Sie benennen es nicht selten als das für sie zentrale christliche Merkmal, das eine kirchliche Organisation ihrer Meinung nach aufweisen muss, wenn sie als Liebesprojekt im Dienste Christi wahrgenommen werden will“⁹.

Ja, diese Hochschätzung von Respekt und Wertschätzung lässt sich gar als religiöse Form von Inklusion beschreiben:

„In der ‚caritas‘ ist von den Mitarbeitenden Vielfalt und Inklusion Andersgläubiger gewollt. Es wird gefordert, sich darauf rückzubedenken, dass auch Außenseiter und sogenannte Randständige in der Kirche diese in ihrem Wirken als ‚anonyme Christen und Christinnen‘, wie der katholische Theologe Karl Rahner sie bezeichnet, mitgestalten möchten und können. Dogmatische Jesus- Vorstellungen, die mit einem exklusiven Christus-Bekenntnis einhergehen, würden – so hat es den Anschein – eine solche Vorstellung des Christlichen nur stören“¹⁰.

Diese Akzentsetzung im Sinne einer religiösen Form von Inklusion ist zwar vordergründig nicht der Kernauftrag der Caritas, sondern stattdessen ja die Hilfe für Menschen in Not, weswegen beide Autoren zwar die Frage stellen:

8 Ebertz (2016b) 27.

9 Ebertz (2016b) 27.

10 Ebertz (2016b) 27f.

„Aber steht in der Caritas Bekehrung im Vordergrund, oder ist es nicht lediglich die Liebe, die es zu tun gilt? ‚Caritas‘ kann jeder und jede. War es nicht ein Mann aus Samaria, den ausgerechnet Jesus zum Vorbild der Nächstenliebe machte?“¹¹,

andererseits aber auch klar festhalten, wie dringend nötig ein „essentialistischer Ankerpunkt“ und eine eigene „tiefste Inspiration“¹², also ein eigener Standpunkt für die Akzeptanz von Vielfalt sind.

Angesichts dieses Befundes, auf den wir noch mehrfach zurückkommen werden, und voraussetzend, dass die gewonnenen Erkenntnisse nicht nur für die Mitarbeitenden der Caritas Würzburg, sondern die der gesamten Caritas in Deutschland gelten, wollen wir uns hier auf die Suche nach einem Spiritualitätsbegriff begeben, der *weit* genug ist, um die empirisch festgestellte Pluralität von Spiritualitäten zu integrieren, und sich nicht neu dem Verdacht aussetzt, die geistliche Herrschaft erringen zu wollen. Dieser Begriff wird also eher formal zu denken sein, um inhaltlich bzw. materiell von den Menschen je individuell biografisch gefüllt werden zu können. Ob sich ein solcher Begriff von Spiritualität wieder verdächtig macht, Menschen ein bestimmtes religiöses Proprium „aufoktroieren“ zu wollen, wie es Rolf Zerfaß einmal formulierte¹³, oder ob er tatsächlich weit genug ist, um unter den modernen Voraussetzungen des Pluralismus und der religiösen Selbstbestimmung akzeptabel zu sein, wird sich erst am Schluss des Untersuchungsgangs zeigen können.

So stellt sich die *Ausgangsfrage* dieser Arbeit,

- wie sich (für heutige, das heißt in der Moderne lebende Menschen, darunter besonders Caritas-Mitarbeitende) annehmbare Spiritualitäten Sozialer Arbeit beschreiben lassen und wie das Verhältnis von Spiritualität und Sozialer Arbeit ist;

und näherhin als *Teilfragen*,

- 1.a ob der theologische Begriff Spiritualität offen genug für das ist, was religiös interessierte Menschen der Gegenwart (z.B. Mitarbeitende der Caritas), eigentlich suchen, bzw. wie ein für sie akzeptabler Spiritualitätsbegriff aussehen muss,
- 1.b bzw. ob sich dieser zu suchende Spiritualitätsbegriff in der beschriebenen Vielfalt der Formen und Inhalte gelebter und inkludierter Spiritualität (z.B. der Caritas-Mitarbeitenden) dennoch als etwas Gemein-

11 Ebertz (2016b) 28.

12 Ebertz (2016a) 254.

13 Zitiert nach Ebertz (2016a) 21; vgl. Kapitel 16.1.

sames, Verbindendes beschreiben ließe, das – unter Akzeptanz ihrer Pluralität und im Nichtwiderspruch zur modernen Theologie – diesen gelebten Formen der Spiritualität zugrunde liegt. Zur Abgrenzung von kirchlich-expliziten Formen von Spiritualität wird dazu hier die Formulierung „implizite Spiritualität“ verwendet.

2. Für den Fall, dass sich ein solcher Spiritualitätsbegriff finden lässt, soll am Beispiel eines prominenten Vertreters christlicher Spiritualität, Meister Eckharts, geprüft werden, ob und inwieweit dieses Verbindende sich auch in der Tradition wiederfindet und welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede es hier gibt.
3. Zuletzt stellt sich die Frage, ob sich diese Grundform von Spiritualität so auf die Soziale Arbeit der in ihr Tätigen auswirkt, dass sie von außen als etwas Verzichtbares hinzukommt, oder ob sie als Konstitutivum in ihr enthalten ist, für sie also unverzichtbar ist und sie von innen her prägt.

