



LIMINA

GRAZER
THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

SPIRITUALITÄTEN

Ewige Sehnsucht, neue Wege?



LIMINA

GRAZER
THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

AUSGABE 2024 | 7:2

Editorial Board

Peter Ebenbauer
Reinhold Esterbauer
Christian Feichtinger
Daniela Feichtinger
Isabella Guanzini
Maximilian Lakitsch
Andrea Taschl-Erber
Wolfgang Weirer

UNIVERSITÄT GRAZ
Katholisch-Theologische Fakultät



Advisory Board

Kurt Appel (Fundamentaltheologie / Wien)
João Manuel Duque (Systematische Theologie / Braga)
Claudia Gärtner (Praktische Theologie / Dortmund)
Branko Klun (Philosophie / Ljubljana)
Stefanie Knauss (Philosophie / Villanova)
Benedikt Kranemann (Liturgiewissenschaft / Erfurt)
Mirja Kutzer (Systematische Theologie / Kassel)
Andrea Lehner-Hartmann (Religionspädagogik / Wien)
Norbert Mette (Religionspädagogik / Dortmund)
Ilse Müllner (Biblische Theologie / Kassel)
Marcello Neri (Fundamentaltheologie / Modena)
Henning Schluß (Empirische Bildungsforschung und Bildungstheorie / Wien)
Christa Schnabl (Sozialethik / Wien)
Friedrich Schweitzer (Praktische Theologie / Tübingen)
Pierangelo Sequeri (Systematische Theologie / Mailand)
Jakub Sirovátka (Philosophie / Prag)
Frank Stern (Zeitgeschichte / Wien)
Laurens ten Kate (Religionsphilosophie / Utrecht)
Angelika Walser (Moraltheologie / Salzburg)
Hans-Ulrich Weidemann (Neues Testament / Siegen)

Issue Editors

Peter Ebenbauer
Saskia Löser
Christian Wessely

Contributors

Brigitte Enzner-Probst (Rimsting, Oberbayern)
Isabelle Jonveaux (Lausanne)
Lennart Luhmann (Göttingen)
Johann Platzer (Graz)
Andreas Rauhut (Marburg)
Rowena Roppelt (Eichstätt-Ingolstadt)
Nikita Semenikhin (Rom)
Deborah Sutera (Rom)
Mattia Vicentini (Wien)

Cover image

© Manfred Koch, www.manfred-koch-fotografie.de
Fotografie aus der Werkreihe *Wasserzeichen*

DOI: 10.25364/17.7:2024.2.0

This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License.
To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.



Supported by:

UNIVERSITÄT GRAZ

Universitätsbibliothek
Publikationsservices



Editorial	Peter Ebenbauer, Saskia Löser und Christian Wessely Editorial Spiritualitäten. Ewige Sehnsucht, neue Wege? <i>Editorial</i> <i>Spiritualities. Forever longing, forging new paths?</i>	7
Items	Andreas Rauhut Gesellschaftliche Erschöpfungen Spirituelle Wege aus der Krise?	15
	Mattia Vicentini Materielle Spiritualität Für ein Verständnis der Beziehung zum Heiligen durch Objekte und Formen	37
	Johann Platzer <i>Spiritual Care</i> als Chance und Herausforderung für die Seelsorge Zur Rolle der christlichen Krankenhausseelsorge für eine gelingende gesundheitsberufliche <i>Spiritual Care</i>	55
	Brigitte Enzner-Probst Von der Schöpfungsspiritualität zu einer integralen Kosmischen Spiritualität Oder: Wie wir das Mitsein in der Schöpfung neu lernen können	77
	Rowena Roppelt Transformative Liturgy Shaping an Ecological Spirituality	95

	Lennart Luhmann und Nikita Semenikhin Ikonen im Westen heute Ikonenspiritualität als Brücke zwischen Ost und West?	119
	Deborah Sutera The God who does not save Spiritual paths through illness and vulnerability in John of the Cross and Dietrich Bonhoeffer	139
	Isabelle Jonveaux Neue Wege der Spiritualität durch Konsum Über Duschgel und Mystik	159
Call for Papers	Call for Papers – LIMINA 8:2 (Herbst 2025) Frieden in Zeiten politischer und moralischer Verunsicherung Call for Papers – LIMINA 8:2 (Autumn 2025) <i>Peace in Times of Political and Moral Uncertainty</i>	182
	Imprint	190

Editorial

Spiritualitäten. Ewige Sehnsucht, neue Wege?



Die Zeitschrift [LIMINA – Grazer theologische Perspektiven](#) widmet sich in dieser Ausgabe dem weiten Feld der Spiritualitäten. Den Ausgangspunkt für dieses Schwerpunktthema bildet die Beobachtung, dass die Sehnsucht nach innerem und äußerem Frieden, nach sozialer Gerechtigkeit und einem guten Leben für alle, oder nach Sinn und Glück, Menschen zu ganz unterschiedlichen Suchbewegungen antreibt. In diesen Suchbewegungen geht es zumeist um die Kultivierung von bestimmten Werthaltungen. Diese sind häufig mit religiösen Vorstellungen und Praktiken verknüpft oder verstehen sich selbst als Ausdrucksform einer bestimmten Religion.

Spiritualität ist allerdings nicht mit der Ausübung einer Religion gleichzusetzen, sondern tritt in zunehmendem Maß unabhängig von religiösen Bindungen in Erscheinung. Die individuelle Entschiedenheit für eine spezifische Daseinshaltung, für einen persönlich gewählten Weg der Vertiefung und Konzentration steht dabei im Vordergrund. Die sich häufenden Krisenphänomene der Gegenwart finden einen starken Widerhall in neuen Ansätzen von Spiritualität, die Affinitäten zu gesellschaftlichen und politischen Bewegungen erkennen lassen, wie etwa unterschiedliche Ausformungen einer Öko-, Natur- bzw. Schöpfungsspiritualität oder einer sozial sensiblen Spiritualität der Sorge, der Geschwisterlichkeit und All-Verbundenheit.

Aus religionswissenschaftlicher, theologischer und philosophischer Perspektive stellen sich angesichts der steigenden Popularität des Begriffs Spiritualität und der inflationären Angebote spiritueller Konzepte, Ratgeber und Übungen Fragen nach einer epochalen Verschiebung des Verhältnisses zwischen Weltanschauung, Religiosität, konfessionell gebundenem Glauben und unterschiedlichen Spiritualitäten.

Die Beiträge dieser Ausgabe berühren aktuelle gesellschaftliche und/oder religiöse Strömungen und begeben sich neben der Analyse praktischer Phänomene und Spielarten von Spiritualität auch auf die Ebene eines Diskurses um Valenzen, Transformationen und Krisenerscheinungen, die sich im Kontext spiritueller Praktiken zeigen.

Andreas Rauhut untersucht aus christlich-theologischer Perspektive die spirituellen Gehalte populärer Strategien zur Vorbeugung und Bewältigung von soziologisch diagnostizierten Erschöpfungszuständen in westlichen Gesellschaften. Er gibt u. a. Auskunft darüber, welche Arten und Ausdrucksformen christlicher Spiritualität im Hinblick auf Erschöpfungsprävention anschlussfähig sind.

Mattia Vicentini lenkt die Aufmerksamkeit auf die materielle und öffentliche Dimension von Spiritualität und bedient sich dabei einer originellen Methode: Mit Hilfe von drei Instrumenten des Soziologen Pierre Bourdieu, dem *Habitus*, dem *Feld* und dem *Kapital*, zeigt er auf, wie Objekte, Menschen und Handlungen ein performatives und relationales Potenzial besitzen, das Formen der Spiritualität hervorbringen kann. Spiritualität wird auf diese Weise als eine sich ständig wandelnde Praxis dargestellt, die durch eine Theorie des Handelns identifiziert werden kann, die auf Anerkennung beruht und für jene Form der Geschichte offen ist, die biblisch Heilsgeschichte genannt wird.

In seinem Beitrag „*Spiritual Care* als Chance und Herausforderung für die Seelsorge“ beschäftigt sich *Johann Platzer*, ausgehend von den Begriffen *Spiritual Care* und *Palliative Care*, mit den Optionen einer zeitgemäßen Umsetzung des Zu- und Miteinanders von konfessioneller Krankenhausseelsorge und einer als Überbegriff aufgefassten *Spiritual Care*. Die drei Modelle, die Platzer in diesem Kontext vorstellt, sind nicht nur als Erweiterungen des Gesundheitssystems zu verstehen, sondern auch als gesellschaftliche Aufgabe und als integratives Gesamtkonzept. Darüber hinaus betrachtet er eine spezifisch seelsorgliche *Spiritual Care*, die sich aus einer Kernaufgabe der christlichen Sendung speist (nämlich: zu heilen), und reflektiert die theologischen Grundlagen dafür. Diese Form der Zuwendung zu den Leidenden bedarf jedoch auch einer entsprechenden Profilierung und Förderung, um ihr volles und heilsames Potential entfalten zu können.

Eine Transformationsbewegung von der *Schöpfungsspiritualität* zu einer *integralen Kosmischen Spiritualität* thematisiert der Beitrag von *Brigitte Enzner-Probst*. Sie folgt darin neuen Konzepten aus Philosophie, Ästhetik und Pädagogik, die eine grundlegende und umfassende Relationalität alles Geschaffenen in den Fokus der Aufmerksamkeit rücken. Entlang dieser Li-

nie können neu gestaltete Liturgien entstehen, die dazu einladen, in einen kosmischen Lobpreis, aber auch in die Klage über die Verluste und Verletzungen der Schöpfung einzustimmen.

Rowena Roppelt untersucht die Rolle der Liturgie bei der Förderung einer ökologischen Umkehr, wie sie Papst Franziskus in seinem Schreiben *Laudato sí* vorstellt. Der Beitrag konzentriert sich darauf, wie die Feier der Liturgie den Teilnehmenden hilft, ihren Platz innerhalb eines transzendenten Sinnhorizonts zu erkennen, ein Gefühl für die Rhythmen der natürlichen Welt wiederzuerlangen, zu lernen, die Natur als Geschenk wahrzunehmen, und eine christliche Anthropologie und Spiritualität zu entwickeln, die den Menschen als Teil der Schöpfung versteht. Anhand von zwei Fallstudien – einem eucharistischen Gebet des anglikanischen Bischofs Donald Philips und der poetischen *Mass for the Earth* von Antjie Krog – zeigt Roppelt, wie die Feier der Liturgie das Bewusstsein für die Schöpfung vertiefen und ein Engagement für den Umweltschutz motivieren kann.

Nikita Semenikhin und *Lennart Luhmann* gehen in ihrem Beitrag der Beobachtung nach, dass Ikonen der ostkirchlichen Tradition im westlichen Bereich immer häufiger vorkommen. Das Verständnis der Ikone und ihrer Spiritualität ist im Westen angesichts der Trennung von ihrem ursprünglichen Ort innerhalb der liturgischen Praxis eine offene Frage. Die unterschiedliche Entwicklung der kirchlichen Kunst, die im Westen bis zur Abstraktion und zur Bildlosigkeit reicht, zeigt die Auffälligkeit des Ikonentrends und führt zu theologischen Fragestellungen, die im größeren Kontext des *iconic turn* heute hoch aktuell sind.

Der Beitrag von *Deborah Sutura* befasst sich mit einem der großen Paradoxa der Theologie: dem der leidenden Gerechten angesichts der Barmherzigkeit Gottes, die in den abrahamitischen Religionen doch als unverzichtbares Zentralattribut gilt. Sutura bearbeitet diese Frage anhand zweier konkreter Menschen, die sich in ihren Schriften aufgrund ihres eigenen Schicksals damit auseinandersetzen mussten – Johannes vom Kreuz (1542–1591) und Dietrich Bonhoeffer (1906–1945). Johannes vom Kreuz spricht von der „dunklen Nacht der Seele“, sinnbildlich für die Erfahrung der Abwesenheit Gottes, die dennoch zum Ort der intensivsten (mystischen) Gotteserfahrung werden kann. Indessen betont Bonhoeffer die Option, Gott als einen „Ohnmächtigen“ zu denken, der den Menschen in der Bedrängnis zwar nicht rettet, ihm aber gerade im und durch das Leiden unüberbietbar nahe sein kann. Sutura ermöglicht mit ihrem Text eine fruchtbare Synthese dieser Erfahrungen göttlicher Präsenz.

Der abschließende Beitrag dieser Ausgabe thematisiert „Neue Wege der Spiritualität durch Konsum. Über Duschgel und Mystik“. Die Religionssoziologin *Isabelle Jonveaux* geht darin der Beobachtung nach, dass Alltagsprodukte in zunehmendem Maß mit Begriffen und Bildern beworben werden, die aus dem Feld der Spiritualität oder der Mystik stammen. Dabei scheinen die konkreten Verweise nicht auf den christlichen oder europäischen Kontext Bezug zu nehmen. Anhand einiger Beispiele von Duschgels auf dem österreichischen Markt wird auf der Seite des Marketings die Verwendung dieser spirituellen Determinanten in der Produktverpackung betrachtet. Auf der Seite der Verbraucher:innen werden die Bedürfnisse, die diese Produkte erfüllen können, analysiert. Dies gibt nicht zuletzt auch Anlass dazu, die Verbindung zwischen Spiritualität und Konsum in der heutigen Gesellschaft neu zu hinterfragen.

Spiritualität, das geht aus allen Beiträgen in dieser Ausgabe hervor, ist ein wertvolles Gut, das sich in unserer multioptionalen Zeit in den unterschiedlichsten Formen manifestiert. Sie ermöglicht eine Rückbindung der konkreten einzelnen Person an die für sie unverfügbaren Rahmenbedingungen ihrer Existenz und ist damit auch ein wesentlicher Faktor der Orientierung und Selbstvergewisserung.

Für existierende Weltdeutungssysteme, die spirituelle Ansätze und Praktiken wesentlich beinhalten oder doch zumindest ermöglichen, ist dies freilich eine Herausforderung. Ein erheblicher Teil der gegenwärtigen Bewegungen – seien sie nun individuell oder interpersonal geprägt – entfernt sich von den klassischen Formen religiösen Handelns (in den Kirchen, Bekenntnisgemeinschaften etc.). Diese aber büßen damit einen Teil ihrer nicht einfachen ersetzenden Rolle ein, grundlegende Navigationspunkte zur Gestaltung menschlicher Lebensvollzüge bereitzustellen. Dieser Verlust ist in individualisierten und fragmentierten Gesellschaften nicht ohne Gefahren. Wie werden wir damit umgehen? Könnte ein stärkeres Bemühen um gegenseitiges spirituelles Verständnis nicht ein wesentlicher Baustein dazu sein, drängende Probleme der Gegenwart zu überwinden?

Vielleicht kann diese Ausgabe von [LIMINA](#) Inspirationen für überindividuelle spirituelle Impulse auslösen, die der Konvivialität alles Lebendigen und der menschlichen Sorge darum auf neue Weise Gestalt verleihen.

Peter Ebenbauer, Saskia Löser und Christian Wessely

Issue Editors,

im Namen des gesamten Teams der Herausgeberinnen und Herausgeber

Editorial

Spiritualities. Forever longing, forging new paths?



This issue of **LIMINA – Theological Perspectives from Graz** dives into the complex worlds of spiritualities. The inspiration for exploring this wide-ranging subject arose from the observation that our longing for inner and external peace, for social justice and a good life for all, and for purpose and happiness can motivate vastly different actions in humanity's and individual's search for it. Primarily, this searching translates into sets of values and beliefs that are often tied to religious ideas and practices, or represent a religious expression in themselves.

Spirituality, however, is not to be equated with practicing a religion. Rather than being connected to religious faith, spirituality is increasingly born of a personal choice for a particular view on life, a personal path towards understanding and meaning. These newly emerging approaches to spirituality echo the mounting crises of our times and reflect social and political movements. Such influences are evident in various forms of spirituality that focus on the environment, nature and creation, or promote socially sensitive welfare, kinship and universal connectedness.

The growing popularity of the term spirituality along with a continuously expanding offering of spiritual concepts, guides and practices raise questions within religious studies, theology and philosophy about an epochal shift in the relationship and interplay between worldviews, religious beliefs, denominational faith and different spiritualities.

The selected articles in this issue reflect on current social and/or religious trends in analysing concrete phenomena and different representations of spirituality as well as discussing valances, transformations and signs of crisis that emerge in or through spiritual practices.

Translation:
Dagmar Astleitner MA
PRISM Translations, London

Andreas Rauhut examines the spiritual content of popular strategies for the prevention of and coping with sociologically diagnosed states of exhaustion in Western societies from a Christian–theological perspective. He identifies forms and practices of Christian spirituality that show potential for addressing these states of exhaustion.

Mattia Vicentini draws our attention to the material and public dimensions of spirituality and does so through an innovative approach: In applying Pierre Bourdieu’s three instruments of *habitus*, *field* and *capital* he reveals the performative and relational potential of objects, people and acts, through which forms of spirituality can emerge. Thus, spirituality can be understood as a continuously changing practice that can be described through a theory of action rooted in recognition and open towards the Biblical narrative we call salvation history.

Johann Platzer explores the concepts of *Spiritual Care* and *Palliative Care* in their potential for integrating relational and communal aspects of denominational healthcare chaplaincy and proposes *Spiritual Care* as an umbrella term for new and necessary approaches in his article “*Spiritual Care – opportunities and challenges for pastoral care*”. The three models Platzer presents not only aim to improve the healthcare system but serve as a call for social action and offer an integrative and widely applicable concept. He reflects on a particular example of pastoral *Spiritual Care* rooted in the core purpose of the Christian mission – to heal – and traces its theological basis. However, for this approach to caring for the suffering to effect its full healing potential requires more advocacy and support.

Brigitte Enzner-Probst looks at the transformation *from a spirituality of creation to a holistic cosmic spirituality*. She follows concepts in philosophy, aesthetics and pedagogy that highlight a fundamental and all-encompassing relationship between all of creation in order to find new paths opening up new liturgical horizons. These new liturgies invite us to join in cosmic worship as well as to share the loss and pain inherent in creation.

Rowena Roppelt investigates the role of liturgical worship in promoting an ecological conversion as envisioned by Pope Francis in his encyclical *Laudato sí*. The discussion focuses on how liturgical worship helps participants to recognise their place within a transcendental horizon of meaning, to recover a sense of the rhythms of the natural world, to learn to perceive nature as a gift, and to develop a Christian anthropology and spirituality which understands human beings as part of creation. Presenting two case studies – a Eucharistic prayer by Anglican Bishop Donald Philips and the poetic *Mass for the Earth* by Antjie Krog – the article illustrates how liturgi-

cal prayer can deepen an awareness of creation and inspire a commitment to environmental protection.

Nikita Semenikhin and *Lennart Luhmann* reflect on their observations that icons of Eastern Christianity are experiencing a resurgence in the West. The Western interpretation of icons and their spiritual meaning holds multi-layered questions as their original liturgical role has been lost throughout history and Western and Eastern religious art have developed along divergent paths. The Western tradition has moved towards abstract representations, even aniconism, making the resurgence of icons particularly noteworthy and posing theological questions within the wider context of the *iconic turn*, which is still relevant today.

Deborah Sutera addresses one of the main paradoxes in theology: the suffering righteous and God's mercy, which still forms a central and indisputable pillar in Abrahamic religions. She explores the subject on the example of two people who faced the same questions in their lives and reflected on them in seminal texts: John of the Cross (1542–1591) and Dietrich Bonhoeffer (1906–1945). John of the Cross uses the metaphor of the “dark night of the soul” to illustrate the absence of God, which yet can lead us to a place of intense (mystical) encounters with God. Bonhoeffer, on the other hand, describes God as “powerless”. According to him, God does not save us but is closest to us in times of and through suffering. Sutera weaves these experiences of encounters with God into promising pathways for spiritual possibility.

The final article in this issue opens “New doors to spirituality through consumerism. Of shower gels and mysticism”. *Isabelle Jonveaux*, a sociologist of religion, looks at the rising trend of using spiritual or mystical concepts and images in the marketing of everyday consumer products. These references, however, are not based in a Christian or European context. As an example, she analyses the spiritual content on the product packaging of shower gels available in Austria, as well as the needs consumers hope to fulfil with these products. This further raises questions as to the relationship between spirituality and consumerism in today's society.

All discussions in this issue, individually and collectively, demonstrate that spirituality holds great value and manifests itself in many different ways, particularly in this era of exponential possibility. Spirituality can serve as an anchor that (re)grounds people in their existence within their specific contexts and thus plays an important role in offering direction and reassurance.

This presents a challenge for existing models of interpreting the world that fundamentally incorporate spiritual approaches and practices or at least offer such possibilities. Currently, there is a significant shift – individually as well as interpersonally – away from traditional forms of religious practices (in churches, faith communities, etc.), creating a gap that is difficult to fill or replace: their vital role in guiding people through life, along significant milestones. This loss of orientation can pose significant dangers in individualised and fragmented societies. How can we address this? Would better mutual spiritual understanding not offer a stronger basis for solving the pressing challenges of our times?

We hope that this issue of [LIMINA](#) may serve as a source of inspiration for supra-individual spiritual possibilities that foster conviviality between all living beings and encourage people to take care of creation.

Peter Ebenbauer, Saskia Löser and Christian Wessely
Issue Editors, on behalf of the editorial team

Andreas Rauhut

Gesellschaftliche Erschöpfungen

Spirituelle Wege aus der Krise?

ABSTRACT 

Der Artikel veranschaulicht, reflektiert und ordnet die spirituellen Gehalte populärer Strategien zur Vorbeugung und Bewältigung von Erschöpfungszuständen aus christlich-theologischer Perspektive. Ausgehend von phänomenologischen Beobachtungen und soziologischer Zeitdiagnosen wird theologisch überdacht, welche Arten und Ausdrucksformen christlicher Spiritualität an die gegenwärtigen gesellschaftlichen Sehnsuchtsbewegungen im Hinblick auf Erschöpfungsprävention anschlussfähig sind und zugleich in einem genuinen Passungsverhältnis zum christlichen Wirklichkeitsverständnis stehen.

Societal exhaustion. Can spirituality lead us out of the crisis?

This article presents, analyzes and reflects on the spiritual underpinnings of popular strategies to avoid and cope with exhaustion in contemporary late modern society from a Christian-theological perspective. Based on phenomenological observations and drawing on sociological diagnoses of the times, the theological reflections aim to identify practices of spirituality that are effective in addressing and preventing cycles of exhaustion and fit well into a Christian understanding of reality.

| BIOGRAPHY

Prof. Dr. [Andreas Rauhut](#), Pfarrer im Ehrenamt, lehrt an der Evangelischen Hochschule Tabor (Marburg/Berlin) sowie in Lehraufträgen an der Humboldt-Universität zu Berlin und der Friedrich-Schiller Universität Jena. Er lehrt und forscht im Bereich der Praktischen Theologie (aktuelle Kirchenentwicklung, Zukunftsszenarien von Kirche in einer nachkirchlichen Welt, Kasualpraxis, Homiletik) sowie Ethik (Sozialethik, Gerechtigkeitstheorien, Globale Gerechtigkeit). Er ist Gründungsmitglied der Lebensgemeinschaft und Modellkirche *REFO-Moabit* innerhalb der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz (EKBO) und begeistert sich für neue Modelle kirchlicher Ausbildung (Duales Theologiestudium).

ORCID  0000-0001-5356-6380

E-Mail: [rauhut\(at\)tsberlin.org](mailto:rauhut(at)tsberlin.org)

| KEY WORDS

Erschöpfung; Spiritualität; Spiritualität der Begegnung; Soziologie

exhaustion; spirituality; spirituality of movement; sociology

1 Omnikrise und Erschöpfung

Das Bild fängt meinen Blick ein. Ein Kind. In einer U-Bahn-Station. Irgendwo in der Ukraine. Ein großer Raum – früher ein Bahnsteig. Behelfsmäßig zum Klassenzimmer umfunktioniert. Der Blick des Kindes ist leer und schwer zugleich. Ich nehme Blickkontakt auf: Ich höre Sirenen, sehe Zerstörung, fühle Unsicherheit und Dauerbelastung. Alles ohne Aussicht auf ein Ende. Die Erschöpfung steht dem Kind ins Gesicht geschrieben. Dauernde Belastung erschöpft. Und das nicht nur im Krieg. Auch hierzulande können viele ein Lied davon singen: Unterbesetzte Kitas. Lange Krankheitszeiten bei Lehrern in Schulen. Zunehmende Belastungsstörungen bei Teenagern. Und der wachsende ‚mental load‘ von Eltern. Nicht umsonst sind Anpassungs- und Belastungsstörungen heute die Volkskrankheit Nummer eins im spätmodernen Deutschland.¹ Es häuft sich der Ein- druck und es ballt sich das Empfinden: Unsere Gesellschaft leidet an einer kollektiven Belastungsstörung!

Erschöpfung als Marker des Lebensgefühls unserer Zeit

Und während schon die Vielzahl der sich überlagernden Krisen – man denke nur an Wirtschafts-, Finanz-, Migrations-, Corona-, Energie-, In- flations- und Klimakrise – Anlass für solch eine Diagnose geben könnte, scheinen die Ursachen für das kollektive Erschöpfungsgefühl noch deutlich tiefer zu liegen. Erschöpfung entwickelt sich nicht erst seit kurzem zum Marker des Lebensgefühls unserer Zeit. Eine Vielzahl von gesellschaftli- chen Wandlungsprozessen tragen dazu bei, dass Menschen sich erschöpft fühlen. Diese Wandlungsprozesse sind verschiedenartig. Ihnen allen aber ist gemeinsam, dass sie Erschöpfungsdynamiken erzeugen, die sich wech- selseitig bestärken. Ausgewählte Dynamiken werden im Folgenden darge- stellt.

1.1 Informationsglobalisierung: *Der Schmerz der Welt in meiner Hosentasche*

Da fast jeder Mensch über das Internet und soziale Medien im Echtzeitmo- dus mit dem globalen Informationsfluss verbunden ist, breiten sich nahe- zu alle Krisen-, Schreckens- und Katastrophennachrichten blitzartig und verstärkt durch die nachrichtenökonomische Selektionsmaschinerie („Bad news are good news!“) über den Globus aus. Die anhaltenden Bedrohungen

¹ Empirische Studien bestätigen diese Vermutung: „Bei einer von drei Frauen und bei einem von vier bis fünf Männern im Alter von 18 bis 79 Jahren lag in den vergangenen 12 Monaten zumindest zeitweise mindestens eine psychische Störung vor“ (Jacobi et al. 2014, 83). Vor al- lem der Gebrauch von Antidepressi- va steigt kontinuierlich an: Von 2000 bis 2015 hat er sich in EU-Ländern verdoppelt (laut OECD). Und das war vor Corona. Bei den sog. Volkskrank- heiten belegen bei den Krankheiten mit 1-Jahres-Prävalenz in Deutsch- land Depressionen den ersten und Angststörungen den dritten Platz (vgl. Forschungsprojekt BURDEN 2020).

durch Kriege, Epidemien und den Klimawandel sind für viele Menschen andauernd beunruhigend.

1.2 Beschleunigung:

Lebensgefühl des Dauerlaufs gegen die Rolltreppe

Ein weiterer Aspekt der „Erschöpfung“ ist die Einsicht, dass unser Leben (im Westen) nicht von allein immer besser wird. Wir sind ganz offenbar nicht am „Ende der Geschichte“ (Fukuyama 1992) angekommen. Jugendliche wissen heute sehr genau, dass es ihnen nicht immer besser gehen wird. Aus Fortschrittsgewissheit wurde Zukunftsangst. Wer heute weiterkommen will, muss sich anstrengen! Ein Lebensgefühl existenzieller Ungewissheit macht sich breit. Menschen spüren, dass das Leben verletzlich, unsicher, komplex und höchst vieldeutig ist. Ein Leben in einer solchen ‚VUCA-Welt‘² ist erschöpfend, weil viele Menschen den permanenten Eindruck haben, sie müssten gegen eine rückwärts laufende Rolltreppe anlaufen, um wenigstens halbwegs ihre gesellschaftliche Position zu halten (vgl. Rosa 2005). Der Soziologe Hartmut Rosa beschreibt, dass die Kräfte einer solchen auf Beschleunigung gepolten Gesellschaft Menschen dahingehend formen, dass für uns alle ein „extraktives Weltverhältnis“, also eine nicht nachhaltige Herausnahme und Nutzung von Ressourcen zur Norm wird (vgl. Rosa 2019). Ihm zufolge bestimmen Aggression und Beschleunigung die Tonart des heutigen Lebens, die Sozialformation der Moderne.

1.3 Zwang, sich als authentische Singularität zu entwickeln

Weiterhin erschöpfend wirkt sich die Dynamik der sogenannten gesellschaftlichen Singularisierung auf viele Menschen aus. Während früher die Angleichung an den Durchschnitt für viele die Norm war, gilt heute nur dann jemand etwas, wenn sie sich abhebt (vgl. Reckwitz 2019). (Selbst-) Wert bemisst sich daran, ob mein Leben von vielen anderen als interessant und wertvoll angesehen wird. Doch der Weg dahin, Erfolg zu haben und damit die eigene Identität vor sich selbst rechtfertigen zu können, ist alles andere als leicht. Dieser Zwang zur in den Augen anderer wertgeschätzten Authentizität, also der Zwang, eine mit sich selbst identische, selbstbewusste und erkennbar erfolgreiche Identität zu entwickeln – von Andreas Reckwitz „erfolgreiche Selbstverwirklichung“ (Reckwitz 2019, 290) genannt –, wirkt nicht selten überfordernd.

² Das Akronym VUCA steht für vier Merkmale der modernen Welt: *Volatility, Uncertainty, Complexity, Ambiguity*.

Das aus der Sprache der militärischen Strategieplanung entlehnte Konzept beschreibt Kontexte und Szenarien, die in mehrfacher Weise von Komplexität und Unvorhersagbarkeit gekennzeichnet sind. Für Organisationen wie für Individuen ist es schwierig, sich in solchen Szenarien auf die Zukunft einzustellen und angesichts dieser Unsicherheit handlungsfähig zu bleiben. Für eine genauere Analyse im Kontext der Organisationsentwicklung vgl. Tasakan/Junça-Silva/Caetano 2022.

Reckwitz beschreibt hier etwas, das vor ihm schon Alain Ehrenberg scharfsinnig analysierte, als dieser sich auf Spurensuche begab, warum im 20. Jahrhundert in westlichen Gesellschaften Belastungsstörungen zur Leitkrankheit der Gesellschaft wurden. Ehrenberg verdeutlicht, wie es dazu kam:

„Die Karriere der Depression (eine Form der Belastungsstörung; man könnte auch sagen: eine chronische Erschöpfungssymptomatik) beginnt in dem Augenblick, in dem das disziplinarische Modell der Verhaltenssteuerung, das autoritär und verbietend den sozialen Klassen und den beiden Geschlechtern ihre Rollen zuwies, zugunsten einer Norm aufgegeben wird, die jeden zur persönlichen Initiative auffordert: ihn dazu verpflichtet er selbst zu werden.“ (Ehrenberg 2015, 26)³

Jeder ist nun sein eigener Chef. Und Chef-Sein strengt an: „Das Recht sich sein Leben zu wählen, und der Auftrag man selbst zu werden, verorten das Individuum in einer ständigen Bewegung“ (Ehrenberg 2015, 30). Ständige Bewegung aber erzeugt „innere Unsicherheit“ und „unsichere Identitäten“ (Ehrenberg 2015, 150). Die nun stets latent unbeantworteten Fragen „Wer bin ich?“ und „Was hält mich?“ sind der Preis der Befreiung von der Macht der Gebote und der Traditionen.

Jeder ist sein eigener Chef. Und Chef-Sein strengt an.

³ Spätestens seit den 1960er Jahren ist klar: „Das moderne politische Ideal, das aus dem gefügigen Untertan des Fürsten einen autonomen Bürger gemacht hat, hat sich auf alle Bereiche der Existenz ausgedehnt. Das souveräne Individuum, das nur sich selbst gleich ist, und dessen Kommen Nietzsche angekündigt hat[te], bestimmt nun die übliche Lebensweise“ (Ehrenberg 2015, 29). Dieses „Erdbeben der Emanzipation [...] hat uns mehr und mehr zu Menschen ohne Führer gemacht, und uns in die Situation versetzt, für uns selbst entscheiden und unsere eigene Orientierung konstruieren zu müssen“ (Ehrenberg 2015, 30).

Mit leicht anderem Akzent, aber im Grundsatz ähnlich, schreibt es der Soziologe und Philosoph Byung-Chul Han in seinem Werk *Müdigkeitsgesellschaft*: „Der neue Menschentyp ist einem Übermaß an Positivität ausgeliefert.“ (Han 2016, 35) Alles darf er. Alles soll er können. Der depressive Mensch ist dann als Typus der Mensch, der sich immer weiter und fortwährend selbst ausbeutet. Der glaubt, beständig mehr leisten, machen und tun zu müssen. Und der zutiefst spürt, dass er diesen überbordenden (Selbst-)Ansprüchen einfach nicht gerecht werden kann. Sie überlasten und erschöpfen ihn. Unweigerlich (vgl. Han 2016, 35).

1.4 Selbstoptimierung:

Wenn schon eine Kopie, dann eine Gute!

Eine andere Spielart der Erschöpfung ist die aus vielen Echokammern wiederhallende Aufforderung sich selbst als ein *better me* zu erschaffen. Vielleicht lässt sich sagen: Für wen die Anforderung, sich selbst als bewun-

dernswerte Singularität zu schaffen, von vornherein zu überfordernd ist, der oder die muss nun zumindest die maximale Mühe aufbringen, sich als möglichst beste, ideal geformte oder optimal gebildete oder maximal produktive Kopie anerkannter gesellschaftlicher Idealtypen zu erschaffen. Er oder sie muss beständig an sich arbeiten. Er oder sie gewöhnt sich daran, dauerhaft in der Werkstatt der Verbesserung zu wohnen. In dieser Werkstatt geht allerdings nie das Licht aus. Jeden neu erreichten Zustand gilt es zu optimieren. Das Lebensgefühl einer immer nur vorläufigen Existenz im permanenten Beta-Stadium macht sich breit.

Dazu verdammt, sich beständig weiterzuentwickeln

Wer immer nur ein Probemodell des eigenen Selbst ist, der ist dazu verdammt, sich beständig weiterzuentwickeln. Das aber strengt an!

1.5 Zugehörigkeit im Netzwerk-Modus:

Familie hast Du – Netzwerk kostet Arbeit!

Eine weitere Facette dieser für das Subjekt nicht selten erschöpfenden Entwicklung ist die Veränderung im Grundmodus der sozialen Zugehörigkeit: Während noch vor wenigen Jahrzehnten langfristige soziale Zugehörigkeit von vorgegebenen Vergemeinschaftungsformen dominiert wurde, sorgt heute Vergemeinschaftung im Modus des Netzwerks dafür, dass nur diejenigen dauerhaft sozial „verbunden“ bleiben, die ihre Kontakte beständig pflegen – das aber erfordert permanente Mühe. Eine unabdingbare, zuverlässige, schlechthinnige Zugehörigkeit „einfach so“ ist für die allermeisten nur noch ein (oft nostalgisch verklärter) Traum. An die Stelle von Familie tritt Freundschaft. Und obwohl das Leben in Freundschaften Menschen erfüllt, ihre Resilienz stärkt und Vereinsamung vorbeugt, gilt zugleich: „Familie hat man; um Freundschaften muss man sich bemühen!“ Auch hier also spürt der spätmoderne Mensch: „Das, was mich hält und sozial stärkt, geschieht nicht von allein, sondern ist davon abhängig, ob und wie sehr ich mich bemühe.“

1.6 Gespaltene Gesellschaft?

Nein, aber gereizte Menschen streiten schnell!

Neue Tiefenschärfe erhalten all diese Diagnosen durch die Analyse eines oberflächlich mit dem Vorgenannten scheinbar gar nicht zusammenhän-

genden Phänomens: nämlich durch eine genauere Betrachtung der sogenannten Spaltungsdynamik in unserer Gesellschaft. Im vergangenen Jahr ließ eine Studie aufhorchen, die das gerade Gesagte aus (unverhoffter) Richtung nachhaltig bestätigte (vgl. Mau/Lux/Westheuser 2023): Während viele annehmen, wir lebten in einer besonders gespaltenen Gesellschaft, entpuppen sich die vielfach diagnostizierten ‚wachsenden Wertegräben‘ als Fiktion. In den wesentlichen Fragen und Themen unserer Zeit klaffen die Meinungen der Menschen nicht zunehmend auseinander. Es gibt keinen grundsätzlich wachsenden Wertedissens. Allerdings gibt es neuralgische Punkte. Diese Punkte sind wie Trigger, an denen sich unsere Emotionen mit voller Wucht entladen. Das Fazit der Studie lautet: Die Menschen sind nicht gespalten, sondern primär veränderungsererschöpft! Der andauernde Druck zu Veränderungen (egal ob technologisch, moralisch, ökonomisch oder sonst wie) führt zu einer Grunderschöpfung. Und in diesem Zustand bricht sich dann an Triggerpunkten der angestaute Ärger Bahn. Ursache dafür aber sind nicht die Wertegräben, sondern ist vielmehr die kollektive Erschöpftheit.

2 Spiritualität als hilfreiche Ressource im Umgang mit Erschöpfung

Wo Erschöpfung zu einem Massen- und Meta-Phänomen wird, ist die Suche nach Heilmitteln weit verbreitet. Die Gegenwartskultur hat eine Menge von Strategien entwickelt, um Erschöpfung zu begegnen: Menschen sprechen vermehrt über eigene Belastungen. Diagnosen wie Depression oder Belastungsstörungen sind kein Geheimnis mehr. Unterdrückte Emotionen wie Trauer, Wut und Schmerz werden sagbarer. Überlastungssymptome können ins Gespräch gebracht werden. Versagen darf thematisiert werden (vgl. Zimmerling 2020, 540ff.).

Das eigene Ich finden, stärken und schützen

Zudem gibt es eine Fülle professioneller psychotherapeutischer Lösungsansätze, ebenso wie eine Fülle wegweisender *self-care* und *self-help* Ressourcen. Das zentrale Ziel ist es dabei immer, das eigene Ich zu finden, zu stärken und zu schützen (s. o. Ehrenbergs Gedanken). Die dazugehörigen Strategien sind in aller Munde: sich selbst spüren, achtsam werden, eigene Grenzen wahrnehmen und andere auffordern, diese zu respektieren.

4 In einer komplexen Umwelt sind sichere Inseln emotionaler Stabilität besonders gefragt. Der nostalgische Rückzug auf das Überschaubare, Vertraute, Heimatliche wird von den Forschenden als Ausdruck eines „Wunsches nach Ordnung, Übersichtlichkeit und Halt“ erklärt. „Die Besinnung auf die eigene Herkunft wird immer wertvoller, weil Traditionen und Rituale manche Fragen danach beantworten, wie wir unser Leben sinnvoll führen können. Sie dienen als Quelle von Orientierung, Erdung und Verwurzelung, die kurzlebige Trends und Moden nicht bieten können“ (GIM 2017, 38).

5 Familie als Idylle im Kleinformat und überschaubares Glück und wird von vielen erstrebt (vgl. WZB/Almendinger 2019, 15). Familie ist jetzt schon sehr wichtig und sollte idealerweise, den Zukunftswünschen der Menschen zufolge, künftig sogar noch wichtiger werden. Gerade die Jüngeren sehnen sich sehr danach (vgl. BMBF 2020, 66).

6 „Regrounding – die Sehnsucht nach Zugehörigkeit, Halt und Orientierung prägt die heutige Jugendgeneration stark“ (Calmbach et al. 2020, 566). Generationenforscher:innen weisen dabei insbesondere auf eine „Rückkehr zu Tradition und hergebrachter Biografie mit einer klaren Abfolge der Lebensphasen“ (Klaffke 2021, 120) hin.

7 Dazu Sandra M. Schneiders: „By ‘everything that is’ he means reality apprehended as a cosmic totality and by ‘what one truly is’ he means all of the self to which one has attained. In other words, spirituality is the attempt to relate, in a positive way, oneself as a personal whole to reality as a cosmic whole. This definition is broad enough to include both religious and secular spiritualities.“ (Schneiders 2000, 4).

8 Sandra M. Schneiders baut ihre Definition von Spiritualität hierauf



Ein weiteres Bündel von Strategien, partiell überlappend mit dem Vorgenannten, zielt darauf ab, Abstand zu gewinnen von den großen Krisen und Übeln. Es gilt sich selbst in möglichst geschützte Zonen zu begeben und diese zu schützen. *Safe spaces* sind begehrte und zu schützende Orte, die mit moralischer Vehemenz eingefordert werden. Der Rückzug ins Private und die Euphorie für das Regionale,⁴ der vielförmige Versuch, Familie zu einer krisenfesten Heimat zu machen oder sie als solche neu zu entdecken,⁵ sowie das sogenannte *Regrounding* insbesondere in der Jugendkultur⁶ weisen alle in diese Richtung.

Viele dieser Versuche und Strategien, angesichts drohender Erschöpfung zuverlässige Kraftquellen zu entdecken, haben spirituelle Ober- oder Untertöne. Diese spirituellen Ober- oder Untertöne klingen überall dort an, wo Einzelne versuchen, ihre Belastung zu überwinden, indem sie sich selbst bewusst ins Verhältnis setzen zum größeren Ganzen und dadurch ihre Haltung oder ihre Lebensweise nachhaltig verändern wollen.

Um hierbei spirituelle Bezüge klar zu erkennen, braucht es zumindest eine Minimaldefinition von Spiritualität. Es braucht eine Definition, die es ermöglicht, inmitten des facettenreichen, „fusseligen“ Spiritualitätsdiskurses (vgl. Zinnbauer et al. 1997, 549) eine bestimmte Praxis eindeutig als Ausdruck von ‚Spiritualität‘ zu bezeichnen. Solch eine Definition liefert Peter van Ness.: „Spirituality is the quest for attaining an optimal relationship between what one truly is and everything that is“ (van Nes 1996, 5).⁷

Diese bewusst weit gefasste Definition bringt zweierlei zum Ausdruck, was konstitutiv zur Spiritualität gehört: Erstens, das Streben danach, sich zu entwickeln und dadurch mehr zu dem zu werden, der man eigentlich sein sollte und sein will (*who I really am*). Dieses Streben lässt sich als ‚Selbstverwirklichung‘ apostrophieren. Zweitens, das Streben danach, mehr in Harmonie mit dem ‚Großen und Ganzen‘ zu gelangen (*optimal relationship to everything that is*) – was auch immer dieses ‚Große und Ganze‘ für die Einzelnen sein mag. Dies wird hier durch die Chiffre ‚Harmoniesuche‘ apostrophiert.⁸

Drei Beispiele sollen im Folgenden illustrieren, wie Spiritualität im Sinne eben dieses doppelten Strebens, nämlich nach Selbstverwirklichung und Harmonie mit dem Großen und Ganzen, in prototypischen Entlastungsstrategien zum Ausdruck kommt.

- Ein erstes Beispiel für die Affinität zwischen Erschöpfungsbewältigung und Spiritualität findet sich in vielen populären Achtsamkeitsübungen. Diese werden gezielt angewandt, um Stress zu bewältigen (sogenannte *mindfulness based stress reduction therapies*).

Das unmittelbare und ebenso umfassende wie bewertungsfreie Fokussieren auf das hier und jetzt Wahrnehmbare soll Menschen helfen, die andauernde Gleichzeitigkeit (*Multi-Tasking*) hinter sich zu lassen und sich ganz und gar auf das einzulassen, was unmittelbar vor ihnen liegt.

Vertrauen, dass das ‚Große und Ganze‘ einen Platz für mich hat

auf und bringt van Ness' Definition in Kontakt zur theologischen Diskussion um Spiritualität: „the experience of conscious involvement in the project of life integration through self-transcendence toward the ultimate value one perceives“ (Schneiders 2000, 4).

9 Die Vermächtnisstudie offenbart, dass „der soziale Aufstieg zukünftig deutlich weniger wichtig sein wird als heute. Die Norm des ‚schneller, höher und weiter‘ lockert sich zugunsten von Zeit und anderen nicht materiellen Gütern. [...] Besonders hoch im Kurs stehen der Wunsch nach eigener Zeit (81 %) und einer sinnvollen Beschäftigung (73 %)“ (WZB/Allmendinger 2019, 9).

Viele wollen im Rahmen ihrer Erwerbsarbeit einen Beitrag zu einem höheren sozialen Gut zu leisten. Die BMBF-Vorausschau beschreibt diese mit dem Trend zur ‚sensemaking-economy‘ (vgl. BMBF 2022).

10 Der als Nonprofit-Sektor oder dritter Sektor (neben dem öffentlichen und dem privatwirtschaftlichen Sektor) bezeichnet den Bereich, in dem Menschen tätig sind, ohne dass das Ziel ihrer Tätigkeit unmittelbar auf Gewinnerwirtschaftung ausgerichtet ist. Dieser Sektor wächst seit mindestens 30 Jahren in vielen Ländern der Welt in einem deutlich



Diese einzuübende achtsame Haltung wird als Meditationsform erlernt. Die Fokussierung auf das Eine, Unmittelbare, Konkrete, Mir-Gegenwärtige unter bewusster Außerachtlassung der vielen anderen Dinge und Sorgen ist dabei immer getragen von dem Vertrauen, dass eben diese Fokussierung auf das Unmittelbare möglich ist. Die achtsame Person vertraut darauf, dass sie im Moment ihrer achtsamen Fokussierung getragen und gehalten ist und dass das Dasein sie nicht dafür bestrafen wird, dass sie ganz im Augenblick lebt (vgl. Han 2016, 25). Die Haltung der Achtsamkeit ist in eben genau diesem Sinne beständig von einer kontemplativen Hingabe und einem Loslassen aller sonst oft zwanghaften Gleichzeitigkeit geprägt. Der einzig plausible Urgrund hierfür ist ein Vertrauen in das Große und Ganze: die Überzeugung, dass dieses Große und Ganze einen Platz für mich hat, an dem ich, ohne beständig auf der Hut sein zu müssen und mich um mein Leben sorgen zu müssen, da sein darf. Achtsamkeit einüben heißt dann eine dem Da-Sein vertrauende Person zu werden.

- Ein zweites Beispiel für den Zusammenhang zwischen erfolgreicher Überwindung von Erschöpfung einerseits und Spiritualität andererseits findet sich in den Biografien erschöpfter oder ausgebrannter Menschen, die einen Berufswechsel vornehmen, um etwas ‚Sinnvolles zu tun‘, was sie so sehr erfüllt, dass die Erschöpfung verfliegt.⁹

Der vielfache Wunsch, in einer hochgradig arbeitsteiligen Gesellschaft aktiv an der Herstellung von Sinn beteiligt zu sein, ist sowohl auf Produzenten- wie auch auf Konsumentenseite der Motor der *purpose economy* (vgl. Hurst 2014; Mayer 2021) und die Grundlage für die beständige Ausdehnung des Nonprofit-Sektors.¹⁰ Der Wunsch, selbst mit seiner eigenen Arbeitskraft aktiv an etwas Sinn-

vollem mitzuarbeiten, ist für viele sogar wichtiger als ein höheres Gehalt. Sinn befriedigt. Sinn gibt Kraft. Sinnarbeit erfüllt. Mensch lässt sich Sinn etwas kosten.

Mensch lässt sich Sinn etwas kosten.

überproportionalen Maße – sowohl hinsichtlich der beruflich Tätigen als auch hinsichtlich des Anteils am BIP (vgl. Bornstein 2007, 5).

Für Deutschland ist interessant: Obwohl im Zeitraum 2000 bis 2019 laut Ziller/Priller (vgl. 2022, 7) die Mitgliedschaft in Kirchen (um 19 %), in Gewerkschaften (um 25 %) und in Parteien (um 29 %) drastisch sank und damit institutionelle Ankergrößen im Bereich des dritten Sektors an Bedeutung verloren, wuchs der Anteil von Beschäftigten im Non-profit-Sektor insgesamt sehr deutlich von 3,7 % auf 11,7 % zwischen 1990 und 2016 (vgl. Ziller/Priller 2022, 12).

¹¹ Ein weiteres Indiz dafür: Nicht selten ist der Ausdruck „Jemand ist auf einer Mission“ eine Beschreibung für eine ebenso erfüllende wie intensive, von einer klaren Sinnvorstellung genährte, beflügelnde Aktivität. Offenkundig ist das religiös aufgeladene Wort „Mission“ nach wie vor die beste sprachliche Möglichkeit, dies auszudrücken. Das wiederum erinnert an Jürgen Habermas' Rede, dass gewisse Sinnpotenziale sich nur durch religiöse Sprache erschließen ließen (vgl. Habermas 2002, 20–21).

Die Herstellung von Sinn inmitten einer oft unsinnigen und unsinnig fragmentierten Welt aber war schon seit jeher Aufgabe der Religion. Ohne die Sinnarbeitssuche als Indiz für eine Wiederkehr des Religiösen zu missbrauchen, so ist es doch notwendig festzustellen, dass der starke Wunsch erschöpfter Menschen, selbst im eigenen Tätigsein Sinn herzustellen und sich damit in einem Sinnnetzwerk zu verorten, eindeutig spirituelle Bezüge aufweist.¹¹ Sinnarbeit ist eindeutiger Ausdruck des Strebens, sich selbst mit dem Großen und Ganzen zu verbinden und dabei sich selbst zu entfalten.

- Ein drittes Beispiel für den Bezug zwischen Kraftsuche und Spiritualität sind die vielen Versuche, angesichts drohender Erschöpfung durch Auszeiten und Sabbaticals, Pilgerzeiten und Feiertage ‚Kraft zu tanken‘. Während diese zwar keineswegs ihrer Benennung nach spirituell orientiert sein müssen, drückt sich in all diesen Phänomenen zumindest das persönliche Bedürfnis danach aus, innezuhalten und abzulassen von der sich stets aufdrängenden Tätigkeit (egal ob beruflicher, ehrenamtlicher oder freizeithlicher Natur – nicht umsonst sprechen Menschen von ‚Freizeitstress‘).

Um dies anerkanntermaßen zu tun, bedarf es eines vorgegebenen Rahmens: Eine Legitimierung des Nichtstuns. Allgemeine Anerkennung der Pause. Bewunderung für den Mut, sich aus dem Hamsterrad herauszulösen.

Auszeiten als ‚Hochzeiten‘ des Lebens können zwar mittlerweile ganz ohne Religion begangen werden – im Urlaub, im Rahmen von Sabbatical-Regelungen durch eine Fülle von auf ‚Erholung‘ spezialisierten Angeboten zugänglich – und doch gelten sie nur im eigentlichen Sinne als legitim, wenn Menschen die „necessity of an anti-structure“ (Taylor 2007, 50) anerkennen. Und eine vollgültige „anti-structure“, die den Ausbruch aus den Regeln des alltäglichen Arbeitslebens vollgültig legitimieren kann, wird wohl letztlich immer nur „in terms of a spiritual context“ konstruiert werden können (vgl. Taylor 2007, 50).

3 Sortierungen: Spirituelle Coping-Strategien in theologischer Reflexion

Doch wenn so viele Coping-Strategien spirituelle Ober- und Untertöne aufweisen, dann ist eine Ordnung unerlässlich. Wie lässt sich Übersicht gewinnen? Und welcher der zahlreichen Vorschläge, Spiritualitäten genauer zu definieren und damit zu ordnen (für eine Übersicht dazu vgl. Dahlgrün 2018, 83–94), ist aus theologischer Sicht hilfreich? Welches (hier vielleicht zunächst nur sehr grobe) Raster kann Christinnen und Christen helfen, sich zu verorten und ihren Glauben an Gott in die Kollektiverschöpfung hinein ins Gespräch zu bringen? Wir nähern uns einer grundlegenden Unterscheidung an, indem wir phänomenologisch zwei verschiedene Arten von Coping-Strategien nachzeichnen.¹²

(1) Spiritualität als Technik

Eine ganze Reihe von Entlastungsübungen lassen sich ausschließlich als Werkzeuge in der Toolbox der Selbstoptimierung begreifen. Mit Hilfe dieser Werkzeuge wollen Menschen im vorgegebenen und scheinbar alternativlos feststehenden großen Rahmen des Erfolgskampfes ihre Position und ihre Chancen verbessern. Achtsamkeitsübungen werden von vielen genutzt wie ein schlichtes Tool, um ihre individuellen Performance-Qualitäten zu verbessern. Auch Auszeiten und Sabbaticals fungieren dann nur wie eine „Pause zwischen den Sets“ der Übungen im Fitnessstudio. Es sind Werkzeuge, die dem Ziel dienen, in der Beschleunigungsgesellschaft besser und länger durchzuhalten. Die Ressource „Spiritualität“ ist dann wie eine Art „Fitnessdrink“ für das bessere (Über-)Leben im Hamsterrad der bestehenden Sozialstruktur. Die Intention der Praktizierenden ist es, sich selbst zu befähigen, innerhalb der Verteilmechanismen der Leistungsgesellschaft effektiver zu funktionieren.¹³

(2) Spiritualität als Ausstieg

Anders ist es bei denen, die den großen (Leistungs-)Imperativ mit Hilfe von Spiritualität freigeistig zurückweisen und aus dem Hamsterrad aussteigen wollen. Diese Menschen pflegen einen grundsätzlich anderen Bezug zum Leben. Das geschieht in aller Regel dadurch, dass sie als Einzelne in ein anderes Bezugssystem einsteigen und sich diesem hingeben (z. B. dem der Natur und ihrer Rhythmen und Ordnungen). Dieses neue Bezugssystem erschließt ihnen nun das eigentlich wirkliche ‚Große und Ganze‘ neu. In diesem Anpassungsprozess lernen die Einzelnen, auf die heilsamen Kräfte

¹² Achtung: Diese Unterscheidung ist typologischer Art; sie ist in der Lebenspraxis nur in den seltensten Fällen in Reinform anzutreffen. Es ist die Unterscheidung zwischen zwei Polen. Die gelebte Wirklichkeit entlastender Spiritualitätspraxen rangiert dagegen immer irgendwo auf dem Spektrum zwischen diesen Polen und existiert daher typischerweise nur in Mischformen.

¹³ Ein popkulturell-anekdotescher Bezug mag hier zur Veranschaulichung dienen: In der Buch-Bestseller-Reihe *Achtsam morden* von Karsten Dusse (2019–2024) werden in ironischer Wendung Achtsamkeitstechniken persifliert, die entbunden von höheren ethischen Zielen als bloße Mittel zum niederen Zweck verwendet werden.

des neuen Grundbezugssystems zu vertrauen. Diese können Natur-Heilkräfte sein oder Ernährungsumstellungen oder Bezüge zu nicht-sichtbaren Wesen und Kräften. Oder schlichtweg das Leben im eigenen Kleingarten. All diesen verschiedenen Arten, Spiritualität zu leben, ist naturgemäß etwas Widerständiges, Widerspenstiges, Unangepasstes zu eigen – und sie werden eben genau deshalb oft bewundert und als ‚mutig‘ gefeiert. Nicht selten taucht im Dunstkreis derartiger Spiritualitätsformen etwas auf, das von außen als Esoterik oder auch als Verschwörungstheorie erkannt wird (exklusives ‚Insider-Wissen‘).

Innerhalb der gleichen Systeme mit einer anderen Haltung leben

Es darf von dieser Differenzierung natürlich keine strikte Dichotomie entwickelt werden: Es muss klar sein, dass jede Form der Spiritualität immer bestimmte Techniken umfasst (vom Chorgesang der Mönche über asketische Übungen bis hin zu Meditationstechniken). Zugleich muss klar sein, dass auch das, was hier als Ausstiegs-Spiritualität betitelt wurde, innerhalb vorgegebener lebensweltlicher Systeme gelebt werden kann und primär dazu führt, dass Menschen innerhalb der gleichen Systeme wie zuvor mit einer anderen Haltung leben.

Jedoch gibt es einen, im Folgenden aufzuzeigenden, ausgesprochen wichtigen Unterschied zwischen solchen Spiritualitätsformen, die sich ausschließlich auf die Nutzung und Nutzbarmachung bestimmter Techniken, losgelöst von weitergehenden oder tiefergreifenden Zielen, konzentrieren (s. o. *Spiritualität als Technik*) und die damit Spiritualität als reines Werkzeug zum Erreichen von extern vorgegebenen Zielen begreifen, und solchen Spiritualitätsformen (s. o. *Spiritualität als Ausstieg*), die über gewisse Techniken hinaus auch einen intrinsischen Bezug zu einer übergeordneten *telos*-Vorstellung mit sich bringen bzw. diesen im Menschen wachsen lassen.

In beiden Fällen versuchen Menschen Harmonie zu schaffen zwischen ihrem wahren Selbst und dem, was sie als die größere, eigentliche Wirklichkeit betrachten. Der maßgebliche Unterschied zwischen den beiden Formen besteht allerdings darin, was diese Menschen jeweils als die maßgebliche Wirklichkeit definieren: Im ersten Fall ist Wirklichkeit schlichtweg gleichbedeutend mit der Summe der Maßgaben der gesellschaftlichen Leistungslogik, in denen sie sich als Menschen immer schon bewegen. Diese sind für sie identisch mit der letzten Wirklichkeit. Hinter sie wird nicht zurück-

14 Die Mischformen der beiden Pole lassen sich überall erkennen: Beim Sabbatical-Aussteiger, der nach seiner 6-wöchigen (Pilger-) Auszeit vielleicht etwas anderes machen will. Am Wochenende in der Kleingartenkolonie, wo bei genauerem Hinsehen eine Vielzahl kleiner hingebungsvoll erschaffener und gepflegter Garten-Eden-Ver-schnitte im Blickfeld aufleuchten. Im Phänomen von „Van-Life“-Lebens-entwürfen und ihrer Followerschaft auf Blogs & SocialMedia. Oder beim „Urban Gardening“, wo voller Stolz eigenes Gemüse gezogen wird. – In all diesen Lebenspraxen wird eine Anders-Logik an Anders-Orten und/oder zu Anders-Zeiten vollzogen, die gerade dann an Ernsthaftigkeit, Tiefgang (und Bewunderung) gewinnt, wenn sie hingebungsvoll vollzogen und zelebriert wird.

