

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Glaubenswelten

Christliche Spiritualitäten im Blick der Pastoraltheologie

ISSN: 0555-9308

37. Jahrgang, 2017-1

Katharina Karl

Glaubenswelten

Christliche Spiritualitäten im Blick der Pastoraltheologie

The Spirit is breathing.
All those with eyes to see,
women and men with ears for hearing
detect a coming dawn,
a reason to go on.
(Dom Helder Camara, It's midnight, Lord)

Abstract

Dieser Beitrag geht der Frage nach, wie sich Pastoraltheologie und Theologie der Spiritualität zueinander verhalten. In einem ersten Schritt begründe ich die Hermeneutik der Pastoraltheologie als eine Perspektive der Anteilnahme und lerne in einem weiteren Schritt die Weltlichkeit und Lebensweltlichkeit des Glaubens sowie Glaubensbiografien in ihrer Bedeutung für eine plurale Bestimmung christlicher Lebensformen und Spiritualitäten aus. Dem Mystagogiekonzept Karl Rahners kommt hierbei eine wesentliche Rolle zu. Mystagogie als Schlüssel einer biografiesensiblen Pastoral ist der Topos, in dem pastoraltheologische und spiritualitätstheologische Ansätze zusammenkommen. Im Versuch einer Verhältnisbestimmung von Pastoraltheologie und Theologie der Spiritualität lässt sich diese als wechselseitig kennzeichnen. Der Pastoraltheologie steht eine bedeutende Rolle zur Klärung der Kriterien christlicher Spiritualitäten zu. Die Solidarität zu den spirituellen Suchbewegungen heutiger Menschen ist beiden Disziplinen eigen.

How do pastoral theology and spiritual theology relate to each other? This question is in the focus of Katharina Karl's article. In the first place, the hermeneutics of pastoral theology are proposed as a perspective of compassion. Worldliness, "Lebensweltlichkeit" and faith-biographies are explored to show the significance of contemporary plurality of Christian lifestyles and spiritualities. Karl Rahner's concept of mystagogy is hereby essential. Mystagogy as the key of a pastoral that is sensitive to the plurality of biographies is the place where pastoral theology and spiritual theology meet. Their relationship is mutual. Pastoral theology has the task of defining the criteria for Christian spiritualities. Both disciplines show solidarity for the spiritual seeking of today's human beings.

„Wissen Sie, ich glaube nicht. Ich beneide aber Menschen, die glauben. Unsereiner wurstelt sich so durch. Die anderen haben einen Halt. Und Sie, glauben Sie?“, so eine 32-jährige Passantin im Rahmen der Interviewstudie zu religiösen Bildbeschreibungen, die wir im Sommersemester 2016 im Kirchenfoyer in Münster durchgeführt haben.¹ Diese Aussage macht deutlich: Menschen, ob gläubig oder nicht, stehen in Kontakt

¹ Vgl. <http://www.bistum-muenster.de/?myELEMENT=327614> (1.9.2016).

mit verschiedenen Glaubenswelten, die Lebenshaltungen implizieren und Fragen aufwerfen können. Für die theologische Reflexion auf das Feld Spiritualität wird in diesem Beitrag als ein methodischer Schlüssel das Konzept der Glaubenswelten vorgestellt. In einem ersten Punkt soll die Blickrichtung geklärt werden, die Perspektive, die die Pastoraltheologie einnehmen kann, um auf Glaubenswelten zu blicken. Im zweiten Schritt werden diese Glaubenswelten dann charakterisiert. Zuletzt soll spezifiziert werden, was der Blick der Pastoraltheologie auf die Glaubenswelten für die Klärung des Verhältnisses von Theologie und christlicher Spiritualität beizutragen vermag. Unter dem Begriff Theologie der Spiritualität wird hier nicht eine eigene theologische Disziplin verstanden, sondern die in unterschiedlichen theologischen Fächern stattfindende Reflexion auf das Phänomen „Spiritualität“.

1. Der Blick der Pastoraltheologie – die Wahl der Perspektive

Um eine Verhältnisbestimmung von Theologie und Spiritualität aus der Perspektive der Pastoraltheologie vornehmen zu können, gilt es allem voran, den hermeneutischen Standpunkt näher zu bestimmen. Drei perspektivische Möglichkeiten sollen an dieser Stelle angedeutet werden:

a) die Beobachterperspektive

„Mit dem Taxi durch die Gesellschaft“, so lautet der Titel eines Bestsellers von Armin Nassehi.² Die Perspektive, die hier auf die Gesellschaft der Gegenwart geworfen wird, wird mit einer Taxifahrt verglichen und ist eine Sammlung von Geschehnissen und Geschichten. Der Forscher begeht selbst das Feld, unternimmt einen Streifzug vorbei an verschiedenen Orten³ und reflektiert einzelne Szenen, um dann aus den Beobachtungen Kategorien zu erschließen, die die Gesellschaft gegenwärtig kennzeichnen. Diese Herangehensweise lässt sich als Beobachterperspektive bezeichnen und ist eine für die Pastoraltheologie, die sich „in die widersprüchlichen Kontexte der Postmoderne stellt“⁴, gewinnbringende Erkenntnismethode, die Kontextdifferenzen reflektiert und deren Zusammenhänge zu ergründen sucht.

