

Spirituelle und religiöse Begleitung im Alter

1. Happy Aging

1.1 Beobachtungen zur Ratgeberliteratur

Wer als älterer Mensch das Bedürfnis hat, Ratgeberliteratur für den letzten Lebensabschnitt zu konsultieren, muss in der Buchhandlung nicht lange suchen. Ratgeber gibt es in Hülle und Fülle. Einige davon sind religiös oder zumindest religiös gefärbt. Ich nenne drei mehr oder weniger willkürlich ausgewählte Bücher, sie sind zur selben Zeit erschienen (neuere Titel sind damit vergleichbar), zur Lebensgestaltung im Alter:

- »Das Glück der späten Jahre« von Judith Giovannelli-Blocher ist schon beinahe ein Klassiker. Der Untertitel bezeichnet das engagiert geschriebene Buch als »Mein Plädoyer für das Alter«. Das Plädoyer richtet sich gegen Vorurteile, ist lebensklug und lebensnah, aber nicht explizit religiös.¹
- »Die Reise ist noch nicht zu Ende« von Karl Guido Rey und Edith Hess verspricht im Untertitel, dass seelische Entwicklung und neue Spiritualität in späteren Jahren noch möglich seien. Ein Geleitwort von Paracelsus bringt das Anliegen des Psychotherapeuten und der Gemeindegemeindeführerin auf den Punkt: »Wer meint, alle Früchte würden gleichzeitig mit den Erdbeeren reif, versteht nichts von Trauben.« Das Buch ist in einer konfessionell neutralen Sprache verfasst, weder katholisch noch evangelisch, noch explizit christlich.²
- Schließlich ist »Happy Aging« von Ulfilas Meyer, Diplompsychologin und Gestalttherapeutin, ein Buch, das keiner Religionsgemeinschaft zugeordnet werden kann. Beim näheren Hinsehen ist ein buddhistisch anmutender Hintergrund wahrnehmbar. Das Buch leitet zu Übungen an, die darauf zielen, im Rad der Verwandlung zur Gelassenheit zu finden.³

1 Judith Giovannelli-Blocher, *Das Glück der späten Jahre. Mein Plädoyer für das Alter*, Zürich 2004.

2 Rey Karl Guido/Edith Hess, *Die Reise ist noch nicht zu Ende. Seelische Entwicklung und neue Spiritualität in späteren Jahren*, München 2004.

3 Ulfilas Meyer, *Happy Aging*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2004.

Untersuchungen bestätigen: Ratgeberliteratur und Ratgebersendungen verzeichnen seit den 1990er Jahren einen Boom.⁴ Zwar ist ein breites Themenspektrum gegeben, aber schwergewichtig geht es um Gesundheit im weitesten Sinn. Damit eng verknüpft sind Themen wie Ernährung und Schönheit. Alles dient dem Wellness: Reisen, Kochen, Gärtnern und Malen. Wenn auch Religion oder Spiritualität unter den Hilfsmitteln auftauchen und mit der ganzen Sparte einen Aufschwung erfahren, ist das also kein verlässlicher Indikator für eine mutmassliche Wiederkehr der Religion. Das Spektrum der Themen muss vielmehr dahin gedeutet werden, dass Religion heute zum Lifestyling gehört.

So weit, so gut. Aber wo findet man die erwähnten Bücher? In welche Abteilung gehören sie? Zu Religion oder zu Lebenshilfe? Die Zuordnung kann durchaus Kopfzerbrechen bereiten und die Entscheidung der Buchhandlung eventuell Kopfschütteln auslösen. Inhaltlich geht es in den drei Büchern um Lebensgestaltung im Alter. Die Leser – so ist anzunehmen – erhoffen sich von der Lektüre Impulse für ihren persönlichen Umgang mit den Freuden und Leiden des Älterwerdens. Diese Form spiritueller oder religiöser Ratgeberliteratur für graue Häupter ist graue Literatur.⁵ Anders formuliert: Es handelt sich nicht um wissenschaftliche Literatur. Die Autorinnen und Autoren reden nicht als religiöse oder gerontologische Experten. Sie verstehen sich als *Ratgeber* und wenden sich an Menschen, die sich mit ihrem Alter und Älterwerden auseinandersetzen. Als Leiter einer Buchhandlung würde ich die genannten Bücher der Lebenshilfe zuordnen und zwischen Gesundheit und Freizeit einordnen.⁶ Aus strategischen Gründen würde ich indes davon absehen, diese Abteilung mit Alter und Altern zu bezeichnen. Und ich wäre auch vorsichtig mit den benachbarten Gestellen. Lieber keine Bibeln. Wer solche Bücher liest, sucht nicht nach Religion!⁷

4 Susanne Brüggem, *Letzte Ratschläge: der Tod als Problem für Soziologie, Ratgeberliteratur und Expertenwissen*, Wiesbaden 2005, 218.

5 Kerstin Römer, *Ratsuchen – Ratgeben – Ratleben. Zu den sozialen Ursachen der Ausbreitung von Ratgeberliteratur*, Magisterarbeit an der Universität Leipzig, Fakultät für Sozialwissenschaften und Philosophie, Institut für Soziologie, Magisterarbeit, Oktober 2004.