15 Auch so etwas wie eine Zerknirschung, eine Reorientierung oder eine Weitung des Horizonts ist hier weder vorgesehen noch erwünscht.

16 Genau hier begegnen wir aber dem Fluch dieser Art von Spiritualität. Im Zweifelsfall des Nicht-Erfolgs ist die Ursache die mangelnde Mühe oder mangelnde Ernsthaftigkeit oder die fehlende Entschlossenheit der spirituell suchenden Person. Dazu Michael Nüchtern: „Spiritualität gibt es nicht, ohne dass sie geübt wird. Entwicklungsspiritualität kann dabei aber zu neuartigen und sehr subtilen Formen von Stress führen; sie ist Abbild einer Leistungsgesellschaft. Wenn die Entwicklung und Selbsttranszendenz nicht gelingt, muss sich das Ich ein Ungenügen vorwerfen oder vorwerfen lassen.“ (Nüchtern 2002)

gefragt. Sie allein zählt! Im zweiten Fall geht es dagegen um eine größere Realität hinter und über der vordergründigen Gesellschaftslogik: die Ordnungen der Natur, des Kosmos, des Schamanentums oder der fernöstlichen Weisheit reichen über die aktuell dominanten Gesellschaftsstrukturen hinaus und bilden ein größeres und im eigentlichen Sinne maßgebliches ‚großes Ganzes‘. Zugang dazu verschafft einem die Weisheit anderer Völker oder früherer Meister, die Begegnung mit erleuchteten Menschen oder auch direkte ‚religiöse Erfahrungen‘ (vgl. James 2009 [1902]).

In beiden Fällen ist das gleichlautende Ziel, sich auf das jeweils zugrundeliegende Konzept der Wirklichkeit hin selbst zu entwickeln und im Sinne dieses Konzepts selbst zu entfalten. Nur in Richtung dieser Entwicklung ist wahre Authentizität realisierbar. Für wen die heutige Leistungsgesellschaft, wie etwa Pierre Bourdieu (vgl. 2021 [1982]) sie beschreibt, die allein maßgebliche Wirklichkeit ist, der wird Spiritualität immer im Sinne der ersten Form als technisches Hilfsmittel zur Generierung von mehr Leistung nutzen. Für wen aber die maßgebliche Wirklichkeit jenseits des sichtbar Materiellen liegt und somit auch jenseits der Logik der spätmodernen Leistungsgesellschaft, für den wird Spiritualität im Sinne der zweiten Form etwas sein, das das hier und jetzt normativ Gültige hinterfragt oder gar unterminiert.¹⁴

Eben genau diese Unterscheidung lässt sich aber nun theologisch vertiefen und ergänzen. Von hier aus werden auch die Konturen christlicher Spiritualität (trotz und gerade in all ihrer Verschiedenheit [vgl. dazu Dahlgrün 2018, 1–55]) deutlich: Wer nur darauf bedacht ist, in seinem vorgegebenen Bezugssystem möglichst effektiv zu funktionieren (Typ 1), ist nicht an Begegnung mit etwas Anderem oder Neuem interessiert. Die Grundkoordinaten seiner Lebensorientierung (nämlich das vorhandene Konzept des ‚Großen und Ganzen‘) wird er nicht hinterfragen. Eine Erschütterung ist nicht erwünscht.¹⁵ Streben und Ziel all seiner spirituellen Aktivität ist es nur, das bereits in ihm Angelegte und Vorhandene zu kultivieren und zu entwickeln, um auf diese Weise bestmöglich den Ziel-Idealen seines ‚Großen und Ganzen‘ zu entsprechen. Das aber gilt es entschlossen und diszipliniert zu tun. Mangel an (Lebens-)Erfolg ist in diesem Typ Spiritualität stets darauf zurückzuführen, dass sich ein Mensch nicht genug anstrengt und hinter den in ihm angelegten Möglichkeiten zurückgeblieben ist.¹⁶

Wer dagegen danach strebt, eine neue Vorstellung vom ‚Großen und Ganzen‘ zu gewinnen, und sich diese zu eigen machen will (Typ 2), der wird nach Formen der Begegnung mit diesem Unbekannten suchen. Eine Person, die sich nach dieser zweiten Art von Spiritualität ausstreckt, spürt,

dass all ihr Streben, ganz sie selbst zu werden, nur dann gelingen kann, wenn ihr von woanders her, von außerhalb ihrer selbst, das Wissen und die Erkenntnis darüber zuwächst, was eigentlich wirklich ‚das Große und Ganze‘ ausmacht. Erleuchtung ereignet sich in diesem Paradigma nicht von innen heraus, sondern vollzieht sich nur durch erleuchtende Begegnung mit anderen. Für die Anhänger:innen dieses Typus von Spiritualität ist das ‚Große und Ganze‘ noch nicht gänzlich bekannt und klar. Es ist nicht deckungsgleich mit den Anforderungen der Leistungsgesellschaft. Es ist eine Art Mysterium, das sich nur erschließt, wenn man sich auf die Begegnung mit ihm einlässt.

Erst die Begegnung mit dem Heil von außerhalb meiner selbst bedingt die Möglichkeit der eigenen Entwicklung.

In diesem Ordnungssystem weist christliche Spiritualität dem zweiten (Begegnungs-)Typus von Spiritualität eine kausale Primatstellung zu. Obwohl (Gottes-)Begegnungen immer in einem wechselwirksamen Verhältnis zu persönlich-spirituellen Entwicklungsprozessen stehen und diese anregen, ist es ein Signum christlicher Spiritualität, dass die oftmals angestrebten und gesuchten Entwicklungsprozesse niemals ohne die heilsame und heilstiftende Begegnung mit Gott auskommen. Erst die Begegnung mit dem Heil von außerhalb meiner selbst bedingt die Möglichkeit der eigenen Entwicklung.

Im christlichen Verständnis ist das ‚Reich Gottes‘ das wesentliche Grundordnungssystem. Das ‚Reich Gottes‘ ist das ‚Große und Ganze‘, das eigentlich zählt. Nur in Hinordnung und in Bezug zu diesem ‚Großen und Ganzen‘ kann ein Mensch ganz zu sich finden und ganz er selbst werden. Zudem ist der Zugang zu diesem neuen Grundordnungssystem nur durch Begegnung möglich. Erst durch die Begegnung mit dem Anderen erfährt der Mensch, was genau dieses andere ‚Große und Ganze‘ ist, und kann sich selbst in dem neuen Grundordnungssystem erkennen lernen und verordnen. Erst durch die Begegnung mit dem „ganz Anderen“, nämlich Christus, wird er befähigt, sich selbst in Harmonie zum Großen und Ganzen zu entwickeln.

Eben genau das betont Michael Nüchtern, wenn er sagt, christliche Spiritualität sei „Begegnungsspiritualität und nicht Entwicklungsspiritualität“ (Nüchtern 2002, 18). Genau das unterstreicht auch Michael McClymond, wenn er christliche Spiritualität als „spirituality of encounter“ markiert und eben nicht als „spirituality of self-expression“ (McClymond 2023, 20).¹⁷ Aus eben genau diesem Grund hebt Hans Urs von Balthasar in sei-

¹⁷ „It may be helpful to distinguish a *spirituality of expression* from a *spirituality of encounter*. A spirituality of expression serves as shorthand for the notion that human selves are supposed to be spiritually self-directed, are reliant on themselves for finding the right direction, and are capable of thinking, feeling, and acting correctly by drawing on their own spiritual, ethical, and psychological resources. A spirituality of encounter suggests something else, which is that human beings are unable to find the right path, and to have the strength and capacity to make the right choices, apart from God.“ (McClymond 2023, 20)

ner Darstellung der christlichen Spiritualität immer wieder das Moment des Angesprochen-Werdens hervor. Und genau deshalb verweist Henning Wrogemann in seiner energetischen Reflexion der Missionstheologie auf Metaphern des göttlichen Heilsflusses, der sich in „Kräften, Gabe und Diensten ergießt“ und den Glaubenden an der „Fülle des Heils“ Anteil gibt, die sie oder er nicht aus sich selbst heraus schaffen oder verwirklichen könnten oder müssten (Wrogemann 2012, 30).¹⁸ Christliche Spiritualität lebt davon, dass ein anderer, außerhalb meiner selbst, mir immer schon Gegenüber ist und mich wohlwollend ins Leben liebt und mir einen Platz in diesem gibt – unabhängig von allen Verdienstanrechnungen. Die Begegnung mit diesem Anderen ist aber, wie eben jede echte Begegnung, unkontrollierbar.¹⁹

Eine so profilierte christliche Spiritualität erweist sich im Hinblick auf das Problem der Erschöpfung als aussichtsreich. Dies wird insbesondere im Abgleich mit den soziologischen Diagnosen deutlich.

So lässt sich Hartmut Rosas Ansatz einer Resonanztheorie direkt auf ein solches christlich-theologisches Verständnis von Spiritualität übertragen. Spirituell sein heißt dann nämlich genau das: in einem harmonischen Resonanzverhältnis zu Gott stehen. Rosa weist darauf hin, dass das Ereignen eines Resonanzverhältnisses nie verfügbar ist und sich der Eintritt in ein solches daher auch nicht erzwingen lässt. Resonanz ist, so Rosa, nur im Modus der Mediopassivität zugänglich. Anders ausgedrückt: Nur wer sich in seinem eigentlichen tiefsten Sein als immer schon abhängig von einem größeren Ganzen begreift, ist in der Lage, ein neues „Weltverhältnis“ zu erlernen: Anstatt alles um sich herum aggressiv zu betrachten und sein Leben von der Leitfrage anleiten zu lassen, „was es mir bringt“, geht es nunmehr im Kern darum, Beziehungen zu etablieren und Beziehungstreue zu kultivieren. Genauso wie Gott selbst es tut.²⁰

Nur wer es sich gefallen lässt, den Sinn seines Lebens in einem solchen Weltverhältnis zu suchen, wird zur Weltenheilung befähigt: befähigt, ganz er/sie selbst zu werden und im Zuge dessen immer mehr in Resonanz zu kommen mit dem ‚Großen und Ganzen‘. Christ:innen, die beten „Dein Reich komme!“, wissen darum, dass das Streben danach, ‚ganz sie selbst zu werden‘, darin Erfüllung findet, dass sie Bürger dieses Reiches sind und sich in ihrem Lebensvollzug immer mehr in eben genau dieses ‚Große und Ganze‘ des ‚Reiches Gottes‘ einfügen. Die Erleichterung, die im Kern jeder effektiven Coping-Strategie gegen Erschöpfung liegen muss, zeichnet sich genau hier ab: Im „Resonanzverhältnis mit Gott“ (Nüchtern 2002) wird dem Christen als ‚Bürger des Reiches Gottes‘ eine unhintergehbare, ewig

¹⁸ Nicht umsonst taucht die heilsame Begegnung mit der lebensspendenden göttlichen Lebens- und Heilskraft auch in den biblischen Schriften in zentralen Metaphern auf (vgl. Gen 2,10–11; Ps 1,3; Offb 22,1).

¹⁹ Diese grundlegende Begegnungsorientierung schließt das Moment der Suche und der Vorbereitung nicht aus. Gerade derjenige, der weiß, dass es zu solchen Begegnungen kommen kann und dass ihm eben nur durch sie wahre Entlastung zuteil wird, wird diese Begegnungen suchen und wird Räume aufsuchen, die diese Begegnung besonders leicht ermöglichen oder wahrscheinlich machen. In eben genau diesem Sinne kennt auch die christliche Spiritualität heilige Orte, heilige Zeiten und besondere Zeiten der Begegnungsvorbereitung (vgl. Dahlgrün 2018, 257–258), ohne damit zu einer Entwicklungsspiritualität zu werden.

²⁰ Für eine ethische Konzeption von „Gerechtigkeit als Beziehungstreue“ vgl. Rauhut 2017.

bleibende – auf eine Liebeskraft außerhalb seiner selbst gegründete – Zugehörigkeit zugesichert.

Die rechtfertigungstheologische Grundeinsicht, dass nicht ich, sondern Gott mir dies versichert, schafft nachhaltige Erleichterung. Nicht ich muss die Energie für diese bleibende Zugehörigkeit aufbringen, sondern Gott hat sie bereits aufgebracht, nämlich im Erlösungswerk Christi. Die Ressourcen und die Aufgaben, mich in dieser Verbundenheit auf ewig zu erhalten und sie mir zu versichern, liegen ebenfalls in Gott. Im Resonanzverhältnis zu Gott geht die Gottesliebe stets der Menschenliebe ermöglichend voraus. Das liegt im Wesen der Gottesliebe begründet (vgl. Martin Luther 1518 in seiner Heidelberger Disputation). Genau hier also entsteht – wenn der spätmoderne Mensch sich denn darauf einlassen kann – eine bleibende, identitätsstiftende Abhängigkeit. Das Einlassen auf eben diese Abhängigkeit gleicht einer „spirituellen Abhängigkeitserklärung: dem Anerkennen eines konstitutiven, aber selbstwirksamen Bezogenseins“ (Rosa 2019, 46). Dieses Anerkennen ist dabei keineswegs eine Rückabwicklung der Aufklärung oder ein *fallback* in autoritäre Verhältnisse. Vielmehr ist es das Eingeständnis, dass der „autonome Bürger [...] oder das souveräne Individuum, dessen Kommen Nietzsche angekündigt hatte“ (Ehrenberg 2015, 30), nicht ohne Bezogensein auf das ‚Große und Ganze‘ (über-)leben kann. Christliche Spiritualität ist dann die Einladung an erschöpfte Menschen in spätmodernen Gesellschaften, sich auf ein Leben im Modus des Bezogen-Seins einzulassen.

Christliche Spiritualität ist die Einladung, sich auf ein Leben im Modus des Bezogen-Seins einzulassen.

Im Abgleich mit der Singularisierungstheorie von Andreas Reckwitz verdeutlicht eine so verstandene christliche Spiritualität, warum der Leitimperativ der Spätmoderne, nämlich die „erfolgreiche Selbstverwirklichung“, unweigerlich in beständige Überforderung und Überlastung führen muss: Wer nämlich einerseits dem romantischen Ideal der Selbstverwirklichung folgt, sich selbst aber zugleich dazu zwingt und darauf begrenzt, sein wahres Ich („who I really am“) in Kategorien des handelsüblichen Erfolgs auszudrücken, der trainiert es sich an, nur das als sein wahres Ich zu betrachten, was das Potenzial besitzt, in den Augen vieler erfolgreich zu sein. Nur das, was Akklamation finden kann, kann also zu meinem wahren Ich gehören. Eine derartige, strikt immanente Vernutzung und Verzwecklichung („Erfolg“) eines eigentlich zutiefst mystischen Vorgangs („Selbst-

entfaltung“) ist aus christlicher Sicht Häresie. Ja, der Ersatz-Gott ‚Erfolg‘ gerät an die Stelle der eigentlich erlösenden und befreienden Gottes-Begegnung. Die starre, kalte, harte Nomenklatur des sogenannten Erfolgs wird unweigerlich zum letztgültigen Rahmen des ‚Großen und Ganzen‘. Für das Reich Gottes ist kein Platz mehr – Götzendienst par excellence! Im Spiegel der übervollen Palette zeitgenössischer Spiritualitätsangebote zeichnet sich christliche Spiritualität nun dadurch aus, dass sie Menschen dazu einlädt, sich mit dem ‚Großen und Ganzen‘ zu verbinden, und sich dabei zugleich dem versklavenden Potential reiner ‚Selbst-Optimierungs-Spiritualitäten‘ entschieden widersetzt. Damit dekonstruiert sie entschlossen den Glauben, das ‚Große und Ganze‘ sei identisch mit der Summe spät-moderner Leistungs- und Funktionsimperative. Als *spirituality of encounter* bereitet christliche Spiritualität zudem Menschen darauf vor, die Begegnung mit Gott zu suchen. Sie ist davon überzeugt, dass diesen ‚Ergriffenheits- und Begegnungsmomenten‘ eine heilsame Kraft innewohnt, die sich durch nichts überbieten oder ersetzen lässt.

4 Kurative Wirkweisen christlicher Spiritualität

Wie nun fördern und ermöglichen christliche Spiritualitätspraktiken den Zugang zu einem erfüllten Leben in einer VUCA-Welt, deren Lebensgefühl heute stark von der Bedrohlichkeit der „Omnikrise“ (vgl. DIE ZEIT vom 30.12.2023) geprägt ist? Im Folgenden wird – eklektisch und beispielhaft – unter Bezug auf ausgewählte Facetten christlicher Spiritualität illustriert, wie christliche Spiritualität Menschen heilsam prägen kann, so dass sie der bedrohlichen Kollektiverschöpfung etwas entgegensetzen haben.

4.1 Christliche Spiritualität schafft Raum für die Begegnung mit sich selbst und dem eigenen Suchen.²¹

Sie lädt dazu ein, das Selbst als Ort der Begegnung mit Gott zu begreifen. Für sie ist das fortdauernde Sehnen nicht so sehr ein Defizit, sondern eine produktive Dynamik. Diese Suchdynamik muss nicht verzehrend und auslaugend wirken, wenn sie als Ausdruck der Wirkpräsenz Gottes erfahren wird. Texte christlicher Mystiker drücken das wie folgt aus: „Wenn der Mensch Gott sucht, viel früher schon sucht Gott den Menschen“ (Johannes vom Kreuz) oder „Voll Güte bist Du Herr für die Seele, die Dich sucht. Doch was erst bist Du für die, die Dich findet? Doch darin besteht das Wunder-

²¹ Als exemplarische biblische Illustration hierzu vgl. die Gesprächsdidaktik Jesu in seiner Begegnung mit der Frau am Brunnen (Joh 4) sowie seine oft wiederholte Frage: „Was suchst Du?“ oder: „Was willst Du?“

bare, dass niemand Dich suchen kann, der Dich nicht schon gefunden hat“ („Über die Gottesliebe“ VII,22; in: von Clairvaux 1990–1999, Bd. I, 259²²). Indem christliche Spiritualität Menschen ermutigt, ihre Sehnsüchte zu artikulieren, fördert sie eine Beschäftigung mit der eigenen Biografie und schafft die Möglichkeit, sowohl Fülle als auch Leerstellen darin als Hinweise auf Gott zu erkennen. Zeitgenössische Formen der Kommunikation des Evangeliums, wie der *LUV-Kurs* der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers²³ oder das Programm *My Way* der dzm Deutsche Zeltmission e. V.²⁴ verfolgen diese Spur.

Ermutigung dazu, Sehnsüchte zu artikulieren, und Raum dafür, schmerzhaft Erfahrungen auszusprechen

4.2 Christliche Spiritualität schafft Raum dafür, schmerzhaft Erfahrungen auszusprechen.

²² Gewiss ist nicht jede sehnsuchtsvolle Suche eine Suche nach Gott in dem Sinne, den Bernhard hier meint. Und doch wohnt jeder Suche die Einsicht inne, dass Erfüllung nicht bloß in ihr selbst sich vollziehen kann, sondern dass es die Begegnung mit dem Gesuchten braucht, um zur Erfüllung zu gelangen.

²³ Der *LUV-Kurs*, designt und erdacht von den „Missionarischen Diensten“ der Evangelischen Landeskirche Hannovers, will unter dem Motto „Alles beginnt mit der Sehnsucht“ Menschen „tiefer ins Leben“ führen (vgl. <https://luv-workshop.de/> [18.10.2024]).

²⁴ Das Wochenprogramm *MyWay* ist ein Format der Deutschen Zeltmission, das in seinem thematischen Zuschnitt stark bei biografischen Themen ansetzt (vgl. <https://dzm.de/myway/> [18.10.2024]).

²⁵ So wurde es für Johannes vom Kreuz (vgl. 1999, 27) zu einer zentralen Erfahrung, dass Gott selbst ihn in die dunkle Nacht der Seele hineingeführt hatte. Vgl. hierzu Körner 2022, bes. 15.

Das konkrete Erleben eigener Fragmentarität kann angesichts der Gewissheit, dass ich von Gott gehalten bin, ans Licht kommen; auch und gerade wenn eine unmittelbare Lösung nicht zu sehen ist. Christliche Spiritualität macht Ernst damit, dass Leben immer „Fragment“ ist (vgl. H. Luther 1991), und widersetzt sich dem Druck des Gelingen-Müssens (vgl. Schneider-Flume 2004). Gerade in Zeiten der Selbstoptimierung, in denen Ideale des Perfektionismus allgegenwärtig sind, hilft diese Einsicht zu einer gesunden Selbstannahme. Neben der Einsicht „vorleistungsfrei geliebt zu sein“ (Benedikt XVI.) wird eine Haltung gestützt und geprägt von den für christliche Spiritualität markanten Erfahrungen der Abwesenheit Gottes, wie sie in vielen Klagepsalmen, dem Buch Hiob oder in Werken von Mystikern zum Ausdruck kommen.²⁵

4.3 Christliche Spiritualität schafft Raum dafür, die eigene Hilfsbedürftigkeit zu artikulieren.

Dies kann in Gegenwart anderer Menschen passieren, wie es etwa ganz handfest im ersten Kernsatz des *12-Schritte-Programms* (Grundlage der *Anonymen Alkoholiker* und anderer Sucht-Selbsthilfe-Gruppen) geschieht, mit den Worten: „Ich habe ein Problem und brauche Hilfe.“ Die dabei anwesenden Menschen werden dabei nicht auf die Rolle festgelegt, die ersehnte Hilfe auch leisten zu müssen oder zu können. Dies kann aber auch im Zwiegespräch ganz allein mit Gott geschehen, so wie es etwa im „Herr

erbarme Dich“ des Herzensgebets hörbar wird, das zum Grundrepertoire christlicher Spiritualität gehört.

4.4 Christliche Spiritualität ermöglicht und fördert die Begegnung mit dem unkontrollierbaren Gott, dessen Erscheinungs- und Wirkweisen zwar immer voll Gnade sind, der jedoch zugleich in seinem Wirken unverfügbar bleibt.

Gerade die Kombination aus Unkontrollierbarkeit und Güte lehrt die Menschen die Essenz dessen, was Begegnung ausmacht: nämlich eine vertrauend unerschrockene Lebenshaltung. Eine solche Haltung entspricht der Sorglosigkeit, die Jesus selbst aus der Reich-Gottes-Orientierung ableitet (vgl. Mt 6:33). Sie resoniert mit der Art von Gelassenheit, die Ignatius von Loyola lehrte und die im täglichen Examen, dem *Gebet der liebenden Aufmerksamkeit* eingeübt werden kann (vgl. Congregatio Jesu 2024). Die daraus resultierende Kombination aus Heils-Gewissheit, Warte-Bereitschaft und aktivem Engagement für die mir zugeteilten Aufgaben beschreibt die Grundtonalität einer christlichen Spiritualität – wichtige Kompetenzen für das Leben in der VUCA-Welt.

4.5 Christliche Spiritualität ist schließlich so etwas wie ein Trainingscamp, um gesunde Formen menschlicher Verbundenheit einzuüben.

Sie trainiert Menschen darin, die Eckpunkte des „anthropologischen Dreiecks im Gleichgewicht zu halten“ (Dahlgrün 2018, 57), also in der Ausgeglichenheit zwischen Gott, den anderen und mir selbst zu leben. Gerade weil sie eine begegnungsorientierte Spiritualität ist, in deren Zentrum der drei-eine Gott steht, werden Menschen darin bestärkt und dazu befähigt, die Kunst der Balance zu erlernen zwischen dem Ganz-ich-selbst-Sein und dem Ganz-mit-anderen-verbunden-Leben, indem sie diese Balance von der Gottesbegegnung her begreifen und gestalten lernen.

Wer (a) eigene Sehnsüchte und Bedürfnisse kennt und sie ins Gespräch bringen kann, wer (b) sicher gehaltene Räume hat, um Schmerzhaftes auszusprechen, wer (c) eigene Hilfsbedürftigkeit artikulieren kann, ohne sich aufs Fordern zu versteifen, wer (d) die Begegnung mit dem Unkontrollierbaren nicht scheut, weil er der Güte vertraut, und wer (e) Balance zu halten weiß zwischen *me-time*, Engagement für andere und meditativer Versenkung, der weiß sich den anbrandenden Wogen der Erschöpfung gelassen zu widersetzen.

Literatur

Bornstein, David (2007), *How to Change the World. Social Entrepreneurs and the Power of New Ideas*, Oxford: Oxford University Press.

Bourdieu, Pierre (2021) [1982], *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 28. Aufl.

Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) (2020), *BMBF-foresight. Zukunft von Wertvorstellungen der Menschen in unserem Land*. Online: https://www.bmbf.de/SharedDocs/Downloads/de/2024/foresight_112_themenblaetter.pdf?__blob=publicationFile&v=5 [02.11.2024].

Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) (2022), *Voraus-Schau. I.-III. Runde 112. Thesen*. Online: https://www.bmbf.de/SharedDocs/Downloads/de/2024/foresight_112_themenblaetter.pdf?__blob=publicationFile&v=5 [02.11.2024].

Calmbach, Marc / Flaig, Berthold Bodo / Edwards, James Rhys / Möller-Slawinski, Heide / Borchard, Inga (2020), *Wie ticken Jugendliche? SINUS-Jugendstudie 2020. Lebenswelten von Jugendlichen im Alter von 14 bis 17 Jahren in Deutschland*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

Clairvaux, Bernard von (1990–1999), *Sämtliche Werke. Lateinisch/deutsch*, hg. von Gerhard B. Winkler, Innsbruck: Tyrolia.

Congregatio Jesu: Mitteleuropäische Provinz (2024), *Das Gebet der liebenden Aufmerksamkeit. Eine Anleitung für das Gebet der liebenden Aufmerksamkeit, auch ignatianischer Tagesrückblick oder „Examen“ genannt*. Online: <https://www.congregatiojesu.de/gemeinschaft/ignatianisch-weiblich-congregatio-jesu/was-uns-praegt/tagesrueckblick#:~:text=Ignatius%20von%20Loyola%20l%C3%A4dt%20uns, die%20wichtigste%20Viertelstunde%20am%20Tag%22.&text=Es%20ist%20wie%20Kurz-exerzitien%20um%20das%20Leben%20mit%20Gott%20einzu%C3%BCben> [02.11.2024].

Dahlgrün, Corinna (2018), *Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott*, Berlin/Boston: de Gruyter, 2. Aufl.

Dusse, Karsten (2019), *Achtsam morden. Ein entschleunigter Kriminalroman*. München: Wilhelm Heyne.

Ehrenberg, Alain (2015), *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Frankfurt a. M.: Campus (Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie), 2. Aufl.

Fukuyama, Francis (1992) [2006], *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press.

GIM Gesellschaft für innovative Marktforschung mbH (2017), *Values & Visions 2030. Was uns morgen wichtig ist*, Heidelberg. Online: https://www.gim-foresight.com/_Resources/Persistent/40f6071b3e125ff215bed74fca5fe78665f61ef1/GIM_Studie_Values-Visions-2030_2017.pdf [02.11.2024].

Habermas, Jürgen (2002), *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*; Laudatio: Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Han, Byung-Chul (2016), *Müdigkeitsgesellschaft*, Berlin: Matthes Seitz (Fröhliche Wissenschaft).

- Hurst, Aaron (2014), *The Purpose Economy. How Your Desire for Impact, Personal Growth and Community is Changing the World*, Boise, ID: Elevate.
- Jacobi, F. et al. (2014), Psychische Störungen in der Allgemeinbevölkerung. Studie zur Gesundheit Erwachsener in Deutschland und ihr Zusatzmodul Psychische Gesundheit (DEGS1-MH), *Der Nervenarzt* 85, 1, 77–87.
- James, William (2009) [1902], *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Lexington, KY: Seven Treasures Publications.
- Klaffke, Martin (2021), Millennials und Generation Z. Charakteristika der nachrückenden Beschäftigten-Generationen, in: Klaffke, Martin (Hg.), *Generationen-Management*, Wiesbaden: Springer Fachmedien, 79–131.
- Körner, Reinhard (2022), *Dunkle Nacht. Mystische Glaubenserfahrung nach Johannes vom Kreuz*, Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag (Münsterschwarzacher Kleinschriften 154), 4. Aufl.
- Luther, Henning (1991), *Leben als Fragment. Der Mythos von der Ganzheit, Wege zum Menschen* 43, 5, 262–273.
- Mau, Steffen / Lux, Thomas / Westheuser, Linus (2023), *Triggerpunkte. Konsens und Konflikt in der Gegenwartsgesellschaft*, Berlin: Suhrkamp, 2. Aufl.
- Mayer, Colin (2021), *The Future of the Corporation and the Economics of Purpose*, *Journal of Management Studies* 58, 3, 887–901.
- McClymond, Michael J. (2023), *Martyrs, Monks and Mystics. The Meaning and Message of Christian Spirituality*, New York: Paulist Press.
- Nüchtern, Michael (2002), *Spiritualität – ein Zauberwort*, *Deutsches Pfarrerblatt*, H. 7. Online: https://www.pfarrerverband.de/pfarrerblatt/archiv?tx_pvpfarrerblatt_pi1%5Baction%5D=show&tx_pvpfarrerblatt_pi1%5Bcontroller%5D=Item&tx_pvpfarrerblatt_pi1%5BitemId%5D=978&cHash=2f85c1d775dadd7b1e04680e42244ab0 [02.11.2024].
- Rauhut, Andreas (2017), *Von der christlichen Kritik an beziehungsvergessenen Gerechtigkeitstheorien, Ethik und Gesellschaft 2: Kritik (in) der Ethik*. Online: <https://tobias-journals.uni-tuebingen.de/ojs/index.php/eug/article/view/eug-2-2017-art-4> [02.11.2024].
- Reckwitz, Andreas (2019), *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut (2005), *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut (2016), *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut (2019), „Spirituelle Abhängigkeitserklärung“, in: Dörre, Klaus / Rosa, Hartmut / Becker, Karina / Bose, Sophie / Seyd, Benjamin (Hg.), *Große Transformation? Zur Zukunft moderner Gesellschaften. Sonderband des Berliner Journals für Soziologie*, Wiesbaden/Heidelberg: Springer VS, 35–55.
- Schneider-Flume, Gunda (2004), *Leben ist kostbar. Wider die Tyrannei des gelingenden Lebens*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2. Aufl.
- Schneiders, Sandra M. (2000), *Religion and spirituality. Strangers, rivals, or partners?* Santa Clara Lecture, 06.02.2000, Santa Clara University. Online: <https://scholarcommons.scu.edu/jst/94/> [02.11.2024].

Taskan, Burcu / Junça-Silva, Ana / Caetano, António (2022), Clarifying the Conceptual Map of VUCA. A Systematic Review, *International Journal of Organizational Analysis* 30, 7, 196–217.

Taylor, Charles (2007), *A Secular Age*, Cambridge, MA/London: The Belknap Press of Harvard University Press.

van Ness, Peter (Hg.) (1996), *Spirituality and the Secular Quest*, New York: Crossroad (World Spirituality. An Encycloped. History of the Religious Quest 22).

Wrogemann, Henning (2012), *Den Glanz widerspiegeln. Vom Sinn der christlichen Mission, ihren Kraftquellen und Ausdrucksgestalten*, Berlin/Münster: LIT, 2. Aufl.

WZB / Allmendinger / infas / DIE ZEIT (2019), *Das Vermächtnis. Wie wir leben wollen. Und was wir dafür tun müssen*. Online: <https://www.infas.de/studien/das-vermaechtnis-die-welt-die-wir-erleben-wollen/> [31.05.2024].

Ziller, Annette / Priller, Eckehard (2022), *Der Nonprofitsektor in Deutschland (Betrifft: Bürgergesellschaft)*. Forschungspapier der Friedrich-Ebert-Stiftung, <https://library.fes.de/pdf-files/pbud/19815.pdf> [18.10.2024].

Zimmerling, Peter (2020), *Die Beichte als Mittel evangelischer Spiritualität. Ein Plädoyer für ihre Wiederentdeckung*, in: Zimmerling, Peter et al. (Hg.), *Handbuch Evangelische Spiritualität*. Bd. 3: Praxis, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 537–560.

Zinnbauer, Brian J. et al (1997), Religion and Spirituality. Unfuzzifying the Fuzzy, *Journal for the Scientific Study of Religion* 36, 4, 549–564.

Mattia Vicentini

Materielle Spiritualität

Für ein Verständnis der Beziehung zum Heiligen durch Objekte und Formen

ABSTRACT 

Die Rolle und den Raum der christlichen Spiritualität in der heutigen Welt zu verstehen, ist eine dringende, aber auch besonders komplexe Aufgabe. Es gibt Formen der Spiritualität, die gut etabliert und leicht zu analysieren sind, während andere – die jüngeren Ursprungs sind oder sich gewandelt haben – schwieriger zu identifizieren sind.

Die Aufmerksamkeit für die materielle und öffentliche Dimension der Spiritualität hilft dabei, ihre Akteur:innen, Räume, Objekte und Formen zu identifizieren. Der Artikel verfolgt diesen Weg mit einer originellen Methode: mit Hilfe von drei Instrumenten des Soziologen Pierre Bourdieu, dem Habitus, dem Feld und dem Kapital, die auf zwei spezifische Fälle angewandt werden: heilige Musik und religiöse Pilgerfahrten. Auf diese Weise lässt sich aufzeigen, wie Objekte, Menschen und Handlungen ein performatives und relationales Potenzial besitzen, das Formen der Spiritualität hervorbringen kann. Spiritualität wird auf diese Weise als eine sich ständig wandelnde Praxis dargestellt, die durch eine Theorie des Handelns identifiziert werden kann, die auf Anerkennung beruht und für jene Form der Geschichte offen ist, die Heilsgeschichte genannt wird.

Material spirituality. Understanding our relationship with the Divine through objects and forms

Trying to understand the role and place Christian spirituality hold in today's world is both a pressing and highly complex objective. While some forms of spirituality are well-established and easy to analyse, others are difficult to identify and define, particularly those that emerged more recently or have undergone significant transformations.

One way to identify actors, spaces, objects and forms is to focus on material and public dimensions of spirituality. This article sets out to achieve this through an innovative method: It investigates two concrete examples (sacred music and religious pilgrimages) by applying the three instruments developed by sociologist Pierre Bourdieu – habitus, field, capital. This approach reveals the performative and relational potential of objects, people and acts, through which forms of spirituality can emerge. Thus, spirituality can be understood as a continuously changing practice that can be described through a theory of action rooted in recognition and open towards the narrative we call salvation history.

| BIOGRAPHY

Mattia Vicentini promovierte kürzlich in Fundamentaltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana und hat einen Magister in Philosophie von der Universität Trient und einen an der TU Dresden. Er ist Mitglied des Redaktionsrates des *Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria* (DDOT). Er war *research fellow* am RAT-Forschungszentrum der Universität Wien und Projektmitarbeiter am Lehrstuhl für Dogmatische Theologie an der Universität Graz.

ORCID  0009-0006-3633-117X

E-Mail: vicentini_mattia(at)yahoo.it

| KEY WORDS

materielle Spiritualität; Pierre Bourdieu; Objekte; Formen; Spiritualität

material spirituality; Pierre Bourdieu; objects; forms; spirituality

1 Wege und Methoden zur Suche nach dem Spirituellen in der heutigen Welt

Die Rolle und den Raum der christlichen Spiritualität in der heutigen Welt und in unseren Gesellschaften zu verstehen, ist ein besonders komplexer Prozess. Das liegt nicht nur daran, dass es darum geht, eine genaue Definition von Spiritualität in einer Gesellschaft zu geben, die durch Pluralität gekennzeichnet ist (auch in Bezug auf Religiosität und spirituelle Erfahrungen), sondern auch daran, dass es bedeutet, Praktiken und Erfahrungen aufzuspüren, die nicht immer unter eine traditionelle Definition und Perspektive fallen und die komplex zu interpretieren sind.

Um sich innerhalb dieses Rahmens bewegen zu können, werden Instrumente zur Erfassung und Analyse des Spirituellen benötigt, aber gleichzeitig ist auch ein Verständnis des Umfelds, des Bereichs, in dem die Analyse durchgeführt wird, erforderlich. Ausgehend von Letzterem kann man sehen, wie im Prozess des Verständnisses der Beziehung zwischen Gesellschaft und Religion während des 20. Jahrhunderts zwei klassische Kategorien in Betracht gezogen werden: die säkulare (oder der abgeleitete Begriff Säkularisierung) und die postsäkulare. Ohne auf eine detaillierte Definition des ersten Begriffs¹ einzugehen, ist es sinnvoll, drei Aspekte dieses Begriffs zu nennen, die diese Überlegungen einrahmen. Der erste bezieht sich auf die Etymologie des Wortes selbst, das sich vom lateinischen Wort *saeculum* ableitet und drei unterschiedliche semantische Konnotationen aufweist: das Jahrhundert, das Zeitalter und die Welt (vgl. Casanova 2000, 24–26). Heute ist in den romanischen Sprachen nur noch die erste dieser drei Konnotationen aktiv. Der zweite Aspekt, ebenfalls semantischer Natur, ist die Verwendung des Begriffs im kanonischen Recht. Hier bezieht sich der Begriff der Säkularisation auf den rechtlichen Prozess, durch den eine Person, die einem religiösen Orden angehört, das Kloster verlässt, um in die säkulare Welt zurückzukehren, also in die Welt außerhalb von Klostermauern mit ihren Problemen und Möglichkeiten.² Der dritte und letzte Aspekt bezieht sich auf den historischen Prozess der Enteignung von Kirchenbesitz durch den Staat, der nach der protestantischen Reform und den nachfolgenden Religionskriegen stattfand (vgl. Casanova 2000, 23–32). Aus der Kombination dieser drei Aspekte ergibt sich, dass das Säkulare die gegenwärtige Zeit oder Wirklichkeit ist (erster Aspekt), die sich vom Religiösen entfernt (zweiter Aspekt) und die sich Räume aneignet, die zuvor für sie bestimmt waren (dritter Aspekt). In den letzten Jahrzehnten haben verschiedene wissenschaftliche Disziplinen, darunter auch die Religionssoziologie, deutlich

¹ In diesem Zusammenhang verweise ich auf zwei Studien. Bei der ersten handelt es sich um eine klassische Untersuchung der Säkularisierung, bei der zweiten um einen aktuellen Band, der das große Verdienst hat, ein Bild von der Debatte der letzten Jahrzehnte zu diesem Thema zu zeichnen. Vgl. Lübke 2023 [1965] und Costa 2022.

² Es ist kein Zufall, dass im Kirchenrecht eine Unterscheidung zwischen religiösem und weltlichem Klerus getroffen wird. Erstere sind diejenigen, die sich in gewissem Sinne aus der Welt zurückgezogen haben, letztere sind diejenigen, die sich stattdessen entschieden haben, sie zu leben.

gemacht, dass das Konzept der Säkularisierung die Welt, in der wir leben, nicht mehr ausreichend beschreibt. Die Säkularisierung als jener Prozess, der zu einem Wertverlust der Religion im öffentlichen Raum und ihrer zunehmenden Rückorientierung in die individuelle und private Sphäre führt, scheint zum Stillstand gekommen zu sein, auch wenn dies nicht mit einer Rückkehr zur Religion (und ihrer Rolle), wie sie früher im Westen üblich war, einherzugehen scheint.

Der Begriff *Postsäkularisierung* als neues Paradigma

Es hat ein Paradigmenwechsel in diesen Begriffen stattgefunden. In der Tat spricht man heute von Postsäkularisierung. Seit einigen Jahrzehnten ist es nicht nur in akademischen Kreisen üblich, die Gegenwart mit einer Reihe von Adjektiven zu beschreiben, denen das Präfix *post-* vorangestellt ist. Wir leben also in einer postmodernen Welt, in einer anthropologischen Reflexion über das Posthumane und in einer Gesellschaft, die oft als *post-ideologisch* bezeichnet wird. Das Präfix *post-* weist ausdrücklich auf die Überwindung einer Bedingung hin, auf den Zugang zu einer neuen Phase, die jedoch noch nicht ganz klar zu sein scheint, oder zumindest darauf, dass man sie, um sie zu definieren, mit dem in Verbindung bringen muss, was vorher war, und die daher als nicht autark oder autonom erscheint. Postsäkular bedeutet also eine Überwindung des bisherigen Paradigmas für eine neue Beziehung zwischen Gesellschaft (oder öffentlichem Raum) und Religion, die im Einzelnen noch nicht klar definiert ist. Der Begriff *postsäkular* bezeichnet einen Prozess, der in den 1980er-Jahren begann und durch den die Religion in der öffentlichen Sphäre wieder an Raum und Interesse gewann. Auf diese Weise erhielt die Religion, die in der privaten Dimension verankert war, einen immer größeren Raum in der politischen und ethischen Debatte. José Casanova identifiziert eine Reihe von Prozessen, die im gleichen Zeitraum, aber geografisch in den unterschiedlichsten und kulturell verschiedenartigsten Gebieten stattfanden und den Beginn dieses Prozesses markierten. Diese Ereignisse sind: die islamische Revolution im Iran, die *Solidarność*-Bewegung in Polen, die Rolle, die der Katholizismus während der sandinistischen Revolution und in anderen Konflikten in Lateinamerika spielte, und das Wiederaufleben des protestantischen Fundamentalismus in der Politik der USA (vgl. Casanova 2000, 28–32). Der Begriff *postsäkular* bezeichnet jedoch nicht nur eine veränderte Haltung innerhalb der Gesellschaft (und damit einen veränderten Forschungs-

gegenstand), sondern auch einen Wechsel des Blickwinkels auf Seiten des forschenden Subjekts.

„Die Besonderheit des ‚neuen‘ postsäkularen Kurses liegt nicht so sehr in den quantitativen und qualitativen Transformationen, die in der Welt der Religionen stattfinden, sondern im Blick derjenigen, die diese Welt beobachten, analysieren und interpretieren“ (Rosito 2017, 13; Übersetzung: M. V.).

Und um die Thematik weiter zu vertiefen:

„Mit der Kategorie des Postsäkularen versuchen wir, nicht ohne fragwürdige Ambivalenzen und Schwierigkeiten, einen unbestreitbaren Wandel in der Sphäre des Religiösen zu beschreiben, vor allem aber in der Ausübung der zeitgenössischen Reflexivität“ (Rosito 2017, 12; Übersetzung: M. V.).

Postsäkular bedeutet nicht die Rückkehr des Religiösen, so wie die Säkularisierung nicht sein Verschwinden bedeutete. Es bedeutet vielmehr, sich der Rolle bewusst zu werden, die die Religionen in der Gegenwart im öffentlichen Raum und in den Beziehungen zwischen den sozialen Sphären spielen. Spiritualität muss dann im Lichte der sich vollziehenden sozialen und kulturellen Veränderungen verstanden werden, die in Prozessen, Bewegungen und Realitäten zu erkennen sind, die nicht in erster Linie religiös sind, die sich aber mit der Sphäre des Religiösen überschneiden und für einen gegenseitigen Austausch offen sind.

Spiritualität ist kein Objekt, das man vor sich hinstellt und mit wissenschaftlichen Methoden analysiert.

Einerseits bedeutet dies die Lebendigkeit der geistlichen oder spirituellen Dimension in der Gegenwart, die sich nicht in sich selbst verschließt, sondern durch eine Reihe von gegenseitigem Austausch ihre Fähigkeit, zu beeinflussen und beeinflusst zu werden, zum Vorschein bringt. Zum anderen impliziert sie die bereits erwähnte Komplexität bei ihrer Identifizierung und Beschreibung. Spiritualität stellt sich nicht als ein Objekt dar, das man vor sich hinstellt und mit wissenschaftlichen Methoden analysiert,³ sondern als eine komplexe, strukturierte und sich ständig entwickelnde Realität.

³ Die Rede ist hier von den klassischen vier Phasen der wissenschaftlichen Methode: experimentelle Beobachtung, Definition der Hypothese, mathematische Deduktion und Überprüfung der Deduktionen.

Aus dieser einleitenden Analyse können die ersten Schlussfolgerungen gezogen werden:

- Die Veränderung des Untersuchungsgegenstands erfordert auch ein Überdenken des Untersuchungsinstruments. Anders ausgedrückt: Das Spirituelle in der heutigen Welt unterscheidet sich von dem, was es in der Moderne war, weshalb die Instrumente, die zu seiner Analyse benötigt werden, nicht dieselben sein können.
- Aber auch der Untersuchungsraum, der in der zeitgenössischen Gesellschaft identifiziert wird, lässt sich nur schwer in ein geschlossenes Schema pressen. Er ist eine Realität, die sich in Entwicklung und Transformation befindet. Das bedeutet, dass der Gegenstand, der Raum und die Methode neu überdacht werden müssen, wenn man eine derartige Analyse durchführen will.

2 Aufbau eines Untersuchungsinstruments

Die Spiritualität wurde bisher als ein Phänomen in unseren Gesellschaften identifiziert, das mit der religiösen Dimension, aber bis zu einem gewissen Grad auch mit der zivilen und öffentlichen Dimension verbunden ist. Es handelt sich um ein komplexes Phänomen, an dem sowohl einzelne Personen als auch Gruppen beteiligt sind und das sich nur schwer mit einem theoretischen, allgemeinen und abstrakten Modell analysieren lässt, das von vornherein festgelegt wird oder die Besonderheiten des jeweiligen Gegenstands unberücksichtigt lässt. Das Ergebnis der Forschung zu diesem Thema kann interessanter sein, wenn man anstelle einer geschlossenen, vorgefertigten Methode einen Werkzeugkasten mit verschiedenen Analysewerkzeugen verwendet. Es handelt sich also nicht um ein allgemeines System, sondern um eine Reihe von erkenntnistheoretischen Grundsätzen und Werkzeugen, die in der Forschungspraxis eingesetzt werden. Eine erste und allgemeine Definition von christlicher Spiritualität könnte lauten: Ihre Grundlagen sind die Offenbarung und die

„Anerkennung des Werkes, das der Heilige Geist in den Gläubigen und in den Menschen, in der Geschichte der Kirche und der Menschheit vollbracht hat. Eine Erkenntnis, die sich in eine Sendung verwandelt, weil sie das Wirken Gottes in der Dynamik des menschlichen Geschehens verständlich macht und sich in eine Verkündigung der gelebten Heiligkeit,

des vollendeten göttlichen Heils und des ewigen Lebens verwandelt.“
(Zas Friz De Col 2012, 15; Übersetzung: M. V.)⁴

Der interessanteste Aspekt dieser Definition ist die Konzentration auf die praktische und konkrete Dimension. Die christliche Spiritualität gründet sich auf das göttliche Handeln und dessen Anerkennung durch den Menschen. Sie anzuerkennen bedeutet, in eine heilsgeschichtliche Dynamik einzutreten, die nicht nur eine Form des Lebens, sondern auch der Spiritualität ist. In diesem Sinne ist Spiritualität eine Praxis, sie übersetzt sich in eine Reihe von Handlungen und Beziehungen. Sie ist ein Akt der Beziehung, der Anerkennung und des Handelns. Um einen solchen Gegenstand zu analysieren, ist es notwendig, auf eine Methode zurückzugreifen, die Praktiken und Beziehungen in Gang setzt, eine Methode, die die Gegenstände auf einem Weg des Werdens identifiziert. Wir greifen auf eine Theorie des Handelns zurück, die auf dem Konzept der Praxis basiert.⁵ Dieser Bezug wird favorisiert, weil er in einem Spannungsverhältnis zu Geschichte, Tradition und Identitäten steht.

Pierre Bourdieu nennt drei Instrumente, die zusammen verwendet werden können, um Praktiken zu analysieren und zu verstehen: *Habitus*, *Kapital* und *Feld*.

Der Habitus wird von ihm als jene Dispositionen definiert, die das Subjekt von frühester Kindheit an durch das soziokulturelle Umfeld, in dem es sich befindet, erwirbt (vgl. Bourdieu 1998, 140–154). Der Habitus wird also tendenziell mit denjenigen geteilt, die ähnliche soziokulturelle Situationen erleben, und ist durch übertragbare und dauerhafte Einstellungen gekennzeichnet. Das praktische Handeln des Habitus kann insofern Strategien entwickeln, als das Subjekt erkennt, dass bestimmte Praktiken für eine bestimmte Situation besser geeignet sind, wodurch das Verhältnis zwischen Leistung und Wirkung optimiert wird. Dies ist in gewissem Sinne ein Prinzip der Kontinuität, denn es bindet das Subjekt an den Kontext und die Beziehungen, in die es eingebunden ist. Der Habitus kann im Sinne einer eingebetteten Geschichte verstanden werden, da er es dem Subjekt ermöglicht, eine Vergangenheit (und eine Geschichte) anzunehmen, die über die individuelle persönliche Erfahrung hinausgeht.

Der zweite Begriff ist der des Kapitals und bringt eine Theorie der Ressourcen zum Vorschein, die auch unter dem Aspekt der Macht verstanden werden kann. Dieser Begriff ergibt sich aus dem Zusammentreffen der marxistischen Theorie des Kapitals und der Weberschen Theorie der Stratifikation (vgl. Paolucci 2011, 27–34). Bourdieu unterscheidet vier verschiedene

⁴ Die Wahl dieses Autors – der der ignatianischen Spiritualität angehört – als Primärquelle ist darauf begründet, dass er den Schwerpunkt auf die Beziehung zwischen Theorie und Praxis für eine Definition von Spiritualität legt.

⁵ Das Konzept der Praxis wird gegenüber anderen Begriffen wie Verhalten oder Wahl bevorzugt. Diese Entscheidung wurde aus der Perspektive von Pierre Bourdieu getroffen, der zusammen mit Marshall Sahlins und Anthony Giddens zu den Wissenschaftlern gehört, die am meisten zur Einführung dieses Konzepts in das Vokabular der Sozialwissenschaften beigetragen haben, indem sie es als eine Kategorie für das Denken von Handlungen in Bezug auf die Gesellschaft und die Geschichte verstanden (vgl. Ortner 2006).

Formen von Kapital: kulturelles, ökonomisches, soziales und symbolisches. Letzteres ist das interessanteste Konzept, weil es eine allgemeine Kategorie darstellt, die auch die anderen Kapitalformen einschließt, sofern sie als Formen der Macht anerkannt werden (vgl. Bourdieu 1998, 36–37). Anders ausgedrückt: Das symbolische Kapital einer Realität oder eines Objekts enthält in sich Ressourcen, die es in den verschiedensten Bereichen, von der Politik bis zur Kultur, zum Tragen bringen kann. Das symbolische Kapital macht deutlich, dass das Symbol nicht nur ein Kommunikationsinstrument, sondern auch eine Machtressource ist.

Der letzte Begriff schließlich ist der des Feldes. Ein Feld ist definiert als ein sozialer Mikrokosmos mit einem bestimmten Zweck, Formen der Autorität, Regeln und einem gewissen Maß an Autonomie. Felder sind Spezialgebiete und Sektoren innerhalb der Gesellschaft, z. B. ein religiöses, rechtliches, wirtschaftliches oder politisches Feld. Ein Feld ist also ein strukturierter Raum, in dem Kräfte und Identitäten aufeinandertreffen und sich gegenseitig beeinflussen. Das Feld ist in diesem Sinne ein strukturierter (vgl. Bourdieu 1998, 96–112) und strukturierender Raum.

Eine Struktur der Reflexion, die durch Relationalität und Performativität gekennzeichnet ist

Habitus, Kapital und Feld führen in eine Struktur der Reflexion ein, die durch *Relationalität* und *Performativität* gekennzeichnet ist.⁶

„Der Begriff des Feldes ist einerseits eine begriffliche Abkürzung für die Art und Weise, wie der Gegenstand konstruiert wird, der alle praktischen Entscheidungen der Forschung leiten oder orientieren wird. Er dient als Gedächtnisstütze: Ich muss mich vergewissern, dass das Objekt, das ich mir selbst gegeben habe, nicht in ein Beziehungsgeflecht verwickelt ist, von dem es die wesentlichen seiner Eigenschaften abgeleitet hat. [...] Man muss relational denken.“ (Bourdieu 1992, 181; Übersetzung: M. V.)

Die relationale Struktur bringt die analysierten Objekte in Bezug auf die Kontexte, in denen sie sich befinden, und in Bezug auf andere Identitäten oder Objekte ans Licht. Identität wird gebildet, konstruiert, aber auch aus Objektbeziehungen gelesen.

Die Performativität wird von Karen Barad in dieser Weise dargestellt:

„Ein performatives Verständnis diskursiver Praktiken stellt den repräsentationalistischen Glauben an die Macht der Wörter in Frage, schon

⁶ Wenn das erste Konzept, die Relationalität, von Bourdieu selbst als das charakterisierende Element der drei Kategorien dargestellt wird, so wird das Konzept der Performativität hier von Karen Barad aufgegriffen und in diese theoretische Ebene eingefügt.

vorhandene Dinge zu repräsentieren. Im Unterschied zum Repräsentationalismus, der uns über oder außerhalb der Welt ansiedelt, auf die wir angeblich nur reflektieren, hebt ein performativer Ansatz das Verständnis des Denkens, Beobachtens und der Theoriebildung als Praktiken der Auseinandersetzung mit der Welt, in der wir existieren, und als Teil dieser Welt hervor.

Die richtig verstandene Performativität ist keine Aufforderung, alles (unter anderem auch materielle Körper) in Wörter zu verwandeln; im Gegenteil, die Performativität bestreitet gerade die übermäßige Macht, die der Sprache zugestanden wurde, um zu bestimmen, was wirklich ist.“
(Barad 2023 [1965], 9)

Spiritualität ist kein rein abstraktes, transzendentes oder metaphysisches Phänomen.

Dasselbe gilt für die Spiritualität, die kein rein abstraktes, transzendentes oder metaphysisches Phänomen ist. Sicherlich sind diese Komponenten ein grundlegender Teil ihrer Identität, aber sie ist nicht nur das. Sie ist eine Realität, die in ihrer Verbindung mit dem Anderen und dem Transzendentalen in einer starken Wechselbeziehung zu Materie, Form und Objekten steht (vgl. Carlsson Redell 2020, 91–93), die nicht nur als Kanal für die Beziehung zum Transzendentalen dienen, sondern auch den Modus und die Form der Beziehung selbst bestimmen. Rossano Zas Friz De Cols obige Definition von Spiritualität hat gezeigt, dass die christliche Spiritualität eine doppelte Grundlage hat, zum einen durch die Offenbarung und zum anderen durch das Wirken des Heiligen Geistes. Spiritualität kann als die Anerkennung dieses doppelten Wirkens definiert werden, das sich in der Teilhabe an der göttlichen Sendung und am göttlichen Leben manifestiert.⁷ Die doppelte Grundlage eröffnet die Möglichkeit, die traditionelle Dichotomie zwischen Erfahrung und Reflexion, zwischen Erlebtem und Gedachtem zu überwinden (vgl. Zas Friz De Col 2021, 191–194).

3 Die Begegnung zwischen dem Objekt und den Forschungsinstrumenten

Nach einer allgemeinen Definition von Spiritualität sollen nun – im Einklang mit der Analysemethode – zwei konkrete Formen von Spiritualität betrachtet werden, um ihren Inhalt und ihre Form in Bezug auf das Thema zu überprüfen. Bei diesen beiden Formen handelt es sich um die *Pilgerreise*

⁷ In verschiedenen Formen und Weisen: Die zweitausendjährige Geschichte des Christentums und seiner Orden erzählt von einer Vielzahl von Modellen christlicher Spiritualität, die sich voneinander unterscheiden, aber kohärent sind.

und die *sakrale Musik*, zwei traditionelle Erfahrungen innerhalb des christlichen Glaubens und der Spiritualität, zwischen denen es erhebliche Unterschiede gibt. Die erste stellt eine überwiegend körperliche Anstrengung dar, die durch Bewegung repräsentiert wird und bei der es von vornherein klar ist, dass es ein zu erreichendes Ziel gibt. In gewisser Weise repräsentiert sie die volkstümliche Dimension der Spiritualität, sowohl in ihrer Tradition als auch in der Art und Weise, wie sie zugänglich ist.

Zwei traditionelle Erfahrungen: die Pilgerreise und die Kirchenmusik

Die sakrale Musik ist eine ergänzende, aber andere Erfahrung. Ihre unterschiedlichen Stile haben ein gemeinsames Ziel: eine Form der Beziehung zum Göttlichen. Aber sie ist in erster Linie eine Form der Kommunikation mit dem Göttlichen und des Göttlichen, die eine Dimension der persönlichen Erfahrung und eine der gemeinsamen Kultur in sich trägt. Das Ziel wird hier nicht in erster Linie durch körperliche Anstrengung erreicht, sondern durch eine Form von entwickelter Kultur und Ekstase.

Die Pilgerreise

Die Pilgerreise⁸ ist ein allgemeines Phänomen, das in einer Vielzahl von Kulturen und Religionen vorkommt. Es handelt sich um einen freiwilligen, individuellen oder kollektiven Akt mit einer Struktur, die aus drei Phasen besteht: Trennung, liminaler Moment und Zusammenführung. Der erste Moment stellt die symbolische Trennung von der häuslichen und städtischen Umgebung dar, also von der sozialen und kulturellen Struktur, in die sie eingebettet ist. Die Liminalphase hingegen ist durch einen Übergang gekennzeichnet, das Subjekt verlässt einen Bereich, um einen anderen mit anderen Merkmalen und Eigenheiten zu betreten. Sie zeigt nicht nur, was man in Zukunft sein wird, sondern auch, was man sein kann. Der letzte Moment hingegen steht für den bereits vollzogenen Übergang und die Rückkehr ins gewohnte / alltägliche weltliche und soziale Leben (vgl. Turner/Turner 1978, 2–38). Seine Rolle ist im Laufe der Jahrhunderte nicht dieselbe geblieben, sondern hat sich mit der Entwicklung der Gesellschaft weiterentwickelt, von einem Modell, das Einheit und Gleichförmigkeit produzierte, zu einer Form, die Räume des Möglichen eröffnet.

⁸ Für eine allgemeine Darstellung wurde hier eine klassische, aber anthropologisch orientierte Analyse gewählt: vgl. Turner/Turner 1978.

