



Susanne Jacobowitz

Spiritualität und Menschenbild in der Psychotherapie

Eine kritische
Auseinandersetzung

Königshausen & Neumann

Susanne Jacobowitz

Spiritualität und Menschenbild in
der Psychotherapie

Susanne Jacobowitz

Spiritualität und Menschenbild in der Psychotherapie

Eine kritische Auseinandersetzung

Königshausen & Neumann

Der Verlag verbietet, das Werk in irgendeiner Weise zu nutzen, um Technologien der künstlichen Intelligenz (»KI«) für die Generierung von Audio, Text oder Bildern zu trainieren.

Der Verlag behält sich das Text- und Data-Mining nach § 44b UrhG vor,
was hiermit Dritten ohne Zustimmung des Verlages untersagt ist.

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

Erste Auflage 2026

© Verlag Königshausen & Neumann Würzburg 2026

Leistenstraße 7, D-97082 Würzburg

info@koenigshausen-neumann.de

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelne Teile.

Kein Teil darf in irgendeiner Form

(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)

ohne schriftliche Genehmigung des Verlages

reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag: skh-softics / coverart

Umschlagabbildung: Mint_Images: Tonpapierstücke © envato.com

Druck: docupoint, Magdeburg

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-9837-6

eISBN 978-3-8260-9838-3

www.koenigshausen-neumann.de

„Der Therapeut ist der Hüter des Dialogischen, im Dienste des ‚Zwischen‘. Der Therapeut ruht nicht auf der weiten Ebene des Systems gesicherter Aussagen über das Absolute, sondern auf dem schmalen, felsigen Grat über dem Abgrund, wo es keinerlei Sicherheit eines aussagbaren Wissens gibt, aber die Gewissheit der Begegnung mit dem verhüllt Bleibenden“

Martin Buber

Inhalt

Vorwort	11
Einleitung	15
1 Spiritualität: Von der Wortgeschichte bis zur Gesundheitsforschung	29
1.1 Etymologie und Traditionslinien von Spiritualität.....	29
1.2 Vom subkulturellen Faszinosum zur postmodernen Spiritualität.....	32
1.3 Konsumgut Spiritualität	33
1.4 Demographische Beobachtungen	35
1.5 Hat Spiritualität einen Wesenskern?.....	38
1.5.1 Die Mehrdimensionalität von Spiritualität	38
1.5.2 Verbundenheit – das Herzstück von Spiritualität.....	42
1.6 Gefahren eines einseitigen Spiritualitätsverständnisses.....	48
1.7 Zur Dynamik von Spiritualität	51
1.8 Spiritualität im Interaktionsfeld verwandter Begriffe	52
1.8.1 Das Verhältnis zwischen Spiritualität und Religion	52
1.8.2 Das Verhältnis zwischen Spiritualität und Religiosität	53
1.9 Was Spiritualität nicht ist.....	55
1.10 Spiritualität und Forschung.....	56
1.10.1 Von der Religionspsychologie zur Psychologie der Spiritualität	56
1.10.2 Spiritualität und seelische Gesundheit – ein Forschungsgebiet mit vielen Anfangsschwierigkeiten	58
1.10.3 Ergebnisse von Studien und Übersichtsstudien – ein Resümee.....	60
2 Spiritualität und Psychologie – ein schwieriges Verhältnis	69
2.1 Vom Regen des Bioreduktionismus in die Traufe des Psychoreduktionismus.....	69

2.2	Auf den Spuren der Spiritualitätsfeindlichkeit	71
2.3	Sigmund Freud: Urheber der Religionskritik in der Psychologie.....	74
2.3.1	Ein Menschenbild im Geiste der Aufklärungsphilosophie.....	74
2.3.2	Zur psychologischen Menschenlehre Freuds und seinen Motiven.....	79
2.3.3	Freuds Religionstheorien	82
2.3.4	Freud und das ozeanische Gefühl.....	85
2.4	Psychologisierung des Religiösen bei Freuds Nachfolgern	88
2.4.1	Religiöse Ekstase und die Rücknahme der Vater-Projektion	88
2.4.2	Sekundärer Narzissmus, kosmischer Narzissmus und Regression im Dienste des Ich.....	89
2.5	Kritische Stellungnahme zur Psycho(patho)logisierung spiritueller Erfahrungen	91
2.6	Psychoanalyse und Spiritualität heute.....	93
2.7	Zur Reflexion anthropologischer Voraussetzungen in der Psychologie.....	113
3	Spiritualität in der Psychotherapie – eine lange Tabuisierungstradition	117
3.1	Die Tabuisierung von Spiritualität ist keine Fiktion	117
3.2	Das Schweigen von Hilfesuchenden und dessen Hintergründe.....	124
3.2.1	Eine Fallvorstellung	124
3.2.2	Weitere Beobachtungen	130
3.2.3	Heilvolle Ressourcen bleiben unerkannt	136
3.3	Zur Abwertung und Ausblendung von Spiritualität durch professionell Helfende.....	137
3.3.1	Formen eines problematischen Umgangs mit Spiritualität.....	137
3.3.2	Rechtfertigungsargumente	141
3.3.3	Gründe der Ausblendung von Spiritualität	143
3.3.3.1	Areligiosität?	143
3.3.3.2	Religiöse/Spirituelle Kompetenz?	147
3.3.3.3	Faktor Ausbildung?	150
3.3.3.4	Grenzziehung: Wissenschaft versus Glauben?	157