6 Vgl. <http://www.buchhaus.ch/csp/shop/lus/kategorien.csp>.

7 Es ist erstaunlich, dass es auch für dezidiert wissenschaftliche Annäherungen an das Thema »Spiritualität und Alter« kaum möglich ist, den Charakter der Ratgeberliteratur abzustreifen. Der amerikanische Gerontologe Robert Atchley, *Spirituality and Aging*, Baltimore 2009, macht dies in der Einleitung (X) zu seinem Beitrag zur Religionsgerontologie explizit: »I hope [this book] will also be of use to individuals interested in spiritual growth, especially in middle and later life.«

Das ist sicher etwas überspitzt. Es geht mir ja auch nur darum, mit der Not einer stringenten Abteilungslogik anschaulich zu machen, dass sich die *Felder*, auf denen man sich mit der religiösen Begleitung im Alter bewegt, nicht fein säuberlich voneinander abgrenzen lassen. Vor allem führt der Umweg über die Buchhandlung vor Augen, dass die Wiederkehr der Religion in der Lebensberatung ein Phänomen darstellt, das im größeren Zusammenhang des kulturellen Wandels interpretiert werden muss.⁸

1.2 Vorgehen

Vor diesem größeren Hintergrund stellen sich einige Fragen: Wie soll man religiöse von nicht-religiöser bzw. spiritueller Begleitung unterscheiden? Stimmt das Lebenskluge mit dem überein, was in der angewandten Gerontologie empfohlen wird? Gibt es Berührungspunkte zwischen religiösen und entwicklungspsychologischen Alterstheorien? Wer legt fest, was religiös falsch und richtig ist? Und wer hat Kriterien für das, was krank und gesund macht? Welche Funktion nehmen die literarischen Begleiter wahr? Eine therapeutische? Oder ersetzen sie die klassische Beratung? Wer erklärt den Zusammenhang oder die Zusammenhangslosigkeit zwischen gesellschaftlichen Megatrends und veränderten Wahrnehmungen von Alter und Altern?

Das sind zu viele Fragen für einen Überblick. Ich will nicht so tun, als könnte ich sie alle beantworten, sondern sehe meine Aufgabe darin, die Fragen zu ordnen, den religionsgerontologischen Horizont abzustecken und etwas zur Klärung beizutragen, indem ich in einem ersten Schritt Religiosität und Spiritualität unterscheide (2.). Ich möchte dann anhand konkreter Fälle über die mögliche Wiederkehr des Religiösen im Alter und in der Spätmoderne nachdenken (3.) und von da weiter der Frage nachgehen, was religiöse und spirituelle Begleitung in verschiedenen Fällen meinen könnte (4.). Schließlich plädiere ich dafür, religiöse Begleitung kritisch zu begleiten (5.).

8 In den Kulturwissenschaften wird umgekehrt von der »Religion« der Lebensberatungs- und Therapiekultur gesprochen. Vgl. dazu Eva Illouz, *Die Errettung der modernen Seele. Therapien, Gefühle und die Kultur der Selbsthilfe*, Frankfurt a. M. 2008, 27: »Wie die Religion bietet der therapeutische Diskurs Symbole, die eine mächtige Erfahrungswirklichkeit erzeugen und die Natur des Handelns selbst verändern.«

2. Religiosität und Spiritualität

2.1 *Spiritual care*

Ich habe die Begriffe spirituell und religiös bislang austauschbar verwendet. In der gerontologischen Diskussion hat sich folgende Unterscheidung durchgesetzt: Das Religiöse bezieht sich auf das kulturelle Symbolsystem einer Religion, während sich das Spirituelle auf menschliche Bedürfnisse richtet, die das unmittelbar materiell Gegebene überschreiten.⁹ Die zweite Bestimmung ist klärungs- und wohl auch gewöhnungsbedürftig. Etwas konkreter wird sie, wenn sie zur Spezifizierung von Hilfeleistungen (*care*) beigezogen wird. Ich zitiere eine Definition von *spiritual care* aus einem Handbuch für Sterbebegleitung:

»Spiritual care [...] is soul care, helping the human spirit in its search for peace. It is the attempt to help those near the end of life feel whole, fulfilled, and in harmony with their world and their higher power. Religious experience may or may not be spiritual, and spiritual experience may or may not be religious. Regardless of the dying persons's religious persuasion or faith tradition, spiritual care near the end of life supplies a deep human need.«¹⁰

Die Umschreibung bringt die Idee einer kulturfreien bzw. transkulturellen Geistlichkeit auf den Punkt. Sie ist übertragbar auf die spirituelle Begleitung älterer Menschen. Sie macht auch einige weitreichende Annahmen wie die, dass der Mensch eine Geistlichkeit oder Geistigkeit *besitzt* und sich nach Seelenfrieden sehnt. Weiter wird angenommen, dass Begleitung auf die Erfüllung dieses menschlichen *Bedürfnisses* zielt und für die Erfüllung dieser Aufgabe der religiöse Hintergrund der Begleitperson und der begleiteten Person irrelevant ist. Wenn es heisst: »religious experience may or may not be spiritual, and spiritual experience may or may not be religious«, ist mit »religious« offensichtlich eine Qualität gemeint. Denn eine religiöse Erfahrung, die einen Menschen keine Harmonie mit der Höheren Macht und keinen Seelenfrieden beschert, lässt sich schwerlich als »religiöses« Ideal ausgeben.

Aber das ist nicht der einzige Sinn, den das »spiritual« in dieser kurzen Passage hat. Im zitierten Text wird die offene Gottesbezeichnung mit dem Possessivpronomen geschlossen. *Spiritual care* an Sterbenden zielt

9 Kurz und prägnant bei Uwe Sperling, *Religiosität und Spiritualität im Alter*, in: Andreas Kruse/Mike Martin (Hg.), *Enzyklopädie der Gerontologie*, Bern u. a. 2004, 627-642.