„The earlier pilgrimage systems, in all the major religions, were highly consonant with both the social and the religious systems, which in some measure they served to maintain. But in the present age of plural values, increasing specialization of function and role, and potent mass communication [...], pilgrimage – with its deep nonrational fellowship before symbols of transmundane beings and powers, with its posing of unity and homogeneity against the disunity and heterogeneity of ethnicities, cultures, classes, and professions in the mundane sphere – serves not so much to maintain society’s status quo as to recollect, and even to pre-empt, an alternative mode of social being, a world where communitas, rather than a bureaucratic social structure, is preeminent.“ (Turner/Turner 1978, 39)

Was die Analyse dieser ersten These betrifft, so macht der Habitus deutlich, dass sie in einer Tradition mit ihren gemeinsamen Riten und Handlungen stattfindet. Er zeigt, dass die Pilgerfahrt eine Praxis ist, die aus spezifischen Momenten besteht, wie zum Beispiel ihrer dreiteiligen Struktur. Sie zeigt aber auch, wie sie eine lebendige Tradition und einen lebendigen Glauben heraufbeschwören kann. Auf diese Weise ist sie eine Form der Erfahrung des Spirituellen. Die Gegenstände, die man auf dem Weg findet, wie die, mit denen man sich auf den Weg macht, haben einen symbolischen Wert, man denke zum Beispiel an den Rosenkranz, der die Pilgernden begleitet, an die Motivgaben, die man bis zum Ende der Reise mitträgt, aber auch ganz einfach an die Tatsache, dass man beim Packen des Rucksacks die Menge der zu tragenden Gegenstände aus Platz- und Gewichtsgründen auf ein Minimum reduzieren muss. All dies spielt eine Rolle für die spirituelle Erfahrung der Pilgerreise.

Das Kapital verdeutlicht die spirituelle Bedeutung der Pilgerfahrt selbst, die als symbolisches Kapital definiert werden kann und soziales, wirtschaftliches und kulturelles Kapital umfasst (vgl. Bourdieu 1998, 108–114). Das erste bezieht sich auf die Rolle, die diese Ereignisse in der Gesellschaft spielen, das zweite auf die wirtschaftliche Dimension, die sie erzeugen, und das dritte auf die kulturellen Mittel, die sie verwenden, den soziokulturellen Kontext, in dem sie sich entwickeln, und die kulturelle Dimension, die sie erzeugen. Das symbolische Kapital der Pilgerfahrt in diesem Sinne macht deutlich, wie durch die materielle Dimension (von Praktiken wie Reisen, von Orten mit symbolischem Wert, von Gegenständen, die die Reise bestimmen) Zugang zu einer spirituellen Dimension besteht.

Schließlich können wir dank des Feldes die verschiedenen Phasen der Pilgerreise identifizieren, wie das Verlassen der städtischen Umgebung und

des eigenen Alltags, eine Reise, die physische und psychische Anstrengung bedeutet, und schließlich eine Rückkehr in den Alltag. Jede Stufe ist durch einen Ort gekennzeichnet: das Haus, von dem man ausgeht, der Ort von hohem religiösem Wert, den man erreichen will, aber auch alle Zwischenstationen wie Klöster.

Das Spirituelle und das Materielle überschneiden sich und beeinflussen sich gegenseitig.

In diesem Sinne wird die spirituelle Dimension der Pilgerreise durch eine Reihe von Praktiken, Gegenständen und Orten bestimmt. Das Spirituelle und das Materielle überschneiden sich in einer Beziehung, die nicht einfach eine Folge des einen nach dem anderen ist. Dies braucht eine Erläuterung: Die Beziehung, die hergestellt wird, ist nicht die einer materiellen Realität, die den Zugang zu einer spirituellen Dimension ermöglicht. Die beiden überschneiden sich und beeinflussen sich gegenseitig. So geht die spirituelle Dimension in die Bewegung der Pilgerreise ein, die durch eine Reihe von Praktiken, Gegenständen und Orten eine spirituelle Erfahrung ermöglicht, die durch diese bestimmt wird, aber die spirituelle Erfahrung selbst mit ihren eigenen Besonderheiten und Charakteristika erzählt eine Art der Beziehung zum Materiellen. Der Abschluss der Reise entspricht nicht nur einer abgeschlossenen spirituellen Erfahrung, sondern auch der Aneignung einer Vielzahl von Praktiken, Handlungen und Taten, die im Laufe dieser Erfahrung erworben werden, die den Menschen aber weit darüber hinaus weiterhin begleiten.

Die sakrale Musik

Anders ist die Erfahrung von Musik, die traditionell als „Offenbarung des Unaussprechlichen“ (Herder) oder „Ausdruck des Unendlichen“ (Schelling) definiert wird. Musik stellt sich als eine offene und vielschichtige Wirklichkeit dar: Es gibt Musik, die ebenso spielerisch wie intellektuell oder romantisch, aber auch spirituell ist. Jahrhunderte lang galt die Musik als privilegierter Zugang zur Offenbarung, doch heute erscheint sie oft fern von der Theologie, auch wenn sie der Volksreligiosität nahesteht. Religiöse Musik zeichnet sich dadurch aus, dass sie eine Produktion einer Gemeinschaft und einer Kultur ist, die in Spannung oder in Beziehung zu Gott steht. Sie ist das Produkt einer gelebten Gemeinschaft, die sich nach vorne lehnt, ihren Glauben lebt und ihm Leben einhaucht. Musik entsteht immer

aus einer Erfahrung und erzeugt ihrerseits Erfahrungen: Sie ist eine Form von Beziehung.

Musik als Form von Beziehung

Pierangelo Sequeri nennt drei Notwendigkeiten, damit die Musik nicht nur ein Ausdruck der Glaubenserfahrung ist, sondern diese auch zu vermitteln weiß. Das erste Kriterium liegt auf der Ebene der Komposition: Die Qualität des Textes hat einen wesentlichen Wert und muss danach streben, die Kreativität und Ausdruckskraft der christlichen Erfahrung zu fördern, sowohl durch die Erinnerung an die biblischen Wurzeln als auch durch die theologische Durchdringung der Begriffe und Bilder (vgl. Sequeri 2000, 267–268). Zweitens muss sich die Musik so an den Text halten, dass beide eine Einheit bilden.

„Die Musik muss dem Text mit einer Art intrinsischer Notwendigkeit anhaften: Das anzustrebende Ideal – wenn auch utopisch – ist die Singularität einer Beziehung, in der diese Musik genau diesen Text identifiziert. [...] Damit können der Melos und der Klang Sinn und Aufmerksamkeit erwecken, auch wenn die Musik ohne Worte erklingt.“ (Sequeri 2000, 269; Übersetzung: M. V.)

Und schließlich auf der Ebene der Aufführung, die von grundlegender Bedeutung ist, weil sie im Gesang den Akt der rituellen Teilnahme an der Glaubenserfahrung zusammenführt (vgl. Sequeri 2000, 271–272). Kurz gesagt, sie bekräftigt die Notwendigkeit der Kohärenz zwischen den Teilen selbst, zwischen dem Ganzen und der Botschaft und zwischen dem Ganzen und denjenigen, die die Erfahrung machen.

Die Identifizierung des Habitus der Kirchenmusik ist ein besonders einfacher Vorgang. Er wird nämlich durch all jene Elemente der Musik – oder der Musik selbst – repräsentiert, wie sie von einer Generation zur nächsten weitergegeben, rezipiert und als solche reproduziert oder innerhalb der – oder für die – Glaubensgemeinschaft überarbeitet und entwickelt werden. Die materielle Dimension wird durch all jene Objekte repräsentiert, ohne die es nicht möglich wäre, den Habitus weiterzugeben, man denke zum Beispiel an Musikinstrumente, Notenblätter, aber auch Tonbandgeräte und so weiter. Die Objekte sagen in diesem Fall den Habitus aus, bearbeiten und interpretieren ihn aber gleichzeitig. In der Tat kann die Reproduktion einer Partitur im Laufe der Zeit nie gleich sein, da eine Reihe von individuellen,

sozialen und kulturellen Einstellungen in die Reproduktion eingreifen und sie verändern.⁹ Dadurch wird sie für eine bestimmte Zeit und eine bestimmte Gemeinschaft lebendig und präsent. Die materielle Dimension wird als wesentlich für die kulturelle Dimension konfiguriert, und umgekehrt. Wenn der Habitus mit einer gewissen Leichtigkeit die materielle Realität heraufbeschwört, so kann man das Gleiche für das Kapital sagen. Das symbolische Kapital der sakralen Musik wird durch das Mysterium und seine Erfahrung, nämlich die Beziehung des Menschen zu Gott, repräsentiert. Das symbolische Kapital entsteht durch eine Reihe von Spannungen, wie das soziale Kapital, das im Sinne der gegenwärtigen und vergangenen Glaubensgemeinschaft verstanden wird, das kulturelle Kapital, das die Musik hervorruft und repräsentiert, und das ökonomische Kapital, das ebenfalls im Sinne der Ökonomie des Heils und des repräsentierten spirituellen Wertes verstanden wird. Die Spannung zwischen diesen Dimensionen bringt das symbolische Kapital zum Vorschein, d. h. den Wert des einzelnen Musikstücks als solchem sowie der religiösen Musiktradition einer Gemeinschaft oder eines Glaubens.

Schließlich gibt es das Feld, das Instrument, das die Orte ans Licht bringt, an denen das symbolische Kapital evoziert und erlebt wird. Für die Kirchenmusik ist das Feld schlechthin die liturgische Versammlung und vor allem die Eucharistiefeier, der Ort schlechthin für die Kirchenmusik. Hier hat sie nicht nur die Aufgabe, zu begleiten, sondern gerade die gläubige Gemeinschaft an einem feierlichen Akt teilhaben zu lassen, der eine Teilhabe am göttlichen Leben und eine Feier des Geheimnisses ist. Das Feld stellt die Akteure in Frage, d. h. die gläubige Gemeinschaft selbst, die entweder an der musikalischen Aktivität teilnimmt oder ihr zuhört. Dies ist jedoch nicht der einzige Ort, an dem die geistliche Musik Gestalt annimmt und eine Rolle spielt. Sie ist etwa auch in Konzertsälen, an öffentlichen Orten und in Bildungseinrichtungen präsent. Die Breite und die Anzahl der Orte, an denen diese Form der Spiritualität Gestalt annehmen kann, sind ein Beweis für ihre Leistungsfähigkeit und die Vermittlung der Botschaft des Evangeliums. Das Feld spricht neben den Themen auch von der materiellen Dimension. Unterschiedliche Orte verlangen nach unterschiedlichen Gegenständen und Praktiken. Wie im Fall der Pilgerreise sagt die materielle Dimension nichts über die Qualität der Erfahrung aus. Ein liturgischer Gesang, der etwa in einer Grundschule stattfindet, ist für die Vermittlung der Botschaft des Evangeliums nicht weniger wertvoll als ein Konzert, in dem die Matthäuspasion von Johann Sebastian Bach gespielt wird. Die materielle Dimension liegt nicht auf der Ebene der Qualität, sondern auf der Ebene

⁹ Nehmen Sie zum Beispiel dieselbe Mozart-Symphonie, dirigiert von Herbert von Karajan oder Myung-Whun Chung. Unterschiedliche Sensibilitäten, unterschiedliche Kulturen, unterschiedliche Praktiken machen ein und dasselbe Stück unterschiedlich. Das bedeutet nicht unbedingt, dass die eine Version besser ist als die andere, sondern zeigt vielmehr, dass ein und dieselbe Partitur unterschiedliche – sogar spirituelle – Erfahrungen hervorrufen kann.

der Form. Das Material gibt dem Inhalt eine Form und ermöglicht es einem Inhalt, eine konkrete Gestalt anzunehmen.

Die Pilgerreise ist ebenso wie die geistliche Musik eine Form der lebendigen Spiritualität, eine zeitgenössische und lebendige Form. Ihre Konkretisierung erzählt von der Erfahrung eines Einzelnen und einer Gemeinschaft in einem bestimmten Raum und einer bestimmten Zeit. Beide nutzen das Material, um sich in der Geschichte zu verorten. Aber es geht um mehr: Das Material ist nicht nur eine wesentliche Dimension ihrer Herstellung und ihres Erzählens, sondern das Material erzählt die Form ihrer eigenen Herstellung.

Die verwendeten Gegenstände machen die Erfahrung aus.

Anders ausgedrückt: Die verwendeten Gegenstände und mit ihnen ihr Standort und der ihnen zugeschriebene Wert machen die Erfahrung als solche aus. Aus biblischer Sicht ist diese Passage sehr klar. Denken wir zum Beispiel an die Gestalt Jesu. Seine Identität und seine Beziehung zu Gott – Abba – sind bestimmt (auch durch die Beziehung, die er zu dem soziokulturellen Kontext hatte, in den er eingefügt wurde). Dass er in eine bestimmte wirtschaftliche Situation hineingeboren wurde, dass er mit Vorliebe den Armen predigte und dass er ihre Lebensbedingungen teilte, sagt uns etwas über seine Identität und seine Botschaft. Die Materialität der Glaubenserfahrung bringt ein Kriterium der Kohärenz zum Vorschein, an dem sich zeigt, dass zwischen der verkündeten Botschaft und der Form – sogar der materiellen Form –, in der sie gelebt wird, eine innere Kohärenz besteht. Dies spricht für die Qualität der Glaubensbotschaft.

4 Die Materialität spiritueller Erfahrungen bedenken: einige Konsequenzen

Das Untersuchungsfeld wurde im Sinne des Post-Säkularen definiert, d. h. einer Realität, in der das Religiöse nicht verschwindet, aber auch nicht notwendigerweise neue Kraft gewinnt. Vielmehr ist das Untersuchungsfeld durch eine spirituelle Dimension gekennzeichnet, die sich in ständigem Wandel befindet und in der es notwendig ist, sich mit Werkzeugen auszurüsten, die den Veränderungen angepasst sind, um sie zu finden und zu verstehen.

Das Instrument mit einem derartigen adaptiven und performativen Potenzial für die Analyse eines Objekts in ständigem Wandel wurde in den Konzepten von Habitus, Feld und Kapital gefunden. Anhand dieser drei Instrumente, die speziell auf zwei Beispiele für Religiosität und Spiritualität, Pilgerreisen und sakrale Musik, angewandt wurden, wird deutlich, wie die christliche Spiritualität auf der Anerkennung von Praktiken und Handlungen beruht: Handlungen, die in der Vergangenheit stattgefunden haben und die nach einer Antwort verlangen, die in der Anerkennung besteht; aber auch Handlungen in der Gegenwart, die von diesem Ereignis bestimmt werden, das nach Anerkennung verlangt. So tritt man in eine heilsgeschichtliche Dynamik ein, die eine spezifische Form der Spiritualität in sich birgt, die man mit den Begriffen der christlichen Spiritualität definieren kann. In diesen Begriffen ist Spiritualität eine Praxis, eine Theorie des Handelns, die auf dem Konzept der Praktiken, der Anerkennung und jener Form der Geschichte beruht, die man Heilsgeschichte nennt.

Die Erfahrung des Spirituellen lebt von verschiedenen Objekten und Praktiken.

In diesen Formen der Beziehung zum Anderen (sowohl göttlich als auch menschlich), die durch diese spezifische Form der Spiritualität gekennzeichnet sind, erhalten die Objekte eine Kraft des performativen, aber auch relationalen Charakters. Dies lässt sich gut an zwei konkreten Fällen demonstrieren: Musikinstrumente und Aufnahmeinstrumente – um zwei Beispiele zu nennen – sagen nicht einfach, wie Musik gemacht wird, sondern vermitteln eine spezifische Form davon, eine von vielen. Das Objekt bestimmt die Form und die Praxis der Erfahrung, indem es ihren performativen und relationalen Charakter verändert. Um beim Beispiel der Kirchenmusik zu bleiben, lässt sich das Gesagte anhand eines Beispiels verdeutlichen. Die Verwendung eines bestimmten Instruments während der Liturgie im Verhältnis zu einem anderen (man denke an das Beispiel der akustischen Gitarre im Verhältnis zur Orgel) verändert die Wahrnehmung und Erfahrung des Ereignisses, an dem man teilnimmt. Der Gegenstand spielt eine entscheidende Rolle bei der Gestaltung der Erfahrung und der Beziehung, die das Subjekt zu ihm herstellt. Habitus, Feld und Kapital ermöglichen es, die spirituelle Erfahrung zu interpretieren, die durch das Material hindurchgeht, und machen deutlich, dass die Erfahrung des Spirituellen von verschiedenen Objekten und Praktiken leben kann, die manchmal schwer zu identifizieren sind. Aber durch die Beziehung zwischen dem

Kapital (dem Wert, den es überträgt, und der tiefen Bedeutung, die es repräsentiert), dem Feld (d. h. den Orten, an denen sich diese Erfahrung manifestiert) und dem Habitus (d. h. der Tradition und den von anderen übertragenen Errungenschaften) kann die spirituelle Erfahrung eingeordnet und besser verstanden werden.

Es gibt einen wesentlichen Unterschied zwischen Materie und Materialität. Die Materie ruft das Objekt hervor, das Beziehung und spirituelle Erfahrung ermöglicht. Dabei kann es sich entweder um einen Gegenstand mit einer liturgischen Funktion handeln oder um einen Alltagsgegenstand, der diese Funktion nur zu einer bestimmten Zeit erfüllt. Die Materialität geht über die reine Materie hinaus. Sie sagt etwas über die Form der Erfahrung aus, sie deutet an, dass die spirituelle Erfahrung eine materielle Dimension mit sich bringt, die sie charakterisiert und ihre Eigenheiten darstellt. Sie sagt uns aber auch, dass zwischen der geistigen und der materiellen Dimension eine wechselseitige Beziehung besteht, in der die eine die andere beeinflusst.

Literatur

- Barad, Karen (2023) [1965], *Agentieller Realismus*, Suhrkamp: Berlin, 5. Aufl.
- Bourdieu, Pierre (1992), *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Turin: Bollati Borin-ghieri.
- Bourdieu, Pierre (1998), *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Carlsson Redell, Petra (2020), *Avantgarde Art and Radical Material Theology. A Mani-festo*, London: Routledge.
- Casanova, José (2000), *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna: Il Mulino.
- Costa, Paolo (2022), *The Post-Secular City. The New Secularization Debate*, Paderborn: Brill.
- Lübbe, Hermann (2023) [1965], *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Be-griffs*, Freiburg: Alber, 3. Aufl.
- Ortner, Sherry (2006), *Anthropology and Social Theory. Culture, Power, and the Acting Subject*, Durham: Duke University Press.
- Paolucci, Gabriella (2011), *Introduzione a Bourdieu*, Bari: Laterza.
- Rosito, Vincenzo (2017), *Postsecolarismo. Passaggi e provocazioni del religioso nel mon-do contemporaneo*, Bologna: EDB.
- Sequeri, Pierangelo (2000), *L'estro di Dio. Saggi di estetica*, Milano: Glossa.
- Turner, Victor / Turner, Edith (1978), *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthro-pological Perspectives*, New York: Columbia University Press.
- Zas Friz De Col, Rossano (2012), *Identità e missione della teologia spirituale: bilancio e prospettive dal Vaticano II a oggi*, in: Martinelli, Paolo (Hg.), *La teologia spirituale oggi. Identità e missione*, cur. Martinelli, Bologna: EDB, 15–52.
- Zas Friz De Col, Rossano (2021), *Vita cristiana ignaziana*, Rom: GBP.

Johann Platzer

Spiritual Care als Chance und Herausforderung für die Seelsorge

Zur Rolle der christlichen Krankenhausseelsorge für eine gelingende gesundheitsberufliche *Spiritual Care*

ABSTRACT 

Die Entwicklungen der vergangenen Jahrzehnte verweisen auf einen Transformationsprozess im Gesundheitswesen, bei dem die spirituelle Dimension in ihren unterschiedlichsten Facetten eine deutliche Aufwertung erfahren hat. In diesem Kontext ist der Begriff *Spiritual Care* sowohl für diverse Gesundheitsberufe als auch für die konfessionelle Krankenhausseelsorge immer mehr zum Trend und Thema geworden.

Der vorliegende Beitrag geht der Frage nach, welche Aufgaben, Chancen und Herausforderungen sich dadurch für die Krankenhausseelsorge ergeben und was diese für eine gelingende *gesundheitsberufliche Spiritual Care* leisten kann. Wenn christliche Seelsorge in diesem Prozess nicht an Relevanz verlieren will, dann sollte sich diese vor allem um eine interprofessionelle und transreligiöse Integration der spirituellen Dimension im Gesundheitswesen bemühen. Das setzt wiederum die Stärkung ihres eigenen Profils voraus. Dabei wird es vor allem im klinischen Kontext vermehrt notwendig sein, das eigene Selbstverständnis fernab missionarischer Absichten in eine möglichst für alle verständliche Sprache zu übersetzen.

Spiritual Care – opportunities and challenges for pastoral care. Christian health-care chaplaincy and its impact on delivering spiritual care in the health sector
Developments over the last decade point towards transformations in the health care sector that positively and increasingly integrate elements of spirituality in various forms. This emerging trend of *Spiritual Care* has gained significance for various health professions as well as denominational healthcare chaplaincy.

This article explores the aims, opportunities and challenges of Spiritual Care for healthcare chaplaincy on the one hand, and how healthcare chaplaincy can in turn support the beneficial delivery of Spiritual Care in the health sector. For Christian pastoral care to remain relevant and contribute to this process, it should promote an inter-professional and cross-religious approach for the integration of spiritual dimensions in healthcare. First, however, it must (re)affirm its role separate from missionary perspectives and communicate its intentions in a way that connects with the general public, and in particular, in clinical settings.

| BIOGRAPHY

Johann Platzer ist Senior Lecturer am Institut für Moralthologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz und lehrt Medizinethik an der Medizinischen Universität Graz.

ORCID  0000-0003-3131-9738

E-Mail: j.platzer(at)uni-graz.at

| KEY WORDS

Spiritual Care; Seelsorge; Krankenhausseelsorge; Pflegeheimseelsorge; Medizin; Pflege; Gesundheitsberufe; Gesundheit; Heil; Heilung

Spiritual Care; pastoral care; healthcare chaplaincy; care home chaplaincy; healthcare; care; healthcare professions; health sector; health; healing; cure

Einleitung

Die Weltgesundheitsorganisation WHO hat in einer 1984 verabschiedeten Resolution erstmals offiziell die gesundheitspolitische Bedeutung der „spirituellen Dimension“ hervorgehoben. In den darauffolgenden Jahren hat sich der Begriff *Spiritual Care* im Gesundheitswesen immer mehr etabliert und stellt nicht nur die Gesundheits- und Sozialberufe, sondern auch eine im Gesundheitswesen tätige konfessionelle Seelsorge vor neue Herausforderungen und Aufgaben.

Im vorliegenden Beitrag soll zunächst ein kurzer Überblick über die Entwicklung von *Spiritual Care* gegeben werden. Danach werden unterschiedliche Facetten der Diskussion über das Verhältnis von *Spiritual Care* und Krankenseelsorge sowie einige Modelle von *Spiritual Care* aufgezeigt. Dabei zeigt sich, dass die „spirituelle Dimension“ im Gesundheitswesen in den vergangenen Jahren eine faktische Aufwertung erfahren hat, die im Kontext einer immer noch hauptsächlich naturwissenschaftlich geprägten Medizin als begrüßenswert erscheint. Vor diesem Hintergrund soll aus theologischer Perspektive der Frage nachgegangen werden, was *Spiritual Care* für die konfessionelle Seelsorge konkret bedeuten kann, welches professionelle Profil und Selbstverständnis damit für sie verbunden ist und welchen Beitrag die Seelsorge¹ für eine gelingende *gesundheitsberufliche Spiritual Care* leisten kann.

1 Zur Entwicklung von *Spiritual Care*

In Hinblick auf die Debatte über die heutige Bedeutung von *Spiritual Care* im Gesundheitswesen muss vor allem auf die als Pionierin der modernen Hospiz- und Palliativbewegung geltende Cicely Saunders (1918–2005) verwiesen werden, die 1967 das St. Christopher's Hospice in London gründete und damit den Beginn der neuen Hospizbewegung markierte (vgl. Holder-Franz 2012, 21). Ihr Verständnis von Hospiz und *Spiritual Care* ist zwar stark durch ihre eigenen christlichen Erfahrungen und Wurzeln geprägt, jedoch betrachtete sie ihr Hospiz vor allem als einen Ort von transreligiöser Offenheit jenseits missionarischer Absichten (vgl. Saunders 2009, 19). Obwohl es gegenwärtig umstritten ist, ob Saunders den Begriff *Spiritual Care* als Bezeichnung spiritueller Begleitung Sterbender selbst verwendet hat, hat ihr ganzheitlicher *Care*-Ansatz vor dem Hintergrund ihrer eigenen Erfahrungen mit Schmerztherapien in hohem Maße zur Popularität von *Spiritual*

¹ Der Begriff *Seelsorge* bezieht sich im vorliegenden Beitrag vor allem auf eine im Gesundheitswesen tätige konfessionelle Krankenhaus- oder Pflegeheimseelsorge.

Care beigetragen und auch die WHO wesentlich beeinflusst (vgl. Nauer 2015, 22–26). Das von ihr entwickelte Schmerz-Konzept von *Total Pain* umfasst sowohl eine *körperliche* und *psychische* als auch eine *soziale* und *spirituelle* Dimension und dem sollte daher ganzheitlich durch eine Form von *Total Care* auf allen Ebenen begegnet werden.

Eine ethische Profilierung der spirituellen Dimension

Diese vier Dimensionen hat in der Folge die Weltgesundheitsorganisation WHO im Jahr 2002 in ihrer Definition von *Palliative Care* ausdrücklich festgehalten, wobei sie den vieldeutigen Begriff *Spiritualität* von Beginn an weltanschaulich offen definiert und somit weitgehend konsensfähig gemacht hat (vgl. WHO 2002). Sie betrachtet dabei die spirituelle Dimension und spirituelle Bedürfnisse nicht bloß deskriptiv, sondern evaluativ als normative Konzepte, mit denen auch weitreichende gesundheitspolitische Forderungen für eine *Gesundheit für alle* verbunden werden. Demnach dürfe im Streben nach einer weltweiten Verbesserung der medizinischen Versorgung die spirituelle Dimension nicht vernachlässigt werden, da diese für Menschen in unterschiedlichsten Kulturen in allen Bereichen des Lebens von großer Bedeutung sei (vgl. Peng-Keller 2014, 44–45; 2017, 178). Neben dieser „ethischen Profilierung“ der spirituellen Dimension bezeichnete die WHO das Spirituelle schon zu Beginn der 1980er-Jahre als einen Faktor, der sich dem biomedizinischen Blick entzieht, indem explizit auf die Unterscheidung zwischen Materie und Geist hingewiesen wird (vgl. Peng-Keller 2017, 178).²

Vor diesem Hintergrund lässt sich mit Doris Nauer die Entstehungs- und Expansionsgeschichte von *Spiritual Care* im Gesundheitswesen vor allem auf drei Faktoren zurückführen (vgl. Nauer 2015, 22–43): Zum einen liegt der Wurzelgrund, wie erwähnt, in der sich in den 1960er-Jahren entwickelten Hospizbewegung und dem *Total Pain*-Ansatz von Ciceley Saunders. Zum anderen verweist Nauer auf die „Wachstumsbeschleuniger“ *Palliative Care* und *Palliativmedizin*, die wesentlich zu einer von der WHO angestoßenen gesundheitspolitischen Verankerung von *Spiritual Care* geführt haben. Ein weiterer Grund des Spiritualitäts-Booms liegt in der Zunahme empirischer Forschung. Vor allem in den USA, aber auch in vielen anderen Ländern weltweit wird seit Jahrzehnten viel an Forschungsarbeit über den Zusammenhang zwischen Spiritualität und Glaube einerseits sowie Gesundheit und Lebensqualität andererseits geleistet. Deshalb interessierten sich mit der Zeit auch die Palliativmedizin und andere Gesundheitsberufe

² In diesem Kontext verweist Simon Peng-Keller zu Recht auf die Frage, ob eine derartig cartesianisch geprägte Sicht von *Spiritual Care* nicht zu sehr einem dualistischen Menschenbild in der Medizin verhaftet bleibt. Des Weiteren bleibt in diesen Stellungnahmen auch das Verhältnis zwischen der spirituellen und psychischen Dimension ungeklärt. Zur aktuellen Diskussion darüber siehe z. B. Egger 2013.

zunehmend für Spiritualität als so genannten *faith factor*. Zudem ist man mancherorts auch vermehrt zur Ansicht gelangt, *Spiritual Care* könne auch helfen, „Zeit, Geld und personelle Ressourcen [zu] sparen“ (Frick 2014a, 64).

Spiritualität als transdisziplinäre Querschnittsaufgabe für alle Gesundheitsberufe

Aus diesen und anderen Gründen ist *Spiritual Care* schon seit längerem ein immer wichtigerer Faktor für die gesamte Medizin geworden, also auch über den Palliativbereich hinaus. Eckhard Frick SJ, der 2010 in Deutschland auf den ersten Lehrstuhl für *Spiritual Care* berufen wurde, spricht in diesem Zusammenhang von einer *transdisziplinären Querschnittsaufgabe* für alle Gesundheitsberufe. Er vertritt dabei die Auffassung, dass *Spiritual Care* als „Teil des evidenzbasierten Paradigmas“ angesehen werden sollte und deshalb „in den Fächerkanon der Gesundheitsberufe [gehört], und zwar nicht erst am Lebensende“ (Frick 2014a, 59). Kritische Stimmen warnen wiederum vor einer Funktionalisierung von Spiritualität und stehen einer solchen Entwicklung im Sinne einer ökonomischen Verzweckung kritisch gegenüber (vgl. Roser 2017, 488–499; Karle 2018, 65). Vor dem Hintergrund dieser knapp skizzierten Entwicklungen wird deutlich, dass *Spiritual Care* schon seit längerem sowohl für diverse Gesundheitsberufe als auch für die konfessionelle Seelsorge immer mehr zum Trend und Thema wird.

2 Spiritualitäten, Krankenhausseelsorge und *Spiritual Care*

2.1 Spiritualitäten

Überlegungen zur Frage nach einer anthropologischen Fundierung der spirituellen Dimension und einem damit zugrundeliegenden Spiritualitätsverständnis füllen mittlerweile Bände. Dasselbe gilt für unterschiedliche Verhältnisbestimmungen zwischen Spiritualität(en) und Religion / Religiosität.³ Hinsichtlich eines für die Diskussion über *Spiritual Care* notwendigen Spiritualitätsverständnisses wird in der Literatur häufig zwischen einem *weiten, immanenten* Spiritualitätsverständnis („Alltagsspiritualität“) ohne notwendige religiöse Bindung sowie einem *engen, transzendenten* Spiritualitätsverständnis („Glaubensspiritualität“) mit einem expliziten Bezug zu einem transzendenten Sein bzw. zu einer Gottheit unterschieden (vgl. Frick

³ Einen ausführlichen Überblick über die Vielzahl qualitativer und quantitativer Studien zu diesem Thema bietet beispielsweise Bucher 2014.

2013; Knoll 2017, 61; Platzer 2019, 128–130), wobei in der *Spiritual Care*-Debatte meist von einem weiten Spiritualitätsverständnis ausgegangen wird:

„*Spiritual Care* arbeitet nicht mit bestimmten Inhalten, sondern mit dem breiten Konzept von Spiritualitäten, das verschiedene religiöse Zugehörigkeiten ebenso umfasst wie existenzielle, weltanschauliche und atheistische Sinnentwürfe.“ (Frick 2012, 68)

Und für Traugott Roser ist Spiritualität in diesem Kontext ein Garant für Individualität: „Spiritualität ist genau – und ausschließlich – das, was der Patient dafür hält.“ (Roser 2011, 47) In dieser Debatte wurden diesbezüglich aber auch immer wieder kritische Stimmen laut. So machten beispielsweise Birgit Heller und Andreas Heller schon früh darauf aufmerksam, dass durch ein zu weites Verständnis der Begriff Spiritualität „zu einer leeren Hülse zu verkommen“ drohe und damit „als eine Art Stopfgang“ (Heller/Heller 2009, 9) für alles Mögliche benutzt würde.

Ein interdisziplinäres Forschungsgebiet und transprofessionelles Praxisfeld

Mittlerweile ist die Diskussion über die inhaltliche Bestimmung von *Spiritual Care* wieder etwas in den Hintergrund geraten. Gerade wegen dieser wohl bleibenden Begriffsunschärfe steht *Spiritual Care* derzeit vor allem für ein interdisziplinäres Forschungsgebiet und transprofessionelles Praxisfeld, das unterschiedliche Ansätze, Konzepte und Praktiken umfasst und bewusst auf Offenheit hin ausgerichtet ist (vgl. Peng-Keller 2017, 179–180). Von einem solchen Verständnis wird auch im vorliegenden Beitrag ausgegangen. Erhard Weiher weist in diesem Zusammenhang auf eine wichtige und notwendige Unterscheidung zwischen der Ebene der *Forschung* und jener der persönlichen *Begegnung* hin. Demnach gälte es auf Seiten der Forschung, sich weiterhin mit den menschlichen Erfahrungen von Spiritualität auseinanderzusetzen. Dabei solle man sich beispielsweise fragen, „ob Spiritualität nicht doch ein Phänomen ist, das mit psychologischen Beschreibungen zureichend erfassbar ist oder ob es [dafür] ein spezifisches Merkmal gibt“, oder auch, „wie weit Religion und Spiritualität sich überschneiden und unterscheiden [und] ob Spiritualität Religion ein- oder ausschließt“ (Weiher 2014, 153). Dagegen sollte Spiritualität im Kontext der Begegnung möglichst weit gefasst werden, weshalb sich auch die Seelsorge – so seine These – heute immer auch als *Spiritual Care* ver-

stehen muss. Diese Differenzierung zwischen Forschung und Begegnung gilt es unbedingt zu beachten, denn

„[a]m Kranken- und Sterbebett [...] geht es nicht um wissenschaftliche oder theologische Kriterien. Das Qualitätskriterium ist die persönliche existenzielle Erfahrung, die Menschen in der Auseinandersetzung mit Schicksal und Weltsein zur Verfügung steht.“ (Weiher 2014, 154)

Deshalb sollten auch alle Gesundheitsberufe offen sein für „jede Form der Erfahrung von Selbsttranszendenz“. Zwar könne man diesbezüglich nicht jede menschliche Erfahrung als „spirituell“ bezeichnen, allerdings müsse man einem jeden Menschen „einen innersten Geist und eine ganz persönliche Sinnausrichtung zugestehen, aus denen heraus er sein Leben empfindet und gestaltet“ (Weiher 2014, 155). Die Unterscheidung zwischen Forschung und Praxis verweist daher auch auf die Notwendigkeit praxisorientierter Forschungstätigkeiten von Seelsorgenden. In diesem Kontext hat das Europäische Netzwerk für Klinikseelsorge in seiner Stellungnahme 2014 eindringlich darauf hingewiesen, dass die Forschung als integraler Bestandteil der klinischen Seelsorgetätigkeit zu betrachten sei, damit das Verständnis für die Rolle und der Stellenwert der Klinikseelsorge in den sich ständig wandelnden Gesundheitseinrichtungen gefördert werde (vgl. ENHCC 2014). Darüber hinaus würde dies auch einer qualitativ hochwertigen Seelsorgepraxis dienlich sein.

2.2 *Krankenhausseelsorge und / oder Spiritual Care?*

Nach dieser grundlegenden Differenzierung zwischen Forschung und Praxis soll nun kurz auf die Diskussion über das Verhältnis von Krankenhausseelsorge und *Spiritual Care* eingegangen werden. Schon 2014 haben Andreas Heller und Birgit Heller festgestellt:

„Wie sich das Zueinander und Gegeneinander von Krankenhausseelsorge und Spiritual Care entwickelt, ist offen. Wer spirituelle Prozesse initiieren und aufnehmen kann, ist eine bleibende Frage.“ (Heller/Heller 2014, 91)

Doris Nauer beschäftigte sich daraufhin in ihrem Buch *Spiritual Care statt Seelsorge?* unter anderem mit verschiedenen Verhältnisbestimmungen zwischen *Spiritual Care* und Seelsorge. Dabei unterscheidet sie vier unterschiedliche Modelle (vgl. Nauer 2015, 163–164):

- *Spiritual Care und Seelsorge*: In diesem, von der Autorin favorisierten Modell wären beide Bereiche (hausinterne spirituelle Begleiter:innen und hausesterne Krankenhausseelsorger:innen) inhaltlich klar unterschieden und auch alltagspraktisch getrennt. Dabei würden bzw. sollten sie nicht in Konkurrenz zueinander stehen, sondern könnten vielmehr alltagspraktisch in Einzelfällen auch zusammenarbeiten.
- *Seelsorge und Spiritual Care*: Demnach würden Seelsorger:innen zusätzlich zu ihren seelsorglichen Aufgaben auch Begleitungen im Rahmen von *Spiritual Care* übernehmen. Hier fragt Nauer jedoch kritisch zurück, ob eine solche „Doppel-Rolle“ christlichen Seelsorger:innen und Patient:innen auch wirklich zuzumuten sei bzw. ob sie anderen Berufsgruppen plausibel erscheinen wird.
- *Seelsorge als Spiritual Care*: Hier würden sich christliche Seelsorger:innen ausschließlich auf die individuellen spirituellen Bedürfnisse von Patient:innen konzentrieren, wodurch jedoch sowohl die prophetisch-kritische Funktion der Seelsorge als auch eine Rückbindung an ihre Kirchen zunehmend verloren gehen könnte. Seelsorgende könnten dabei unter Umständen auch von den Einrichtungen ohne direkte kirchliche Entsendung angestellt und bezahlt werden.
- *Spiritual Care statt Seelsorge*: In diesem Modell würde die christliche Seelsorge über kurz oder lang verschwinden. *Spiritual Care* würde dann als (vermeintlich) inhaltlich neutrale Dienstleistung und offenbar zeitgemäße Alternative zu einer kirchlich rückgebundenen Seelsorge von den Einrichtungen finanziert und hauptsächlich von Nicht-Seelsorger:innen geleistet werden.

Die beiden letzten von Nauer skizzierten Szenarien verweisen auf eine Entwicklung, die sich schon seit längerer Zeit in den USA und Kanada, aber auch in den Niederlanden beobachten lässt (vgl. dazu beispielsweise Gärtner 2015). Im nordamerikanischen Raum wird die konfessionell-religiöse Seelsorge (*Pastoral Care*) immer mehr durch eine scheinbar weltanschaulich neutrale, für alle Glaubensrichtungen anschlussfähige *Spiritual Care* ersetzt (vgl. Balboni/Balboni 2018).

Auch in den Niederlanden hat die radikale Abnahme der Kirchlichkeit schon seit längerer Zeit dazu geführt, dass *Spiritual Care* die traditionelle Seelsorge der christlichen Kirchen in Gesundheitseinrichtungen mehr oder weniger abgelöst hat. Die für *Spiritual Care* hauptverantwortlichen *geistlichen*

Versorger werden dort durch das Gesundheitssystem finanziert. Weil in den Niederlanden das Recht auf *Spiritual Care* ein Recht des Individuums darstellt, ist es verschiedenen weltanschaulich orientierten Gruppen rechtlich erlaubt, eigene *geistliche Versorger* zu beauftragen. Obwohl natürlich auch Christinnen und Christen dieses Recht beanspruchen können, zeigt die Praxis, dass das christlich-konfessionelle Profil der niederländischen *Spiritual Care* immer mehr abnimmt.

Der Mainstream einer konfessions- und religions-entkoppelten individualisierten Spiritualität

Stefan Gärtner weist in seinem Ländervergleich zwischen Deutschland und den Niederlanden darauf hin, dass die privilegierte Stellung der konfessionellen Krankenhausseelsorge in Deutschland, die sich auch auf Österreich übertragen lässt, einen „Januskopf“ hätte: Zum einen könnten sich daraus in der interdisziplinären Zusammenarbeit im Rahmen von *Spiritual Care* eine Reihe von Chancen für sie ergeben. Zum anderen könnten die bestehenden Privilegien der Krankenhausseelsorge und ihre institutionelle Position aber auch für diverse Gesundheitseinrichtungen innovations- und kooperationshemmend wirken. Das könnte dann zu einer Abwertung der Seelsorge führen, da diese demnach ja dem Mainstream einer konfessions- und religionsentkoppelten individualisierten Spiritualität entgegenstünde (vgl. Gärtner 2015, 212).

Obwohl sich die institutionellen und rechtlichen Rahmenbedingungen zwischen dem deutschsprachigen Raum und den Niederlanden nicht vergleichen lassen, kann wohl nicht ausgeschlossen werden, dass in absehbarer Zeit ähnliche Herausforderungen auch auf die konfessionelle Seelsorge in Deutschland und Österreich zukommen könnten, zumal ja die religiöse Bindung sowie das Vertrauen der Menschen in die Institution Kirche weiter massiv abnehmen.

3 Modelle und Ansätze von *Spiritual Care*

Die von Doris Nauer skizzierten Verhältnisbestimmungen zwischen Seelsorge und *Spiritual Care* haben exemplarisch gezeigt, dass vor allem in der deutschsprachigen Diskussion *Spiritual Care* lange Zeit mit einem gewissen Ansatz identifiziert wurde (und teilweise immer noch wird), der sich entweder mit dem Begriff der Seelsorge deckt oder dazu in einem Kontrastver-

hältnis steht. Diese Diskussion über das Verhältnis von Seelsorge und *Spiritual Care* ist mittlerweile etwas abgeflaut und auch nicht mehr von großer Relevanz, da sich zum einen auch jede konfessionelle Seelsorge immer auch als eine Form von *Spiritual Care* begreifen lässt. Zum anderen widerspricht eine meist mit einem vermeintlichen Neutralitätsanspruch verbundene inhaltliche Fixierung von *Spiritual Care* einer faktisch vorhandenen Vielfalt von *Spiritual Care*-Modellen mit jeweils unterschiedlichen Ansätzen, die teilweise auch über das Gesundheitssystem hinausreichen.

3.1 Drei *Spiritual Care*-Modelle

Der australische Soziologe und Theologe Bruce Rumbold unterscheidet in diesem Kontext drei Modelle, nämlich ein *klinisch-therapeutisches* (1), ein *soziales* (2) sowie ein *holistisches* (3) mit jeweils unterschiedlichen anthropologischen Grundverständnissen und Akteur:innen (vgl. Rumbold 2012; Peng-Keller 2017, 178–179).

Unterschiedliche anthropologische Grundverständnisse und Akteur:innen

- Das erste Modell, das auch in der soeben skizzierten deutschsprachigen Diskussion vorherrschend erscheint, sieht *Spiritual Care* vor allem als Erweiterung des biopsychosozialen Gesundheitsmodells. Demnach wird *Spiritual Care* als eine primär konfessionsunabhängige und religionsübergreifende interdisziplinäre Begleitung von professionellen Fachleuten des Gesundheitsbereichs gesehen.
- Das zweite Modell umfasst demgegenüber verschiedene gemeinschaftsorientierte Ansätze und ist – ähnlich der WHO-Resolution aus dem Jahre 1984 – teilweise bewusst in Abgrenzung zum ersten, stark biomedizinisch geprägten Modell als „ethische und gemeinschaftliche Praxis“ (Peng-Keller 2017, 178) konzipiert. Hier wird *Spiritual Care* als eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe betrachtet. Nicht fortschreitende Professionalisierung, sondern das Eintreten für eine solidarische Gemeinschaft und neue Formen des Zusammenlebens und der Sorge stehen dabei im Mittelpunkt. Die moderne Hospizbewegung sowie verschiedene *Caring Community*-Ansätze, die zum Großteil von Ehrenamtlichen getragen werden, entsprechen unter anderem diesem Verständnis.

- Das äußerst heterogene dritte Modell umfasst wiederum sowohl alternativ- und komplementärmedizinische Behandlungsmethoden als auch religiöse Handlungs- und Heilungspraktiken, die in der gegenwärtigen westlichen Diskussion zwar eine untergeordnete Rolle spielen, sich aber international (vor allem in manchen afrikanischen und südamerikanischen Ländern) im Gesundheitssystem teilweise etabliert haben.

Auch wenn sich die derzeitigen Diskussionen über *Spiritual Care* primär im klinischen Kontext bewegen, macht diese Übersicht deutlich, dass auch kulturelle Kontexte und gesundheitspolitische Rahmenbedingungen wesentlich auf das Verständnis von *Spiritual Care* Einfluss nehmen können, was wiederum auch für mögliche Entwicklungen und das Selbstverständnis der Krankenhausseelsorge von Relevanz sein könnte.

3.2 Gesundheitsberufliche und seelsorgliche *Spiritual Care*

Neben dieser Differenzierung in drei *Spiritual Care*-Modelle hat sich international auch die Unterscheidung zwischen einer so genannten *generalisierten* und einer *spezialisierten Spiritual Care* durchgesetzt. Dabei bezieht sich erstere auf die Gesundheits- und Sozialberufe und letztere auf die Seelsorge (vgl. Peng-Keller 2020, 128–129). Das amerikanische Ehepaar Michael und Tracy Balboni unterscheiden in ihrem Buch *Hostility to Hospitality* diesbezüglich zwischen so genannten *spiritual generalists* und *religious particularists*. Während letztere immer von religiösen Gemeinschaften und Traditionen geprägt und beauftragt sind, betrachten erstere Spiritualität als anthropologische Konstante, die sowohl in religiösen als auch areligiösen Formen aufkommen kann (vgl. Balboni/Balboni 2019, 245–248).

Ein neutrales *Spiritual Care*-Angebot jenseits konkreter Traditionen und Gemeinschaften?

Eine solche Unterscheidung erscheint im ersten Moment aus gesundheitsberuflicher Sicht zwar attraktiv, da sie unterschiedliche Verantwortungsbereiche plausibel darzustellen vermag, aus seelsorglich-theologischer Perspektive ist dies jedoch nicht unproblematisch. Simon Peng-Keller verweist in diesem Kontext auf einen wichtigen Punkt, nämlich „auf die attraktive Vorstellung, es könne so etwas wie ein neutrales *Spiritual Care*-Angebot geben, das jenseits konkreter, partikularer Traditionen und Ge-

meinschaften verortet ist“ (Peng-Keller 2020, 128). Deshalb wird auch immer wieder zu Recht hinterfragt, ob es so etwas wie eine weltanschaulich neutrale *Spiritual Care* überhaupt geben kann. Isolde Karle verneint diese Frage zu Recht mit dem Hinweis, dass „jeder *Spiritual Care Giver* mit einer impliziten oder expliziten Anthropologie, mit gewissen Grundannahmen und Plausibilitäten im Hinblick auf eine religiös oder nicht-religiös getönte Spiritualität“ (Karle 2018, 60) lebt.

Diese „Neutralitäts-Fragen“ gilt es vor allem auf Seiten der Seelsorge immer wieder zu thematisieren, denn wie die oben genannten Beispiele aus den Niederlanden und Nordamerika zeigen, könnte die konfessionelle Seelsorge durch eine Differenzierung zwischen spirituellen Generalisten und religiösen Partikularisten in zweifacher Weise an Bedeutung verlieren. Wenn nämlich Seelsorge zum einen nur mit religiös-inspirierten spirituellen Erfahrungen in Zusammenhang gebracht wird, könnte sie bald unter Verdacht geraten, „weniger zu bieten, nämlich eine nur auf Religion begrenzte“ (Hausschildt 2013, 85) Begleitung. Wenn sich aber Seelsorger:innen im Rahmen von *Spiritual Care* zum anderen nur mehr als neutrale „Spiritualitätsbeauftragte“ mit christlichen Wurzeln sehen, dann könnte ein solches Selbstverständnis ebenfalls dazu beitragen, dass die konfessionelle Krankenhausseelsorge und damit gleichzeitig ein zentrales kirchliches Handlungsfeld an Relevanz verliert und somit ein wichtiger „Andersort“ im Gesundheitssystem, welcher auch mit einem gewissen systemkritischen Auftrag verbunden ist, verloren ginge. In beiden Szenarien könnte es also durchaus passieren, dass Krankenhausseelsorge mittel- bis langfristig an Bedeutung verliert und möglicherweise sogar wegrationalisiert werden könnte.

Vor diesem Hintergrund gilt es Simon Peng-Keller zuzustimmen, nicht zwischen einer generalisierten und einer spezialisierten, sondern zwischen einer *gesundheitsberuflichen* und *seelsorglichen* (bzw. *spezialisierten*) *Spiritual Care* zu unterscheiden:

„Die Unterscheidung zwischen gesundheitsberuflicher und seelsorglicher Spiritual Care hat ihre Stärke darin, dass sie die gemeinsame Aufgabe ebenso betont wie die unterschiedlichen Spezialisierungsgrade. Darüber hinaus ermöglicht sie eine Differenzierung in zwei Richtungen: Während die gesundheitsberufliche Spiritual Care sich weiter ausdifferenzieren lässt in pflegfachliche, ärztliche, psychotherapeutische... Spiritual Care, so die seelsorgliche in christliche, muslimische, jüdische und weitere Varianten.“ (Peng-Keller 2021a, 161)

Bei den verschiedenen Gesundheitsberufen könne *Spiritual Care* allerdings nur dann zu einem integrativen Bestandteil eines gesundheitsberuflichen Selbstverständnisses werden, so Peng-Keller, „wenn sie nicht additiv [als] zusätzliche Aufgabe“ verstanden werde, sondern vielmehr als „eine zusätzliche Kompetenz, die es ermöglicht, den primären Handlungsauftrag besser und patientenorientierter zu erfüllen“ (Peng-Keller 2020, 130). Dies ist meines Erachtens ein wichtiger Aspekt, um einem möglichen Gefühl der Überforderung entgegenzuwirken.

Keine zusätzliche Aufgabe, sondern eine zusätzliche Kompetenz, um den primären Handlungsauftrag besser zu erfüllen

Seelsorgende stehen hingegen innerhalb einer interprofessionellen *Spiritual Care* vor allem auch für ihre Glaubensgemeinschaft ein, von der sie beauftragt sind, der sie angehören und die sie repräsentieren. Gleichzeitig sind sie dabei (idealerweise) auch Ansprech- und Vertrauenspersonen für *alle* Menschen mit spirituellen Fragen und Bedürfnissen. Um diese unterschiedlichen Teilrollen erfüllen zu können, bedarf es laut Peng-Keller nicht nur einer breiten fachlichen Expertise, sondern auch „einer eingetübten Fähigkeit zum Code-Switching“ (Peng-Keller 2020, 129–30), also der Fähigkeit je nach Aufgabe und Gegenüber zwischen unterschiedlichen Rollen und Sprachspielen zu wechseln.

Ein solches Berufsethos ist jedoch mit hohen Ansprüchen verbunden. Es ist dafür zunächst vor allem ein Rückbezug auf die eigenen christlich-theologischen Grundlagen und Aufgaben von Seelsorge vonnöten, um plausibel darstellen zu können, warum seelsorgliche *Spiritual Care* auch über die eigene Religionsgemeinschaft wirkmächtig sein kann.

4 *Spiritual Care* und das Selbstverständnis klinischer Seelsorge

Diese begrüßenswerte Differenzierung zwischen einer *gesundheitsberuflichen* und *seelsorglichen* (bzw. *spezialisierten*) *Spiritual Care* kann nicht nur wesentlich zur Klärung des jeweiligen professionellen Selbstbildes beitragen, sondern hat auch das Potenzial, etwaige Spannungen zwischen den Konzepten *Spiritual Care* und Seelsorge zu verringern. Mittlerweile scheint sich diese Unterscheidung auch auf breiterer Basis immer mehr durchzusetzen. Vor diesem Hintergrund haben sich sowohl die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) als auch die Deutsche Bischofskonferenz (DBK)

in jüngeren Stellungnahmen zum Verhältnis zwischen Krankenhausseelsorge und *Spiritual Care* geäußert (vgl. EKD 2020; Pastoralkommission der deutschen Bischöfe 2021).

4.1 *Spiritual Care durch Seelsorge*

Sowohl die EKD als auch die DBK begrüßen in ihren Dokumenten grundsätzlich die interprofessionelle Ausrichtung von *Spiritual Care* und verweisen dabei gleichzeitig auf den notwendigen Prozess einer ständigen Profilierung und Professionalisierung klinischer Seelsorge. Auch wenn sich die beiden Dokumente in vielen Punkten übereinstimmend positiv zur Rolle von *Spiritual Care* im Gesundheitswesen äußern, so lassen sich auch einige Unterschiede ausmachen: Während die DBK *Spiritual Care* meist als Gegenüber zur kirchlichen Seelsorge versteht und jene eher auf das gesundheitsberufliche Tätigkeitsfeld begrenzt (vgl. DBK 2021, 37), verweist schon der Titel des EKD-Dokuments *Spiritual Care durch Seelsorge* darauf, dass *Spiritual Care* als die Kernkompetenz einer jeden konfessionellen Seelsorge zu betrachten ist. Deshalb wird in der Folge auch konsequent zwischen einer gesundheitsberuflichen und seelsorglichen *Spiritual Care* mit deren jeweiligen unterschiedlichen Aufgaben und Spezialisierungsgraden unterschieden (vgl. EKD 2020, 9). Des Weiteren fällt auf, dass das Dokument der DBK *Spiritual Care* eher eine Tendenz zur weltanschaulichen Neutralität zuschreibt und gleichzeitig vor einer ökonomischen Verzweckung von Spiritualität innerhalb des Medizinbetriebs warnt (vgl. DBK 2021, 37–38). Die Handreichung der EKD betont demgegenüber, dass auch weltanschaulich neutrale *Spiritual Care Giver* immer durch bestimmte anthropologische Grundannahmen und Weltbilder geprägt seien und deshalb eine solche Neutralität nur eine vermeintliche sei (vgl. EKD 2020, 11). Erwähnenswert erscheint zudem noch, dass die EKD in ihrem Fazit betont, dass *Spiritual Care* zunehmend auch jenseits des Krankenhauses (z. B. durch gemeindliche Seelsorge in *care communities*) eine bedeutsame Rolle zukäme.

Die Brücke zu einer interprofessionellen und transkonfessionellen Stärkung der spirituellen Dimension in Gesundheitseinrichtungen

Vor allem die Handreichung der EKD macht deutlich, dass *Spiritual Care* längst nicht mehr als Kontrastbegriff zur Krankenhausseelsorge gesehen werden kann, sondern dass jene nicht nur die Kernkompetenz einer jeden konfessionellen Seelsorge darstellt, sondern (idealerweise) auch die Brü-

cke zu einer interprofessionellen und transkonfessionellen Stärkung der spirituellen Dimension in Gesundheitseinrichtungen zu schlagen vermag. Allerdings setzt dies, so ein wesentlicher Punkt des Dokuments – eben auch diese klärende Unterscheidung zwischen einer *seelsorglichen* und einer *gesundheitsberuflichen Spiritual Care* voraus. Eine solche Differenzierung findet man im DBK-Papier nicht explizit, sondern eher nur implizit in Ansätzen. Auch wenn sich die DBK für die Entwicklung einer interprofessionellen *Spiritual Care* stark macht, scheint mitunter noch die Sorge durchzudringen, dass eine konfessionelle Krankenhausseelsorge sich mittel- bis langfristig in eine scheinbar weltanschaulich neutrale *Spiritual Care* auflösen könnte. Ob das auch so eintreten wird, dürfte wahrscheinlich auch wesentlich von der Entwicklung und Inanspruchnahme hochqualifizierter Bildungsmaßnahmen für Seelsorger:innen im Hinblick auf *Spiritual Care* abhängen. Deshalb betonen sowohl das DBK-Dokument als auch die EKD-Handreichung die Notwendigkeit einer angemessenen Ausbildung und Qualifizierung. Eine solche erfordert nicht nur fachlich-methodische und soziale Kompetenzen, sondern vor allem auch theologisches Fachwissen. Deshalb soll nun ansatzweise und exemplarisch erläutert werden, wie sich eine spezialisierte seelsorgliche *Spiritual Care* christlich-theologisch begründen lässt.

4.2 *Der christliche Heilungsauftrag der Krankenhausseelsorge*

Das Bemühen um eine ganzheitliche zeitgemäße Seelsorge, die sich aus christlichen Gottes- und Menschenbildern ableiten lässt, umfasst die Berücksichtigung einer Reihe von Dimensionen mit damit einhergehenden umfassenden Kompetenzen. Vor dem Hintergrund einer großen Vielfalt und Pluralität von derzeitigen Seelsorgekonzeptionen verweist Doris Nauer auf drei einander ergänzende und ineinander übergehende allgemeine Dimensionen einer zeitgemäßen und glaubwürdigen Seelsorge, nämlich auf eine *spirituell-mystagogische*, eine *diakonisch-prophetisch-kritische* sowie eine *pastoralpsychologisch-heilsame* Dimension (vgl. Nauer 2015, 172–184).⁴ An dieser Stelle soll nun kurz auf die heilsame Dimension eingegangen werden.

Simon Peng-Keller sieht im christliche Heilungsauftrag, den er bibeltheologisch fundiert, ein zentrales integratives Moment für die Seelsorge im Kontext von *Spiritual Care*. Er vertritt die These, dass christliche Seelsorge sich vor allem auf den durch Jesus begründeten christlichen Heilungsauf-

⁴ Nauer stellt in diesem Kontext auch fest, dass kein Seelsorger/keine Seelsorgerin alle Kompetenzen allein abdecken könne und dass deshalb christliche Seelsorge stets Teamarbeit von Seelsorgenden mit unterschiedlichen Kompetenzprofilen voraussetzt.

trag berufen kann und sollte.⁵ Dabei streicht er folgende, für das Selbstverständnis der klinischen Seelsorge wesentliche Punkte hervor (vgl. Peng-Keller 2022, 246–250): In den neutestamentlichen synoptischen Evangelien hat Jesus die Jünger nicht nur beauftragt zu verkünden, sondern auch zu heilen (Lk 9,12). Dieser Heilungsauftrag ist dabei nicht nur auf die Gemeinde beschränkt, sondern stellt einen „Dienst an (Noch) Nicht- oder Andersgläubigen“ (Peng-Keller 2022, 247) dar. Im Matthäusevangelium geht dann der vorösterliche Heilungsauftrag in die nachösterliche Krankenfürsorge über (Mt 25,36: „Ich war krank und ihr habt mich besucht“) und wird als eines von mehreren Werken der Barmherzigkeit bestimmt. Im abschließenden Sendungs- bzw. Missionsauftrag (Mt 28,19–20) wird jedoch nicht mehr explizit von einem Auftrag zum Heilen gesprochen.