3.3.3.5	Psychologie als Religionsersatz?.....	159
3.3.3.6	Vermeidung von Schmerz und Scham?	160
3.3.3.7	Das naturalistische Menschenbild als Grund aller Gründe?	162
4	Zur Aneignung naturalistischer Menschenbilder	167
4.1.	Ontologischer Materialismus.....	167
4.2	Wissenschaftlicher Habitus als problematisches Vermächtnis	171
4.3	Nähere Betrachtung des wissenschaftlichen Habitus	175
4.3.1	Wahrnehmen	175
4.3.2	Denken.....	176
4.3.3	Handeln	180
4.4	Zum Erwerb eines naturalistischen Menschenbildes	183
4.4.1	Lerntheorie nach Gregory Bateson	183
4.4.2	Lerntheorie nach dem Gestaltansatz	188
4.4.3	Versuch einer Integration der Lerntheorien	192
4.5	Exkurs: Plädoyer für eine neue Sicht der Wissenschaft vor dem Hintergrund allumfassender Ethik	193
5	Einfluss und Auswirkungen von Menschenbildern auf die psychotherapeutische Praxis.....	205
5.1	Psychotherapie ist in weltanschauliche Hintergrundhierarchien eingebettet	205
5.2	Gedanken über den Zugang zum Menschen	211
5.3	Fünf Aspekte psychotherapeutischer Kompetenz im Wirkfeld anthropologischer Grundeinstellungen	213
5.3.1	Therapeutische Grundhaltung	219
5.3.1.1	Was ist unter ‚therapeutischer Grundhaltung‘ zu verstehen?	219
5.3.1.2	Zum Menschenbild	220
5.3.1.3	Krankheitskonzepte.....	223
5.3.1.4	Fünf Leitlinien für eine ganzheitlich-therapeutische Grundhaltung zur Spiritualität	241
5.3.2	Therapiebeziehung.....	242
5.3.2.1	Zum Begriff ‚Therapiebeziehung‘	242
5.3.2.2	Einflüsse naturalistischer Anthropologie auf die therapeutische Beziehung	242

5.3.2.3	Von naturalistischen Beziehungsidealen hin zu menschenwürdigenden Wertorientierungen.....	249
5.3.2.4	Beziehungsangebote und therapeutische Effektivität: Empirische Untersuchungsergebnisse.....	250
5.3.2.5	Das dialogische Prinzip – eine ganzheitliche Betrachtung therapeutischer Beziehung.....	258
5.3.3	Therapeutische Kommunikation	260
5.3.3.1	Grundüberlegungen zum Dialog.....	260
5.3.3.2	Kommunikationsmodelle	261
5.3.3.3	Verstehen und Selbst-Verständnis.....	262
5.3.3.4	Sich verstanden fühlen und weltanschauliche Kernübereinstimmung.....	264
5.3.3.5	Sich unverstanden fühlen: Hürdenfaktoren in der Kommunikation	266
5.3.3.6	Zur Nicht-Übersetzbarkeit und Nicht-Reduzierbarkeit von Interpretationswelten	267
5.3.3.7	Mit authentischer Offenheit dem Nichtverstehbaren begegnen.....	268
5.3.3.8	Die Sprache im Dienst der therapeutischen Beziehung.....	274
5.3.4	Fachwissen und Fachbegriffe.....	275
5.3.4.1	Therapeutisches Fachwissen	275
5.3.4.2	Fachbegriffe	290
5.3.5	Therapeutische Vorgehensweisen und Leitkonzepte	299
5.3.5.1	Horizontaler Fokus: Therapiefelder.....	299
5.3.5.2	Vertikaler Fokus: Ebenen der Seinswahrnehmung.....	300
5.3.5.3	Das Selbst und seelisches Wachstum	301
5.3.5.4	Deutungsfiguren	307
	Ausblick mit neuen Perspektiven.....	325
	Zu den Erfahrungsberichten	351
	Literatur.....	353

Vorwort

Ein Fachexperte für Religion und Spiritualität in der Psychotherapie beginnt sein Buch *Religiöse Fragen in der Psychotherapie* mit den Worten: „Die Religiosität und Spiritualität werden in der deutschsprachigen Psychologie immer noch übergangen“ (Utsch, 2005). Diese Feststellung weist auf die Tatsache hin, dass diese Bereiche eine jahrzehntelange Tabuisierungstradition hinter sich haben. Sie werden zum Teil auch heute noch tabuisiert. Diesem traurigen Sachverhalt steht die Wirklichkeit gegenüber, dass Religion und Spiritualität zutiefst menschliche Glaubens- und Erfahrungswirklichkeiten sind. Sie sind ebenso wichtig und prägend wie der körperliche, psychische und soziale Bereich menschlichen Lebens. Die Psychiatrie geht von einem biopsychosozialen Modell aus, das als medizinisches Krankheitsmodell, aber auch als Gesundheitsmodell vorgestellt wird. Dem ‚Bio-Aspekt‘ kommt dabei eine besondere Gewichtung zu, während der soziale Aspekt bislang eher stiefmütterlich behandelt wurde. Dass es so etwas wie eine anthropologische Anlage zum Transzendenzbezug gibt, dass es transpersonale Erfahrungsräume gibt, ja sogar ein Prinzip im Menschen, das nach Entwicklung über den personalen Bereich hinaus strebt und es in seltenen Fällen erlaubt, das sogenannte gegenständliche Tageswachleben lebenslang zu überwinden, all diese zum Menschen gehörenden Fähigkeiten und deren ganz individuelle Manifestation im Leben eines Menschen werden bislang in den Humanwissenschaften, insbesondere ihren akademisch orientierten Anwendungsdisziplinen immer noch weitgehend tabuisiert, ja sogar stigmatisiert. Wir stehen inzwischen nicht mehr ganz am Anfang des Bewusstwerdungsprozesses bezüglich dieses Mangels, sondern irgendwo auf halbem Weg zum Ziel der vollständigen Anerkennung und Würdigung von Religiosität und Spiritualität innerhalb der Humanwissenschaften und ihrer Anwendungsdisziplinen. In den letzten zwanzig Jahren hat sich einiges getan. Doch der Weg ist noch lange nicht zu Ende.

