

Hermann Steinkamp

Seelsorge und spirituelle Begleitung in der Hospizarbeit

Der Zündstoff des Themas, wie es für diese Tagung formuliert worden ist, verbirgt sich hinter dem „und“. Warum lautet es nicht:

„Seelsorge als spirituelle Begleitung“? Damit könnten reflektierte Verfechter der traditionellen Seelsorge gut leben. Aber: nur ein neuer Akzent, nur eine Kurskorrektur der Jahrhunderte alten Praxis?

Brisanter wäre schon: „Seelsorge oder spirituelle Begleitung“? Das würde die alte Seelsorge womöglich noch eher in Frage stellen.

Noch provozierender lautete das Thema der vorletzten Fachtagung von HPV und ALPHA 2011 in Essen „Spiritualität statt Seelsorge“!

Das damalige Fazit lautete: Seelsorge ohne Spiritualität ist keine gute Seelsorge, jedenfalls keine, die (im Krankenhaus, im Hospiz oder am Telefon) einen professionellen Anspruch erheben kann.

Aber Spiritualität ohne Bezug zu religiösen o. ä. Traditionen (z.B. christlicher Seelsorge, humanistischer Ethik) lässt sich anders kaum noch sinnvoll definieren (d.h. eingrenzen)

Man kann die Formulierung des Themas auch einfach additiv verstehen: (alte) Seelsorge und spirituelle Begleitung (spiritual care) existieren derzeit einfach nebeneinander. So können im multireligiösen, multikulturellen Hospiz christliche Seelsorge, spiritual care – Praktiker und muslimische Sterbebegleiter friedlich miteinander leben.

Ich verstehe für meine folgenden Überlegungen das mehrdeutige „und“ als Herausforderung zu begrifflicher und konzeptueller Klärung dessen, was die WHO die „Vierte Säule von Palliative care“ nennt.

1. Versuch einer vorläufigen Begriffsklärung

Während der Begriff Seelsorge Christen irgendwie vertraut klingt, sie zu wissen glauben, was sie damit meinen, geht es uns mit dem Begriff „spiritual care“ (spirituelle Begleitung) anders, er klingt „neu“, modern, für manche auch ärgerlich, weil schon wieder ein Anglizismus..

Dabei zeigt eine nähere Betrachtung, dass weder der Begriff Seelsorge so eindeutig ist, wie es scheint, noch dass die Erkundung der Begriffsgeschichte von „spiritual care“ viel zur Klärung seiner komplexen und widersprüchlichen Verwendung in unterschiedlichen Praxis-Kontexten beiträgt.

Dass „Spiritualität“, unabhängig von unserem engeren Problemkontext, derzeit eine hohe Attraktivität hat (Klessmann, 2015, 58ff.), und zwar nicht nur in Kirchen- und Seelsorgerkreisen, schärft unsere Frage eher noch an.

1.1 Seelsorge

Bis ins vergangene Jahrhundert bestand ein konfessionsspezifischer Unterschied darin, dass in der evangelischen Kirche "Seelsorge" als Bezeichnung für alle Tätigkeiten des Pastors und seiner Mitarbeiter galt, während der katholische Sprachgebrauch zwischen „Pastoral“ (=Gemeindeleitung“) und Seelsorge (an einzelnen Gläubigen, vor allem die sog. Kasualien wie Beichte, Krankensalbung u.ä., betreffend), unterschied.

Im Zuge der neuen Seelsorgebewegung änderte sich das zunächst im protestantischen Bereich dahingehend, dass seither zwischen professioneller und Alltags-Seelsorge unterschieden wird, wobei erstere durch den Erwerb von Spezialausbildungen (KSA, Gestalt-Seelsorge, Psychoanalyse u.ä.) definiert war, während für die Alltagsseelsorge ein Theologiestudium und eine Ordination als normale berufliche Qualifikation galten.

Im Gefolge dieser (zunächst funktionalen) Trennung entstand dann bald eine Wertung: im Vergleich zur ursprünglich (auch theologisch positiven) Bewertung (Seelsorge als „Muttersprache der Kirche“) gilt professionelle Seelsorge heute, aus naheliegenden Gründen, als die höherwertige berufliche Qualifikation.

Wie üblich zeitversetzt glich sich der katholische Sprachgebrauch („Seelsorge-Bezirke“ Satt „Großpfarrei“) zögernd an, zudem entstand nach dem II. Vatikanischen Konzil ein neues Bewusstsein für die Notwendigkeit, die Rollen des Pastors und des Seelsorgers (und zwar nicht nur terminologisch) zu trennen (s.u).

1.2 Spiritual care

Die überaus komplexe Begriffs-Geschichte des Wortes „Spiritualität“ kann hier auch nicht in Ansätzen rekonstruiert werden.