Ein Seelsorgeangebot im Horizont des christlichen Heilungsauftrages

In diesem Kontext sieht Peng-Keller eine bedeutsame Weichenstellung für den seelsorglichen Dienst: „Die Heilungen, die Jesus wirkt, sind nicht auf Gemeindebildung angelegt. Sie haben ihre Bedeutung in sich, sind nicht missionsstrategisch verzweckt.“ Deshalb sei ein christliches Seelsorgeangebot im Horizont des christlichen Heilungsauftrages „von vornherein inter- und transreligiös geöffnet“ (Peng-Keller 2021b, 270). Dieses Selbstverständnis ist von besonderer Bedeutung, da seelsorgliches Handeln in seiner Außenwirkung (sowohl innerhalb verschiedener Gesundheitsberufe als auch bei manchen Patient:innen) mitunter immer noch mit der „Gefahr der Manipulation und Missionierung im Krankenhaus / Pflegeheim“ (Zierreis 2021, 113) in Verbindung gebracht wird.

Neben diesem inter- und transreligiösen Aspekt scheint auch ein weiterer Punkt bedeutsam zu sein: Das neutestamentliche *therapeuein* (heilen, pflegen, kümmern, dienen) umfasst aus exegetischer Sicht nicht nur Wunderheilungen, sondern auch das ganze Spektrum therapeutischer Handlungsformen, wie kurative Medizin (*cure*), seelisch-spirituelle Heilung (*healing*) sowie Krankenfürsorge (*care*). Seelsorge hat demnach somit auch immer therapeutische Relevanz. Auch wenn Seelsorge keine speziellen Gesundheitstherapien wie andere Gesundheitsberufe anbieten kann (und soll), bedeutet dies noch lange nicht, dass Seelsorge nicht heilsam ist bzw. heilsam sein kann:

⁵ Für eine ausführlichere Darstellung siehe dazu vor allem Peng-Keller 2021a, 69–150.

„Seelsorgliche Präsenz ist heilsam, wenn sie vulnerable Menschen in der ‚Kraft zum Menschsein‘ stärkt und auf diese Weise zu palliativen, reha-

bilitativen, präventiven oder kurativen Aufgaben heutiger Gesundheitsversorgung beiträgt, ohne in diesem Beitrag aufzugehen.“ (Peng-Keller 2022, 249)

Dieser kurze theologisch fundierte Rekurs ist nicht nur für das eigene Selbstverständnis der Seelsorgenden bedeutsam, sondern sollte darüber hinaus – und das erachte ich vor allem hinsichtlich der transreligiösen Offenheit als besonders notwendig und wichtig – auch zur eigenen Profilierung entsprechend nach innen und außen kommuniziert und erfahrbar gemacht werden.

5 Rückblick und Ausblick

Was vermag nun eine im Gesundheitswesen tätige klinische Seelsorge für eine gelingende gesundheitsberufliche *Spiritual Care* zu leisten und welche Aufgaben sind damit für jene verbunden? Allein die Fragestellung setzt wie erwähnt schon voraus, dass es sich zunächst zumindest aus einer seelsorglichen-theologischen Perspektive empfiehlt, zwischen einer *gesundheitsberuflichen* und *seelsorglichen Spiritual Care* zu unterscheiden und auch darauf hinzuweisen. Des Weiteren hat der kurze Diskussionsüberblick gezeigt, dass *Spiritual Care* als ein „Gattungsbegriff“ (Peng-Keller 2017, 175) verstanden werden sollte, der für ein gestaltungsoffenes inter- und transdisziplinäres Forschungs- und Praxisgebiet mit unterschiedlichen Ansätzen und Modellen steht. Beide begrifflichen Vorbestimmungen ermöglichen nicht nur die Weiterentwicklung unterschiedlichster Ansätze und Verhältnisbestimmungen, sondern könnten auch als Basis dafür dienen, die spirituelle Dimension im Gesundheitswesen interprofessionell und transreligiös weiter zum Wohle von Patient:innen und Klient:innen zu verankern. Dies setzt freilich voraus, dass sich die Verantwortlichen von Gesundheitseinrichtungen bzw. des Gesundheitssystems auf ein solches Verständnis von *Spiritual Care* auch einlassen und bereit sind, es zu fördern.

Notwendige Förderung und Implementierung von *Spiritual Care*

Unter der Voraussetzung einer solchen gewollten Förderung und Implementierung von *Spiritual Care* sollen nun abschließend mögliche Konsequenzen und Aufgaben für die konfessionelle Krankenhauseselsorge the-

senhaft zur Diskussion gestellt werden. Dabei sollen nicht nur inhaltliche, sondern auch organisationsethische Aspekte in Betracht gezogen werden.

- Eine Hauptaufgabe der klinischen Seelsorge besteht zunächst darin, auf die Bedeutung der spirituellen Dimension in einem säkularen Gesundheitswesen hinzuweisen. Dabei sollte aus der Sicht einer christlichen Seelsorge diese zunächst einmal in der Lage sein,

„dem Gesundheitssystem plausibel machen [zu] können, dass und warum in der Konkretion des Religionsbezuges ein großer Gewinn und keineswegs nur eine Beschränkung liegt“ (Karle 2018, 65).

Darüber hinaus sollte sie auch auf unterschiedliche *Spiritual Care*-Modelle und Ansätze jenseits religiöser Bezüge, aber auch jenseits einer klinisch-therapeutischen Verengung von *Spiritual Care* aufmerksam machen und versuchen zu zeigen, dass eine ganzheitlich ausgerichtete spirituelle Sorge im Sinne einer solidarischen Gesellschaft letztlich auch immer eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe darstellt.

- In diesem Kontext kommen der klinischen Seelsorge eine Reihe von Integrationsaufgaben zu: Zum einen gilt es, ihre eigene berufsspezifische Tätigkeit in ein interprofessionelles, aber auch transreligiöses Tätigkeitsfeld zu integrieren. Zum anderen bedarf es auch der Integration von klinischer und religiöser Beauftragung (vgl. Peng-Keller 2022, 244–246). Damit kann es durch *Spiritual Care* zu einer interprofessionellen Kooperation im Gesundheitssystem kommen, bei der Seelsorger:innen sich als ausgewiesene Spezialist:innen bei spirituellen Fragen erweisen können.
- Aus diesen und mehreren anderen Gründen kann, wie bereits erwähnt, die oben diskutierte Frage über unterschiedliche Verhältnisbestimmungen zwischen Seelsorge und *Spiritual Care* in den Hintergrund gerückt werden. Seelsorge kann demnach immer als eine Form von *Spiritual Care* verstanden werden. *Spiritual Care* durch Seelsorge setzt allerdings auch eine für alle transparente Rückbindung an die eigene christlich-spirituelle Tradition voraus. Da eine jede Form spiritueller Sorge explizit oder implizit von bestimmten anthropologischen Grundannahmen geleitet ist, besteht eine weitere wichtige Aufgabe einer konfessionellen Seelsorge darin, nicht

nur die eigenen weltanschaulichen Grundannahmen transparent zu machen, sondern das auch gegebenenfalls von anderen *Spiritual Care Givers* einzufordern.

- Eine interprofessionelle Kooperation zwischen Seelsorge und Gesundheitsberufen bedarf deshalb auch einer Klärung der Rollen einer gesundheitsberuflichen und seelsorglichen *Spiritual Care*. Aus organisationsethischer Sicht braucht es in diesem Kontext Rahmenbedingungen und Räume, die es erlauben, solche Selbstklärungs- und Selbstvergewisserungsprozesse in Gang zu setzen und zur Sprache zu bringen. Gefragt ist in diesem Kontext also nicht nur eine Ethik *der* Organisation, sondern vor allem auch Ethik *in* der Organisation.⁶
- In diesem Kontext scheint es vor allem notwendig zu sein, sich der unterschiedlichen Systemrationalitäten bewusst zu werden und diese wiederum zur Sprache zu bringen. Hierin liegt eine weitere, nicht weniger anspruchsvolle und wichtige Aufgabe einer konfessionellen Seelsorge. Dabei gilt es vor allem die unterschiedlichen Systemlogiken des Gesundheitssystems sowie einer konfessionell rückgebundenen Seelsorge (System Religion) zu beachten und vor allem die „Differenz der Perspektiven“ (Karle 2018, 60) anzuerkennen und zu nutzen. Die Seelsorge sollte sich dabei keinesfalls von einer medizinischen Logik vereinnahmen lassen, da sonst tatsächlich die Gefahr einer Funktionalisierung von Spiritualität besteht. Die Krankenhausseelsorge als „Andersort“ im System Krankenhaus kann und soll demnach auch systemkritisch wirken – vor allem auch im Sinne einer Anwaltschaft für Benachteiligte und Schwache.
- Was das inhaltliche Selbstverständnis einer seelsorglichen *Spiritual Care* betrifft, empfiehlt sich eine Rückbesinnung auf den christlichen Heilungsauftrag und die heilsame Dimension seelsorglichen Handelns. Wie in Umrissen gezeigt werden konnte, sollte christlich-seelsorgliches Handeln niemals missionarischen Charakter haben und daher auch von vornherein inter- und transreligiös geöffnet sein. Für eine mittlerweile mit interkulturellen und interreligiösen Kompetenzen ausgestattete Klinikseelsorge ist dies längst selbstverständlich. Allerdings scheint sich in diesem Kontext meines Erachtens immer noch eine ziemlich große Kluft zwischen Innen- und Außenwahrnehmung von konfessioneller Krankenhausseelsorge aufzutun.

⁶ Zum Verhältnis von *Ethik* und *Spiritual Care* in Sorgeorganisationen siehe ausführlicher Baumann-Hölzle/Gasser 2016.

- Deshalb zählt es immer noch zu den wichtigsten Aufgaben einer zeitgemäßen und glaubwürdigen Seelsorge, ihre eigene Selbstverortung sowie ihr tägliches Tun in einer möglichst für alle verständlichen Sprache darzustellen, und das sowohl interprofessionell als auch transkulturell sowie über das System Krankenhaus hinaus. Diese Aufgabe stellt sich nicht nur für die Verantwortlichen der Klinikseelsorge, sondern auch für alle haupt- und ehrenamtlich Tätigen. Die Kompetenz des *Code Switching* ist also nicht nur im Rahmen des inter- und transreligiösen seelsorglichen Handelns von Bedeutung, sondern auch darüber hinaus. Eine bleibende Herausforderung besteht beim *Code Switching* allerdings darin, ob ein solches auf der Seite der Patient:innen sowie im interprofessionellen und transreligiösen Umfeld immer als authentisch und nachvollziehbar wahrgenommen werden kann. Hier bedarf es vor allem hochqualifizierter Aus- und Fortbildungskonzeptionen und einer ständigen Auseinandersetzung mit dem eigenen Berufsethos und Selbstbild.

Die skizzierten Entwicklungen der vergangenen Jahrzehnte verweisen auf einen Prozess im Gesundheitswesen, bei dem die „spirituelle Dimension“ an Bedeutung gewonnen hat. Ob und in welcher Weise sich der zu beobachtende „Spiritual turn“ (vgl. Frick 2014b) weiterhin fortsetzen wird und welche Formen von Spiritualitäten und *Spiritual Care Givers* im Gesundheitsbereich bei diesem Prozess an Bedeutung gewinnen werden, wird sich zeigen. Das gilt auch für den zukünftigen Stellenwert der konfessionellen Krankenhauseselsorge. Auf jeden Fall sollte sich diese bemühen, diesen Aufschwung der „spirituellen Dimension“ so aktiv wie möglich mitzugestalten. Zu den wichtigsten Aufgaben zählt dabei vor allem das Zur-Sprache-Bringen unterschiedlichster Facetten und Phänomene von Spiritualität und *Spiritual Care* sowie ein interprofessionell und transreligiös ausgerichtetes Bemühen um Integration von Spiritualität zum Wohle der Menschen unter gleichzeitiger Beibehaltung des eigenen Profils, das im christlichen Heilungsauftrag verwurzelt ist.

Literatur

- Balboni, Michael J. / Balboni Tracy A. (2019), *Hostility to Hospitality. Spirituality and Professional Socialization within Medicine*, Oxford: Oxford University Press.
- Baumann-Hölzle, Ruth / Gasser, Regula (2016), Ethik und Spiritual Care in Sorgeorganisationen. Integrative Sinnfindung und Teamentwicklung, *die hospiz zeitschrift* 18, 2, 22–27.
- Bucher, Anton (2014), *Psychologie der Spiritualität*, Basel: Beltz, 2. Aufl.
- Egger, Josef (2013), Zur spirituellen Dimension des biopsychosozialen Modells, *Psychologische Medizin* 24, 2, 39–46.
- Europäisches Netzwerk für Klinikseelsorge (ENHCC) (2014), *Stellungnahme – Klinikseelsorge inmitten des Wandels*, http://www.enhcc.eu/2014_salzburg_statement_deutsch.pdf [06.02.2024].
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (2020), *Spiritual Care durch Seelsorge. Zum Beitrag der evangelischen Kirche im Gesundheitswesen. Eine Handreichung der Ständigen Konferenz für Seelsorge in der EKD*, <https://www.ekd.de/handreichung-spiritual-care-durch-seelsorge-60948.htm> [06.02.2024].
- Frick, Eckhard (2012), *Wie arbeitet Spiritual Care? Zwölf Thesen für den aktuellen interdisziplinären Diskurs*, *Spiritual Care* 1, 3, 68–73.
- Frick, Eckhard (2013), *Zwischen engem und weitem Spiritualitätsbegriff. Eine bindungstheoretische Orientierung*, in: Möde, Erwin (Hg.), *Christliche Spiritualität und Psychotherapie. Bleibende und neue Wege der Konvergenz*, Regensburg: Pustet, 36–47.
- Frick, Eckhard (2014a), *Spiritual Care: Eine neue Querschnittsaufgabe entsteht*, in: Schaupp, Walter / Platzer, Johann / Kröll, Wolfgang (Hg.), *Gesundheitspflege und Spiritualität im Krankenhaus*, Innsbruck: Tyrolia, 55–67.
- Frick, Eckhard (2014b), *Wohin dreht der „Spiritual Turn“?*, in: Frick, Eckhard / Hamburger, Andreas (Hg.), *Freuds Religionskritik und der „Spiritual Turn“*. Ein Dialog zwischen Philosophie und Psychoanalyse, Stuttgart: Kohlhammer, 19–33.
- Gärtner, Stefan (2015), *Seelsorge wird Spiritual Care vs. Spiritual Care und Seelsorge. Ein Ländervergleich der institutionellen und rechtlichen Rahmenbedingungen*, *Spiritual Care* 4, 3, 202–214.
- Hausschildt, Eberhard (2013), *„Spiritual Care“ – eine Herausforderung für die Seelsorge?*, *Materialdienst der EZW* 76, 3, 83–90.
- Heller, Birgit / Heller Andreas (2009), *Spiritualität und Spiritual Care*, *Das Jahreshft Praxis Palliative Care 1: Spiritualität und Spiritual Care*, 9–11.
- Heller, Birgit / Heller Andreas (2014), *Spiritualität und Spiritual Care. Orientierungen und Impulse*, Bern: Huber/Hogrefe.
- Holder-Franz, Martina (2012), *„... dass du bis zuletzt leben kannst.“ Spiritualität und Spiritual Care bei Cicely Saunders*, Zürich: TVZ.
- Karle, Isolde (2018), *Chancen und Risiken differenter Systemlogiken im Krankenhaus: Perspektiven einer Kooperation von Seelsorge und Spiritual Care*, *Spiritual Care* 7, 1, 57–67.

Knoll, Franziskus (2017), Paradigmen der Krankenhausseelsorge – was brauchen wir für die Zukunft? Seelsorge in der Spannung zwischen eigener Sendung, *Spiritual Care* und Personalreduktion, in: Hagen, Thomas et al. (Hg.), *Seelsorge im Krankenhaus und Gesundheitswesen. Auftrag – Vernetzung – Perspektiven*, Freiburg i. B.: Herder, 54–72.

Nauer, Doris (2015), *Spiritual Care statt Seelsorge?*, Stuttgart: Kohlhammer.

Pastoralkommission der deutschen Bischöfe (DBK) (2021), „Bleibt hier und wacht mit mir!“ (Mt 26,38). Palliative und seelsorgliche Begleitung von Sterbenden, https://www.dbk-shop.de/de/publikationen/die-deutschen-bischoefe/kommissionen/bleibt-wacht-mir-mt-26-38-palliative-seelsorgliche-begleitung-sterbenden.html?dl_media=34491 [06.02.2024].

Peng-Keller, Simon (2014), Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs. Begriffs- und spiritualitätsgeschichtliche Erkundungen mit Blick auf das Selbstverständnis von *Spiritual Care*, *Spiritual Care* 3, 1, 36–46.

Peng-Keller, Simon (2017), „*Spiritual Care*“ im Werden. Zur Konzeption eines neuen interdisziplinären Forschungs- und Praxisgebiets, *Spiritual Care* 6, 2, 175–181.

Peng-Keller, Simon (2020), *Spiritual Care*: Grundgestalten, Leitmodelle und Entwicklungsperspektiven, *Spiritual Care* 9, 2, 127–135.

Peng-Keller, Simon (2021a), *Klinikseelsorge als spezialisierte Spiritual Care*. Der christliche Heilungsauftrag im Horizont globaler Gesundheit, Göttingen: V&R.

Peng-Keller, Simon (2021b), *Spezialisierte Care im Horizont des christlichen Heilungsauftrags*. Response auf Arndt Bialobrzeski und Eberhard Hauschildt, *Pastoraltheologie* 110, 266–274.

Peng-Keller, Simon (2022), *Seelsorgliche Spiritual Care*. Spezialisierung und Integration, in: *Wege zum Menschen* 74, 240–250.

Platzer, Johann (2019), *Sinnfindung, Spiritualität und Menschenbilder am Lebensende*. Empirische Studie über Erfahrungen aus der ehrenamtlichen Hospizbegleitung, in: Schaupp, Walter / Zahner, Paul (Hg.), *Medizin und Menschenbild*, Innsbruck: Tyrolia, 109–142.

Roser, Traugott (2011), *Innovation Spiritual Care: Eine praktisch-theologische Perspektive*, in: Frick, Eckhard / Roser, Traugott (Hg.), *Spiritualität und Medizin*. Gemeinsame Sorge um den kranken Menschen, Stuttgart: Kohlhammer, 2. Aufl., 45–55.

Roser, Traugott (2017), *Spiritual Care*. Der Beitrag von Seelsorge zum Gesundheitswesen, Stuttgart: Kohlhammer, 2. Aufl. (Münchner Reihe Palliative Care 3).

Rumbold, Bruce (2012), *Models of spiritual care*, in: Cobb, Mark et al. (Hg.), *Oxford Textbook of Spirituality in Healthcare*, Oxford: Oxford University Press, 177–183.

Saunders, Cicely (2009), *Sterben und Leben*. *Spiritualität in der Palliative Care*. Aus dem Englischen von Martina Holder-Franz, Zürich: TVZ.

Weiber, Erhard (2014), *Das Geheimnis des Lebens berühren*. *Spiritualität bei Krankheit, Sterben, Tod*. Eine Grammatik für Helfende, Stuttgart: Kohlhammer, 4. Aufl.

World Health Organisation (WHO) (2002), *Definition of Palliative Care*, https://www.dgpalliativmedizin.de/images/stories/WHO_Definition_2002_Palliative_Care_englisch-deutsch.pdf [06.02.2024].

Ziereis, Helmut (2021), *Spiritual Care in Österreich*. Eine Polemik, *Diakonia* 52, 2, 110–113.

Brigitte Enzner-Probst

Von der Schöpfungsspiritualität zu einer integralen Kosmischen Spiritualität

Oder: Wie wir das Mitsein in der Schöpfung neu lernen können

ABSTRACT 

Die Klimakrise nötigt, nach neuen Zugängen zu suchen, die uns die Beziehung zur Erde und zur gesamten kosmischen Welt – in theologischer Sprache: zur Schöpfung – neu ermöglichen. Indem wir sie als „das Andere von uns Menschen“ verstehen, bringen wir sie zum Schweigen. Neue Konzepte in Philosophie, Ästhetik und Pädagogik lehren uns dagegen, wie wir erneut eine grundlegende Relationalität zur Schöpfung als dem auch uns Menschen Umfassenden aufbauen können.

Was für Konsequenzen sind aus diesen Ansätzen für die spirituelle und liturgische Feier als Modus lebendiger Schöpfungstheologie zu ziehen? Neugestaltete Schöpfungsliturgien zeigen Wege auf, wie wir die kosmisch-umfassende Schöpfung als die alles umfassende feiernde Gemeinschaft verstehen können. Wir sind eingeladen, mit unseren Mitgeschöpfen wieder einzustimmen in den nie endenden kosmischen Lobpreis (*Via Positiva*), in die Klage über die Verluste und Verletzungen (*Via Empathica*) und unsererseits die transformative Kraft des auferstandenen Christus in unserem Leben und Verhalten zu konkretisieren.

From a spirituality of creation to a holistic cosmic spirituality. Or: How we can relearn togetherness in creation

The climate crisis urges us to rethink our relationship with the planet and the cosmic world as a whole – theologically speaking, our relationship with creation. Seeing it as “other” and separate from us silences its existence. New concepts in philosophy, aesthetics and pedagogy open up new approaches to (re)build this fundamental relationship in a way that reconnects humanity with creation.

How would these new approaches also reshape spiritual and liturgical celebrations as embodiments of theology of creation? New creation liturgies reveal a new understanding of cosmic creation as a celebration of an all-encompassing community. It invites us to join all our fellow beings on Earth in infinite cosmic worship (via positiva) and the sorrow of loss and pain (via empathica), and it invites us to embrace the transformative power of the risen Christ in our lives and our acts.

BIOGRAPHY

Brigitte Enzner-Probst (geb. 1949), eine der ersten ordinierten Pfarrerrinnen der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern, hat sich als Praktische Theologin in ihrer Dissertation mit Fragen der pastoralen Vocatio (*Zwischen Berufung und Beruf*, 1983), mit dem Rollenbild von Pfarrerrinnen zwischen verschiedenen Erwartungshorizonten (*Pfarrerin. Als Frau in einem Männerberuf*, 1989) und schließlich in ihrer Habilitationsschrift mit dem performativen Liturgiekonzept der Frauenliturgiebewegung in der Schweiz, Deutschland und Österreich auseinandergesetzt. Nach ihrer Habilitation lehrte sie als Privatdozentin an der Theologischen Fakultät Bern zu den Themen Performative Liturgie, Rituelle Seelsorge und Schöpfungsspiritualität.

Die von ihr geschriebene *Messe des Kosmos*, vertont von Michael Lippert, wurde 2023 uraufgeführt. Ein *Wirk- und Werkbuch kosmischer Schöpfungsspiritualität* soll demnächst erscheinen.

Brigitte Enzner-Probst ist mit einem Pfarrer verheiratet. Sie lebt mit ihm im Ruhestand im Chiemgau. Sie haben drei Kinder und drei Enkelkinder, lieben den Garten, die Landschaft und ihre Hündin Lija.

E-Mail: enzner.probst@gmail.com

KEY WORDS

Schöpfung / Schöpfungsspiritualität; Beziehung / Relationalität / Mitsein; Schöpfungsliturgien; Relationale Philosophie; *Via Positiva – Via Empathica – Via Transformativa*; Kosmischer Christus; Natur; Quantenphysik; Resonanz; Reworlding; Relationale Ästhetik; Kosmische Erziehung; Deep-time Cosmology

creation / spirituality of creation; relationship / relationality / being-with; togetherness; liturgies of creation; relational philosophy; via positiva – via empathica – via transformativa; cosmic Christ; nature; quantum physics; resonance; reworlding; relational aesthetics; cosmic education; deep-time cosmology

1 Der Planet Erde im Krisenmodus

Unsere Erde, die *oikonomia* der irdischen Schöpfung, befindet sich schon seit geraumer Zeit im Krisenmodus – mit steigender Tendenz und entsprechenden Phänomenen. Diese sind so offensichtlich, dass einige Andeutungen genügen. Die Erhitzung der Erde ist unübersehbar. Gletscher schmelzen, die Tiere der Arktis verlieren ihre Lebensgrundlage. Überschwemmungen wechseln sich mit Dürreperioden ab. Die exponentielle Kurve der planetaren Zerstörung nähert sich den vorausgesagten Kipp-Punkten in einem rasanten Tempo. Sie lassen die planetarische Zerstörung zu einem Prozess *of no return* werden. Warum aber haben die zahllosen Appelle und ethischen Kataloge, die seit den 70er-Jahren des vorigen Jahrhunderts vorliegen, nichts wirklich tiefgreifend verändert? Seit der Aufklärung blicken wir auf Natur und Schöpfung als ein „Anderes“ unseres menschlichen Selbst. Dies hat uns zu großen technischen Erfolgen geführt und zugleich an den Abgrund der heutigen Situation. Es ist an der Zeit, die Blickrichtung zu ändern.

2 Natur als „Anderes“ – Die Perspektive des *Othering*

Wenn wir von Natur oder Schöpfung sprechen, schauen wir unwillkürlich auf etwas, das außerhalb von uns selbst liegt. Machen wir die Probe aufs Exempel durch eine kurze meditative Übung.

Schließen wir für einen Moment die Augen.

Wir hören das Wort „Schöpfung“ oder „Natur“.

–

Was sehen wir vor unserem inneren Auge?

Lassen wir uns Zeit, bis ein deutliches Bild auftaucht.

Was haben wir „gesehen“? Wahrscheinlich sehen wir bei dieser Übung eine Landschaft, Bäume, Felder, im Hintergrund vielleicht Hügel oder Berge. Es ist eine Landschaft ohne Menschen, ohne Industrieanlagen, ohne Häuser. Offensichtlich schauen wir bei dem Wort „Natur“ auf „das Andere von uns“. Es ist der menschliche Blick auf das, was nicht-menschlich, nicht-sprachlich, nicht von Menschen gemacht ist – der unbewusste Blick des *Othering*, der sich darin zeigt.¹

Dieser Blick lässt dem Anderen keinen Raum, kein Recht, das Eigene, Besondere zu zeigen und auf gleicher Ebene zu kommunizieren. Es ist des-

¹ Die Diskussion des *Othering* findet sich vor allem in postkolonialen, feministischen Theorien (vgl. Thurner 2021), wobei die ökologische Dimension bislang zu wenig berücksichtigt wird.

Diese Perspektive des *Othering* war und ist leider immer noch der Blick von Männern auf Frauen in einer patriarchalen Gesellschaft, der Frauen über Jahrhunderte hinweg hat verstummen lassen gegenüber Gewalt und Missbrauch. Aber er ist auch der Blick von weißen Frauen und Männern auf angeblich minderwertige ‚Rassen‘ und Kulturen.

halb ein Irrglaube zu meinen, es sei gleichgültig, wie wir auf ein Gegenüber schauen. Mit einem objektivierenden Blick definieren wir das Angeschaute immer schon als ein Anderes. Was aber ein Anderes ist, kann rasch entwertet werden, wie wir es in der Migrationsdebatte erleben. Das Fremde, Ungewohnte erscheint bedrohlich, wird negativ belegt und ausgegrenzt. Oder wir taxieren es auf seinen Nutzwert hin. In beiden Fällen verstummt das Angeschaute.

In der Perspektive des *Othering* verstummen Natur und Schöpfung.

Diese anthropozentrische Überlegenheit in der Perspektive des *Othering* lässt auch Natur oder Schöpfung verstummen. Sie wird „festgestellt“, obwohl sie eigentlich lebendig und im Fluss ist. Wir spießen sie auf wie einen Schmetterling, um die farbige Schönheit seiner Flügel zu analysieren – an seinem tanzenden Flug sind wir nicht interessiert. Was objektiviert worden ist, ist *nature morte*, ein totes Stilleben.²

Auch theologische Interpretationen und spirituelle Konnotationen in Bezug auf Natur als Schöpfung sind daran mitbeteiligt. Aus der Vielzahl unterschiedlichster biblischer Aspekte, d. h. Blickrichtungen, auf Schöpfung wurden vorzugsweise jene ausgewählt und entsprechend interpretiert, die die menschliche Sonderstellung, das „Ebenbildsein“ in Relation zum schöpferischen Gott, sowie das *dominium terrae* als Herrschaftsanspruch über den Erdkreis betonten. Sowohl theologisch-spirituelle wie philosophische und naturwissenschaftliche Theoreme begründeten damit das menschliche Selbstverständnis und Weltverhältnis, als Stellvertreter Gottes die Schöpfung entwickeln und domestizieren zu müssen.

Eine kirchlich-diakonische Variante des *Othering* lässt sich in manchen kirchlichen Verlautbarungen, so etwa im ökologischen Engagement des Konziliaren Prozesses feststellen. Stand im Konziliaren Prozess zunächst die Friedensbitte im Vordergrund (Carl-Friedrich von Weizsäckers Aufruf auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag 1985 in Düsseldorf), so trat ab 1989 (Basel, Konziliarer Prozess) die „Bewahrung der Schöpfung“ in den Vordergrund. In diesem Care-Ansatz ist jedoch eine Variante des *Othering* verpackt. Auch der diakonische „Blick auf Anderes“ als etwas, das bewahrt und geheilt werden muss, kann schwächen.

Es ist deshalb dringend notwendig, eine Änderung des Blickes, des „Sinnes“ (Röm 12,2), der spirituellen Ausrichtung unseres Lebens einzuüben. Philosophische, pädagogische und ästhetische Konzepte ermutigen, nach

² Dieser distanzierte, objektivierende Blick wurde in der deutschen Vergangenheit millionenfach gegenüber angeblich rassistisch minderwertigen Menschen in den KZs ausagiert und im Namen von Forschung in qualvollen, tödlichen Versuchen umgesetzt. Es ist der gleiche mitleidlose Blick mancher biologisch Forschenden heute, die in ihren Versuchsanordnungen Tiere experimentell auf unterschiedlichste Weise quälen, um z. B. kosmetische Produkte als ungefährlich zu testen.

solch einer relationalen Grundierung von Schöpfungsspiritualität zu suchen und sie liturgisch zu gestalten.

3 Die relationale Struktur von Natur. Impulse aus astro-, quanten-physikalischer und biologischer Forschung

3.1 Die Erde aus kosmischer Sicht

Es war 1968. Die Besatzung von Apollo 8 schickte ein spektakuläres Foto vom Mond aus zur Bodenstation in Cape Canaveral mit der Überschrift „Erdaufgang“. Vom Mond aus gesehen „geht die Erde auf“. Halb von der Sonne beleuchtet, halb im Schatten des Mondes sehen wir die Erdkugel. Blau geäderte Ozeane, Wolkenfelder, die Kontinentalplatten. Ein zerbrechlich wirkender kleiner Planet zieht in einem riesigen, dunkel-schwarzen Universum seine Bahn.

Es war dies ein entscheidender „kosmischer Augenblick“ in der kollektiven Psyche der Menschheit. Der Blick von außen zeigt uns die Erde als Teil eines gigantisch größeren Universums. Die Weltraumperspektive ist, wie Antoine de Saint-Exupéry in *Wind, Sand und Sterne* die eigene Erfahrung als Pilot reflektiert hat, die „Linse eines Mikroskops“ (Saint-Exupéry 1966, 193), mit der wir die Weltgeschichte neu lesen müssen. Dieser Blick von außen macht „mit einem Blick“ deutlich, dass wir mit allen Mitgeschöpfen auf einem begrenzten, kleinen Planeten wohnen. Es ist der „kosmische Blick“ also, der unsere Blickrichtung korrigiert. Wir sind Teil einer gigantisch größeren kosmischen Wirklichkeit. Die Gefährdung unseres gemeinsamen Lebensraumes geht von uns Menschen und unserer schier Überzahl im Zeitalter des Anthropozäns aus.

3 In jeder Sekunde werden ca. 30 000 neue Sterne und Planeten geboren. Und wahrscheinlich explodieren in dieser kurzen Zeitspanne ähnlich viele Supernovae und verglühen. Das Hubble-Teleskop und das neue James-Webb-Weltraumteleskop schicken Bilder von unglaublicher Schönheit zur Erde. Ein zweiter bemannter Flug zum Mond ist in den nächsten Jahren vorgesehen. Weitere Sonden zum Mars, zur Venus und zu weiteren Planeten werden vorbereitet.

3.2 Der staunende Blick in die Weite des Kosmos

Umgekehrt verstärkt der Blick „nach draußen“, in die unermessliche kosmische Weite des Universums diese Einsicht. Mit den Astrophysiker:innen schauen wir in den Kosmos, in seine Geschichte, in die Struktur und Entstehung der Galaxien und Schwarzen Löcher.³ Dieser Blick müsste uns eigentlich „kosmische Demut“ lehren (vgl. Moltmann 2013).

Angesichts der Winzigkeit unseres Planeten Terra stellt sich die Frage, welche Bedeutung die Erde und wir darauf in diesem großen Ganzen überhaupt haben. Dies sind kosmologische und existentiell-spirituelle Fragen,

die innerhalb naturwissenschaftlicher Hermeneutik nicht beantwortet werden können.

3.3 *Welle oder Teilchen. Die Wiederentdeckung des relationalen Blicks auf Natur in der Quantenphysik*

Erstaunlicherweise begann die Kritik des *Othing*, der objektiv-dualistischen und zugleich feststellenden, alles Lebendige abwertenden Perspektive auf Natur innerhalb der Naturwissenschaften selbst. Die Quantenphysiker Albert Einstein, Niels Bohr und Carl Friedrich von Weizsäcker hatten ihrerseits Mühe, die durch die Ergebnisse ihrer Forschung deutlich werdende Infragestellung des Newtonschen Weltbildes zu akzeptieren. Die mathematisch berechenbaren Naturgesetze mussten demnach als abhängig von Lichtgeschwindigkeit verstanden werden.⁴

Der forschende Blick macht etwas mit dem erforschten Gegenstand.

Die eigentlich irritierende Einsicht bestand jedoch darin, dass offensichtlich der forschende Blick selbst, die Inszenierung der Apparate, mit denen gemessen wird, etwas mit dem erforschten Gegenstand macht. Gerade auf quantenphysikalischer Ebene, d. h. auf der Ebene der kleinsten feststellbaren Objekte von Natur, zeigt sich eine unauflösbare Beziehung, eine Wechselwirkung zwischen den Forschenden und dem Erforschten. Ob Teilchen oder Welle beschrieben werden, hängt von der Fragestellung des Experiments und damit vom forschenden Subjekt ab. Es lassen sich bezüglich der Ergebnisse zudem nur Wahrscheinlichkeiten annehmen (Heisenbergsche Unbestimmtheitsrelation).

3.4 *Das Phänomen der Verschränkung. Unser Blick hat kosmische Konsequenzen*

Dies wird wiederum durch astrophysikalische Forschung bestätigt. Wir wissen mittlerweile, dass alle irdische Materie – in Bäumen, Steinen, Tieren und in unseren Körpern, aber auch in der Sonne, im Mond – von den ersten Sternengenerationen stammt. Poetisch gesagt, ist alles aus Sternenstaub entstanden. Der Prozess der Verschränkung besagt, dass z. B. ein Stern, den wir anschauen und dessen Licht wir sehen, durch unseren Blick ebenfalls verändert wird. Auch unser Sehen bewirkt demnach etwas, da alles in der kosmischen Schöpfung miteinander verbunden ist.

⁴ Die Spezielle Relativitätstheorie erweitert das von Galilei entdeckte Relativitätsprinzip der Mechanik fundamental. Alle Gesetze der Physik, z. B. auch die des Elektromagnetismus (Maxwell-Gleichungen), sind darin integriert. Die Äquivalenz von Masse, Energie und Geschwindigkeit wird in der berühmten Formel $e = mc^2$ miteinander verknüpft. Die Allgemeine Relativitätstheorie dagegen beschreibt die Wechselwirkung zwischen Materie (einschließlich ihren Feldern) sowie Raum und Zeit. Sie werden im Konzept der Gekrümmten Raum-Zeit vierdimensional verknüpft.

3.5 Die biologische Grundlage aller Lebewesen. Genetischer Code und Resonanzphänomene

Auch in der biologischen Forschung wurde in den 1970er-Jahren erkannt, dass alle irdischen Lebewesen vom gleichen genetischen Code ausgehen. In der Chronobiologie wird die Resonanz von Lebewesen auf kosmische Veränderungen, auf Licht und Dunkelheit erforscht (vgl. Roenneberg 2010). Diese Ergebnisse der neuen Naturwissenschaften, die hier nur angedeutet werden können, stellen den bislang gültigen Grundsatz naturwissenschaftlicher Hermeneutik als „Objektivität durch Intersubjektivität“ in Frage. Stattdessen tritt die fundamentale Bezogenheit zwischen menschlichem Leben und allem Seienden im Kosmos, ihre Retinität oder Verwandtschaft (*kinship*), immer deutlicher hervor (vgl. Polkinghorne 2007).

4 „Wir sind ein Teil des Ganzen“. Relationale philosophische, (natur-)pädagogische und ästhetische Konzepte

So haben vor allem philosophische, (natur-)pädagogische und ästhetische Konzepte für die Begründung einer relationalen Weltansicht wichtige Impulse gegeben. Schon in den 1980er-Jahren kritisierte die feministische Philosophin Rosa Braidotti im Konzept eines *Posthumanismus* das fraglos als männlich, weiß, rational, eurozentrisch vorausgesetzte Selbstbild des „humanistischen Menschen“ (vgl. Braidotti 2014). Der bislang autonom gedachte Subjektbegriff muss relational geweitet werden. Er wird zum Schnittraum unterschiedlicher Beziehungen.

Der Subjektbegriff wird zum Schnittraum unterschiedlicher Beziehungen.

Die Philosophin Donna Haraway betont besonders die Beziehungen zur nichtmenschlichen „Natur“. In ihrem Konzept der *Sympoiesis* wirken menschliche und *non human agents* ko-kreativ zusammen. Mit ihrem Aufruf „Macht euch verwandt!“ lädt sie dazu ein, sich als „menschliche Leute“ mit anderen Spezies „symchthonisch“ und „sympoietisch“ zusammenzutun. Nur so lässt sich ein Systemzusammenbruch verhindern (vgl. Haraway 2018). Durch die technologisch-digitale Entwicklung ergeben sich neue Möglichkeiten, Mensch und Maschine so zu verschränken, dass die bisherigen kulturell bedingten Dualismen von Geist und Körper, Mensch und Natur (*mind – body*) unterlaufen werden. Es kommt zu einer Neuerfindung

von „Natur“ (vgl. Haraway 1995). Diese ist als Kollektiv, als Netzwerk heterogener menschlicher und nicht-menschlicher Agent:innen zu verstehen. Ähnlich bezeichnet die Biologin Lynn Margulis unseren Heimatplaneten als *symbiotic planet*, der sich im evolutiven Prozess durch Kooperation entwickelt hatte und weiter entwickeln wird (vgl. Margulis 2018).

Über die enggeführte anthropozentrische Perspektive hinaus

Auch der französische Soziologe Bruno Latour (vgl. 2001) betont die Handlungsfähigkeit nichtmenschlicher Akteur:innen, die deshalb in demokratische Abstimmungsprozeduren einbezogen werden sollten. Tatsächlich finden mittlerweile die Rechte von „Natursubjekten“ immer stärker Eingang in die Gesetzgebung (vgl. Kramm 2023). Auch die Quantenphysikerin und Philosophin Karen Barad (vgl. 2015) interpretiert das Phänomen der Verschränkung als ein *Intra-acting* zwischen Beobachtenden und Beobachtetem.

4.1 *Relationalität von Mensch und Natur in verhaltenspsychologischen Konzepten*

Versuche, über die enggeführte anthropozentrische Perspektive hinauszukommen, finden sich auch innerhalb verhaltenspsychologischer Konzepte. So konnte der Biologe und Verhaltensforscher Frans de Waal (vgl. 2011) für das Verhalten von Primaten nachweisen, dass sie soziales Verhalten und Empathie in Gruppen lernen. Neuerdings ist dies durch Marc Bekoff und Jessica Pierce (vgl. Bekoff/Pierce 2017) für Tiere allgemein belegt worden.

4.2 *Die wechselseitige Beziehung zur Natur in pädagogisch-didaktischen Konzepten*

Schon früh entwickelte Maria Montessori ihren auf einer grundlegenden Beziehung zur Schöpfung basierenden pädagogischen Entwurf einer „Kosmischen Erziehung“. Ausgehend von den der Natur innewohnenden Beziehungsstrukturen und ihrem unaufhörlichen Werdepzess entwickelte sie gemeinsam mit ihrem Sohn Mario dieses Konzept (vgl. Eckert 2007; Schaub 2013). Da Kinder und Jugendliche an sich selbst den Prozess des Wachsens und Sich-Entwickelns erleben, können sie diese Erfahrungen auf die kosmische Schöpfung im Ganzen als einen Werde-Prozess übertragen. In Schaubildern und Zeitleisten wird das Staunen der Kinder über die

Größe der kosmischen Entwicklung geweckt. Sie wissen sich aufgerufen, sich an diesem gigantischen schöpferischen Gemeinschaftswerk zu beteiligen. Dieses relationale Lernen wird durch naturwissenschaftliche Informationen angereichert und durch *cosmic tales* sowie kindgerechte Vermittlung der Zusammenhänge gefestigt.

Eine Generation später zeigte der Naturpädagoge Joseph Cornell (vgl. 1991) Möglichkeiten auf, wie die Kommunikation mit Natur und ihren unterschiedlichen Wesenheiten von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen (wieder) konkret gelernt werden kann. In einem Wegemodell mit unterschiedlichen Erfahrungsschritten, durch Erfühlen von Bäumen, Moos, Steinen, Tieren, werden sich Erwachsene wie Kinder der Beziehung zu ihren Mitgeschöpfen neu bewusst. Sie entwickeln die Fähigkeit zur Resonanz im Berühren, Hören, Lauschen, Riechen und Schmecken.

4.3 „Grenzen verweben“. Die Wiedergewinnung von Aspektivität. Relationale Ästhetik

Auch im Bereich der Ästhetik wurden schon seit Beginn des 20. Jahrhunderts erneut relationale Konzepte in der Beziehung Mensch – Natur erprobt. Dies zeigte sich zunächst als eine Rückkehr vom perspektivischen zum aspektivischen Sehen. Die jahrhundertelange Vorherrschaft der Zentralperspektive, die sich seit der Renaissance in Philosophie, Malerei und Musik, dann aber auch im alltäglichen „Sehen“ von Wirklichkeit durchgesetzt hatte, wurde als nicht mehr zureichend für künstlerische Welterfahrung regelrecht „zertrümmert“. Während perspektivisches Sehen suggeriert, dass wir bloße Beobachtende sind und nicht als Akteur:innen mit ins Bild kommen, werden nun Gegenstände und Personen aspektivisch-relational in ihren unterschiedlichen Bezügen dargestellt. Diese typischen Elemente lassen sich u. a. in der Malweise von Picasso oder Dali, bei den Surrealist:innen oder Kubist:innen feststellen. Im weiteren Umkreis können Frida Kahlo, Cindy Sherman, Niki de Saint Phalle dazu gezählt werden. Ähnliches lässt sich für Musik, Tanz und Performancetheater festhalten. Performancekünstler:innen machen Zuschauer:innen zu Mit-Akteur:innen (vgl. Fischer-Lichte 1997).⁵

4.4 Die Bedeutung von Berührung und Resonanz. Das Reworlding

Mit der corporealen Verwurzelung des aspektivischen Sehens wird der Körper erneut als Erkenntnisquelle für Selbst- und Welterkenntnis wichtig.

⁵ Die *Perspektive* als Fähigkeit, Ausschnitte von Wirklichkeit von einem einzigen fixierten Standpunkt aus wahrzunehmen und dem alles andere unterzuordnen, wurde zuerst in der griechischen Antike entdeckt. In der Malerei kann damit der dreidimensionale Raum in der Fläche, d. h. zweidimensional dargestellt werden. Die Ägyptologin Emma Brunner-Traut (vgl. 1992) hat die signifikanten Unterschiede zwischen beiden Sichtweisen anhand ägyptischer Kunstwerke herausgearbeitet. In der *aspektivischen Sichtweise* dagegen ergibt sich das Gesamtbild erst aus der Iteration von Teilaspekten. Deren Verbindung wird durch Kontiguität, Berührung, Begreifen und Fühlen hergestellt. Der dargestellte Raum ist auf eine von den Beobachtenden unabhängige Sinnmitte ausgerichtet.

Aspektivisches Sehen und Darstellen zielt nicht auf eine Gesamtschau, eine *Theoria* ab. Die Welt der Phänomene will in ihrer Heterogenität und Relationalität dargestellt werden.

Corporealität ist der Katalysator für Wahrnehmungsweisen, die durch Kontiguität, taktile Wahrnehmung, durch haptisch-nahsinnliche Erfahrung und Resonanz aktiviert werden.⁶ Schon 1967 gestaltete Joseph Beuys das *Urobjekt Erdtelefon* oder anlässlich der *documenta* in Kassel die Installation der *7000 Eichen – Stadtverwaltung statt Stadtverwaltung* (Beuys 1967; 1982). Ein noch freierer Ansatz liegt im Projekt des *Reworlding* vor. Indigene Traditionen werden mit performativ-ästhetischen Kunstformen der Gegenwart vermischt, um projektiv eine gelingende Zukunft zu entwerfen (vgl. Rae/Coleman 2021).⁷

Es macht Sinn, sich „ebenerdig“ mit der kreativen Kraft von Natur bzw. Schöpfung in Beziehung zu setzen.

⁶ Vgl. Enzner-Probst 2008: *Frauenliturgien als Performance. Die Bedeutung von Corporealität in der liturgischen Praxis von Frauen*.

⁷ Die Suche nach einem Konzept von Natur jenseits anthropozentrischer Dominanz ist auch das Ziel des Berliner Art Laboratory (ALB). Es wurde 2006 gegründet als eine internationale und interdisziplinäre Forschungs- und Ausstellungsplattform, die theoretische Reflexionen, wissenschaftliche Erkenntnisse und technologische Errungenschaften in die künstlerische Praxis einbringt. Die dadurch entstehenden hybriden Kunstwerke zeigen Kunst und zugleich die sie reflektierende Forschung als einen Generator für ganz eigenständige Formen von Wissen. Dabei ist der prozessorientierte, performative Ansatz wichtig. Die dort lancierten Projekte sollen über einen längeren Zeitraum, eben wie in einem Labor, in verschiedenen Formaten interdisziplinär entwickelt werden. 2017 veranstaltete das ALB eine Konferenz mit dem Thema „Nonhuman Agents“ und griff damit Impulse von Haraway und Latour auf.

In jedem Fall spielen in diesen hybriden ästhetischen Formen Haptik und Haut, die Textur von Gegenständen, der Körper von Tieren, Bäumen usw. eine große Rolle. Ebenso sind flüchtige, offene Formate wichtig (vgl. Schechner 2020). Sie werden im Prozess dokumentiert, um später reflektiert werden zu können. Die durch Berühren und Fühlen ermöglichte relationale Erfahrung ist ein Resonanzphänomen (vgl. Rosa 2019) und damit die Basis unserer menschlichen Weltbeziehung.

Durch die Skizzierung der unterschiedlichen philosophisch-ästhetischen und pädagogisch-didaktischen Konzepte dürfte deutlich geworden sein, dass es Sinn macht, sich neu und sozusagen „ebenerdig“ mit der kreativen Kraft von Natur bzw. Schöpfung in Beziehung zu setzen. Diese Beziehungen finden sich sowohl in theologischen Entwürfen wie in einer kosmisch geweiteten und biblisch begründeten Schöpfungsspiritualität.

5 Facetten einer christlich begründeten relationalen kosmischen Schöpfungstheologie

Ähnlich wie in den Konzepten einer relationalen Naturphilosophie wurden seit den 1970er-Jahren immer wieder theologische Versuche unternommen, das Mitsein Gottes in der Schöpfung, aber auch die Bedingtheit menschlicher Existenz in der Schöpfung neu zu denken. Gegenüber dem neuplatonisch-dualistischen Gottesbild wurde ein beziehungsreiches und personales Gottesbild gezeichnet. Als einer der ersten betonte Jürgen Moltmann in seiner Schöpfungstheologie, dass es keine Entgegensetzung von Gott und Welt / Natur / Schöpfung geben kann (vgl. Moltmann 1987). Das

Sein Gottes realisiert sich „in der Schöpfung“ und kann nur in und mit der Schöpfung wahrgenommen werden. Der schöpferische Gott „wohnt“, eine Denkfigur jüdischer Mystik aufnehmend, in dieser Schöpfung und wird diese erneuern und zur Vollendung bringen.

Auch für die Prozesstheologin Catherine Keller ist die wirkende und sich im Werden der Schöpfung entfaltende Präsenz Gottes von zentraler Bedeutung. Durch naturwissenschaftliches Denken, theologische Reflexion und biblische Tradition werden die dualistischen Entgegensetzungen von Geist und Materie, Gott und Welt, Schöpfer und Schöpfung neu verwebt. Statt des *looking at*, des distanzierten Blicks auf die Schöpfung gilt es, *in der Schöpfung* schöpferisch mitzudenken. Schöpfung lässt sich dann verstehen als Feier der immer neuen Verkörperung Gottes in der Welt, als eine un abgeschlossene Interaktion oder als eine Phase in einem Geburtsgeschehen. Das „bereschit bara“ von Gen 1,1 ist nicht auf den Anfang beschränkt, sondern kann sich jederzeit ereignen. Alle sind eingeladen, sich am „Genesis-Kollektiv“ des immer neuen Anfangens zu beteiligen (vgl. Keller 2013).

6 Die Kontur einer relationalen kosmischen Schöpfungsspiritualität

6.1 Spirituell-relationale Konzepte

Seit dem Ende des 20. Jahrhunderts wurden auch auf spirituell-mystischer Ebene wichtige Anstöße vermittelt, die zu einer grundlegend mitgeschöpferischen Haltung in der Schöpfung aufriefen. So sah Thomas Berry, ein Mystiker der Erde, das Geschenk der Schöpfung bedroht durch das mächtige Konstrukt eines „cartesianischen Maschinenuniversums“. Kosmische Spiritualität zu leben bedeutet stattdessen, in und mit der kosmischen Schöpfungsgemeinschaft zu leben, sich von ihr gesegnet zu wissen und diesen Segen weiterzugeben (vgl. Berry 1999).

Auch der Befreiungstheologe Leonardo Boff betont kosmische Spiritualität als Kraftquelle, die angesichts des Zusammenbruchs jahrhundertlang kolportierter Paradigmen die Ahnung von einer anderen Ordnung ins Spiel zu bringen vermag (vgl. Boff 2012).

Im Netzwerk von *Deeptime Cosmology* haben sich Menschen unterschiedlichster spiritueller Richtungen, Religionen, Berufe und Herkünfte zusammengeschlossen, um gemeinsam mit allen Geschöpfen für die Erneuerung kosmischer Schöpfung spirituell und politisch einzutreten.⁸

⁸ Das Netzwerk von *Deeptime Cosmology* (<https://dtnetwork.org> [23.10.2024]) vereint Naturwissenschaftler:innen, Theolog:innen, Therapeut:innen und vor allem auch Vertreter:innen indigener Gemeinschaften. Ziel ist es, das gute Zusammenleben der Menschen mit allen Geschöpfen der Erde zu fördern. Durch die unterschiedlichen mitwirkenden Personen soll eine Art „planetarisches Nervensystem“ aufgebaut werden. Die spirituellen Traditionen manifestieren mögliche Verstehenswege. Gerade in ihrer Vielfalt repräsentieren sie die kosmische Schöpfung, von der wir immer nur Teile erfassen können.

6.2 *Das Mitsein in kosmischer Schöpfung einüben in der Dimension der Via Positiva, Via Empathica und Via Transformativa*

Wie lässt sich nun schöpfungsspirituelle Praxis einüben und mit dem ganz alltäglichen Leben verweben? Wie kann der tiefsitzende Blick des *Othering* überwunden und ein relationales Sehen, ein Mit-Sein in der kosmischen Schöpfung eingeübt werden? In spiritueller und mystischer Tradition werden gemeinhin drei Erfahrungsdimensionen spiritueller Praxis unterschieden. Sie werden als *Via Positiva*, *Via Negativa* und *Via Transformativa* bezeichnet. Wie konkretisieren sie sich in diesem schöpfungsspirituellen Lernfeld?

Drei Erfahrungsdimensionen spiritueller Praxis in diesem schöpfungsspirituellen Lernfeld

Die *Via Positiva* lädt dazu ein, die Vielfalt, Musikalität und Schönheit der kosmischen Schöpfung zu bestaunen, sie zu besingen und zu loben (Ps 104). Franz von Assisi hat dies in seinem Sonnengesang in wunderbarer Weise aufgenommen. Gott wird gepriesen *durch* (*per*) Sonne, Mond, durch Menschen, selbst durch Bruder Tod (Gotteslob Nr. 19.2). Interessant ist, dass die gängige kirchliche Übersetzung das „per“ des Urtextes mit „für“ übersetzt, was durch die neuere Forschung widerlegt wurde.⁹ Teilhard de Chardin beschreibt in seiner *Messe über die Welt*, wie er die ganze Schöpfung als Altar wahrnimmt, auf dem alles in das Leben und Sterben Christi verwandelt werden kann (vgl. Teilhard de Chardin 1966). Jan Frerichs, von franziskanischer Spiritualität herkommend, lädt Menschen dazu ein, ‚barfuß und wild‘ (so der Titel seines Buches) hinauszugehen, der Schöpfung zu lauschen und sich mit ihr neu zu verbinden (vgl. Frerichs 2024).

Die zweite spirituelle Erfahrungsdimension wird traditionell als *Via Negativa* definiert, d. h. als Unmöglichkeit, Gott mit menschlichen Worten zu beschreiben. Ich möchte diese Dimension jedoch angesichts der Leiden der gegenwärtigen Zeit als spirituelle Einübung in Empathie und deshalb als *Via Empathica* bezeichnen. Durch sie lernen wir, gemeinsam mit dem leidenden Jesus mitfühlend und verletzlich zu werden angesichts der Verwüstungen, die menschliches Handeln in der Schöpfung anrichtet. Zuletzt wird mit der *Via Transformativa* die Hoffnung auf mögliche Verwandlung angesprochen. Es ist der beziehungsreiche schöpferische Gott selbst, der in den Prozessen des Werdens und der Erneuerung erfahrbar wird.

⁹ Vgl. Leppin 2020. Leppin arbeitet die Bezüge des Sonnengesangs zu Ps 148 heraus und übersetzt das „per“ des Gotteslobes durch die Geschöpfe mit „durch“. Bestätigt wird diese Übersetzung durch die Notiz des Biografen von Franz, Thomas von Celano, der in seiner Biografie (Kap. XXIX, Abschnitt 81) schreibt, dass Franz „alle Geschöpfe mit brüderlichem Namen benannte“ und sie zum Lob Gottes aufrief.

*„Das Universum entfaltet sich in Gott, der es ganz und gar erfüllt. So liegt also Mystik in einem Blütenblatt, in einem Weg, im morgendlichen Tau, im Gesicht des Armen. Das Ideal ist nicht nur, vom Äußeren zum Inneren überzugehen, um das Handeln Gottes in der Seele zu entdecken, sondern auch, dahin zu gelangen, ihm in allen Dingen zu begegnen [...]. Nicht weil die begrenzten Dinge der Welt wirklich göttlich wären, sondern weil der Mystiker die innige Verbindung erfährt, die zwischen Gott und allen Wesen besteht, und so empfindet: Alle Dinge – das ist Gott.“ (Papst Franziskus, *Laudato si'* 233–234)*

Es gilt aber auch, den zerstörerischen Mächten zu widerstehen, die gefährdeten Beziehungen der kosmischen Schöpfung zu stärken und durch Versöhnung in den eigenen Lebensbezügen zur Erneuerung des großen Ganzen beizutragen. Dorothee Sölle hat schon früh darauf verwiesen, dass Mystik unauflöslich mit politischem Engagement und Widerstand gegen die Kräfte der Zerstörung verknüpft sein muss (vgl. Sölle 1998). Die gedankenlose Perspektive des *Othinging*, die Mensch / Natur-Entgegensetzung, entwickelt in ihrer technisch-industriellen Umsetzung ein gefährliches narzisstisches Suchtpotenzial, das das menschliche Ego stärkt, statt es verantwortlich in ein Miteinander zu integrieren. Es braucht die Kraft spiritueller Transformation, um diese gefährliche Selbstabschließung und Anästhesie zu überwinden.

Die Kraft spiritueller Transformation gegen gefährliche Selbstabschließung

Gerade an den vielfältigen Widerständen lässt sich umgekehrt die Dringlichkeit der erfordernten Wandlungsprozesse hin zu einem Leben in Mitheschöpflichkeit ablesen. Christliche Gemeinschaften sind deshalb aufgerufen, die sich in der Schöpfung manifestierende und alles begründende Relationalität des schöpferischen Gottes mit allen Geschöpfen zu leben. Wie kann dies spirituell erfahren und liturgisch gestaltet werden?

6.3 Liturgische Konkretionen kosmisch-relationaler Schöpfungsspiritualität

Spirituelle Übung und Erfahrung braucht Räume, braucht das Wiederholen, braucht Gemeinschaft, um sich entfalten und wachsen zu können. Kirchliche Gebäude und traditionelle liturgische Formen bieten Räume an, in denen zum Gotteslob, zur schöpferischen Kommunikation / Kommunion eingeladen wird, in denen Lasten abgeladen und Leiden beklagt, aber auch Zuspruch und Vergebung erfahren werden können.