Das vorliegende Buch befasst sich mit den Hintergründen der Ausblendungstradition des zutiefst menschlichen Bereichs von Religiosität und Spiritualität. Die Gründe hierfür sind komplex und liegen in säkularen Denkhaltungen, die sich zu einem ‚naturalistischen Ansatz‘ formiert haben, welcher für die Humanwissenschaften bestimmend ist. Dazu gehört wesentlich eine naturalistische Sicht des Menschen. In diesem Buch wird argumentiert, dass der Hauptgrund für die lange Tabuisierungsgeschichte von Spiritualität und Religiosität innerhalb der humanwissenschaftlichen Anwendungsdisziplinen letztendlich in dieser naturalistischen Anthropologie liegt. Die sich als ‚wissenschaftlich‘ verstehende naturalistische Menschenlehre hat in der Folge zu einer fragwürdigen Skepsis gegenüber spirituellen Erfahrungen innerhalb der Klinischen Psychologie, der Psychiatrie und der sich als wissenschaftlich verstehenden Psychotherapie geführt. Doch die Auswirkungen von naturalistischen Menschenbildern auf die Psychotherapie haben noch eine viel größere Reichweite. Das Buch zeigt auf, wie wirkmächtig sich naturalistische Anthropologien nicht nur auf spirituelle Themen, sondern auch auf die gesamte psychotherapeutische Praxis auswirken, insbesondere dann, wenn sie nicht kritisch reflektiert werden und geradezu in habitueller Selbstverständlichkeit zum Tragen kommen.

Die Thematisierung sowohl des Einflusses als auch der Auswirkungen von Menschenbildern auf die Psychotherapie hat zum Ziel, die bereits fortgeschrittene Bewusstwerdung dieser Problematik noch weiter voranzutreiben, zu vertiefen und aufzuzeigen, dass die Spiritualität des Menschen, seine Bezogenheit auf Transzendenz nur dann zur vollständigen Anerkennung und Würdigung finden kann, wenn auch innerhalb von Universitäten und akademischen Ausbildungsstätten, die als Voraussetzung für den Psychotherapeutenberuf gelten, sowie im gesamten akademischen Feld ein umfassendes nachhaltiges Umdenken stattfindet. Das Buches richtet sich an all jene professionell Helfenden, die an dieser Thematik interessiert sind und nach einem tieferen Verständnis des schwierigen Verhältnisses zwischen Spiritualität und den angewandten Humanwissenschaften suchen.

Dieses Buch ist eine Fortsetzung des vor mehreren Jahren publizierten Buches *Spannungsfeld Spiritualität – Wissenschaft: Hinter-*

grundanalysen zum problematischen Stand von Spiritualität in den Humanwissenschaften (Jacobowitz, 2014). Da wurde aufgezeigt, dass die programmatische Praxis der Tabuisierung, Psychologisierung und Pathologisierung von religiösen und spirituellen Phänomenen innerhalb der Humanwissenschaften das Resultat einer komplexen philosophiegeschichtlichen, kultursoziologischen, wissenschaftshistorischen und erkenntnistheoretischen Entwicklung ist. Das nun vorliegende Buch unterscheidet sich vom vorhergehenden darin, dass sich die Hintergrundanalysen vornehmlich (mit Exkursen in die Psychiatrie und Soziologie) auf die psychotherapeutische Praxis beziehen. Bezüge zum ersten Buch haben sich dabei als hilfreich erwiesen, um die kulturellen und philosophischen Voraussetzungen der Deutungsmacht mancher naturalistischen Überzeugungen besser zu verstehen.

Mein ganz besonderer Dank gilt Danièle Fayet, die mit ihrer achtsamen und, wo nötig, kritischen Kompetenz die einzelnen Kapitel mit mir besprochen hat. Ihre vielen konstruktiven Anregungen waren für mich sehr wertvoll. Des Weiteren möchte ich mich bei Frau lic. phil. Jeannine Hauser herzlich bedanken; sie hat sich trotz ihrer Tätigkeit als Gymnasiallehrerin die Zeit genommen, das Manuskript professionell zu lekturieren. Ferner gilt mein Dank Frau lic. phil. Andrea Behrentroth, Psychotherapeutin (FSP), und Dr. med. Viktor Meyer, Facharzt für Psychiatrie und Psychotherapie FMH, für die hilfreichen Verbesserungsvorschläge zu den in diesem Buch angebotenen Wahrnehmungsübungen für Psychotherapeuten. Schliesslich möchte ich noch meinen besonderen Dank an all jene Personen aus meinem Bekannten- und Freundeskreis zum Ausdruck bringen, die mir anonym ihre Erfahrungsberichte zur Verfügung gestellt haben.