Für unseren Zweck scheinen mir zwei neuere Traditionen bemerkenswert:

Ein Geburtsort des modernen Begriffs ist offenbar die neuere Mental-Health-Bewegung, die den unabdingbaren Zusammenhang von körperlicher und seelisch-mentaler Gesundheit betont und im Grenzbereich von Medizin, Ethik und philosophischer Anthropologie neu entdeckt wurde (Peng-Keller, 2005, 23): Spiritualität als entscheidender Faktor körperlich-seelischer Gesundheit.

Im Unterschied zu dieser Wurzel des Begriffs „spiritual care“, (als Mindfulness-based Medicine) nähert sich Cicely Saunders, die Gründerin der Hospiz-Bewegung, dem Phänomen der „heil-vollen“ Spiritualität von der entgegengesetzten Seite: „Ihr Ausgangspunkt war nicht der gesunde Geist, sondern der sterbenskranke Mensch“ (Peng-Keller, ebd. 24). Für Cicely Saunders, die sich nach dem 2. Weltkrieg als Christin auch gesellschaftlich zu engagieren begann, dürfte ihr Interesse an spiritual care weniger von der kirchlichen Seelsorgebewegung (des Pastoral care and counseling) beeinflusst sein als von einer holistischen Medizin: „Man kann grob zwei Hauptquellen von Saunders' Konzept der *Spiritual Care* unterscheiden: zum einen der christlich inspirierte Glaube an die

heilsame Kraft einer tätigen *compassio*, zum anderen 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“ (ebd.)

Die von Saunders initiierte Hospizbewegung entwickelte sich bald zu einem Schmelztiegel unterschiedlicher spiritueller Traditionen, die sich allein schon wegen ihres universalistischen Charakters außerhalb der christlichen Kirchen etablierte und eher als bürgerschaftliches Engagement versteht.

Ob im Begriff „spiritual care“ von Beginn auch eine kritische Abgrenzung zur (kirchlichen) „Pastoral care“ und ihrem Defizit an spiritueller Substanz bewusst intendiert war, bleibt eine der offenen Fragen, die bis heute jedenfalls latenten (theologisch-ideologischen) Konfliktstoff enthalten.

Weil „pastoral care and counseling“ auch in der neuen Seelsorgebewegung lediglich die englische Übersetzung von „Seelsorge“ ist, d.h. die gleiche Bedeutung wie „Seelsorge“ hat, deutet vieles darauf hin, dass das eigentliche Problem im Unterschied zwischen Seelsorge und „spiritual care“ zu suchen ist.

Der jedoch besteht in mindesten zwei gravierenden, bis in methodische Details reichenden Differenzen des Verständnisses von „spiritual care“: der eine betrifft den Modus des care, der andere die konkrete Spiritualität, von der jeweils die Rede ist:

- geht es um die Spiritualität des „Begleiters“ oder um die seines Gegenüber (sei es der Sterbende, der Patient oder dessen personelles Umfeld, z.B. seinen Partner, seine Familie)?
- wenn es jedoch, wie meine folgende These lautet, notwendig um beides geht, hat das gravierende Konsequenzen für Selbstverständnis, Rolle und „spirituelle“ Kompetenz des Begleiters/ Seelsorgers. (vgl. den historischen Extremfall, wo sie auf beiden Seiten nicht notwendig schien, die sogenannte „letzte Ölung“)

2. Zwei exemplarische Typen von Spiritualität

Weil mir eine abstrakt-theoretische Diskussion dieser Fragen wenig neue Erkenntnisse verspricht, werde ich sie anhand von zwei realen Typen von Spiritualität bzw. spiritueller Begleitung erörtern:

- a) die in der griechischen Epimeleia-Praxis wurzelnde, derzeit neu entdeckte Selbstsorge-Spiritualität; sowie
- b) eine Compassion-Spiritualität, die einerseits im christlichen Samariter-Ideal und der Barmherzigkeits-Ethik begründet ist, sich aber gegenwärtig ebenso aus Quellen buddhistischer u.a. östlicher religiöser Traditionen speist.

Die beiden Beispiele können in dreifacher Hinsicht als exemplarisch für unser Thema gelten:

- a) an beiden Typen lässt sich das Verhältnis von Seelsorge und Spiritualität (spiritueller Begleitung, spiritual care) konkretisieren, und zwar insofern in beiden

Diskurses eben jene Unterscheidung wichtig ist, um Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu präzisieren.

b) beider Relevanz für die seelsorgerlich-spirituelle Begleitung in der Hospizarbeit ist unmittelbar evident bzw. lässt sich argumentativ begründen.

c) beide Typen erscheinen im gegenwärtigen Praxis-Kontext der Hospizarbeit geeignet, um Perspektiven für deren zunehmend multi-religiösen bzw. multi-kulturellen Herausforderungen aufzuzeigen: der eine Typus (Compassion) wurzelt in gleich drei religiösen Traditionen, (Christentum, Islam und Buddhismus), der andere (Selbstsorge) in einer dezidiert nicht-religiösen Tradition (griechische Philosophie, Humanismus).