Was aber in den traditionellen liturgischen Formen häufig ausgeklammert wird, ist der kosmische Schöpfungsraum als der erste Erfahrungs- und Entfaltungsraum von Spiritualität. Zwar erinnern manche Präfationstexte noch daran, dass das Gotteslob gemeinsam mit Engeln und kosmischen Mächten laut wird. In einer neueren Textfassung werden immerhin Menschen, Pflanzen, Tiere und Engel zum Dank und Lob aufgefordert:

*„Ja, wir danken Dir, Gott.
Du hast den Himmel und die Erde geschaffen.
Du bist uns erschienen in Jesus Christus.
Du bist der neue Himmel und die neue Erde.
Du wohnst in uns und erfüllst das All.
Das ist uns wunderbar und unbegreiflich.
Darum danken wir und preisen Dich
mit Pflanzen, Tieren, Menschen und Engeln: SANCTUS“*

(Thomas Hirsch-Hüffeli,
<https://gottesdienstkultur-nordkirche.de/> [23.10.2024])

Das Wissen um Gemeinsamkeit hat sich in bäuerlichen Gemeinden noch in Bittgängen erhalten und findet sich auch gegenwärtig in liturgischen Gebeten und Gesängen. Im *Gotteslob* lädt eine Litanei dazu ein, den Segen Gottes durch die Schöpfung zu bedanken (Nr. 680,4).

Der kosmische Schöpfungsraum als gottesdienstlicher Raum

Besonders eindrücklich wird die Mitgeschöpflichkeit jedoch in den neuen liturgischen Bewegungen aufgenommen, etwa in der Frauenliturgiebewegung (vgl. Enzner-Probst 2008), der *Laudato si'*-Bewegung, in der Feier der Schöpfungszeit und in indigenen Liturgien. Hier wird der gesamte kosmische Schöpfungsraum als der eigentliche gottesdienstliche Raum verstanden und in die Feier einbezogen. Dies wird als Konkretion der *Via Positiva* etwa im Netzwerk von *Church in the Wild* (www.wildchurchnetwork.com [23.10.2024]) erfahren:¹⁰

Die Gemeindeglieder sammeln sich auf einer Wiese, im Wald oder auf einem Berg zum Gottesdienst. Der Ablauf der Liturgie ist traditionell. Statt der Predigt wird jedoch zu einem eco-preaching eingeladen, d. h. die Teilnehmenden suchen sich ein Mitgeschöpf in der umgebenden Landschaft aus und bitten es um seine Auslegung. Das Gehörte wird in die Gruppe zurückgebracht und ausgetauscht. Die ganze Schöpfung ist in den

¹⁰ Die folgenden Beschreibungen stammen von der Autorin.

Verstehensprozess biblischer Texte einbezogen, der Bibeltext seinerseits gewinnt eine neue Tiefe und Weite.

Die *Via Empathica* wird in der Gestaltung einer Liturgie zum Totensonntag erschütternd deutlich:

An einem Pult werden die Namen der Verstorbenen einer Gemeinde verlesen. Im Wechsel dazu nennt an einem zweiten Pult eine zweite Sprecherin die Namen der in diesem Jahr aus der Schöpfungsgemeinschaft ausgelöschten Arten. Alle werden als Teil der kosmischen Schöpfungsgemeinschaft erinnert, beklagt und betrauert.

Die *Via Transformativa* schließlich ermutigt dazu, Hoffnungsbilder zu imaginieren und Veränderungserfahrungen im Alltag als Zeichen für eine umfassendere Wandlung zu interpretieren. Die universale Schöpfungsgemeinschaft und darin eingebettet die Gemeinschaft der Glaubenden wird durch das Leben und den Geist Jesu inspiriert, Verbundenheit und Geschwisterlichkeit mit allen Mitgeschöpfen zu leben und hartnäckig an der Transformation im eigenen und im kollektiven Leben zu arbeiten. Es ist tröstlich, für dieses große Werk (vgl. Berry 1999) unsere Mitgeschöpfe fürbittend an unserer Seite zu wissen.

*„Schöpfer des Lebens,
umgeben von unserer ausgeplünderten Erde,
flehen wir mit der ganzen Schöpfung:
Erbarme dich unser!*

*Schöpferin des Lebens,
umgeben von vergiftetem Wasser,
flehen wir mit der ganzen Schöpfung:
Erbarme dich unser!*

*Schöpfer von allem,
wir, die wir zu deinem Ebenbild geschaffen sind,
sind auf Irrwege geraten.
Und die ganze Schöpfung fleht mit uns:
Erbarme dich unser!“*

(Per Harling 1995)¹¹

¹¹ Die deutsche Übersetzung dieser Verse aus einem längeren Gebet stammt von der Autorin, ebenso die alternierende Gottesanrede, die im Englischen nicht erkennbar ist.

Literatur

- Barad, Karen (2015), *Verschränkungen*, Berlin: Merve.
- Bekoff, Marc / Pierce, Jessica (2017), *Sind Tiere die besseren Menschen? Fairness und Empathie im Tierreich*, Stuttgart: Franck-Kosmos.
- Berry, Thomas (1999), *The Great Work. Our Way Into the Future*, New York: Harmony/Bell Tower.
- Beuys, Joseph (1967), *Urobjekt: Erdtelefon*, Kunstmuseum Bonn.
- Beuys, Joseph (1982), *7000 Eichen – Stadtverwaltung statt Stadtverwaltung*, documenta 7, Kassel.
- Boff, Leonardo (2012), *Zukunft für Mutter Erde. Warum wir als Krone der Schöpfung abdanken müssen*, München: Claudius.
- Braidotti, Rosa (2014), *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen*, Frankfurt a. M.: Campus.
- Brunner-Traut, Emma (1992), *Frühformen des Erkennens. Am Beispiel Alt-Ägyptens*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2. Aufl.
- Cornell, Joseph (1991), *Auf die Natur hören. Wege zur Naturerfahrung*, Mülheim: Verlag an der Ruhr.
- Eckert, Ela (2007), *Maria und Mario Montessoris Kosmische Erziehung. Vision und Konkretion*, Berlin/Münster: LIT (Impulse der Reformpädagogik 15), 2. Aufl.
- Enzner-Probst, Brigitte (1983), *Zwischen Berufung und Beruf*, Berlin: LIT.
- Enzner-Probst, Brigitte (1989), *Pfarrerin. Als Frau in einem Männerberuf*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Enzner-Probst, Brigitte (2008), *Frauenliturgien als Performance. Die Bedeutung von Corporealität in der liturgischen Praxis von Frauen*, Neukirchen: Neukirchener.
- Enzner-Probst, Brigitte (2013a), *Kreative Erlösung, Eine Perspektive auf Schöpfungstheologie und Christologie aus der liturgischen Praxis von Frauen*, in: Enzner-Probst, Brigitte / Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hg.), *Im Einklang mit dem Kosmos. Schöpfungsspiritualität lehren, lernen und leben*, Ostfildern: Schwabenverlag, 22–42.
- Enzner-Probst, Brigitte (2013b), *Kosmische Erziehung. Über die Möglichkeit, Schöpfungsspiritualität zu lehren angesichts der ökologischen Krise*, in: Enzner-Probst, Brigitte / Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hg.), *Im Einklang mit dem Kosmos. Schöpfungsspiritualität lehren, lernen und leben*, Ostfildern: Schwabenverlag, 197–214.
- Enzner-Probst, Brigitte (2015), *Frau – Wir erinnern dich. Eine Frauenmesse*, München: Strube.
- Enzner-Probst, Brigitte (2019), *Mit Geistkraft und Mut. Die Anfänge des Frauenreferats in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Bayern von 1986-1996*, Ostfildern: Schwabenverlag.
- Enzner-Probst, Brigitte (2019), *Mein Leben feiern. Frauengebete im Jahreskreis*, Ostfildern: Schwabenverlag.

Enzner-Probst, Brigitte (2022), Schöpfung als Raum kosmischer Gemeinschaft. Übungswege einer kommunikativen kosmischen Spiritualität, in: Deeg, Alexander / Schmidt, Markus (Hg.), *Spiritualität und Gemeinschaft. Zugänge zu geistlichem Leben in Beziehungen*. Festschrift Peter Zimmerling, Darmstadt: WBG, 553–569.

Enzner-Probst, Brigitte / Lippert, Michael (2023), *Messe des Kosmos*, Uraufführung beim Deutschen Evangelischen Kirchentag in Nürnberg und in der Ordenskirche Bayreuth.

Fischer-Lichte, Erika (1997), *Die Entdeckung des Zuschauers. Paradigmenwechsel auf dem Theater des 20. Jahrhunderts*, Tübingen: Francke.

Franz von Assisi, *Der Sonnengesang*, in: *Katholisches Gebet- und Gesangbuch*. Ausgabe für die Erzdiözese München und Freising, hg. von den (Erz-)Bischöfen Deutschlands und Österreichs und dem Bischof von Bozen-Brixen, Stuttgart 2013, Nr. 19.2.

Frerichs, Jan (2024), *Wilde Kirche. Wie wir uns unsere spirituelle Heimat zurückholen, Ostfildern: Patmos*.

Haraway, Donna J. (1995), *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt a. M.: Campus.

Haraway, Donna J. (2018), *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*, Frankfurt a. M.: Campus.

Harling, Per (Hg.) (1995), *Worshipping Ecumenically. Orders of Service from Global Meetings With Suggestions for Local Use*, Genf: World Council of Churches.

Keller, Catherine (2013), *Über das Geheimnis. Gott erkennen im Werden der Welt. Eine Prozesstheologie*, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder.

Kramm, Matthias (2023) (Hg.), *Rechte für Flüsse, Berge und Wälder. Eine neue Perspektive für den Naturschutz?*, München: oekom.

Latour, Bruno (2001), *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Leppin, Volker (2020), *Laudato si Biblische Motive im Sonnengesang des Franz von Assisi*, in: Fischer, Irmtraud / Frey, Jörg / Fuchs, Ottmar (Hg.), *Natur und Schöpfung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Jahrbuch der Biblischen Theologie 34), 181–198.

Margulis, Lynn (2018), *Der symbiotische Planet oder Wie die Evolution wirklich verlief*, Frankfurt a. M.: Westend.

Moltmann, Jürgen (1987), *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Moltmann, Jürgen (2013), *Kosmische Demut. Bemerkungen zu einem gelungenen Begriff*, in: Enzner-Probst, Brigitte / Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hg.), *Im Einklang mit dem Kosmos. Schöpfungsspiritualität lehren, lernen und leben*, Ostfildern: Schwabenverlag, 60–67.

Papst Franziskus (2015), *Laudato si'*. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, Vatikanstadt: Libreria Editrice Vaticana, https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html [24.07.2024].

Polkinghorne, John (2007), *Quantum Physics and Theology. An Unexpected Kinship*, New Haven/London: SPCK.

Rae, Jen / Coleman, Claire G. (2021), *Refugium*. Ein Film des Centre for Reworlding, Australien, <https://www.centreforreworlding.com/refugium> [24.07.2024].

Roenneberg, Till (2010), *Wie wir ticken. Die Bedeutung der Chronobiologie für unser Leben*, Köln: DuMont.

Rosa, Hartmut (2019), *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Saint-Exupéry, Antoine de (1966), *Wind, Sand und Sterne*, in: ders., *Romane, Dokumente*, Düsseldorf: Karl Rauch.

Schaub, Horst (2013), *Kosmische Erziehung in der Montessoripädagogik*, Freiburg i. Br.: Herder.

Schechner, Richard (2020), *Performance Studies. An Introduction*, Abingdon: Routledge, 4. Aufl.

Sölle, Dorothee (1998), *Mystik und Widerstand. „Du Stilles Geschrei“*, Hamburg: Hoffmann und Campe.

Teilhard de Chardin, Pierre (1966), *Lobgesang des Alls. Die Messe über die Welt. Christus in der Materie. Die geistige Potenz der Materie*, Olten/Freiburg i. Br.: Walter, 2. Aufl.

Thomas von Celano, *Leben und Wunder des heiligen Franziskus von Assisi*. Übersetzt v. Engelbert Grau, Werl: Coelde (Franziskanische Quellenschriften 5).

Thurner, Ingrid (2021), *Anderssein und Andersmachen. Über Diversitäten, Diskriminierungen und Dummheiten*, Wien: Löcker.

Vogt, Markus (2010), *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*, München: oekom, 2. Aufl.

Waal, Frans de (2011), *Das Prinzip Empathie. Was wir von der Natur für eine bessere Gesellschaft lernen können*, München: Hanser.



Rowena Roppelt

Transformative Liturgy

Shaping an Ecological Spirituality

ABSTRACT 

This paper explores the role of liturgical worship in fostering an “ecological conversion” as envisioned by Pope Francis in *Laudato sí*. The discussion focuses on how liturgical worship helps participants to recognise their place within a transcendental horizon of meaning, to recover a sense of the rhythms of the natural world, to learn to perceive nature as “gift”, and to develop a Christian anthropology which understands human beings as part of creation. The conviction that liturgical celebrations can and should bring to expression horizons of meaning which nurture an ecological spirituality and encourage behavioural change, presents a task for liturgical theology: the objectification and evaluation of the mediation of meaning that takes place in the liturgical performance. Two case studies illustrate this concept: a Eucharistic prayer by Anglican Bishop Donald Philips and the poetic “Mass for the Earth” by Antjie Krog. Both examples demonstrate how liturgical prayer can deepen an awareness of creation and encourage a commitment to ecological care. Ultimately, the paper argues that an “ecumenical spirituality” should become a central element of Christian worship, permeating liturgical practice to inspire a more profound and enduring ecological responsibility.

Transformative Liturgie. Entwurf einer ökologischen Spiritualität

*In diesem Beitrag wird die Rolle der Liturgie bei der Förderung einer „ökologischen Umkehr“ untersucht, wie sie Papst Franziskus in *Laudato sí* vorstellt. Die Diskussion konzentriert sich darauf, wie die Feier der Liturgie den Teilnehmenden hilft, ihren Platz innerhalb eines transzendenten Sinnhorizonts zu erkennen, ein Gefühl für die Rhythmen der natürlichen Welt wiederzuerlangen, zu lernen, die Natur als „Geschenk“ wahrzunehmen, und eine christliche Anthropologie zu entwickeln, die den Menschen als Teil der Schöpfung versteht. Aus der Überzeugung, dass liturgische Feiern Sinnhorizonte zum Ausdruck bringen können und sollen, die eine ökologische*

Spiritualität nähren und Verhaltensänderungen fördern, ergibt sich eine Aufgabe für die liturgische Theologie: die Objektivierung und Bewertung der Sinnvermittlung, die im liturgischen Vollzug stattfindet. Zwei Fallstudien veranschaulichen dieses Konzept: ein eucharistisches Gebet des anglikanischen Bischofs Donald Philips und die poetische „Mass for the Earth“ von Antjie Krog. Beide Beispiele zeigen, wie die Feier der Liturgie das Bewusstsein für die Schöpfung vertiefen und ein Engagement für den Umweltschutz motivieren kann. Letztlich wird in dem Papier argumentiert, dass eine „ökumenische Spiritualität“ zu einem zentralen Element des christlichen Gottesdienstes werden sollte, das die liturgische Praxis durchdringt, um zu einer tieferen und dauerhaften ökologischen Verantwortung zu inspirieren.

BIOGRAPHY

Prof. Dr. [Rowena Roppelt](#) is a Canadian liturgist, who has lived and worked in Germany for over 20 years. She studied theology at the Toronto School of Theology and received her Doctorate from the Catholic University of America in Washington, D.C. For many years she was engaged in Catholic Youth work in the dioceses of Eichstätt and Munich. Since 2020 she has served as interim professor in the School of Transformation and Sustainability at the Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt.

Prof. Dr. [Rowena Roppelt](#) ist eine kanadische Liturgiewissenschaftlerin, die seit über 20 Jahren in Deutschland lebt und arbeitet. Sie studierte Theologie an der Toronto School of Theology und promovierte an der Catholic University of America in Washington, D.C. Viele Jahre war sie in der katholischen Jugendarbeit in den Diözesen Eichstätt und München tätig. Seit 2020 ist sie Vertretungsprofessorin an der School of Transformation and Sustainability der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt.

ORCID  0000-0002-5870-0400

KEY WORDS

liturgy; eucharist; ritual; value-action-gap; ecological conversion; ecological spirituality; horizons of meaning; retinity; cosmic; eschatological; anthropocentrism; ecocentrism; mediation of meaning; transformation; motivation; participation; performance

Liturgie; Eucharistie; Ritual; Handlungs-Werte-Lücke; ökologische Umkehr; ökologische Spiritualität; Sinnhorizonte; Retinität; kosmisch; eschatologisch; Anthropozentrismus; Ökozentrismus; Sinnvermittlung; Transformation; Motivation; Partizipation; Performance

“Regrettably, many efforts to seek concrete solutions to the environmental crisis have proved ineffective, not only because of powerful opposition but also because of a more general lack of interest, denial of the problem, indifference, nonchalant resignation or blind confidence in technical solutions.” (*Laudato si’* 14)

A recurring theme in the Encyclical Letter *Laudato si’* is the problem of motivation. Even those who are convinced of the seriousness of the crisis that faces our planet seem unwilling or unable to engage in concrete action. Pope Francis diagnoses a “value-action-gap”, that afflicts both individuals and societies: “An awareness of the gravity of today’s cultural and ecological crisis must be translated into new habits” (*Laudato si’* 209). Christians need to experience, suggests Francis, “‘an ecological conversion’, whereby the effects of their encounter with Jesus Christ become evident in their relationship with the world around them” (*Laudato si’* 217). For social ethicist Markus Vogt, the key to enabling sustainable action is the development of an ecological social ethic, characterized by intergenerational justice in the distribution of natural resources (cf. Dennebaum 2010, 90).¹ Both Pope Francis and Vogt agree that the motivation necessary for the active engagement in the care for and protection of the creation requires a new perspective and a widening of horizons.

The source of this new perspective and the key to bridging the “value-action-gap” is, Pope Francis suggests, “the rich heritage of Christian spirituality” which can “motivate us to a more passionate concern for the protection of our world” (*Laudato si’* 216). People nourished by this spirituality are enabled to recognize and act upon their relationship to the whole of creation, to which all are “joined in a splendid universal communion” (*Laudato si’* 220). Such a spirituality cannot be taught or “sustained by doctrine alone”; nor, as theologian Tonke Dennebaum points out, can it simply be legislated: “Transforming this sensitivity to the ecological issue into concrete political projects remains very difficult in the global context”.²

What is required, says Francis, is an “interior impulse which encourages, motivates, nourishes and gives meaning to our individual and communal activity” (*Laudato si’* 216). Drawing upon the work of Dennebaum, this paper will seek to demonstrate that the celebration of the liturgy provides a unique opportunity for the formation of individuals and communities in a spirituality that nourishes and motivates such an “ecological conversion”. It will begin by examining the perspectives that must be transformed, before moving on to discuss the relationship between liturgy and the trans-

¹ Citations from this article have been translated into English by the author.

² „Die Umwandlung dieser Sensibilität für die ökologische Frage in konkrete politische Vorhaben gestaltet sich im globalen Kontext weiterhin sehr schwierig.“ (Dennebaum 2010, 84)

formation of horizons, and the function of liturgy in the ecological conversion in particular. Using the categories thus developed, the paper will reflect upon two examples of liturgical prayer which seek to foster or nurture an ecological spirituality, and propose a task for liturgical theology.

1 Debunking myths of modernity

Before discussing the role of liturgy in ecological conversion, it is important to examine the elements contributing to the lethargy that plagues concrete solutions to the environmental crisis. What perspectives need to change before people and societies become actively involved? Pope Francis points to the need for “a critique of the ‘myths’ of a modernity grounded in a utilitarian mindset”, and the need to develop an “ecological equilibrium” (*Laudato si’* 210).

A lethargy that plagues concrete solutions to the environmental crisis

1.1 Individualism

The first “myth” that Francis names, is the myth of individualism: “We lack an awareness of our [...] mutual belonging” (*Laudato si’* 202). Dennebaum agrees:

“One of the key difficulties in implementing a genuine awareness of sustainable action in the world is the question of individual motivation. The utilitarian reference to the provision of the same amount of resources for the current generation as for their children and grandchildren is obviously less effective the more a society is characterized by individualized lifestyles and by accelerated and spatially unbounded work and leisure behavior.”³

Exaggerated individualism makes it impossible to implement sustainable structures and policies that guarantee all people access to globally available resources, while avoiding the exploitation of the environment (cf. Dennebaum 2010, 94).

³ „Eine der entscheidenden Schwierigkeiten bei der Umsetzung eines echten Bewusstseins für nachhaltiges Handeln in der Welt ist die Frage der individuellen Motivation. Der utilitaristische Hinweis auf die Zurverfügungstellung einer gleichen Menge an Ressourcen für die gegenwärtige Generation wie für deren Kinder und Enkel greift ganz offensichtlich umso weniger, je mehr eine Gesellschaft durch individualisierte Lebensformen und durch beschleunigtes und räumlich entgrenztes Arbeits- und Freizeitverhalten geprägt ist.“ (Dennebaum 2010, 101)

1.2 *Shortsightedness*

A second challenge is the myth of unlimited progress. Francis says, “We lack an awareness of [...] a future to be shared with everyone” (*Laudato si’* 202). We behave as if our accelerating use of resources and our pollution of the environment can continue indefinitely, thereby endangering the rights of future generations (cf. Dennebaum 2010, 90). Dennebaum suggests that this “shortsightedness” is related to the question of how we experience time:

“The imbalance of time scales in ecological, social and economic processes can lead to irreparable damage to the ecological balance. Extremely short product life cycles, the industrialization of agriculture, fast food, recreational stress or inappropriate use of telecommunications can lead to long-term concerns being pushed into the background. [...] The only way out is to find the ‘right measure of space and time’.”⁴

1.3 *Anthropocentrism*

Another challenge is the need to recover an “ecological equilibrium”. In *Laudato si’* Francis stresses repeatedly the relatedness of all of creation and emphasizes that an awareness of “our common origin” could encourage concrete action for the care of creation. In other words, the myth of anthropocentrism needs to be debunked. Human beings need to recognize that “we are not disconnected from the rest of creatures [...] we do not look at the world from without but from within, conscious of the bonds with which the Father has linked us to all beings” (*Laudato si’* 220). Vogt argues for a “relative anthropocentrism” as the basis for an ecological social ethic: the protection of nature is grounded in this case not primarily in its own value, but rather in its long-term usefulness or necessity for human beings. Such a relative anthropocentrism demands nonetheless that humans take responsibility for their behaviour and “avoid any false alternative between anthropocentrism and the value of fellow non-human creatures”.⁵

1.4 *Ecocentrism*

A further characteristic of a sustainable ecological social ethic therefore is, according to Vogt, a network of relationships, “retinity”, among the various fields that contribute to the problematic. There must be a balance be-

⁴ „Das Ungleichgewicht der Zeitmaße in ökologischen, sozialen und ökonomischen Prozessen kann zu irreparablen Schädigungen des ökologischen Gleichgewichts führen. Extrem kurze Produktlebenszyklen, Industrialisierung der Landwirtschaft, Fastfood, Freizeitstress oder ungute Nutzung von Telekommunikation können dazu führen, dass langfristige Anliegen in den Hintergrund rücken. [...] Einen Ausweg bietet lediglich das ‚rechte Maß für Raum und Zeit‘.“ (Dennebaum 2010, 94)

⁵ „[...] jede falsche Alternative zwischen Anthropozentrik und dem Wert der nichtmenschlichen Mitgeschöpfe zu vermeiden.“ (Dennebaum 2010, 91)

tween social, ecological and economic processes of development, and an absolutization of any one of these fields must be avoided (cf. Dennebaum 2010, 92). This balance would undermine the myth of “ecocentrism”. Similarly, Francis stresses the need for networking: “ecological equilibrium” requires the nurturing of “a harmony within ourselves, with others, with nature and other living creatures, and with God” (*Laudato si’* 210).

1.5 *Taking the world for granted*

For Francis the perspective that brings together all of these categories is “the recognition that the world is God’s loving gift, and that we are called quietly to imitate his generosity” (*Laudato si’* 220). The tendency either to take the resources of the earth for granted, or to assume that we have the right to use them as we will, is the final myth that needs to be undermined. The awareness of ourselves as recipients of God’s great goodness, calls us to engage in care for that which we have received.

2 **Liturgy and the mediation of horizons of meaning**

If these are the perspectives that need to change in order to bridge the value-action-gap, the next question that needs to be addressed is how ritual or liturgy could contribute to this transformation. What does liturgy have to do with ethics and with concrete action outside of the worship space?

Ritual plays a decisive role in the dynamic development of societies.

According to ethnologist Victor Turner, ritual plays a decisive role in the dynamic and ongoing development of societies. Rituals generate, critique and transform meaning. They bring beliefs and values to expression. By participating in ritual, individuals assimilate the values of a society and develop a horizon within which to make sense of their world. Turner describes ritual as “distinct phases in the social process whereby groups become adjusted to internal changes and adapted to their external environment” (Turner 1967, 20). He presents ritual as a dynamic system of symbolic objects, actions, words, gestures, relationships and arrangements of space, by means of which societies and the individuals within them are constantly in the process of formation (cf. Kelleher 1991, 100).

Margaret Mary Kelleher draws upon the work of Turner to explain the function of Christian liturgy. She describes the liturgy as “ecclesial ritual action” (Kelleher 1988, 5; Kelleher 1991, 100). That which the assembly performs in the liturgy is its own corporate meaning. The symbolic system of the liturgy embodies the shared memories, beliefs, values, hopes and commitments of the assembly, and thus in the performance of liturgy, the Church and individuals within it participate in their own ongoing realization (cf. Kelleher 1988, 6). Similarly, Teresa Berger has emphasized that “[t]he meaning of liturgy [...] comes to be seen as always actively negotiated (and ‘produced’) by those present” (Berger 2006, 75).

The process of ecclesial becoming is the mediation and appropriation of a public horizon.

This process of ecclesial becoming is, Kelleher suggests, the mediation and appropriation of a “public horizon”. This horizon is a “world of meaning”, which sets out the public spirituality of the assembly, and provides a vision of what it means to live as a member of the Christian community. This horizon is received, passed on in the ritual action, yet it is not static, nor is it necessarily identical with meanings identified in official liturgical texts or commentaries. Decisions made within the collective subject about the concrete performance of the liturgy may alter the public horizon, even while this is being transmitted (Kelleher 1988, 7). Berger suggests that such critical and transformative decision making continues even when the liturgical performance itself has finished: “Much liturgical meaning-making happens outside of the specific time-frame of the liturgy itself, as people ponder, find solace in, resist, and subvert liturgical celebrations and their powers in lived life” (Berger 2006, 76).

According to ritual theorist, Ronald Grimes,

“What is unique to liturgy is not that it communicates [...], proclaims [...], or exclaims [...], but that it asks. Liturgically, one approaches the sacred in a reverent, ‘interrogative’ mood, waits ‘in a passive voice,’ and finally is ‘declarative’ of the way things ultimately are. In liturgy, ritualists ‘actively act’ in order to be acted upon.” (Grimes 2013, 45)

In liturgy, participants wait upon the divine, experience the world as it really is, learn to see beyond the way things seem to be. It is this encounter with the divine that shapes a new horizon, a new perspective, and thus

a new way of being in relation to the world and to other human beings. Grimes says, “Liturgy is a way of coming to rest in the heart of the cosmos. Liturgy is how a people becomes attuned to the way things are – the way they really are, not the way they appear to be” (Grimes 2013, 45). Liturgy thus involves a cosmic dimension, helping us to recognize our place in the midst of creation.

Liturgy helps us to recognize our place in the midst of creation.

Orthodox liturgist, Alexander Schmemmann describes the function of the liturgy in a similar fashion:

“The liturgy of the Church is cosmic and eschatological; but the Church would not have been cosmic und eschatological had she not been given, as the very source and constitution of her life and faith, the experience of the new creation, the experience and vision of the Kingdom which is to come.” (Schmemmann 1990, 58)

The liturgy can be transformative because it is eschatological. It is the experience already – but not fully – of the world as God means it to be. In participating in the liturgy, worshipers grow into this identity. This experience has the potential to change the way people live and act in the world. Bruce Morrill explains,

“giving oneself over to the radical otherness, the transcendent, messianic, and eschatological content of the liturgy, changes the way one perceives and prioritizes all aspects of life – interpersonal, economic, familial, political.” (Morrill 2000, 106)

These various descriptions of the nature of liturgy offer insight into the way that ritual performance or praying of the church might effect an ecological conversion in the participants. The texts, music, symbols and rituals of the liturgy invite participants not only to experience but to take part in the ongoing formation of a horizon of meaning – namely, the “new creation”, the world as God meant and means it to be. At its best, liturgy is an encounter, a gifted experience, that can help to transform the perspective of its participants, so that a change in behaviour becomes not only possible but necessary.

3 Nurturing an ecological conversion

From the theory that the performance of liturgy can and ought to shape horizons of meaning, we move to concrete examples of the way that liturgical worship could nurture a specifically ecological spirituality. Dennebaum has suggested that liturgical worship offers “a unique opportunity to address the ethics of creation as a theme of the human world”.⁶ Specifically, he points to elements of liturgical celebration that address the perspectives in need of transformation, if an ecological conversion is to take place.

3.1 Communion

The common celebration of the liturgy, when the assembly joins together in praise of the God of creation, stands in stark contrast to the individualism that hinders the just and sustainable distribution of resources among people around the world. Dennebaum asserts that,

A communion, which extends to the whole of creation

“The joint celebration of liturgy [...] can convey the value of community and social responsibility – especially if the sustainability aspect is an explicit part of the praise of creation – without making a cost-benefit calculation with a view to one’s own offspring. The celebration of the praise of creation makes community tangible and thus becomes a source of motivation for a sustainable and just treatment of creation.”⁷

In *Laudato si’*, Francis points to the celebration of the Eucharist as the summit of this communion, which has its foundation in the God who became part of our world, and which extends beyond human beings to the whole of creation:

“Joined to the incarnate Son, present in the Eucharist, the whole cosmos gives thanks to God. Indeed the Eucharist is itself an act of cosmic love: ‘Yes, cosmic! Because even when it is celebrated on the humble altar of a country church, the Eucharist is always in some way celebrated on the altar of the world’.” (Laudato si’ 236)⁸

The local celebration of the Eucharist is the opportunity for those gathered together to experience in Christ their relatedness to each other and to the whole of creation, and to grow ever deeper into the realization of the consequences of this relationship.

⁶ „[...] eine einmalige Gelegenheit, die Ethik der Schöpfung als Thema der menschlichen Lebenswelt zur Sprache zu bringen.“ (Dennebaum 2010, 102)

⁷ „Die gemeinsame Feier von Liturgie hingegen kann [...] den Wert von Gemeinschaft und gesellschaftlicher Verantwortung transportieren, ohne eine Kosten-Nutzen-Rechnung mit Blick auf die eigene Nachkommenschaft aufzustellen. Die Feier des Schöpfungslobs macht Gemeinschaft erfahrbar und wird so zu einer Quelle der Motivation für einen nachhaltigen und gerechten Umgang mit der Schöpfung.“ (Dennebaum 2010, 101)

⁸ Compare Teresa Berger (2022, 22): “[...] this sense of communion in worship with everything created runs through the whole encyclical. It comes to a highpoint in the Pope’s claim that in the Eucharist, ‘the whole cosmos gives thanks to God’.”

3.2 Foresightedness

The liturgy also offers the context within which to recover “the right measure for space and time”. In contrast to the “breathless acceleration of life” that characterizes postmodern society, the liturgy offers “a way to bring the marked times of the year and the rhythm of natural processes to expression and make them tangible”.⁹ The feasts of the liturgical year and the patterns of the liturgy of hours, for instance, invite worshipers to take the time to recognize and rejoice in God’s presence in the midst of everyday life and in the world around us. The ancient Church Order, the so-called *Apostolic Tradition*, for instance, which instructed Christians to engage in prayer at regular intervals during the day, explains the particular significance of prayer at midnight:

“[...] at this hour all creation is still for a moment, so that they may praise the Lord stars and trees and waters stop for an instant, and all the host of angels [that] ministers to him praises God at this hour together with the souls of the righteous.” (TrAp 41,15, in: Bradshaw et al. 2002, 200)

Teresa Berger explains that this directive “insists that midnight prayer joins human beings to a vast primordial, cosmic communion of praise” (Berger 2022, 12). The liturgy of the hours grounds participants in the natural patterns of time, and reveals these patterns as the opportunity to encounter God in creation. Gordon Lathrop explains, “To pray according to the motions of the sun is to do not just any ritual but to use the sun’s passages as occasions to remember God’s deeds with praise and to beseech God’s mercy” (Lathrop 1993, 37).

Moreover, the encounter with God in the liturgy challenges worshipers to expand their temporal and spatial horizons (cf. Dennebaum 2010, 98–99). In the liturgy, the shortsightedness which plagues postmodern society meets with an experience of time that brings together past, present and future. This involves not merely the recognition of the divine in time and space, but the inbreaking of a new time, a new creation, or, as Schmemmann has it, a “new aeon”. The renewal of creation has already begun, and we are invited to experience it, and join in bringing it forward. The celebration of the “Lord’s Day” is the source of this new horizon. Schmemmann explains,

“The Lord’s Day is not ‘one out of the several’ days of the week and does not belong to time, just as the Church is ‘not of this world,’ and cannot be a part of it. But at the same time the Lord’s Day, the first and eighth

⁹ „Liturgie im Allgemeinen und liturgisches Schöpfungslob im Besonderen können jedoch einen Weg weisen, wie man die geprägten Zeiten des Jahres und den Rhythmus der natürlichen Prozesse ins Wort bringen und erfahrbar machen kann.“ (Dennebaum 2010, 101)

day, does exist in time and is revealed in time, and this revelation is also the renewal of time, just as the existence of the Church in the world is its renewal and salvation.” (Schmemmann 1986, 183)

The Eucharist, which is celebrated on Sunday, rather than on the Sabbath, is the sign of this new eschatological understanding of time. While the Sabbath is the day to celebrate God’s work in creation and to rest with him, Sunday marks the resurrection of Christ, the transformation of the world as we knew it. In the early Church, Sunday was described for this reason as the “eighth day”, the day when God’s good creation, broken by humankind, is renewed – already, but not yet. Lathrop says,

“To encounter Christ risen is to encounter God’s spirit and God’s mercy, things that have been promised for the last day, when God’s dwelling is to be with humankind and tears are to be wiped away. Christians believe the eighth-day meeting is already the dawning of that day. The eighth day is the beginning of a new creation.” (Lathrop 1993, 40)

The eighth day as a motivation to work towards the world as God always intended it be

The eighth day is not an escape from the world, but the reason, the motivation to work towards the renewed creation, the world as God always intended it be. Christians can hope and work for a renewed world, because they have already had a taste of it.

3.3 Harmony

The liturgical prayer of the Church also provides the opportunity to situate human beings within the whole of creation. People, trees, stars and waters join together in praising God. The psalms which play such a central role in the liturgy of hours, form worshipers in a sense of the relatedness of all that is, and focus attention upon the one who creates and sustains the world:

*“Mountains and all hills,
fruit trees and all cedars!
Wild animals and all cattle,
creeping things and flying birds!
Kings of the earth and all peoples,
princes and all rulers of the earth!*

*Young men and women alike,
old and young together!
Let them praise the name of the LORD,
for his name alone is exalted;
his glory is above earth and heaven.” (Psalm 148,9–13)*

Worship as a corrective to anthropocentrism

Dennebaum suggests that the praise of God in creation provides a necessary corrective both to anthropocentrism and to an ecocentrist mentality that tends to absolutize the natural world at the expense of social and economic realities (cf. Dennebaum 2010, 101–102). Liturgical worship offers the opportunity to experience and to practice “ecological equilibrium”, until it becomes second nature. Berger encourages the rediscovery of Christian worship as “the primordial posture of everything created”. According to this perspective, worship

“is not simply about creation as a theme [...] or about praise and thanksgiving for creation in the liturgy. Rather this insistence is about something more radical, namely a new – or better ancient – understanding of who is included in the worshipping assembly. In this understanding, liturgical communio is inter-creaturely, and exercised in the praise of God offered by all that has been called into existence.” (Berger 2022, 9)

It is not only, however, the content of liturgical texts and prayers that shapes the ecological spirituality, but the very way that liturgy works – bringing a variety of genres and forms into relationship with one another. Dennebaum remarks,

“There is hardly any area of human experience that contains as much potential for retinity as the liturgy. [...] it is possible within the liturgy to relate very different areas of life to each other, e.g. in intercessions the concrete needs in work and the environment, in the psalm the joy and gratitude for creation and, in meditation, awareness and empathy for nature and the beauty of the world.”¹⁰

Liturgy teaches participants to recognize the interconnectedness of all things, and thus counteracts the tendency to focus upon one area of development at the expense of another (cf. Dennebaum 2010, 99–100).

Lathrop may shed further light on the potential of liturgy to encourage retinity. He has argued that it is precisely the “setting of one thing next to an-

¹⁰ „Es gibt wohl kaum einen Bereich menschlicher Erfahrung, der so viel Potential für Retinität enthält wie die Liturgie. [...] So kann es innerhalb der Liturgie gelingen, sehr unterschiedliche Bereiche des Lebens miteinander in Bezug zu setzen, z. B. in Fürbitten die konkreten Nöte in Arbeit und Umwelt, im Psalm die Freude und Dankbarkeit über die Schöpfung und in Meditationen das Bewusstmachen und Nachempfinden von Natur und Schönheit der Welt.“ (Dennebaum 2010, 99–100)

other” (Lathrop 1993, 33) that produces meaning in Christian worship. The juxtaposition of word and table, of praise and beseeching, of teaching and bath communicate the paradox that “the very God who is praised as creator of all is also known as present in the cross to all the misery that everywhere cries out for mercy” (Lathrop 1993, 80). This structure or *ordo* of the liturgy draws worshipers in and produces “a new view of the world, a response to the wretched of the world” (Lathrop 1993, 81). The liturgical *ordo* is replete with paradox, and resists the acceptance of simplistic or one-sided solutions. Lathrop says, “The truth about God is proclaimed in juxtapositions, not in solitary and univocal statements or actions, and always is announced by beggars who pray” (Lathrop 1993, 66).

3.4 Gift and task

Finally, liturgy contributes to an ecological spirituality by enabling participants to recover a sense of wonder at the beauty of the world God has given us. Dennebaum says,

“The liturgical praise of creation focuses in particular on the beauty and meaning of creation and in this way creates a space for perceiving and appreciating the intrinsic value of creation. In contrast to the direct perception of nature, this is less about the concrete beauty and design of the world but rather an understanding of nature as creation and as a gift to be glorified and at the same time protected.”¹¹

Learning to wonder at the beauty of the world and to perceive it as a gift means acknowledging the responsibility to care for what has been given.

¹¹ „Das liturgische Schöpfungslob richtet den Blick besonders auf die Schönheit und den Sinn der Schöpfung und schafft auf diese Weise einen Raum, um den Eigenwert der Schöpfung wahrzunehmen und wertzuschätzen. Dabei geht es – anders als im direkten Wahrnehmen der Natur – weniger um konkrete Schönheit und Ausgestaltung der Welt als um das Verständnis der Natur als Schöpfung und als zu verherrlichendes und zugleich schützenswertes Geschenk.“ (Dennebaum 2010, 100)

4 A task for liturgical theology

Out of this conviction that liturgical celebrations can and should bring to expression horizons of meaning which nurture an ecological spirituality, arises a task for liturgical theology. The initial mediation of meaning that takes place in the liturgical performance must be objectified, made explicit. The challenge for the liturgical theologian is to put into words what is being communicated or performed, in other words, to engage in a second mediation of meaning. A further aspect of this task is the evaluation of the adequacy of the horizon mediated in the liturgical action. Is a particular ritual or prayer form an adequate expression of an ecological spirituality

(cf. Kelleher 1988, 10)? While participation in liturgy can contribute to the formation of an ecological spirituality, a liturgy may also serve to obscure problematic perspectives or to stabilize the status quo. Part of the task of liturgical theology is thus the recognition and restructuring of “broken liturgies” (Berger 2006, 78).

The recognition and restructuring of “broken liturgies”

As a contribution to this task, two very different examples will now be considered.

4.1 A new Eucharistic Prayer

The Constitution on the Sacred Liturgy, *Sacrosanctum Concilium*, named the liturgy, and above all, the celebration of the Eucharist, the “primary and indispensable source from which the faithful are to derive the true Christian spirit” (*Sacrosanctum Concilium* 14). In *Laudato si’*, Christian spirituality is shown to be essentially ecological in nature, and the Eucharist is described as the source of a spirituality of creation (cf. *Laudato si’* 236–237). It thus matters very much how the Church celebrates this liturgy, and what comes to expression in the performance. Central to this performance is the *Great Thanksgiving*. This prayer might be described as a confession of the faith of the Church: here the memories, beliefs, values, hopes and commitments of the assembly come to expression in narrative form. The *Great Thanksgiving* is characterized by an “anamnetic-epicletic” structure: It is first of all the remembrance and thanksgiving for all that God has already accomplished, as creator, redeemer and sanctifier. On the basis of this remembrance of what God has accomplished, the prayer dares to ask for the fulfillment of the Kingdom of God, the renewed world, which, in the life, death and resurrection of Jesus Christ, has already begun. It asks that God transform the gifts of bread and wine that the assembly offers, so that the assembly itself may be transformed, and participate in the realization of this new world (cf. Gerhards/Kranemann 2019, 218–219).

Throughout the history of the Church, this central prayer has had many different incarnations, each with its own unique emphasis. A new Eucharistic Prayer, composed in 2015 by Donald Phillips, a Bishop of the Anglican Church of Canada, attempts to bring to expression an ecological spirituality, and to empower worshipers to act upon their praying (cf. Phillips 2015). Within the traditional structure of a Eucharistic canon, this prayer dares

to expand the perspective of the assembly, using a Trinitarian address to invite the assembly to join in creation's praise of the creator-God, to realize the redemption of all creation in God the Word, and to reaffirm its own vocation to the care of creation in communion with Holy Wisdom.

The anamnestic portion of the prayer begins with the blessing and thanksgiving of the God who made himself known in his creative and redemptive activity in history. The grateful recitation of the divine action since the beginning of the world reminds the worshipers not only of God's great goodness, but also of their own identity. The celebrant prompts: "We give you thanks", and the people respond, "For we are gifted with your likeness, O God." The prayer tells us what God is like, and thus sets forth a Christian anthropology: God is the one who out of love created the universe: "you formed this world and everything in it as your Garden; calling it good, and giving this created order to the humanity you formed in your image." The world is good, and human beings, created in the image of God, are "gardeners", "charged [...] with caring for this fertile gift". God is also the one who "made a covenant with Israel; and through them called the peoples of all nations to live in peace, justice and righteousness with all of humanity". Those who are "gifted with God's likeness" must therefore also be concerned with peace, justice and righteousness for all people.

Gifted with God's likeness, and failing to realize this likeness

Human beings are, however, also those who fail to realize this likeness with God, those who have "abused the responsibility and freedom you gave us, and used the gifts you provided to injure your creation, each other, and ourselves". They are those who "break faith" with God, setting other priorities, making "other things the gods of our lives". Another, more traditional prayer in use in the Anglican Church of Canada, speaks of how human beings "turned away from you in sin" (Anglican Church of Canada 1985, 193). In this new prayer, the sin is specified. Humans are sinful beings when they fail in their task to be gardeners and peacemakers, when they fail to image the God of creation. In spite of this failure, God remains faithful to the people he created, seeking them out "as a lover does their beloved". The celebrant prompts: "We give you thanks," and the people respond, "For your unfailing, redeeming love." It is this unfailing love that enables people to continue to hope and to engage in the task given to them.

This prayer sets human beings firmly in the context of the whole of creation. The integral relationship between humanity and creation comes to

expression very clearly in the introduction to the *Sanctus*: “Therefore, with all of the beauty and wonder of your creation we lift our voices in praise to you: Holy, holy, holy ...” The *Sanctus* itself is a reference to Isaiah 6,3, the prophet’s vision of the Seraphim in heaven praising the Lord of Hosts. In other Eucharistic Prayers of the Anglican Church of Canada, this song of praise is extended to include human beings. For instance: “Therefore we praise you, joining with the heavenly chorus, with prophets, apostles and martyrs, and with those in every generation who have looked to you in hope.” (Anglican Church of Canada 1985, 202) This new prayer, reminiscent of psalms of creation, invites worshipers to join with the whole of creation in praising God.

The focus upon the relationship between humanity and creation continues following the *Sanctus*, in anamnetic prayer addressed to the second person of the Trinity: “Living Christ, you indeed are blessed and worthy of all thanks and praise.” Christ is praised for his redeeming work, beginning with his incarnation and culminating in the gift of his life on the cross “for the sake of the whole world”. Following the pattern of the West Syrian anaphoras, the *Institution Narrative* serves as the climax of this anamnetic portion of the prayer (cf. Gerhards/Kranemann 2019, 219).

The redemption of Christ reaches the whole of creation.

The redemption in Christ is not limited to human beings, but reaches the whole of creation. The incarnation is “the ultimate gift of your love for the whole of creation”; the birth of Christ is the answer to the groaning of creation “for our restoration as your stewards of this world”. Christ comes to renew the whole of creation by recalling human beings to their role within it. He models what it means to care for the whole of creation: reaching out to all people, especially those on the fringes of society, “moving beyond acceptable boundaries, to heal a foreign woman, to call a society outcast to become one of your colleagues”. Redemption in Christ means turning perspectives upside-down, initiating a “politics of God’s Kingdom [...] where the great ones are those who serve”. The foot washing at the Last Supper is offered as an example of how this transformative love works, and as a command to follow the example.

The strength to participate in the transforming love of Christ is the subject of the epicletic portion of the prayer. Following the *Institution Narrative*, the celebrant prays, “Pour out your Holy Spirit on these gifts and upon us, uniting us to Christ as your children forever.”¹² This section of the prayer

¹² Here the prayer slips back briefly to addressing the first person of the trinity – disturbing the otherwise consistent structure. Perhaps due to concern about the validity of the consecration?

demonstrates two particularly innovative structural elements: From this point on, the addressee is the third person of the Trinity. Also at this point, the assembly takes over the main speaking role, praying together for “empowerment”. The celebrant is cast in the role of the respondent, summing up the quintessence of the people’s petitions. Each of the four petitions elaborates the ways in which the assembly needs to be supported by the Holy Spirit in the realization of their task as children of God and stewards of creation. There must be a transformation in perceiving:

People: Life-giving God, empower us to recognize the beauty and integrity of creation and to order our lives to be good stewards of its gifts.

Celebrant: Holy Spirit, open our eyes to see your truth.

The Spirit is asked to help change the way we see the world and our role within it.

Not only individual perception needs changing, however, also structures and institutions need to be renewed, so that sustainable development becomes possible. This requires a transformed understanding and the responsible use of reason:

People: Life-giving God, empower us to use our freedom to set people, institutions, and governments free to be sources of life and support for all people.

Celebrant: Holy Spirit, open our minds to receive your wisdom.

Empowered by a renewed ability to recognize the world as a gift and ourselves as stewards, and facilitated by sustainable structures, individuals need the strength to act out of self-giving love, as Jesus did:

People: Life-giving God, empower us to witness to greatness by serving those around us, especially the poor and marginalized.

Celebrant: Holy Spirit, open our hearts to offer your love.

A final petition asks for the transformation of the assembly:

People: Life-giving God, empower us to entrust our lives to you, and to each other; making us a community of Jesus’ disciples living in faith and hope.

Celebrant: Holy Spirit, open our lives to embrace your will.

Realizing our identity as beings created in the likeness of God and following the example and command of Jesus Christ requires the formation of community. It means learning not only to trust one another but to *entrust* our lives and the lives of our loved ones first to God and thus to each other.

To entrust our lives first to God and thus to each other

The communion in faith and hope for which the assembly prays is mirrored and practiced in the structure of the prayer itself. That the *Great Thanksgiving* is fundamentally the prayer of the whole assembly, has been demonstrated in Eucharistic Prayers throughout the history of the Church by the fact that it is composed in the first person plural and framed by the opening dialogue of the *Sursum Corda* – “Lift up your hearts”, “We lift them up to the Lord” – and the concluding great *Amen* that is spoken by all and which signals the consent of the assembled people of God. In this new prayer, the joint action of all participants is emphasized still further by the inclusion of regular acclamations on the part of the people in the anamnestic section, but above all by the exchange of speaking roles that takes place in the epicletic part of the prayer. Here the assembly takes the initiative, speaking in unison the petitions to the Holy Spirit. Based upon the history of God’s creative and redemptive actions which they have heard, the people proclaim together their longing for transformation and their willingness to be transformed.

This *Great Thanksgiving* demonstrates effectively how the central prayer of the Church might help to transform the perspectives of the assembly, nurturing the sense of their integral place within the whole of creation, revealing the wonder of God’s gift, recalling them to their vocation as stewards of creation, and shaping them as a community committed to working towards the renewal of creation.

4.2 Broken Earth. Mass for the Universe

In his exploration of the possible role of liturgy in the cultivation of an ecological ethics, Dennebaum focuses almost exclusively on “doxology”, arguing that the liturgy can help participants to realize their place in the midst of a creation which offers praise and thanks to its creator. While this transformation of perspective is certainly central to the ecological conversion, it overlooks the need for the expression and cultivation of other emotions: sorrow, anger, or repentance. The Eucharistic Prayer which we

have examined brings to expression not only praise for the creating and re-deeming acts of God, but also the regret that human beings have destroyed God's gift, instead of caring for it. Praise and thanksgiving are juxtaposed here with confession. It must be admitted, however, that this expression of remorse is rather restrained, if not understated.

In the collection of poems entitled, *Broken Earth. Mass for the Universe* (Krog 2020; translation Rondaij 2023), by South African poet Antjie Krog, the lament for the destruction of the earth is far from understated. The *Mass for the Universe* is an "ode to the earth", which uses the elements of a requiem Mass to challenge readers to recognize their complicity in the brokenness of our world: "It is an impressive appeal and indictment at the same time: how can we take care of each other if we do not take care of our fragile earth that is about to break. Do something while you still can!" (Meppelink 2022; machine trans. from Dutch by deepL.com) The collection of poems might also be understood as a challenge to widen the language of liturgical praying, to provide space for the expression of pain and brokenness, and our own culpability. This is a liturgy in which the creation gives voice to its sorrow and its anger, and in which it demands justice.

The divine one herself cries out for help.

For instance, the *Introitus* and *Miserere Nobis* is an invocation of the universe, using "the un-disclosed name God". The divine is recognized in the beauty of creation, "I am God! Calls the winter grass that colours the meadows white with ripe." But God is also addressed in the wounded creation: "I am God! Calls the family in the heaving dinghy / I am God! Shines the plastic polluted sea." The images of the refugee family, at the mercy of the ocean, or the sea clogged with garbage challenge the reader to recognize God even, or especially, in the midst of misery. In the image of the suffering creation, the divine one herself cries out for help.

The *Dies irae*, with seven pages and eight sections, is the longest part of the collection. Here the reader is confronted with the anger of those who suffer because of the unjust distribution of the world's resources and the destruction of the environment:

*"From the ends of the earth
the poor come to us
they shout and clench their fists on the mountain slopes
they throng together in the voids*

*and however you may turn they are with us
and with our inability to lead a virtuous life
in relationship to them.”*

The Day of Wrath becomes almost tangible in this description of the suffocating, inescapable hordes of people, screaming for justice. The reader is trapped by her own feeling of powerlessness, impotence, and inability to change her way of living.

A very different tone is set in the final poem, *Lux aeterna*, a reworking of the *Lord's Prayer*. After the terrifying visions of the Day of Wrath, this prayer is a plea for the forging of a new relationship with the earth and all its creatures:

*“Our Fragile Earth that extends under the universe
let Your Existence be holy to us,
let us see You as a kingdom
let us take good care for You,
for Your surface
as for Your depths.”*

The earth itself is the object of this prayer, and the petition to be enabled to recognize its holiness is at the same time an expression of the commitment to care for the earth. The earth is acclaimed as the giver of life: “You give us everyday / our daily light, tempered water, photosynthesis and bread.” Rather than asking for forgiveness for that which is unpardonable – “our pollution you cannot forgive / neither the way we abuse and destroy each other” – this prayer asks that we be tempted to transform our way of being: “Lead us into the temptation to love You above all else / to redeem You from all festering disgrace”. The doxology with which *Lux aeterna* concludes is an affirmation of the wonder of the earth, which speaks of the hope that all is not lost: “Because to You belongs this point in the cosmos / and its power, its abundance and its delightful equilibrium / in eternity.”

Broken Earth. Mass for the Universe might serve as an inspiration for the liturgy of the Church. In this collection of poems, the liturgy provides the framework for words and images that are capable of rousing readers to sorrow or remorse. These poems demonstrate the way that liturgy might provide the opportunity to express anger and frustration, but also to nourish hope and courage in the face of the destruction of our earth. Our churches would be well served to cultivate poets capable of giving voice to such powerful liturgical texts.

5 Performing horizons of meaning

While the written or spoken word is an integral element of the mediation of meaning in the liturgy, it is not the only means, nor can it function in isolation. As Turner and Kelleher insist, ritual is a dynamic system that communicates and allows the assimilation and further development of personal and societal or ecclesial meaning. It involves not only text, but symbolic objects, actions, gestures, music, the use of space and time. It is the interaction – or, as Lathrop would have it – the juxtaposition of all these elements that bring the Christian horizon of meaning and its ecological spirituality to expression.

Ritual is a dynamic system, involving not only text.

In attempting to demonstrate the task of liturgical theology, this paper has focused on texts. This is, however, only the first step, for the mediation of meaning must take into account the way that the liturgy is performed. For instance, both the content and structure of the Eucharistic Prayer by Donald Phillips bring to expression the communion among participants, challenging an individualistic perspective. An important next step in the mediation of meaning would be the observation and interpretation of the performance of this prayer. Does this communal identity come to expression in the arrangement of space and in the gestures of the participants? Does the celebrant stand apart from the assembly, raised above them? Do the people gather about the table together, or face the front? Are there varying postures during the prayer – who stands, kneels or sits? Does the communion that follows the prayer resemble a feast, or does it bring to mind rather the line-up at the fast-food window of a McDonald's?

The prayer also emphasizes the beauty and wonder of the creation we have been given. Does this wonder and the realization of giftedness come to expression in the symbolic objects used in the liturgy? Do the bread and wine look, smell and taste appetizing? Are they recognizable as bread and wine? Where do they come from? Did those who grew the grain and baked the bread receive a living wage? Are the bread and wine presented as gifts, for instance, in a procession to the altar? Do other elements of creation play a role in the ritual – for instance, in the decoration of the worship space, or in the presentation of the gifts? Might the liturgy be celebrated outside?

That performance plays a central role in the mediation of meaning becomes very clear in watching and listening to a performance of Krog's *Bro-*

ken Earth. Mass for the Universe.¹³ The collection has been set to music by South African composer Antoni Schonken, and performed in Rotterdam and Doesburg. The performance in Doesburg took place in a church building, the instruments and choir arranged in the chancel, with a simple cross as background. The text, spoken by Krog herself, is juxtaposed with both music – instrumental and choral – and with raw cacophonies of voices. Although spoken and sung in Afrikaans, the meaning of the poetry comes to expression in sound: it is disturbing, haunting, chilling and, at the last, peaceful and uplifting. The *Mass for the Universe*, performed in this setting, reinterprets the other liturgies that have taken place here, bringing to expression in a new way what the Christian message of sin and redemption means, and what relevance it might have for a broken earth and for guilty human beings.

6 Conclusion

What motivates people to care for the earth? This paper has argued that the ecological spirituality called for by Pope Francis must become a central aspect of the liturgical worship of the church. It is not enough to relegate our prayer for the “Common House” to one special day or season¹⁴ of the year (cf. The Holy See 2015). The liturgical celebrations of the Church need to be permeated by a spirituality that is capable of widening the horizons of the praying assembly. Drawing upon the tradition of the Church, we need to expand – and sometimes reform – the vocabulary, symbols and performance of our liturgical celebrations so that they authentically reflect and shape the memories, beliefs, values, hopes and commitments of the assembly, challenging us to live and act in the world in a manner consistent with our praying. As Morrill asserts,

“Christians need to know a way of living in relation to God, humanity, and all creation that can transform what they – due to arrogance, selfishness, indifference, resignation, or despair – already know and take for granted about the way the world is.” (Morrill 2000, 107)

Participation in the liturgy is – or should be – the opportunity to experience and to embody a transformative way of being in the world.

¹³ My comments are based on the performance in Doesburg, which took place on September 10 and 11, 2022: <https://www.youtube.com/watch?v=sZ21F4gpCVs> [19.03.2024].

¹⁴ In her introduction to *Full of Your Glory. Liturgy, Cosmos, Creation* (2019), 7, Teresa Berger notes the development of “a whole new season in the liturgical year dedicated to creation”.

References

- Anglican Church of Canada (1985), *The Book of Alternative Services of the Anglican Church of Canada*. Seventeenth Printing with Revisions, Toronto: ABC Publishing (The Anglican Book Centre).
- Berger, Teresa (2006), *Breaking Bread in a Broken World. Liturgy and Cartographies of the Real*, *Studia Liturgica* 36, 1, 74–85.
- Berger, Teresa (ed.) (2019), *Full of Your Glory. Liturgy, Cosmos, Creation*, Collegeville, MN.
- Berger, Teresa (2022), “All you have created rightly gives you praise”, *Ex Fonte* 1, 5–29.
- Bradshaw, Paul F. et al. (2002), *The Apostolic Tradition. A Commentary*, ed. by Harold W. Attridge, Minneapolis, MN (Hermeneia).
- Dennebaum, Tonke (2010), *Doxologie und Ethik der Schöpfung*, *Una Sancta* 65, 84–104.
- Gerhards, Albert / Kranemann, Benedikt (2019), *Grundlagen und Perspektiven der Liturgiewissenschaft*, Darmstadt: wbg Academic.
- Grimes, Ronald (2013), *Beginnings in Ritual Studies*, Waterloo: *Ritual Studies International*, 3rd Edition.
- Kelleher, Margaret Mary (1988) *Liturgical Theology. A Task and a Method*, *Worship* 65, 1, 2–25.
- Kelleher, Margaret Mary (1991), *The Communion Rite*, *Journal of Ritual Studies* 5, 2, 99–122.
- Krog, Antjie (2020), *Broze aarde: een mis voor het universum*, PARK. Unpublished translation into English by Dr. Joyce Rondaij, presented at the Conference of *Societas Liturgica* in Maynooth, Ireland, 2023.
- Lathrop, Gordon W. (1993), *Holy Things. A Liturgical Theology*, Minneapolis: Fortress Press.
- Laudato Si'. Encyclical Letter of the Holy Father Francis on Care for our Common Home (2015), https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html [27.03.2024].
- Meppelink, Gert (2022), *Uitvoering „Broze Aarde“ Doesburg, een mis voor het universum.!!*, <https://www.youtube.com/watch?v=sZ21F4gpCVs> [18.03.2024].
- Morrill, Bruce T. (2000), *Anamnesis as Dangerous Memory. Political and Liturgical Theology in Dialogue*, Minnesota: The Liturgical Press.
- Phillips, Donald (2015), *A new Eucharistic Prayer*, Calgary: Unpublished manuscript, presented at the Conference of *Societas Liturgica* in Maynooth, Ireland, 2023.
- Sacrosanctum Concilium. *Constitution on the Sacred Liturgy* (1963), https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_en.html [27.03.2024].
- Schmemmann, Alexander (1986), *Introduction to Liturgical Theology*, trans. Asheleigh E. Moorhouse, Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press.