Last but not least möchte ich mich bei Dr. phil. Ursula Wirtz, Dozentin und Lehranalytikerin am C.G. Jung Institut Zürich, bedanken. Ohne ihre Ermutigung wäre dieses Buch nicht entstanden.

Winterthur, im November 2025

Einleitung

Dieses Buch befasst sich mit der Thematisierung von Spiritualität und Religiosität in der Psychotherapie. Im Vordergrund steht dabei die Auseinandersetzung mit anthropologischen Grundeinstellungen, welche in die Psychotherapie und Psychiatrie einfließen und den Umgang mit diesen Bereichen prägen. Das Thema ‚Spiritualität und Psychotherapie‘ ist in den letzten 15 Jahren innerhalb der Fachliteratur zu einer hochaktuellen Angelegenheit geworden. Diese Aktualität lässt sich damit erklären, dass ein enormer Nachholbedarf in Forschung und Fachwissen besteht, weil Spiritualität und Religion bis vor relativ kurzer Zeit innerhalb der Psychologie und Psychotherapie massiv vernachlässigt wurden. Religiöse und spirituelle Themen wurden in der Psychotherapie über Jahrzehnte hinweg ignoriert. Einige Fachbücher mit diesbezüglichen Buchtiteln beginnen ihr Vorwort oder ihre Einleitung denn auch mit der Feststellung, dass das Menschheitsphänomen Spiritualität innerhalb der deutschsprachigen Psychologie bis vor wenigen Jahren immer noch marginalisiert bzw. übergangen wurde (z.B. Utsch, 2005; Bucher, 2014). Seit 2014 hat die Thematik jedoch im deutschen Sprachraum vermehrt Aufmerksamkeit auf sich gezogen, was sich unter anderem darin äußert, dass die DGPPN (Deutsche Gesellschaft für Psychotherapie, Psychosomatik und Nervenheilkunde) im Jahr 2016 ein Positionspapier über „Empfehlungen zum Umgang mit Religiosität und Spiritualität in Psychiatrie und Psychotherapie“ herausgegeben hat. Des Weiteren wurden in den letzten Jahren einige Studien publiziert, die sich mit den Hindernissen und Hürden bei der Berücksichtigung von Spiritualität in der Weiterbildung befassen.

Aktuell präsentiert sich die Situation wie folgt: Auf der einen Seite sind eindeutige Fortschritte hinsichtlich der Anerkennung von Spiritualität innerhalb der Psychotherapie zu verzeichnen. Spirituelle Phänomene werden von professionell Helfenden nicht mehr pauschal

ausgeblendet und pathologisiert. Auf der anderen Seite aber mauern viele Weiterbildungsinstitute und Supervisionsermächtigte immer noch, wenn es um Spiritualität geht. Daraus kann man schlussfolgern, dass die Berücksichtigung von Spiritualität als urmenschliche Erfahrungswirklichkeit in der Psychotherapie einen Teilerfolg erzielt hat. Oder anders formuliert: Wir haben etwa die Hälfte der Wegstrecke zurückgelegt, wobei die noch zu bewältigende zweite Hälfte des Weges zur vollständigen Anerkennung und Würdigung von Spiritualität in der Psychotherapie und Psychiatrie noch bevorsteht und schwierig werden dürfte. Angesichts der Tatsache, dass bis zu 90% der Erwachsenen rückblickend angeben, dass sie bedeutsame spirituelle Situationen erlebt haben (Gontard in Utsch, 2018, 2) und ein gutes Drittel aller Menschen in verschiedenen Ländern spirituelle Erfahrungen machen (siehe Abschn. 4.4), wobei es nicht selten zu Integrations-schwierigkeiten kommt, ist es ein berufsethisches Muss, dass dieses Faktum auch in all jenen Bereichen der angewandten Humanwissenschaften Beachtung findet, die sich bis heute vehement dagegen wehren. Es kann nicht sein, dass es bis dato immer noch Vorgaben für Weiterbildungsinstitute gibt, welche die verschiedensten Themenbereiche menschlicher Lebenswirklichkeit und damit verbundener Leiden in ihr Lehrprogramm aufnehmen, spirituelle und religiöse Phänomene jedoch außer Acht lassen.

Ein kurzer Rückblick soll helfen, das historische Spannungsverhältnis zwischen Spiritualität und Psychotherapie transparenter zu machen. Seit Beginn der modernen Psychotherapie Ende des 19. Jahrhunderts mit Sigmund Freud bis vor etwa 30 Jahren wurden Spiritualität und Religiosität mehrheitlich wegrationalisiert, ausgeblendet und auch psychopathologisiert. Es gehörte lange Zeit zur Tradition kompetenter Psychotherapie, Spiritualität, Religiosität sowie damit verbundene Erfahrungen bewusst auszusparen (Neutralitätsprinzip) oder, was für die Hilfesuchenden sehr leidvoll ist, auf psychische Ursachen zurückzuführen und in ihrem Eigenwert aufzulösen. Der Religionswissenschaftler Sebastian Murken wunderte sich noch im Jahr 2003 darüber, „dass Religion und Religiosität so wenig in klinischen Behandlungen, Psychotherapie und psychotherapeutischer Konzeption berücksichtigt wird“. Für viele Fragen rund um Spiritualität und