10 Aus dem Vorwort von Jennifer Sutton Holder, Jann Aldredge-Clanton (Hg.), *Parting. A Handbook for spiritual care near the end of life*, Chapel Hill 2004.

darauf, Menschen in Harmonie mit »ihrer höheren Macht« sterben zu lassen. Das ist ein Hinweis darauf, dass die Unterscheidung von religiös und spirituell vor allem dazu dient, unbestimmt sein zu lassen, was jeder Mensch in einer freiheitlichen Gesellschaft selber bestimmen darf – seine eigene religiöse Ausrichtung. Der Sinn dieser Definition ist demnach nicht, eine religionsfreie Spiritualität zu propagieren, sondern sensibel zu bleiben für die multikulturelle und multireligiöse Situation der Gegenwartsgesellschaft. Religiöse Bedürfnisse von Juden, Christen oder Andersreligiösen sollen in der Beratung oder Begleitung nicht überspielt werden. Dass es auch synkretistische Mischformen und Agnostiker gibt, die sich nicht mit einer höheren Macht auseinandersetzen wollen, steht hier gar nicht zur Debatte. Spiritualität signalisiert prinzipielle Offenheit für jeden.¹¹

Ähnlich wie in der Ratgeberliteratur für ältere Menschen schimmern aber in diesen abstrakten und allgemeinen Bestimmungen dennoch religiöse Vorbilder durch. Auf »Seelenfrieden« zielt jedenfalls eine Sterbegleitung, die christlich geprägt ist. Der mutmaßliche Buddhist Ulfilas Meyer redet von Gelassenheit. Auch die Zugehörigkeit zu einer Gottheit ist für ein buddhistisches Konzept undenkbar, während im christlichen Glauben die Innigkeit der Zugehörigkeit durch das Bekenntnis zum menschgewordenen Gott sogar noch verstärkt wird. Nicht jede Religiosität sucht die Intimität und Intensität, mit der beispielsweise der Heidelberger Katechismus das Gottesverhältnis ausdrückt.¹²

Spirituell kann darum auch heißen, dass Individuen unbestimmt lassen, was in Religionsgemeinschaften ausdrücklich bestimmt wird. Es ist ja möglich, dass ein Mensch an eine »Höhere Macht« glaubt, aber ihr keinen Namen geben oder sie anbeten will, sondern sie einfach nur fürchtet. Ist nicht der Tod für viele Zeitgenossen eine solche höhere Macht? Wenn man Transzendenz in der Weise weitet, wird die höhere Macht zur Chiffre für das Schicksal oder die Evolution. Wichtig ist, dass spirituelle Begleitung die religiösen oder areligiösen Einstellungen des begleiteten Gegenübers nicht beurteilt, während die religiöse Begleitung zumindest bei der Begleitperson die Einstellung voraussetzt, dass (ein) Gott – im

11 Das gilt selbstredend nicht nur für die Palliativpflege. Auch in Selbstbeschreibungen der Selbsthilfegruppen der anonymen Alkoholiker ist von der »Höheren Macht« oder den »Höheren Mächten« die Rede.

12 Heidelberger Katechismus, abgedruckt und kommentiert in: Reformierte Bekenntnisse. Ein Werkbuch, Initiativgruppe (Hg.), Zürich 2009, 93–98, 93: »Was ist dein einziger Trost im Leben und im Sterben? Dass ich mit Leib und Seele, sowohl im Leben als auch im Sterben, nicht mir, sondern meinem getreuen Heiland Jesus Christus gehöre.«

Sinne eines religiösen Bezugssystems – als Macht, die Einfluss hat und auf die man Einfluss nehmen kann – im Spiel bleibt.

2.2 Klarstellungen

Solche Unterscheidungen sind sinnvoll, um sich grob zu orientieren, werden aber unbrauchbar, wenn man sie dogmatisch überinterpretiert. Denn *erstens* gibt es Differenzen zwischen dem Glauben des Ratgebers oder der Ratgeberin und dem Glauben des Ratsuchenden. *Zweitens* ist zu unterscheiden zwischen Religion und Religiosität.¹³ Wenn die Ratgeberin religiös ist, heißt das noch nicht, dass ihr Rat ein religiöser sein muss oder das Gegenüber ihren Glauben teilen muss. Und wenn der Ratsuchende meint, er sei religiös, heißt das noch nicht, dass er es – nach den Kriterien einer Religionsgemeinschaft – auch ist. Schließlich ist zu berücksichtigen, dass Menschen in einer belastenden Situation vielleicht sagen, sie hätten mit Gott nichts mehr am Hut. Und vielleicht – ich rede als Theologe – ist am Ende Gott denen am nächsten, die zerschlagenen Herzens sind.

Religion und Religiosität lassen sich nicht unabhängig von der Situation und der subjektiv wahrgenommenen Intensität hieb- und stichfest definieren. In der Seelsorge weiß man schon lange um die Unzulänglichkeit definitorischer Zuschreibungen. In der seelsorglichen Begegnung geht es ja in erster Linie um die Seele eines Menschen und nicht um die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft. Dieser Fokus – man kann ihn gemäß obiger Definition »spiritual care« nennen – hindert »pastoral care« nicht daran, eine Situation religiös, also zum Beispiel unter der Voraussetzung, dass Gott lebt, zu interpretieren. Wenn ich in der seelsorglichen Begegnung auf die Zweifel eines Menschen eingehe, dient eine für ihn fraglich gewordene Dogmatik unter Umständen dazu, Häresien abzarbeiten, die der Ratsuchende braucht, um sein Gottvertrauen wieder aufzubauen. Zweifel und Anfechtung, Klage und Rebellion sind Themen der Seelsorge. Sie arbeitet damit. Aus diesem Stoff *entsteht* das Religiöse.

Das Buch Hiob ist ein Exempel für diese These. Hiob rebellierte gegen die religiöse Konvention seiner Umwelt. Er glaubt nicht, dass Gott ihn bestraft wegen eines Unrechts, das er begangen haben soll. Und tatsächlich: Der Rebell wird ins Recht gesetzt, und die religiös korrekten ortho-

¹³ Ich unterscheide stillschweigend zwischen Religion als dem System und dem Religiösen als Vollzug von Religion und folge hierbei soziologischer Konvention. Vgl. dazu Beck.

doxen Ratgeber haben unrecht. Religiös-existentielle Beratung, die sich auf die Seite Hiobs schlägt, macht genau wie spirituelle Begleitung einen Unterschied zwischen »offizieller Religion« und »subjektiver Religiosität«. ¹⁴ In diesem Licht betrachtet, kann »spirituell« eine religionskritische Bedeutung annehmen.