Schmemmann, Alexander (1990), *Liturgy and Theology*, in: *Liturgy and Tradition. Theological Reflections of Alexander Schmemmann*, ed. by Thomas Fisch, Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 49–68.

The Holy Bible. New Revised Standard Version (1989), Nashville.

The Holy See (2015), *Letter of His Holiness Pope Francis for the Establishment of the World Day of Prayer for the Care of Creation*, www.vatican.va/content/francesco/en/letters/2015/documents/papa-francesco_20150806_lettera-giornata-cura-creato.html [19.03.2024].

Turner, Victor W. (1967), *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca: Cornell University Press.



Lennart Luhmann und Nikita Semenikhin

Ikonen im Westen heute

Ikonspiritualität als Brücke zwischen Ost und West?

ABSTRACT 

Im vorliegenden Beitrag stellen die Autoren Überlegungen angesichts der Beobachtung an, dass Ikonen der ostkirchlichen Tradition im westlichen Bereich immer regelmäßiger vorkommen. Das Verständnis der Ikone und ihrer Spiritualität ist im Westen angesichts der Trennung von ihrem ursprünglichen liturgischen Sitz im Leben eine offene Frage, weil im östlichen Verständnis Theorie und Praxis wegen der verbindlichen Ikonenverehrung zusammenhängen. Die unterschiedliche Entwicklung der kirchlichen Kunst in West und Ost besonders seit dem Großen Schisma, die im Westen bis zur Bildlosigkeit und zur Abstraktion reicht, zeigt die Auffälligkeit des Ikonentrends im Westen. Ikonentheologische Ansätze russischer Theologen wie Pawel Florenskij, Paul Evdokimov und Leonid Ouspensky werden skizziert, auf die sich die katholischen Theolog:innen François Boespflug, Emanuela Fogliadini und Joseph Ratzinger für eine Reflexion der Ikone im Westen beziehen. Das Thema der Ikonen im Gebiet der Spiritualität zu behandeln, kann nicht die theologische Brisanz der Bilderfrage verbergen, die besonders in ökumenischer Hinsicht diffizil, aber von besonderer Bedeutung ist.

Icons in Western Christianity today. Spirituality of icons as a bridge between East and West?

Icons hold an essential place in the Eastern Christian tradition. The authors of this article reflect on their observations that icons become more frequent in the West. They seek to understand the use of icons and their spiritual meaning in this current context as they are lacking their original Eastern liturgical context. Western and Eastern religious art has followed diverging paths, especially since

the Great Schism. While icon worship remains a fundamental element in the Eastern church, closely entwining theory and practice, the Western tradition has moved towards abstract representations and even aniconism. Thus, the reemergence of icons is particularly noteworthy. Catholic theologians François Bœspflug, Emanuela Fogliadini and Joseph Ratzinger explore the status of icons in the West based on the theology of icons as defined by the Russian theologians Pavel Florenskij, Paul Evdokimov and Leonid Ouspensky. These will be outlined for this discussion. Raising the question of icons within the context of spirituality cannot shy away from the poignant and difficult – yet important – question of images and their ecumenical role.

| BIOGRAPHIES

Mag. theol. **Lennart Luhmann**, evangelisch-lutherisch, promoviert in Theologie an der Georg-August-Universität Göttingen.

ORCID  0009-0008-7206-6937

E-Mail: [lennart.luhmann\(at\)stud.uni-goettingen.de](mailto:lennart.luhmann(at)stud.uni-goettingen.de)

Nikita Semenikhin M.A., russisch-orthodox, studiert Philosophie am Päpstlichen Athenäum Sant'Anselmo in Rom.

ORCID  0009-0003-8874-7271

E-Mail: [semenikhin.austria\(at\)gmail.com](mailto:semenikhin.austria(at)gmail.com)

| KEY WORDS

Bilderverehrung; Ikone; Ikonenspiritualität; Joseph Ratzinger; Pavel Florenskij; Paul Evdokimov; François Bœspflug; Emanuela Fogliadini

veneration of images; icon; spirituality of icons; Joseph Ratzinger; Pavel Florenskij; Paul Evdokimov; François Bœspflug; Emanuela Fogliadini

1 Einleitung

Seit einigen Jahren gibt es immer öfter Ikonen in der kirchlichen Realität Mitteleuropas. Sie finden sich regelmäßig in westkirchlichen Klöstern und Kapellen wie in Exerzitienhäusern oder auch in Kirchen in der Stadt. Von meist nicht-orthodoxen Ikonenkünstler:innen werden zudem häufig an denselben Orten Ikonenmalkurse angeboten. Ausgehend von Gemeinschaften wie Taizé, die viele Menschen anziehen, finden Ikonen in Gemeinden und im häuslichen Bereich Verbreitung, sei es zur dauerhaften oder nur temporären Aufstellung. Außerdem begegnen immer wieder moderne ‚Ikonen‘ im westlichen Stil, d. h. Bilder, die in traditioneller Ikonenmaltechnik gemalt, aber in westlichen Bildtypen bzw. einem modernen Stil gehalten sind. Dieser Trend der *Ikonenspiritualität* ist im westlichen Bereich auffällig, weil in den ostkirchlichen Heimatländern der Ikone ein besonderes Bildverständnis und eine starke Bilderverehrung üblich sind. Der westliche Zugang zu religiöser Kunst ist heute jedoch für gewöhnlich ein anderer. Folglich stellen sich durch die Präsenz von Ikonen im Westen einige systematisch- und ökumenisch-theologische Rückfragen. In der theologischen Wissenschaft wird das Praxisphänomen der Ikonenspiritualität allerdings kaum behandelt. Nur selten wird die orthodoxe Ikonentheologie auch auf westkirchliche Verständnisse und die hiesige gegenwärtige Nutzung von Ikonen bezogen.

Ein betont spirituelles Interesse an der orthodoxen Frömmigkeit

Die konfessionellen Kulturen schleifen sich im Westen zunehmend ab oder nähern sich teilweise einander an. Für die Gruppe der spirituell Suchenden gilt dies noch mehr. Zu einem Interesse am östlichen Christentum und seiner Liturgie und Ikonographie, wie sie besonders seit der Nachkriegszeit im Westen geläufig ist, tritt ein betont spirituelles Interesse an der orthodoxen Frömmigkeit, besonders am Herzensgebet und an Ikonen. Gelegentlich geht auch eine Wiederentdeckung älterer westlicher Kunst mit dem Interesse an Ikonen einher. Was die Bildtraditionen des Ostens und des Westens in historisch-theologischer Hinsicht verbindet und trennt, folgt in einem ersten Durchgang (2).

So verbreitet sich ein bestimmter Bildnistyp, der eben noch ein Konfessionsmarker war, zunehmend weiter und wird von Christ:innen im Westen übernommen. Dass sich an diesem freien Umgang mit Ikonen aber ein ty-

pisch westliches Verständnis von religiöser Kunst zeigt, wird an der orthodoxen Ikonentheologie deutlich, für die die Ikonen ein zentrales Glaubensgut der Kirche sind (3).

Warum werden aber Ikonen im Westen herangezogen? Bedeutet das eine Abkehr von der modernen westlichen religiösen Kunst? Oder werden die Ikonen gerade wegen ihrer langen Tradition rezipiert? Wie wird mit den Ikonen praktisch umgegangen – oder wie sollte mit ihnen umgegangen werden? Wird ihnen Verehrung entgegengebracht? Wie diese Themen theologisch bedacht werden, wird anhand von zwei jüngeren Werken römisch-katholischer Autor:innen gezeigt: Joseph Ratzinger sowie François Boespflug und Emanuela Fogliadini (4).

Angesichts der beschriebenen Veränderungen im religiösen Feld könnte die Gemeinsamkeit der Nutzung dieser Bilder eine Chance für ökumenische Gespräche sein. Dem Für und Wider der Nutzung von Ikonen im Westen geht der abschließende Teil des Aufsatzes in ökumenischer Perspektive nach (5).

2 Bildumgangsweisen historisch

2.1 Westkirche

2.1.1 Im Katholizismus

Christliche Kunst und ihr Verständnis haben im Westen eine komplexe Geschichte, die durch verschiedene theologische, philosophische und historische Entwicklungen geprägt ist. Bilder spielen im Katholizismus eine ambivalente Rolle: Ihre Bedeutung und theologische Einordnung haben sich im Laufe der Geschichte mehrmals gewandelt. Im frühen Christentum war die Haltung zu Bildern zunächst eher zurückhaltend, während die Verehrung von Reliquien zunehmend an Bedeutung gewann. Im frühen Mittelalter zur Zeit des Byzantinischen Bilderstreits (730–843) wurden im Westen unterschiedliche Bildverständnisse deutlich, die von einer Hochschätzung und Verehrung von Bildern in Rom bis hin zu einer scharfen fränkischen Kritik an der Überschätzung von Bildern reichten (vgl. Belting 1990, 331–333; 348–349). Als zentrale Referenz diente jeweils Papst Gregor der Große (590–604), dessen Betonung des didaktischen Nutzens der Bilder als eine Mittelposition zwischen den Polen der Bilderverehrung und Bilderfeindschaft gelten kann.

Ab dem frühen 13. Jahrhundert kam es durch Raubkunst der Kreuzfahrer zu einer deutlichen Vermehrung östlicher Bilder im Westen.¹ Die westlichen Künstler adaptierten die Ikonen, wodurch eine eigene Bildtradition entstand. Parallel dazu entwickelte sich eine persönliche Beziehung zu den Bildern und das Gebet vor Ikonen wurde zur allgemeinen Praxis. Begünstigt wurde diese Entwicklung durch die Schriften des Dionysius Areopagita und seine hierarchische Sicht der Welt und der Kirche, deren *anagogismus* seit dem 12. Jahrhundert z. B. von Suger von Saint-Denis verstärkt ästhetisch rezipiert wurde: Suger vertrat die Ansicht, dass materielle Dinge nicht abgelehnt oder abgewertet werden sollten, da die Kunst sowohl zur Verherrlichung Gottes und der Heiligen als auch zum Erkennen der göttlichen Herrlichkeit geschaffen wird (vgl. Barry 2014, 15).

Kunst zum Erkennen der göttlichen Herrlichkeit

Mit der Rationalisierung des Denkens im Spätmittelalter und dem Aufkommen des Nominalismus änderte sich das Verständnis der Ikonen erneut. Das Bild verlor seine anagogische Funktion und wurde zum Zeichen für die dahinterstehende Realität. Die ontologische Bedeutung des Bildes verschwand, während seine *psychologische, ästhetische* und *pädagogische* Bedeutung zunahm. Das Konzil von Trient bekräftigte 1563 zwar die Verehrung von Bildern, betonte aber gleichzeitig, dass diese keine mystische Bestimmung bzw. keinen übernatürlichen Inhalt besäßen.² Bilder sollten zur Anbetung und zum Dank und Lob Gottes dienen, aber nicht als Mittel zur Erlangung von göttlicher Gnade verstanden werden.

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) versuchte, den Vollsinn der symbolischen Dimension der Liturgie wieder zu entdecken. Die allgemeine Wichtigkeit des Symbols in der Liturgie wurde betont, wobei das doppelte Bewegungsmuster – von Gott zum Menschen und vom Menschen zu Gott – hervorgehoben wurde (vgl. *Sacrosanctum Concilium* 7). Das Symbol wird nun als Brücke zwischen Transzendenz und Immanenz verstanden. Die Liturgie selbst und vor allem die Eucharistie werden als ein religiöses Symbol wahrgenommen. Trotz dieser neuen Ausrichtung sagt das Konzil nichts Neues über die Relevanz der Ikonen. Der Brauch, heilige Bilder in der Kirche zu haben, sollte beibehalten werden, aber in *mäßiger* Menge (vgl. *Sacrosanctum Concilium* 125). Die lebendige Realität der in der Liturgie dargestellten Ereignisse wird also in erster Linie durch das Wort und die Eucharistie erreicht. Das Bild deute dabei nur auf die göttliche Realität hin und wirke *ästhetisch* und *psychologisch* auf die Gottesdienstteilnehmer:innen ein.

¹ Während der rund sechzigjährigen Besetzung durch die Kreuzfahrer wurden in Konstantinopel unzählige Kunstwerke geraubt. Wie Kurt Weitzmann zeigt, wurde die byzantinische Ikonenkunst von vielen Kreuzfahrern übernommen und adaptiert, die dann nicht nur die originalen byzantinischen Ikonen, sondern auch ihre eigenen modifizierten Versionen mit nach Hause brachten (vgl. Weitzmann 1966, 74–75).

² „Ferner soll man die Bilder Christi, der jungfräulichen Gottesgebäuerin und anderer Heiliger vor allem in den Kirchen haben und behalten und ihnen die schuldige Ehre und Verehrung erweisen, nicht weil man glaubte, in ihnen sei irgendeine Gottheit oder Kraft, deretwegen sie zu verehren seien, [...]“ (Denzinger/Hünemann 2001, 1823)

2.1.2 *Im Protestantismus*

1522 kam es in Wittenberg unter Andreas Karlstadt zum Bildersturm in den Kirchen. Martin Luther erkannte jedoch den didaktisch-pädagogischen und spirituellen Wert von Bildern über Themen der Heiligen Schrift. Er steht damit wie andere Wittenberger Reformatoren in der westlichen Tradition, die sich auf Gregor den Großen bezieht (als „Bibel für die Ungebildeten“): „Es [das Bild] ist für den Glauben nützlich, aber nicht heilsnotwendig.“ (Loewenich 1980, 550) Die Beibehaltung von vorreformatorischen Bildwerken wurde geradezu ein Charakteristikum der lutherischen Reformation, wobei auch viele Heiligen- und Marienbilder an Ort und Stelle geblieben sind. Diese „bewahrende Kraft des Luthertums“ (Fritz 1997) hat dennoch eine Offenheit für neue Entwicklungen der religiösen Kunst behalten, die in den meisten lutherischen Kirchen bis heute eine gewisse Bedeutung im Kirchraum behalten hat.

Keine Ablenkung von der Konzentration auf das Wort Gottes

In der Ablehnung der Bilderverehrung waren sich die verschiedenen Reformatoren einig, aber sie hatten unterschiedliche Ansichten über die Möglichkeit der Existenz christlicher Kunst als solcher. In der reformierten Kirche überwiegt die strenge Befolgung des biblischen Bilderverbots, das auch für Christ:innen gelte. Die Bilder sollen aus den Orten entfernt werden, an denen Gottesdienst gefeiert wird, damit nichts die Christ:innen von der inneren Konzentration auf das Wort Gottes ablenkt (vgl. Loewenich 1980, 546–555).

Für reformatorische Christ:innen allgemein gilt bildende Kunst als verzichtbar, da das Wort Gottes vor allem mittels gesprochener und gesungener Worte verkündigt wird. Gleichwohl ist eine bildliche Gestaltung von Kirchräumen in vielen evangelischen Gemeinden üblich, wenn auch je nach konfessioneller Prägung oft eine gewisse Zurückhaltung gegenüber Bildern vorhanden ist. Dennoch gibt es auch heute zuweilen ein wachsendes Interesse an Ikonenspiritualität im evangelischen Bereich.

2.2 *Ostkirche*

Seit dem Ende des Byzantinischen Bilderstreits im 9. Jahrhundert besteht im östlichen Christentum die Überzeugung, dass Rechtgläubigkeit untrennbar mit der Verehrung der Ikonen verbunden ist, die bereits durch das

Zweite Konzil von Nizäa 787 formuliert wurde.³ Ernst Kitzinger zeigt auf, dass die vorangegangenen bilderfeindlichen Bestrebungen in der Kirche eine Folge des wachsenden Ausmaßes der Ikonenverehrung gewesen waren, die sich kurz vor dem 8. Jahrhundert auf enorme Dimensionen – sowohl geographisch als auch spirituell – ausgedehnt hatte (vgl. Kitzinger 1954). Kitzinger argumentiert, dass sich im Laufe der frühbyzantinischen Zeit das Verständnis von Ikonen allmählich in den spezifischen Bräuchen und im Glauben an ihre übernatürlichen Eigenschaften und den ebenso übernatürlichen Ursprung manifestierte (vgl. Kitzinger 1954, 96). Seine Hauptthese lautet, dass sich in der frühen Geschichte der Ikonenverehrung die Tendenz abzeichnete, „to break down the barrier between image and prototype“ (Kitzinger 1954, 101), was eines der wichtigsten Merkmale in der Praxis der Ikonenverehrung in der Zeit nach Justinian (527–565) darstellte (vgl. Kitzinger 1954, 95–97).

Glaube an übernatürliche Eigenschaften von Ikonen

Die Ausbreitung der Ikonenverehrung verlief jedoch nicht ohne Widerstand. Sie führte zu einer kritischen Haltung, die besagt, dass so die Grenzen zwischen christlichem Glauben und Magie verwischt würden. Die Erzählungen über wundertätige Ikonen weisen Kitzinger zufolge auf das damalige Verständnis der engsten *ontologischen* Verbindung des Bildes mit dem Urbild hin. Diese „Verwischung“ (*blurring*, nach Kitzinger) war für die entstehende bilderfeindliche Bewegung ein Hauptmotiv für die Anklage. Die Theologie der Ikone, die eine solche „mystische“ Haltung gegenüber der Ikone rechtfertigte, war noch in rudimentärem Zustand und noch nicht dogmatisch formuliert worden. Das Fehlen einer solchen ausdrücklichen Theologie, die einen klaren Unterschied zwischen kirchlichen Riten und heidnischen Kulturen bieten würde, ließ es zum Byzantinischen Bilderstreit kommen.

Johannes von Damaskus und andere Theologen bemühten sich um eine solche Theologie und versuchten zu zeigen, dass Ikonen Träger der göttlichen Gnade sind und dass die Gläubigen durch ihre Verehrung dieser Gnade teilhaftig werden können. Grundlage für diese Rechtfertigung waren drei Hauptgedanken: erstens die Idee der *Inkarnation* (das fleischgewordene Wort), zweitens die Idee der *Ebenbildlichkeit* in all ihren Dimensionen und schließlich die Idee der Schönheit und des Wertes der *Materie*. Das ist in der Tat ein entscheidender Wandel in der Haltung gegenüber Ikonen, da diese Denkrichtung nicht mehr eine bloße Rechtfertigung von Ikonen darstellte,

³ So wird nicht nur die Zulässigkeit der Bilder festgehalten, sondern ebenso, dass sie der Erinnerung dienen und begrüßt/geküsst werden sollen und ihnen „achtungsvolle Verehrung“ zukommen soll (Denzinger/Hünemann 2001, 277). „Wer diese [Bilder], die den Namen des Herrn und seiner Heiligen tragen, nicht grüßt, der sei mit dem Anathema belegt.“ (Denzinger/Hünemann 2001, 278)

sondern vielmehr ihre Notwendigkeit für die christliche Theologie *grosso modo* behauptete.

Johannes von Damaskus unterscheidet sechs Arten, das Wort εἰκόν zu verstehen (vgl. *Patrologiae Graeca* 94, 1240–1244 und 1340–1344):⁴

1. der Sohn als Ikone des Vaters,
2. Ikonen im Rat Gottes als göttliche Vorsehung,
3. der Mensch als Ikone Gottes,
4. Ikonen als physische Objekte, die die geistige Wirklichkeit zeigen,
5. Ikonen als Vorahnung der Zukunft,
6. Ikonen als Erinnerung an die Vergangenheit.

Das ikonische Pattern zeigt, wie Realität überhaupt funktioniert.

Diese Ebenbildlichkeit in allen Dimensionen der Realität wird von Johannes ontologisch verstanden, nämlich als das *ikonische Pattern*, das zeigt, wie Realität überhaupt funktioniert: von der trinitarischen Gottheit in sich selbst über die geschaffene Welt bis hin zum Menschsein. Andrew Louth fasst diese Denkweise so zusammen:

„This is not just a list, it is an evocation of the multitude of ways in which reality echoes reality [...]. It is a picture of the ways in which images establish relationships between realities [...]. But to deny the image is to threaten the whole fabric of harmony and mediation based on the image“ (Louth 2021, 414).

Daher wird den Ikonen eine verbindende Funktion zugeschrieben, indem sie die gesamte Realität durchdringen und letztlich Mensch und Gott vereinen.

Ein großer Teil der Argumentation von Johannes basiert auf der Idee der Inkarnation und damit einhergehend auf der Relevanz der Materie:

„Das Bild [εἰκόν] Christi ist Christus, und das Bild des Heiligen ist der Heilige; und weder wird die Macht vermindert noch die Herrlichkeit geteilt, sondern die Herrlichkeit des Bildes wird zur Herrlichkeit des Abgebildeten“ (*Patrologiae Graeca* 94, 1264A).

Oder:

„Ich ehre, huldige und verneige mich vor der Materie [ὕλη], durch die meine Erlösung vollbracht wurde. Aber ich verehere sie nicht als Gott, sondern als voll göttlicher Wirkung und Gnade“ (*Patrologiae Graeca* 94, 1300B–C).

⁴ Die Übersetzungen fremdsprachiger Zitate wurden, wenn nicht anders angegeben, von den Verfassern dieses Aufsatzes vorgenommen.

Johannes legte somit den Grundstein für die traditionelle Ikonentheologie im Osten: Ihm folgten die Energienlehre von Gregor Palamas⁵ im 14. Jahrhundert und die ikonentheologischen Schriften der russischen Philosophen und Theologen des 20. Jahrhunderts.

3 Grundzüge der Orthodoxen Ikonentheologie

Die wichtigsten Thesen der im 19./20. Jahrhundert weiter ausgearbeiteten, besonders russisch-orthodoxen Ikonentheologie können exemplarisch zusammengefasst werden. Pawel Florenskij, Paul Evdokimov und Leonid Ouspensky werden als Vertreter dieser theologischen Richtung herangezogen, weil sie einen starken Einfluss auf die westliche Theologie haben.

3.1 *Ontologische Bedeutung und Funktion der Ikone*

Die orthodoxe Theologie erkennt den Ikonen eine ontologische Bedeutung zu, woran Florenskij unzweideutig wieder und wieder erinnert: „Die [Ikonen-]Kunst ist nicht psychologisch, sondern ontologisch, ja sie ist die Offenbarung des Urbildes“ (Florenskij 1996, 383); oder auch: „Die Ikone wird immer als eine Tatsache der göttlichen Realität anerkannt“ (Florenskij 1996, 450). Er nennt die Ikone „visuelle Ontologie“ (Florenskij 1996, 504). Ikonen gehen also über die bloße Repräsentation hinaus, d. h. sie sind nicht nur Symbole im Sinn von Zeichen, die auf einen Heiligen verweisen, sondern Realsymbole, die das Dargestellte sowohl darstellen als auch manifestieren und dadurch den Betrachtenden eine reale Erfahrung des Göttlichen vermitteln sollen. Für das östliche Denken ist die Ikone nicht wesentlich das Urbild, aber sie besitzt seine Heiligkeit und Energie. Durch sie offenbart sich das Göttliche selbst und verwandelt die Umgebung. Sie dient nicht nur dazu, die Gläubigen emotional zu berühren, sondern auch dazu, die Vereinigung aller Wesen in Gott zu verwirklichen. Was bzw. wer auf der Ikone dargestellt ist, existiert also *objektiv* und verleiht diese Realität dem Verehrenden.

3.2 *Die Ikone als liturgisches und spirituelles Werkzeug*

Die Ikone wird nicht nur als Gebetsbild betrachtet, sondern auch als liturgisches Bild, das ein wesentliches und notwendiges Element der orthodoxen Kirche und der liturgischen Praxis ist. Wie Ouspensky schreibt: „Was die

⁵ Wie Anton Kartaschew bemerkt: „In der Theologie des heiligen Gregor Palamas im 14. Jahrhundert wurde dieses Wesen der Gemeinschaft mit den göttlichen Energien enthüllt. Dies zerstört alle Überbleibsel des ikonoklastischen Rationalismus und Positivismus, die sich in die orthodoxe Theologie eingeschlichen hatten und auf den Verstand der Verteidiger der Ikonen drückten“ (Kartaschew 2008, 560).

Ikone zeigt, verwirklicht sich als Erstlingsfrüchte im eucharistischen Wesen der Kirche“ (Ouspensky 1977, 36). Evdokimov erklärt, dass „die Ikone es uns vor allem ermöglicht, die bildliche Funktion der Liturgie selbst zu sehen, eine visuelle, sinnbildliche Darstellung der gesamten Heilsökonomie“ (Evdokimov 2005, 189). Ikonen besitzen somit eine reale Kraft, den Raum, in dem sie sich befinden, zu verwandeln und die göttliche Welt in der Kirche präsent zu machen.

Teilhabe an der göttlichen Welt voller lebendiger Heiliger

Durch die Ikone wird eine sowohl geistige als auch materielle Umgebung geschaffen, die den Gläubigen eine Teilhabe an der göttlichen Welt voller lebendiger Heiliger ermöglicht. Durch ihre Anwesenheit in Gottesdiensten wird – gemäß der Auffassung oben genannter Theologen – der Raum der Kirche mit göttlicher Gegenwart erfüllt und die Gläubigen werden dazu eingeladen, sich mit dieser Realität zu verbinden. Durch ihre Verehrung (d. h. Berührung, Küssen, Verneigung) wird die Ikone zu einem Ort der körperlichen Begegnung mit dem Göttlichen, an dem Heilung und Verwandlung geschehen können.

3.3 Die Ikone als Ort der Begegnung und Verwandlung

Die Ikone wird als Ort des Übergangs zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt verstanden. Die Spiritualität der Ikone besteht dabei aus zwei Bewegungsrichtungen: von unten nach oben (anagogisch) und von oben nach unten (energetisch) – Florenskij spricht von ὁδὸς ἄνω und ὁδὸς κάτω, die im religiösen Leben vereint seien (vgl. Florenskij 1996, 133–134). Die Bewegung von oben nach unten ist gerade die Bewegung von Gott zum Menschen, als Herabkommen der ungeschaffenen Gnade Gottes durch die Ikone:

„Im Dogma der Ikonenverehrung wird anerkannt, dass der Künstler das Ergebnis des göttlichen Wirkens im Menschen in die Sprache der Formen, der Farben und der Linien übersetzen, es in ihnen zeigen und offenbaren kann; [...] dieses göttliche Wirken, das den Menschen verwandelt, ist das unerschaffene und unvergängliche Licht, die Energie der Gottheit, die leiblich wahrnehmbar und anschaulich ist. So verschmilzt die Lehre von den göttlichen Energien mit der Lehre von den Ikonen.“ (Ouspensky 1997, 285–286)

Das orthodoxe Bewusstsein betrachtet die Personen auf den Ikonen als Träger dieser Heiligkeit. Oder mit Evdokimov: „Die Ikone ist ein Medium der energetischen Präsenz“ (Evdokimov 2005, 193). Die Antlitze der *präsenten* Heiligen laden ein, gemeinsam mit ihnen Gott zu loben und so Teil der himmlischen Gemeinschaft zu werden.

3.4 Die ikonographische Kunst als visuelle Theologie

Die Kunst der Ikone im Osten entwickelt sich als *visuelle Theologie* und Ausdruck der Schönheit. Nach Evdokimov ist jedoch „nicht die Ikone selbst schön, sondern die Wahrheit, die auf die Ikone herabsteigt und sich in ihr Erscheinungsbild einprägt“ (Evdokimov 2005, 225). Der so verstandene Glaube ist dann nicht das Ergebnis logisch-rationalen Wissens und auch nicht allein der Lektüre heiliger Texte, sondern entwickelt sich aus der *beschauenden* Erfahrung, in *nonverbalen* Ausdrucksformen (vgl. Evdokimov 2005, 38–39). Die Macht der logischen Konstruktionen weicht der Macht der *direkten* Erfahrung. Denn Gott zu sehen heißt, ihn zu erkennen.

Die Macht der logischen Konstruktionen weicht der Macht der direkten Erfahrung.

Das Antlitz Gottes oder des/der Heiligen ist nach Florenskij die höchste ontologische Realität, die die Schönheit am vollkommensten wiedergibt. Das Anschauen des Antlitzes ist unendlich wichtiger als alle Erklärungen oder Beweise. Oder besser: Die Ikone ist der Beweis für die Existenz Gottes (vgl. Florenskij 1996, 446; Evdokimov 2005, 195–196). Florenskij schreibt:

„Ich meine jenes akute, die Seele durchdringende Gefühl für die Realität der geistigen Welt, das wie ein Schlag, wie eine Verbrennung, plötzlich fast jeden trifft, der zum ersten Mal einige der heiligsten Werke der ikonografischen Kunst sieht“ (Florenskij 1996, 449).

4 Ikonen im Westen und in der westlichen theologischen Debatte

Nur selten wird das Thema der Ikonen mit Blick auf die gegenwärtige Praxis im Westen von westlichen Theolog:innen bearbeitet. Darstellungen des orthodoxen Verständnisses der Ikone begegnen wiederum regelmäßig, jedoch wird meist nicht danach gefragt, was das für die westliche Tradition

in dogmatischer und praktischer Perspektive bedeutet, oder es wird nur angedeutet. Meist wird das Thema auf Bilder überhaupt bezogen, was zwar von den Quellen her Sinn ergibt, jedoch die Realität ignoriert, dass von orthodoxen Gläubigen nur bestimmte Bilder verehrt werden, nämlich traditionelle Ikonen, und dass sich genau diese oder ähnliche Bilder regelmäßig heute auch in westlichen kirchlichen Kontexten finden.

Joseph Ratzinger auf der einen und Emanuela Fogliadini und François Boespflug auf der anderen Seite sind Beispiele für Theolog:innen, die dieses Thema aus historischer und praktischer Sicht behandeln. Ihre je unterschiedlichen Bewertungen von Ikonen aus katholisch-theologischer Perspektive deuten zwei übliche und mögliche Argumentationsgänge an, die im Hinblick auf Ikonen im Westen verfolgt werden.

Im Kontext seiner Überlegungen zur katholischen Liturgie schreibt Joseph Ratzinger über das Verhältnis von Kunst und Liturgie. Boespflug und Fogliadini widmen dem Thema der Ikonen und der westlichen christlichen Kunst nicht nur den 2018 auf Italienisch erschienen Band *Volti del mistero*, der sich speziell mit dem „Konflikt“ der Bildverständnisse in Ost und West befasst, sondern den Großteil ihrer gemeinsamen Arbeit des vergangenen Jahrzehnts. Aufgrund dieser verschiedenen Ansatzpunkte liegt der Fokus der beiden Texte unterschiedlich. Beiden gemeinsam ist jedoch zum einen der Blick auf die römisch-katholische Praxis im Umgang mit Bildern in der Gegenwart, die von der Geschichte der christlichen Kunst herkommend dargelegt wird, und zum andern, dass beide Texte Einschätzungen für die Zukunft der Kunst im westkirchlichen Umfeld geben wollen.

4.1 Joseph Ratzinger

Ratzinger sieht sowohl im Hinblick auf die Liturgie als auch im Blick auf die Bildkultur von Ost und West die Gemeinsamkeiten deutlicher als die Unterschiede zwischen römisch-katholischer und orthodoxer Kirche. Ratzinger bezieht sich für die Geschichte der bildenden Kunst deutlich auf Paul Evdokimovs Ikonentheologie (vgl. Ratzinger 2008, 111–114). Von dorthier fragt Ratzinger: „Ist diese Theologie der Ikone, die im Osten entwickelt wurde, wahr und dann auch für uns gültig, oder ist sie nur eine östliche Variante des Christentums?“ (Ratzinger 2008, 113) Durch diesen dogmengeschichtlich-dogmatischen Zugang bewertet Ratzinger das Zweite Konzil von Nizäa als Siebtes Ökumenisches Konzil auch für die katholische Kirche als verbindlich. Gegen Evdokimovs Kritik an der westlichen Bildtradition nach der Romanik verteidigt Ratzinger die religiöse Bedeutsamkeit und Berech-

tigung der gotischen Kunst, deren Fokus sich auf die naturalistischen und historischen Aspekte der Heilsgeschichte verlagert hatte und besonders die Kreuzigung hervorhebt (vgl. Ratzinger 2008, 116). Andererseits schränkt er wieder ein:

„Die Trennung, die sich zwischen Ost und West im Bereich der Bilder spätestens seit dem 13. Jahrhundert vollzogen hat, reicht zweifellos sehr tief: Ganz unterschiedliche Motive spiritueller Wege tun sich auf. Eine mehr historisierende Kreuzesfrömmigkeit löst die Ausrichtung auf den Oriens, den uns vorausgehenden Auferstandenen, ab.“ (Ratzinger 2008, 115)

Die Ursache dieser Trennung scheint Ratzinger mit Evdokimov im Rückgang der platonischen Ästhetiklehre im Westen im 13. Jahrhundert zu sehen, an deren Stelle in der Scholastik die Lehre des Aristoteles trat (vgl. Ratzinger 2008, 114–115).

Als größte Herausforderung der Bildtheologie für die Gegenwart sieht Ratzinger eine Theologie, die wie die Bilderfeinde des 8. und 9. Jahrhunderts die Materie abwertet, um die Offenbarung Gottes großzuschreiben, was aber eine „einseitig apophatische Theologie“ zur Folge habe, die nicht mehr mit dem tatsächlichen Wirken Gottes rechne und zu einer Anti-Theologie werde, die die Inkarnation nicht ernstnehmen könne (vgl. Ratzinger 2008, 112–113).⁶

Gegen eine Entleerung der sakralen Kunst des Westens

Ratzinger erkennt erst in der antik inspirierten Renaissancekunst ein Problem, denn die Renaissance habe die sakrale Kunst des Westens entleert und zum Genre der religiösen Kunst geführt, die sich zwar noch durch ein religiöses Thema auszeichne, die aber nicht mehr dem Gebet diene, weil kaum noch ein Unterschied zu mythologischen Darstellungen bestehe, bei denen der Mensch und seine Schönheit im Mittelpunkt stehe:

„Nun entsteht das Ästhetische im modernen Sinn – die Schau der Schönheit, die nicht mehr über sich hinausweisen will, sondern als Schönheit des Erscheinenden sich letztlich selbst genügt“ (Ratzinger 2008, 117).

Den Barock hingegen stellt Ratzinger positiv dar:

„Das Altarbild ist wie ein Fenster, durch das die Welt Gottes zu uns hereintritt; der Vorhang der Zeitlichkeit wird aufgezogen, und wir dürfen

⁶ Für ein Ernstnehmen der christologischen und besonders inkarnatorischen Theologie der Ikone im Westen plädiert auch Peder Højen (vgl. Højen 1977/1978, 118–119).

einen Blick in das Innere der Welt Gottes tun. Diese Kunst will uns wieder in die himmlische Liturgie mit hinein beziehen“ (Ratzinger 2008, 117).

Die Tradition der Bildfrömmigkeit hat Ratzinger besonders im Blick, aber auch das Zusammenwirken der Bilder mit der Liturgie, das sehr bedeutend sei (vgl. Ratzinger 2008, 115). Darum fordert Ratzinger, dass es in den Kirchen immer Bilder geben sollte und übt Kritik an dem „Bildersturm“, der im 20. Jahrhundert in katholischen Kirchen stattgefunden habe (Ratzinger 2008, 118–119). Die katholische Kirche sollte hingegen mehr zum inkarnatorischen Verständnis der Bilder gelangen, welches das Siebte Ökumenische Konzil lehre. Das sei jedoch nicht nur hinsichtlich traditioneller Ikonen wie in der Ostkirche möglich, sondern könne auch für wahrhaft sakrale Kunst der Gegenwart gelten, sofern sie dem Gebet dienen und zur Liturgie hinführen und sie ausdeuten kann (vgl. Ratzinger 2008, 120–121). Nach Ratzinger erschöpft sich die Funktion des Bildes folglich in der Westkirche nicht in seiner pädagogischen Funktion, obwohl er diese Auffassung als westliche Tradition wahrnimmt (vgl. Ratzinger 2008, 117; 120). „Bild“, „Ikone“ und „Sakrale Kunst“ benutzt Ratzinger nahezu austauschbar, weil er die Ikonentheologie auch auf das westliche Sakralbild anwendet (vgl. Ratzinger 2008, 120–122).

4.2 François Bœspflug und Emanuela Fogliadini

Bœspflug und Fogliadini zeigen zuerst deutlich die Unterschiede zwischen westlicher und östlicher Kunst auf. Sie betonen den lehrhaften Charakter der Kunst in der Westkirche und sehen damit einen bleibenden Unterschied, der kaum zu überbrücken sei. In der Darstellung der Ikone beziehen sie sich immer wieder auf Pawel Florenskij (vgl. Bœspflug/Fogliadini 2018, 45; 51–52; 55). Sie sehen im westlichen Bildverständnis das ursprünglichere und kritisieren die anachronistischen und legendarischen Aussagen des Zweiten Konzils von Nizäa, die bis heute jedoch von vielen Orthodoxen so vertreten würden (vgl. Bœspflug/Fogliadini 2018, 89–90). Die westliche Tradition habe ein gespaltenes Verhältnis zu diesem Konzil: Die beiden Autor:innen gehen stärker von der gelebten Religion aus, bei der im Westen die Verehrung der Bilder die Ausnahme ist. Es gebe in der westlichen Tradition keine Einbindung der Bilder in die Liturgie, offiziell seien Bilder nicht nötig zur Feier des Gottesdienstes, was im östlichen Ritus anders sei. Darum könne es auch komplett bilderlose katholische Kirchen geben. Folglich würden dort Bilder bis heute auch als ablenkend statt als zentral gelten,

weil der Fokus „in den Augen des Klerus“ vor allem auf der Eucharistie liege (Boespflug/Fogliadini 2018, 53).

Anhand der unterschiedlichen stilistischen Entwicklungen der Kunst, die im Westen als Übersetzung des Evangeliums in die jeweilige Zeit und den Ort hinein ihr Recht hätten, wird den Autoren zufolge das westliche Verständnis der Bilder deutlich. Dieses gehe davon aus, dass die Bilder auf der Schrift basieren und diese somit illustrieren (vgl. Boespflug/Fogliadini 2018, 57). Die Bilder selbst hätten keine Offenbarungsqualität. Im Osten hingegen würden die Bilder der Schrift an die Seite gestellt und als Teil der heiligen Tradition gesehen, die ebenfalls als Quelle der Offenbarung gilt, was die große Bedeutung der Ikonen in der orthodoxen Kirche erklären könne. Diesen Aspekt kritisieren sie lebhaft und geben dem westlichen Verständnis den Vorzug (vgl. Boespflug/Fogliadini 2018, 50).

Gegen eine Offenbarungsqualität von Bildern

Die beiden Verfasser:innen heben auf die unterschiedliche Bedeutung der Aufgabe der Künstler und ihrer Vorgaben in Ost und West ab. Im Westen sei seit dem 13. Jahrhundert an die Stelle des anonymen Künstlers die Wertschätzung des Kunstschöpfers getreten. Dadurch sei die Freiheit und Originalität des Künstlers besonders in den Mittelpunkt gerückt. Neben seinem Können sei auch seine Kreativität zum Kriterium für sein Schaffen geworden. Bei Auftragswerken für Kirchen wären früher noch deutlicher die Themen und intendierten theologischen Aussagen der Kunstwerke vorgegeben worden. In der modernen Kunst jedoch sei es umgekehrt, wodurch die ungegenständliche Kunst die Betrachtenden nach ihren eigenen Regeln und Vorgaben herausfordern will, was aber meistens erklärungsbedürftig bleibe und oft des Bezugs auf die Heilige Schrift entbehre (vgl. Boespflug/Fogliadini 2018, 55–60).

„Die kirchliche Kunst – es war noch nie so dringend, dies den Leuten zuzurufen – ist nichts anderes als eine zweite Stimme, die der ersten dargebracht wird, welche die des Wortes Gottes selbst ist“ (Boespflug/Fogliadini 2018, 93–94).

Zudem werde diese Kunst von den meisten Menschen kaum verstanden und diene so im kirchlichen Rahmen nicht ihrem Zweck, der nicht auf einige wenige Kenner:innen beschränkt sein dürfe (vgl. Boespflug/Fogliadini 2018, 92–93).

Fogliadini und Böespflug sehen östliche und westliche Kunst als „zwei Bilderwelten“, die einander gegenüberstehen und der Gefahr ausgesetzt sind, sich voreinander zu verteidigen und voneinander weiter abzugrenzen, was einen Dialog unmöglich machen würde (Fogliadini/Böespflug 2018, 88). Den Autoren schwebt hingegen vor, dass sich beide Bildkulturen einander in gewissen Punkten annähern müssten, ohne ihre unterschiedlichen Traditionen zu verleugnen (vgl. Böespflug/Fogliadini 2018, 88). Die westliche Kirche sollte darum in Zukunft bei Kunstschaffenden darauf achten, dass „der Inhalt, die Harmonie mit einem christlichen Kultort und die Lesbarkeit seines Werkes“ gewahrt blieben, aber gemäß westlicher Tradition im Einzelnen keine allzu strengen Vorgaben machen (Böespflug/Fogliadini 2018, 89). Die Ostkirche hingegen sollte die Erkenntnisse historischer Forschung anerkennen und nicht mehr von übernatürlichen Bildern oder der Historizität der Legenden rund um Christusbilder ausgehen (vgl. Böespflug/Fogliadini 2018, 90). Außerdem lehnen die Autor:innen die Vorstellung ab, dass Ikonen jenseits der schriftlich niedergelegten Vorlagen einen eigenen Inhalt hätten, der ohne Vorwissen zu entschlüsseln sei. Diese Überzeugung teilen sie mit Fachleuten der Kunstgeschichte, Bildwissenschaften und Semiotik: „Die Abbildung ist immer sekundär zu der Erklärung“ (Böespflug/Fogliadini 2018, 90).

4.3 Vergleich

Die Nähe der Ikone zum westlichen Bildverständnis wird sehr unterschiedlich beurteilt. Ratzinger sieht stärker die gemeinsame frühe Geschichte der westlichen und östlichen Kunst und darum eine große Nähe zwischen beiden, die auch theologisch einzulösen sei. In der Ikone kann er deshalb einen ‚Merkposten‘ und damit eine bleibende Aufgabe für den Westen erkennen, zu einer ‚sakralen Kunst‘ in der Kirche zurückzukehren. Fogliadini und Böespflug betrachten die zahlreichen Unterschiede in der Theologie und Geschichte der westlichen und östlichen Kunst. Beide gleichermaßen wertschätzend, halten sie die jeweiligen Ansätze für schwer vermittelbar. Der Konflikt sei jedenfalls nicht ausschließlich zugunsten einer der beiden Seiten, namentlich der Ikone, aufzulösen. Im Gegensatz zu Ratzinger, der teilweise der Abwertung des religiösen Gehalts westlicher Kunst durch Evdokimov folgt, argumentieren Böespflug und Fogliadini immer wieder gegen Aspekte von Florenskijs Verständnis der Ikone.

Trotz dieser unterschiedlichen Bewertungen sind sich beide Texte in ihren Ergebnissen einig: Die westliche (katholische) Kirche könne keinen

bestimmten Stil der Kunst allgemein bevorzugen, sondern müsse für alle Entwicklungen der Kunst prinzipiell offen sein und bleiben. Aber für „sakrale Kunst“, also Kunst innerhalb des Kirchraums, die mit der dort gefeierten Liturgie in engem Zusammenhang steht, sei eine kirchliche Approbation aufgrund einer Eignung der Kunst zum Gebet angemessen.

Für alle Entwicklungen der Kunst prinzipiell offen bleiben

Im Hinblick auf die Frage, ob ostkirchliche Ikonen im westlichen Gottesdienst vorkommen sollten, wozu sich die Autoren nicht explizit äußern, laufen die Argumentationen der beiden Ansätze jedoch auf unterschiedliche Antworten hinaus. Mit Ratzinger kann man die Ikone als wahrhaft sakrale Kunst auch im Westen, wo sie durch die Zeitläufte gewissermaßen verlorengegangen ist, als sinnvoll und hilfreich erachten. Sie könnte dann problemlos neben andere typisch westliche sakrale Kunst treten. Im Gegensatz dazu würde, wenn man die Argumentation Böespflugs und Fogliadinis weiterverfolgte, die Aufstellung einer Ikone in einer westlichen Kirche wenig Sinn ergeben. Denn sie entspräche nicht der Tradition der Westkirche und ihrem gegenwärtigen Kontext und bliebe damit ein Fremdkörper.

Die Problematik der Rezeption der Ikonentheologie im Westen zeigt sich angesichts beider Positionen. Anstelle der Dokumente des Zweiten Konzils von Nizäa werden vornehmlich Evdokimov und Florenskij als Referenzen für die orthodoxe Ikonentheologie angeführt. Die theologischen und kunstgeschichtlichen Darstellungen und Geschmacksurteile der russischen Theologen, die die Geschichte der Ikone im Gegenüber zur westlichen Kunst entwerfen, werden somit entweder zustimmend oder ablehnend – nun von der westlichen Seite aus – wiederholt. Weil Evdokimov und Florenskij als Gewährsmänner für die orthodoxe Ikonenlehre betrachtet werden, bleiben andere Ansätze oft unbeachtet.

5 Ökumenepotenziale und -hindernisse

Nicht nur die Gegenüberstellung westlicher und östlicher Kunst auf (*kunst-*) *historischer* Ebene ist vielsagend, sondern mehr noch die tieferliegenden unterschiedlichen *theologischen* Herangehensweisen, die jeweils für Orient und Okzident leitend sind. Stile und Verständnisse christlicher Kunst lassen sich offensichtlich kaum voneinander trennen. Die Ikonen entsprechen in ihrer Darstellungsweise und ihrer Tradition dem östlichen theologi-

schen Ansatz. Die inkarnatorisch zentrierte östliche Denkweise geht hier einen anderen Weg als die westliche Tradition. Trotz aller ökumenischen Bemühungen und Verständigungen zeigt sich immer wieder, dass die verschiedenen Mentalitäten mit ihren weitreichenden Implikationen für alle kirchlichen und theologischen Gebiete nicht leicht zu überbrücken sind. Von den westlichen Nutzer:innen von Ikonen wird dieser Kontext der Ikone entweder nur wenig wahr- und ernstgenommen oder es vollzieht sich eine langsame Annäherung an die östliche theologische Denkweise.

Die Frage der Verehrung

Gerade bei der Frage der Verehrung liegt ein Scheidepunkt, den das Zweite Konzil von Nizäa festhält (vgl. Anm. 3). Westliche Christ:innen gehen mit den Ikonen meistens anders um. Selten verehren sie sie in tätiger Weise, d. h. durch Kuss, Verneigung, Schmuck, Lichter oder Weihrauch. Darum ist genauer zu reflektieren, ob die Ikonenspiritualität in dieser westlichen Ausprägung sowohl dem bisherigen westlichen Bildgebrauch als auch dem östlichen Usus der Ikonentheologie gegenüber angemessen ist. Hierbei zeigt sich deutlich, dass sich Spiritualität und Theologie nicht voneinander trennen lassen. Denn für die orthodoxe Kirche ist die theologische Tradition, die auch durch ein ökumenisches Konzil verbrieft wird, hinsichtlich der Ikonen von überragender Bedeutung. Mit ihr verbunden ist die konkrete Praxis der Ikonenverehrung. Hier zeigt sich, dass der Status des Zweiten Konzils von Nizäa im Westen oft prekär ist: Scheinbar wird es nicht voll rezipiert, obwohl es zumindest in der katholischen Kirche unumstritten als ökumenisches Konzil gilt. So fallen Praxis und Theorie meist auseinander. Darum stellt sich die Frage danach, warum Ikonen im Westen genutzt, jedoch anders verstanden werden. Über die *Theologie* des Bildes müssten westliche Christ:innen fortan intensiver reflektieren, um mit der orthodoxen Theologie ins Gespräch zu kommen.

Und schließlich ist die Geltung und Nutzung anderer kirchlicher Kunst ebenso bedeutsam. In der Ostkirche sind Ikonen in ihrer Formen- und Materialvielfalt nicht eine Art von Bildern neben anderen, sondern verbindlich und ausschließlich. Im Westen ist die Frage nach anderen Formen christlicher Kunst jedoch ebenfalls von großer Bedeutung, die besonders in Gestalt moderner Kunst gänzlich andere Ansätze verfolgt. Aber offen bleibt, wie sich Ikonen hierzu ins Verhältnis setzen lassen. Handelt es sich bei ihrer Nutzung nur um einen Trend, einen bestimmten Stil zu übernehmen? Und lässt sich die Ikone mit westlichen Bildern kombinieren? Von der ostkirch-

lichen Ikonentheologie her ist eine Aufteilung in eine religiöse und eine liturgische Kunst nicht nachzuvollziehen. Ikonen, die in Kirchen aufgestellt sind, unterscheiden sich nicht von Ikonen an anderen Orten. Theologisch haben sie dieselbe Bedeutsamkeit.

6 Fazit

Wenn man die dargestellten Ansätze zusammennimmt, zeigen sich in der Konsequenz drei Wege für den Umgang mit Ikonen im Westen: entweder ein Beharren auf der Differenz zwischen westlichem und östlichem Bildverständnis – in der Folge wäre die Nutzung von Ikonen im Westen unpassend; oder die Forderung nach Anpassung an das orthodoxe Verständnis der Ikone – damit wäre die Nutzung und Verehrung von Ikonen geradezu zwingend. Der Mittelweg, der in der westlichen Ikonenspiritualität vorzuherrschen scheint, die eine nicht-forcierte, organische Entwicklung nimmt, wird bisher theologisch nicht reflektiert. Der in seiner Folge entstandene Trend von Ikonen im Westen zeigt, dass darin östliche und westliche Bildwelten verbunden werden, was weiterführende Fragen aufwirft. Insgesamt kann das Phänomen der Ikonenspiritualität im Westen zur tieferliegenden Frage nach Bildlichkeit im Christentum an sich hinführen, die historisch und dogmatisch komplex, aber lohnenswert zu bedenken wäre, weil sie ökumenisch relevant ist und an den inneren Zusammenhang von Theologie und Spiritualität rührt.

Literatur

Barry, Kristin (2014), Abbot Suger's Saint-Denis. A Study in Early Environmental Design, *The Middle Ground Journal. World History and Global Studies* 9. Online: https://www.academia.edu/4031301/Abbot_Suger_s_Saint_Denis_A_Study_in_Early_Environmental_Design [10.09.2024].

Belting, Hans (1990), *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München.

Bøespflug, François / Fogliadini, Emanuela (2018), *Volte del mistero. Il conflitto delle immagini tra Oriente e Occidente*. Bologna. (= Bøespflug, François / Fogliadini, Emanuela [2017], *Dieu entre Orient et Occident. Le conflit des images. Mythes et réalités*, Paris.)

Denzinger, Heinrich / Hünemann, Peter (Hg.) (2001), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg i. Br. 39. Aufl.

Evdokimov, Paul (2005), *Искусство Иконы. Богословие Красоты [Die Kunst der Ikone. Theologie der Schönheit]*, Klin.

Florenskij, Pawel (1996), *Сочинения в четырех томах. Том 2 [Werke in vier Bänden. Band 2]*, Moskau.

Fritz, Johann (1997), *Die bewahrende Kraft des Luthertums. Mittelalterliche Kunstwerke in evangelischen Kirchen*, Regensburg.

Højen, Peder (1977/1978), *Die Ikonenverehrung als Ort der Begegnung zwischen Ost und West*, *Tantur Yearbook*, 97–119.

Kartaschew, Anton (2008), *Вселенские Соборы [Ökumenische Konzile]*, Minsk.

Kitzinger, Ernst (1954), *The cult of Images before Iconoclasm*, *Dumbarton Oaks Papers* 8, 83–150.

Loewenich, Walther von (1980), *Bilder VI. Reformatorische und nachreformatorische Zeit*, in: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 6, 546–557.

Louth, Andrew (2021), *The Theological Argument about Images in the 8th Century*, in: Humphreys, Mike (Hg.), *A Companion to Byzantine Iconoclasm*, Leiden, 401–424.

Ouspensky, Leonid (1977), *Икона в Современном Мире [Ikone in der modernen Welt]*. Extrait du «Messenger» de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale, Paris.

Ouspensky, Leonid (1997), *Богословие Иконы Православной Церкви [Ikonentheologie der Orthodoxen Kirche]*, Moskau.

Ratzinger, Joseph (2008), *Die Bilderfrage*, in: ders., *Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Freiburg i. Br. (Gesammelte Schriften 11), 108–122.

S. Joannes Damascenus, *Tomus 1, Patrologiae Graeca Tomus XCIV*, hg. von Jean-Paul Migne, Paris 1864.

Sacrosanctum Concilium. *Konstitution über die heilige Liturgie*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_ge.html [29.04.2024].

Weitzmann, Kurt (1966), *Icon Painting in the Crusader Kingdom*, *Dumbarton Oaks Papers* 20, 49–83.

Deborah Sutera

The God who does not save

Spiritual paths through illness and vulnerability
in John of the Cross and Dietrich Bonhoeffer

ENGLISH

ABSTRACT 

This article addresses the theme of vulnerability and physical and mental illness as a possible pathway to a spiritual journey. A pointed analysis of the concepts of ‘dark night’ in St John of the Cross and ‘powerlessness of God’ in Dietrich Bonhoeffer is proposed, noting a specific theological correlation between the two notions. The work bases its analysis on a theological-contemporary hermeneutic regarding the notion of ‘dark night’, which is here interpreted from the perspective of a ‘passive-permission’ of God. In this sense, pain, physical and psychic illness and the vulnerability of the human condition signify for man and woman the entry into a terrible ‘darkness’ not actively willed but inexplicably permitted by God. Through such a ‘nocturnal happening’ God reveals himself in all his passivity and impotence: he is not the saviour God one encounters on the road of pain and night, nor – as the Lutheran theologian Bonhoeffer would say – the ‘stop-gap-God’. In the night of psycho-physical pain, man and woman rather encounter ‘the God who does not save’. God’s passive-permission is a revelation of his own ‘weakness’: but in such passivity one can experience, miraculously, a divine activity ‘in extremis’. Through the terrible experience of vulnerability and physical and mental illness, men and women are given the opportunity to mysteriously perceive God’s dark nearness and, precisely through their helplessness, to feel comforted and saved by him.

DEUTSCH

Der Gott, der nicht rettet. Spirituelle Wege durch Krankheit und Vulnerabilität bei Johannes vom Kreuz und Dietrich Bonhoeffer

Dieser Artikel befasst sich mit dem Thema der Verletzlichkeit und der körperlichen und geistigen Krankheit als einem möglichen Weg zu einer spirituellen Reise. Es wird eine pointierte Analyse der Begriffe „dunkle Nacht“ bei Johannes vom Kreuz und „Ohnmacht Gottes“ bei Dietrich Bonhoeffer vorgeschlagen, wobei eine spezifisch theologische Korrelation zwischen den beiden Begriffen festgestellt wird. Gestützt auf eine theologisch-zeitgenössische Hermeneutik wird der Begriff der „dunklen Nacht“ aus der Perspektive eines „passiven Zulassens“ Gottes interpretiert. In diesem Sinne bedeuten Schmerz, physische und psychische Krankheit und die Verletzlichkeit des Menschen den Eintritt in

eine schreckliche „Dunkelheit“, die nicht aktiv gewollt, sondern unerklärlicherweise von Gott zugelassen wird. Durch ein solches „nächtliches Geschehen“ offenbart sich Gott dem Menschen in seiner ganzen Passivität und Ohnmacht: Er ist nicht der rettende Gott, dem man auf dem Weg des Schmerzes und der Nacht begegnet, und auch nicht – wie der lutherische Theologe Bonhoeffer sagen würde – der „Lückenbüßer“-Gott. In der Nacht des psycho-physischen Schmerzes begegnen Mann und Frau vielmehr „dem Gott, der nicht rettet“. Gottes passives Zulassen ist eine Offenbarung seiner eigenen „Schwäche“. Aber in dieser Passivität kann man auf wunderbare Weise eine göttliche Aktivität in extremis erleben. Durch die schreckliche Erfahrung der Verletzlichkeit und körperlicher und geistiger Krankheit erhalten Männer und Frauen die Möglichkeit, auf geheimnisvolle Weise die dunkle Nähe Gottes zu erfahren und sich gerade durch ihre Hilflosigkeit von ihm getröstet und gerettet zu fühlen.

BIOGRAPHY

Deborah Sutera was born in Salerno (Italy) in 1988. In 2007, she graduated in socio-psycho-pedagogy from the high school Alfano I in Salerno. From 2007 to 2008, she studied at the Faculty of Philosophy at the University of Salerno.

Shortly after starting her academic studies, she abandoned her philosophical studies to enter the Discalced Carmelite Monastery in Lucca (Tuscany, Italy) where she lived the dimension of fraternal life and prayer for almost seven years, deepening her study of Scripture and Theology according to the perspectives of the Discalced Carmelite charism. In 2016, the diagnosis of a musculoskeletal disorder made it necessary to leave cloistered life.

After leaving Carmel in 2017, she began academic studies in Theology at the Higher Institute of Religious Sciences in Salerno. In 2021, she graduated and submitted her theological thesis entitled *The Theandric Empathy, Road to Anthropological Fullness and God's Presence in the Underworld of the Human. Edith Stein, Etty Hillesum and Dietrich Bonhoeffer*. Her thesis pays special attention to the analysis of Dr Stein's doctoral work, *The Problem of Empathy*. In October 2021, she continued her theological studies in Rome, at the Pontifical Lateran University, and in 2023 she obtained her bachelor's degree in Theology with her thesis *For an Assault Theology, Non-Religious Christianity, God's Powerlessness in the World and Earthly Love in Dietrich Bonhoeffer*, dedicated to an analysis of the Lutheran pastor's work *Resistance and Surrender*.