Religion gab es zu dieser Zeit noch keine Antworten. Auch die Forschung zum Thema Religion und psychische Gesundheit war einseitig: „Bis in die 1980er-Jahre wurde in der klinischen Psychologie vorwiegend zu negativen Auswirkungen von Religion auf psychische Gesundheit geforscht, erst später kamen auch die gesundheitsförderlichen Aspekte ins Blickfeld“ (Richard & Freund, 2012, 202). Mittlerweile hat in der Psychotherapieforschung und bei den Psychotherapeuten jedoch eine ‚kopernikanische Wende‘ bezüglich Spiritualität und Religiosität stattgefunden – „weg von einer überwiegend kritischen oder ignorierenden Haltung, hin zu einer ausgewogeneren, auch ressourcenorientierten Perspektive“ (Freund & Gross, 2016, 133). So konstatierte Heiko Ernst, Chefredakteur der Zeitschrift *Psychologie Heute* im Jahr 1997: „Die Psychologie muss sich von der Vorstellung verabschieden, dass Religion der seelischen Gesundheit schade: Der Glaube macht häufiger gesund als krank“ (zit. nach Bucher, 2014, 18). Diese Einsicht kam reichlich spät!

Galten Psychotherapeutinnen früher als eine der religionskritischsten Berufsgruppen, so weisen Untersuchungen seit den 90er Jahren (Abschn. 3.3.3) darauf hin, dass diese Fachgruppe ausgesprochen spirituell ist. „Der überwiegende Teil der Psychotherapeuten hält sich selbst für spirituell oder religiös, wobei die Selbstbezeichnung ‚Spirituell‘ zunehmend mehr Bedeutung gewinnt und sogar über den Selbstzuschreibungen in der deutschen Allgemeinbevölkerung liegt“ (Richard & Freund, 2012, 203). Gleichzeitig berichten jedoch 81% der Psychotherapeutinnen, dass sie in ihrer Ausbildung gar nicht oder kaum auf dieses Themenfeld vorbereitet worden sind (ebd., 2012). Während vor allem in den USA, aber auch in anderen Ländern das Themenfeld Spiritualität/Religiosität ein fester Bestandteil der Psychotherapieausbildung ist, hinken die deutschsprachigen Länder deutlich hinterher. Seit etwa 20 Jahren beklagen ausgewiesene Fachautoren, dass religiöse und spirituelle Themen als Gegenstand von Psychotherapie und psychischen Erkrankungen in Psychotherapieausbildungs- und Fortbildungsprogrammen gar nicht oder nicht hinreichend berücksichtigt werden (Murken, 2003; Hofmann, 2011; Richard und Freund, 2012; Utsch et al., 2016; Freund & Gross, 2016 und Frick et al., 2021). Als Hindernisse für die Implementierung dieses

Themenbereichs in die Ausbildung werden immer wieder mangelnde Kenntnisse und fehlende Kompetenz genannt (Frick et al., 2021). Welche Schlussfolgerungen lassen sich ziehen? Obwohl diesbezüglich beforschte Ausbildungsstätten Offenheit für die Thematik signalisieren, ist „die Ausbildungssituation für Psychologische Psychotherapeuten in Bezug auf den professionellen Umgang mit Religiosität/Spiritualität und Sinnfragen noch weit von einer Standardisierung und wissenschaftlichen Fundierung entfernt“ (Freund und Gross, 2016, 137). Dieser Missstand wird von Psychotherapeuten bemängelt. Mehr als die Hälfte wünscht sich eine stärkere Berücksichtigung dieses Bereichs in der Ausbildung (Richard & Freund, 2012).

Doch wie soll die Integration von Spiritualität in die Psychotherapie aussehen? Unter welchen Umständen und auf welche Weise ist sie zu berücksichtigen? Was ist in Sachen Religiosität und Spiritualität erlaubt und was nicht? Diese Fragen werden unter Fachpersonen hoch kontrovers und zum Teil auch emotional geladen diskutiert. Diesbezüglich gibt es bislang keine Übereinstimmung. Einigkeit besteht jedoch darin, dass spirituelle Themen dann berücksichtigt und gewürdigt werden müssen, wenn sie von den Hilfesuchenden selbst in die Therapie eingebracht werden. Dann sollte die Therapeutin fähig sein zu erkennen, ob Religion bzw. Spiritualität in erster Linie eine Ressource oder ein Belastungsfaktor für den Patienten darstellt. Heute gibt es in der einschlägigen Literatur ethische und therapeutische Richtlinien für die Integration von Spiritualität in die Psychotherapie (siehe Pfeifer, 2017; Frick et al. 2018; Utsch et al. 2018). Auch die DGPPN hat in ihrem Positionspapier Kriterien für einen heilsamen Umgang mit Religiosität und Spiritualität herausgegeben.