Was heißt das jetzt im Blick auf die Verwendung der Begriffe? Tatsächlich ist die Sprachregelung im Deutschen weder konsistent noch konsequent. Religiös wird wie spirituell und spirituell wie religiös verwendet. Dass gewisse Autoren von impliziter und expliziter Religiosität oder quasireligiösen Funktionen oder Ersatzreligion reden, macht die Diskussion nicht einfacher. ¹⁵ Zudem gibt es immer öfter Situationen im Spital, Gefängnis oder im Asylwesen, die nach einer interkulturellen oder interreligiösen Seelsorge verlangen. ¹⁶ Man kommt aus der Malaise nur heraus, wenn man klar sagt, was jeweils mit der Begrifflichkeit gemeint ist.

Das gilt auch für das weite Feld der religiösen wie spirituellen Begleitung älterer Menschen. Ich nehme folgende Klarstellung vor. Von religiöser Begleitung soll dann die Rede sein, wenn die *Begleitperson*, die Hilfeleistungen erbringt, sich auf Religion als kulturelles Symbolsystem bezieht, wenn in der Betreuung, Beratung oder Pflege eines älteren Menschen der *religiöse Bezug im Vordergrund* steht, oder wenn das Religiöse sich in Form der Begleitung manifestiert und *religiös qualifiziert* geschieht, z. B. als Segen oder als Gebet. Spirituelle Begleitung ist sehr viel schwieriger zu definieren, weil das Spirituelle von der begleiteten Person bestimmt wird und sich im Nebel des Unbestimmbaren auflöst. Bei allen Differenzen muss auch das Gemeinsame betont werden: Spiritual care und Seelsorge (pastoral care) sind zwei unterschiedliche Ansätze mit dem selben Ziel: menschliche Bedürfnisse nach Trost, Sinn und Frieden sollen weder doktrinär noch autoritär, sondern sensibel für existenzielle Knoten und lose weltanschauliche Enden beim Gegenüber wahrgenommen werden.

14 Im Englischen lässt sich Glauben in belief (Glaubenssystem) und faith (Vertrauen) unterscheiden.

15 Von Parareligiosität, Postreligiosität oder Quasireligiosität ist zum Beispiel im Zusammenhang der Esoterik-Diskussion die Rede. Vgl. dazu Thomas Körbel, Esoterik. Eine Phänomenologie des Kartenspiels Tarot als Beitrag zum Verständnis der Parareligiosität, Münster 2001, 30.

16 Vgl. dazu Karl Federschmidt u. a. (Hgg.), Handbuch interkulturelle Seelsorge, Neukirchen-Vluyn 2002.

2.3 Gerotranszendenz

Es versteht sich von selbst, dass analoge Definitionsprobleme bei Altersreligiosität oder Altersspiritualität auftauchen. Wo Diskussionsbedarf gegeben ist, lässt sich anhand des Konzepts der Gerotranszendenz verdeutlichen. Der schwedische Soziologe Lars Tornstam prägte den Begriff und verstand darunter eine im Alter gesteigerte natürliche Sensibilität für das Transzendente.¹⁷ Vielleicht ist es in der Tat zutreffender, von einer gesteigerten Sensibilität für das *Spirituelle* zu sprechen. Denn Tornstam spricht nicht davon, dass Menschen im Alter frömmer, kirchlicher oder eben »religiöser« im strikten Sinne werden, sondern transparenter, geistlicher, weiser und weniger materialistisch.

Leider hat Tornstams These von der Gerotranszendenz den kleinen Schönheitsfehler, dass er nicht Hunderte und Tausende, sondern ein paar Dutzend lutherisch geprägte Schweden und Schwedinnen befragt hatte.¹⁸ Die qualitative Studie zeigt dennoch, wie man die Rede von der Wiederkehr des Religiösen – wenn es sie gibt – interpretieren kann. Man soll sie jedenfalls nicht mit der Wiederkehr der Religion – die es vielleicht auch gibt – verwechseln.

Spannender als die Frage, wie man Tornstams Beobachtungen nun soziologisch richtig interpretiert, finde ich die Frage, was im einzelnen Fall tatsächlich geschieht: ob ein alter Mensch zum Beispiel zur Religiosität seiner Kindheit findet oder sich endlich von infantilen, religiös gefärbten Ängsten löst. Wichtig scheint mir zudem die Idee, dass Religiosität *in der Biographie* eines Menschen, also in bestimmten Phasen an Bedeutung zunehmen oder abnehmen und wieder zunehmen kann. Dass Religiosität punktuell auftaucht, abtaucht und wiederkehrt, hat ja Erik Erikson

17 Ausführlich dargestellt in Lars Tornstam, *Gerotranscendence. A developmental theory of positive aging*, New York 2005. Eine kritische Besprechung der Theorie aus soziologischer Sicht findet sich bei François Höpflinger, *Gerotranszendenz und Generativität im höheren Lebensalter*. Vortrag, gehalten am 3. Münsterlinger Symposium zur Alternspsychotherapie »Kreativität, Psychotherapie, Spiritualität« vom 30.5. – 1.6.2002.