b) die Beteiligtenperspektive

² Armin Nassehi, *Mit dem Taxi durch die Gesellschaft*. Soziologische Storys, Hamburg 2010.

³ Nassehi distanziert sich bewusst von einem rein analytisch-akademischen Vorgehen, geht aber doch mit einem der Wissenschaft angemessenen Außenblick an die Ereignisse heran, vgl. Nassehi, *Taxi* (s. Anm. 2) 8.

⁴ Birgit Hoyer, *Mit dem Taxi durch die Postmoderne*, in: Johann Pock – Birgit Hoyer – Michael Schüßler (Hg.), *Ausgesetzt. Exklusionsdynamiken und Exposureprozesse in der Praktischen Theologie*, Wien/Berlin 2012, 259–276, 260.

Eine andere Perspektive reklamiert Simon Peng-Keller für eine Theologie der Spiritualität.⁵ Er nennt sie die Beteiligtenperspektive, also die hermeneutische Voraussetzung dessen, der existenziell involviert ist. Dies macht, so Peng-Keller, den Unterschied zwischen einer Theologie der Spiritualität und den Humanwissenschaften bzw. der historischen Forschung aus, die eine „Außensicht“⁶ vertreten. Bei aller Verschiedenheit der Disziplinen möchte ich an dieser Stelle hinterfragen, ob diese Unterscheidung so strikt eingehalten werden kann. Denn auch in den Human- und Geschichtswissenschaften gibt es gläubige Menschen, die ihre Forschung und ihre Glaubensperspektive zu verbinden wissen.

c) die Perspektive der Anteilnahme

Ich optiere, wie schon die Sozialpastoral und Befreiungstheologie, für eine dritte Perspektive, die weder die reine Beobachterposition einnimmt noch direkt involviert ist. Der Forscher versteht sich nicht als der, der aus seiner Haut nicht heraus kann, sondern als der, der mit betroffen ist vom Geschehen, dies aber methodisch reflektiert. „In der Theologie verbinden sich solche Überlegungen mit dem inhaltlichen Anliegen, im Bereich der Reflexion bei aller notwendigen Distanzierung Anteil zu nehmen an der zu erforschenden Wirklichkeit und im Bereich des Denkens selbst jene Empathie nicht auszuschalten, die die Reflexion nicht behindert, sondern sensibilisiert und gerade darin präzisiert.“⁷

Aus dem Metier des Fotojournalismus ist ein solches Selbstverständnis vom Schweizer Fotografen Werner Bischof überliefert, der von sich sagt: „Es trieb mich hinaus, das wahre Gesicht der Welt kennenzulernen. Unser gutes, gesättigtes Leben nahm vielen den Blick für die ungeheure Not außerhalb unserer Grenzen. [...] Es kommt nicht darauf an, aus der Fotografie wie im alten Sinne eine Kunst zu machen, sondern auf die tiefe soziale Verantwortung des Fotografen, der mit den gegebenen elementaren fotografischen Mitteln eine Arbeit leistet, die mit anderen Mitteln nicht zu leisten wäre.“⁸

Diese Sätze lassen sich auf die Frage nach der Forschungsperspektive übertragen. Die Dokumentation hat zum Ziel, „die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums“ (GS 4) zu unterscheiden. Wenn TheologInnen sich alles „wahrhaft Menschliche“ zu Herzen

⁵ Vgl. Simon Peng-Keller, Einführung in die Theologie der Spiritualität, Darmstadt 2010, 24.

⁶ Peng-Keller, Einführung (s. Anm. 5) 22.

⁷ Ottmar Fuchs, Empirische Forschung und Praktische Theologie – ein Spannungsverhältnis? Plädoyer für einen weiten Empiriebegriff, in: Pastoraltheologische Informationen 33 (2013) 1, 15–46, hier 18.

⁸ <http://bit.ly/2tNvjmc> (22.08.2016.)

nehmen (GS 1)⁹ wollen, so erfüllen sie durch das Eigentümliche ihrer Arbeit soziale und geistige Verantwortung.