Wenn sowohl Kriterien für den Umgang mit Spiritualität in der Psychotherapie als auch Kompetenzen im Umgang mit spirituellen Fehlhaltungen und daraus resultierenden Krisen in den Ausbildungsstätten vernachlässigt oder gar ganz verbannt werden, kann das unter Umständen kontraproduktive Auswirkungen auf die psychisch Belasteten haben. So haben sich zum Beispiel zahlreiche Patienten beim Österreichischen Berufsverband wegen übergriffigen Verhaltens durch ihre Behandler beklagt. Das Österreichische Bundesgesundheitsministerium (2014) sah sich dadurch veranlasst, eine neue Richtlinie zu

verabschieden, wonach esoterische Inhalte, spirituelle Rituale und religiöse Methoden in der Psychotherapie offiziell verboten werden. Diese Richtlinie ist verständlich angesichts der Tatsache, dass manche spirituell orientierte Psychotherapeuten ihren Patientinnen mit spirituellen Methoden helfen wollen, dies aber auf eine inkompetente und gefährliche Weise tun, so dass sie mehr Schaden anrichten als ihnen zu nutzen. Zum Beispiel kann die harmlos scheinende Aufforderung zu meditieren bei ichlabilen Menschen eine Psychose initiieren. Auch kann ein unangemessener Umgang mit spirituellen Krisen noch mehr Leid bei den Betroffenen verursachen. Die Lösung kann aber nicht darin liegen, spirituelle Themen in der Psychotherapie wie früher aus der Psychotherapie zu verbannen oder spirituelle Interventionen grundsätzlich zu verbieten, auch dann, wenn sie dem Patienten helfen würden. Vielmehr liegt die Lösung darin, dass Aus- und Fortbildungsstätten jene Kompetenzen vermitteln, die es Therapeuten erlauben, die Integration von spirituell-religiösen Interventionen in Bezug auf deren Vor- und Nachteile für den jeweiligen Patienten einzuschätzen, um dann zum Wohle des Patienten zu handeln. Ganz klar muss hier aber festgehalten werden: Psychotherapie ist nicht spirituelle Begleitung. Der Psychotherapeut ist kein spiritueller Führer. Die Psychotherapie strebt eine Stabilisierung des Ich an. Sie ist eine in das Gesundheitswesen integrierte Heilmethode für psychisch und psychosomatisch leidende Menschen. Der spirituelle Weg (wie er in den kontemplativen Traditionen aller Religionen gelehrt wird) setzt hingegen Ichstärke voraus und zielt auf die Transzendierung des Ich hin (vgl. Helg, 2005).

Ein wichtiges Gebot der Psychotherapie ist die Neutralität. Gemeint ist damit eine abstinente Haltung hinsichtlich Weltanschauung und Religion seitens der professionell Helfenden. Die psychotherapeutische Abstinenz dient dazu, psychisch belasteten Menschen den nötigen Freiraum zu geben, ihre Situation offen darzulegen und Vertrauen in die Psychotherapie aufzubauen. Das Neutralitätsgebot kann jedoch bei sehr spirituell oder religiös orientierten Menschen zu Problemen führen. Gerade die therapeutische Abstinenz kann ein wesentlicher Grund dafür sein, dass sich sehr religiöse Menschen oder Menschen mit spirituellen Krisen professionell Helfenden nicht

anvertrauen können. Sie fühlen sich gerade nicht frei, über ihre Situation zu sprechen, denn sie befürchten, nicht ernst genommen oder pathologisiert zu werden. Therapeutische Abstinenz kann hier also das Gegenteil von Vertrauen, nämlich Misstrauen bewirken, was die Therapiebeziehung negativ beeinflusst (siehe Abschn. 3.2.1).

Dieses Misstrauen hat einen verständlichen Hintergrund. Die moderne Psychotherapie hat sich im 19. Jahrhundert aus den Humanwissenschaften heraus entwickelt. Sie ist also eine durch und durch säkulare kulturelle Errungenschaft. Dazu gehört bis heute die radikale Abgrenzung zur Religion. Säkularismus meint eine auf Weltlichkeit bezogene Weltanschauung. Fragen der Lebensführung und Lebensinterpretation werden vor dem Hintergrund der Aufklärung vorwiegend aus Sicht der Vernunft und Wissenschaft reflektiert. Die Natur- und Humanwissenschaften als solche werden deshalb oft als weltanschaulich neutral betrachtet und damit folglich auch die aus den Humanwissenschaften hervorgegangene Psychotherapie. So gibt es unter Psychotherapeuten neben dem Neutralitätsgebot noch ein anderes Verständnis von Neutralität, nämlich dass die Psychotherapie an sich, weil sie sich als wissenschaftlich begründet definiert, ein weltanschaulich neutrales Heilverfahren ist.

Für manche Psychotherapeuten ist denn auch klar: Spiritualität ist eine Sache des persönlichen Glaubens und hat in der Psychotherapie nichts zu suchen. „Sie erinnern daran, dass Psychotherapie als rechtlich geregelte Dienstleistung des öffentlichen Gesundheitswesens unter dem Gebot der weltanschaulich-religiösen Neutralität stehe. Das moderne Wissenschaftsverständnis beruhe auf einem materialistischen Weltbild, das auf der kategorialen Trennung von Wissenschaft und Glaube gründe. Deshalb sei für eine wissenschaftlich begründete Heilkunde ‚prinzipiell‘ nur eine materialistisch-monistische Position vertretbar.“ (Utsch, 2018 b, 13–14). Dies mag auf oberflächlicher Ebene als ein einleuchtendes Argument zur Aussparung von Spiritualität in der Psychotherapie erscheinen. Doch auf tieferer Betrachtungsebene sieht es anders aus. Hier stellt sich die Frage, ob es vor dem Hintergrund einer materialistisch-monistischen Überzeugung bzw. Weltauffassung überhaupt eine weltanschaulich-religiöse Neutralität in der Psychotherapie geben kann. Das Wort ‚Neutralität‘