18 Allerdings hat Fereshteh Ahmadi, ein Schüler von Tornstam, die wesentlichen Merkmale der Gerotranszendenz auch bei Einwanderern aus dem Iran, die einen sufistischen Islam leben, nachgewiesen; vgl. *Sufism and Gerotranscendence: The Impact of Way of Thinking, Culture, and Aging on Spiritual Maturity*. *Journal of Aging and Identity* 03, no. 4 (Dezember 1, 1998), 189-211. Das Problem von Gerotranszendenz ist wohl eher die unscharfe Terminologie. Religiös anmutende Begriffe werden in eine sozio-psychologische Theorie eingebracht, die sich als Reformulierung der Disengagement-Theorie versteht. Das Verhältnis von Religiosität/Spiritualität und Disengagement bleibt dabei aber unreflektiert.

schon prominent formuliert. Tornstam greift auf Erikson zurück, um seine Beobachtungen zu ordnen und sein theoretisches Konzept zu systematisieren.¹⁹ Die Wiederkehr des Religiösen findet entwicklungspsychologisch immer wieder im Lebenszyklus statt: vielleicht als Hinwendung, vielleicht aber auch in Form einer Abwendung von Religion, vielleicht sogar als radikale Kehrtwende zur Religion. Entwicklungspsychologie verbindet verschiedene Linien und Ebenen, verknüpft externe Umwelteinflüsse und interne Reifungsprozesse und versteht Individuation und Identitätsbildung als fortwährende Kette von Krisen (die nicht mit Katastrophen zu verwechseln sind), deren Bewältigung sozial wie individuell nach Stabilisierungsstrategien verlangt.

Wiederkehr bekommt einen neuen Sinn, wenn man sich menschliche Entwicklung spiralförmig vorstellt. Die wiederkehrenden Sinnfragen, die diese Bewegung verursachen, begleiten das ganze Leben, aber manche spitzen sich im Alter zu.²⁰ So kommt, wer älter wird, ganz natürlich häufiger als in jüngeren Jahren bei den Hütten der Religion vorbei. Im Alter verengt sich die Spirale: die religiösen Wegzeichen mehren sich. Sei es, dass Angehörige und Freunde sterben, sei es, dass das Bedürfnis wächst, die rituellen Schutzräume zu betreten, welche die Religionsgemeinschaft den Lebensreisenden errichtet, sei es, dass sich die Besuche der Seelsorgerin häufen. Es gibt also altersspezifische Variationen und Intensivierungen der zyklischen Wiederkehr des Religiösen im Leben.

3. Wiederkehr des Religiösen im Alter und in der Spätmoderne

3.1 Schutzengel und Kirchenkritik

Erik Erikson hatte ein Faible für Theologie. Er stand im engen Austausch mit Paul Tillich, der dafür plädierte, den religiösen Konflikt, den der junge Luther mit dem gnädigen Gott ausgefochten hatte, in existentielle Terminologie zu übersetzen.²¹ Aus der Glaubenskrise wurde eine Sinnkrise. Erikson wiederum begriff Sinnkrisen als Identitätskrisen. Die bleiben

19 Joan Erikson bezeichnet später Tornstams Gerotranszendenz im abrundenden Rückblick auf das Werk ihres Mannes als die neunte und letzte Lebensphase; vgl. E. H. Erikson/J. Erikson, *Der vollständige Lebenszyklus*, Frankfurt a. M. 1988.

20 Vgl. dazu Hans-Martin Rieger, *Altern anerkennen und gestalten*, Leipzig 2008.

21 Vgl. dazu Barbara Pühl, *Der menschliche Lebenszyklus und die Erfahrung dessen, was uns unbedingt angeht*. Erik H. Erikson und Paul Tillich, in: PTh 97 (2008) 154-165.

zwar – gleichsam rückwärts – religiös interpretierbar, aber sie können universal bestimmt werden.

Nun hat in der Alterstheorie ein bemerkenswerter Wechsel vom Belastungsdiskurs zum Gestaltungsdiskurs stattgefunden. »Plastizität« ist ein wichtiges Stichwort, »Weisheitsforschung« ein anderes und »erfolgreiches Altern« ein drittes.²² Aus Identitätskrisen werden Gestaltungsmöglichkeiten. Das ist positiv, weil es Handlungsfreiheit postuliert, und ist zugleich ambivalent, weil es Handlungsdruck generiert. Die sogenannte »Kompression der Morbidität«, also das Drängen der existentiellen Krisen ins vierte Alter und die Ausdehnung des dritten Alters, erweitert zwar den Spielraum für die Subjekte, schafft aber auch den Druck, Altern als eine Lebensphase anzusehen, die man meistern kann. Die Parallelen zum Individualisierungsdiskurs sind offensichtlich. Es gibt einen Zusammenhang zwischen dem Zwang zur Freiheit und dem Gestaltungsdruck im Alter. Die Verlagerung der Gewichte lässt auch in der religiösen und spirituellen Begleitung andere Akzente setzen. Religion wird weniger *interventiv* zur Bewältigung von Krisen im Notfall und stärker *präventiv* als Ressource wahrgenommen, die Gestaltungsimpulse für die individuelle Bewältigung des Alters liefert. Es ist darum kein Zufall, dass heute im Zusammenhang mit Altersfragen Weisheit und generell Lebenskunst gefragt sind.²³

Lassen sich diese Tendenzen in den Einstellungen älterer Menschen entdecken? Fragen die Alten nach Weisheit? Studien, die Auskunft geben über die religiöse Orientierung älterer Menschen in der Schweiz, lassen Trends erkennen, die in diese Richtung gedeutet werden können. Jedenfalls ist deutlich, dass auch im älteren Segment der Bevölkerung religiöse Vielfalt zunimmt. Auch die entsprechenden Gegenströmungen lassen sich entdecken. Wiederkehr des Religiösen kann in der Spätmoderne heissen, dass die Jungen in hochgradig geschlossene Systeme fliehen und die Generation der Älteren stur ihre Emanzipation verteidigt. Es gibt gute Gründe, die religiöse Großwetterlage nicht mit einem stationären Tief oder Hoch, sondern mit Wechselfronten und Sturmböen – individuell wie kulturell – zu interpretieren.