Das Wahrnehmen, Beschreiben und Aushalten von Perspektivendifferenz an sich ist da nur der erste Schritt; eine Position einzunehmen, ein zweiter. Als dritter Schritt ergibt sich eine Synthese, die zugleich Sensibilisierung wie Präzisierung ermöglicht.

2. Glaubenswelten – pastoraltheologisch gesehen

Was hat nun die Pastoraltheologie für die Betrachtung von Glaubenswelten beizutragen? Dass hier nur der christliche Spiritualitätsdiskurs in den Blick genommen wird, will nicht sagen, dass andere Formen von Spiritualität, seien es andere Religionen oder hybride Ausprägungen, kein Thema wären, das die Pastoraltheologie angehe. Doch habe ich diesen Fokus gewählt und will mich, so gut es geht, darauf beschränken. Wenn hier von Glaubenswelt die Rede ist, sind die beiden Strukturmomente des Begriffs zu erschließen: Welt und Glaube. Von welcher Welt spricht man, welcher Weltbegriff ist den Glaubenswelten zugrunde gelegt und wie verhält sich der Glaube zur Welt in diesem Verstehenszusammenhang?

2.1 Weltlichkeit des Glaubens

Für Heidegger ist alles Dasein In-der-Welt-Sein, das dem Theoretisieren vorrangig ist. Es geht der Philosophie in seinen Spuren um die „Auslegung des Lebens“¹⁰, ein Gedanke, der sich schon bei Dilthey findet: „Das Denken kann darum nicht hinter das Leben zurück, weil es dessen Ausdruck ist.“¹¹ Eine erste Grundentscheidung, die für die pastoraltheologische Erforschung von Glaubenswelten getroffen wird, ist die Erforschung des Glaubens in seiner Weltlichkeit. Hier handelt es sich um kein Paradox, Welt und Glaube werden nicht als Gegenbegriffe verstanden. Zwar wird in der Sprache der Verkündigung der Gegensatz zwischen Welt und der Sphäre des Religiösen bisweilen suggeriert; sei es, dass der Bereich des Transzendenten allzu leicht mit der kirchlichen Welt gleichgesetzt oder das Geistige von anderen Bereichen menschlicher

⁹ Vgl. Katharina Karl, „Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in unseren Herzen seinen Widerhall fände.“ Konturen einer Pastoraltheologie der *Compassio*, in: Münchener Theologische Zeitschrift 66 (2015), 116–126.

¹⁰ Christoph Demmerling, Philosophie als Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein (§§25–38), in: Thomas Rentsch (Hg.), Martin Heidegger: Sein und Zeit, Berlin 2015, 83–108, hier 84.

¹¹ Wilhelm Dilthey, Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre [ca. 1892/93], in: ders.: Gesammelte Schriften Bd. XIX: Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870–1895), Göttingen 1982, 331–388, hier 347.

Lebenswelt abgegrenzt wird.¹² Der Glaube ist jedoch Teil, Modus und Möglichkeit des In-der-Welt-Seins. Glaubenswelten bilden sich, wo Menschen mithilfe der ihnen zur Verfügung stehenden Traditionen und Schulen religiöses und geistliches Leben praktizieren. In der Diesseitigkeit und unter den ihnen gegebenen räumlich-zeitlichen Bedingungen kann ein Mensch eine Form religiöser Praxis leben (oder er kann dies nicht tun), in und unter den Bedingungen des In-der-Welt-Seins wirkt der Geist, der „den Glaubenden einwohnt und sie von innen her bewegt“¹³.

Ein anderer, wenn auch von Heidegger geprägter, Weltbegriff findet sich bei Rahner. Die Weltlichkeit der Welt ist für ihn ein Zustand, in dem der Gottesglaube keine Selbstverständlichkeit darstellt. Das Verhältnis von Glaube und Welt ist für Rahner durchaus ambivalent. Er spricht von der Weltlichkeit der Welt als Gott-losigkeit¹⁴, die für die Verkündigung des Evangeliums eine Herausforderung darstellt: „In dem Augenblick nämlich, in dem man sich wirklich der geistigen Situation stellt, wie sie mit der Weltlichkeit der Welt gegeben ist, entstehen so viele Verständnisschwierigkeiten für die christliche Botschaft, werden so viele bisherige Selbstverständlichkeiten fraglich, sind so viele neue Verständnisszusammenhänge zu suchen“¹⁵, dass es vonseiten der Systematik und der praktischen Theologie der Anstrengung bedarf, sich glaubwürdig und verständlich zu äußern. Rahner zieht daraus die Konsequenz der „Notwendigkeit einer neuen Mystagogie“¹⁶ (neu im Gegensatz zur altkirchlichen Mystagogie des Taufkatechumenats), die es Menschen ermöglichen soll, in ihrem In-der-Welt-Sein die Erfahrung Gottes auszumachen. Dieser Beitrag Rahners zu einer Pastoral der Glaubenswelten wird im Laufe der Ausführungen noch eingehender Beachtung finden.