bedeutet unter anderem vorurteilsfrei, unbeeinflusst, unentschieden, unvoreingenommen und wertneutral. Inwieweit erlaubt die Position eines monistischen Materialismus, deren Vertreter auch immer wieder versuchen, diverse Human- und Geisteswissenschaften zu vereinnahmen (siehe Abschn. Biologismus in der Psychiatrie), eine neutrale Haltung gegenüber Spiritualität und Religion? Schließt ein monistischer Materialismus nicht grundsätzlich jede abweichende Anschauung aus? Ist es folglich vor diesem Hintergrund nicht zynisch, von weltanschaulich-religiöser Neutralität zu sprechen? Das sind Fragen, die sehr wichtig sind und die es kritisch zu überdenken gilt. Der Psychotherapeut Michael Utsch mahnt denn auch: „Das Missbrauchspotential einer Therapiemethode erhöht sich, wenn ihr Menschenbild und ihre Ethik nicht reflektiert und kommuniziert werden“ (Utsch, 2005, 139). Unter dieser unreflektierten weltanschaulichen Haltung leiden insbesondere spirituelle und religiöse Patienten und Patientinnen. Sie „erleben die als therapeutische Abstinenz rationalisierte Areligiosität in der Psychotherapie als das Auslassen wesentlicher Bereiche und Erfahrungshorizonte ihres Lebens und Leidens. Nicht selten wird dies als kritische Abwertung ihrer Person und ihrer Werthaltung interpretiert“ (Pfeifer, 2017, 22). Aber auch hilfeschuchende Menschen im Allgemeinen können Leidtragende eines ontologischen Materialismus werden. Das wird in diesem Buch deutlich hervorgehen.

Es ist das Anliegen dieses Buches, das schwierige Verhältnis zwischen Spiritualität und Psychotherapie zu dokumentieren. Das geschieht auf zweierlei Weise. Zum einen werden die problematischen Auswirkungen der langen Tabuisierungstradition auf die Psychotherapie dargelegt. Zum anderen werden Hintergründe für diesen Missstand gesucht und in immer tiefere Schichten hinein verfolgt. Hierbei wird insbesondere das sogenannte naturalistische Menschenbild ins Auge gefasst. Ziel dieser Vorgehensweise ist es, das Bewusstsein bezüglich ‚unbemerakter Philosophie‘ in der Psychotherapie, aber auch in der Psychiatrie zu schärfen und auf dessen Konsequenzen für psychisch belastete Menschen aufmerksam zu machen. Die in dieser Suche aufgedeckten Denkstrukturen und Handlungsmuster werden kritisch reflektiert. Gleichzeitig werden, wo immer möglich, alternative Wege vorgestellt.

Die Begriffe *Menschenbild* und *Naturalismus* bedürfen einer näheren Betrachtung. Unter ‚Menschenbild‘ verstehen wir Überzeugungen oder Vorstellungen über das Wesen des Menschen, wie er in seine soziale und materielle Umwelt eingebettet ist und welche Werte und Ziele für sein Leben wichtig sind. Das Menschenbild nimmt eine zentrale Stellung in der Weltanschauung eines Menschen ein (Fahrenberg, 2008). Der Begriff ‚Naturalismus‘ bezieht sich auf eine metaphysische These darüber, wie die Welt beschaffen ist, nämlich dass alles Existierende Teil der natürlichen Welt ist und dass demzufolge alles, was existiert natürliche (im Gegensatz zu übernatürliche) Ursachen hat. Der Philosoph Geert Keil hält fest: „Faktisch dürften die meisten Philosophen, die sich dem metaphysischen Naturalismus zurechnen, *materialistische* Positionen vertreten“ (Keil, 2022). In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde der metaphysische Naturalismus zum szientistischen Naturalismus konkretisiert: „Aus der metaphysischen These ‚Alles ist Natur‘ wurde die methodologische These vom Erklärungsprimat der Naturwissenschaften“ (ebd., 2022). Der Philosoph Willard Van Orman Quine bringt diese Anschauung auf den Punkt, wenn er sagt: „The world is as natural science says it is“ (zit. nach Keil, 2022). Wilfrid Sellars, ebenfalls Philosoph, doppelt nach: „Die Wissenschaft ist in Sachen Weltbeschreibung und -erklärung das Maß aller Dinge dessen, was ist und warum es ist, und dessen, was nicht ist und warum es nicht ist“ (zit. nach Keil, 2022, übers. v. der Autorin).

Der szientistische Naturalismus ist reduktionistisch. Damit ist gemeint, dass alles Existierende auf seine Einzelbestandteile zurückgeführt werden kann. Dahinter steht die Überzeugung, dass sich ein System vollständig durch die Kausalbeziehungen seiner Einzelteile bestimmen lässt. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass ein erklärender Reduktionismus in den Natur- und Humanwissenschaften regieführend wurde. Nun ist es aber nicht so, dass Naturalismus per se materialistisch konzipiert sein muss. Es gibt in der philosophischen Literatur sehr unterschiedliche Spielarten von Naturalismus: Varianten eines materialistischen Naturalismus, Formen eines nicht-materialistischen Naturalismus und postmetaphysischer Naturalismus. Auch existieren philosophische Kontroversen rund um den materialistischen

Naturalismus. Und letztlich ist jede Version von Naturalismus mit unbeantworteten Fragen konfrontiert.