Das Wort „implizit“¹⁴ verwenden wir hier einerseits in Abgrenzung zu einer expliziten, z.B. christlichen oder konfessionellen, etwa katholischen, Spiritualität; andererseits soll damit ausgedrückt werden, dass wir uns auf die Suche nach einer Spiritualität begeben wollen, die den Tätigkeiten und Dingen des Menschen innewohnt und in ihnen enthalten ist, ihnen also nicht sekundär hinzugefügt wird.

Was wir hier nicht in größerem Umfang leisten können, ist eine Auseinandersetzung mit den Gründen der Spiritualität und Sehnsucht des Menschen. Wir werden aber, das wird der weitere Gang zeigen, mit den Klassikern der philosophischen Anthropologie die Voraussetzung teilen, dass der Mensch sich als weltoffenes Mängelwesen und auf dem Hintergrund seiner exzentrischen Positionalität vor der Aufgabe sieht, seine Freiheit angesichts des ganz Anderen seiner selbst zu gestalten, und wir werden soziologisch seine Suche nach einem gelingenden Leben beschreiben.

Mit Thomas Pröpper gehen wir hier und in der Folge mit Formulierungen wie dem „Menschen der Moderne“, dem „interessierten Menschen der Gegenwart“ und auch den „Mitarbeitenden der Caritas“ von reflektierten und reflektierenden Menschen der Gegenwart aus, die sich bewusst dafür entschieden haben, ihre Freiheit im Sinne des sittlich Gebotenen zu realisieren¹⁵, wohlwissend, dass es auch andere Zeitgenossen gibt.

14 Bedeutung implizit: mit enthalten, mit gemeint, aber nicht ausdrücklich gesagt; duden online; Abruf am 30.12.2020.

15 Vgl. Pröpper (2011) 721.

Unsere Fragestellung und die mit ihr zu erreichenden Erkenntnisse sind dabei vermutlich strukturgleiche Spezialfragen zur weiterreichenden Frage, ob der Glaube an Gott und sein Wirken in dieser Welt als etwas Hinzukommendes zur menschlichen Freiheit (und damit als Ausdruck eines heteronomen Freiheitsverständnisses oder einer Weltverdopplung) zu denken ist oder als etwas sie Begründendes und im Inneren Prägendes beschrieben werden muss, wie es etwas Thomas Pröpper¹⁶ und Eberhard Schockenhoff¹⁷ tun. Beider entschiedene und überzeugende Argumentation für die zweite Variante bietet damit die theologische Basis für ein Verständnis von Spiritualität als je biografisch- individuelle Ausdrucksform bzw. Realisierung menschlicher Freiheit. Aus ihrer Sicht lässt sich in der Moderne (nach der „anthropologischen Wende“¹⁸) Glaube überzeugend nicht mehr außerhalb des Freiheitsbegriffs denken und umgekehrt Freiheit (als Ausdruck des Unbedingten im Menschen) auch nicht glaubwürdig ohne die Dimension des Glaubens.

Spiritualität (als je individuelle Realisation des Glaubens als Gestalt der Freiheit) steht möglicherweise in einem ähnlichen Verhältnis zur Sozialen Arbeit wie der christliche Glaube zur menschlichen Freiheit: Spiritualität kann zwar losgelöst von Sozialer Arbeit gedacht werden, bleibt aber damit blutleer und dem Verdacht der Heteronomie und Weltverdopplung ausgesetzt. Umgekehrt gewinnen Soziale Arbeit an Tiefe und der Spiritualitätsbegriff an Glaubwürdigkeit, wenn man beide ineinander denkt.

Methodisch, so wird sich zeigen, ist es für die Beantwortung dieser Fragen erforderlich, sich trotz ihrer großen Stimmigkeit von theologischen Charakterisierungen menschlicher bzw. christlicher Spiritualität zu lösen, sich teils auch von ihnen abzugrenzen und mit Hilfe eines aktuellen soziologischen Ansatzes die Selbst- und Weltbeziehung des (europäischen) Menschen der Gegenwart zu analysieren und in ihnen nach Bezugspunkten zum Spirituellen zu forschen. Nur auf diesem Wege wird es möglich sein, die erforderliche Offenheit für eine Pluralität spiritueller Ansätze nicht nur materiell, sondern auch formal sauber zu denken.

In der Resonanztheorie Hartmut Rosas¹⁹ findet sich eine aktuell sehr diskutierte, positive und anschlussfähige soziologische Beschreibung des Menschen und der Welt, die diese Voraussetzungen bieten kann. Rosas Arbeit ist auch deswegen von Interesse, weil sie einen stringenten Ge-

16 Vgl. Pröpper (2011).

17 Vgl. Schockenhoff (2012).

18 Pröpper (2011) 720.

19 Vgl. Rosa (2019).

samtansatz bildet und dennoch Pluralismus und Individualisierung als unumkehrbaren Grundzügen der Moderne nicht widerstreitet; auch, weil sie quer zur gesellschaftlichen Mainstream-Ideologie von Konsumismus und Weltunterwerfung steht, und nicht zuletzt, weil sie dennoch einen positiven Entwurf für individuelles und institutionelles Leben und die Gesellschaft bietet.

Im *ersten Teil* dieser Arbeit können an der Resonanztheorie entlang Aspekte des Modells einer „impliziten“ Spiritualität erarbeitet werden, das nicht dem Verdacht der kirchlichen Interessengeleitetheit ausgesetzt zu sein braucht, aber eine explizit christliche Spiritualität integrieren und dennoch offen für den interessierten Menschen der Moderne sein kann. Zugleich kann darin eine (weitere) Zugangsmöglichkeit für die Moderne zu Meister Eckhart und seinem Denken erschlossen werden.

Meister Eckhart ist deswegen von Interesse, weil er mit seiner bildhaften Sprache und seinen pointierten Aussagen bis heute fasziniert.

Seine Faszination wird in einer Zeit zunehmender Verdunstung volkskirchlicher Glaubwürdigkeit und gut gepflegter Vorbehalte gegen vermeintliches kirchliches Herrschaftswissen nicht gemindert durch die Tatsache, dass einige seiner Sätze durch die Bulle „in agro dominico“ 1329 post mortem verurteilt wurden, sondern er wird dadurch zu einem eher unverdächtigen Gewährsmann zentraler Aspekte christlicher Spiritualität (und 1995 von Josef Ratzinger – damals in der Rolle des Präfekten der vatikanischen Glaubenskongregation – sogar ausdrücklich zum Studium empfohlen).

In der (europäischen) Spiritualitätsgeschichte nimmt er eine zentrale Rolle in der Zeit der aufkeimenden volkssprachlichen Mystik ein, hat aber auch eine schier unüberschaubare Wirkungsgeschichte entfaltet (z.B. beziehen sich Johannes Tauler²⁰, Heinrich Seuse, Martin Luther, Johann Scheffler alias Angelus Silesius, Arthur Schopenhauer, Rainer Maria Rilke, Erich Fromm²¹ direkt oder indirekt auf ihn). Er bietet sogar explizite Anknüpfungspunkte für den europäischen Dialog mit dem Zen-Buddhismus²² und daher wohl erst recht für den spirituell suchenden Menschen der Moderne.

20 Bei Tauler gibt es sehr viele Hinweise auf Eckhart. Am berühmtesten, immer wieder zitiert: „Er sprach aus dem Blickwinkel der Ewigkeit, ihr aber faßt es der Zeitlichkeit nach auf“, Hofmann 103, 20f.

21 Vgl. Fromm (2018).

22 Vgl. Ueda (1965). Vor allem die Lehre von der Abgeschiedenheit, die negative Theologie, die Weiselosigkeit des Gottfindens, die Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung bei Eckhart bilden – bei aller Differenz der Historie und des welt-

Tendenziell bildet er heute einen starken Gegenpol gegen ein (zu) personalisiertes, moralisch- abscheidendes, kirchenzentriertes, dogmatisch-indoktrinierendes, dunkles Gottesbild.

Neben seiner wirkungsgeschichtlichen Bedeutung und hohen aktuellen Anschlussfähigkeit ist Eckhart aber auch aus einem inhaltlichen Grund für den vorliegenden Gedankengang von Interesse:

Wie Dietmar Mieth in seiner Dissertation von 1968²³ umfangreich, in seiner Eckhart-Monografie von 2014²⁴ kürzer aber letztlich noch grundsätzlicher herausarbeitet, hebt Eckhart den in der christlichen Spiritualitätsgeschichte traditionell stark wirksamen Gegensatz von *vita activa* und *vita contemplativa* vom Grundsatz her auf. Ein Streben nach reiner Gotteschau steht sich selbst im Weg und der natürliche Platz des spirituellen Menschen ist mitten in der Welt. Insoweit er Gerechtigkeit lebt, ist (Univozitätsbegriff bei Eckhart abweichend von Thomas von Aquin²⁵) er Gott, so könnte man das zentrale Argument in einem Satz zusammenfassen.

Überbewertungen des Heilscharakters von Kirche und Sakramenten (und Eckhart wurde immer genau das Gegenteil unterstellt), der Verwendung kirchlich/ theologisch richtiger Sprache und richtiger „spiritueller“ Techniken liegt trotz ihrer theoretischen Überwindung oft eine bis heute wirksame Überbewertung der *vita contemplativa* zugrunde, während in diesen Zusammenhängen bis heute die caritative (und andere aktive) Seite(n) christlich/ kirchlichen Daseins geringer bewertet, wenn nicht diskreditiert werden.

Im Streben nach „Spiritualität“ ist wohl oft genug der alte Wunsch nach Weltflucht enthalten, erreichbar durch „Erfahrung“ und „Gottesschau“, während Zufriedenheit im (sozialen) Handeln in kirchlichen Kreisen gern als ungenügend und defizitär erlebt wird („die gehen ja gar nicht in die Kirche“; „die Caritas ist ja gar nicht mehr kirchlich, weil die Mitarbeiter es nicht sind“ usw.).

Bei der Lektüre Eckharts kann den bisherigen, sehr verdienstvollen germanistischen, spiritualitäts-, theologie- und ideengeschichtlichen, sowie theologischen Zugangsweisen hier kaum etwas Neues hinzugefügt werden. Vielmehr soll auf Basis der umfangreichen Eckhart- Forschung sein unmittelbarer („synchroner“) Wert im Gespräch mit der Gegenwart, also

anschaulichen Kontextes – wesentliche Anknüpfungspunkte für Philosophie und Praxis des Zazen; vgl. Largier (1992) 191f.