Eine weitere Facette im Verständnis von Weltlichkeit findet sich bei Bonhoeffer. Er versteht Diesseitigkeit in „Widerstand und Ergebung“ weniger als Mangel als vielmehr als Herausforderung für die christliche Existenz. Seinen eigenen Weg mit der Theologie der Nachfolge beschreibt er als einen Weg der Bekehrung zur Weltlichkeit, wenn er sagt: „Später erfuhr ich und erfahre es bis zur Stunde, daß man erst in der vollen Diesseitigkeit des Lebens glauben lernt. Wenn man vollständig darauf verzichtet hat, aus sich selbst etwas zu machen [...] und dies nenne ich Diesseitigkeit, nämlich die Fülle der Aufgaben, Fragen, Erfolge und Mißerfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeit leben, – dann wirft man sich Gott ganz in die Arme, dann nimmt man nicht mehr die

¹² Vgl. Peng-Keller, Einführung (s. Anm. 5) 10.

¹³ Vgl. Peng-Keller, Einführung (s. Anm. 5) 29.

¹⁴ Karl Rahner, Die grundlegenden Imperative für den Selbstvollzug der Kirche in der gegenwärtigen Situation, in: Franz-Xaver Arnold u. a. (Hg.), Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche und ihrer Gegenwart II/1, Freiburg/Br. u. a. 1966, 256–276, hier 269.

¹⁵ Rahner, Imperative (s. Anm. 14) 268.

¹⁶ Rahner, Imperative (s. Anm. 14) 269.

eigenen Leiden, sondern das Leiden Gottes in der Welt ernst.“¹⁷ Diesseitigkeit ist bei Bonhoeffer Selbstlosigkeit und Zuwendung, Weltlichkeit meint bei ihm auch Religionslosigkeit.¹⁸ Denn eine Anerkennung des Areligiösen stellt Theologie, Theologinnen und Gläubige vor die Frage: „Wie sprechen wir von Gott – ohne Religion, d.h. ohne die zeitbedingten Voraussetzungen der Metaphysik, der Innerlichkeit etc. etc.? Wie sprechen wir [...] ‚weltlich‘ von ‚Gott‘, wie sind wir ‚religionslos-weltlich‘ Christen, wie sind wir ἑκ-κλησία, Herausgerufene, ohne uns religiös als Bevorzugte zu verstehen, sondern vielmehr als ganz zur Welt gehörig?“¹⁹ Hier trifft er sich wieder mit Rahner, nämlich in der Frage danach, wie gegenwärtig von Gott zu sprechen ist. Für Bonhoeffer hängt damit auch eine Befreiung Gottes aus eingeschränkten Denkmustern zusammen, auf dass dieser nicht mehr „Gegenstand der Religion“, sondern wieder „Herr der Welt“ werde.²⁰ Bonhoeffer erteilt philosophischen Denkgerüsten eine Absage, aber auch der Form spiritueller Praxis, die Gott an die Grenzen verlagert, weil er nur dann ins Spiel kommt, wenn menschlich Grenzen erreicht werden. „Es erscheint mir immer, wir wollten dadurch nur ängstlich Raum aussparen für Gott; – ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen sprechen. An den Grenzen scheint mir besser zu schweigen [...] Das ‚Jenseits‘ Gottes ist nicht das Jenseits unseres Erkenntnisvermögens [...] Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig.“²¹

Bei Bonhoeffer wird also die Relevanz der Glaubenswelt für die christliche Existenz deutlich. Eine Pastoraltheologie mit ihrem Interesse an Glaubenswelten setzt im Leben der Menschen an, von Gott zu sprechen, und weiß an den Grenzen des Erkennens zu schweigen. Sie erfüllt somit, indem sie sich dem Anspruch nach Rationalität und der Gottesfrage zu stellen weiß, die Funktion der Erforschung der Phänomene der Gegenwartssituation, auch ihrer Atmosphären und Stimmungen²² auf die Erschließung der Glaubenswelten hin. Glaubenswelt wird also verstanden als eine Realisierungsform der Weltlichkeit unter dem Aspekt der Spiritualität. Die Beschäftigung mit den Phänomenen von Glaubenswelten, ihrem sprachlichen Ausdruck, ihrem Umgang mit dem, der tatsächlich alles Weltliche übersteigt, ist Gegenstand der pastoraltheologischen Erforschung.

¹⁷ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Gütersloh ¹⁶1997, 195.

¹⁸ Vgl. Bonhoeffer, *Widerstand* (s. Anm. 17) 140.

¹⁹ Bonhoeffer, *Widerstand* (s. Anm. 17) 140.

²⁰ Bonhoeffer, *Widerstand* (s. Anm. 17) 140.

²¹ Bonhoeffer, *Widerstand* (s. Anm. 17) 141.

²² Vgl. Hermann Schmitz, *Was ist Neue Phänomenologie?*, Rostock 2003; ders., *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, Freiburg/München 2009; Kerstin Andermann – Undine Eberlein (Hg.), *Gefühle als Atmosphären. Neue Phänomenologie und philosophische Emotionstheorie* (Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 29), Berlin 2011.

2.2 Lebensweltlichkeit des Glaubens

Aus dem Gesagten ergibt sich die Frage nach dem Lebensweltbezug der Glaubenswelt. Der Begriff der Lebenswelt wird von Husserl wie folgt beschrieben: „Sie ist die raumzeitliche Welt der Dinge, so wie wir sie in unserem vor- und außerwissenschaftlichen Leben erfahren und über die erfahrenen hinaus als erfahrbar wissen.“²³ Damit ist der Aspekt der unmittelbaren Erfahrung konstitutiv. Doch reicht der Begriff der Lebenswelt weiter und bezeichnet „mehr als die sinnlich erfahrbare Körperwelt, nämlich alles, was eine Kultur konstituiert, unsere soziohistorische Lebensform,“²⁴ zu der auch Wertewelt und Lebensumwelt²⁵ zählen. Ohne auf die Kontroversen in der Deutung dessen, was Lebenswelt als wenig homogener Begriff bei und nach Husserl bezeichnet, näher eingehen zu können,²⁶ lässt sich Folgendes festhalten: Das Konzept nimmt eine „Zwischenstellung zwischen ‚der Funktion eines erkenntnistheoretischen Schlüsselbegriffs [...]‘ und derjenigen als ‚[...] Bezeichnung soziohistorischer bzw. kultureller Lebenszusammenhänge‘ ein“²⁷. Zu den Bedeutungsvarianten von Lebenswelt gehören in der Folge, etwa bei Schütz, die Erfahrung des Einzelnen (meine Welt), die Gesamtheit des Wissensvorrates einer Kultur, die Alltagswelt sowie die gesamten Rahmenbedingungen alltäglicher Erfahrung.²⁸ Wesentliche Elemente der Betrachtung der Lebenswelt liegen in der Subjektivität und Intersubjektivität.²⁹ Soziologisch lassen sich die Lebenswelt des Individuums und die gemeinsam erschlossene Lebenswelt mehrerer Personen oder Gruppen unterscheiden.

Die Glaubenswelt gehört zur Lebenswelt und ist ein Teil von ihr. „Wo glaubende Menschen das, was ihnen wiederfährt und was sie lebenspraktisch zu gestalten haben, im Horizont des Glaubens deuten, da legen sie in ein und demselben Vollzug sowohl ihr Leben als auch ihren Glauben aus.“³⁰ Der Alltag des Glaubens und die Erfahrungen mit dem Glauben in der Praxis des Lebens ist Teil der Lebenswelt von Menschen, die sich als christlich betrachten. Troelsch spricht als erster spezifisch von der christlichen

²³ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* [1936], Kluwer u. a. 1962, 141.

²⁴ Rüdiger Welter, *Der Begriff der Lebenswelt. Theorie vortheoretischer Erfahrungswelt (Übergänge 14)*, München 1986, 79.

²⁵ Vgl. Welter, *Lebenswelt* (s. Anm. 24) 80.

²⁶ Vgl. Welter, *Lebenswelt* (s. Anm. 24) 77–80.

²⁷ Georg Pfleiderer, *Theologie als Wirklichkeitswissenschaft: Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler* (Beiträge zur historischen Theologie 82), Tübingen 1992, 50.

²⁸ Vgl. Welter, *Lebenswelt* (s. Anm. 24) 169.

²⁹ Habermas führt für sein kommunikationstheoretisches Konzept von Lebenswelt später drei Aspekte an: Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit, vgl. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2 *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a. Main 1981, 209.

³⁰ Peng-Keller, *Einführung* (s. Anm. 5) 27.

Lebenswelt als historischem Ausdruck christlich-religiösen Lebens.³¹ In der Theologie des ausgehenden 20. Jahrhunderts ist der Alltag als *locus theologicus* vielfach gewürdigt worden.³² Religion wird nicht mehr als außeralltäglich verstanden, sondern als komplementär zum Alltag, sie gilt als Unterbrechung desselben oder wird am Bereich von Übergängen verortet.³³ Dies geschieht vor einem inkarnationstheologischen Hintergrund und ist auch spiritualitätstheologisch bedeutsam, ich nenne nur die ignatianische Spiritualität, die Gott in allen Dingen sucht, oder, in der Tradition des Karmel, wenn etwa Menschen mit Teresa von Avila Gott zwischen den Kochtöpfen entdecken lernen, oder wenn heute in Berlin junge Menschen auf einer S-Bahn-Fahrt mit dem Smartphone ihre Lebenswelt meditativ neu entdecken.³⁴ Solche spirituellen Grunderfahrungen und der Prozess ihrer Deutung sind Teil der Praxis der Glaubenswelt.³⁵

2.3 Glaubensbiografien

Der Pluralität der Lebenswelten und -entwürfe entspricht im religiösen Leben die Vielzahl an Glaubensbiografien.³⁶ Die Vielfalt der Wege zu Gott gilt für die Pluralität an Religionen genauso wie innerhalb einer Glaubensrichtung, wenn man die Lebenswelten, Glaubensstile und Formen von Spiritualität betrachtet: „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft hat nahezu so viele Formen wie die Kirchen Mitglieder haben.“³⁷ Dies bringt natürlich das Problem mit sich, das der Rand dessen unscharf wird, was als christliche Glaubenswelt oder Spiritualität bezeichnet werden kann. Auch getaufte Christinnen und Christen bekennen sich heute nicht mehr zur Auferstehung und identifizieren sich stattdessen eher mit der Vorstellung der Wiedergeburt.³⁸ Ohne so weit gehen zu wollen, Synkretismus als Normalform der Glaubenswelt zu bezeichnen, kann festgehalten werden, dass es eine große Bandbreite an Überschneidungen und „Vervielfältigungen“³⁹ gibt. Klassisch sind christliche Lebenswelten in den

³¹ Vgl. Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen*, Tübingen 1923, 8.

³² Vgl. Henning Luther, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992; Wilhelm Gräb, *Lebensgeschichten, Lebensentwürfe, Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh 1998.

³³ Luther, *Religion* (s. Anm. 32) 212–223.

³⁴ Vgl. Georg Henke, *Kreuzfahrt*, in: *Die Info* 118 (2016) 26–27, vgl. <http://youtube.com/watch?v=r9dBJzGrZtk> (13.7.2016).

³⁵ Vgl. Peng-Keller, *Einführung* (s. Anm. 5) 27.

³⁶ Michael Bongardt, *Glaubensfreiheit und Kirchenbindung. Katholische Selbstverständnisse in der modernen Gesellschaft*, in: Judith Könemann – Adrian Loretan (Hg.), *Religiöse Vielfalt und Religionsfrieden. Herausforderung für die Kirchen*, Zürich 2009, 78–98.

³⁷ Bongardt, *Glaubensfreiheit* (s. Anm. 36) 84.

³⁸ Bongardt, *Glaubensfreiheit* (s. Anm. 36) 84.

³⁹ Hoyer, *Postmoderne*, (s. Anm. 4) 265; vgl. auch Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg i.Br. 2000.

Lebensformen der Stände verortet.⁴⁰ Doch diese sind für die Gegenwart nur unzureichend aussagekräftig, da sie die Vielfalt von Glaubenswelten in ihrer subjektiv-biografischen Ausprägung nicht mehr abbilden. Die Biografisierung im Spiritualitätsdiskurs stellt daher eine notwendige, zeitbedingte Konsequenz dar. Der Versuch einer Systematisierung kann sich an gruppenbezogenen Typisierungen, etwa der Unterscheidung von Sinusmilieus orientieren, mit denen sich Gemeinde- oder Ordenswelten beschreiben lassen. Um etwa Ordenswelten noch differenzierter betrachten zu können, gilt es, darüber hinaus noch andere individualisierte Kriterien für die Charakterisierung christlicher Lebensformen zu finden: Lebens- und glaubensgeschichtliche, ästhetische⁴¹, rituelle, soziale, ethische und relationale Faktoren bilden die biografische Glaubenswelt einer Person ab.

3. Mystagogie als Schlüssel einer biografiesensiblen Pastoral

Mystagogie ist keine Neuheit im pastoraltheologischen Diskurs.⁴² Sie „ist eine theologische ‚Mentalität‘, eine Grundhaltung, welche die kirchlich-kollektive und persönlich-individuelle Lebenspraxis der Christen prägen will.“⁴³ Ein ähnlicher Duktus findet sich im Leitsatz des Kompetenzzentrums für Spiritualität *lunctus*: „Wir verstehen unter Christlicher Spiritualität die fortwährende Umformung (*transformatio*) eines Menschen, der antwortet auf den Ruf des menschengewordenen Gottes. Diese Umformung verwirklicht sich in engagierten und verantworteten Beziehungen zur Welt, zum Mitmenschen und zu sich selbst.“⁴⁴

