

Simon Peng-Keller

Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs

Begriffs- und spiritualitätsgeschichtliche Erkundungen
mit Blick auf das Selbstverständnis von Spiritual Care

Der Beitrag untersucht Christoph Bochingers These, dass die gegenwärtige Rede von Spiritualität auf zwei Quellen zurückzuführen sei: eine französisch-katholische bzw. ordentheologische einerseits und eine angelsächsische andererseits. Mit Blick auf gegenwärtige Diskussionen um das Selbstverständnis von Spiritual Care wird aufgezeigt, dass die Geschichte der Termini „spiritualitas“, „spiritualité“ und „spirituality“ komplexer und vielgestaltiger ist als es Bochingers Genealogie nahelegt.

Begriffsgeschichte, Französische Mystik im 17. Jahrhundert, *renouveau mystique*, Cicely Saunders, Definition der Spiritual Care durch die WHO, emergierende Spiritualität

Remarks on the Conceptual History of “Spirituality”

The article examines Christoph Bochinger’s thesis that the current usage of “spirituality” stems from two sources: a French-Catholic one that uses “spiritualité” in the horizon of a theology of religious orders, and an Anglo-American one that is more indeterminate or open. Against the backdrop of current debates concerning the self-understanding of Spiritual Care, the article argues that the history of the terms “spiritualitas,” “spiritualité,” and “spirituality” is more complex and multifaceted than Bochinger’s genealogy suggests.

Conceptual history, French mysticism of the 17th century, *renouveau mystique*, Cicely Saunders, WHO definition of Spiritual Care, emergent spirituality

Gegenwärtige Diskussionen über Spiritualität leiden oft an einem Mangel an historischem Bewusstsein. Das gilt auch für weite Teile der akademischen Diskussion um Spiritual Care. Gleichzeitig und in Antwort auf diese Leer-

stelle gibt es intensive Bemühungen, der Rede von Spiritualität mehr historische Tiefenschärfe zu geben. Im deutschen Sprachraum hat es sich in diesem Zusammenhang eingebürgert, zwischen einer französischen und ei-

ner angelsächsischen Traditionslinie zu unterscheiden (Bochinger 1994: 377 ff.). Erstere, so wird gesagt, wurzle in der katholischen Ordens­theologie, während letztere konfessionell nicht gebunden sei. Der Spiritualitätsbegriff der romanisch-katholischen Tradition sei eng, der angelsächsische weit.¹ Im unübersichtlichen Feld alltags­sprachlicher und wissenschaftlicher Rede von Spiritualität wirkt eine solche Unterscheidung attraktiv. Ist sie jedoch hinreichend differenziert? Im vorliegenden Beitrag vertrete ich die These, dass die genannte Unterscheidung aus begriffs- und spiritualitätsgeschichtlicher Perspektive einer Korrektur bedarf.² Die genealogische Rückfrage nach dem Ursprung des Spiritualitätsbegriffs, die den Hauptteil des vorliegenden Beitrags ausmacht, ist einem konstruktiven Anliegen verpflichtet. Die Erinnerung an spiritualitätsgeschichtliche Zusammenhänge verändert, so meine ich, die Wahrnehmung heutiger (Rede von) Spiritualität. Das ist auch für Auseinandersetzungen mit dem Selbstverständnis von

Spiritual Care bedeutsam. Pär Salander hat jüngst von psychoonkologischer Seite zu bedenken gegeben, dass die Aufgaben von Spiritual Care kaum zu unterscheiden sind von denjenigen einer psychologischen Begleitung (Salander 2012). Streiche man die vertikal-religiöse Dimension aus dem Spiritualitätsbegriff, so gleiche sich Spiritual Care chamäleonartig der Aufgabe der psychologischen Beratung und Begleitung an: „*Spirituality* lacks a theoretical rational and systemic meaning outside a religious context“ (2012: 26). Salanders Kritik, die u.a. auf einer schwachen Lesart von Frankls Logotherapie beruht und deren vertiefende Aufnahme bei Cicely Saunders und anderen unbeachtet lässt, lässt sich als Herausforderung verstehen, die Rede von Spiritualität und Spiritual Care klarer zu profilieren und zu diesem Zweck begriffs- und spiritualitätsgeschichtlich zu fundieren.

Um eine verlässliche Basis für alles Folgende zu gewinnen, vergegenwärtige ich zunächst kurz die Ursprünge des Spiritualitätsbegriffs, die weit in die abendländische Religions- und Geistesgeschichte zurückreichen. In einem zweiten und dritten Schritt befrage ich die gängige Charakterisierung der französisch- und englischsprachigen Traditionslinien und weise auf bisher wenig beachtete Zusammenhänge und Verflechtungen hin. Es wird sich zeigen, dass die jüngere Begriffsgeschichte weitaus komplexer ist als es die genannte duale Schematisierung nahelegt. Im letzten Abschnitt skizziere ich einige praktischen Folgerungen.