Auch wenn sich die exemplarische Relevanz der beiden Beispiele (vor allem im Hinblick auf ihre Bedeutung für die Hospizarbeit) gut begründen lässt, so ist mir vorab der Hinweis ebenso wichtig, beide als **meine persönlichen, biographisch und existentiell bedeutsamsten spirituellen Motive zu kennzeichnen.**

(Dies auch im Blick auf das Konzept dieser Tagung, in dessen Mittelpunkt der Austausch **subjektiver Erfahrungen und spiritueller Motive stehen** wird.)

2.1 Selbstsorge als spirituelle Praxis

(so der Titel meins Beitrags in: A. Giebel u.a. (Hg.) (2015) Geistesgegenwärtig beraten, 91-102)

auch

Der folgende Versuch, dem Zusammenhang von Seelsorge und Selbstsorge nachzuspüren, orientiert sich an einer originellen Wiederentdeckung des Selbstsorge-Themas durch den französischen Philosophen *Michel Foucault*, der ihn aus seinem Entstehungskontext in der antiken *epimeleia-Praxis* rekonstruiert und für gegenwärtige Diskurse aktualisiert hat.

Die Geschichte der abendländischen Seelsorge durchzieht eine strukturellen Weichenstellung für die Entstehung eines Modus von (‘gut gemeinter’) ‘Sorge’, der Betroffene nicht nur ihrer Fähigkeit zur Selbstsorge enteignet, sondern auch die Sorge- Akteure selbst in ‘Krisen des Helfens’ (Theißén, 1990) bringt (burn-out u. ä.).

2.1.1. Selbstsorge: Kristallisationspunkt antiker Ethik

Idee und Praxis der Selbstsorge (*epimeleia heautou, cura sui, souci de soi*). gelten als normativer Kern der antiken Ethik. Diese Lebensweise umfasste die Facetten der Sorge um die eigene Gesundheit (Diätetik), der Meisterung der Begierden, insofern sie die Freiheit einschränken, Techniken der Meditation, der Gewissensprüfung, aber auch der ‘richtigen’ Beziehungen zu den Mitmenschen, und zwar von den erotischen bis zu den politischen (Foucault, 1985, 32f.).

Selbtsorge wird zunächst näher bestimmt in Abgrenzung zu *Selbsterkenntnis* einerseits sowie zu (punktuell- temporär gedachten) Akten der (Selbst-) Befreiung im Sinn der heutigen Bedeutung von *Selbsthilfe* andererseits.

Selbtsorge als Lebenspraxis, als Inbegriff der „Praktiken der Subjektivität“ (Foucault), besteht und wächst in der täglichen Bereitschaft zu Selbstreflexion, Verzicht und Perspektivenwechsel:

“Die *epimeleia* definiert eine Verhaltensweise sich selbst und den anderen, ja allem gegenüber: wie man die Welt betrachtet, wie man Handlungen ausführt, wie man sich auf andere bezieht; sie ist eine Selbstbeobachtung dessen, was man denkt, was in diesem Denken geschieht und wie es vor sich geht; und sie ist eine Weise der Selbstbehandlung, mit der man sich selbst verpflichtet, reinigt, transformiert und modifiziert“ (Becker, 1985, 30)

Selbtsorge ist ferner von Vorstellungen zu unterscheiden, wie sie heute unter der Zielvorstellung ‘Selbstverwirklichung’ diskutiert werden: die (‘narzisstische’) Fixierung auf das Ego, in den vielen Facetten des Körperkults ebenso greifbar wie in der emphatischen, (quasi-) religiösen Thematisierung des Selbst, wie sie in Encounter- und Selbsterfahrungsgruppen, im modernen Tarot- und ähnlichen Gesellschaftsspielen an zahllosen Orten der unüberschaubaren Psycho-Szene betrieben werden. Foucaults Rekonstruktion der *epimeleia* eröffnet unversehens einen analytischen Zugang zu den scheinbaren Widersprüchen zwischen rechtlich garantierter und gelebter Freiheit, und zwar insbesondere hinsichtlich des Zusammenhangs von Freiheitspraxis und Wahrheitsfähigkeit, von selbstbestimmter Lebensform und subjektivem Erkenntnisvermögen.

Wegen der Gefahr, dass „Selbtsorge“ lediglich zu einer Facette solcher „Selbst“-Semantiken gerät, muss ausdrücklich und immer wieder auf zwei Attribute hingewiesen werden, die konstitutiv für sie sind:

- sie ist unabdingbar gebunden an die „Sorge um andere“ (2.1.1.1);
- zur Selbtsorge gehört notwendig der ‘Andere’, der mich im lebenslangen Prozess meiner ‘Praxis der Freiheit’ begleitet (2.1.1.2)

2.1.1.2 Selbtsorge und „Sorge um den anderen“

Eine für die ‘Selbtsorge’ wesentliche Implikation muss gegenüber dem naheliegenden (individualistischen) Missverständnis betont werden, auch um ihre spirituelle Dimension zu begründen: der Zusammenhang von Selbtsorge und Sorge für andere.