In der hier skizzierten Haltung der Mystagogie scheint mir ein wesentlicher Anknüpfungspunkt von Pastoraltheologie und Spiritualität zu liegen. Daher möchte ich zunächst Grundzüge des Rahner'schen Verständnisses darlegen – Karl Rahner hat ja das Konzept mit der Forderung nach der neuen Mystagogie für die Theologie des 20. Jahrhunderts eingeführt. Mystagogie erscheint bisweilen als unscharfes Konzept,⁴⁵ das von Rahner selbst nirgendwo systematisch entfaltet wurde. Es lassen sich jedoch aus den Gesprächen Rahners mit Zulehner, erschienen unter dem Titel „Denn du

⁴⁰ Vgl. Peng-Keller, Einführung (s. Anm. 5), bes. Kapitel Spirituelle Lebensformen, 60–93.

⁴¹ Vgl. Michael Bongardt, Ästhetische Existenz und christliche Identität. Zur möglichen Gestalt des Christentums in der Erlebnisgesellschaft, *Concilium* 35 (1999), 461–470.

⁴² Stefan Knobloch – Herbert Haslinger (Hg.), *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*, Mainz 1991.

⁴³ Herbert Haslinger, Was ist Mystagogie? Praktisch-theologische Annäherung an einen strapazierten Begriff, in: Knobloch – Haslinger, *Mystagogische Seelsorge* (s. Anm. 42) 15–75, hier 19.

⁴⁴ Formulierung des Selbstverständnisses des Kompetenzzentrums für Spiritualität *lunctus*, basierend auf: Institut für Spiritualität (Hg.), *Grundkurs Spiritualität*, Stuttgart 2000, 10.

⁴⁵ Vgl. Haslinger, *Mystagogie* (s. Anm. 43) 17–18.

kommst unserem Tun mit Deiner Gnade zuvor“⁴⁶, einige Grundzüge erarbeiten, die der Mystagogie eine Kontur verleihen, wengleich sie durchaus – und das in produktiver Weise – sperrig bleiben. Rahner geht primär vom Heilsdynamismus der Begnadetheit aus, von der „wirksamen Berufenheit aller Menschen zum ewigen Leben“⁴⁷. Im Gegensatz zur früheren Verortung der Forderung einer neuen Mystagogie in einer Gegenwartsanalyse, die im Vergleich stärker von einem Defizit schwindender Kirchlichkeit und dem Mangel einer in der Erfahrung basierten Religiosität ausging, kommt hier ein Heilsoptimismus zum Tragen, der dem Menschen zutraut, dass sich an ihm das „Zusichselberkommen“⁴⁸ der Gnade in und „auch außerhalb des institutionell verfassten Christentums“⁴⁹ ereignet. Die Individualität des Glaubensweges ist das für die Mystagogie zentrale Element.⁵⁰ „Denn jeder macht sie [die Erfahrung des Geistes, der Freiheit und der Gnade, K. K.] je nach der eigenen geschichtlichen und individuellen Situation seines je einmaligen Lebens“⁵¹. Rahner verbindet ein höchst niedrigschwelliges Verständnis der Gnadenerfahrung, das pneumatologisch begründet ist, auf der einen Seite und Christozentrik, Nachfolge und Kirchlichkeit auf der anderen.⁵² Die Funktion mystagogischer Seelsorge ist „ein solidarischer Dienst am Wachstum der gewiß freien Gnadengeschichte des einzelnen“⁵³. Diese Weite ist höchst anschlussfähig an die Gleichzeitigkeiten und Vielfältigkeiten der Glaubenswelten.

Nimmt man Mystagogie als pastorale Leitperspektive, geht es für die Theologie auch darum, Entwicklungsprozesse von Glaubenswelten in den Blick zu nehmen, die sich darin sowohl für Gruppen als auch für Individuen auf tun. Glaubenswelten sind keine statische Größe, sie sind bestimmt von der Ausprägung einer entsprechenden Lebensform⁵⁴ und stehen vor dem Hintergrund einer Kultur mit ihrer Veränderungsdynamik, zu der sie sich verhalten. Die Wahl der Glaubenswelt in der Offenheit ihrer Deutung liegt dabei beim Subjekt, das wiederum, eben auch mystagogische, Bezugsdiskurse und Beziehungen, Sprachangebote und symbolische Ausdrucksformen braucht, um diese Deutung in intersubjektiver Vergewisserung vornehmen zu können.

4. Zur Verhältnisbestimmung von Pastoraltheologie und Spiritualität

⁴⁶ Vgl. Paul M. Zulehner – Karl Rahner, „Denn du kommst unserem Tun mit Deiner Gnade zuvor“ – Zur Theologie der Seelsorge, Düsseldorf 1984, 40–77.