She is currently enrolled in the Faculty of Fundamental Theology at the Pontifical Lateran University while awaiting the degree of Licentiate in Fundamental Theology.

KEY WORDS

dark night; powerlessness of God; sickness; hierophany

Dunkelheit; Ohnmacht Gottes; Krankheit; Hierophanie

1 Introduction

The highest summit of their theological doctrine is reached by both John of the Cross (Juan de Yepes) and Dietrich Bonhoeffer during a harrowing and purifying experience of imprisonment.

It is a night in early December 1577: Carmelites of the old observance break into the house adjacent to the Carmel of the Incarnation (Ávila, Spain). There, John is abducted, taken to Toledo and dragged into a gloomy and narrow closet, accused of provoking disorder and confusion in the Carmelite order.¹

Almost five hundred years later, on 5 April 1943, Gestapo Commissioner and Supreme Military Tribunal councillor Roeder broke into the home of the young Lutheran pastor, Dietrich Bonhoeffer, and searched for him. Because of his open opposition to Nazism, Bonhoeffer was arrested and taken to the Tegel remand prison (Germany) (cf. Bethge/Gremmels 2005, 138).

For John of the Cross, his time in captivity in Toledo was characterised by extreme malnutrition, heavy flogging (which caused the young friar sores that would never heal), loneliness, lice, worn-out and foul-smelling clothes. Nine months of interminable physical darkness: there, in the loft where John is confined, daylight only shines in around noon, penetrating through a crack in the wall. A ray of light illuminates his eyes for only one hour a day; then it disappears and gives way to twenty-three hours of thick darkness.

At Tegel, Lutheran pastor Dietrich Bonhoeffer spends his imprisonment within the walls of a cramped room called ‘cell 92’, where he faces painful moments. The prisoner has no soap or clean underwear, he is subjected to strict isolation and his correspondence is strictly controlled. During the gruelling interrogations Bonhoeffer is concerned that he will not resist the strategies and tricks employed by the Nazi investigators. He fears he might betray many comrades who continue conspiring against Hitler outside Tegel Prison. In the first weeks of his incarceration, probably thinking that his death would save his friends, he wrote on a piece of paper: “Suicide, not because I am conscious of guilt, but because I am basically already dead. A full stop. The end.” (Bethge/Gremmels 2006, 138). Thereafter, he never again expressed such intentions.

In the gloomy perimeter of the Toledo prison, cramped by the winter frost or the suffocating heat of summer, squeezed by darkness and loneliness, under the pressure of real physical and psychological violence, John of the cross experiences the absence of God as never before:

¹ The renewal of the Carmelite order inaugurated by Teresa of Ávila encountered many asperities. The hostility suppressed over the years fell upon John of the Cross, who was imprisoned at the convent of Toledo in 1577 due to internal conflicts within the Carmelite order. Cf. Della Croce 2020, 15–17.

“Here John was a child. He had been hauled beyond the threshold of his own resources, taken to those outer limits where the only alternatives are a Spirit who fills, or chaos. It was as if the anaesthetic which normal life provides had worn off, his inner self had been scarped bare, and he now ached in a way he never had before for a God who was utterly beyond him.” (Matthew 1995, 11)

Enveloped in a chaotic and meaningless darkness, John of the Cross touches the bottom of his spiritual life. Perhaps in order not to be overwhelmed by mortal anguish but to feel alive, he begins to compose poetry and this act unknowingly lays the groundwork for one of the milestones in the history of theology: the *Dark Night*.

From Tegel Prison, Dietrich Bonhoeffer has the opportunity to start an extensive correspondence (clandestine and otherwise). The dominant notes in his writings were extreme hope in the deepest despair, dignity in pain, and acceptance of human reluctance in the face of an absurd death. The collection of a large part of the Bonhoefferian epistolary will later be published and entitled *Resistance and Surrender (Widerstand und Ergebung)*: this theological work was also born unconsciously. From this collection will emerge some of the most eminent perspectives of 20th century theology, including the concept of non-religious Christianity, the powerlessness of God in the world and the centrality of worldly life and earthly love.

Two men, two eras, two Christian denominations, two imprisonments, two founding theological notions

John of the Cross' imprisonment ended with his escape on the night of 15–16 August 1578. Nine months after his capture, the barefoot Carmelite had reached an extreme physical prostration. He managed, however, to find strength to escape from his prison; he climbed down from a window of the Toledo convent with the help of knotted blankets. Those who saw his physical condition would be shocked.

Dietrich Bonhoeffer's imprisonment ends with his death. It is 1945 and the Lutheran theologian disappears from Berlin on 7 February: he is deported to the Buchenwald concentration camp. On 5 April, Hitler makes the decision to annihilate all conspirators. The Lutheran pastor is taken to the south of the country with the other prisoners. After a short trial, the court martial sentences him to death for high treason: Bonhoeffer is hanged at dawn on 9 April.

John of the Cross and Dietrich Bonhoeffer: two men, two eras, two Christian denominations, two imprisonments, two founding theological notions, the *Dark Night* and the *Powerlessness of God in the World*. Both Bonhoeffer and St John collided with God's absence and his powerlessness. How can the experience of human vulnerability become a place of encounter with God? Both John of the Cross and Dietrich Bonhoeffer will discover that God reveals himself and his real closeness to the human condition through his ostensible distance.

This paper proposes to address the problem of vulnerability and physical and mental illness as a possible pathway to a spiritual journey through the analysis of the *Dark Night* by St John of the Cross and *God's Powerlessness in the World* in Dietrich Bonhoeffer, highlighting similarities and theological correlations between them.

2 John of the Cross and the *Dark Night*: an 'impotent hierophany'. The need for a contemporary hermeneutics

One of the greatest merits of John of the Cross is his theological perspective and systematisation of the dynamics of the spiritual journey, purification, and the absence-presence of God through an evocative symbol: the night. "Others speak of growth, suffering, purification, but 'we are calling' it 'night'; 'calling it "dark night", very appropriately.'" (Matthew 1995, 160)

The night darkness is never an end in itself.

The night darkness of which John speaks is never an end in itself: within his theological system, pain is never the goal, nor does deprivation have meaning in itself. According to John, the man or woman passes through the dark night and, at the same time, God himself *places them* in this night so that, at the end of it, a bright dawn may come. From twilight to night darkness, to a new dawn: in these spaces between light and darkness, the painful and loving relationship between man and God plays out.

"A self-lavishing God: that was the fact. From there came a word on our response: make space for the gift. Now comes the discovery: God undertakes to create that space. It is God who makes the 'space' – this for John is the real drama of our journey. He calls it 'night'. Night: we cannot stop it, or hasten it; it just comes, and it teaches us every twenty-four hours that we are not in complete control." (Matthew 1995, 51)

For the purposes of this reflection, it is necessary to delineate the meaning of the symbolic notion of night by applying – with respect to the classical view – a hermeneutics based on contemporary theological perspectives. We will therefore clarify the concept of dark night as the *active* action of God (classical perspective) and dark night as the passive-active permissiveness of God according to a contemporary hermeneutic. Only after this clarification will it be possible to ask questions and reflect on the concept of vulnerability and physical and psychic illness as the path of a spiritual journey for man.

Let us first ask ourselves: what is the dark night of the soul according to John of the Cross? Immersed in the darkness of his cell, the Carmelite friar composes verses of unprecedented beauty:

*“In a dark night
with anxieties in loves inflamed
happy fate, I went out nor was I noticed
being my home quieted.*

*In the happy night
secretly, without being seen
without anything to look at, without any other guide or light
other than what shines in my heart.”²*

When the young Carmelite found himself having to reflect on the theological meaning of these verses, he systematised the concept of the dark night by starting with the idea of *God’s active action*: according to John, God himself introduces the believer into the night of the senses and the spirit so that he can reach the heights of faith and love.

“God introduces the soul into the night of the senses. Then, to purify the spirit and unite it with Himself, God introduces it into the spiritual night. It is necessary to emphasise the advantages that the soul obtains in this night and because of which it esteems it fortunate to have passed through it.”³

Worthy of note in the doctrine of the Carmelite doctor is the distinction between the night of the senses and the night of the spirit: the first night is that which is given at the beginning of the journey of faith; the second which is given at its apex. According to John, night is always the place of the encounter with God, even when privation and darkness suggest the opposite, that is, his extreme distance and complete absence.

² “In una notte oscura/ con ansie in amori infiammata/ o felice sorte, uscii né fui notata/ essendo la mia casa acquietata.// Nella felice notte/ segretamente, senza esser vista/ senza nulla guardare, senza altra guida o luce/ se non quella che in cuore rifulge.” (Matthew 2020, 95) – All translations from Italian by the author.

³ “Dio introduce l’anima nella notte dei sensi. Successivamente, poi, per purificare lo spirito e unirlo a sé, Dio lo introduce nella notte spirituale. Occorre sottolineare i vantaggi che l’anima ottiene in questa notte e a causa dei quali stima sorte fortunata l’averla attraversata.” (Della Croce 2020, 386)

“Night, that which comes and curtails control, is greeted as a ‘sheer grace!’ – ¡Oh dichosa ventura! – a night of beatitude. Its darkness allowed a quest which responded at last to the demands of loving, ‘my eager heart with love aflame and glowing’ (stanza 1). It is the place for what is truest, deepest, most expectant: where the light is within, surer than the noonday, fairer than the dawn (stanzas 4 and 5). Most of all, John sees night as the place for encounter – here, in the night; not after the night.” (Matthew 1995, 54)

It is God himself who thrusts man into the painful nocturnal phase of the spiritual journey.

According to John of the Cross, it is God himself who thrusts man into the painful nocturnal phase of the spiritual journey so that, like a child breaking away from its mother’s breast, he grows in faith. According to the classical interpretation, the entry into the dark night is both a consequence of the journey of faith actively faced by man, and an active offer of God to the believer so that his love – through nocturnal purification – may be strengthened and his faith become “adult”.

“Seeing that such souls have already grown up a little, in order that they may be strengthened and develop, he removes them from his sweet bosom and, taking them from his arms, accustoms them to walk with their own legs. In such a situation they experience a great novelty in that everything is completely reversed.”⁴

Having to deal here with the dramatic reality of physical and psychic pain as a possibility for a spiritual path, and understanding these two kinds of pain as human roads of a ‘difficult night journey’ – thus, possible wide-ranging ‘existential nights’ – it is necessary to ask a fundamental question: how is the concept of the dark night as ‘God’s action’ towards man to be understood and interpreted in this case?

Let us immediately draw attention to an irrefutable fact: in reference to the physical and psychic pain of human beings, the idea of a direct activity of God cannot be theologically tenable today in any way. On the contrary, affirming a direct action of God on man in reference to physical and psychic pain would lead to endorse a theological fallacy of significant relevance and, ultimately, to base the argument on a ‘theodicy of the impossible’. That said, it is necessary to realise that the evocative symbol of the dark night proposed by John of the Cross is far too full of theological significance for it not to be taken into serious consideration, even today. The existential

⁴ “Vedendo Dio che tali anime sono già un po’ cresciute, affinché si fortifichino e si sviluppino le allontana dal dolce seno e, deponendole dalle sue braccia, le abitua a camminare con le proprie gambe. In tale situazione esse sperimentano una grande novità in quanto tutto è completamente rovesciato.” (Della Croce 2020, 577)

journey of men and women is a ‘day and night journey’. In every human experience, from joy to tenderness, to anger, to earthly love, to sexuality, to sorrow, a mysterious *possibility* of an encounter with God can be hidden: in every human experience is hidden the opportunity to secretly encounter the divine.

Yet, physical or psychic pain is experienced by men and women as a ‘deep existential wound’ that dramatically tests life on this earth. Just as with Job, the man and woman in pain is permitted to argue with God, permitted is the cry of passion and imprecation:

“Let the day perish on which I was born, and the night that said, ‘A man is conceived.’ Let that day be darkness! May God above not seek it, nor light shine upon it. Let gloom and deep darkness claim it. Let clouds dwell upon it; let the blackness of the day terrify it. That night – let thick darkness seize it! Let it not rejoice among the days of the year; let it not come into the number of the months. Behold, let that night be barren; let no joyful cry enter it. [...] Let the stars of its dawn be dark; let it hope for light, but have none, nor see the eyelids of the morning, because it did not shut the doors of my mother’s womb, nor hide trouble from my eyes. Why did I not die at birth, come out from the womb and expire?” (Job 3:3–7.9–11)

If, on a theological–anthropological level, we affirm that even psychic pain or physical pain opens up the possibility for entering into the *dark night of existence*, it is inevitable to ask: what role does man play in this dark night? And what role does God play? In this regard, it is possible to speak of *God’s passive–active permission*.

What role does man play in this dark night? And what role does God play?

In his work *Night is My Light*, Wilfrid Stinissen explores the theme of the dark night by reading it from the perspective of psycho–physical pain.

⁵ “[...] Dio ci viene incontro ovunque siamo, entro i limiti del nostro spazio vitale. [...] Nella maggior parte dei casi la notte [oscura] è determinata dalle circostanze esteriori e dalle varie difficoltà che incontriamo nella vita, tanto che stentiamo a distinguerla. [...] Nulla accade senza che Dio vi partecipi.” (Stinissen 2004, 53–54)

“God comes to meet us wherever we are, within the limits of our living space. [...] In most cases the Dark Night is determined by external circumstances and the various difficulties we encounter in life, so much so that we find it hard to distinguish it. [...] Nothing happens without God’s participation in it.”⁵

Reading Wilfrid Stinissen’s words, one can almost hear an echo of Bonhoefferian theology. This is what the Lutheran theologian writes in one of

6 “[E]s gibt durch jedes Ereignis, und sei es noch so ungöttlich, hindurch einen Zugang zu Gott.” (Bonhoeffer 1998a [1951], 242)

7 Paul Ricoeur writes: “Theodicy, strictly speaking, is the main frieze to onto-theology. The strongest blow, though not a fatal one, was to be delivered by Kant against the very basis of onto-theological discourse on which theodicy had been built from Augustine to Leibniz. One recognises the relentless dismantling of traditional theology by the *Critique of Pure Reason* in its dialectical part. Deprived of its ontological support, theodicy falls under the heading of transcendental illusion. Thought thus finds itself in a situation comparable to that to which Augustine had led it: one can no longer ask whence evil comes, but whence it is that we do it.”

(Ital.: “La teodicea, in senso stretto, è il principale fregio all’onto-teologia. Il colpo più forte, benché non fatale, doveva essere portato da Kant contro la base stessa del discorso onto-teologico sulla quale la teodicea si era edificata da Agostino a Leibniz. Si riconosce l’implacabile smantellamento della Teologia tradizionale operato dalla Critica della ragion pura nella sua parte dialettica. Privata del suo supporto ontologico, la teodicea cade sotto la voce di illusione trascendentale. Il pensiero si ritrova così in una situazione comparabile a quella dove Agostino l’aveva condotto: non si può più domandare donde viene il male, ma donde viene che noi lo facciamo.” [Ricoeur 2024, 29])

his letters from Tegel Prison: “[i]n every event, even the most ungodly, there is a way through to God” (Bonhoeffer 2010, 227).⁶ The distinction between the category of God’s *will* and the category of *God’s participation* turns out to be of central importance: theological reflection on the evil present in the world and the pain that afflicts the lives of men and women identifies a fundamental argumentative pillar in this distinction between *will* and *participation*.

On a theological level, the evil that happens in history and disrupts the world cannot be ascribed to a *direct* will of God; likewise, much of what concerns the historical or biological causes of men’s and women’s pain seems to bear a non-divine character. Yet, what happens is permitted by God. If one still dwells today on the question: ‘Why does God allow evil, why does he allow pain?’ one runs the risk of inevitably bumping up against the non-conceivable, the non-admissible, which is incompatible with reason. Centuries of theological reflection have not produced a clear and definitive answer to the problem of evil posed by theodicy: and it is good that reflection on human evil and pain remains open, not fully systematisable and insoluble.⁷ We are on theologically arcane ground and at the limits of human understanding. And yet, if it is not given to us to unveil the *why of the dark night* of evil in the world or, more specifically, the *why of the dark night* of physical and psychic pain, it is possible to investigate the *how of God* and man *in the dark night*: how God and man pass through, live and act in the darkness that falls upon human existence. If there is a passive permissiveness of God with respect to the psycho-physical pain of man and woman, it is also possible to grasp, in this passivity, a *divine activity* that manifests itself ‘*in extremis*’: this activity can be identified in God’s co-participation in the troubled human history. In the incomprehensible and bewildering dark night of psycho-physical pain, God goes prodigal towards the man and woman pierced by pain, he opens up to them the ineffable possibility of a road that leads to him. The dark night of pain, for the most part unacceptable to human reason, can find an unsettling theological meaning, at times disarming, when viewed from the perspective of God’s passive-active permissiveness. The hypothesis of this passive-active permissiveness leads directly to the supposition of a radical participation of God in the sheol of human pain. Not the *why of suffering* but the *how of God and man in suffering*. God sympathises with man and woman as they go through physical and psychic pain and *shares* in it: enveloped in night darkness, God himself experiences night darkness.

“Nor should we believe that the Dark Night is suspended on distant and unreachable slopes: it is embodied in concrete events and painful situations, which with their haze seem to obscure even the presence of God.”⁸

The hypothesis of a ‘night-sharing’ by God in man’s pain can only be assumed Christologically.

How does God inhabit the night of the man and woman struck by their own human vulnerability? How is God’s *hierophany* realised in the midst of physical and psychic suffering? What role does the divine presence play when man and woman are overwhelmed by pain that burrows into the flesh and shatters the psyche? The hypothesis of a ‘night-sharing’ by God in man’s pain can only be assumed Christologically. In one of his lectures at the Berlin Athenaeum in 1933, Dietrich Bonhoeffer states:

⁸ “Non dobbiamo neppure credere che la Notte oscura sia sospesa su clivi lontani e irraggiungibili: è *incarnata* in avvenimenti concreti in situazioni dolorose, che con la loro caligine sembrano a volte oscurare persino la presenza di Dio.” (Stinissen 2004, 54)

⁹ “Soll von dem Menschen Jesus Christus als von Gott geredet werden, so darf man nicht von ihm als dem Repräsentanten einer Gottesidee reden, d. h. in seiner Allwissenheit, Allmacht, sondern von seiner Schwachheit und Krippe.”

[...]

“Nichts macht Jesus im Tode von den göttlichen Eigenschaften offenbar. Im Gegenteil, er ist an Gott verzweifelnder, sterbender Mensch. Und von dem sagen wir, dieser ist Gott. Gott verhüllt sich nicht im Menschen, sondern er offenbart sich als Gott-Mensch. Aber dieser Gott-Mensch verhüllt sich in der Existenzweise der Erniedrigung.”

[...]

“Inwiefern unterscheidet er sich dann von uns? Zunächst gar nicht. Er ist Mensch wie wir und wird versucht wie wir. [...] Er hat Angst wie wir, ist versucht gleich wie wir, also ist er in derselben Verdammnis. Aber weil ER in derselben Verdammnis ist wie wir, darum sind wir gerettet.” (Bonhoeffer 1998b, 66–69)

“If Jesus Christ should be described as God, one may not speak of his omnipotence or omniscience, but rather of his manger and his cross.”

[...]

“Jesus in his death makes nothing of the divine properties visible. To the contrary, he is a dying human being who doubts God. And we say about him, that this one is God. God is not concealed in the human being but rather God is revealed as the God-human. However, this God-human is concealed in the way of existence that is the humiliation.”

[...]

“To what degree then is he distinct from us? In the first place, not at all. He is a human being like us and is tempted as we are. [...] He had fear like us, was tempted exactly like us, and therefore stands under the same condemnation. But because he stands under the same condemnation as us, thereby are we saved.” (Bonhoeffer 2002, 66–70)⁹

In Christ, God has entered the ‘dark night’ of human existence once and for all: in Christ, God has reached every human ego touched by pain. In Christ, God enters the night in a hidden and arcane manner, he precedes man incognito, he reveals himself according to a *powerless hierophany*. Pain, physical and psychic illness, the vulnerability of the human condition mean for man and woman entering into a ‘terrible darkness’ inexplicably passively-permitted by God. This pain, however, is not foreign to God: for in the man Jesus, God has taken on the extreme consequences of the dark night of human suffering, and in this night he acts, in extremis (permission-active).

Physical pain shocks man in his body and spirit, and so does psychic pain. The darkness of this condition is frightening and atrocious: no theological

assertion can relativise the ‘night terror’ that man feels through the experience of his own vulnerability. Suffering of the body or psyche can, with good reason, devastate the equilibrium of an entire human life. The man or woman who finds himself or herself entering the night of physical and psychic suffering may experience an unbearable spasm, a very strong reluctance, an upheaval that may not even be resolved during the timespan of an entire earthly existence. Night is like that: it swoops in without warning and obliterates every feeling that holds one bound to life. Profound loneliness can be experienced in the dark night of grief: even the relationships of love and friendship, hitherto perceived as safe places of existence, can be disrupted by the psycho-physical affliction that takes over the life of the person who enters the night.

Night is like that: it swoops in without warning and obliterates every feeling that holds one bound to life.

“All infirmities have their own meaning even if they are not willed directly by God, who only wishes us good health: ‘I came that they may have life and have it abundantly (John 10:10)’.”¹⁰

“Even psychic frailties can enter the service of God and be associated with his work. [...] Grace does not present itself in an abstract form but acts on nature. There is a secret complicity between nature and grace so that they often unite. Everything that has a natural origin can be transformed by grace, hence also a psychic or physical infirmity.”¹¹

¹⁰ “Tutte le infermità hanno un loro significato anche se non sono direttamente volute da Dio che solo buona salute ci augura: ‘Io sono venuto perché abbiano la vita e l’abbiano in abbondanza (Giovanni 10,10)’.” (Stinissen 2004, 71)

¹¹ “Anche le fragilità psichiche possono quindi entrare al servizio di Dio ed essere associate alla sua opera. [...] La grazia non si presenta in forma astratta, ma agisce sulla natura. Esiste una complicità segreta tra la natura e la grazia sicché esse spesso si unificano. Tutto quello che ha origini naturali può essere trasformato dalla grazia, quindi anche un’infermità psichica o [...] fisica.” (Stinissen 2004, 81–82)

Between struggle and surrender, between resistance and surrender: it is in the tension between these two opposites that human pain can secretly open up the possibility of an intimate encounter with God. The dark night of suffering that impinges on man in his psyche and flesh can open up the possibility of a spiritual journey *precisely* in the permissible contestation, in the human reluctance to pain, *precisely* in the dispute with God ‘to the last blood’. Not after the *struggle with God* but *through the struggle with God*, not after the rejection of pain but *precisely* in the rejection of pain the man or woman may suddenly find themselves embraced by God ‘body to body’, and find themselves obstinately clinging to him. The biblical image of Jacob’s struggle at the stream of Iabbòq comes to our aid.

“The same night he arose and took his two wives, his two female servants, and his eleven children, and crossed the ford of the Jabbok. He

took them and sent them across the stream, and everything else that he had. And Jacob was left alone. And a man wrestled with him until the breaking of the day. When the man saw that he did not prevail against Jacob, he touched his hip socket, and Jacob's hip was put out of joint as he wrestled with him. Then he said, 'Let me go, for the day has broken.' But Jacob said, 'I will not let you go unless you bless me.' And he said to him, 'What is your name?' And he said, 'Jacob.' Then he said, 'Your name shall no longer be called Jacob, but Israel, for you have striven with God and with men, and have prevailed.' Then Jacob asked him, 'Please tell me your name.' But he said, 'Why is it that you ask my name?' And there he blessed him. So Jacob called the name of the place Peniel, saying, 'For I have seen God face to face, and yet my life has been delivered.' The sun rose upon him as he passed Peniel, limping because of his hip. Therefore to this day the people of Israel do not eat the sinew of the thigh that is on the hip socket, because he touched the socket of Jacob's hip on the sinew of the thigh." (Gen 32:22–32)

Psycho-physical suffering strikes men and women deep in the bowels of existence and takes their breath away until they feel annihilated, lost, exhausted. The body and psyche bear the marks of a vulnerability that struggles to find meaning. From reluctance to protest, to blasphemy, to the struggle against God “body to body – spirit to spirit”, and finally to a moved – Christological – abandonment that is substantiated in an intimate, shattering embrace: this is the night journey. Jacob wrestles with God at the stream of Jabbok and seizes his blessing: “I will not let you go, until you have blessed me!” (Gen 32:27). Thus, the man and woman who experience psycho-physical pain pass through a dark night of unprecedented magnitude: if they allow themselves to pass through that pain by walking the lacerating path that leads them from blasphemy to unspeakable surrender, they understand that they have met someone in the dungeon of that pain: the Incarnate One was at the threshold of the night, *he was waiting for them.*

The possibility of a dark, secretly illuminated night

He whom we call Jesus of Nazareth we believe is God. God is the Incarnate One: God has tasted psycho-physical pain to the extreme consequences of death, has reached out and anticipated humanity in the dark night of existence. In Christ, God has revealed His presence in extremis: thus, man and woman can, in the midst of the nocturnal journey of physical and psychic pain, *cling to the body of God through Christ.* Psycho-physical pain can be the

possibility of a spiritual journey if it is founded on a relational-filial dynamic. It is filiation in Christ that opens up the possibility of a dark, secretly *illuminated night*. Even psycho-physical suffering can be a road to the encounter with Abba: then the last word is not left to death but to the Father, through Christ.

In the flow of the whole dark night, “two words” are spoken. The *penultimate word* is the *last word*. The penultimate word is proclaimed by the man or the woman: it is the screamed word, choked, full of pain and life; it is the scream of contestation sparked by God, it is the word of distraught abandonment; the panting word, expressed in spasm. The ultimate word is that spoken by the Father and which the Father addresses to man. It is an apophatic word, visceral, glorious and dark, full of silence. It is a word that is substantiated in action: it is the same *prodigal going of God towards the man and woman immersed in the night of psycho-physical pain*. The Father’s silent approach in the secret of the dark darkness of the night, through Christ: it is this Christological approach of God, *the last word* on the pain of man and woman.

God is the God of human life: both when it is in the fullness of day – that is, in joy, in the fulfilment of the call of earthly living – and when this human life is surrounded by night, in the upheaval of pain. God is the God of life both when he radiates the light of full meaning and *also* when absolute nonmeaning, the pain that finds no reason, the night, takes over. God is the God of human life but he is so in weakness. God is a weak God. His presence in the nocturnal vicissitude of human beings is an *impotent hierophany*.

3 Dietrich Bonhoeffer: being Samaritans of the powerless God

The question of God’s powerlessness in the world posed by the Lutheran theologian Dietrich Bonhoeffer can be extremely uncomfortable, if not unacceptable. Speaking of God’s impotence can still shock many pious beliefs today, shatter the certainties of one’s own religious system, undermine that image of God that is worshipped through religious forms, so far removed from the real God. The paradox becomes stronger if one places oneself in the New Testament sphere in search of a refuge. The same earthly story of the master Jesus revealed the dramatic dynamic of God’s powerlessness in the world: that one arrives at the resurrection – at dawn after the night – is a fact of faith. Before we reach Easter, however, there is the whole flow of the earthly existence of Jesus of Nazareth, a man stunned by the impact on

men, in pain and in love. So it was for the teacher of Galilee, so it is for every man or woman before and after him. Bonhoeffer writes:

“The same God who is with us is the God who forsakes us (Mark 15:34!). The same God who makes us to live in the world without the working hypothesis of God is the God before whom we stand continually. Before God, and with God, we live without God. God consents to be pushed out of the world and onto the cross; God is weak and powerless in the world and in precisely this way, and only so, is at our side and helps us.” (Bonhoeffer 2010, 478–479)¹²

Within the Bonhoefferian theological system, the powerless God reveals himself to be the *real God*. It is possible to detect a correlation between the symbol of the dark night in John of the Cross and the image of the contemporary world announced by Bonhoeffer, without one being dissolved in the other. The symbol of the night and the image of the world without God, although dissimilar, are related to each other by the fact that both the dark night of faith and life in the world without God address the bewildering, disconcerting invitation to an *adult Christianity for men and women*.

The weak God at the centre of earthly life

The God who is with us and who makes us live in the world without the hypothesis-of-work-God is the same God who makes us go through the dark night of pain without the hypothesis of his immediate presence. In this dramatic void of meaning that opens up, God mysteriously becomes close. The dark night of which John of the Cross speaks opens up painful passages, through which it is possible to encounter what Bonhoeffer calls the *real God*: it is precisely the real God who reaches out to man and woman in his powerlessness. It is the weak God at the centre of earthly life, the God who entered the history of men and placed himself in the position of *not being able to shorten* the night journey for those same men: a disconcerting and paradoxical hypothesis if investigated from a soteriological perspective. However, this same God, even in his complete powerlessness, can cross the darkness side by side with the man and woman immersed in the night, *acting in extremis*. Christ is the ‘action in extremis’ of the Father. Through Christ, God comes to meet the man and woman *incognito*:

“The humiliated God-human is the scandal of the pious and really of human beings in general. The most inconceivable idea for the pious is

¹² “Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt (Markus 15,34)! Der Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott. Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns.” (Bonhoeffer 1998a [1951], 533–534)

the claim that this human being advanced, that he was not only a pious one but God's Son. Thereby he asserted his authority, 'But I say to you ...' and, 'Your sins are forgiven.' If Jesus' nature were divinized, one would need to take this claim for granted. If he had done signs as they were demanded of him, one would have had to believe him. But exactly at the crucial point, he backs off. And that creates the scandal. But everything depends on this fact. If he had answered the question that was directed at him about his being the Christ by working a miracle, then the assertion would no longer be valid that he has become a human being like us, for then there would be an exception on the decisive point. Therefore the more impenetrable his incognito [i. e. the incarnate], the more persistent the question about his being the Christ.

This means that the form of the stumbling block is the only form in which Christ makes faith possible. That means that the form of the scandal of Christ is the form of Christ pro nobis." (Bonhoeffer 2002, 72–73)¹³

13 "Der erniedrigte Gott-Mensch ist das Ärgernis des frommen Menschen und des Menschen überhaupt. Das Unbegreiflichste für den Frommen ist der Anspruch, den dieser Mensch erhebt, er sei nicht nur ein Frommer, sondern Gottes Sohn. Daher seine Vollmacht 'Ich aber sage euch' und 'Deine Sünden sind Dir vergeben'. Wäre Jesu Natur vergöttlicht gewesen, so hätte man sich diesen Anspruch gefallen lassen. Hätte er Zeichen getan, wie man sie forderte, so hätte man ihm geglaubt. Aber dort, wo es darauf ankommt, zieht er sich zurück. Und das schafft das Ärgernis. Aber an dieser Tatsache hängt alles. Hätte er die an ihn gerichtete Christusfrage durch ein Wunder beantwortet, so gälte der Satz nicht mehr, daß er Mensch geworden ist wie wir, denn dann wäre an dem entscheidenden [sic] Punkt die Ausnahme gewesen. Darum mußte das incognito immer undurchsichtiger werden, je dringlicher die Christusfrage wurde. Das besagt, daß die Gestalt der Ärgerlichkeit die Gestalt ist, in der Christus allein Glauben ermöglicht. D. h. daß die Gestalt der Ärgerlichkeit des Christus die Gestalt des Christus pro nobis ist." (Bonhoeffer 1998b, 72)

Jesus is the manifestation par excellence of the *God in disguise*: torn in body and spirit he uttered from the cross his cry of abandonment to the Father (cf. Mk 15:34). Thus the Christian can and must, on behalf of all mankind, *ask God in a rush* – where God is, where is his light in the dark night of pain, where is his omnipotence. Through this poignant contention, the man and woman immersed in the night of psycho-physical pain can become unconscious mediators for other men and women and may perhaps realise, at a certain point in their dispute with God, a surprising and unexpected fact: while they perceive themselves in the world without God, they are before God; while they perceive themselves in the dark night of pain deprived of God, God is with them and lives with them and passes through the night.

Of particular importance in the theologian Dietrich Bonhoeffer's doctrine is the distinction between the category of non-religious Christianity and religious Christianity. Religious Christianity is based on the certain belief in a strong God, a stop-gap-God, recognised (and often greedily desired) precisely in view of his 'all-solving' power. Non-religious Christianity, on the contrary, lets man make the shocking discovery: his God is an impotent God. According to Dietrich Bonhoeffer, the Christian is called upon to become autonomous by letting the image of an all-powerful and resolving God collapse: it is precisely through his powerlessness that this God comes to place himself within human history and at the centre of earthly life. A fragile God, this one encountered through non-religious Christianity, a shattered God: yet a braver God, it seems. When one does not shy away from the decisive passage between religious Christianity and non-religious

Christianity, one enters into the adult life of faith: thus one recognises the weak God at the centre of history. It is precisely then – according to Dietrich Bonhoeffer – that a dazzling light shines on man’s conscience. One thus discovers that the powerless God mysteriously guides human affairs, *inhabiting them*. God is no longer known as the ‘originator’ of everything that happens, but rather as the *lover-inhabitant* of human affairs, the faithful companion of the man and woman who experience the tumultuous events of history. It is precisely through his weakness that God is planted in the centre of *earthly* life (cf. Bonhoeffer 2010, 367 resp. Bonhoeffer 1998a [1951], 408): and it is thus that he reveals himself as the stable proximity, the dominant note above which every counterpoint of human existence can be based (cf. Bonhoeffer 2010, 393–394 resp. Bonhoeffer 1998a [1951], 440–441). Thus opens up before man and woman the possibility of taking the high road that leads them directly to the heart of Holy Scripture. “The Bible directs people toward the powerlessness and the suffering of God; only the suffering God can help.” (Bonhoeffer 2010, 479)¹⁴

A Copernican revolution with regard to the theology of the cross

Through the correspondence transmitted from cell 92 in Tegel Prison, Dietrich Bonhoeffer lays the foundation for what can be described as a new pillar of the *Scientia Crucis* (*Science of the Cross*). The relationship between man and God – analysed from both a historical and an inter-religious perspective – has always been characterised by the religious temptation to be based on a *quid pro quo*: to the God (pagan or Christian) man would give sacrifices, merits, holocausts, in order to receive in return propitiation, health, eternal salvation. Dietrich Bonhoeffer’s doctrine radically disrupts the dynamics of religious worship and brings about a Copernican revolution with regard to the theology of the cross. The unveiling of the suffering God in the world invites the adult Christian to experience a radical reversal of religious observance. If God is the useless God, the weak God in the world – powerful only in view of his powerlessness – then one must turn to this God no longer (not only) to ask for direct help, but also (above all) to offer God himself help. *Turning to God to succour God*. How can the powerless God in the world be rescued? Through extreme solidarity: a visceral sharing and a radical closeness. “‘Christians stand by God in God’s own pain’ – that distinguishes Christians from heathens. ‘Could you not stay awake with me one hour?’ [Mt 26:40]” (Bonhoeffer 2010, 480)¹⁵ Here is the peak to which

¹⁴ „Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes; nur der leidende Gott kann helfen.“ (Bonhoeffer 1998a [1951], 534)

¹⁵ “‘Christen stehen bei Gott in seinen Leiden’, das unterscheidet Christen von Heiden. ‘Könnt ihr nicht eine Stunde mit mir wachen?’ [Mt 26,40]” (Bonhoeffer 1998a [1951], 535)

the nocturnal spiritual journey leads: here is the peak to which even the dark night of psycho-physical pain can lead.

The God with us is the God who abandons us and who in this abandonment is viscerally close: he is the God who suffers at the centre of human history. To this God the Christian is called to turn, *remaining close to him in his suffering*. This call to closeness to God is a universal call. Every man and woman who crosses the night path of pain is secretly invited to remain close to the powerless God in the world.

To embrace God in his powerlessness

This is the disconcerting invitation made to those who traverse the dark night of psycho-physical pain: to embrace God in his powerlessness. The religious man collapses before such a shocking invitation; the adult Christian, on the other hand, despite his pain and contention with God, is able to withstand this incredible shock: and thus becomes a Samaritan of God in the world without God. The adult Christian becomes close to the suffering God: he somehow mixes his tears with those of his God, he weeps his own pain and he weeps God's pain.

*“People go to God when God's in need,
find God poor, reviled, without shelter or bread,
see God devoured by sin, weakness, and death.
Christians stand by God in God's own pain.*

*God goes to all people in their need,
fills body and soul with God's own bread,
goes for Christians and heathens to Calvary's death
and forgives them both.” (Bonhoeffer 2010, 461)¹⁶*

¹⁶ „Menschen gehen zu Gott in Seiner Not,/ finden ihn arm, geschmäht, ohne Obdach und Brot,/ sehnen ihn verschlungen von Sünde, Schwachheit und Tod./ Christen stehen bei Gott in Seinen Leiden.// Gott geht zu allen Menschen in ihrer Not,/ sättigt den Leib und die Seele mit Seinem Brot,/ stirbt für Christen und Heiden den Kreuzestod,/ und vergibt ihnen beiden.“ (Bonhoeffer 1998a [1951], 515–516)

When the man and woman, immersed in psycho-physical pain, come – after the struggle with God, after the exhausting contention – to ask God “how he is”, to take charge of God's sufferings in the world, they arrive at the pinnacle of the spiritual journey that the dark night proposes to them. This is certainly the pinnacle of the whole Christian life: taking *care of God in the world*. To live the fullness of limitation and psycho-physical vulnerability is to live the fullness of the life of grace. Grace and limitation show themselves to the Christian as interpenetrating realities. When one watches over the suffering God in the world, powerless, overwhelmed, when one remains beside this God, only then can one glimpse in the terrible dark night

of psycho-physical pain the only light that shines in the heart (cf. Della Croce 2020, 355–356). From the perimeters of his prison cubicle – in the very last months of his imprisonment, while the daily treatment meted out by the Nazi police became more and more ferocious – the young Lutheran pastor Dietrich Bonhoeffer gives theological reflection another maxim of high poignancy:

*“When now the quiet deepens all around us,
O, let our ears that fullest sound amaze
of this, your world, invisibly expanding
as all your children sing high hymns of praise.*

*By powers of good so wondrously protected,
we wait with confidence, befall what may.
God is with us at night and in the morning
and oh, most certainly on each new day.”* (Bonhoeffer 1988, 550)¹⁷

4 Conclusion

Through the present reflection, an attempt has been made to precisely delineate the specular correlation between the notion of the dark night in St John of the Cross and the notion of God’s powerlessness in the world in Dietrich Bonhoeffer. This interdependence emerges as an inescapable and disconcerting theological connection: man and woman enter the dark night of psycho-physical pain in which they experience all the powerlessness of a God who does not save.

God’s *passive permission* of the dark night is, in a sense, a manifestation of his own weakness and a revelation of a vulnerable creation: a creation, however, not left to its own fate. Through Christ, in fact, God’s passive permissiveness manifests a *soteriological activity in extremis*, so that it is possible to speak of an active powerlessness of God in relation to human pain. Those who experience physical pain, psychic discomfort and their own human frailty often perceive God as powerless-absent. But it is precisely through this passivity and radical powerlessness that God makes himself unspeakably close to the man and woman walking in the dark night of pain. Spiritual endurance is, from this perspective, man’s struggle with God: imprecation, filial contention, deep surrender, suffered and moved acceptance of one’s own psycho-physical vulnerability, up to the radical acceptance of God’s very weakness. Through the terrible experience of physical

¹⁷ “Wenn sich die Stille nun tief um uns breitet/ so laß uns hören jenen vollen Klang/ der Welt, die unsichtbar sich um uns weitet,/ all Deiner Kinder hohen Lobgesang.// Von guten Mächten wunderbar geborgen/ erwarten wir getrost, was kommen mag./ Gott ist bei uns am Abend und am Morgen,/ und ganz gewiß an jedem neuen Tag.” (Bonhoeffer 1998a [1951], 608)

and mental illness, the possibility of understanding God's obscure proximity precisely through his weakness is revealed. In God's helplessness one is rescued and saved by God *in the extreme*. The entry into the dark night and the discovery of God's weakness in the world therefore represent, for men and women, the inestimable invitation to a *spiritual journey in power which*, put into *action*, can lead them to the summit of the mountain: adult Christianity. Being in the world and in the dark night of pain without the hypothesis-of-work-God, can lead man and woman themselves to be Samaritans of the powerless God in the world. The deeper man and woman delve into the dark night, the more they immerse themselves in the mystery of the powerless God, the more they can secretly glimpse the light of life that overcomes death: but this light shines unseen, it is a glow that obscures, yet stands as a banner in the darkness of human pain and vulnerability.

¹⁸ "Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig." (Bonhoeffer 1998a [1951], 408)

¹⁹ "O Notte che unisti l'Amato con l'amata, l'amata nell'Amato trasformata!" (Della Croce 2020, 556)

"God is the beyond in the midst of our lives." (Bonhoeffer 2010, 367)¹⁸

"O Night who united the Beloved with the Beloved, the Beloved in the Beloved transformed!"¹⁹

References

Bethge, Renate / Gremmels, Christian (ed.) (2005), Dietrich Bonhoeffer. Una biografia per immagini. Traduzione: M. Kromer, Torino: Claudiana Editrice.

Bethge, Renate / Gremmels, Christian (ed.) (2006), Dietrich Bonhoeffer. A Life in Pictures. Centenary Edition. Transl. by Brian McNeal, Minneapolis: Fortress Press.

The Bible. English Standard Version. Online: <https://www.esv.org/> [21.10.2024].

Bonhoeffer, Dietrich (1998a) [1951], *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Hg. v. Christian Gremmels et al., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (Dietrich Bonhoeffer Werke 8).

Bonhoeffer, Dietrich (1998b), *Wer bist du, Christus? Ein ökumenisches Lesebuch zur Christologie Dietrich Bonhoeffers*. Hg. v. Renate Wind u. Craig L. Nessian, München: Kaiser.

Bonhoeffer, Dietrich (2010), *Letters and Papers from Prison*. English Edition Edited by John W. de Gruchy. Transl. by Isabel Best et al., Minneapolis: Fortress Press (Dietrich Bonhoeffer Works 8).

Bonhoeffer, Dietrich (2002), *Who Is Christ for Us?* Transl. by Craig L. Nessian. Ed. and Introduced by Craig L. Nessian and Renate Wind, Minneapolis: Fortress Press.

Della Croce, Giovanni (2020), *Opere complete*. Giovanni della Croce, dottore della Chiesa, Roma: OCD Edizioni.

Matthew, Iain (1995), *The Impact of God. Soundings from St John of the Cross*, London: Hodder & Stoughton

Matthew, Iain (2020), *Impatto di Dio. Risonanze in Giovanni della Croce*. Traduzione: Angela Pegoretti, Roma: Edizioni OCD.

Ricœur, Paul (2024), *Il male. Una sfida alla teologia e alla filosofia*. Traduzione: Ilario Bertoletti, Brescia: Editrice Morcelliana, 7. ed.

Stinissen, Wilfried (2004), *La Notte è la mia Luce. La mistica nel quotidiano sulla scia di Giovanni della Croce*. Traduzione: Anna Maria Norberg-Schulz, Roma: Editrice Città Nuova.



Isabelle Jonveaux

Neue Wege der Spiritualität durch Konsum

Über Duschgel und Mystik

ABSTRACT 

Während die Mitgliederzahlen der institutionellen Religionen in Europa sinken und die Zahlen der Kirchengliederungen steigen, finden sich in den Geschäften immer mehr Produkte, die religiöse Bedeutungen in ihrem Marketing verwenden. In diesem Beitrag werden Bezüge zur Mystik und im weiteren Sinne zur Spiritualität beim Marketing für Duschgels untersucht. Dass das Marketing für diese Produkte Bezüge zur Mystik nutzt, lässt darauf schließen, dass dies bei den Konsument:innen auf Plausibilität stößt. Allerdings scheinen die Referenzen, die im Bereich von Mystik und Spiritualität verwendet werden, nicht auf den europäischen christlichen Kontext zu verweisen. Anhand einiger Beispiele von Duschgels auf dem österreichischen Markt wird auf der Seite des Marketings die Verwendung dieser spirituellen Determinanten in der Produktverpackung betrachtet sowie auf der Seite der Verbraucher:innen die Bedürfnisse, die diese Produkte erfüllen können. Dabei kann auch die Verbindung zwischen Spiritualität und Konsum in der heutigen Gesellschaft neu hinterfragt werden.

New doors to spirituality through consumerism. Of shower gels and mysticism
While religious congregations dwindle in numbers across Europe and ever more people leave the church, consumer products imbued with religious meaning increasingly proliferate the shelves. This article investigates the mystic – and in a broader sense spiritual – messaging in shower gel marketing. The fact that ad-

vertisements for these products draw on mysticism and spirituality suggests that consumers respond to these messages. However, these references are not based in a European Christian context. An exemplary selection of shower gels for an Austrian target audience will be analysed for the spiritual content on the product packaging, as well as the needs consumers hope to fulfil with these products. This further raises questions as to the relationship between spirituality and consumerism in today's society.

| BIOGRAPHY

Priv.-Doz. Dr. [Isabelle Jonveaux](#) ist Soziologin. Sie leitet das SPI Suisse romande (Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut) in Lausanne und unterrichtet an der Universität Fribourg (Schweiz). Ihr Forschungsschwerpunkt ist das Klosterleben heute in Europa und Afrika. Sie schrieb ihre Habilitation über neue Formen des Fastens und interessiert sich für Querschnittsthemen zwischen Konsum und Religion.

ORCID  0000-0002-1446-4805

E-Mail: [isabelle.jonveaux\(at\)unifr.ch](mailto:isabelle.jonveaux@unifr.ch)

| KEY WORDS

Mystik; Duschgel; Spiritualität; Konsum; Erlebnismarketing; Subjektivität

mysticism; shower gel; spirituality; consumerism; experience marketing; subjectivity

Vor etwa zehn Jahren habe ich ein kleines Forschungsprojekt über die Gender-Differenzierung im Marketing von Duschgel durchgeführt (vgl. Jonveaux 2015). Bei der Erforschung verschiedener Duschgels und des entsprechenden Angebots in Filialen der Drogeriemarktkette *dm* in Österreich verwunderte mich eine Beobachtung: die Dimension der Verwendung von spirituellen Bedeutungen, insbesondere aus dem Bereich der Mystik. Zu jenem Zeitpunkt konzentrierte sich meine Forschung vor allem auf die Untersuchung von Mutationen der Askese im gegenwärtigen Mönchstum. Verwendet man das Wort „Mystik“ in der christlichen klösterlichen Tradition, so denkt man wohl nicht primär an Duschgel.

Verwendet man das Wort „Mystik“, so denkt man wohl nicht primär an Duschgel.

Ausgehend von dieser Beobachtung wollte ich der Verwendung spiritueller Determinanten im Marketing für Hygieneprodukte genauer nachgehen. Dazu bietet sich hier die Gelegenheit. Dabei untersuche ich in diesem Artikel nicht ausschließlich Duschgels, sondern auch andere Hygieneprodukte, wie z. B. Rasierer für Frauen, die in ihrem Marketing auf spirituelle Determinanten zurückgreifen. Folgende Fragenbereiche stellen sich:

- Aus welchem Grund verwendet das Marketing spirituelle Bezüge, um Produkte besser zu verkaufen? Und warum tut es das gerade bei Hygieneprodukten?
- Inwiefern funktioniert dieses Marketing bei den Konsumenten und Konsumentinnen, in dem Sinne, dass sie diese Produkte wirklich kaufen?
- Auf welche Bedürfnisse antworten diese Produkte?

Der Beitrag widmet sich dem Thema nicht aus der Perspektive des Marketings, sondern aus der der Religionssoziologie und der Wirtschaftssoziologie. In einem ersten Teil wird die Position der Mystik und Spiritualität im 21. Jahrhundert aus soziologischer Perspektive vorgestellt, danach wird das Marketing der Spiritualität auf dem Markt der Hygieneprodukte untersucht. Abschließend werden der Konsument und die Konsumentin in die Argumentation hineingenommen, und es wird gefragt, was er oder sie von diesen Produkten wirklich bekommt.

1 Spiritualität und Mystik im 21. Jahrhundert

1.1 Spiritualität und Mystik

Die hier betrachteten Produkte greifen in ihrem Marketing auf spirituelle Konzepte zurück, insbesondere auf die Begriffe der Mystik und des Rituals. Man kann beobachten, dass das Konzept der Spiritualität aktuell an Glaubwürdigkeit gewinnt, und zwar sowohl bei Gläubigen, die institutionellen Religionen angehören, als auch bei Menschen, die das nicht tun. Religion und Spiritualität sind Konzepte, die sich nicht notwendigerweise überlagern oder gegenseitig abgrenzen. In der Schweiz beispielsweise bezeichnen sich in der MOSAiCH-Studie 34 Prozent der Befragten als religiös, aber nicht als spirituell, während 23 Prozent sich als spirituell, aber nicht als religiös bezeichnen; 15,8 Prozent bezeichnen sich als religiös und spirituell (vgl. Becci/Robert 2022).

Das Konzept der Spiritualität gewinnt aktuell an Glaubwürdigkeit.

Vor allem aber erobert die Spiritualität Gebiete, in denen man sie kaum erwartet hätte: zum Beispiel im Bereich der Konsumgüter und insbesondere der Hygieneprodukte. Dies legt einen Bezug auf das von Hans-Joachim Höhn so bezeichnete Konzept der Streuung nahe, das er als „[d]ie Brechung und Zerlegung religiöser Gehalte beim Auftreffen auf säkulare Felder, ihre Vermischung mit anderen Mustern der Weltdeutung und -gestaltung, ihre Überführung in andere Formen und Formate“ (Höhn 2007, 34) definiert. Spiritualität ist ein übergreifendes Konzept, das sowohl die Religion als auch neue Formen des Glaubens betrifft. Laut Franz Höllinger und Thomas Tripold gehören zur Spiritualität:

„1. Eine innengeleitete, die Autonomie des Subjekts betonende Suche nach Sinn bzw. nach Antworten auf die zentralen Lebensfragen; 2. Die Überzeugung, dass neben oder hinter der Alltagsrealität eine höhere Realität existiert [...]; 3. Praktiken, die darauf abzielen, die Alltagswelt zu transzendieren und eine Verbindung zur höheren Realität herzustellen; und 4. Das Bemühen, die Potentiale der eigenen Persönlichkeit zu entfalten; dieses Merkmal wird auch als ‚self-spirituality‘ (Heelas/Woodhead 2005) oder als ‚sacralization of the self‘ (Houtman/Aupers 2008) bezeichnet.“ (Höllinger/Tripold 2012, 35–36)

Die Autonomie des Subjekts und die „self-spirituality“ stehen im Zentrum der Definition der Spiritualität der Soziolog:innen Paul Heelas und Linda Woodhead. Spiritualität steht für sie in Zusammenhang mit dem, was sie als „subjective turn of modern culture“ bezeichnen, aus dem die Formen des „subjective-life“ hervorgehen, d. h. ein Leben, das in tiefer Verbindung mit der einzigartigen Erfahrung des Selbst in Beziehung gelebt wird (vgl. Heelas/Woodhead 2005, 2–3). Im Vergleich zur Religion ist die Spiritualität zuerst diese tief subjektive Erfahrung, die mit dem „Selbst“ verbunden ist, noch bevor sie auf eine Transzendenz zugreift. Die Autor:innen erkennen die mystische Tradition der Vereinigung mit Gott als subjektivierte Form des Christentums an (vgl. Heelas/Woodhead 2005, 144).

Im europäischen Kontext kommt die Mystik hauptsächlich aus der christlichen Tradition und bezieht sich auf eine sehr persönliche und intensive Form der Beziehung zu Gott, die ihren Nährboden oft in strengen asketischen Praktiken findet. Über viele Jahrhunderte hinweg propagierte die Askese eine Ablehnung des Körpers und stand für Kasteiung. Ab dem 17. Jahrhundert verstärkte sich die Verbindung zwischen Schmerzen und Mystik (vgl. von Tippelskirch 2017), was man auch im 20. Jahrhundert weiterhin findet, etwa bei Marthe Robin, die sich als Mystikerin sah (vgl. De Meester 2020).

Mystik als radikaler religiöser Individualismus

Eine soziologische Perspektive auf die Mystik wurde von Ernst Troeltsch und Max Weber begründet. In seiner Studie über Religion beschreibt der protestantische Soziologe Troeltsch die religiöse Realität mit der Trilogie Kirche – Sekte – Mystik. Die Mystik zeige sich gegenüber der sozialen Ordnung im Wesentlichen gleichgültig, sie entspreche einem radikalen religiösen Individualismus (vgl. Troeltsch 1925, 173). Diese Überzeugung beruht auf der Vorstellung, dass die intime Kommunikation der Seele mit dem Höchsten nicht manifestiert werden muss. Max Weber schreibt:

„Der kontemplative Heilsbesitz der Mystik, der ein ‚Haben‘, nicht ein Handeln bedeuten will, und bei welchem der Einzelne nicht Werkzeug, sondern ‚Gefäß‘ des Göttlichen ist, das Handeln in der Welt mithin als Gefährdung der durchaus irrationalen und außerweltlichen Heilszuständigkeit erscheinen muß.“ (Weber 1986, 538)

Die Mystik sei einerseits gleichbedeutend mit Passivität und andererseits mit der Herausnahme aus der Welt. Für Weber ist sie in der Tat einer der

persönlichen Wege der Suche nach dem Heil, der über die Selbstvervollkommnung führt. Die Mystik scheint in der Soziologie also durch vier Dimensionen gekennzeichnet zu sein: Außerweltlichkeit, Passivität, Selbstvervollkommnung und Vereinigung mit dem Göttlichen. Inwiefern können nun diese Merkmale mit denen der Körperpflege oder des Duschens übereinstimmen?

Außerweltlichkeit – Passivität – Selbstvervollkommnung – Vereinigung mit dem Göttlichen

Die Körperpflege im Badezimmer entwickelte sich im Laufe der europäischen Geschichte allmählich im Zusammenhang mit einer wachsenden Intimität, wie der Historiker Georges Vigarello (1985) beschreibt. Er stellt fest, dass das Badezimmer zu einem geschlossenen Raum wird, den jede:r allein betritt und dessen Zugang vor Blicken geschützt und abgesperrt werden muss (vgl. Vigarello 1985, 230), und folgert daraus: „In diesem Rahmen hat sich ganz einfach ein anspruchsvolleres Verhältnis von Selbst zu Selbst herausgebildet.“¹ Der geschützte Raum steht für *eine alltägliche Außerweltlichkeit*, einen vorübergehenden Rückzug aus der sozialen Welt. In Erving Goffmans Worten wäre es die Hinterbühne, der Ort, wo die Menschen ihre soziale Rolle vorübergehend aufgeben können (vgl. Goffman 2003). *Passivität* ist nicht notwendigerweise mit Körperpflege verbunden, wenn man sie selbst durchführt (z. B. Rasieren oder Einseifen unter der Dusche), kann aber damit verbunden werden, wenn es sich um ein längeres Baden oder Duschen handelt. Die Körperpflege schließlich ist eine Kategorie der *Selbstvervollkommnung*, nicht nur um den Körper zu verschönern, sondern auch, um ihm durch Hygiene eine längere ‚Lebensdauer‘ und bessere Gesundheit zu verleihen. Insofern scheinen die Merkmale der Mystik nicht mehr so weit von der Duscherfahrung entfernt zu sein, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag.

Bisher fehlt jedoch die Dimension der *Vereinigung mit dem Göttlichen*, die im Zentrum der Mystik steht. Diese wird durch die Anwesenheit eines transzendenten Dritten definiert. Es gibt keine Mystik, die sich in einer Beziehung zu sich selbst erschöpft, sie impliziert notwendigerweise eine Transzendenz, in der man aufgeht oder mit der man verschmilzt. Mystik hat mit einer Auflösung des Selbst für eine bestimmte Zeit zu tun. Kann man das mit Duschgel erreichen?

1 „Dans ce cadre, un rapport de soi à soi plus exigeant s’est tout simplement constitué.“ (Vigarello 1985, 231) – Diese und die weiteren Übersetzungen aus dem Französischen erfolgten durch die Autorin.

1.2 *Mystik und exotische Geheimnisse*

Etymologisch kommt das Wort „Mystik“ vom griechischen *mystikos*. Der Übergang zum lateinischen *mysticus* vollzog sich laut Dominique Poirel (2021) auf drei Bedeutungsebenen in drei verschiedenen Epochen. Zunächst bezieht es sich auf die Mysterien und die Einweihung in die Mysterien in den griechisch-lateinischen Religionen. Mit der Patristik wird der Begriff *mysticus* dann verwendet, um das Mysterium – nun im Singular – zu bezeichnen. Mit Pseudo-Dionysius erhält das Wort schließlich im sechsten Jahrhundert seine Bedeutung als Initiation zurück. Es geht nun um Wissen, das über das allgemeine Verständnis hinausgeht und vor vielen verborgen werden muss,² um das Geheimnis vor den Irrtümern der Laien zu schützen. Diese Verbindung von Heiligem und Geheimnisvollem scheint sich auch in den Verpackungen von Duschgel wiederzufinden.