Sorge um den anderen ist ihrerseits exakt zielbestimmt und damit über-

prüfbar eingegrenzt: sie gilt ausschließlich der Autonomie und Selbstbestimmung des anderen, letztlich seiner Fähigkeit zur Selbstsorge.

So wie man das originäre Verständnis von Selbstsorge – mit Wilhelm Schmid – als die „nicht-ängstliche Sorge des reflektierten Selbst“ kennzeichnen könnte, so die Sorge um den anderen als die reflektierte Sorge um dessen Selbstbestimmung.

2. 1. 1..2 Der Andere als Begleiter

Die unabdingbare Verwiesenheit auf den anderen hat noch eine weitere Bedeutung: ich brauche den anderen, um dem Zustand der stultitia (Torheit, Dummheit, Einfalt) zu entkommen. In heutiger Terminologie könnte man stultitia auch als Fremdbestimmung, Außenlenkung, als Unfähigkeit zu autonomer Entscheidung verstehen: als Mangel an Ich-Stärke, sich den vielfältigen Einflüssen, Meinungen und Suggestionen der Umwelt zu widersetzen.

Insofern ließe sich der notwendige 'Andere', als Helfer zur Subjektwerdung, mit heutigen Formen von qualifizierter Beratung vergleichen (freilich auch hier wiederum eher in den Modi 'therapeutischer' Begleitung oder 'Lebensberatung' als im funktional begrenzten Sinn z.B. des Coaching oder auf die Berufsrolle bezogener Supervision).

Im Konzept der Selbstsorge konnte dieser 'Andere' zunächst ein beliebiger, z.B. ein Freund, ein „Mittler“ sein, und zwar weder im Verständnis von „Vorbild“ noch von „Wissensvermittler“, sondern „als Meister in der Neugestaltung und in der Formation des Individuums als Subjekt. Er ist der Mittler im Bezug des Individuums auf seine Subjektconstitution“ (Foucault, 1985. 41).

Der Modus der Begleitung erfolgte im Modus der *Parrhesia* (vergleichbar dem heutigen *feedback*: der Helfer gab seinem Gegenüber keine Anweisungen, keine Ratschläge, übte nicht Kritik, sondern *spiegelte* ihm sein Verhalten, wie er es subjektiv wahrnahm. Damit ließ er ihm die Freiheit, diese Information anzunehmen oder nicht. Der ausschließliche Focus des „Spiegelns“, das autonome (bzw. noch nicht autonome) Verhalten des Epimeleia-Lernenden.

Dieser 'Andere' in einem qualifizierten Sinn war in der Antike der Philosoph (vgl. ebd. 21; 42f.); in heutiger Analogie: so wie grundsätzlich jeder 'Andere' notwendig und in der Lage ist, „Mittler“ der Subjekt-Konstitution zu sein, so existieren gleichzeitig professionelle Formen dieser Funktion bzw. Rolle: Ärzte, Seelsorger, Supervisoren u.ä.

Der Unterschied zwischen ersteren und letzteren besteht - unter dem Aspekt der Hilfe zur Subjektwerdung - nicht eo ipso in einer beruflichen Qualifikation, sondern in einem höheren Maß an persönlicher Subjekt-

Kompetenz! Diese für unser Thema bedeutsame Differenz gilt es schon an dieser Stelle zu benennen: Ärzte wären im Sinne der *Epimeleia*-Praxis nicht durch Studium und Approbation, Pfarrer nicht aufgrund ihrer Ordination bereits befähigt, Menschen zur Selbstsorge anzustiften, sondern allein dadurch, dass sie selbst 'Meister' der Selbstsorge sind, d.h. 'ausgeprägte Subjekte'. Genau hierin besteht eine der Grundannahmen des „spiritual care“-Konzepts.

Dass sich diese Einsicht in neueren Ausbildungskonzepten von Beratern und Therapeutinnen niederschlägt, bedeutet ja leider nicht gleichzeitig, dass nicht Angehörige bestimmter Berufsgruppen, insbesondere der traditionellen 'Professionen' (Pastoren, Mediziner, Psychologen) immer noch glaubten, ein Hochschuldiplom oder eine Ordination reichten zum Erwerb dieser Kompetenz aus.

(womöglich besteht aus dieser gravierenden Differenz ein unbewusster Treibsatz des Konflikts zwischen traditionellen Seelsorgern und spiritual-care-Begleitern)

2.1.2 Der lange „Umweg“: Von der Selbstsorge zur Seelsorge

Um die Brisanz der Konjunktur des Selbstsorge-Themas zu verstehen, bedarf es einer Vergewisserung des 'Umwegs', den die antike Idee gegangen ist, und zwar über die christliche Seelsorge.

Im Prozess der Transformation der Selbstsorge zur Seelsorge entstand aus drei Elementen der christlichen Lehre ein fatales Syndrom.

- die Verjenseitigung des Heils
- der Verzicht auf das Selbst, sowie
- die Praxis des „Geständnisses“ (Beichte)

2.1.2.1 Vom 'diesseitigen' Heil (der „Praxis der Freiheit“) zum 'jenseitigen' „Heil“

Für Foucault markiert die Vorstellung von *Heil* den Schnittpunkt verschiedener existentieller Fragen: nach der Grenze von Leben und Tod, aber auch nach dem Verhältnis von Selbstsorge und Sorge für andere. 'Heil' wird ausschließlich auf das „Leben vor dem Tod“ und seine „Ernstfälle“ bezogen gedacht: die Rettung des Selbst, gerade auch in der Zuwendung zum anderen, das freie Akzeptieren des Todes, die Meisterung der Angst vor dem Tod.

Insofern „verweist der Ausdruck 'Heil' auf nichts anderes als auf das Leben; es gibt bei diesem Begriff des Heils... keine Bezüge zu so etwas wie Tod oder Unsterblichkeit oder einer anderen Welt“ (ebd. 46)

Bezogen auf diesen Ernstfall menschlicher Existenz, den Zusammenhang von Leben und Tod, Rettung und Heil, bestimmt Foucault die historische Zäsur, die das Christentum setzt und sich damit von der griechischen und römischen Vorstellung und Praxis der Selbstsorge absetzt: "...an dieser Stelle führt das Christentum das Heil als das nach dem Leben kommende Heil ein und bringt dadurch die gesamte Thematik der Selbstsorge aus dem Gleichgewicht, lässt sie umkippen" (1993a, 16f.)

2.1.2. 2 Die Verleugnung des Selbst

Die Verlagerung des persönlichen Heils ins Jenseits (und die damit einhergehende Monopolisierung des Heils-Wissens bei den 'Seelsorgern') muss im engem Zusammenhang mit einer zweiten Transformation der antiken Ethik durch das abendländische Christentum gedeutet werden: dem Verzicht auf die Entfaltung des Selbst.

Im Prozess von der Selbstsorge zur Seelsorge entsteht also ein komplexes Syndrom wechselseitiger Verstärkung von Motiven, deren sozialpsychologische Auswirkungen auf der Hand liegen: die wichtigste besteht in der weitgehenden Entmündigung des Subjekts!

Wenn letztlich nur der Seelsorger weiß, was seinen 'Schafen' „frommt“, wenn deren Heil sich erst im Jenseits realisiert und ihnen von der kirchlichen Autorität sogar untersagt wird, es eigenhändig zu betreiben, dann zeitigt dieses perfekte System der Entmündigung gleichzeitig einen zweiten, komplementären Effekt: die Festschreibung des Rollengefälles und der 'Lastenverteilung' zwischen Seelsorgern und 'Gläubigen'!

2.1.2.3 Die Praxis des Geständnisses

Eine weitere Transformation der Epimeleia durch das Christentum sieht Foucault in der Umgewichtung der „Psychagogik“ (der spirituellen Begleitung des einzelnen, der 'Seelenführung') zur „Pädagogik“ (der Belehrung der vielen durch Predigt, Unterricht, 'Hüten der Herde' usw.).

Allerdings - und darauf richtet sich Foucaults Augenmerk - blieb eine Form der individuellen Beziehung (in der Linie des psychoagogischen Interaktionsmodus) erhalten: die Beichte, bzw. wie Foucault eine seiner genialen Beobachtungen der kirchlichen Praxis kritisch auf den Begriff bringt: „das christliche Geständnis“.

Es markiert im Prozess der Transformation von der Selbstsorge zur Seelsorge sowie von der antiken zur christlichen Bestimmung des Verhältnisses von Pädagogik und Psychagogik (Seelenführung, spirituelle

Begleitung) eine entscheidende Gewichtsverlagerung: die Verantwortung für die Wahrheit geht vom Meister/ Berater auf den Ratsuchenden über.

Für den Zusammenhang und die Unterschiede zwischen Seelsorge und spiritual care enthält diese historische Skizze eine wichtige Einsicht: in der abendländischen Vorgeschichte der christlichen Seelsorge existierte eine Praxis (Selbstsorge), deren Betonung des Subjekts in *der spiritual care* neu entdeckt und praktiziert wird. Sie lässt auch die Schatten der Seelsorge schärfer wahrnehmen: die Vernachlässigung der Klienten, Sterbenden usw. als Subjekten und zugleich den Verlust der notwendigen Selbstsorge-Kompetenz der Seelsorger (→ „Helfer“)

2. 1. 3 Selbstsorge: Professionalität und Spiritualität

Letzteres dürfte eine gravierende Folgewirkung auf die Existenzform und die Rolle der Seelsorger gezeitigt haben, die für unser Thema brisant erscheint. Die einseitige Verlagerung der „Offenheits“-Last auf die Schultern der Beichtenden bzw. des Ratsuchenden. Das dispensierte die Beichtväter /Seelsorger von der Notwendigkeit einer eigenen „Praxis der Freiheit“ als Bedingung der Möglichkeit, ihr Gegenüber zu einer Subjekt-Praxis zu befähigen! Beichtvater und Seelsorger konnte jemand künftig ohne eigene Selbstsorge-Praxis sein.

Dazu noch zwei Anmerkungen:

2.1.3.1 ´Umkehr´ als spirituelle Praxis

Foucault selbst sieht die spirituelle Dimension der Selbstsorge vor allem in dem, was er die ´Bekehrung´ des Subjekts nennt (Foucault 1985, 34). Das betrifft insbesondere seine Möglichkeit, die Wahrheit zu erkennen: „Wahrheit gibt es nur um den Preis einer Konversion des Subjekts“ (ebd.). Mit Wahrheit ist dabei nicht so etwas gemeint wie ´wahre Sätze´, objektive Fakten u. ä. , sondern „Erleuchtung“, „Gewissheit“, „Seelenruhe“ (vgl. ebd.)..

Verfolgt man aus dieser Perspektive die Entwicklung des Seelsorger-Berufs bis in die Gegenwart, dann entsteht eine Ahnung vom Ausmaß der Folgeprobleme, die das Vergessen dieser spirituellen Dimension der antiken Selbstsorge, insbesondere des ´Umkehr´-Gedankens, gezeitigt haben.

Diese „Umkehr“ trägt neue Namen: Selbsterfahrung mit dem Ziel, mehr „Wahrheit“ über meine unbewussten Motive, meine „Schatten“ zu bekommen, dadurch mein Gegenüber „ungefilterter“ (eigene Ängste u. a. Abwehrmechanismen, Projektionen usw.) wahrnehmen zu können. Erst seit dem letzten Jahrhundert wird in bestimmten Sektoren der kirchlichen Praxis die Seelsorger-Rolle dahingehend professionalisiert (Telefon- und

Krankenhausseelsorger, Supervisoren u.ä.) und dabei werden Elemente der alten epimeleia-Praxis neu entdeckt, wogegen die Ausbildung der „Alltags-Seelsorger“ immer noch weitgehend unter diesem Niveau bleibt.

2. 1. 3. .2. Spiritualität der Sorge

Ich möchte einen, Foucaults Akzentuierung der 'Umkehr' ergänzenden Aspekt der spirituellen Dimension der Selbstsorge hervorheben.

Die Sorge um andere enthält eine noch tiefere, spirituelle Bedeutung, wenn man den „Anderen“ im Sinn der Alteritäts-Philosophie (M. Buber, E. Levinas u. a) versteht: als den je konkret anderen, in dessen Gesicht seine Einzigartigkeit eingeschrieben ist, dessen unverfügbares Geheimnis ich, gerade auch in meiner Sorge für ihn, hüten möchte.

Ähnlich wie wir eine spirituelle Auslegung der Samariter-Erzählung als Orientierung für 'gutes', 'richtiges' Helfen lesen können, in der die mitmenschlichen 'Berührbarkeit' des Fremden aus dem religiös minderwertigen Nachbarvolk geradezu seine 'Helfer-Kompetenz' ausmacht, so könnte man die 'säkulare'. den meisten Menschen in die Wiege gelegte 'Sorge'-Begabung als eine Spiritualität des 'guten Sorgens' deuten und entwickeln.

Mit der samaritanischen hätte sie ein Merkmal gemeinsam: beide sind zugleich und untrennbar professionelle und spirituelle 'Kompetenzen'. Eine so auch als Spiritualität verstandene Sorge, als Wiederbelebung der Selbstsorgepraxis, könnte der christlichen Seelsorge wie eine Wurzelbehandlung gut tun.

Selbstsorge-Spiritualität ist eine besondere, die sich z. B. von der mönchischen, der Spiritualität des Schweigens, der Versenkung u. ä. unterscheidet: man könnte sie als eine Spiritualität des 'guten' Sorgens bezeichnen, eine Spiritualität der Anerkennung des anderen als anderen, eine Spiritualität des Wohlwollens, der *bienveillance*)

2.2 Berührbarkeit 'Kompetenz' und Spiritualität des Samariters

Mit dem Stichwort 'Compassion' verbinden immer mehr Menschen neue Hoffnungen, Sehnsüchte und Utopien:

- als Bezugspunkt eines religiös-spirituellen Dialogs zwischen Christen und Buddhisten, für die 'Mitgefühl' ein anderer Name Buddhas ist;
- als Basis einer die großen Weltreligionen verbindenden ('diakonischen') Praxis: während der Tsunami-Katastrophe kümmerten sich Muslime, Buddhisten und Christen Hand in Hand um die Opfer, ohne zu fragen, wer den richtigen Gott verehrt.

Im Neuen Testament begegnet das mit „Compassion“ Gemeinte auf Schritt und Tritt. Zwei markante Beispiele, bei denen auch der Begriff ins Spiel kommt:

Mt 14,14 (angesichts der Scharen von Menschen, die Jesus folgen, weil sie von seinen Heilungen gehört haben, „hatte er *Mitleid* mit ihnen und heilte ihre Kranken“);

– Lk 15,20 (als der Vater den ‚verlorenen Sohn‘ in der Ferne kommen sieht, „*ward er von Mitleid gerührt*“).

Auch wenn nicht explizit unter diesem Begriff, so durchzieht das Motiv des Mit-Fühlens wie ein roter Faden die Heilungsgeschichten des Jesus von Nazareth. In seiner Praxis spielen Leiden und Mit-Leiden eine so zentrale Rolle, dass J. B. Metz den entscheidenden Unterschied zwischen diesen Anfängen der Jesusbewegung und der späteren Entwicklung des Christentums als eine Transformation von einer „leidempfindlichen zu einer sündenempfindlichen Praxis“ charakterisiert: die Fixierung auf das individuelle religiöse Heil wendet den Blick (auch des Dritten Auges, den liebe-vollen, sorgenden Hin-Blick) vom Nächsten weg und lenkt ihn auf das gott-gefällige, d.h. möglichst sündenfreie Leben des Einzelnen. Wenn diese Beobachtung richtig ist, bedeutete das eine folgenschwere Weichenstellung zu einer seither vom klerikalen Hirt-Herde-Bild geprägten Praxis des abendländischen Christentums, und Luthers Kritik trafe auch unter diesem Aspekt buchstäblich ‚ins Schwarze‘.

Die unüberbietbare *theologisch-spirituelle Deutung* von ‚Compassion‘ findet sich indessen in der Samariter-Erzählung (Lk 10,25-37), die gleichsam eine narrative Explikation des Phänomens und Begriffs darstellt

Die Meister-Erzählung der christlichen Diakonie ist so oft und unter verschiedensten Perspektiven (der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, der „richtigen Praxis“, dem Unterschied von religiösem Wissen und ethischem Handeln usw.) ausgelegt worden, dass hier keine weitere Interpretation versucht, sondern lediglich zwei „Pointen“ der Erzählung in Erinnerung gebracht werden sollen, die unmittelbar das Phänomen und den Begriff „Compassion“ betreffen.

Die erste bezieht sich auf die zentrale Szene der Zuwendung des Mannes aus Samarien zu dem, der da zusammengeschlagen, beraubt und halbtot am Weg liegt. Was passiert da?

– „Von Mitleid gerührt“, so oder ähnlich wird meist übersetzt. Damit wird zunächst die Emotion gekennzeichnet, die der Überfallene bei dem Vorübergehenden auslöst, aber zugleich konkretisiert durch den Kontrast zu den beiden „Anti-Helden“ (W. Dirks), die „ihn sahen und vorüber gingen“, dem Priester und dem Leviten.

Der Kontext, der dadurch hergestellt wird, ist zweifelsfrei 'Ethik': Der gute Mensch und die herzlosen Tempeldiener („Berufschristen“, Profis). Doch bereits eine einfache exegetische Information macht die Sache komplizierter: die beiden durften den Blutenden nicht berühren, so sahen es ihre Reinheitsgesetze vor. Sie wären dadurch unrein geworden und nicht mehr befugt, religiöse Handlungen im Tempel zu vollziehen.

Die Ur-Szene der 'Compassion' kann aber nochmals anders gedeutet werden, nämlich nicht nur ethisch, sondern theologisch bzw. spirituell: „Was muss ich tun, um ewiges Leben zu haben?“ Mit dieser Frage des Schriftgelehrten beginnt bekanntlich die 'Rahmengeschichte' der Samariter-Erzählung. Die Gegenfrage Jesu („Was steht im Gesetz geschrieben? Was liest du?“) setzt einen Dialog in Gang, der bis heute nicht erledigt ist, über das Verhältnis von religiösem Wissen (Orthodoxie) und 'richtigem Handeln' (Orthopraxie), mehr noch: über den 'garstigen Graben' zwischen beiden. Warum handeln Menschen nicht so, wie sie 'eigentlich' handeln sollten? Welche Ängste, Trägheiten, Abwehrmechanismen usw. hindern uns immer wieder, zu handeln (wie wir sollten). Wie funktionieren in diesem Zusammenhang Kultgesetze? Als Dispens von einem Handeln, das unsere Impulse, unser Mitgefühl uns nahe legen, dem aber ein Widerstand im Weg ist? (Heute lautet so ein 'Kultgesetz': "Dafür sind die Experten zuständig, die Profis von der Caritas". Spenden als 'Loskauf' von der alltäglichen Verantwortung, wachsam und einführend Opfer 'auf der Strasse' wahrzunehmen, vermuten Kritiker) In unserer Geschichte äußert sich vielleicht ein solcher Widerstand in der Frage des Schriftgelehrten: „Wer ist denn mein Nächster?“ Auf diese Frage antwortet Jesus bewusst (?) nicht, sondern erzählt eine Geschichte: „Ein Mann ging von Jerusalem nach Jericho ...“

Am Ende der Erzählung nimmt Jesus die Ausgangsfrage wieder auf, es ist scheinbar dieselbe Frage nach dem 'Nächsten', aber tatsächlich ist es eine ganz andere: nicht mehr eine ethische („Wem alles muss ich helfen?“), sondern eine religiöse: „Wer ist zum Nächsten geworden?“ Sie enthält, als rhetorische, den Hinweis auf die Pointe des Gleichnisses: derjenige, der hilft, wird zum Beschenkten! Nicht mit diesem oder jenem, sondern mit „Gottesnähe“, mit „erfülltem“ („ewigem“) Leben.

Diese theologische Deutung nötigt zu einem neuerlichen Versuch, den Akt, das Phänomen des „Mitleids“ zu verstehen. Worin besteht, wenn schon nicht in gängigem Wissen und Können – der Fremde war weder Sozialarbeiter, Krankenpfleger, noch Therapeut u. ä. – die 'Kompetenz' des Samariters? Andere Übersetzungen treffen den Kern der Sache eher: „Es ging ihm durch und durch“, übersetzt die 'Basisbibel'. (Im griechischen Text steht dort ein Begriff, der nur an ganz wenigen Stellen auftaucht: *esplangchnistä*: darin steckt der Wortstamm 'Mutterschoß'.) Andeutungen von einem passivischen Zustand: „es rührte ihn an“, „es er-

schütterte ihn“. Jedenfalls ist nicht einfach (das zuverlässig funktionierende) ´Mitleid´ des ethisch guten Menschen im Spiel, des Starken, Gesunden. „Berührbarkeit“ müsste man übersetzen, „Antenne“ für ein Widerfahrnis, für das nicht ´verdien´-bare, unerwartbare Geschenk der Gottesbegegnung. „Berührbarkeit“ als die „Kompetenz des Samariters“: Das scheint die theologisch adäquate Bestimmung, die spirituelle Bedeutung von „Compassion“ zu sein.

Untrennbare Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, für Menschen ärgerlich un-vorstellbar. Als alltägliche Chance der Gottesnähe ein ´Geheimnis des Glaubens´.

Einen für die Begleitung Sterbender besonders wichtigen Aspekt der „Berührbarkeit“ hat Wilhelm Schmid kürzlich benannt. Sie bezieht sich nicht nur auf geheimnisvolle Kräfte zwischenmenschliche Berührung („die Hand des Sterbenden halten“), sondern auch auf die Berührbarkeit z.B. durch, Musik, Texte, Gedanken, letztlich durch die Idee des Lebens, das mit dem Tod nicht endet.

3. Zwei Fazits

3.1 zur Frage: wer ist Subjekt und wer Objekt der „spirituellen Begleitung“?

Im Unterschied zu traditionellen Seelsorge, die einem subtilen Subjekt-Objekt-Schema verhaftet war und (zumindest im Bewusstsein der Alltagsseelsorge) noch immer ist, ist für die beiden hier diskutierten Typen spiritueller Praxis etwas anderes konstitutiv: die Unabdingbarkeit einer spirituellen Lebenspraxis (als Kompetenz des „Mittlers“ bzw. des Begleiters) im Konzept spiritueller Begleitung bzw. des „spiritual care“. Nur unter dieser Bedingung können er/sie Menschen bei ihrer existentiellen Sinnsuche (Spiritualität) zur Seite stehen.

3.2 zu Frage: Seelsorge und/oder „spiritual care“)

3.2.1 Christliche Seelsorge und spiritual care sind unter der Bedingung miteinander vereinbar (d.h. kooperationsfähig, z.B. in der Hospizarbeit), wenn sie sich wechselseitig als kritisches Gegenüber akzeptieren

3.2..2 Christliche Seelsorge ist in dem Sinn und in dem Maße „spirituelle Begleitung“, wie sie spirituelle Motive ihrer eigenen Tradition (neu) entdeckt (wie am Beispiel Barmherzigkeit - Berührbarkeit) : für die persönliche Spiritualität der Seelsorger und der sinnsuchenden Kranken, Sterbenden...