22 Kritisch diskutiert bei Heinz Rüeegger, Altern im Spannungsfeld zwischen »Anti-Aging« und »Successful Aging«. Gerontologische Perspektiven einer seelsorglichen Begleitung älterer Menschen, in: Ralph Kunz (Hg.), Religiöse Begleitung im Alter. Religion als Thema der Gerontologie, Zürich 2007, 143-182.

23 Ausführlicher in Ralph Kunz, Weisheit: Konzepte der Lebensklugheit, in: Martina Kumlehn, Thomas Klie, Ralph Kunz (Hg.), Praktische Theologie des Alterns, Berlin/New York 2009, 155-205.

Ulrich Beck hat in seinem kleinen fulminanten Büchlein mit dem Titel »Der eigene Gott« von einer chaotischen Religionsentwicklung gesprochen.²⁴ In der reflexiven Moderne sind Individuen gezwungen, ihre Religiosität selbstbestimmt zu verantworten. Selbstbestimmt heisst: Die wenigsten übernehmen das komplexe System einer Religion mit Stumpf und Stil. Sie wählen mehr oder weniger selbständig dieses oder jenes aus und setzen das Ausgewählte neu zusammen. Die eigene Religion ist zwangsläufig eine Bricolage aus verschiedenen Systemen. Die ordnende Instanz ist das Subjekt.²⁵ Dabei ist keineswegs alles häretisch gemeint, was Individuen unorthodox formulieren. So sagt der eine vielleicht »Engel« und meint »Christus«, und die andere sagt »Gott« und denkt ans »Schicksal« und dritte feiern Ostern und glauben an die Reinkarnation.

Es gibt durchaus ein wissenschaftliches Interesse daran, herauszufinden, wie kirchentreu und traditionell die Einstellung der Alten noch ist oder wie esoterisch und kirchenscheu sie sich verhalten. Das alles ist verwirrend vielfältig. Die Vielfalt ließe sich allenfalls mit Typologien bändigen. Das ist aber nicht mein Interesse, denn für die religiöse Begleitung, aber auch für offenere Formen wie Lebensberatung ist es entscheidender, Individuen mit ihren Geschichten wahr- und ernst zu nehmen.

4. Religiöse und spirituelle Begleitung

4.1 Dynamik der Entwicklung

Menschen, die mit älteren Personen zusammenarbeiten, würden sicher die These bestätigen, dass es *alterstypische Muster in der religiösen Entwicklung* gibt. Das ist freilich nicht dasselbe wie altersspezifische Gründe für ein gesteigertes Bedürfnis nach Religiosität. Auch die gibt es. Aber diese Gründe – etwa das Bewusstsein für die geschrumpfte Lebenszeit oder die Konfrontation mit belastenden Altersbeschwerden – werden subjektiv

24 Ulrich Beck, *Der eigene Gott, Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt a. M. 2008.

25 Paradoxerweise wird dieses »Subjekt« aber gerade von den Systemen, die es auswählt, erst als religiöser oder sozialer »actor« konstituiert. Es befindet sich in der Spannung, als Instanz die Zustände *ordnen* zu müssen, in denen es als *geordnete* Substanz erscheint. Biblisch gesprochen will es mehreren Herren dienen, und kann dies nur, indem es sich zum Herrn über »sich selbst« stilisiert. Nur: Was ist dieses »ich selbst«, wenn nicht ein bereits von dem oder dem her bestimmtes? Konstruktivistische Denkerinnen haben wegen dieser cartesianischen Schwierigkeiten auf die ursprüngliche Bedeutung von »Subjekt« als *sub-jectum* (das Unterworfenen bzw. Sich-Unterwerfende) hingewiesen.

different erlebt und ganz unterschiedlich in Lebensgeschichten eingebettet, so dass es keine alterstypische Religiosität gibt. Und wenn es sie doch gäbe, bzw. und wenn man sie konstruierte: Für die Praxis der Begleitung wäre sie völlig irrelevant. Was zählt, ist die einzelne Geschichte.

Für das wissenschaftliche Verständnis der Altersreligiosität oder Gerotranszendenz ist es nicht unerheblich, ob und wie der erhöhte Bedarf an Beratung mit der gedehnten dritten Lebensphase zusammenhängt und wie sich die Individualisierung der Religion auf die Intensivierung der Religiosität auswirkt. Solches Wissen ist aber nicht direkt anwendbar oder umsetzbar. Es hat keine handlungsleitende Funktion. Gleichwohl ist solches Wissen handlungsfundierend, weil es hilft, die Dynamik der religiösen Begleitung in Institutionen zu reflektieren. Die Kenntnis der alterstypischen Muster in der religiösen Entwicklung ist hilfreich, weil sie dazu leitet, die Impulse für die seelsorgliche oder spirituelle Deutung zu überprüfen. Wichtig scheint mir, dass man die Prüfung nicht mit Festlegungen belastet und gefährdet. Weder auf der individuellen noch auf der institutionellen noch auf der gesellschaftlichen Ebene sind heute klare konfessionelle Verhältnisse gegeben. Vieles ist diffus und sowohl auf der Seite der Betreuenden als auch auf der Seite der Betreuten in Bewegung. Mit anderen Worten: Religiöse oder konfessionelle Identität ist mikro-, meso- und makrosoziologisch diffus bis konfus, heterogen, flüssig und flüchtig.

Um noch einmal auf die eingangs gemachte Unterscheidung zurückzukommen: Man kann diese Dynamik als Auflösung interpretieren. Kirchliche Bindungen lockern sich, und christliche Überzeugungen verflüssigen sich. Aber es wäre irrig, daraus den Schluss zu ziehen, Menschen werden deshalb spiritueller im qualifizierten Sinn. Wenn heute im Zuge einer ganzheitlichen Intelligenzforschung in Analogie zur emotionalen von der spirituellen Intelligenz gesprochen wird, bin ich versucht zu sagen, dass mit dem Verlust des kulturellen Gedächtnisses der Religionen auch mit einem Verlust an spiritueller Sensibilität gerechnet werden muss.²⁶ Die Vielfalt der Orientierungen macht es beispielsweise schwierig, innerhalb einer Organisation eine gemeinsame Kultur zu stiften. Am deutlichsten lässt sich die Entwicklung an Institutionen ablesen, die sich zwar historisch christlich verstehen und diese Herkunft allenfalls weiterhin im Namen tragen, aber Personal anstellen, das sich nicht mit der Institutionsgeschichte identifiziert. Auch ein katholisches Heim oder ein Spital, das von Diakonissengemeinschaften gegründet wurde, kommt heute nicht aus ohne muslimisches Pflegepersonal und agnostische Mediziner.

26 Vgl. dazu Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 2005.

4.2 Konsequenzen

Welche Konsequenzen für die Begleitung alter Menschen müssen auf dem Hintergrund dieser Entwicklung gezogen werden?

- Erstens: Die Unterscheidung von spirituell und religiös erweist sich als hilfreich, um in der Situation der kulturellen und religiösen Vieldeutigkeit in Heimen und Spitälern die *ganzheitliche Begleitung* alter Menschen auf eine breite Basis zu stellen. Traut man den Umfragen, ist es eine Mehrheit, die sich eine religiöse oder eben spirituelle Begleitung wünschen. Dieses Bedürfnis soll als wesentlicher Teil menschlicher Existenz wahrgenommen werden.
- Zweitens: Man muss nicht religiös sein, um auf die spirituellen Bedürfnisse älterer Menschen eingehen zu können. Man muss nur aufmerksam und sensibel für die Fragen sein, die sich älteren Menschen stellen, wenn sie an Grenzen stoßen. *Spiritual care* gehört zum Pflegeauftrag. Es ist kein weltanschauliches Programm damit verbunden. Denn das Gegenüber hat einen eigenen oder keinen Gott, aber will so oder so in seinem Bedürfnis nach Trost ernst genommen werden.
- Drittens: Begleitung durch einen religiösen Menschen kann genau darin bestehen, sensibel auf den Religionsmix oder das Religionsnix des Gegenübers einzugehen. Eine Seelsorgerin, die sich nicht auf ein kirchenkritisches oder agnostisches Suchen und Ringen nach Sinn einlassen kann, hat ihren Beruf verfehlt.
- Viertens: Es empfiehlt sich, sowohl die explizit religiöse Begleitung – ich denke z. B. an priesterliche Handlungen – als auch die anspruchsvolle Aufgabe der spirituellen Beratung möglichst dem dafür geschulerten Personal zu überlassen. In unseren Institutionen sind das in beiden Fällen in der Regel christliche Seelsorger und Seelsorgerinnen. Es spricht viel dafür, auch Geistliche anderer Religionsgemeinschaften anzustellen und die interkulturelle Kompetenz in der Aus- und Weiterbildung zu fördern.

Im Lichte dieser Konsequenzen scheint mir, könne die Unterscheidung von spiritueller und religiöser Begleitung noch etwas präziser gefasst werden. Anders als *spiritual care*, die u.U. auch von Pflegenden oder Angehörigen wahrgenommen wird, ist *pastoral care* ein Auftrag der Kirche oder – dann aber mit anderer Begrifflichkeit – Auftrag einer Religionsgemeinschaft. Die Kirche gibt sich ihren Auftrag nicht selbst, sondern versteht sich als berufen, das Evangelium von Jesus Christus auszurichten. Entsprechend diesem Auftrag versucht die seelsorgliche Begleitung, eine Begegnung mit Gott (und nicht primär mit der Kirche) zu stiften.

Die strikte Ausrichtung auf das Göttliche kann als geistliche Dimension der christlichen Religiosität bezeichnet werden. Aus Sicht der Theologie ist Spiritualität aber keine Komplementärreligion und die Kirche keine Schulreligion. Darum ist noch einmal zu betonen: Die differenzierte Wahrnehmung von spirituellen Anliegen und spezifisch religiösen Fragen gehören zum Geschäft der Seelsorge.

5 Selbstkritisch-kritische Begleitung der Religion

5.1 Konkrete und abstrakte Spiritualität

Ich bin mir der Gefahr bewusst, wenn ich zum Schluss mit der »geistlichen Dimension« noch eine neue Verwendung von »Spiritualität« ins Spiel bringe – eine Verwendung, die etwas anderes meint, als radikal individualisierte und ungebundene Variante von Religiosität oder eine Art Metareligion. Mir geht es mit der Geistlichkeit oder Spiritualität um die Essenz, die Tiefendimension, den Pulsschlag und die Lebendigkeit des Glaubens. Gemeint ist das Gegenteil der Abstraktion: die *Konkretion* von Religion.

Um die Irritation, die dabei entsteht, kommen wir nicht herum, und um Missverständnisse zu vermeiden, unterscheide ich zwischen einer konkreten und einer abstrakten Spiritualität. Die konkrete Spiritualität ist immer konfessionell. Sie ist unverwechselbar, eigensinnig und widerständig. Typisch christlich ist die Befestigung des Religiösen im Inneren einer personalen Beziehung. Sie konzentriert sich auf die Bindungen eines Menschen und ist gebunden an die Geschichte. Hingegen kann eine allgemein abstrakte Spiritualität nur die radikale Ungebundenheit versichern. Sie ist zwar nicht inhaltsleer, aber inhaltsfrei.

Man kann die beiden Konzepte der Spiritualität als entgegengesetzte Pole begreifen. Daraus ergibt sich die produktive Spannung zwischen einer dezidiert theologischen und einer ebenso dezidiert offenen Spiritualität. Wenn die Spannung ausgehalten wird, erhöht sich die Chance, dem gegenwärtigen Umbruch der religiösen Landschaft mit einem dynamischen Konzept zu begegnen. Die Differenzierung hilft einerseits, die vielfältigen Aufgaben der Seelsorge besser zu verstehen, und liefert andererseits Impulse, die geistliche Dimension in der Begleitung älterer Menschen weder zu überfrachten noch auszublenden.

5.2 *Theologische Unterscheidung*

Ich will meinen Klärungsversuch schließen mit drei theologischen Unterscheidungen, denn Unterscheidungen sind das Geschäft der Theologie:

- die Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf
- die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium
- die Unterscheidung Werk und Person.

Theologische Unterscheidungen sind Initialzündungen, die zur Wahrheitssuche anstiften, indem sie das ›Währenlassen‹ des Alterns dem Menschen und das ›Wahren‹ des Lebens Gott überlassen. Das ist die Intention: Interpretationsperspektiven zu wählen, die alles – auch Alter und Altern – noch einmal neu in den Blick nehmen. Das sind die Leitfragen: Was ändert sich an unserer Einstellung zum Altwerden, wenn wir annehmen, dass Gott das Leben so geschaffen hat, wie es ist? Dass wir gebrechlich sind und es gut ist, dass einmal alles wegbricht, was wir für wichtig halten? Was kehrt sich um in unserer Wahrnehmung, wenn alles, was wir an Anstrengungen unternehmen, um diese existentielle Herausforderung konstruktiv zu verarbeiten, gerade nicht durch Anstrengung, sondern durch Annahme gelingt? Was bedeutet es für unser Menschsein, wenn wir verstehen, dass wir uns – mit allem, was wir nicht so toll finden – Gott verdanken? Und was machen wir mit der bitteren Wahrheit, dass niemand es in der Hand hat, am Ende sein Gesicht zu wahren? Wie gehen wir damit um, dass wir mit unserem Lebensende nichts anfangen können?

Natürlich ist die Entscheidung, Gott und Leben zusammen zu denken, nicht zwingend notwendig. Man kann Gott nicht nachweisen und hat nachweislich weniger Schwierigkeiten, wenn man sich nicht mit Problemen beschäftigt, die sich nicht lösen lassen. Nur sollte uns zu denken geben, dass mit der Wegrationalisierung Gottes der Druck, das Leben zu meistern, nicht nachlässt. Es könnte ja sein, dass die Aufgabe, ein Mensch ohne Gott zu sein, unmenschlich schwierig ist. Oder theologisch ausgedrückt: Ist der Mensch auf sich allein gestellt, muss er sich selbst als Schöpfer, Erhalter und Gestalter des eigenen Lebens bewähren, sich mit seinem Scheitern versöhnen oder sich selbst erlösen. Kann er das? Soll er das? Und gibt es diese Erlösung ohne religiöse Schlacken? Und sagen wir diesem Versuch dann Spiritualität?

Das halte ich für eine gefährliche Illusion. Diese blutleere und perfekte Superreligion kann gar nicht falsch sein. Sie strotzt vor Richtigkeit. Darum kann sie auch eine Allianz eingehen mit dem gelingenden Alter, der Tugend, sich selbst zu trösten und zu versorgen. Das macht mir die

klinisch reine und abstrakte Spiritualität so verdächtig. Spiegelglatt und nicht greifbar, geschichtslos und gesichtslos ist sie. Sie riecht nach nichts und wird – wie Jean-Baptiste Grenouille, der Held in Patrick Süskinds »Parfüm«²⁷ – selber völlig geruchlos, aber süchtig nach dem Duft des fremden Körpers, am Ende zum Mörder des Kreatürlichen.

5.3 *Hütte Gottes bei den Menschen*

Das ist überspitzt, gewiss. Ich will ja auch provozieren, um zu zeigen, dass Theologie Religion *und* Spiritualität kritisch begleitet. Sie behält eine gewisse skeptische Distanz zu idealen Konzeptionen von Religiosität oder Spiritualität. Denn die ideale Religion, die rein und wahr wäre, hat es nie gegeben und wird es nie geben. Nicht weil religiöse Menschen immer die größten Sünder sind, sondern weil selbst die größten Sünder religiös sein können. Theologie pflegt eine Nachdenklichkeit, die weiß, dass auch der Nachdenklichste nicht über seinen Schatten springen kann. Und ebendieses selbstkritische Wissen besitzt klärende Kraft.

Wenn ich diesem Wissen einen Namen geben müsste, würde ich es *kritische Weisheit* nennen. Theologie ist darum (im Idealfall) religionskritische Weisheit.²⁸ Sie begleitet nicht nur Religion, sondern auch Religiosität und Spiritualität. Sie wahrt eine Distanz zu den Projektionen, die der religiöse Mensch entwirft, sie erinnert an das Bilderverbot und an den *Erzählstoff* des kulturellen Gedächtnisses, in den sich ein spiritueller Mensch hüllt und in den er sich verstrickt, wenn er über seine Herkunft und Zukunft nachdenkt. So verstanden sind die Hütten der Religion, auf die der Mensch im Zyklus des Lebens immer wieder trifft, immer nur vorläufige Herbergen. Sie schützen, weil sie von der Hütte Gottes bei den Menschen erzählen und ihm die Gewissheit schenken: Die Reise ist noch nicht zu Ende. Aber irgendwann kommen wir nach Hause.

27 Patrick Süskind, *Das Parfüm. Die Geschichte eines Mörders*. Zürich 1986.

28 Kunz, *Weisheit*, a.a.O., 19ff.