-
- 1 Die mit dieser Beschreibung verknüpften Wertakzente wechseln, wenn man die eine Begriffsverwendung als bestimmt, die andere als unbestimmt bezeichnet. Zur Diskussion vgl. Roser 2009, der in der terminologischen Unbestimmtheit ein innovatives Potential ortet.
 - 2 Das betrifft auch ähnlich gelagerte Engführungen in der angelsächsischen Diskussion. So werden z.B. in der instruktiven Darstellung von Schmidt 2012 der *renouveau mystique* und seine Einflüsse auf die US-amerikanische Diskussion vollständig ausgeblendet.

1 Antike Wortprägung und Transformationen³

Es braucht keine besonderen Sprachkenntnisse, um zu erkennen, dass die Termini „spirituality“, „spiritualité“, „spiritualità“, „espiritualidad“, „espiritualidade“, „Spiritualität“ usw. eine gemeinsame Herkunft haben. Sie verweisen auf das lateinische Wortfeld *spiritus*, *spirit(u)alis*. Da in der lateinischen Antike *spiritus* Unterschiedliches bezeichnen kann, fragt sich, welche Bezüge hinter *spiritualitas* stehen, diesem Abstraktum, das nach wortgeschichtlichen Untersuchungen erstmals im 5. Jahrhundert auftaucht. Werfen wir einen kurzen Blick auf das Dokument, in dem der Begriff zum ersten Mal greifbar wird. Es ist ein Brief, der möglicherweise aus der Feder des umstrittenen Theologen Pelagius stammt. Der Adressat des Briefes ist ein neugetaufter Christ. Dieser wird ermahnt, eifrig in der Heiligen Schrift zu lesen und nach ihr zu leben, um so „in der Spiritualität fortzuschreiten“. Der Angesprochene solle im Geiste (*in spiritu*) säen, um eine reiche Ernte *in spiritualibus* einzubringen. *Spiritualitas* bedeutet hier christliche Vollkommenheit: ein geisterfülltes und gottzentriertes Leben, das durch Schriftmeditation und ein dem Evangelium entsprechendes Handeln gefördert wird. Der Autor knüpft an einen frühchristlichen Wortgebrauch an, der sich im Neuen Testament besonders in

den paulinischen Briefen findet. Das Adjektiv *pneumatikos*, dem in dieser Briefliteratur eine begriffliche Schlüsselstellung zukommt, verweist auf die lebenstransformierende Gegenwart des göttlichen Geistes. Pneumatisch ist nach Paulus ein Leben, das vom heiligen Pneuma des erhöhten Christus durchdrungen ist.

Das frühe Christentum verstand sich als eine spirituelle Bewegung innerhalb der jüdischen Religion. Und es kritisierte den religiösen Legalismus von damals mit ähnlichen Argumenten wie manche spirituelle Bewegungen heute jenen von christlichen Gemeinschaften. Anders als bei Philosophen wie Seneca war die frühchristliche Geistrede nicht intellektualistisch getönt. Sie bezog sich primär auf Gottes Geist. *Pneuma* bezeichnete im Horizont des frühen Christentums in erster Linie die neue und wirksame Gegenwart Gottes und erst sekundär die von dieser Gegenwart bestimmte Wirklichkeit des Menschen mit seinen vitalen, affektiven und intellektuellen Dimensionen. Bereits im oben zitierten Brief ist eine Verschiebung von einem pneumatologischen Geistverständnis zu einer stärker anthropologisch akzentuierten Rede zu beobachten, die zudem mit einer perfektionistischen Note versehen ist (Spiritualität als „Fortschreiten“ und „Heiligung“⁴). Während es nach Paulus das heilige Pneuma ist, das sät und in dem von ihm erneuerten Leben Früchte hervorbringt (Gal 5,22), nähert sich der Brief einer anthropologisch-ontologischen Geistkonzeption an, wie sie für das Mittelalter ebenso charakteris-

³ Ich greife im Folgenden zurück auf Lecerq 1962, Solignac 1990, Principe 2000, McGinn 2007 und Peng-Keller 2010.

tisch werden wird wie später für den deutschen Idealismus des 19. Jahrhunderts. Im Umfeld der aufkommenden Scholastik wird im 12. Jahrhundert *spiritualitas* zum Kontrastbegriff von *corporalitas*. Spirituell leben bedeutet im Horizont dieser Unterscheidung, sich von der körperlichen Wirklichkeit mit ihren materiellen Bedürfnissen und Zwängen abzuwenden und sich auf das Immaterielle auszurichten, das mit dem Göttlichen identifiziert wird. Parallel und weitgehend unabhängig dazu wird die Metapher von den „geistlichen Gütern“ ins Rechtliche übertragen: *spiritualitas* bezeichnet nun auch alles, was in den kirchlichen Jurisdiktionsbereich gehört und von der weltlichen Rechtsprechung ausgenommen ist.

In den Volkssprachen wird zunächst diese juristische Festlegung übernommen. Das im 13. Jahrhundert erstmals belegte mittelfranzösische Wort *spiritualité* hat primär eine kirchenrechtliche Sinnrichtung (Leclercq 1962: 292). Sie wandert auch in andere Volkssprachen ein und erweist sich als ungemein langlebig: Dass Kleriker in katholischen Gegenden Deutschlands, Österreichs und der Schweiz noch heute als „Geistliche“ bezeichnet

werden und von der „Geistlichkeit“ gesprochen wird, verdankt sich diesem mittelalterlichen Sprachgebrauch. Wenn heute Spiritualität als Phänomen wahrgenommen wird, das zu kirchlicher Religiosität in einem Kontrastverhältnis steht, hat sich das mittelalterlich-kirchenrechtliche Begriffsverständnis in sein Gegenteil verwandelt.

2 Die mystisch-französische Einfärbung: *Nouvelle spiritualité*

Vor dem Hintergrund der eben resümierten älteren Begriffsgeschichte soll nun die von Christoph Bochinger eingeführte Zwei-Quellen-Theorie befragt werden. Zu den weithin übernommenen Thesen Bochingers gehört es, die französischsprachige Herkunft des Begriffs als „katholisch-ordenstheologisch“ zu charakterisieren (Bochinger 1994: 377). Dass der Terminus *spiritualité* sich in einer katholischen Welt herauskristallisierte, ist nicht zu bestreiten. Doch zeigt sich bei näherer Untersuchung, dass die Bezeichnung „ordenstheologisch“ verfehlt ist. Die neuzeitliche Rede von *spiritualité*, die im 17. Jahrhundert aufkommt, gehört gerade nicht in den Rahmen damaliger und späterer Ordenstheologien. Vielmehr wurden damit jene mystischen Strömungen benannt, die das kirchliche Leben Frankreichs intensiv prägen, bis sie am Ende des Jahrhunderts im sogenannten Quietismustreit verurteilt und marginalisiert wurden. Zwar gab es auch

4 Auch Thomas von Aquin, in dessen Werk der Terminus *spiritualitas* etwa 70-mal vorkommt, verwendet ihn in diesem perfektionistischen Sinne für das vollkommene Erfülltwerden von Gottes Gnade, vgl. Summa theologiae III 34,1 (mit Bezug auf 1 Kor 15,46): „Sanctificatio gratiae pertinet ad spiritualitatem“ (die durch Gnade [= den Heiligen Geist] bewirkte Heiligung gehört zur Spiritualität).

Ordensleute, die diese mystische Bewegung mittrugen. Insgesamt wurde sie jedoch stärker von Laien und Weltpriestern geprägt. Das zeigt sich an ihren bedeutendsten zwei Protagonisten: der spirituellen Autorin und fünffachen Mutter Jeanne-Marie Guyon und dem hochadligen Weltpriester Fénelon, der als Erzbischof von Cambrai sein eigenes Werk indizieren musste. Im theologisch aufgeheizten Klima des 17. Jahrhunderts hat *spiritualité* zunächst einen negativen Akzent und ist mit einer schwankenden Füllung versehen. Der Jesuit Maximilian Sandaeus unterscheidet beispielsweise in einer 1640 in Köln erscheinenden Schrift die reine, bildlose Kontemplation von einer imaginativ auswuchernden *spiritualité*. Und ein halbes Jahrhundert später bezeichnet Bossuet, Fénelons großer Gegenspieler, die von ihm bekämpfte mystische Strömung als *nouvelle spiritualité*. Im 18. Jahrhundert wechseln die Wertakzente. Diderot erläutert in seiner Enzyklopädie den Begriff in einem positiven Sinne (Solignac 1990: 1149). Die Spuren seiner französischen Neuprägung bleiben dem Spiritualitätsbegriff für die kommenden Jahrhunderte eingeschrieben. Das Stigma des Quietismus, das sich ihm eingeprägt hat, dürfte der Hauptgrund sein, weshalb sich seine Popularisierung so lange hinauszögerte. Noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird mit *spiritualité* der Quietismus des 17. Jahrhunderts negativ qualifiziert (vgl. den Beleg bei Principe 2000: 56, Fn. 33). Erst Anfang des 20. Jahrhunderts setzt sich die positive Bedeutung definitiv durch.

Maßgeblich verantwortlich dafür war wiederum ein Weltpriester: Auguste Saudreau. Bereits 1896 veröffentlichte er sein programmatisches Werk „*Les degrés de la vie spirituelle*“, dem er nach anderen Werken im Jahre 1917 ein „*Manuel de spiritualité*“ folgen ließ. Saudraus neue Rede von *spiritualité* hat insofern programmatischen Charakter, als er damit die seit dem Quietismusstreit verfestigte und durch den Jesuiten Giovanni Battista Scaramelli quasi kanonisch gewordene Zweiteilung von Aszese und Mystik überwindet.⁵ Unter dem Leitwort der *spiritualité* verbarg sich ein Plädoyer für ein mystisch geöffnetes Christsein. Der *renouveau mystique*, den Saudreau zusammen mit anderen französischen Autoren initiierte, färbte den Begriff „*spiritualité*“ nachhaltig ein und gibt ihm bis heute einen warmen Klang.

5 Es gehört zu den merkwürdigen Wechselfällen der Spiritualitätsgeschichte, dass Saudreaus Modell zunächst von jesuitischer Seite (im Anschluss an Scaramelli) bestritten wurde, dass es dann aber Jesuiten wie Marcel Viller, Joseph de Guibert und Hans Urs von Balthasar waren, die ihm später zum Durchbruch verhalfen. Der von Viller initiierte und schließlich 45 Bände bzw. 60 000 Seiten umfassende *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* (1932–1995) kanonisiert das neue Leitwort durch den klug gewählten Titel. Die von den deutschsprachigen Jesuiten herausgegebene *Zeitschrift für Aszese und Mystik* vollzieht diesen Wechsel 15 Jahre später und erscheint seit 1947 unter dem Titel *Geist und Leben. Zeitschrift für christliche Spiritualität*.

3 Angelsächsische Transformationen und Amalgamierungen

Wie fraglich es ist, mit Blick auf den Spiritualitätsbegriff säuberlich zwischen einer französischsprachigen und einer angelsächsischen Traditionslinie unterscheiden zu wollen, lässt sich schon dadurch belegen, dass Saudreaus bahnbrechendes Werk bereits 1907 in englischer Übersetzung erscheint. Dass damit auch dessen mystische Prägung des Spiritualitätsbegriffs in die englischsprachige Welt eingeht, wird durch den Titel eines späteren Werks Saudreaus signalisiert, dessen englische Übersetzung 1927 erscheint: „*The Life of Union with God, and the means of attaining it, according to the great masters of spirituality*“. Dass sich das angelsächsische Interesse am *renouveau mystique* nicht auf Saudreau beschränkte, sondern vielmehr so groß war, dass es auch umfangreiche Editionsprojekte möglich machte, belegt die Übersetzung von Pierre Pourrats mehrbändiger Spiritualitätsgeschichte. Der erste Band erscheint 1922 unter dem Titel „*Christian Spirituality*“. Meines Wissens ist dies das erste englischsprachige Buch, das *spirituality* im Titel trägt.

Bochingers Charakterisierung, *spirituality* bezeichne in der angelsächsischen Tradition „eine sich auf innere Erfahrung berufende, vollmächtige und freigeistige Haltung gegenüber religiösen Fragen, die sich im Gegensatz zur ‚dogmatischen Religion‘ traditioneller Christlichkeit sieht“ (1994: 386), trifft auf das eben umrissene

Spiritualitätsverständnis nur sehr eingeschränkt zu. Die Begriffsentwicklung, die innerhalb der angelsächsischen Theologie stattfindet, kommt in Bochingers begrifflicher Rekonstruktion und in deren Rezeption kaum in den Blick. Und auch jene Begriffsverwendung, die nach Bochinger spezifisch angelsächsisch ist, entpuppt sich bei genauerer Betrachtung als ein Amalgam aus unterschiedlichen Traditionen. Gerade das Beispiel der von Bochinger herangezogenen Vorträge und Schriften von Swami Vivekananda zeigt dies paradigmatisch.⁶ Während Vivekanandas erster Vortragsreise, die ihn zwischen 1893 und 1896 quer durch die USA und durch Westeuropa führte, formte sich dessen immer häufiger auftretende Rede von *spirituality* zu einem Schlüsselbegriff seiner neohinduistischen Botschaft aus. Vivekananda kritisiert den materialistisch und kapitalistisch geprägten Westen sowie die Intoleranz des abendländischen Monotheismus, während Indien als „*the treasure-house of religion and spirituality*“ (1970: 148) und als „*glorious land of religious toleration*“ (1970: 187) bezeichnet wird. Vivekanandas Spiritualitätsverständnis entspricht seinem antikolonialistischen Reformprogramm, das die reiche religiöse Kultur Indiens mit dem materia-

⁶ Vgl. zum Folgenden auch Baier 2007 u. 2009. Ich behandle Vivekananda exemplarisch für eine Bewegung, zu der nach Principe (2000: 47) auch dessen Schülerin Margaret Elizabeth Noble (Sister Nivedita) und Annie Besant zu zählen sind. Eine sufistische Variante findet sich bei Hazrat Inayat Khan (Schmidt 2012: 9f.).

listisch und säkular geprägten Westen kontrastiert. In seinem Denken ist Vivekananda allerdings stärker europäisch geprägt als man vermuten könnte. Als Sohn eines gebildeten und liberalen indischen Rechtsanwalts hatte er in Kalkutta eine europäisch geprägte Schulbildung erhalten, die ihn auch mit der modernen westlichen Philosophie vertraut machte. Sein späteres Verständnis hinduistischer *spirituality* trägt die Spuren von Schopenhauers Vedanta-Interpretation, wie sie ihm durch dessen Schüler Paul Deussen vermittelt wurde (Halbfass 1981: 270 ff.).

Als Vivekananda mit 18 Jahren Ramakrishna kennenlernte, verstand er sich noch als skeptischen Agnostiker. Wenn er später westlichen Materialismus und indische Spiritualität einander entgegengesetzt, ist dies auch als Verallgemeinerung seiner eigenen Bekehrung zu verstehen. In ihr wandelte sich der europäisch geformte Anwaltssohn zum unorthodoxen Schüler Ramakrishnas und mittellosen Wandermönch und schließlich zum wortmächtigen und nationalistischen Missionar des Neohinduismus. *Spirituality* gewinnt bei Vivekananda und in seiner Folge ein klares Profil durch die überscharfe Abgrenzung gegenüber dem materialistischen Westen einerseits und die Verknüpfung mit hinduistischer Philosophie und meditativer Praxis andererseits. Letztere wird als spirituelle Seite der Hindu-Religion ausgezeichnet und von deren zeremonielle Seite abgegrenzt (Vivekananda 2009: 30). Die neohinduistische Rede von *spirituality*, die im Laufe des 20. Jahrhunderts an

Popularität gewinnt, trifft sich an einem Punkt mit der oben beschriebenen theologischen Begriffsprägung: Hier wie dort verknüpft sich in der Rede von *spirituality* ein hohes Ethos mit mystischer Unmittelbarkeit und wird von rituellen Formen des Religiösen unterschieden.

Parallel dazu und in lediglich zu vermutender Wechselwirkung entwickelt sich eine dritte Gebrauchsweise von *spirituality*, die sich als spiritistisch-esoterisch charakterisieren lässt. Ihre Ursprünge finden sich bei Helena P. Blavatsky.⁷ In ihrem 1877 publizierten theosophischen Hauptwerk „*Isis unveiled. A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*“⁸ postulierte Blavatsky, dass die wichtigsten Erkenntnisse der esoterischen Traditionen und der Naturwissenschaften in den Hauptpunkten nicht allein konvergieren, sondern auch gemeinsam dazu beitragen werden, ein neues Zeitalter einzuläuten. Während die katholische Kirche und insbesondere die Jesuiten von Blavatsky heftig kritisiert werden, räumt sie den Religionen des „ari-

7 Eine instruktive Darstellung der Lehre Blavatskys findet sich bei Baier 2009.

8 In der deutschen Übersetzung des Werks, die 1907 (Bd. 1) und 1909 (Bd. 2) in Leipzig erscheint, wird *spirituality* mit *Spiritualität* übersetzt. Das ist der erste mir bisher bekannte Beleg dieses Wortes im deutschen Sprachraum. Im Anschluss an Josef Sudbrack vertritt Bochinger demgegenüber noch die Meinung, der Begriff der Spiritualität sei „seit etwa 1940 von katholischen Theologen ins Deutsche eingeführt“ worden (1994: 377).

schen⁹ Indiens weit größeren Kredit ein. Den *Terminus spirituality*, der in dem umfangreichen Werk immerhin achtmal auftaucht, führt Blavatsky in einer Weise ein, die weit über theosophische und esoterische Kreise rezipierbar sein wird. Sie spricht von *spirituality* in Verbindung mit *virtue*, *faith* und *hope*, und sie grenzt sie gegen eine materialistische Lebensorientierung ab. *Spirituality* lässt sich nach Blavatsky kultivieren. Damit wird der Blick offenkundig auch auf die theosophischen Praktiken gelenkt, die in „*Isis unveiled*“ und anderen Werken Blavatsky ausführlich beschrieben werden.

Vor Vivekananda und Blavatsky taucht *spirituality* bereits vereinzelt in Schriften von Unitariern und Transzendentalisten auf. Bemerkenswert ist insbesondere der programmatische und politisch gefärbte Gebrauch in Walt Whitmans 1871 veröffentlichten „*Democratic vistas*“, einer literarischen Verarbeitung des Amerikanischen Bürgerkriegs. *Spirituality* ist nach Whitman die höchste Gestalt von Religion, die nicht in Kirchen und Glaubensbekenntnissen zu finden sei, sondern in einsamer Meditation und frommer Ekstase (Whitman 2010: 43). Doch nicht um die Vollkommenheit des Einzelnen geht es Whitman letztlich, sondern um die Perfektion der amerikanischen Demokratie. Dazu bedürfe es nicht nur neuer Gedichte

und Schulen, sondern auch einer neuen Theologie (a.a.O.: 5).

Doch wie kommt der Begriff der *spirituality* zu Whitman und seinen Weggefährten? Die Autoren, die den Begriff verwendeten, gehörten zu jenen freireligiösen Gruppen, die in kirchlich verurteilte Quietisten wie Mme Guyon die Vorläufer ihrer eigenen religiösen Weltsicht erkannten. Dass die amerikanischen Transzendentalisten, die den Kontakt zu Europa suchten, dabei auch auf den französischen Streit um die *nouvelle spiritualité* stießen, lässt sich am Beispiel von Amos Bronson Alcott belegen, dessen Bibliothek auch die ins Englische übertragenen Werke von Mme Guyon enthielt (Schmidt 2012: 43). Die implizite Relativierung kirchlicher Vermittlungsinstanzen, die die mystischen Autoren des 17. Jahrhunderts unter Verdacht brachte, transformierte sich im amerikanischen Transzendentalismus zur ausdrücklichen Kirchendistanz, die im Namen einer christlich geprägten Universalreligion legitimiert wird. Damit scheint das Missing Link zwischen *spirituality* und der *nouvelle spiritualité* gefunden zu sein. Doch führt die genealogische Rekonstruktion noch einen Schritt weiter zurück zum *evangelical revival* des 18. Jahrhunderts. Ein Hauptvertreter dieser Erweckungsbewegung, der Methodist John Fletcher, verteidigte die mystischen Bewegungen des 17. Jahrhunderts und vertrat im Anschluss an sie einen „*evangelical mysticism*“ bzw. einen „*gospel mysticism*“, den er als „*a way of seeing the invisible and spiritual*“ verstand (Schmidt 2012: 42). Fletcher, der als Sohn einer fran-

9 Zum Einfluss von Blavatskys Ideen auf die Nazi-Ideologie vgl. Hessemann 2012: 104–109.

zösischen Hugenottenfamilie als Jean Guillaume de la Fléchère 1729 in Nyon geboren wurde und in Genf studierte, las die französischen Mystiker im Original. Es spricht viel dafür, in seiner Person das gesuchte Bindeglied zwischen Frankreich und den USA zu sehen. Leider ist es aufgrund der aktuellen Quellenlage ungewiss, wann bei Fletcher der Begriff *spirituality* zum ersten Mal auftaucht. Sicher ist, dass er ihn in einem Brief verwendet, der das Datum des 27. April 1784 trägt (Fletcher 1836: 365). Der früheste datierbare Beleg von *spirituality* findet sich nach derzeitigem Stand der Forschung in einer Schrift des ebenfalls dem *evangelical revival* zuzurechnenden Anglikaners Thomas Hartlex, der 1764 eine „Short Defense of the Mystical Writers“ veröffentlicht und darin die Mystiker als die Wächter der „*spirituality of true religion*“ bezeichnet (Schmidt 2012: 42).

Kehren wir nach diesem Rückgang in die Gründungszeit der USA wieder ins 20. Jahrhundert zurück. Das Amalgam des angelsächsischen Spiritualitätsbegriffs wandert Mitte des 20. Jahrhunderts in die pragmatisch bestimmten Lebenswelten zweier Bewegungen, die in unterschiedlicher Weise mit dem Gesundheitswesen verknüpft sind und die sich beide als überkonfessionell verstehen: die Anonymen Alkoholiker (vgl. Schmidt 2012; Galanter et al. 2008 sowie die Beiträge von Murken und Unterrainer in diesem Heft) und die Hospizbewegung. Ich begrenze mich im Folgenden auf die zweitgenannte Bewegung, die verbunden ist mit dem Namen von Cicely Saunders

und der Suche nach einer zeitgemäßen Form spiritueller Begleitung im klinischen Kontext (vgl. zum Folgenden Holder-Franz 2012). Die *Spiritual Care*, für die Saunders eintritt, ist doppelt bestimmt: Zum einen ist sie geprägt durch Saunders eigene *spiritual journey*, die im Zeichen christlicher Erfahrungen und Leitbilder steht. Zum anderen bestimmt Saunders *spirituality* vor dem Hintergrund ihrer langjährigen Erfahrung in der Schmerztherapie sowie im Anschluss an Viktor Frankl als die je konkrete Gestalt menschlichen Sinnverlangens, das durch Leid und Tod in besonderer Weise angefochten wird. In seiner doppelten Prägung vereinigt Saunders Spiritualitätskonzept das, was Boehinger auf zwei Traditionslinien verteilt: Bestimmtheit und transreligiöse Offenheit. Bekanntlich steht Saunders Konzeption maßgeblich hinter der von der WHO festgehaltenen Bedeutung von *Spiritual Care*. Doch übernahm die WHO Saunders Modell ohne dessen christliche Hintergründe und Einfärbung. Die vielfach vermerkte Leerstelle, die durch diese Abstraktion entsteht, ist der Preis für die weltanschauliche Offenheit, der die Weltgesundheitsorganisation und andere öffentliche Institutionen verpflichtet sind. Solche Neutralität ist nicht zu verwechseln mit Indifferenz. Was für den Gesundheits- und Krankheitsbegriff gilt (vgl. Schramme 2012), trifft auch für den Spiritualitätsbegriff zu: Die WHO spricht nicht deskriptiv, sondern evaluativ von Spiritualität und spirituellen Bedürfnissen. Denn nur so lassen sich die gewollten nor-



mativen Konsequenzen, bestimmte Rechte und Pflichten, ableiten. Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Genealogie von *spirituality* über verschiedene Stränge zurück zu einer mystischen Bewegung führt, die im 17. Jahrhundert als „*nouvelle spiritualité*“ beschrieben wurde. In der vielstimmigen Rede von *spirituality* klingt ein mystischer Ton an, der über die französische Mystik zurück zur frühchristlichen Geisterfahrung führt. Für das 20. Jahrhundert sind sowohl verschieden parallel laufende Entwicklungslinien zu beobachten als auch komplexe Amalgamierungen, in denen die christliche Prägung oft verblasste und durch hinduistische, buddhistische oder theosophische Bezüge ersetzt wurde. Der Begriff „*spirituality*“ ist so gesehen nicht unter-, sondern überbestimmt. Anders sieht es in der klinischen Literatur und Praxis aus. Die offene und unbestimmte Weise, in der hier von *spirituality* und Spiritual Care gesprochen wird, ist ein zentraler Aspekt einer gesundheitspolitischen Entscheidung der WHO und anderer Institutionen.

4 Praktische Vertiefung

In ihrer alltagssprachlichen Form, wie sie auch in klinischen Kontexten vorkommt, steht die Rede von Spiritualität und spirituellen Bedürfnissen in bestimmten evaluativen Horizonten. Wer spirituelle Themen anspricht, tut dies unweigerlich vor dem Hintergrund „starker Wertungen“ (Ch. Taylor), die auch dort mitschwingen, wo sie nicht

explizit gemacht werden. Zur professionellen Wahrnehmung von Spiritual Care gehört es, sich über die widersprüchliche Vielfalt dieser oft implizit bleibenden Werthorizonte Rechenschaft zu geben und sich selbst darin verorten zu können. Um als spirituelle Begleitperson gegenüber Patientinnen und Verantwortlichen der jeweiligen Institution darüber Auskunft geben zu können, wo man sich selbst im „spirituellen Feld“ situiert, braucht es neben der Bereitschaft zur kritischen Selbstreflexion auch eine gewisse Vertrautheit mit den vielfältigen und teilweise gegensätzlichen Strömungen, die dieses Feld gegenwärtig prägen.¹⁰ Im Spannungsfeld divergierender Spiritualitäten kommt der Spiritual Care nicht zuletzt eine orientierende Aufgabe zu, die auch einen Sinn für begriffs- und spiritualitätsgeschichtliche Zusammenhänge umfasst. Vor allem aber soll sie kommunikative und symbolische Räume eröffnen, in denen Menschen, die mit Krankheit und Tod konfrontiert sind, sich artikulieren und in Berührung mit dem Geheimnis ihres Lebens kommen können.

Spiritual Care tut heute m.E. gut daran, von der Unselbstverständlichkeit spiritueller Selbstdeutungen auszugehen. Mögen auch manche Patienten fest in einer bestimmten spirituellen Tradition verwurzelt sein: Bei vielen anderen artikuliert sich Spiritualität eher im Modus der Sehnsucht. Da spirituelle Bedürfnisse eng mit Selbstdeutungen verknüpft sind, können sie

¹⁰ Ein aufschlussreiche Orientierung bietet z.B. die Studie von la Cour et al. 2012.

nicht in gleicher Weise vorausgesetzt werden wie dies bei biologischen, seelischen und sozialen Bedürfnissen zumindest grundsätzlich möglich ist. Doch lässt sich auch in klinischen Zusammenhängen beobachten, was man als „emergierende Spiritualität“ bezeichnen könnte: ein plötzliches Auftauchen von spirituellen Fragen und Wünschen, das mitunter dazu führt, dass Menschen ohne explizite spirituelle Praxis verschüttete Erfahrungen wiederentdecken oder mit neuen Formen zu experimentieren beginnen. Eine solche keimhafte und sich noch suchende Spiritualität verdankt sich nicht selten Kontrast- und Umbrucherfahrungen wie sie jenen vertraut sind, die mit dem Widersinn von Krankheit und Tod konfrontiert und aus der Normalität des Lebens herausgerissen werden. Vor diesem Hintergrund kann Spiritualität verstanden werden als verleiblichte Antwort auf die Anfechtung menschlichen Sinnverlangens, die sich in durch bestimmte Traditionen geformten Werthorizonten vollzieht. Spiritual Care ist dann entsprechend dazu zu umreißen als die Aufgabe, in klinischen Kontexten Räume zu schaffen, in denen solche Angefochtenheit und die durch sie hervorgerufene Suchbewegung zur Sprache kommen kann und in denen sich dann gegebenenfalls auch zeigen kann, was Peter Berger einst als die „Spuren der Engel“ bezeichnete: „Phänomene der ‚natürlichen‘ Wirklichkeit, die über diese hinauszuweisen scheinen“ (Berger 1991: 83).

Literatur

- Baier K (2007), Unterwegs zu einem anthropologischen Begriff der Spiritualität, in: ders./J. Sinkovits: *Spiritualität und moderne Lebenswelt*, Münster, 21–42.
- Baier K (2009) *Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien*. Würzburg.
- Baier K (2012) *Philosophische Anthropologie der Spiritualität*, in: *Spi Care* 1:24–31.
- Berger P (1991) *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Freiburg i. Br.
- Blavatsky HP (1877) *A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*, New York (Reprint: http://www.hermetics.org/pdf/theosophy/H.P._Blavatsky_-_Isis_Unveiled_V_I.pdf)
- Blavatsky HP (1907/1909) *Isis entschleiert. Ein Meisterschlüssel zu den Geheimnissen alter und neuer Wissenschaft und Theologie*, Leipzig (1907 (Bd. 1) und 1909 (Bd. 2))
- Bochinger C (1994) „New Age“ und moderne Religion. *Religionswissenschaftliche Analysen*, Gütersloh.
- Galanter M, Kaskutas LA (Hrsg.) (2008) *Research on alcoholics anonymous and spirituality in addiction recovery. The twelve-step program model, spiritually oriented recovery, twelve-step membership, effectiveness and outcome research*, New York.
- Fletcher J (1836) *Works*, Vol. 4, published by T. Mason and G. Lane, New York.
- Halbfass W (1981) *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel/Stuttgart.
- Hesemann M (2012) *Hitlers Religion. Die fatale Heilslehre des Nationalsozialismus*, Augsburg.
- Holder-Franz, M (2012) „... das du bis zuletzt leben kannst.“ *Spiritualität und Spiritual Care bei Cicely Saunders*, Zürich.



- la Cour P, Ausker NH, Hvidt NCh (2012) Six Understandings of the Word 'Spirituality' in a Secular Country. *Arch Religionspsy* 34:63–81.
- Leclercq J (1962) „Spiritualitas“, in: *Studi medievali* 3:279–295.
- McGinn B (2007) Buchstabe und Geist. Spiritualität als akademische Disziplin, in: *Geist und Leben* 80:337–356.
- Peng-Keller S (2010) Einführung in die Theologie der Spiritualität, Darmstadt.
- Principe W (2000) Toward defining Spirituality, in: KJ Collins (Hrsg.), *Exploring Christian Spirituality: An Ecumenical Reader*. Grand Rapids, 43–59
- Roser T (2009) Innovation Spiritual Care. Eine praktisch-theologische Perspektive, in: E. Frick/T. Roser (Hrsg.), *Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen*, Stuttgart, 45–55.
- Salander P (2012) The Emperor's New Clothes: Spirituality. A Concept Based on Questionable Ontology and Circular Findings. *Arch Psychol Rel* 34:17–32.
- Schmidt EL (2002) *Restless souls. The making of American spirituality*, Berkeley.
- Schramme T (2012) Die Begriffe „Gesundheit“ und „Krankheit“ in der philosophischen Diskussion, in: ders. (Hrsg.), *Krankheitstheorien*, Berlin, 9–37.
- Solignac A (1990) Art. Spiritualité, I. Le mot et l'histoire, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, Bd. 14, 1142–1160.
- Vivekananda S (1970) *The complete Works*, Vol. III, Calcutta.
- Vivekananda S (2009) *Wege des Yoga. Reden und Schriften*. Übers. v. M. Kämpchen, Frankfurt a.M./Leipzig.
- Whitman W (2010) *Democratic Vistas*. The original edition in facsimile edited by Ed Folsom, Iowa City.

Simon Peng-Keller

PD Dr.

Institut für Hermeneutik und
Religionsphilosophie, Universität Zürich
simon.peng-keller@theol.uzh.ch