23 Vgl. Mieth (2018).

24 Vgl. Mieth (2014).

25 Vgl. dazu die Ausführungen unten in Kapitel 11.

der (Post-)Moderne, herausgearbeitet werden. Es soll, mit anderen Worten, die einfache (aber nicht unkritische) Frage an ihn herangetragen werden, „was er uns heute zu sagen hat“.

Wie so im *zweiten Teil* zu zeigen sein wird, arbeitet Eckhart systematisch, nicht (nur) phänomenologisch, die Möglichkeit von Gottesbegegnung im Sein statt am Ende eines Weges, im Kleinen und Unscheinbaren statt im Großen und Bedeutenden heraus.

Obwohl Scholastiker stellt er in einer Zeit, in der das Denken seines Ordensbruders Thomas von Aquin die akademische Theologie bereits voll erobert hatte, wesentliche Grundpfeiler thomanischen Denkens auf den Kopf (oder auf die Füße). So (mit Dietmar Mieth²⁶) formt er das klassische Prinzip „gratia supponit naturam“ faktisch in „natura supponit gratiam“ um. Er sieht Gott und Welt nicht als getrennt an („Weltverdopplung“) und die Geschöpfe nicht als unabhängig von ihrem Schöpfer, sondern verfolgt konsequent einen prozessualen und relationalen Ansatz in der Beschreibung der Schöpfung, des Verhältnisses Gott- Mensch, der innertrinitarischen Prozessionen und in der Grundlegung seiner Ethik. Sein Offenbarungsverständnis ist bar jeder (kirchlichen) Exklusivität (Mieth: „Offenbarkeit“²⁷). Gott ist „nicht Erklärung, sondern Gabe“²⁸, Gnade nicht „Erlösung von“, sondern offenbar²⁹. Es geht nicht um eine Wahrheit an sich, sondern um Gewahrwerden von Gottesbeziehung.

Daraus leiten sich Bescheidenheit („Abgeschiedenheit“), Gelassenheit und Trost (in einem existentiellen Sinn) ab.

Es wird zu zeigen sein, inwieweit Eckhart mit seiner relationalen Ontologie modernen Fragestellungen entgegenkommt und er ein für Menschen der Moderne anschlussfähiges Modell impliziter Spiritualität mit einer tieferen Erfahrungsebene des Lebens bietet.

Für den *dritten Teil* kann hier durch die Studie von Ebertz und Segler als ausreichend empirisch belegt vorausgesetzt werden, dass viele der im sozialen Kontext Tätigen (z.B. Mitarbeitende der Caritas) in ihrer Berufswahl und ihrem Berufsalltag von einer Sehnsucht nach dem „ganz Anderen“ geleitet sind, dass sie in sich die Kraft spüren, sich einem Anderen zu öffnen, und sie in ihrem Streben nach Gerechtigkeit, ihrem Eintreten für die Würde des Menschen und ihrem sozialpolitischen Engagement im oben (im ersten und zweiten Teil) beschriebenen Sinne ihre eigene, nicht

26 Vgl. Mieth (2014) 40.

27 Mieth (2014) 40.

28 Mieth (2014) 54.

29 Mieth (2014) 40.

defizitäre, sondern erfüllende (implizite) Spiritualität gefunden haben und dass sie so eben nicht von einem inneren Verlorensein oder einer inneren Leere bedroht sein müssen und sich eine relative Freiheit von Funktionalisierung bewahren können. Mit Blick auf eine Auswahl theoretischer und methodischer Selbstbeschreibungen Sozialer Arbeit³⁰ wird herausgearbeitet, dass Soziale Arbeit einen möglichen Resonanzraum (im Sinne Rosas) für eine je eigene Weltbeziehung bietet, in dem „Gott“ eine Rolle spielt, auch wenn er nicht so benannt und eher im Sinne Eckharts verstanden wird.

Es wird hier unterstellt, dass moderne Menschen in diesem Sinne ihre je eigene implizite Spiritualität leben können. Mit Blick auf drei ausgewählte typische Fragestellungen Sozialer Arbeit auf der Mikro-, Meso- und Makroebene soll dann gezeigt werden, wo darin (implizite) Spiritualität ihren je eigenen notwendigen Platz haben kann und wie Spiritualität und Soziale Arbeit aufeinander verwiesen und miteinander verwoben sind.

Aus all dem werden sich mutmaßlich ein paar Justierungen an der kirchlich-konfessionell vertrauten traditionellen Ausdrucksform christlicher Spiritualität ergeben.

Führung im „christlichen“ Unternehmen würde dann radikal und wesentlich deutlicher (als oft praktiziert) den Charakter des Vermissens oder Herantragens bestimmter Inhalte von oben oder außen verlieren und sich auf die Förderung impliziter Spiritualität und das Anbieten geeigneter Foren zu ihrer Versprachlichung und Festigung fokussieren müssen bzw. dürfen. Fraglich ist, ob glaubwürdige christliche Führung sich durch wesentlich mehr von guter Führung im Allgemeinen unterscheidet.

Die so gewonnenen Erkenntnisse sind wahrscheinlich für einige weitere Berufsfelder adaptierbar. Sie könnten im Sinne einer Selbstvergewisserung wohl von konkretem Nutzen für Caritas und Diakonie sein und auch ein wenig zu einer Aufwertung Sozialer Arbeit beitragen.

30 Vgl. vor allem Thiersch (2020).

Erster Teil: Der Mensch auf der Suche nach gelingendem
Leben und Resonanz als Beschreibung einer
impliziten Spiritualität

1. Der Mensch auf der Suche nach Sinn

1.1 Zur Diskreditiertheit theologischer Beschäftigung mit Spiritualität in der Moderne

Obwohl schon seit einigen Jahrzehnten ein Modewort, ist „Spiritualität“ immer noch in aller Munde. Sie bezeichnet die erfahrbare Seite von Religion, aber auch die Erfahrung selbst, sie meint eine Offenheit des Menschen für „das Transzendente“, „ein höheres Wesen“, „das ganz Andere“, „Gott“ und geht auch davon aus, dass es dieses Transzendente, Andere, diesen Gott, der da erfahren wird, gibt. Sie grenzt sich bewusst ab von Theologie, Dogmatik, Theorie, reinen Gedanken und verstaubten Lehren, sucht aber manchmal auch genau danach. Die einen sehen in Spiritualität die einzige Überlebensebene von Religion, die anderen bewusst den Gegenentwurf gegen Religion. Unter der Überschrift „Spiritualität“ werden religionsübergreifend unzählbar viele Methoden, Praktiken, Sekten, Gurus behandelt. Es gibt die spezifische Spiritualität bestimmter Religionen, Glaubenslehren, Konfessionen, bestimmter Orden, Heiliger, großer und kleiner Gestalten. Der Begriff wird in Anspruch genommen von bildender Kunst, Film, Literatur, Tourismusbranche und in Jugendmagazinen. Menschen suchen die spirituelle Erfahrung in der Natur, im Konzertsaal, beim Sex und in der Grenzerfahrung auf dem Mount Everest. Es geht ihr allgemein darum, sich gegen die Schläfrigkeit alltäglicher Routinen als Ganzer vor etwas gebracht zu sehen und dabei neue, ultimative Erfahrungen zu sammeln, Kraft zu sammeln und sich für die Zukunft zu öffnen. 1996 titelte Reinhold Messner gegen und natürlich gleichzeitig in Anerkennung dieser allgegenwärtigen Spiritualität der Grenzerfahrungen: „Die Grenzen der Seele wirst du nicht finden“³¹. Die Kraft des Trendwortes „Spiritualität“ scheint ungebrochen, vielleicht gerade wegen seiner in der Alltagssprache relativen großen inhaltlichen Offenheit.

Der Begriff Spiritualität ist relativ jung und wurde erst in den 60er und 70er Jahren aus dem Französischen in andere Sprachen übertragen. Dabei trug das II. Vatikanische Konzil mit der Globalisierung der „spiritualité“ und Verwendung im Kontext einer dialogoffenen Begegnung mit der Welt dazu bei, den Begriff auf einen interkulturellen und interreligiö-

31 Messner (1996).

sen Dialog hin zu öffnen. Der Begriff ist dabei zunehmend nicht nur zu einem Modewort, sondern inhaltlich auch immer unbestimmter geworden, so dass eine Definition auf jeden Fall erforderlich ist³².

In der Geschichte des Christentums (wie in der anderer Religionen) lassen sich ganz unterschiedliche Spiritualitäten identifizieren, wie die Askese der Wüstenväter³³, der auf Pseudo-Dionysius Areopagita zurückgehende klassische dreigeteilte Weg (via purgativa, via illuminativa, via unitiva)³⁴, die pragmatischen und kulturprägenden Lehren von Johannes Cassian und Benedikt von Nursia³⁵, die weltzugewandte Spiritualität des Ignatius³⁶ und Luthers Verankerung der Spiritualität in Bibellektüre und Pfarrhaus³⁷, um hier einige wenige stichwortartig zu nennen.

Obwohl sich auch viele weitere Quellen europäischer Spiritualität bei näherem Hinsehen als explizit kirchlich- christlich erweisen und das in vielen Spiritualitäts- Ratgebern und -Seminaren auch gern so gesehen wird, obwohl das Thema Spiritualität so modern wie attraktiv scheint, und obwohl die Theologie sich damit umfangreich und konstruktiv auseinandergesetzt hat, erscheint es dennoch so, als würde gerade die theologische Reflexion des Begriffs von Zeitgenossen eher abgelehnt als gern angenommen. Es scheint so, als wohne dem Begriff Spiritualität auch ein gewisser gegen die verfasste Kirche und eine explizit kirchlich- christliche Lebensweise gerichteter Aspekt inne. Dem Menschen der Moderne scheint der Anspruch der Kirche und mithin auch der Theologie auf Spiritualität suspekt. Warum?

Zur Beantwortung dieser Frage wenden wir uns nochmals der „Würzburg-Studie“ unter 2.200 Caritas-Mitarbeitenden als einer für spirituelle Fragen nachweislich aufgeschlossenen Gruppe von Zeitgenossen zu:

Michael Ebertz und Lucia Segler zeigen zunächst mit Niklas Luhmann, dass die Frage nach dem Caritas-Profil nicht neu ist, denn „die organisierte Caritas überschreitet diese Systemgrenzen geistlicher Kommunikation, also Liturgie und Predigt, indem sie Leistungen für andere gesellschaftliche

32 Vgl. Rosenberger (2021) 22f.

33 Vgl. Wiggermann (2000) 710.

34 Vgl. Wiggermann (2000) 711 und Mieth (2014) 194.

35 Vgl. Wiggermann (2000) 710; 715.

36 Vgl. Wiggermann (2000) 710 und Lambert (2006), aber auch die einschlägigen Veröffentlichungen von Hans-Urs von Balthasar, Karl Rahner u.v.a.

37 Vgl. Wiggermann (2020) 710.

Teilsysteme erbringt und dabei Gefahr läuft, „sich Fremdnormierungen zu unterstellen, um ankommen zu können“³⁸.

„Das Verhältnis vieler – auch gläubiger – Menschen zum Glaubensgut der Kirche ist ein selektives geworden“³⁹, weil sie bestimmte Glaubenswahrheiten oder Teile davon nicht mehr verstehen und umso weniger annehmen. Ähnlich sei es mit den Caritasmitarbeitern, die auch für sich (ebenso wie für die Adressat*innen ihrer Arbeit) „Religionsfreiheit“⁴⁰ fordern und ihre „subjektive“ Religiosität der ‚objektiven‘ Religiosität der kirchlichen Institution⁴¹ vorziehen. Durch einen kirchlichen „Instruktionsglauben“⁴² sehen sie ihre Freiheitsrechte missachtet; Ebertz und Segler zeigen auch, dass einige Vertreter der Kirche ihr Wirken bis heute nach diesem „Instruktionsmodell“ verstehen und sich auch so verhalten⁴³ und dass es – mit Charles Taylor –, insofern das Instruktionsmodell von seiner eigenen fundamentalen Berechtigung ausgeht und daher den Dialog nicht sucht, von Menschen als Zwang erlebt wird und daher „inzwischen nicht nur falsch, sondern absurd und infolgedessen obszön“⁴⁴ ist.

Caritas-Mitarbeiter gehen zur Kirche offenbar dann in Distanz, wenn diese im Sinne des geistlichen Herrschaftsanspruchs agiert⁴⁵, und sie neigen – vielleicht auf Grund ihrer caritativen Tätigkeiten – zu einem „inkluisiven Religionsverständnis“⁴⁶, das nicht die eine kirchliche Konfession, sondern die Offenheit für die Spiritualität anderer Konfessionen und Religionen als Maßstab hat⁴⁷, und dabei (im Sinne einer durchaus richtig verstandenen gesellschaftlichen Inklusion) soweit geht, auch die eigene Position zu verändern und dabei „synkretistisch“⁴⁸ zu werden.

Das Individuum allein, nicht mehr die religiöse Institution, entscheide dabei über richtig und falsch. Unterschiedliche religiöse Überzeugungen werden dann nicht mehr als andere ablehnende oder ausschließende wahrgenommen, sondern als Bereicherung im Sinne von „kultureller Viel-

38 Ebertz (2016a) 19; Luhmann-Zitat aus Luhmann, Niklas (1977), *Funktion der Religion*, 59.

39 Ebertz (2016a) 67.

40 Ebertz (2016a) 68.

41 Ebertz (2016a) 68.

42 Ebertz (2016a) 68f.

43 Vgl. Ebertz (2016a) 68f., Anmerkung 63.

44 Ebertz (2016a) 129.

45 Vgl. Ebertz (2016a) 71.

46 Ebertz (2016a) 97.

47 Vgl. Ebertz (2016a) 71f.; 97; 142f.

48 Ebertz (2016a) 145.

falt⁴⁹. Implizit sei dabei möglicherweise die Idee des „religiösen Marktes“⁵⁰ am Werke und so erkläre sich auch die Beliebtheit „typischer religiöser Sozialfiguren“⁵¹ wie „des ‚Suchenden‘, des ‚neuen Pilgers‘, des ‚spirituellen Wanderers‘, der sich selber zum religiösen Subjekt ermächtigt“⁵². Religion werde als „Verstehensreligion“, nicht als ‚Gehorsamsreligion‘, und zugleich eher als ‚Erfahrungsreligion‘ und weniger als ‚Bekenntnisreligion‘ postuliert⁵³.

Dabei sei – hier zitieren Ebertz und Segler Magnus Striet – die Frage nicht, ob eine solche alternative Spiritualität „die Substanz des bisher für wahr gehaltenen Glaubens“⁵⁴ gefährde, sondern ob sie die Caritas als Organisation der „helfend- liebenden Interaktion“⁵⁵ preisgebe. Ließe sich aus interreligiösen Aktivitäten evtl. gar lernen, „spirituelle Vielfalt als Vehikel für gesellschaftlichen Zusammenhalt zu nutzen“⁵⁶?

Ebertz und Segler fragen sich dabei auch, ob die Caritas-Mitarbeiter sich nur gegen eine ohnehin „weitgehend verschlissene“⁵⁷ Sprache in „Predigten, Hirtenbriefen, Katechismen“⁵⁸ wehren, oder es dabei auch um die Sache selbst geht. Sie vermuten angesichts der mit der „inkluisiven Spiritualität“ verbundenen Offenheit für religiöse Inhalte das Zweite, also dass es dabei tatsächlich stark um die Ablehnung einer bestimmten Sprache geht und sich bei einer klaren Unterscheidung der Ebenen Sprache und Sache viele „spirituelle Ressourcen“⁵⁹ freilegen ließen.

Religion werde dabei vor allem als „Feld aktueller und potentieller Handlungen“⁶⁰ und weniger als Feld des Denkens erlebt und die „Handlungsrelevanz (...) für die Lösung von Problemen im Erfahrungsbereich der Rezipienten“⁶¹ sei letztlich auch das Kriterium zur Einordnung der damit verbundenen Fragen.

49 Ebertz (2016a) 132.

50 Ebertz (2016a) 132.

51 Ebertz (2016a) 132.

52 Ebertz (2016a) 132.

53 Ebertz (2016a) 133.

54 Ebertz (2016a) 98.

55 Ebertz (2016a) 98.

56 Ebertz (2016a) 98.

57 Ebertz (2016a) 103.

58 Ebertz (2016a) 103.

59 (2016a) 104.

60 Ebertz (2016a) 115.

61 Ebertz (2016a) 115.

1.1 Zur Diskreditiertheit theologischer Beschäftigung mit Spiritualität in der Moderne

Trotz aller Distanz werde die Kirche aber nicht klar abgelehnt, sondern man sei durchaus bereit, sich mit ihren Positionen zu beschäftigen⁶².

Interessant ist die Frage nach dem Gottesbild: für einen Teil der Befragten spielt es eine Rolle, dass Gott als ein Du ansprechbar ist, während aber der Glaube an eine „apersonale höhere Macht“⁶³ den höchsten Anklang findet. Das Modell eines „interventionistischen, eingreifenden, die persönliche Autonomie verletzenden“⁶⁴ Gottes wird eher abgelehnt. Auffällig ist die (gut zur eigenen Tätigkeit) passende Entwicklung einer zwar christlich verwurzelt bleibenden, aber den Gottesglauben überlagernden Engelspiritualität als spiritueller Ausdruck der Distanzierung von einem zu personalen Gottesbild und des Respekts vor dem anderen in einem „Nichtverletzungsprinzip“⁶⁵.

Zusammenfassend kann man aus der Studie ableiten, dass an Spiritualität interessierte Menschen der Moderne wie Caritas- Mitarbeitende sich gegen einen geistigen Herrschaftsanspruch wehren, auf ihr religiöses Selbstbestimmungsrecht pochen, dieses auch anderen zugestehen und daraus für sich die Forderung einer religiösen Inklusion aufbauen, der sie sich auch selber öffnen.

Nähert man sich mit diesen Studienergebnissen im Hinterkopf und als Mensch der Moderne unter den Vorzeichen von Pluralismus und Individualismus dem Begriff Spiritualität nun theologisch-lexikalisch, so ist zunächst festzustellen, dass die christliche Theologie sich sehr stark mit ihm auseinandergesetzt und dazu viele gute Definitionen geliefert hat. Folgen wir hier etwa Karl-Friedrich Wiggermann in seinem gleichnamigen TRE-Artikel⁶⁶, so definiert er „Spiritualität“ mit Hans Urs von Balthasar als

„praktische und existentielle Grundhaltung des Menschen, die Folge und Ausdruck seines religiösen – oder allgemeiner: ethisch-engagierten Daseinsverständnisses ist: eine akthafte und zuständige (habituelle) Durchstimmtheit seines Lebens von seinen objektiven Letzteinsichten und Letztentscheidungen her“⁶⁷.

Von Balthasars auf dem Hintergrund der aus der scholastischen Theologie stammenden Begriffe Akt und Habitus fußende Definition fokussiert den

62 Vgl. Ebertz (2016a) 136.

63 Ebertz (2016a) 101.

64 Ebertz (2016a) 100.

65 Ebertz (2016a) 152.

66 Vgl. hier und im Folgenden den Artikel „Spiritualität“ in der TRE von Wiggermann (2000).

67 Zitiert nach Wiggermann (2000) 709.

1. Der Mensch auf der Suche nach Sinn

Begriff klar auf die *Haltung des Menschen*, wobei er sie gleichermaßen alltagspraktisch („akthaft“), „habituell“ (also eine durch willentliche, disziplinatorische Einzelakte biografisch herbeigeführte Haltung) und biografisch-grundlegend („Durchstimmtheit“) versteht. Diese Haltung ist eine Folge eines bestimmten ihr vorausgehenden Daseinsverständnisses, wobei dieses sich offenbar seinerseits einem bestimmten Bildungsweg (in einem ganzheitlichen Sinne) („Letzteinsichten“) und einer willentlichen Entscheidung verdankt (auch wenn dieser wiederum nicht- willentlich herbeigeführte Erfahrungen vorausgegangen sein mögen) („Letztentscheidungen“).