⁴⁷ Zulehner – Rahner, Gnade (s. Anm. 46) 40.

⁴⁸ Vgl. Zulehner – Rahner, Gnade (s. Anm. 46) 49.

⁴⁹ Vgl. Zulehner – Rahner, Gnade (s. Anm. 46) 49.

⁵⁰ Vgl. Zulehner – Rahner, Gnade (s. Anm. 46) 51.

⁵¹ Zulehner – Rahner, Gnade (s. Anm. 46) 61.

⁵² Vgl. Zulehner – Rahner, Gnade (s. Anm. 46) 66. Mystagogie wird definiert als „der Versuch, dem konkreten Menschen verständlich zu machen, daß seine mystische Geisterfahrung ihm geschichtlich greifbar und irreversibel durch Jesus Christus zugesagt ist.“ Zulehner – Rahner, Gnade (s. Anm. 46) 51.

⁵³ Zulehner – Rahner, Gnade (s. Anm. 46) 65.

⁵⁴ Vgl. Hans Joachim Höhn, Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik, Freiburg 2014.

Ich komme zurück zur Verhältnisbestimmung von Spiritualität und Pastoraltheologie. Wo es einer theologischen Disziplin wie der Pastoraltheologie um den Menschen geht, da geht es auch um seine Spiritualität.⁵⁵ Die Form der Beziehung gestaltet sich im besten Fall dialogisch. „Pastoraltheologie entsteht kommunikativ, im Gespräch mit den Expertinnen und Experten des vielfältigen Alltags, und mit dem Evangelium.“⁵⁶ Hierzu gehört auch das Gespräch mit den Expertinnen und Experten im Feld. Eine Herausforderung ist die Begegnung und Verständigung mit interkulturellen Spiritualitäten der sich auch innerhalb der Kirchen pluralisierenden Kulturen.

Pastoraltheologie leistet einen Beitrag zu einer Klärung christlicher Spiritualität, die gegenwärtig nicht leicht fällt. Es ist einfacher, entweder keine Differenzlinien zu ziehen oder sehr strikte, um zu bestimmen, was christliche Spiritualität ist und was nicht. Hier vermag eine pastoraltheologische Reflexion Kriterien zu entwickeln, die der Unterscheidung dienen, inwieweit eine religiös-spirituelle Praxis heilsam ist, freisetzt und dem Menschen dient oder inwieweit sie verzweckt, etwa wenn Kontemplation als Mittel zur Leistungssteigerung von MitarbeiterInnen promulgiert wird.

Spiritualität und Spiritualitäten sind zweifelsohne vielfach Thema der Pastoraltheologie. Aber sie sind nicht nur ein Thema neben anderen. Vielmehr gehört die spiritualitätstheologische Aufmerksamkeit und Sensibilisierung für den Gott in allen Dingen mit dem mystagogischen Anliegen zum Selbstverständnis der Disziplin. Der pastoraltheologische Beitrag zu einer Theologie der Spiritualität ist nicht spiritualitätsgeschichtlich, nicht (nur) systematisch, sondern zeichnet sich durch eine doppelte Solidaritätsbewegung aus: mit den vielfältigen spirituellen Suchbewegungen der Menschen in der heutigen Gesellschaft und mit den spiritualitätstheologischen Anliegen, der Geistesgegenwart in allem auf den Grund zu gehen.

So ist das Beziehungsverhältnis ein wechselseitiges: Gelebte Spiritualität inspiriert die Pastoraltheologie und Pastoraltheologie inspiriert die Theologie der Spiritualität und hoffentlich auch das geistige Leben.⁵⁷

⁵⁵ Vgl. Katharina Karl, Biografieforschung als Weg der Theologie, in: Münchener Theologische Zeitschrift 64 (2013) 291–301.

⁵⁶ Hoyer, Postmoderne (s. Anm. 4) 261.

⁵⁷ Zur Erstveröffentlichung dieses Beitrags: Katharina Karl, Glaubenswelten – Christliche Spiritualitäten im Blick der Pastoraltheologie, in: Thomas Möllenbeck – Ludger Schulte (Hg.), Spiritualität auf der Suche nach ihrem Ort in der Theologie, Münster 2016, 165–176.

Prof. Dr. theol. habil. Katharina Karl
Philosophisch-Theologische Hochschule Münster
Pastoraltheologie/Religionspädagogik/Pastoralseminar
Jugendpastoralinstitut Benediktbeuern
Hohenzollernring 60
D-48145 Münster
+49 (0)251/48 25 6-11
katharina.karl(at)pth-muenster(dot)de
www.pth-muenster.de/Karl
www.jpi.donbosco.de/