Wissen, das verborgen werden muss

Die Verpackungen der untersuchten Hygieneprodukte zeigen keine Zeichen aus der katholischen Mystik (z. B. Kreuze), sondern werden mit exotischen Atmosphären in Verbindung gebracht, die offensichtlich aus dem Hinduismus, von den Pazifikinseln oder aus dem Nahen Osten stammen. Das vom Marketing präsentierte Erscheinungsbild öffnet sich also für Mystik aus anderen Kulturen. Almut-Barbara Renger stellt fest:

„In dieser Verwendung dient ‚Mystik‘ als transkulturelle Kategorie und Sammelbegriff für so disparate Phänomene wie Yoga, Sufismus und Tantrismus, Gnosis, Kabbala und die sogenannte christliche Mystik. Diese Verallgemeinerung ist historisch gewachsen und hat sich – infolge von Kolonialisierungs- und Globalisierungsprozessen, in deren Rahmen Wissen aus dem Feld und Umfeld von Religionen in Transfer- und Austauschprozessen (Kommunikation, Tourismus, Migration u. a.) verbreitet wurde – international durchgesetzt.“ (Renger 2015, 4)

Assoziiert mit der Mystik ist das Register der Reise im Marketing der Duschgels sehr präsent. Das Duschgel *Fa Divine Moments* verspricht etwa eine „Duft-Reise“, die durch das Symbol eines Flugzeugs betont wird, *Fa Mystic Moments* eine „mystische Reise für Körper und Geist“. Die mystische oder spirituelle Erfahrung scheint mit einer Verschiebung, einem Herausstreiten aus dem Alltag verbunden zu sein. Wir nähern uns hier dem, was Véronique Altglas einen „religiösen Exotismus“ nennt: „Durch die Kons-

² Das griechische Verb *myein* bedeutet ursprünglich „verschließen“.

truktion idealisierter Alteritäten ist der Exotismus eine Art, anderswo das wiederfinden zu wollen, was man hier in den Wirren der Moderne verloren zu haben glaubt.“³

Von Unkenntnis abhängiger Exotismus

Die Mystik anderer Kulturen hat im Gegensatz zur institutionellen Religion, die in der jeweiligen Kultur verbreitet ist, keine verpflichtende Dimension. Sie lässt sich frei ‚besuchen‘. Altglas schreibt: „Dieser Exotismus impliziert eine Idealisierung der uns fremden Traditionen als ursprüngliche, mystische und authentische Entitäten und offenbart auch eine tiefe Ambivalenz.“⁴ Ein solcher Exotismus ist abhängig von einer Unkenntnis der tatsächlichen Inhalte dieser kulturabhängigen Mystik oder Religion. Im Hintergrund steht das, was Olivier Roy als „Dekulturation“ (2008, 29) bezeichnet, die eine Religion von ihrem kulturellen Rahmen trennt. Das religiöse Objekt, das durch das Prisma der Dekulturation durchgeht und künstlich wieder in seinen rekonstruierten kulturellen Kontext eingefügt wird, entspricht in Wirklichkeit der europäischen Nachfrage.

1.3 Die Präsentation der Produkte

Im Internet sind Duschgels oder Badesalze für religiöse Zwecke zur Anrufung von Heiligen zu finden, etwa auf der Website *La Boutique Spirituelle*.⁵ Nach der Typologie von Jörg Stolz (vgl. 2006) geht es in diesem Fall um religiöse Konsumgüter, die direkt eine spirituelle Erfahrung bieten sollen. Bei den Produkten, die Gegenstand dieser Studie sind, handelt es sich dagegen nicht um spirituelles Marketing, wie es von Sandra Camus und Max Poulain (vgl. 2008) untersucht wurde, also nicht um a priori genuin spirituelle Güter, sondern um Hygiene-Konsumgüter, deren primäre Wirksamkeit auf der hygienischen Ebene, dem Waschen oder Rasieren, liegt. Ausgewählt wurden folgende Duschgels:

Bezeichnung	Farbe	Marke
Fa Mystic Moments	dunkelviolett	Fa
Fa Paradise Moments	rosa	Fa
Fa Divine Moments	lachs	Fa
The Ritual of Ayurveda	dunkelrot	Rituals
Zen Emotion Relax & Meditation	violett	Bionsen

³ „Par la construction d’altérités idéalisées, l’exotisme est une manière de vouloir retrouver ailleurs ce que l’on croit avoir perdu ici dans les affres de la modernité.“ (Altglas 2014, 316)

⁴ „Cet exotisme implique une idéalisation des traditions qui nous sont étrangères comme entités primordiales, mystiques et authentiques et révèle aussi une profonde ambivalence.“ (Altglas 2014, 315)

⁵ Vgl. [http://la-boutique-spirituelle.com/fiche-produit-1444/tribu-brique-rituels-bains/famille-bains-sous-famille-bains-victorieux/bain-venerable-saint-michel.html#page \[09.10.2024\]](http://la-boutique-spirituelle.com/fiche-produit-1444/tribu-brique-rituels-bains/famille-bains-sous-famille-bains-victorieux/bain-venerable-saint-michel.html#page [09.10.2024]).

Neben den genannten Produkten gibt es etwa ein *LaMystique* Hotelduschgel mit schwarzer Verpackung oder das Duschgel *Chiiyaam invocation*, das eine Reinigung für Körper und Seele verspricht. Als Beispiel anderer Hygiene-Produkte findet man bei der Drogeriekette *dm* einen Rasierer für Frauen, der *Mystique* heißt. Die Verpackung in kräftigen Rosatönen zeigt ein Dekor im Stil einer Pazifiklagune mit türkisfarbenem Meer und Palmen. Außerdem sind ein Flamingo und Frangipani-Blüten zu sehen, die betörende und exotische Düfte andeuten. Zu unterscheiden ist hier zwischen Produkten, die zu großen Marken gehören, die auch andere Produktreihen anbieten, und solchen, die sich in ein breiteres spirituelles Angebot einfügen, z. B. in Reihen von Ayurveda-Produkten. Drei Produkte werden im Folgenden genauer betrachtet.

- Das Duschgel *Fa Mystic Moments* weist die Besonderheit auf, dass es eine dunkle Verpackung – dunkelviolett – hat, obwohl die Mehrheit der Verpackungen von Duschgel für Frauen eher bunt oder hell ist. Der Farbenhistoriker Michel Pastoureau weist darauf hin, dass Violett in der westlichen Kirchengeschichte eine Art Halbschwarz (*subniger*) ist, das wie Schwarz mit Trauer und Buße (Fastenzeit) in Verbindung gebracht wird (vgl. Pastoureau 1999, 115). Eine kurze Internetrecherche zur aktuellen Bedeutung von Violett zeigt es hingegen als Farbe, die mit Spiritualität, Meditation und einem der Chakren des Hindu-Systems in Verbindung gebracht wird. Hier scheint es also, als wolle das verwendete Violett die spirituelle Dimension hervorheben. Das Bild auf der Verpackung zeigt Blumen (Passionsblüten) in der gleichen Farbe sowie einen Sternenhimmel mit einer Mondsichel. Es ruft die Vorstellung einer exotischen, geheimnisvollen Nacht hervor, die vom Duft der Passionsblüten erfüllt ist. Die Beschreibung lautet:

„Tauche ein in die faszinierende Welt der Fa Duschcreme Mystic Moments. Genieße den betörenden Duft und die pflegende Formel, die deine Sinne verwöhnt und deine Haut zart und geschmeidig hinterlässt. Erlebe jeden Duschmoment wie eine mystische Reise für Körper und Geist.“

Dabei bleibt unklar, was diese „mystische Reise für Körper und Geist“ ist, aber drei Elemente sind hervorzuheben: Es ist geheimnisvoll, ermöglicht einen Ortswechsel und spricht nicht nur den Körper an.

- Das Duschgel *Bionsen Zen Emotion Relax & Meditation* ist ebenfalls lila, ein bisschen heller als das *Fa Mystic Moments*, was wieder auf die spirituelle Dimension dieser Farbe verweist. Durch seinen Namen bezieht sich dieses Produkt explizit auf die Zen-Spiritualität. Die Verpackung zeigt eine Frau vor einem See und einem Sonnenuntergang in Blau- und Rosatönen in meditativer Haltung. Sie ist allein in dieser schönen und einsamen Naturkulisse und kann so ihre meditative Auszeit voll und ganz genießen. Stärker als das vorherige Produkt legt dieses Duschgel eine direkte Verbindung zwischen seiner Verwendung und spiritueller Entspannung nahe. Die Besonderheit dieser Verpackung ist, dass sie an der Seite ein Zitat angibt: „Zen Philosophy n. 5: ‚Tutto ciò che sembra distante, è raggiungibile.‘“ Auf Deutsch: „Alles, was weit entfernt zu sein scheint, ist erreichbar.“ Im Gegensatz zu den anderen Produkten bringt dieses einen intellektuellen Inhalt mit, über den man meditieren kann. Die Nummerierung zeigt, dass es verschiedene Zitate gibt, die man auf den Verpackungen finden kann, um auf dem Zen-Weg voranzukommen.

- Die Beschreibung des Duschgels *Nivea Zen Vibes* lautet:

„Das Duschbad Nivea Zen Vibes ist ein unentbehrlicher Teil der täglichen Körperpflege. Es reinigt sanft die Haut des ganzen Körpers und verleiht ihr die notwendige Feuchtigkeit.“

Damit scheint es nicht ganz zum Namen des Produkts zu stehen, sondern begibt sich auf eine menschlichere, gewöhnlichere Ebene, weil es trotz der Bezeichnung des Duschgels keine spirituelle Erfahrung verspricht.

2 Die Perspektive des Marketings

Zur Erklärung des spirituellen Marketings drängt sich zunächst ein wirtschaftlicher Grundsatz auf: Damit ein Produkt eine Chance auf dem Markt hat, muss es von den anderen Produkten differenziert werden. Es handelt sich dabei um das von Edward Chamberlain definierte Prinzip der monopolistischen Konkurrenz (vgl. Chamberlain 1933). Eine Unterscheidung anhand der Funktion ist bei Hygieneprodukten wie Duschgels relativ begrenzt

möglich, wenn man davon ausgeht, dass alle gut waschen. Formen der funktionalen Differenzierung, die auf dem Markt für Männerduschgel beobachtet werden können, betreffen die Multifunktionalität („3 in 1: Körper – Gesicht – Haare“) und die Dauer der Wirksamkeit („bis zu 24 Stunden“).

Das Prinzip der monopolistischen Konkurrenz

Es handelt sich also um eine quantifizierte Funktionalität. Der Spielraum für eine solche Art der Differenzierung ist jedoch begrenzt, und hier kommt das Erlebnismarketing ins Spiel, das in den 2000er-Jahren aufkam und sich auf qualitative Funktionalität konzentriert.

2.1 Die Verpackung als Zugang zum Produkt

Der größte Unterschied, den zwei Duschgels in einem Ladenregal aufweisen, ist die Verpackung. Sie verbirgt zunächst Eigenschaften des Produkts wie Farbe oder Geruch, die erst beim Öffnen der Flasche entdeckt werden können. Denn, so Frank Cochoy, „nur die Verpackung ermöglicht die Unterscheidung von Produkten, die Spaltung einer homogenen Einheit in zwei unterschiedliche Objekte, die Aufteilung einer kontinuierlichen Variablen in eine diskrete Variable.“⁶

Die Verpackung ist nicht nur ein Behälter oder eine Hervorhebung des Produkts, sie ist der wichtigste Bestimmungsfaktor für dessen Bedeutung und Zielgruppe. In der Tat zeigte meine frühere Untersuchung zu Duschgels (vgl. Jonveaux 2015), dass Männer im Blindtest und ohne Verpackung nicht unbedingt Männerduschgels und Frauen nicht unbedingt Frauenduschgels bevorzugen. Es ist auch schwierig, die Produkte eindeutig Frauen, Männern oder beiden als Zielgruppe zuzuordnen. Betrachtet man ein Duschgel objektiv und geht man davon aus, dass jedes Duschgel darauf abzielt, seine hygienische Funktion zu erfüllen, so können nur zwei Elemente das Duscherlebnis konkret beeinflussen und es womöglich zu einer spirituellen Erfahrung machen: die Verpackung und der Geruch. Wenn man beispielsweise die Duschgels *Fa Sport für Männer* und *Fa Divine Moments* vergleicht, so merkt man, dass die Zutaten fast identisch sind. Ein möglicher Zugang zu einer spirituellen Erfahrung kann also nicht durch die Komponenten – und damit die Wirkstoffe – des Produkts, außer vielleicht durch den Geruch, erklärt werden.

Tatsächlich finden sich die spirituellen Determinanten auf der Verpackung konzentriert. Dabei können im Wesentlichen drei Elemente auf eine spi-

⁶ „Seul l’emballage permet la distinction des produits, le clivage d’une entité homogène en deux objets distincts, le partage d’une variable continue en variable discrète.“ (Cochoy 2002, 43)

rituelle Dimension hinweisen: der Name, die Illustration bzw. das Visuelle insgesamt sowie die Beschreibung, die sich meistens auf der Rückseite der Flasche befindet. Dabei ist der Name das ‚Marketing-Eingangstor‘ zum Produkt und bei den meisten der angeführten Beispiele das Element, das die spirituelle Dimension am direktesten befördert. Bei manchen Verpackungen spielen dazu noch Illustrationen eine wichtige Rolle, um die Verbindung zur Spiritualität zu signalisieren, wie etwa das Bild einer meditierenden Frau bei Bionsen-Zen. Wie Cochoy (vgl. 2002) zeigt, spielt die Verpackung eine entscheidende Rolle bei der Wahl des Produkts, sie spielt aber, wie wir später sehen werden, auch eine Rolle bei der Konsumerfahrung selbst, wenn man das Produkt in der täglichen Umgebung sichtbar vor sich hat. In jedem Fall geht es bei mystischen Versprechungen hauptsächlich um Marketing, wobei der/die Verbraucher:in das Spiel mitspielt.

2.2 *Spiritualität als plausible Erlebnis?*

In einem Wettlauf um immer ungewöhnlichere Erfahrungen ist das Mystische das Ungewöhnlichste, das es gibt. Denn ist das Göttliche (*Divine*) nicht per definitionem das Außergewöhnlichste? Das Duschgel *Fa Divine Moments* appelliert damit an das ganz Andere, das Göttliche.

Der Wettlauf um immer ungewöhnlichere Erfahrungen

Die Beschreibung auf der Flasche lautet:

„Nimm deine Sinne mit auf eine wunderbare Reise mit den inspirierenden Düften von Fa. Verwöhne dich jeden Tag mit etwas Fantastischem. Der samtige Duft von Wilden Kamelien weckt die Göttin in dir.⁷ Genieße himmlische Momente mit dieser edlen, pflegenden Duschcreme.“

In Bezug auf Differenzierungsmechanismen auf dem Markt ist das Versprechen, himmlische Erfahrungen machen und sogar das Göttliche in sich selbst finden zu können, eine der größtmöglichen Formen der Heraushebung. Ein anderes Produkt kann hier nur schwerlich in Konkurrenz treten.

Das Erlebnismarketing verkauft den Verbrauchern ein „Eintauchen in außergewöhnliche Erlebnisse“ (Carù/Cova 2006, 100) inmitten ihres täglichen und gewöhnlichen Lebens. Inwiefern ist es aber in der heutigen Zeit plausibel, eine spirituelle Erfahrung zu verkaufen? Schon die Tatsache,

⁷ In kleinerer Schrift steht auf der in Österreich gekauften Flasche eine gekürzte französische Übersetzung: „Le parfum velouté de camélias sauvage éveille les sens. [...]“ In dieser Übersetzung ist nicht von einer Göttin die Rede.

dass Bezugnahmen auf Spiritualität auf dem Markt für Hygieneprodukte präsent sind, zeigt, dass sie als Verkaufsargument funktionieren. Ansonsten würden sie nicht oder nach einigen Versuchen nicht mehr verwendet werden. Das Duschgel *Fa Mystic Moments* beispielsweise war bereits vor 2014, zur Zeit meiner ersten Untersuchung zu Duschgels, auf dem Markt. Spiritualität scheint zudem das Objekt eines neuen Interesses in der Gesellschaft zu sein. Wenn man noch einmal die oben zitierte MOSAiCH-Studie aufgreift, so bezeichnen sich 38,8 Prozent der Menschen als spirituell (ob religiös oder nicht-religiös) (vgl. Becci/Robert 2022). Das bedeutet, dass potenziell fast 40 Prozent der Bevölkerung an spirituellen Themen interessiert sein könnten.

Verbraucher:innen konsumieren nicht die Produkte, sondern ihr Image.

Allerdings verkauft das spirituelle Marketing der untersuchten Produkte nicht direkt Spiritualität, sondern die Möglichkeit, diese zu erreichen. Es bietet also noch etwas anderes an als Körperhygiene und nicht nur einen Mehrwert für die Wirksamkeit von Sauberkeit: „Der Verbraucher konsumiert nicht die Produkte, sondern er konsumiert stattdessen die Bedeutung dieser Produkte, ihr Image.“⁸

Welche Art von Spiritualität bieten die Produkte an? Poulain und Camus halten in ihrer Untersuchung des spirituellen Marketings die Konturen der spirituellen Erfahrung folgendermaßen fest:

„Die spirituelle Erfahrung ist durch fünf Hauptdimensionen gekennzeichnet: die Suche nach Innerlichkeit, die Suche nach Selbsterkenntnis, die Suche nach Überwindung des Selbst, die Suche nach Transzendenz und die Suche nach Weisheit.“⁹

⁸ „Le consommateur ne consomme pas les produits mais consomme, au contraire, le sens de ces produits, leur image.“ (Cova/Cova 2004, 201)

⁹ „L'expérience spirituelle est caractérisée par cinq dimensions principales: la recherche d'intériorité, la recherche d'une connaissance de soi, la recherche de dépassement du soi, la recherche de transcendance, la recherche de sagesse.“ (Camus/Poulain 2008, 74–75)

Die Produktbeschreibungen verkaufen in der Tat Elemente, die sich auf diese verschiedenen Dimensionen beziehen, ohne sie jedoch alle gleichzeitig zu beinhalten. Indem etwa die Duschgels *Fa Divine Moments* und *Fa Mystic Moments* von Reisen sprechen, beziehen sie sich gleichzeitig auf die Innerlichkeit (sich selbst wieder zu finden) und auf die Überwindung des Selbst, in dem Sinne, dass die Fortbewegung es ermöglicht, über das alltägliche Selbst hinauszugehen. *Zen Emotion Relax & Meditation* entspricht mit dem Zitat auf der Verpackung der Suche nach Weisheit. *Fa Divine Moments* benennt als Einziges direkt eine Transzendenz mit dem Göttlichen,

wobei es um eine ‚kleine Transzendenz‘ (vgl. Luckmann 1991) geht, da sie innerweltlich und im eigenen Selbst zu finden ist, worin die von Höllinger und Tripold zitierte „sacralization of the self“ (2012, 36) wiedergefunden werden kann.

2.3 Um was für eine Spiritualität geht es?

Das erste Merkmal der hier vorgestellten Mystik ist, dass es sich um eine „wohltuende“ (Hervieu-Léger 2003, 132) Mystik handelt, die untrennbar mit der Körperpflege verbunden ist, und nicht nur das: Die Körperpflege stellt sogar den Weg zu dieser Form der Mystik dar. Zweitens handelt es sich, analog zur Definition von Paul Heelas und Linda Woodhead, um einen subjektiven Zugang zur Spiritualität. Selbst wenn ein Gott oder eine Göttin aufgerufen wird, geschieht dies, um das Göttliche in sich selbst zu finden, und nicht, um eine Beziehung zu einer Transzendenz herzustellen. Schließlich ist in der dargestellten Spiritualität nicht nur eine Streuung religiöser Elemente in weltliche Kontexte zu beobachten, sondern auch ein kultureller Transfer mystischer Bezugspunkte. Wie schon erwähnt, ist der kulturelle Rahmen der angeführten Spiritualitäten nicht europäisch, und ihre Exotik wird noch durch die Signifikanten der Reise betont. Die Farbe Violett verweist zwar auf spirituelle Tiefe, wird aber in den Kontext des Hinduismus oder der Esoterik gestellt. Wenn spezifisch spirituelle Begriffe verwendet werden, handelt es sich um solche aus asiatischen (Zen, Ayurveda, Karma) oder nahöstlichen Kulturen, also um Kulturtransfer:

„Kulturtransferprozesse betreffen die interkulturellen Vermittlungsformen zwischen Kulturen, das heißt jene Kulturgüter und -praktiken, die übertragen und in einer spezifischen Zielkultur rezipiert werden: Informationen, Diskurse, Texte, Bilder, Institutionen und Handlungsweisen und hiermit auch die kulturelle Dimension des Transfers von Objekten, Produkten und Konsumgütern.“ (Lüsebrink 2016, 143)

Freiheit für einen Schritt hin zur Spiritualität

Gerade weil der aufgerufene spirituelle Rahmen nicht dem kulturellen Hintergrund des Konsumenten entspricht, fühlt sich dieser umso freier, einen Schritt hin zur Spiritualität zu tun, da ihn nichts dazu drängt. Die Körperpflege an sich wird zu einem spirituellen Schritt, was der Entwicklung entspricht, die Höhn in Bezug auf die therapeutische Verwendung von christlich-mystischem Wissen beobachtet hat:

„Ein signifikantes Beispiel ist etwa das anhaltende Interesse am mystischen Heilswissen der Hildegard v. Bingen. Abgelöst von seinem schöpfungstheologischen Hintergrund wird es neu arrangiert für allein therapeutische Zwecke und nachgefragt von all jenen Zeitgenossen, die nach Alternativen zur Schulmedizin suchen. Hier wird nicht Religion als Therapeutikum herausgestellt, sondern [...] Gesundheit zum ‚Religiosum‘ erhoben.“ (Höhn 2007, 36–37)

Im Fall des Duschgels wird die Körperpflege zu einem spirituellen Erlebnis erhoben.

3 Die Perspektive der Verbraucher:innen

Von Seiten der Verbraucher:innen stellt sich die Frage, was sie mit einem spirituell beworbenen Hygieneprodukt wirklich kaufen. Was motiviert den Kauf und die Verwendung gerade dieser Duschgels?

3.1 *Das spirituelle Erlebnis als Identitätskonstruktion?*

Aus funktionaler Sicht scheint es kaum einen Unterschied zu machen, ob *Fa Sport Recharge* oder *Fa Divine Moments* für die Dusche verwendet wird. Beides erfüllt seine hygienische Waschfunktion. Wo ist also die Differenz? Laut Max Poulain, Sandra Camus und Olivier Badot ist

„die Spiritualität einer Konsumerfahrung eine selbstverändernde Handlung in einem kommerziellen Rahmen, die durch eine Suche nach Sinn und Weisheit aus einer immanenten oder transzendenten Perspektive motiviert ist.“¹⁰

Ohne Interviews mit Verbraucher:innen ist es schwer zu sagen, ob die Verwendung eines Duschgels mit spirituellem Marketing tatsächlich zu einer spirituellen Erfahrung führt. Laut diesen zitierten Autor:innen sind aber Entspannung und Rückbesinnung auf das Wesentliche Merkmale einer Erfahrung von Spiritualität im Konsum. Diese Dimensionen kann man bei Duschgels durchaus wiederfinden, bei deren Verwendung Relaxation oder Entspannung für Körper und Geist oft ein Motiv ist.

Der Kauf eines spirituell aufgemachten Duschgels kann den Anschein einer anderen Herangehensweise an die Körperpflege erwecken. Es ist nicht das Produkt, das die spirituelle Erfahrung aufbaut, sondern die Beziehung zu

¹⁰ „La spiritualité d’une expérience de consommation est une action de transformation de soi, dans un cadre marchand, motivée par une recherche de sens et de sagesse dans une perspective immanente ou transcendante.“ (Badot/Camus/Poulain 2010, 5)

einer solchen Erfahrung, die den/die Verbraucher:in zum Produkt führt. In einem holistischen Ansatz, der auf das Wohlbefinden von Körper, Seele und Geist abzielt, wäre Spiritualität die ultimative Pflegeerfahrung. Es ist zwar unwahrscheinlich, dass die Verbraucher:innen tatsächlich glauben, mit einem einfachen Duschgel die Göttin in sich entdecken zu können, aber dessen Verwendung kann dennoch die Zustimmung zu einem holistischen Ansatz ausdrücken, der Körper- und Seelenpflege als Einheit betrachtet.

Spiritualität als ultimative Pflegeerfahrung

Bertrand Cova und Véronique Cova betonen: „Heute konsumieren wir vor allem, um zu existieren (Identität), und nicht mehr, um zu leben (Bedürfnisse).“¹¹ Was das Produkt im Badezimmer eventuellen Besucher:innen vermittelt, spielt in der Tat eine Rolle. In meiner früheren Untersuchung sagten mehrere Männer, dass sie zwar Duschgels für Frauen gern mögen, aber sich nicht trauten, sie zu kaufen. Ein Beispiel: „Wenn ich Besucher in meiner Wohnung habe und sie ein Duschgel für Frauen in meinem Badezimmer sehen, obwohl ich allein lebe, werden sie sich fragen, warum ich Frauenprodukte benutze.“ (Jonveaux 2015, 245) Das Image, das mit dem Konsum eines Produkts – hier vor allem durch seine Verpackung – vermittelt wird, spielt eine Rolle für die Konstruktion der sozialen Identität. Ein Erlebnismarketing, das die Möglichkeit geben will, Erfahrungen selbst zu machen, bringt laut Carù und Cova eine „Explosion der Subjektivität“ (2006, 101). Im Fall von Hygieneprodukten kommen Intimität und Subjektivität zusammen, denn die Begrenztheit des Badezimmers und die individuelle Körperpflege ebnet den Weg für eine umso größere Subjektivität. Die Wahl eines Hygieneprodukts, das persönliche Erfahrung und Selbsterfahrung betont, vermittelt den Eindruck eines subjektiven Erlebens des/der Einzelnen mit sich selbst.

Dass Duschgels mit spirituellen Bezügen gekauft werden, zeigt, dass Spiritualität ein Bedürfnis und ein Weg ist, sich selbst zu verwirklichen und seine Identität als Konsument:in aufzubauen: „In diesem Sinne ist der Konsum ein Produktionsprozess“ (Hetzl 2002, zitiert bei Camus/Poulain 2008, 80). Der Kauf dieser Produkte ermöglicht außerdem eine Kohärenz zwischen Konsum und einer spirituellen Beziehung zur Welt. Durch den Kauf eines „spirituellen“ Duschgels kann das Individuum seine Beziehung zur Welt und seine eigene Identität stärken, in der Spiritualität einen wichtigen Platz einnimmt.

¹¹ „Aujourd’hui on consomme surtout pour exister (identité) et non plus pour vivre (besoins).“ (Cova/Cova 2004, 201)

3.2 Kaufen Männer keine Spiritualität?

An dieser Stelle muss betont werden, dass es sich bei den erwähnten Produkten ausnahmslos um Produkte für Frauen handelt. In meinem früheren Artikel (Jonveaux 2015) habe ich festgestellt, dass die Marketingbegriffe für Männerduschgels eher auf Stärke, Sport und Verführung hinweisen. Die hygienische Wirksamkeit des Produkts wird hervorgehoben, indem es die Spuren von Schweiß und Schmutz beseitigen soll, die nach Sport oder Abenteuer zurückbleiben. Harmonie, Mystik und Sanftheit sind dagegen in der Vermarktung von Duschgels für Frauen präsent. Was ist der Grund dafür? Carù und Cova schreiben:

„[D]ass der Gegenstand bestimmte Funktionen erfüllt, wird vom Verbraucher als selbstverständlich angesehen; [es] ist [...] sein Image, das den Unterschied macht.“ (Carù/Cova 2006, 100)

So sehr diese Behauptung dem Marketing für Duschgels für Frauen zu entsprechen scheint, so sehr muss sie für Duschgels für Männer relativiert werden. Diese Produkte verkaufen zwar das Image des starken, aktiven, praktischen Mannes, aber sie betonen auch ihre eigentliche funktionelle Wirksamkeit.

Die Hauptkonsument:innen spiritueller Angebote sind die Frauen.

Nun kann man davon ausgehen, dass spirituelles Marketing bei Frauen besser funktioniert, da sie laut den Statistiken religiöser und spiritueller sind als Männer, denn tatsächlich sind Frauen die Hauptkonsument:innen spiritueller Angebote, wie ich in einer Studie über holistisches Fasten beobachten konnte (vgl. Jonveaux 2024) und wie Jean-François Barbier-Bouvet es auch für die sogenannten „neuen Abenteurer der Spiritualität“ (2015) betont. Spiritualität durch Hygiene ist, wenn man das Marketing betrachtet, eine reine Frauensache. Es wird suggeriert, dass Männer bei ihren Badezimmer-Tätigkeiten auf Effizienz Wert legen, während Frauen Hygieneprodukte (auch) für den Genuss verwenden und nicht nur, um sich zu reinigen. Es findet sich also eine völlige Entsprechung zu gängigen Genderstereotypen.

Diese Gender-Differenzierung des Marketings muss jedoch etwas relativiert werden. Meine frühere Studie zeigte, dass nicht immer das Geschlecht, auf das das Produkt abzielt, dieses auch in einem Blindtest, also ohne die

Verpackung oder die Farbe des Produkts zu sehen, am meisten schätzt. So fand das Duschgel *Fa Mystic Moments*, explizit feminin in seiner schillernd lilafarbenen Verpackung, bei Männern mehr Anklang als bei Frauen (25 vs. 20 Prozent).¹² In einer anderen Untersuchung 2024 stellte ich fest, dass das Duschgel *Fa Divine Moments* drei von vier Männern und 12 von 16 Frauen, also jeweils 75 Prozent, gefiel. Drei von vier Männern erkannten es als ein Duschgel für Frauen, einer schätzte es als neutral ein. Dagegen schätzten es nur 9 von 16 Frauen (56 Prozent) als ein Duschgel für Frauen ein, 4 Frauen (25 Prozent) als neutral und 3 Frauen (19 Prozent) als eines für Männer. Was die tatsächliche Nutzung betrifft, sind die Grenzen ebenfalls fließend. Daraus lassen sich zwei Schlüsse ziehen: Zum einen gefallen für Frauen beworbene Duschgels diesen nicht unbedingt mehr als Männern, zum anderen ist es durchaus schwierig, ohne die Verpackung die Zielgruppe festzustellen. Es ist also klar, dass die Verpackung wesentlich für diese Unterscheidung verantwortlich ist.

3.3 Eine Wiederverzauberung des Alltags?

Laut Camus und Poulain, ist „dieser erlebnisorientierte Ansatz gleichermaßen in einem Raum angesiedelt, dem der Wiederverzauberung des Konsums.“¹³ Die „Wiederverzauberung“ erfolgt nicht nur durch die Nutzung des besagten Produkts, sondern auch durch seinen Besitz und seine Anwesenheit im Badezimmer. Wolfgang Ullrich unterstreicht, dass Produkte „mit so viel Aufwand inszeniert werden, dass die Verpackung oft zur Hauptsache wird“ (Ullrich 2013, 31). Und weiter:

„Wer also kauft heute noch Duschgel, Tee oder Joghurt, nur um sauber zu werden oder etwas zum Essen und Trinken zu haben? Viel wichtiger ist doch, auf welche Weise das jeweilige Produkt und die damit verbundene Tätigkeit in Szene gesetzt wird. Man entscheidet sich für ein Bademittel, weil es Meditation pur verspricht [...]“ (Ullrich 2013, 31–32)

Es ist interessant zu beobachten, dass viele Produkte sich auf Formen von Ritualen beziehen. Soziale Rituale und insbesondere religiöse Rituale verlieren im Alltag an Regelmäßigkeit. Gleichzeitig ist eine Suche nach neuen Formen von Ritualen zu beobachten. In meiner Untersuchung über neue Formen des Fastens (vgl. Jonveaux 2024) konnte ich tatsächlich beobachten, dass die Fastenden sich bemühen, Gewohnheiten beim Essen und bei der Inszenierung von Mahlzeiten einzuführen, um eine Form von Alltagsritualen wiederzufinden.

¹² Die Teilnehmer:innen erhielten die Duschgels ohne originale Verpackung zum Riechen und wurden zunächst gefragt, ob es ihnen gefällt, und dann, ob sie glaubten, dass es eher ein Duschgel für Frauen, für Männer oder neutral sei. Für *Fa Divine Moments* wurde der Test 2024 im Rahmen eines Seminars über Gender mit Studierenden der PPH Augustinum in Graz durchgeführt.

¹³ „Cette approche expérientielle s’inscrit également dans un espace, celui du réenchantement de la consommation.“ (Camus/Poulain 2008, 80)

Auch eine ganze Reihe von Hygieneprodukten nutzt den Begriff des Rituals. Die Vorstellungswelt, die von diesen Produkten transportiert wird, ist im Wesentlichen die der orientalischen Exotik. Körperpflege erscheint zunehmend als eine Form von Ritual, das religiöse Rituale ersetzt. Bei Körperpflegeprodukten, die täglich angewendet werden sollen, spricht man etwa von „Routine“ oder „Morgenroutine“.

Körperpflege als ein Ritual, das religiöse Rituale ersetzt

Die Marke *Rituals* verwendet in der Beschreibung ihrer Produkte direkte spirituelle Inhalte. Einige Beispiele:

„The Ritual of Ayurveda: Ayurveda findet seinen Ursprung vor mehr als 5.000 Jahren in Indien. Diese jahrhundertealte Philosophie basiert auf der Wiederherstellung innerer Harmonie durch die alten Praktiken der Reinigung und Pflege von Körper und Geist. Finden Sie mit The Ritual of Ayurveda zu innerer Harmonie und Ihre Schönheit wird noch natürlicher strahlen. Bringen Sie Körper und Seele mit diesem beruhigenden Hautpflege-Sortiment in Einklang.“

„The Ritual of Mehr Kollektion wurde inspiriert von der Sonne, der ultimativen Kraft des Lebens und Seins. Sie soll dazu inspirieren die Freude des alltäglichen Lebens zu zelebrieren und so strahlendes Glück zu verbreiten. Der stimmungsaufhellende Duft der süßen Orange und die Wärme des Zedernholzes erfüllt Körper, Geist und Seele mit Energie und Kraft von innen. Die Produkte umhüllen Sie so mit warmer Freundlichkeit und Liebe und ermöglichen Ihnen Ihr Glück wie Sonnenschein zu teilen.“

„The Ritual of Karma wurde kreiert, damit Sie positive Energie, gutes Karma und Freundlichkeit ausstrahlen können. Die neuen und verbesserten Formulierungen mit Hydra-Boost Complex spenden Feuchtigkeit und duften nach Lotusblüte und weißem Tee.“¹⁴

Diese Produktreihe von Hygieneartikeln (Duschgel, Handcreme, Körpercreme, Parfum etc.) verspricht, ein besseres Karma zu erreichen, ohne sich dafür bemühen zu müssen, nur indem man seinen Körper pflegt. Man findet hier eine Art „religiösen Konsumismus“ (Höllinger/Tripold 2012, 84), der religiöse Inhalte zu Konsumgütern macht.

Die Beschreibungen betonen einen Zugang zur Spiritualität, der als „ganzheitlich“ oder „holistisch“ charakterisiert werden kann:

¹⁴ https://www.rituals.com/de-ch/collection-story-ayurveda.html?_gl=1*1cuh2kr*_up*MQ.&gclid=CjwKCAjwrcK-xBhBMEiwAIVF8rPbLhQQ-Za9sw1QPqQURPANSkvOXgZmsRa-CUtwMSH2osjgElFfmDAOBoCG8s-QAvD_BwE [16.02.2024].

„Die ganzheitliche Religiosität ist gekennzeichnet durch die Ablösung des dualistischen theistischen Weltbildes durch ein monistisches oder homozentrisches Weltbild. Im Mittelpunkt dieser Religiosität steht nicht die Orientierung an vorgegebenen Routinen und Doktrinen, sondern die selbstbestimmte Suche nach religiösen Ausdruckformen, die es einem ermöglichen, das eigene, ‚höhere Selbst‘ zu entfalten.“ (Höllinger/Tripold 2012, 15)

Zentral für diesen spirituellen Ansatz ist die Trilogie Körper – Geist – Seele, die sich in den Produktbeschreibungen wiederfindet. Auch die Harmonie mit den natürlichen Elementen, die in der holistischen Spiritualität und in der Selbstfindung durch Wege des Wohlbefindens sehr präsent ist, wird in die Texte aufgenommen. In diesem Sinne soll der Konsum dieser Produkte Elemente, die früher zur religiösen Praxis gehörten, im Alltag bieten. Die Beziehung zu Gott oder die „große Transzendenz“ bleibt aber in diesem Marketing, das eher eine Spiritualität der Subjektivität darstellt, abwesend.

4 Conclusio: Eine neue Karriere für die Spiritualität?

Aus dieser Untersuchung wurde zunächst klar, dass es hier im Wesentlichen um Marketing geht und nicht darum, dass ein Duschgel tatsächlich zu einer mystischen Erfahrung beitragen könnte. Es geht in erster Linie um Differenzierung und Individualisierung der Produkte, um die Verkaufszahlen zu erhöhen. Dabei erreicht die Individualisierung des Produkts durch die spirituelle Subjektivierung ihren Höhepunkt. Dennoch sagt die Verwendung dieser Bezüge auf Spiritualität im Markt der Hygieneprodukte auch etwas über Spiritualität und Konsumverständnis aus. Das Versprechen, durch den Kauf eines Produkts einen Zugang zur Spiritualität zu erhalten, nutzt eine Art der Beziehung zum Konsum, die auf Distinktion zielt. So gesehen erscheint die Verwendung spiritueller oder mystischer Bezüge heutzutage durchaus plausibel.

Allerdings handelt es sich dabei nicht um eine beliebige Spiritualität, sondern um eine, die geprägt ist vom Streben nach Ganzheitlichkeit und von exotischer Mystik. Das Marketing der Hygieneprodukte betont die Bedeutung der Sinne, Entspannung als Weg zu spirituellen Erfahrungen und die Harmonie von Körper, Seele und Geist, wie Höllinger und Tripold (vgl. 2012) sie für Angebote der holistischen Spiritualität untersuchten. Auch wenn wohl nur wenige Verbraucher:innen an tatsächliche mystische Erfahrun-

gen mithilfe von Duschgel glauben, so wird hier doch ein spezifisches Bild von Spiritualität in der Gesellschaft verstärkt. Es lässt sich ablesen, welche Beziehung zur Spiritualität, aber auch welche Beziehung zwischen Spiritualität und Körper solchem Marketing zugrunde liegt.

Durch die verwendeten Signifikanten, die Farbgebung oder das Vokabular der Produktbeschreibungen ist klar, dass es sich nicht um eine traditionell christliche Mystik handelt, sondern um eine, die aus außereuropäischen, orientalischen oder nahöstlichen Kulturen stammt. Aufgrund der Tatsache, dass die auf dem Konsummarkt plausible Form von Mystik oder Spiritualität ursprünglich nicht zur europäischen Kultur gehört, lässt sich ein Kulturtransfer in diesem Bereich feststellen. Dieser scheint auf sogenannte Spiritualitätssucher:innen (vgl. Barbier-Bouvet 2015) abzielen, also auf Menschen, die gerade auf der Suche nach Spiritualität sind. So gesehen kann man diese Art des Marketings als Marketing der Spiritualität bezeichnen, da es Produkte mit einer spirituellen Konnotation versieht, die im Gegensatz zu dem, was spirituelles Marketing meint, nicht spirituell sind.

Literatur

Altglas, Véronique (2014), Exotisme religieux et bricolage, *Archives de sciences sociales des religions* 167, 315–332.

Badot, Olivier / Camus, Sandra / Poulain, Max (2010), Mesure des influences de la spiritualité d'une expérience de consommation. Le cas des magasins Nature et Découvertes et des magasins monastiques, *Post-Print hal-01706835*, HAL.

Barbier-Bouvet, Jean-François (2015), Les nouveaux aventuriers de la spiritualité. Enquête sur une soif d'aujourd'hui, Paris: Mediapaul.

Becci, Irene / Robert, Zhargalma Dandarova (2022), Selbstbezeichnungen und ihre Bedeutungsnuancen, in: Stolz, Jörg et al. (Hg.), *Religionstrends in der Schweiz. Religion, Spiritualität und Säkularität im gesellschaftlichen Wandel*, Wiesbaden: Springer, 33–64.

Camus, Sandra / Poulain, Max (2008), La spiritualité. Émergence d'une tendance dans la consommation, *Management & Avenir* 19, 5, 72–98.

Carù, Antonella / Cova, Bernard (2006), Expériences de consommation et marketing expérientiel, *Revue française de gestion* 253, 8, 99–113.

Chamberlain, Edward (1933), *The Theory of Monopolistic Competition*, Cambridge: Harvard University Press.

Cochoy, Franck (2002), *Sociologie du packaging. Ou l'âne de Buridan face au marché*, Paris: Presses Universitaires de France.

Cova, Bertrand / Cova, Véronique (2004), L'hyperconsommateur, entre immersion et sécession, in: Aubert, Nicole (Hg.), *L'individu hypermoderne*, Ramonville Saint-Agne: Érès, 199–213.

De Meester, Conrad (2020), *La fraude mystique de Marthe Robin*, Paris: Le Cerf.

Goffman, Erving (2003), *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*, München: Piper.

Heelas, Paul / Woodhead, Linda (2005), *The Spiritual Revolution. Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Oxford: Blackwell.

Hervieu-Léger, Danièle (2003), *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris: Bayard.

Höhn, Hans Joachim (2007), *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn: Schöningh.

Höllinger, Franz / Tripold, Thomas (2012), *Ganzheitliches Leben. Das holistische Milieu zwischen neuer Spiritualität und postmoderner Wellness-Kultur*, Bielefeld: Transcript.

Jonveaux, Isabelle (2015), Un construit économique? Produits de consommation et différenciation de genre. Le cas des gels douche, *Sociologie du travail* 57, 2, 230–249.

Jonveaux, Isabelle (2024), *Une culture de la satiété. Enquête sociologique sur le jeûne à but spirituel*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

Luckmann Thomas (1991), *Die unsichtbare Religion*, Berlin: Suhrkamp.

Lüsebrink, Hans Jürgen (2016), *Interkulturelle Kommunikation*, Stuttgart: Metzler

Pastoureau, Michel (1999), Le temps mis en couleur. Des couleurs liturgiques aux modes vestimentaires XIIe–XIIIe siècles, *Bibliothèque de l'École Des Chartes* v157/1, 111–135.

Poirel, Dominique (2021) «Mystique»: Histoire d'un mot, histoire d'un malentendu, in: dies. (Hg.), Existe-t-il une mystique au Moyen Âge? Actes du colloque international organisé par l'Institut d'Études Médiévales de l'Institut Catholique de Paris les 30 novembre et 1er décembre 2017, Turnhout: Brepols, 11–34.

Renger, Almut-Barbara (2015), Mystik als soziales Konstrukt um 1900. Troeltsch, Scheler und Versuche zu einer Soziologie des Wissens, *Comparatio. Zeitschrift für Vergleichende Literaturwissenschaft* 7, 1, 3–21.

Roy, Olivier (2008), *La Sainte Ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris: Le Seuil.

Stolz, Jörg (2006), Salvation Goods and the Religious Markets. Integrating Rational Choice and Weberian Perspectives, *Social Compass* 53, 13–32.

Tippelskirch, Xenia von (2017), «J'y souffre ce qui ne se peut comprendre ni exprimer». Souffrances d'une mystique abandonnée de Dieu (1673–1674), *Les Dossiers du Grihl* 11, 2. DOI: [10.4000/dossiersgrihl.6785](https://doi.org/10.4000/dossiersgrihl.6785).

Troeltsch, Ernst (1925), *Geistesgeschichte und Religionssoziologie*. Hg. v. Hans Baron, Tübingen: Mohr (Gesammelte Schriften 4).

Ullrich, Wolfgang (2013), *Alles nur Konsum. Kritik der warenästhetischen Erziehung*, Berlin: Klaus Wagenbach.

Vigarello, Georges (1985), *Le propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Age*, Paris: Points Seuil.

Weber, Max (1986), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 1*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Frieden in Zeiten politischer und moralischer Verunsicherung



Seit der russischen Invasion der Ukraine 2022 und dem darauffolgenden Krieg lässt sich eine verstärkte multidisziplinäre Auseinandersetzung mit der Thematik des Friedens, des Pazifismus oder der Friedenssicherung beobachten. Diese wurden durch den militärischen Konflikt zwischen Israel und der Hamas seit dem Terrorangriff vom 7. Oktober 2023 noch einmal intensiviert. Gerade in traditionell pazifistischen Kreisen wie linken politischen Parteien oder auch in theologischen Debatten ließ sich hier eine gewisse Diskursverschiebung feststellen: Im Zuge der beiden oben genannten Konflikte wurde die zuletzt stark pazifistische Ausrichtung bisweilen aufgegeben zugunsten einer intensiveren Diskussion über berechnete militärische Selbstverteidigung, die möglicherweise auch militärische Angriffe umfassen kann: Beispiele dafür sind die Offensiven der israelischen Armee auf Gaza wie auch der Angriff der ukrainischen Armee auf den russischen Verwaltungsbezirk Kursk. Fragen nach dem „gerechten Krieg“ werden ebenso neu aufgeworfen wie Fragen nach dem Verständnis von Frieden und den Möglichkeiten und Grenzen von Friedenssicherung. Im Zuge geopolitischer Verschiebungen und in der Debatte dazu drücken sich vielerlei politische und moralische Verunsicherungen aus, die fundamentale Fragen aufwerfen.

In vielen gegenwärtigen Konflikten sind Religionen und Konfessionen involviert. Neben der von ihnen selbst meist hervorgehobenen Rolle als Friedensstifterinnen können sie auch ein antreibender Faktor im kriegerischen Geschehen und für dessen Rechtfertigung sein. Dabei stellt sich oftmals die Frage, ob, inwieweit und auf welche Weise eine Gewalt legitimierende Rolle von Religion als Missbrauch derselben gelten kann oder aus spezifischen religiösen Eigenheiten selbst hervorgeht. Gleichzeitig können (theo-

logische) Bewertungen von Konflikten und Friedensprozessen innerhalb der internationalen Staatengemeinschaft nicht unabhängig von religiös-theologischen Identifikationen geschehen, etwa der historischen und religiösen Schicksalsgemeinschaft des Christentums mit dem Judentum, aber zugleich auch der wechselhaften Geschichte dieser beiden Traditionen mit dem Islam.

Im Zuge der gegenwärtigen ökologischen, politischen, militärischen, sozialen wie auch technischen Entwicklungen besteht die Herausforderung, Frieden stets neu zu denken und Friedenskonzepte zu entwerfen, die einerseits an traditionelle religiöse oder politische Vorstellungen von Frieden angebunden sind, andererseits aber auch diesen neuen Verschiebungen Rechnung tragen. Diese Prozesse stehen zugleich in einem Spannungsverhältnis zwischen einerseits idealistischen Friedenskonzepten wie einem positiven Frieden oder dem liberalen Frieden und andererseits den tatsächlichen Möglichkeiten und Grenzen konkreter und realistischer Friedenspraxis.

Die Wirkmächtigkeit und die geradezu „heilsgeschichtliche“ Bedeutung des Friedensbegriffs machen ihn gleichzeitig auch anfällig für Missbrauch und Manipulation. So kann „Frieden“ oder „Friedenssicherung“ auch zur Legitimierung von militärischen Operationen oder politischen wie auch religiösen Herrschaftsverhältnissen dienen. Daher ist auch eine kritische Perspektive auf den Friedensbegriff notwendig, der hinterfragt, wo und wie heute öffentlich von Frieden gesprochen wird und welche hintergründigen (Macht-)Dynamiken am Werk sind.

Frieden in seinen individuellen, geistigen, aber auch sozialen und politischen Dimensionen ist auf vielerlei Weise ein Kernaspekt und ein inneres Anliegen von Religion und sollte als solcher auch im gegenwärtigen Problemkontext diskutiert werden. Aufgrund der Vielgestaltigkeit und Relevanz in all diesen Bereichen menschlicher Wirklichkeit muss die Problematisierung von Frieden notwendigerweise aber auch im Dialog mit vielen anderen wissenschaftlichen Disziplinen stattfinden.

Basierend auf diesen Überlegungen wird die Aufgabe deutlich, über Fragen des Friedens in vielfältigen Formen nachzudenken. Eine Fokussierung auf folgende Fragestellungen erscheint den Herausgeber:innen dabei besonders lohnend:

- Wie verhalten sich idealisierende Vorstellungen von Frieden als (religiös-heilsgeschichtliche) Idealzustände sowie radikale Forderungen wie in der Bergpredigt als Utopien zur konkreten Friedens-

praxis, die an Begrenzungen, Unsicherheiten und pragmatische Ansätze gebunden ist?

- Welche Möglichkeiten der Neuartikulation des Friedensbegriffs ergeben sich in der gegenwärtigen geopolitischen Konstellation, die zusehends von der aufklärerischen Fiktion einer permanenten Fortentwicklung der internationalen Staatengemeinschaft zum Besseren abrückt und im Rahmen des Anthropozän-Diskurses gar die Vernichtung der Menschheit als zumindest denkbare Option eingesteht?
- Welche Rolle spielen Religionen und Konfessionen in gegenwärtigen Konflikten, sowohl als Friedenstifterinnen wie auch als konfliktfördernde Beteiligte? Sind sie als Gefahrenpotential oder als Ressource für mehr Stabilität und gesellschaftliche Kohäsion zu werten?
- Welche Notwendigkeiten ergeben sich für ein Nachdenken über Frieden und Konflikt sowie für die Friedenspraxis aus der Sicht der LGBTQIA+-Community?
- Wie kann Friedenserziehung in unterschiedlichen Bildungskontexten gelingen?
- Welche Formen von Macht beeinflussen Krieg und Frieden maßgebend und inwieweit bestimmen Positionen der Betrachter*innen im Rahmen epistemischer Gewalt die vermeintlich universale Analyse sowie das praktische Vorgehen?
- Welche biblischen und theologischen Vorstellungen von Frieden können angesichts gegenwärtiger Konflikte Wirksamkeit entfalten?
- Welche religiösen und theologischen Debatten und Narrative werden in gegenwärtigen Konflikten sichtbar? Wie lässt sich im interreligiösen Dialog theologisch das Thema gemeinsam diskutieren?
- Welche historischen Perspektiven auf Krieg und Frieden lassen sich in den Religionen finden? Wie werden historische Friedens- und Kriegszustände heute rezipiert und welche Narrative werden aus ihnen gebildet (etwa Kreuzzüge, Reconquista, islamische Expansion nach Indien, al-Andalus, Pax Mongolica ...)?
- Welche Friedenskonzepte eignen sich für plurale, religiös und kulturell heterogene Gesellschaften?
- Welche religiösen Friedensinitiativen finden gegenwärtig statt und welche Rolle haben diese im Rahmen der internationalen Staatengemeinschaft?

- Inwieweit sind Wirtschaft und Kapitalismus auch im 21. Jahrhundert ein relevanter Faktor für Krieg und Frieden?
- Inwieweit sind religiöse und nationalistische Narrative auch in Zeiten der Klimakrise noch relevant für Krieg und Frieden?

Wenn Sie einen aktuellen, noch nicht publizierten, innovativen wissenschaftlichen Beitrag in deutscher oder englischer Sprache, der auch gern interdisziplinär angelegt sowie methodisch unkonventionell sein kann, zu diesem Schwerpunktthema in der Zeitschrift *LIMINA – Grazer theologische Perspektiven* publizieren möchten, dann senden Sie bitte das Konzept Ihres Beitrags (max. 4.000 Zeichen) an:

limina(at)uni-graz.at.

Der vollständige Beitrag sollte nicht mehr als 40.000 Zeichen umfassen. Informationen zur Zeitschrift, zum Peer-Review-Verfahren und zu den Publikationsrichtlinien finden Sie auf: <http://unipub.uni-graz.at/limina>.

Einsendeschluss für Beitragskonzepte:	16. 12. 2024
Entscheidung über die Annahme der Beitragskonzepte:	19. 12. 2024
Einsendeschluss für die ausgearbeiteten Beiträge:	15. 03. 2025
Erscheinungstermin:	Herbst 2025

Herausgeber dieser Ausgabe:
Christian Feichtinger und Maximilian Lakitsch

Schriftleitung:
Peter Ebenbauer

Call for Papers – LIMINA 8:2 (Autumn 2025)

Peace in Times of Political and Moral Uncertainty



Since the Russian invasion of Ukraine in 2022 and the ensuing war, there has been a growing multidisciplinary debate about peace, pacifism and peacemaking. This has been further intensified by the military conflict between Israel and Hamas after the terrorist attack of 7 October 2023. A certain shift in discourse triggered by these events can be observed, especially in traditionally pacifist circles such as left-wing political parties or in theological debates. Accordingly, former staunch pacifist standpoints increasingly incorporate considerations around justified military self-defense, including offensive military action. Examples include the Israeli army's attacks in Gaza and the Ukrainian army's attack on the Russian administrative district of Kursk. In this context, various questions have been raised about an adequate understanding of "just war", the concept of peace, and the possibilities and limits of international peacemaking. At the same time, these debates converge with growing political and moral uncertainties, at least in the Global North.

Religions and religious denominations are involved in many of today's conflicts. In addition to their role as peacemakers, they can also be a driving factor in warfare and its justification. This often raises the question of whether, to what extent and in what way a violence-legitimizing role of religion can be considered an abuse of religion, or whether it arises from specific characteristics of a religion. At the same time, (theological) assessments of conflicts and peace processes within the international community cannot disregard religious-theological aspects, like common historical and religious destinies such as these shared between Christianity, Judaism, and Islam.

Translation:
Dagmar Astleitner MA
PRISM Translations, London

Given current environmental, political, military, social and technological developments, the challenge is to constantly rethink peace and to develop concepts of peace that honour traditional religious or political ideas of peace while also taking these new changes into account. At the same time, these processes are characterized by a tension between idealistic concepts of peace, such as positive peace or liberal peace, on the one hand, and the actual possibilities and limits of concrete and realistic peace practices, on the other.

The symbolic power of peace, in part because of its association with religious notions of salvation, makes it vulnerable to abuse and manipulation. Thus, the concepts of peace or peacemaking can be used to legitimize and support military operations or political and religious authorities. A critical perspective on the concept of peace is therefore crucial in order to examine where and how peace is publicly talked about today, and to uncover underlying dynamics (of power).

Peace in its individual, spiritual, but also social and political dimensions is in many ways a core aspect and internal concern of religion and as such should also be discussed in the context of contemporary problems. Because of these multiple layers and its relevance across all areas of human reality, a critical examination of the concept of peace must take place in dialogue with many other scientific disciplines.

Therefore, any thinking and theorizing about peace must reflect multiple perspectives and approaches. On this basis, the editors propose the following questions for a comprehensive discussion:

- How do idealistic notions of peace as a (religious and historical) ideal state and radical demands such as those in the Sermon on the Mount relate to the actual practice of peace, which is bound by limitations, uncertainties and pragmatism?
- How can the concept of peace be rearticulated as the international community increasingly abandons the Enlightenment fiction of continual geopolitical improvement towards an ideal state in favor of more sober positions that take into account that human extinction has become a realistic possibility in times of climate crisis?
- What role do religions and faiths play in contemporary conflicts, both as peacemakers and as drivers of conflict? Should they be seen

as a potential obstacle to peace or as a resource for greater stability and social cohesion?

- How can intellectual engagement and practical action for peace take into account the perspectives of the LGBTQIA+ community?
- How can peace education be successful in different educational contexts?
- What forms of power influence the theory and practice of peace, and to what extent do positionalities and epistemic violence determine supposedly universal approaches?
- Which biblical and theological conceptions of peace can have an impact on contemporary conflicts?
- What religious and theological debates and narratives are at work in contemporary conflicts? How can the issue be discussed theologically in inter-religious dialogue?
- What historical perspectives on war and peace are embedded in religions? How are historical conceptions of peace and war discussed today and do they promote certain political narratives (e.g. Crusades, Reconquista, Islamic expansion into India, al-Andalus, Pax Mongolica...)?
- What concepts of peace are suitable for pluralistic, religiously and culturally heterogeneous societies?
- What religious peace initiatives are currently taking place and what role do they play in the international community and its strategies for maintaining peace and security?
- To what extent are economic goals and capitalism still relevant factors for war and peace in the 21st century?
- To what extent are religious and nationalist narratives still relevant to war and peace in times of climate crisis?

The Journal [LIMINA – Theological Perspectives from Graz](#) is looking for academic papers in the above-outlined scope. Articles may be in German or English and interdisciplinary or methodologically unconventional. Please submit the concept of your paper (max. 4,000 characters) to

[limina\(at\)uni-graz.at](mailto:limina(at)uni-graz.at).

We welcome articles in German and in English as well as interdisciplinary perspectives and methodologically unconventional approaches. Please note that articles submitted must not yet be published elsewhere.

The final article should not exceed 40,000 characters. For more information about the journal, the peer review process and publication guidelines please visit: <http://unipub.uni-graz.at/limina>.

Deadline for outline submission:	December 16, 2024
Approval of outline submissions:	December 19, 2024
Deadline for article submission:	March 15, 2025
Publication:	Autumn 2025

Issue editors:
Christian Feichtinger and Maximilian Lakitsch

Editorship:
Peter Ebenbauer

LIMINA – Grazer theologische Perspektiven

Ausgabe 2024 | 7:2

SPIRITUALITÄTEN

Ewige Sehnsucht, neue Wege?

Medieninhaber

Universität Graz
Universitätsplatz 3
8010 Graz
Austria
Telefon: +43 (0) 316 380-0
Fax: +43 (0) 316 380-9030
E-Mail: info@uni-graz.at

Herausgeber

Peter Ebenbauer
Institut für Systematische Theologie
und Liturgiewissenschaft
Universität Graz
Heinrichstraße 78
8010 Graz

Herausgeber:innen dieser Ausgabe

Peter Ebenbauer
Saskia Löser
Christian Wessely

Redaktion

Ingrid Hable
Institut für Systematische Theologie
und Liturgiewissenschaft
Universität Graz
Heinrichstraße 78
8010 Graz

Editorial Board

Peter Ebenbauer
Reinhold Esterbauer
Christian Feichtinger
Daniela Feichtinger
Isabella Guanzini
Maximilian Lakitsch
Andrea Taschl-Erber
Wolfgang Weirer

Übersetzungen

Dagmar Astleitner, PRISM Translations

Editorial design

Rainer Pammer, cubaliebtdich.at

Herstellungsort

Graz

Aufsichtsbehörde der Universität Graz

Bundesministerium für Bildung,
Wissenschaft und Forschung

**Umsatzsteuer-Identifikationsnummer (UID)
der Universität Graz**

ATU 57511277



© 2024

ISSN 2617-1953

Unterstützt durch:

UNIVERSITÄT GRAZ

Universitätsbibliothek
Publikationsservices





UNIVERSITÄT GRAZ
Katholisch-Theologische Fakultät



ISSN 2617-1953

www.limina-graz.eu

LIMINA  GRAZER THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN