

Astrid Giebel
Ulrich Lilie
Michael Utsch
Dieter Wentzek
Theo Wessel (Hg.)

Geistesgegenwärtig beraten

Existenzielle Kommunikation, Spiritualität
und Selbstsorge in der Beratung,
Seelsorge und Suchthilfe



neukirchener
theologie



neukirchener
theologie

Astrid Giebel / Ulrich Lilie / Michael Utsch /
Dieter Wentzek / Theo Wessel (Hg.)

Geistesgegenwärtig beraten

Existenzielle Kommunikation, Spiritualität
und Selbstsorge in der Beratung, Seelsorge
und Suchthilfe

2. Auflage 2016

Neukirchener Theologie

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2015 – 2. Auflage 2016

Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, Neukirchen-Vluyn

Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: Andreas Sonnhüter, www.sonnhueter.com

Lektorat: Ekkehard Starke

Redaktion und DTP: Lydia Mehra

Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-7887-2969-1 (Print)

ISBN 978-3-7887-2970-7 (E-Book-PDF)

www.neukirchener-verlage.de

Inhalt

<i>Astrid Giebel/Ulrich Lilie/Michael Utsch/ Dieter Wentzek/Theo Wessel</i> Vorwort	9
<i>Heinrich Bedford-Strohm</i> Geleitwort	13
<i>Ulrich Lilie</i> Geleitwort	15
 I. Spiritualität und Religiosität in Beratung, Seelsorge und Suchthilfe – Grundlegungen	
<i>Simon Peng-Keller</i> Spiritualität mit und ohne Gott – Plädoyer für eine begriffliche Klärung	19
<i>Dieter Wentzek</i> Beratung – eine diakonische Form der Seelsorge	31
<i>Bertold Höcker/Jens Meyer</i> Was ist das „Evangelische“ einer Beratung, Seelsorge und Therapie?	35
<i>Ottmar Fuchs</i> Gegenwart des „religiösen Geistes“ in der seelsorglichen Beratung	41
<i>Michael Klessmann</i> Spiritualität als Ressource für die Beratungsarbeit	55

II. Spiritualität – Selbstsorge – Coaching

Andreas von Heyl

Selbstsorge in Seelsorge und Beratungsarbeit 79

Hermann Steinkamp

Selbstsorge als spirituelle Praxis 91

Christoph Schmidt-Lellek

Sich auf das Lebensganze besinnen

Anleitung zur Selbstsorge im Life-Coaching 103

Markus Hänsel

Die spirituelle Dimension im Coaching als Agens in der

Transformation von Individuum und Gesellschaft 114

III. Aus der Praxis: Existenzielle Themen in Beratung und Seelsorge

Monika Lang

Religiöser Glaube und Spiritualität

Chancen und Grenzen einer Einbeziehung in Beratungsprozesse
am Beispiel von Eltern mit einem Kind mit Behinderung 127

Andreas Bochmann

Spiritualität in der Paarberatung 144

Beate Violet

Wenn Neugeborene sterben

Selbstsorge bei seelischen Belastungen im Team 156

Ulrich Leube

Die spirituelle Dimension in der psychologischen Beratung

Chancen, Grenzen, Erfahrungen 168

IV. Spiritualität in der Suchthilfe

Human-Friedrich Unterrainer

Braucht die Suchtbehandlung eine spirituelle Dimension? 177

Andreas Dieckmann

Spiritualität in der Suchttherapie 186

Theo Wessel

Spiritualität und Selbstsorge in der Suchthilfe 203

Klaus Bieber

Personzentrierte Suchthilfepraxis in Verbindung mit christus-
bezogener Spiritualität und neurobiologischer Orientierung 211

V. Spiritualität in Beratung und Seelsorge – eine interreligiöse Verständigung

Helmut Weiß

Interkulturelles und interreligiöses Lernen in Seelsorge 227

Michael Utsch

Religiöse Interventionen in der Beratung – eine Gratwanderung ... 241

Norbert Mönter

„Psychiatrie-Info in der Moschee“

Ein Projektbericht über Beratung in religiösen Gemeinschaften ... 253

VI. Spiritualität in der Fort- und Weiterbildung von Beratung und Seelsorge

Dieter Wentzek

Vermittlung spiritueller und theologischer Perspektiven in der
Weiterbildung

Integrierte Familienorientierte Beratung IFB® und Master-
Studiengang Beratung/Counseling am Evangelischen Zentral-
institut für Familienberatung (EZI) 261

Kerstin Lammer

Was pastoralpsychologische Beratung ausmacht 268

Annegret Böhmer

Spiritualität in der Coaching-Ausbildung von Pfarrerinnen und
Pfarrern 278

Ulrich Gieseke

Beratung geistesgegenwärtig studieren: ganzheitlich, systemisch,
interkulturell
Am Beispiel des Masterstudiengangs „Systemische Beratung“,
Internationale Hochschule Liebenzell (IHL) 292

Olaf Kormannshaus

Seelsorge – die Kunst, ganz da zu sein
Seelsorgeausbildung von Ehrenamtlichen am Institut für
Seelsorge und Psychologie (ISP) – Erfahrungen im
freikirchlichen Kontext 304

Bernd D. Blömeke

Telefonseelsorge als Ort pastoraler Praxis mit eigener theo-
logischer Dignität 320

Gabriele Nelius

Spirituelle Kompetenz in den Gesundheitsberufen 330

VII. Geistliche Impulse

Ulrich Leube

Vermissten – suchen – finden 345

Cornelia Coenen-Marx

Passagen 349

Autorinnen und Autoren 355

Vorwort

In einer unübersichtlich und kompliziert gewordenen Welt suchen Menschen nach Beratung. Mit den Wahlmöglichkeiten sind die individuellen Entscheidungszwänge enorm gewachsen. Die zunehmende Individualisierung der sozialen Risiken und die oft verzweifelte Identitätssuche verunsichern und wecken Zukunftsängste. So kommen Menschen mit ihren existenziellen Lebensfragen und -problemen in kirchlich-diakonische Beratungsstellen, weil sie sich hier sowohl Begleitung und Unterstützung bei ihrer Lebensgestaltung erhoffen als auch Stärkung ihrer Lebensgewissheit und Lebenshoffnung. Sie suchen „Lotsen“, die sie bei der Suche nach Sinn und den oft verborgenen spirituellen Schätzen begleiten. Sie ahnen, dass gerade diese Schätze Ressourcen sein können in ihrer Krisenzeit, heilend wirken und neue Perspektiven eröffnen können.

Wenn Beraterinnen und Beratern solche Erwartungen begegnen, merken sie oft, dass ihre therapeutisch-beraterische Kompetenz nicht ausreicht. Wahrnehmungs-, Reflexions- und vor allem Sprachfähigkeit für religiöse und spirituelle Themen zeichnen eine Beratung aus, die dem Ratsuchenden gerecht wird. Der ständige Umgang mit versehrtem Leben kostet und verbraucht eigene Seelenkräfte. Beraterinnen und Berater müssen eben viel „verkräften“. So stellen sich Fragen nach den Quellen der Kraft und den Orten, an denen sie im persönlichen Leben zu finden sind.

Wie alle Berufe, die vom Ideal des Altruismus und der Nächstenliebe und dem Engagement für den Anderen geprägt sind, sind gerade Beratende und Seelsorgernde vom „Ausgebranntsein“ bedroht. Jeder kennt die teilweise an sich selbst erlebten Vorformen von emotionaler Erschöpfung, reduzierter Leistungsfähigkeit und Abstumpfung bis zu Feindseligkeit gegenüber jenen Menschen, um die man sich in seinem Beruf kümmern sollte. Das Besondere an Burnout ist, dass es besonders die Menschen trifft, die mit hohem Engagement und großem Idealismus ihre Arbeit begonnen haben, lange Zeit viel Stress aushalten mussten und immer wieder erfahren, dass ihre Mühen und Dienstbereitschaft nicht entsprechend gewürdigt werden; erschwert dadurch,

dass sich Beratung im durch Schweigepflicht geschützten Raum ohne Erfolgskontrolle und äußere Anerkennung vollzieht.

Die Forderung einer Integration von religiösen und spirituellen Quellen in Beratung und Seelsorge ist naheliegend – auch deshalb, weil die Lernstrukturen in Modellen der Psychotherapie und der Spiritualität nah verwandt sind. Es geht in beiden um Lernen aus Erfahrung, um Wissen, dass sich aus Selbst- und Fremderfahrung, aus der Interaktion in Beziehungen bildet – mit dem einen wesentlichen Unterschied, dass man im Bereich der Spiritualität damit rechnet, jederzeit mitten in aller Weltlichkeit auf das unverrechenbare Geheimnis des Lebens, auf Gott zu stoßen. Evangelische Beratung als Diakonie der Versöhnung (*διακονία τῆς καταλλαγῆς*, 2Kor 5,18) geht von Veränderung und Erneuerung aus, von Frieden, Sühne und der in der lateinischen Übersetzung *reconciliatio* mitschwingenden Bedeutung des Zurückkommens auf den Weg des Zueinanders. Ein so verstandenes Versöhnungsgeschehen rechnet mit einer gestaltenden Kraft, die die vorfindliche Wirklichkeit formt und Möglichkeiten zur heilsamen Zukunftsgestaltung impliziert. In christlicher Tradition wird Spiritualität und Religiosität als Geschenk betrachtet, als Gabe des Heiligen Geistes. Darin drückt sich die Einsicht aus, dass wir nicht (nur) die Macher und Garanten, sondern die Empfänger des Lebens sind.

Das Buch stellt vier Aspekte des weitverzweigten Themenfeldes in den Mittelpunkt. Die grundlegenden Beiträge in Teil I liefern begriffliche Klärungen (*Peng-Keller*) und untersuchen die Verbindungen zwischen Beratung, Seelsorge und Spiritualität (*Wentzek, Höcker, Meyer, Fuchs, Klessmann*). Teil II betont zunächst den Stellenwert der Selbstsorge in Seelsorge und Beratungsarbeit (*von Heyl, Steinkamp*). Zwei weitere Beiträge arbeiten die spirituelle Dimension in Coaching-Prozessen heraus (*Schmidt-Lellek, Hänsel*). Teil III beleuchtet den Umgang mit existenziellen Themen in Beratung und Seelsorge auf den Praxisfeldern Behinderung (*Lang*), Paarberatung (*Bochmann*), still geborene Kinder (*Violet*) und der psychologischen Beratung (*Leube*). Die vier Beiträge in Teil IV beleuchten unterschiedliche Facetten der Spiritualität in der Suchttherapie (*Unterrainer, Dieckmann, Wessel, Bieber*). In Teil V kommen interreligiöse Aspekte dieses Themas zur Sprache: interkulturelles Lernen (*Weiß*), religiöse Interventionen in der Beratung (*Utsch*). Weiterhin wird ein Beratungsprojekt in einer Berliner Moschee vorgestellt (*Mönter*). In Teil VI werden spirituelle Aspekte in unterschiedlichen Fort- und Weiterbildungen vorgestellt: der Masterstudiengang Beratung/Integrierte Familienorientierte Beratung IFB am Evangelischen Zentralinstitut für Familienberatung (*Wentzek*), die

pastoralpsychologische Beratung und Supervision (*Lammer*), eine Coaching-Ausbildung für Pfarrerinnen und Pfarrer (*Böhmer*), der Masterstudiengang Systemische Beratung an der Hochschule Liebenzell (*Giesekeus*), eine Seelsorge-Ausbildung für Ehrenamtliche im freikirchlichen Kontext (*Kormannshaus*), die Telefonseelsorge (*Blömeke*) sowie Qualifizierungsmaßnahmen zu spiritueller Kompetenz in den Gesundheitsberufen (*Nelius*). Zwei geistliche Impulse (*Leube*, *Coenen-Marx*) runden in Teil VII den Band ab.

Unser Dank gilt allen Autorinnen und Autoren, die in ihren Artikeln wertvolle Erkenntnisse aus ihrer wissenschaftlichen Forschung, Einblicke in ihre berufliche Alltagswelt und Einsichten in ihr persönliches Erleben geben. Claudia Dubois danken wir für die Übersetzung der Abstracts ins Englische, Lydia Mehra für die äußerst sorgfältige Lektorierung der Artikel sowie Ekkehard Starke, Hans Hegner und Lea Hoffmann-Lohse seitens des Neukirchener Verlages für die ausgezeichnete Betreuung bei der Erstellung dieses Bandes. Der Plansecur-Stiftung danken wir sehr herzlich, dass sie die Erstellung dieses Bandes finanziell gefördert und unterstützt hat.

Den Leserinnen und Lesern dieses Buches wünschen wir ein gutes Gespür und einen aufmerksamen und achtsamen Blick als Pfadfinder auf den Wegen zur Quelle und viel Liebe, Respekt und Wertschätzung für die Menschen, die Ihnen begegnen.

Berlin, im Juli 2015

Astrid Giebel, Ulrich Lilie, Michael Utsch,
Dieter Wentzek, Theo Wessel

Geleitwort

Seelsorge ist die „Muttersprache der Kirche“ (Petra Bosse-Huber). Darum hat die Evangelische Kirche in Deutschland bereits 2009 ins Kirchenamt der EKD nach Hannover eingeladen, um sich im Rahmen des Reformprozesses mit der Seelsorge als einer Kernkompetenz der Kirche zu befassen. Seitdem haben die EKD und ihre Gliedkirchen vielfältige Schritte unternommen, um die Seelsorge in allen Handlungsbereichen zu stärken. In der aktuellen Diskussion gilt das z.B. besonders im Blick auf die Seelsorge am Lebensende vor dem Hintergrund der aktuellen Sterbehilfe-Debatte in Deutschland und im Blick auf die Begleitung von an Demenz Erkrankten und ihren Angehörigen.

Seelsorge ist die „Muttersprache der Kirche“ – und doch stehen Mitarbeitende in Kirchengemeinden wie in diakonischen Einrichtungen und Diensten ebenso wie Betroffene immer wieder vor Situationen, die zunächst „die Sprache verschlagen“ können. Wie können seelsorglich Begleitende ebenso wie Menschen, die seelischen Beistand suchen, in existenziellen Fragen die rechten Worte finden? Wie können Menschen in Krisen und Konflikten, in Leid und Nöten, aber auch Menschen in Kirchengemeinden vor Ort und an weiteren kirchlichen Orten im Kontext von Bildung und Beruf sowie in diakonischen Einrichtungen, die sie beraten, begleiten und unterstützen möchten, sprachfähig werden für christliche Glaubensinhalte, für Spiritualität, für Sinndimensionen, für das, was verlässlich trägt und hält?

Zur Fachlichkeit in der Beratungsarbeit gehört es, mit religiösen und spirituellen Fragen und Bedürfnissen von Ratsuchenden professionell umgehen zu können. Denn lebenswelt- und arbeitsweltbezogene Beratung und Seelsorge sind nie wertneutral – ganz gleich, ob es sich um Beratung und Seelsorge bei einer Suchterkrankung, im Schwangerschaftskonflikt, in Lebens-, Paar- oder Familienkrisen handelt. Werte und Weltbilder bestimmen den grundsätzlichen Rahmen der eigenen Lebensorientierung und Ethik; sie fließen implizit in den Beratungsprozess mit ein.

Im Beratungsprozess steht dem Hilfebedarf der Ratsuchenden die fachliche Kompetenz des Beratenden gegenüber. Es geht darum, die Ratsuchenden dabei zu unterstützen, die eigene Fähigkeit zur Prüfung und Wahl und damit ihre persönliche Freiheit und Handlungsfähigkeit zurückzugewinnen. Und es geht darum, sie darüber hinaus zu begleiten bei ihrer Suche nach Sinn, Orientierung und Zuversicht in der Bewältigung ihrer Lebensübergänge und Lebenskrisen. In beiderlei Hinsicht geht es um Wiederentdeckung und Wiedergewinnung der eigenen Ressourcen, die im bisherigen Leben erworben oder als geschenkt erfahren wurden. Zu diesen Ressourcen zählt auch die Spiritualität.

Psychologische Beratungsstellen in kirchlicher Trägerschaft tun sich mit religiösen und spirituellen Themen nach wie vor schwer. Zugleich hat sich ein unübersichtlicher, freier Markt an spiritueller Beratung und Lebenshilfe etabliert. Spiritualität ist heute längst keine kirchliche Domäne mehr. Diese Diskrepanz gilt es deutlicher als bislang wahrzunehmen und in ihren Folgen für Seelsorge und Beratung zu reflektieren. Das gilt umso mehr, als auch die religiöse Vielfalt in den Beratungsprozessen eine wachsende Rolle spielt. Längst gehört es zur Erfahrungswelt in Ehe und Partnerschaft und familiären Lebensformen, dass Partner oder Kinder einer anderen Religionsgemeinschaft angehören können. Spirituelle Sprachfähigkeit christlicher Seelsorge und Beratung bedarf deshalb auch einer Sensibilität für die Kopräsenz anderer Religionen und deren eigener Spiritualität im Leben des Einzelnen und der Gesellschaft.

Nicht selten wird die Sehnsucht nach Spiritualität heute gar nicht mehr in den christlichen Kirchen oder in anderen Religionen gestillt, sondern eher in Persönlichkeits-Trainings, im Coaching und anderen Formen spiritueller Lebenshilfe. Auch im Bereich der Supervision haben Sinnfragen und existenzielle Themen Konjunktur. Das macht eine neue Positionsbestimmung des Profils christlicher Spiritualität in der evangelischen Beratung und sozialen Arbeit notwendig.

Die Beiträge dieses Bandes geben wichtige Hinweise, wie die Sensibilität und Sprachfähigkeit für die spirituellen Bedürfnisse und Nöte von Ratsuchenden bei den für Seelsorge Verantwortlichen in Orts- und Profildgemeinden und in den vielfältigen Beratungseinrichtungen der Diakonie gestärkt werden kann. Dabei wird nicht zuletzt die Erfahrung des christlichen Glaubens leitend sein, dass religiöse und spirituelle Ressourcen zuallererst Geschenk sind. Auch die Gabe der verheißenen Gegenwart Gottes im Geist mitten in den Wechselfällen des Lebens steht nicht einfach zu unserer Verfügung – weder den Menschen, die Rat suchen, noch denen, die in Seelsorge und Beratung professionell arbeiten. Möge das Buch dazu beitragen, das Potential geistesgegenwärtiger Beratung zu entdecken und die Praxis dafür weiter zu öffnen.

ULRICH LILIE

Geleitwort

Seelsorge und Beratung sind kirchlich-diakonische Aufgaben, die von zahlreichen Menschen in Anspruch genommen werden. Sie erfahren dort Begleitung in den Krisenzeiten des eigenen Lebens, Unterstützung bei der persönlichen Lebensbewältigung sowie bei der Arbeit an der eigenen Biographie. Kirchlich-diakonische Beratungsarbeit zeichnet dabei aus, dass sie den Menschen in seiner Würde, das heißt auch in seiner Verletzlichkeit und Fragilität sieht.

Dabei orientiert sie ein Verständnis des Menschen, das der evangelische Theologe Henning Luther mit der treffenden Formulierung vom „Leben als Fragment“ beschrieben hat. Wir sind als Menschen sowohl fähig zur Veränderung und zur Gestaltung, aber „immer zugleich auch gleichsam Riten unserer Vergangenheit, Fragmente zerbrochener Hoffnungen, verronnener Lebenswünsche, verworfener Möglichkeiten, vertaner und verspielter Chancen. Wir sind Ruinen aufgrund unseres Versagens und unserer Schuld ebenso wie aufgrund zugefügter Verletzungen und erlittener und widerfahrener Verluste und Niederlagen.“¹

Beratung bietet Ratsuchenden einen geschützten Raum im kirchlichen Kontext und fachliche Begleitung in schwieriger Zeit. Sie nimmt dabei immer auch die spirituelle Dimension von Beratungssituationen wahr und ist offen für existenzielle Grundfragen und Aspekte der Sinnsuche. Themen wie Schuld und Gnade, Wahrheit und Liebe, Freiheit und Versöhnung haben als Grunddimensionen des Glaubens Raum im Beratungsprozess. Diese Dimensionen zeigen sich beispielsweise verbunden mit Erfahrungen von Verzweiflung und Hoffnung, Scheitern und Neuanfang, Leid und Trost.²

¹ Henning Luther, *Identität und Fragment*, in: ders., *Religion im Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992, 160-182, hier 168.

² Vgl. Ev. Konferenz der Hauptstellenleiterinnen und -leiter sowie der Beauftragten für Psychologische Beratung (EHK) in den Gliedkirchen der EKD, *Psychologische Beratung in kirchlich-diakonischer Trägerschaft als Kernaufgabe der Kirche*, Berlin 2011.

Ich freue mich, dass der vorliegende Band diese existenzielle Perspektive in Beratung, Seelsorge und Suchthilfe in ihren Wechselwirkungen aufzeigt und für die Beratungsarbeit erschließt.

I.
**Spiritualität und Religiosität in Beratung,
Seelsorge und Suchthilfe – Grundlagen**

SIMON PENG-KELLER

Spiritualität mit und ohne Gott – Plädoyer für eine begriffliche Klärung

Abstract

Im Hinblick auf aktuelle Spiritualitäts- und Spiritual Care-Diskurse resümiert der Beitrag die ältere und jüngere Begriffsgeschichte und die gesundheitspolitische Rezeption der Rede von Spiritualität. Dabei kommt auch die Schwierigkeit zur Sprache, das Verhältnis zwischen der spirituellen und der psychischen bzw. der sozialen Dimension von Gesundheit bzw. den Unterschied zwischen Spiritual Care und psychologischer Begleitung zu bestimmen. Zur begrifflichen Klärung wird im Anschluss an André Comte-Sponeville vorgeschlagen, zwischen theistischen und nicht-theistischen Formen von Spiritualität zu unterscheiden.

With regard to the current discourse about spirituality and spiritual care, this contribution sums up the former and the up-to-date history of terms and the way, the discourse about spirituality is being received by health care policy. This also means raising the difficulty to define the relation between the spiritual and the mental, respectively the social dimension of health, as well as to define the difference between spiritual care and mental supervision. In order to clarify the concept it is suggested to differentiate between theistic and non theistic forms of spirituality, according to André Comte-Sponeville.

Im Klangraum der christlichen Tradition hat die Rede von der *Geistesgegenwart* einen sinnreichen Doppelklang. Sie kann eine spezifische Haltung beschreiben: Jemand ist ganz da, offen für das, was in der Gegenwart geschieht. Doch lässt sie sich auch auf etwas beziehen, was nicht beobachtbar ist: die göttliche Geistpräsenz. In beiderlei Hinsicht handelt es sich um einen „dichten“ Begriff, der mit einem positiven Wertindex versehen ist. Dass dieser fein abgestimmte und theologisch höchst bedeutsame Zweiklang in heutigen Spiritualitäts- und Spiritual Care-Diskursen oft kaum hörbar ist,¹ hat benennbare historische Gründe. Im vorliegenden Beitrag sollen einige zur Sprache kommen.

¹ So trägt z.B. eine neue Zeitschrift zu Spiritual Care den Titel „Caring for the human spirit“.

Es wird sich dabei zeigen, dass die sprachlichen Probleme nicht von den Sachfragen zu lösen sind. Der erste Abschnitt resümiert dazu die ältere und jüngere Begriffsgeschichte. Zum jüngsten Kapitel dieser Geschichte gehört die Aufnahme des Begriffs in den Gesundheitsdiskurs, was im zweiten Abschnitt eigens betrachtet werden soll. Am Ende stehen einige Reflexionen zur Rede von Spiritualität in aktuellen Spiritual Care-Diskursen.

1 Begriffsgeschichtliche Aspekte²

Dass die heutige Rede von Spiritualität zum semantischen Erbe der christlich-abendländischen Tradition gehört, wird in gegenwärtigen gesundheitspolitischen Diskussionen eher verschwiegen als herausgestellt. Historisch gesehen ist es jedoch kaum zu bestreiten, dass sowohl die antike Prägung von *spiritualitas* als auch seine neuzeitliche Aufnahme in die europäischen Volkssprachen in christlich geprägten Zusammenhängen stattfindet. Die biblischen Wurzeln lassen sich mit großer Präzision benennen: Sie finden sich in der paulinischen Tauftheologie, gemäß der die christliche Existenz durch den Geist des auferstandenen Christus qualifiziert ist (Röm 6-8). Aus paulinischer und lukanischer Sicht konstituiert sich das Christentum als spirituelle Bewegung, die sich von den herkömmlichen religiösen Lebensformen in ähnlicher Weise absetzt wie manche spirituelle Bewegungen des 20. Jahrhunderts von der christlichen Religion. Paulus liebte starke Kontrastierungen und akzentuierte das geistbestimmte Leben in scharfer Abgrenzung zu einem Leben, das von Egozentrizität und Buchstabenglauben bestimmt ist. *Pneumatisch* sind nach dem Apostel jene Menschen, in denen das heilige Pneuma des erhöhten Christus als endzeitliche Gabe einwohnt und die sich von dieser pneumatischen Wirkkraft bestimmen lassen.

Bereits innerhalb der christlich-lateinischen Welt kommt es zu einer semantischen Ausweitung und Pluralisierung der Rede von *spiritualitas*. Spätestens im Mittelalter erfährt sie eine weitreichende Bedeutungsverschiebung, die sich bis in die Gegenwart auswirkt. In der im 12. Jahrhundert aufkommenden Schultheologie aristotelischer Prägung wird *spiritualitas* als Kontrastbegriff zu *corporalitas* verstanden. Die Oszillation zwischen der pneumatologischen Bedeutung, die dem Begriff von seiner neutestamentlichen Herkunft zukommt, und der

² Für genauere Quellenangaben und eine ausführlichere Darstellung der begriffsgeschichtlichen Zusammenhänge vgl. Peng-Keller 2010 und 2014.

heute vorherrschenden anthropologisch-philosophischen Gebrauchsweise gehört nach Bernard McGinn „zu den am wenigsten glücklichsten Folgen der Scholastik“.³ Noch stärker formuliert es der evangelische Theologe Michael Welker, der den „Entschluß, Gottes Geist bzw. den göttlichen Geist mit Hilfe der Metaphysik des Aristoteles“ zu interpretieren, zu „den großen Theorieentscheidungen der abendländischen Geistesgeschichte“ zählt, die maßgeblich zur Verwechselbarkeit zwischen Gottes Geist und anderen Geistwirklichkeiten beitrug.⁴ In der frühen Neuzeit kommt es mit der volkssprachlichen Rezeption der lateinischen Termini zu einer terminologischen Weiterentwicklung, die die Rede von Spiritualität bis heute beeinflusst. Entscheidend ist die im 17. Jahrhundert aufkommende Bezeichnung *nouvelle spiritualité*. Sie bezog sich zunächst auf mystische Strömungen im damaligen Frankreich, wobei der Terminus vermutlich von ihren Gegnern geprägt wurde: Eine *nouvelle spiritualité* zu vertreten bedeutete, von der altbewährten Glaubenstradition abzuweichen. Dabei bedarf die auf Josef Sudbrack und Christoph Bochinger zurückgehende und seither oft wiederholte These, die französische Begriffstradition sei „ordenstheologisch“ qualifiziert, einer Revision. Die zwei bedeutendsten Protagonisten der genannten Bewegung waren gerade keine Ordensleute, sondern die fünffache Mutter Jeanne-Marie Guyon und der hochadlige Erzbischof Fénelon. Die Spuren seiner französischen Neuprägung im 17. Jahrhundert bleiben dem Spiritualitätsbegriff für die kommenden Jahrhunderte eingeschrieben und bestimmten auch seine Aufnahme in den englischen Sprachraum. Der Weg von der französischen *spiritualité* zur angelsächsischen *spirituality* führte über den *evangelical revival* des 18. Jahrhunderts. Einer ihrer Hauptvertreter, der Methodist John W. Fletcher, verteidigte die mystischen Bewegungen des 17. Jahrhunderts und vertrat im Anschluss an sie einen „evangelical mysticism“, den er als „a way of seeing the ‚invisible and spiritual““ verstand.⁵ Fletcher lag die mystische Tradition Frankreichs, die auch von deutschen Pietisten beerbt wurde, biografisch nahe. Er entstammte einer französischen Hugenottenfamilie und wuchs als Jean Guillaume de la Fléchère in Nyon am Genfersee auf. Schon während seines Studiums in Genf begeisterte er sich für die französische Mystik des 17. Jahrhunderts.

³ McGinn 2007, 339.

⁴ Welker 1993, 262.

⁵ Schmidt 2012, 42.

Bemerkenswert für die weitere Entwicklung ist, dass dem Neologismus *spirituality* von Anfang an eine universalistische Tendenz inne wohnte. So schreibt der ebenfalls dem *evangelical revival* zuzurechnende Anglikaner Thomas Hartlex 1764 in seiner *Short Defense of the Mystical Writers*, die Mystiker seien die Wächter der „spirituality of true religion“.⁶ Von hierher ist es nur ein kleiner Schritt zur Konzeption einer inter- und transreligiösen Spiritualität. Sie ereignete sich einige Jahrzehnte später in transzendentalistischen Kreisen (bei R. W. Emerson, W. Whitman u.a.).

Ende des 19. Jahrhunderts taucht der Terminus *spirituality* in den einflussreichen theosophischen Schriften von Helena Petrovna Blavatsky ebenso auf wie beim nicht weniger erfolgreichen Swami Vivekânanda, der den materialistisch geprägten Westen mit seiner indischen Heimat kontrastiert, die er als „the land of toleration and of spirituality“ charakterisiert. Nicht allein die enge Verknüpfung mit einem interreligiösen Toleranzideal war es, die dem Spiritualitätsbegriff ein spezifisch modernes Gepräge gab, sondern ebenso die damit einhergehende Betonung von „unmittelbarem“ religiösem Erleben anstelle von Ritual, Institution und Reflexion. Spiritualität und Religion geraten so in westlichen Ländern oft in ein kontrastives Verhältnis. Dass sich hier der Gestaltwandel des Religiösen zunehmend unter dem Leitwort der Spiritualität vollzog, darf allerdings nicht übersehen lassen, dass dieser Terminus im 20. Jahrhundert auch in spezifisch religiösen Prägungen eine weite Verbreitung fand, und zwar nicht nur im französischen Sprachraum, sondern ebenso im spanischen, portugiesischen, italienischen, englischen und deutschen. Auch in dieser Variante kam es zu einer begrifflichen Übertragung auf andere Traditionen. Sie zeigt sich darin, dass es längst gebräuchlich geworden ist, von jüdischer, sufistischer, buddhistischer und hinduistischer Spiritualität zu sprechen. Gemeint sind damit Intensivformen gelebter Religion, die sich gegenüber konventionelleren Formen religiöser Praxis abheben. Parallel zum religiösen und transreligiösen Wortgebrauch entwickelt sich ein areligiöses Verständnis. Im laizistischen Frankreich taucht es spätestens anfangs des 20. Jahrhunderts auf und findet sich in diesem unbestimmten Sinne beispielsweise bei Marcel Proust.

⁶ Ebd.

2 Spiritualität und Gesundheit

Alle eben genannten Strömungen, die die Rede von Spiritualität im 20. Jahrhundert in sehr unterschiedlicher und teilweise auch gegensätzlicher Weise prägten, trugen auf ihre Weise dazu bei, dass der Begriff im letzten Viertel dieses Jahrhunderts in offizielle Dokumente der WHO (World Health Organization) einwandern konnte. Inwieweit es sich um getrennte oder um sich gegenseitig beeinflussende Entwicklungen handelte, ist beim derzeitigen Stand der Forschung nicht völlig geklärt. Unbestreitbar dürfte sein, dass sowohl holistisch orientierte Reformbewegungen wie jene des *New Thought* als auch die von christlichen Erneuerungsbewegungen und Viktor Frankls Logotherapie inspirierte Hospizgründerin Cicely Saunders dabei eine Schlüsselrolle spielten.

Inspiziert durch transzendentalistische und lebensphilosophische Ideen, entwarfen verschiedene, meist international vernetzte Bewegungen anfangs des 20. Jahrhunderts eine holistische Spiritualität, in der die Steigerung geistiger und körperlicher Gesundheit einen zentralen Aspekt darstellte. Zu ihnen gehörte beispielsweise die *Society for Ethical Culture*, die 1876 von dem aus Deutschland stammenden jüdischen Philosophen Felix Adler gegründet wurde.⁷ In seinem 1905 veröffentlichten Buch *The Essentials of Spirituality* plädierte Adler dafür, das Engagement für soziale Gerechtigkeit mit einer verbindlichen spirituellen Praxis zu verbinden. Auch in seinem 1923 publizierten Hauptwerk *An Ethical Philosophy of Life* fordert Adler unter dem Stichwort „Spiritual Self-Discipline“ zu körperlichen und geistigen Praktiken auf, die zu einer ethischen Grundhaltung beitragen: „Ethics is a science of energetics. Bodily and mental energy is favorable to ethical energizing.“⁸ Der Zusammenklang von körperlicher und geistiger Gesundheit einerseits und die Betonung der ethisch-spirituellen Grundhaltung andererseits ist der gemeinsame Nenner unterschiedlicher holistisch orientierter Bewegungen, die die gesundheitspolitischen Debatten bis in die Gegenwart prägen. Mit Blick auf die Mind-Cure-Bewegung sprach William James bereits 1901 von der „Religion des gesunden Geistes“, die das „Evangelium der Entspannung“ predigen würde. Ihren Vertretern gemeinsam sei der intuitive Glaube „an die alleserrettende Kraft von gesunden Geisteshaltungen, an die unwiderstehliche Wirksamkeit von Mut, Hoffnung und Vertrauen und eine

⁷ Sie wurde zum Vorbild für die *Deutsche Gesellschaft für Ethische Kultur*, zu der u.a. Albert Einstein gehörte.

⁸ Adler 1923, 366.

entsprechende Verachtung für Zweifel, Furcht, Sorge und alle nervösen und vorsichtigen Geisteszustände“.⁹ Bei aller Skepsis gegenüber einem allzu überschwänglichen Optimismus würdigt James die therapeutischen Erfolge dieser Bewegung, in der er die „extrem praxisorientierte Haltung des amerikanischen Volkes“ zu erkennen glaubt. Die Aussage, dass die „medizinischen und geistlichen Berufe in den Vereinigten Staaten beginnen, wenn auch widerwillig und unter Protest, die Bedeutung von Mind-cure zu erkennen“, liest sich aus heutiger Perspektive als hellsichtige Voraussage der weiteren Entwicklung, die durch Leitbegriffe wie *Spiritual Care* oder *Mindfulness-based Medicine*¹⁰ in den letzten Jahren zusätzlich an Schwung gewonnen hat.

Die Distanz zwischen den Mind-Cure-Bewegungen (zu denen auch jene des positiven Denkens zu zählen ist) zu der von Cicely Saunders initiierten Hospizbewegung ist denkbar groß. In Saunders, die sich nach dem Zweiten Weltkrieg zu einem engagierten Christsein bekehrte, hätte James wohl kaum eine Vertreterin der „Religion des gesunden Geistes“ gesehen. Ihr Ausgangspunkt war nicht der gesunde Geist, sondern der sterbensranke Mensch, der in seinem vielschichtigen Leid einer angemesseneren Begleitung bedurfte, als es die damalige Medizin vorsah. Die von Saunders angestoßene Bewegung wurde in der Folge zu einem Schmelztiegel, in dem unterschiedliche spirituelle Traditionen mit einem neuen Konzept medizinischer Praxis verschmolzen.¹¹ Dass die Keimzelle für Saunders' Innovation in der holistischen Begleitung eines jüdischen Patienten durch eine christliche Ärztin zu finden ist, gab der modernen Hospizbewegung von Anfang an einen universalistischen Zug. Man kann grob zwei Hauptquellen von Saunders' Konzeption der *Spiritual Care* unterscheiden: zum einen der christlich inspirierte Glaube an die heilsame Kraft einer tätigen *compassio*; zum andern die von Viktor Frankl übernommene Überzeugung, dass der Mensch ein sinnverlangendes Wesen ist und sich dies gerade in den Grenzsituationen des Lebens besonders deutlich zeigt. Saunders verweist auf das Bedürfnis der von ihr begleiteten Patienten, ihrer „Situation einen Sinn geben zu können, eine tiefere Wirklichkeit zu finden, der sie vertrauen können“.¹²

Sofern es zutreffend ist, im Zusammenhang der beschriebenen Bewegungen und ihrer Rezeption durch die WHO¹³ von einer Revolution zu

⁹ James 1997, 126.

¹⁰ Vgl. Dobkin 2011.

¹¹ Holder-Franz 2012.

¹² Saunders 2009, 61.

¹³ Was die Diskussion innerhalb der WHO betrifft, muss ihre Geschichte erst noch geschrieben werden.

sprechen, handelt es sich um eine der stillen Art. Ein erster Schritt zur offiziellen Anerkennung war die 1984 herausgegebene Empfehlung an die Mitgliedstaaten, die „spirituelle Dimension“ in ihre Gesundheitsvorsorge einzubeziehen. Der Exekutivrat unter der Leitung des dänischen Generaldirektors Dr. med. Halfdan Mahler erläuterte, damit sei ein Phänomen bezeichnet, „that is not material in nature but belongs to the realm of ideas, beliefs, values and ethics“.¹⁴ Nach Mahler ist auch das von humanistischen Idealen geleitete Streben der WHO nach *Gesundheit für alle* Ausdruck einer spirituellen Orientierung.

Ein direkter Bezug zur Religion wurde aus Rücksicht gegenüber kommunistisch regierten Ländern vermieden, obwohl in muslimischen Ländern Spiritualität kaum von gelebter Religion unterschieden wird.¹⁵ Gemäß dem Diskussionsbericht von M. H. Khayat, der über viele Jahre WHO-Verantwortlicher für den Nahen Osten war, wurde der Durchbruch von 1984 neben dem persönlichen Engagement Mahlers¹⁶ auch durch befürwortende Stimmen aus dem muslimischen Raum vorbereitet. So konstatierte der Vertreter Kuwaits, Dr. Abdul Rahman Al Awadi, einen Verlust an „spiritual values“, auf den eine Suche nach „tranquility and peace of mind“ antwortete. Al Awadi forderte, die spirituelle Dimension bei der weiteren gesundheitspolitischen Planung einzubeziehen: „I am quite certain that regardless of what we do to provide health care for the body and the mind, man shall remain lost and restless until we provide for the spiritual aspect of life.“ Die 1984 erstmals auf höchster Ebene festgeschriebene Wandlung des Gesundheitsverständnisses setzte sich in den darauf folgenden Jahren besonders in jenen Dokumenten fort, die der globalen Implementierung der Palliative Care gewidmet waren. Der Versuch hingegen, die spirituelle Dimension von Gesundheit in der Verfassung der WHO zu verankern, wurde 1998 zwar vom Exekutivrat gutgeheißen, doch der Plan für eine Verfassungsänderung wurde ein Jahr später wieder fallen gelassen. Die 2005 verabschiedete *Bangkok Charta* bekräftigt hingegen erneut ein Gesundheitsverständnis, das auch „mental and spiritual well-being“ umfasst (was man mit „geistigem und geistlichem Wohlbefinden“ übersetzen könnte). Die Komplexität dieser normativen WHO-Bestimmung liegt darin, dass sie nicht allein der Leitunterschei-

¹⁴ World Health Organization 1985, 5.

¹⁵ Vgl. z.B. Rahnama et al. 2012.

¹⁶ Mahler veröffentlichte im Rahmen dieser Diskussion ein Statement mit dem programmatischen Titel *Global Strategy for Health for All by the Year 2000: The Spiritual Dimension*.

dung zwischen einer hohen und einer niedrigen Lebensqualität verpflichtet ist, sondern hintergründig auch jener zwischen Materie und Geist. „Spirituell“ bezeichnet in diesem Zusammenhang auch die Sinndimension menschlichen Lebens, die sich dem biomedizinischen Blick entzieht („the realm of ideas, beliefs, values and ethics“). Innerhalb einer naturwissenschaftlich orientierten Medizin wirkt eine solch scharfe Differenz unmittelbar plausibel. In der Diskussion innerhalb der WHO verwies der damalige Generaldirektor auf die Definition des *Oxford English Dictionary*, das *spirit* definiert als „the intelligent or immaterial part of man“, und *spirituell* als „opposed to matter“. Als das Andere des biologisch Beobachtbaren und medizinisch Behandelbaren erweitert Spiritualität in diesem Sinne das Verständnis von Gesundheit und Lebensqualität um eine zusätzliche Dimension. Unklar bleibt dabei, in welchem Verhältnis die spirituelle Dimension zur sozialen und psychischen steht. Diese Frage bestimmt die aktuellen Diskurse um das Spiritualitätsverständnis im Praxisfeld von Spiritual Care.

3 Reflexionen zu aktuellen Spiritualitätsdiskursen

Der schwedische Psychoonkologe Pär Salander gibt in einem 2012 publizierten Beitrag zu bedenken, dass die Aufgaben, die heute der *Spiritual Care* zugedacht werden, sich kaum von jenen einer psychologischen Begleitung unterscheiden. Streiche man die vertikal-religiöse Dimension aus dem Spiritualitätsbegriff, gleiche sich *Spiritual Care* chameleonartig der Aufgabe der psychologischen Beratung und Begleitung an.¹⁷ Spiritualität im Kontext von *Spiritual Care* gleiche des Kaisers neuen Kleidern, die sich bei genauerem Hinsehen als eine grandiose Selbsttäuschung herausstellen. Salanders Kritik macht auf das Problem eines klinisch eingehegten Spiritualitätsdiskurses aufmerksam, der die religiösen Quellen, denen er sich verdankt, nicht mehr zu kennen scheint. *Spiritual Care* von jenen Spiritualitäten zu entkoppeln, die ihren primären Ort außerhalb von klinischen Kontexten haben, ist jedoch weder lebenspraktisch noch forschungspragmatisch sinnvoll und wünschenswert.

Betrachten wir vor dem Hintergrund dieser Fragen den Vorschlag zu einer begrifflichen Klärung, den der Arbeitskreis Seelsorge der Deutschen Gesellschaft für Palliativmedizin (DGP) 2007 vorlegte: „Unter Spiritualität kann die innere Einstellung, der innere Geist wie auch das

¹⁷ Salander 2012, 26.

persönliche Suchen nach Sinngebung eines Menschen verstanden werden, mit dem er Erfahrungen des Lebens und insbesondere auch existenziellen Bedrohungen zu begegnen versucht.“¹⁸ Nach dieser Umschreibung geht es bei Spiritualität durchaus um Transzendenz, wenn auch vornehmlich in Gestalt der Selbsttranszendenz menschlicher Sinnsuche angesichts von Krankheit und Tod. Vermutlich würde sich Salander angesichts dieser Umschreibung in seinem Unbehagen bestätigt fühlen, dass eine so verstandene Spiritual Care weitgehend mit psychologischer Beratung und Begleitung im klinischen Kontext identisch ist.

Die von der DGP vorgelegte Bestimmung ist auffällig vorsichtig. Sie beschränkt sich auf eine Aussage, wie Spiritualität – innerhalb des Praxisfeldes von Palliative Care – verstanden werden kann.¹⁹ Dass Spiritualität auch anders verstanden werden kann, zeigt sich in demselben Dokument dort, wo das Verhältnis von spiritueller Begleitung und Seelsorge geklärt wird: „Christliche Kirchen bezeichnen die von ihnen verantwortete spirituelle Begleitung als Seelsorge. Durch Gespräch, Beratung und Rituale zielt die Seelsorge auf die Befähigung, für die eigene Seele zu sorgen. Dies geschieht im Vertrauen auf individuell tragende Lebensfundamente und Lebenseinsichten im Horizont eines Gottes oder einer transzendenten Kraft, die sich dem Gegenüber erschließt.“ Ganz am Schluss wird ausgesprochen, was theologisch gesehen eher an den Anfang gehört: dass christliche Seelsorge sich durch einen spezifischen Gottesbezug konstituiert. Dass sich der Arbeitskreis Seelsorge der DGP scheut, Spiritualität und Spiritual Care eine exklusiv christliche Bedeutung zuzumessen, ist verständlich. Geht es doch um ein Angebot für „kranke Menschen, ihre Angehörigen sowie an die Mitarbeitenden – unabhängig von ihrer Weltanschauung, Religion und Konfession“. Ist dann aber eine solche weltanschauliche Pluralität nicht auch auf Seiten der für Spiritual Care Verantwortlichen legitim und wünschbar? Die Gesundheitsversorgung in den Niederlanden bejaht einen solchen Ansatz. Das zitierte Dokument der DGP ist diesbezüglich etwas zurückhaltender. Es erwähnt zwar neben den theolo-

¹⁸ <http://www.dgpalliativmedizin.de/images/stories/pdf/fachkompetenz/070709%-20Spirituelle%20Begl%20in%20Pm%20070510.pdf> (16.02.2015).

¹⁹ Dennoch erhebt sie insofern normative Geltung, als in dem drei Jahre später publizierten Abschlussbericht der Kommission „Qualität Spiritualität“ die „Zustimmung zum DGP-Spiritualitätsbegriff“ als Voraussetzung dafür benannt wird, dass jemand zu einer zertifizierten Weiterbildung für spirituelle Begleitung zugelassen wird. Siehe: http://www.dgpalliativmedizin.de/images/stories/Abschlussbericht-Kommission_Qualitt_Spiritualitt.pdf (16.02.2014).

gisch ausgebildeten Seelsorgenden auch spirituell Begleitende mit anderen beruflichen Qualifikationen, fordert von diesen jedoch u.a. vertiefte Kenntnisse und Kompetenzen im Bereich der Pastoralpsychologie.

Vor dem Hintergrund der Kritik Pär Salanders fragt sich, ob die DGP aufgrund von gut nachvollziehbaren gesundheitspolitischen Überlegungen nicht ein Verständnis von Spiritualität und Spiritual Care favorisiert, das weder aus psychologischer noch aus theologischer Sicht befriedigend ist. Sollte die WHO mit der Erweiterung eines biopsychosozialen Gesundheitsmodells um die Dimension des Spirituellen tatsächlich einen Paradigmenwechsel vollzogen haben, dann liegt viel daran, die Differenz zwischen der psychosozialen und der spirituellen Dimension nicht zu verwischen. Doch wie ist das möglich, ohne auf ein inhaltlich gefülltes Spiritualitätsverständnis Bezug zu nehmen, das gerade aufgrund seiner Bestimmtheit nicht von allen übernommen werden kann?

Die Rede von Spiritualität und spiritueller Begleitung müsste in diesem Zusammenhang einem doppelten Anliegen entsprechen: Zum einen sollte sie auf das Selbstverständnis jener religiösen Traditionen nicht verzichten, mit denen sich eine größere Anzahl von Patientinnen und Patienten nach wie vor identifizieren. Zum anderen müsste eine solche Rede hinreichend offen sein, damit auch solche sich darin finden können, die sich keiner religiösen Tradition zugehörig fühlen. Um beiden Aspekten Rechnung zu tragen, könnte es sinnvoll sein, zwischen einer Spiritualität *mit* und *ohne* Gott zu differenzieren.²⁰ Gemeinsam ist beiden, dass es um erfahrungsgeleitete Praxis der Selbsttranszendenz geht: um geistbestimmtes Leben und geistesgegenwärtiges Tun.

So gilt etwa die Aussage André Comte-Sponvilles, Spiritualität sei „unsere endliche Beziehung zum Unendlichen oder Unermesslichen, unsere zeitliche Erfahrung der Ewigkeit, unser relativer Zugang zum Absoluten“,²¹ auch für eine Spiritualität, die sich auf die Gegenwart des göttlichen Geistes bezieht. Die Differenz zu einer gottbezogenen Spiritualität wird von Comte-Sponville deutlich gezogen: „Das ist Pfingsten für die Atheisten oder der wahre Geist des Atheismus: Kein Heiliger Geist kommt über uns, sondern der Geist öffnet sich (der Welt, den anderen, der verfügbaren Ewigkeit) und freut sich.“²²

²⁰ Vgl. einen ähnlichen Vorschlag bei Swinton 2006.

²¹ Comte-Sponville 2009, 240.

²² A.a.O., 241. Eine etwas andere Konzeption einer atheistischen Spiritualität findet sich bei Giroud 2011.

Eine Rede von Spiritualität, die den Gottesbezug (bzw. seine Verneinung) ausdrücklich macht, ist für religiöse Menschen hinreichend bestimmt. Zugleich wird damit markiert, dass dieser Gottesbezug nicht selbstverständlich ist und es Formen von Spiritualität gibt, die ohne ihn auskommen. André Comte-Sponville, der eine solche Differenzierung des Spiritualitätsbegriffs ins Spiel gebracht hat, untermauert sie mit Verweisen auf gewichtige philosophische Traditionen. Eine Spiritualität ohne Gott findet sich nicht allein in den abendländische Denk- und Lebensschulen der Stoa und Epikurs, sondern ebenso in den Traditionen des „Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus, die riesige Gesellschaften und wunderbare Kulturen beseelten“.²³

Auch wenn Comte-Sponville das Feld des Spirituellen weit über die Welt der theistischen Religionen ausdehnt, kann ihm kaum vorgeworfen werden, die Rede von Spiritualität inhaltlich zu entleeren. Auch die von ihm anvisierte Spiritualität ohne Gott ist auf ihre Weise herausfordernd. Auch sie beruht auf einem *commitment*, das nicht bei allen Patientinnen und Patienten vorausgesetzt werden kann. Doch Spiritualität kann sich auch im Modus der Sehnsucht und der Suche artikulieren. Zwar können die wesentlich mit Selbstdeutungen verknüpften spirituellen Bedürfnisse nicht in gleicher Weise allgemein vorausgesetzt werden, wie dies bei biologischen, seelischen und sozialen Bedürfnissen zumindest grundsätzlich möglich ist. Doch lässt sich in Grenzsituationen des Lebens das beobachten, was man „emergierende Spiritualität“ bezeichnen könnte:²⁴ ein oft überraschendes Auftauchen von spirituellen Fragen und Wünschen, das sich mitunter mit intensiven Erlebnissen paart. Mag eine solche keimhafte und sich noch suchende Spiritualität aus klinischer Sicht als „Coping“ beschrieben werden – aus der Perspektive der Erlebenden erscheint sie meist als etwas anderes als nur eine Notfallstrategie. Sie äußert sich vielmehr oft in überraschenden Bildern und Erzählungen.²⁵ Spiritual Care kommt als geistlicher und geistesgegenwärtiger Begleitung im klinischen Kontext die Aufgabe zu, solchen Erfahrungen und Erzählungen Raum zu geben und sie zu würdigen.

²³ A.a.O., 2009, 27.

²⁴ Vgl. Swinton/Pattison 2010.

²⁵ Vgl. Bühler/Peng-Keller 2014.