Von Balthasar fokussiert den Begriff in seiner Definition damit stark auf den einzelnen Menschen als willentlich auf etwas Ausgerichteten. Vom Ansatz her bleibt das Gegenüber des so beschriebenen spirituell ausgerichteten Menschen hier unbestimmt; auch die mögliche Form der Beziehung zu diesem Gegenüber bleibt prinzipiell eher ausgeblendet, ebenso wie ihre Auswirkungen auf das oder auch ihre Bedeutung im Leben des Menschen⁶⁸.

Aber von Balthasar versucht eine Öffnung des Begriffs Spiritualität über das Feld des Christentums hinaus für den Menschen der Moderne, der sich aus sich heraus und ergebnisoffen auf die Suche nach dem Sinn seines Lebens begeben möchte.

Andere⁶⁹ betonen stärker den biografischen Charakter von Spiritualität, aber auch das vorgängige Angerufensein des Menschen, auf welches dieser im zweiten Schritt reagiert, so z.B. Michael Plattig mit seiner in der christlichen Seelsorge vielfach aufgegriffenen Definition

„Spiritualität ist die fortwährende Umformung eines Menschen, der antwortet auf den Ruf Gottes“⁷⁰.

Damit zeigt sich eine Verschiebung in der Bedeutung des Begriffs: Bei von Balthasar zeigt sich eher das Bild eines Menschen, der willentlich auf ein eher feststehendes Glaubensgebäude reagiert und zugeht und sein Leben aus dieser Haltung heraus gestaltet.

68 Anders hingegen, so wird sich zeigen, ist der Resonanzbegriff gar nicht sinnvoll denkbar ohne das Gegenüber des Subjekts und die sie verbindende Beziehung.

69 Etwa Bernhard Fraling (2009) 201 als „eine Existenzform (...), in der menschliches Leben aus letzten Sinnbezügen heraus bewusst gestaltet wird“. Zu ihm und Plattig ausführlicher im dritten Teil dieser Arbeit.

70 Plattig (2003) 13.

1.1 Zur Diskreditiertheit theologischer Beschäftigung mit Spiritualität in der Moderne

Bei Plattig tritt dieses Bild zurück zugunsten eines stärkeren Beziehungscharakters und einer primären Aktion Gottes, auf die der Mensch reagiert. Leben erhält damit einen anderen Grundgeschmack. Es verschiebt sich weg von einsamen Entscheidungen in Richtung einer erfüllten Beziehung, wobei der primär Agierende in dieser Beziehung Gott ist.

In beiden Fällen haftet dem Begriff bei aller Offenheit für den suchenden Menschen der Gegenwart allerdings der Charakter der willentlichen Ausrichtung dieses suchenden Menschen *angesichts des christlichen Gottes* an.

Das widerstreitet einem der zentralen Werte der Moderne, dem wertmäßigen Vorrang von Pluralismus und Individualismus⁷¹ und der von seinen Nutzern bei der Verwendung des Begriffs angestrebten inhaltlichen Offenheit, wie sie sich auch etwa in der „Würzburg-Studie“ zeigt⁷².

Auch weitere Merkmale (christlicher) Spiritualität im TRE-Artikel wie die „Verbindung von *vita activa* und *vita contemplativa*“⁷³, die Abgrenzung vom Missbrauch des Begriffs in der Moderne, der „noch dem flachsten Bestreben den ‚Heiligen‘-Schein des Bedeutsamen“⁷⁴ verleiht, durch christliche nüchterne Unterscheidung als Gestalt von „Glaubensbewegungen“⁷⁵ oder, nochmals mit von Balthasar, als „subjektive Seite der Dogmatik“⁷⁶ werden dem Anspruch des Begriffs in der Moderne wohl eher

71 Zum Modernebegriff vgl. Kapitel 4.

72 Dietmar Mieth beschrieb 1992 die Gründe für den zunehmenden Ruf nach Erfahrung hauptsächlich in den vielfältigen Brüchen der (christlichen) Spiritualität in unserer Gesellschaft und brachte dabei weitere Aspekte zur Sprache. Stichwortartig zusammengefasst: sozial: Aristokratisierung der Religion; wissenschaftlich: Aufhebung der lebendigen Spannungseinheit von Theorie und Praxis; kulturell: die wissenschaftlich, technisch und ökonomisch gesteuerte Zivilisation lasse Spiritualität kaum zu, wenn diese nicht provokatorisch und auf der Höhe ihrer Zeit sei; feministisch: das Bewusstwerden religiöser Versorgung, wissenschaftlicher Verwaltung und hierarchischer Unterordnung der Frauen durch Männer und tiefverwurzelte patriarchale Strukturen in der Religion täten ihr Übriges. Mieth beschrieb daraus dann Kriterien für eine zeitgemäße Spiritualität; diese bedürfe: einer Gleichzeitigkeit kritischen Denkens; einer grundsätzlichen und speziellen Kritikfähigkeit gegenüber dem ökonomischen Bewusstsein; der Fähigkeit, innerhalb der eigenen Tradition unterscheiden zu können; und sie dürfe nicht auf eine sterile Verweigerung des Pluralismus unserer Zeit hinauslaufen. Eine solche neue Spiritualität könne von der Theologie nicht erfunden, sondern höchstens gefunden werden. Vgl. Mieth (1992) 10- 15.

73 Wiggermann (2000) 709.

74 Wiggermann (2000) 709.

75 Wiggermann (2000) 709.

76 Wiggermann (2000) 709.