In diesem Buch werden naturalistische Denkstrukturen sowie daraus hervorgegangene wissenschaftsideologische Handlungsprogramme vor dem Hintergrund soziologischer und interpretationsphilosophischer Ansätze reflektiert. Die Interpretationsphilosophie ist eine erkenntnistheoretische Erweiterung der klassischen Hermeneutik; sie besagt, dass das, was für uns wirklich und wahr ist, wesentlich durch Interpretationen bestimmt wird. Der Begriff *Hermeneutik* bezieht sich auf „die Disziplin, die sich mit den Bedingungen und Formen menschlichen Verstehens befasst“ (Angehrn, 2004, 9). Sie ist entstanden als Kunst der Textauslegung. Der Interpretationsbegriff steht dabei im Mittelpunkt, insofern es in der Hermeneutik um ein Verstehen geht, das der Auslegung bedarf. Nach dem Philosophen Günter Abel ist Interpretation jedoch viel mehr als eine zusätzliche Auslegung eines bereits Identifizierten bzw. Erkannten. Der Interpretation liegen, so Abel, mehrere beschreibbare kognitive Vorgänge zugrunde, „in denen wir etwas *als* ein bestimmtes Etwas phänomenal diskriminieren, Identifikationen und Re-Identifikationen vornehmen, Prädikate und Kennzeichen applizieren, Zuschreibungen durchführen, Zusammenhänge konstruieren, durch Einteilungen klassifizieren und in Bezug auf so formierte Welten dann über Meinungen, Überzeugungen und auch über ein gerechtfertigtes Wissen verfügen“ (Abel, 1995, 14). Abel unterscheidet drei Interpretationsebenen: Interpretation 1 bezieht sich auf konstruktbildende Komponenten, die in „jeder Organisation von Erfahrung bereits vorausgesetzt und in Anspruch genommen sind Unter Interpretationen 2 versteht er „die durch Gewohnheit verankerten und habituell gewordenen Gleichformigkeitsmuster“. Schließlich werden „die Vorgänge des Beschreibens, Theoriebildens, Erklärens, Begründens oder Rechtfertigens ...“, zusammengefasst mit dem Begriff der aneignenden Deutungen, als Interpretationen 3 bezeichnet (ebd., 14–15).

Eine Kernaussage der Interpretationsphilosophie ist, dass wir nicht aus unseren Interpretationen als solchen heraustreten können. Wir selbst und die Welt sind uns nur über Interpretation gegeben. Folglich ist jedes Verstehen ein Verstehen vor dem Hintergrund von

Interpretationen. Das bedeutet, dass unser Verstehen letztlich nicht abschließbar ist. Die in den Wissenschaften angestrebte Reduktion von Mehrdeutigkeit kann daher nur pragmatisch hergestellt werden. Die Interpretationsphilosophie befasst sich, so Abel, mit „den Konsequenzen gerade des Scheiterns der Versuche, sich im Interpretieren aus diesem heraus- und in einen bedingungsfreien und konstitutions-theoretischen Standpunkt von ‚X überhaupt‘ hinaufreflektieren zu können. Mithin wird betont, dass jedes Interpretieren sich nur an *anderem* und *anders bedingtem* Interpretieren reflektieren kann“ (ebd., 443). Dementsprechend gibt es nach der Interpretationsphilosophie keinen Zugang zu einer interpretationsunabhängigen Wirklichkeit im metaphysischen Sinne. Die Interpretationsphilosophie repräsentiert einen in der kantischen Tradition stehenden philosophischen Gegenentwurf des naiven Realismus (Steltzer, 2001).

Das Konfrontieren von unreflektierter Philosophie mit aufdeckender Philosophie erlaubt es aufzuzeigen, dass die Deutungshoheit des materialistischen Denkregimes keineswegs auf solidem Boden steht. Die materialistische Weltanschauung mancher Humanwissenschaftler und Philosophen ist nicht so erhaben und überzeugend wie diese sie gerne präsentieren möchten: als ‚aufgeklärt‘, als ‚intellektuell redlich‘, als ‚reife Haltung‘ als ‚neutrale Haltung‘, als ‚rationale Einstellung‘ oder gar als ‚wissenschaftlich bewiesene Tatsache‘. In der akademischen Gegenwartsphilosophie hat der ontologische Materialismus gegenüber nachmetaphysischen Positionen einen schweren Stand. Was unter den naturwissenschaftlich orientierten Humanwissenschaften, allem voran in den Neurowissenschaften eine entschiedene Tatsache ist, nämlich der Materialismus, wird in der Philosophie kontrovers diskutiert. Und ein Ende der Kontroverse ist nicht abzusehen.

Dieses Buch thematisiert die folgenden Inhalte: Das erste Kapitel befasst sich mit Spiritualität und beginnt mit einer geschichtlichen Nachzeichnung des Spiritualitätsbegriffs bis zur heutigen Postmoderne. Dabei wird deutlich, dass sich das Verständnis von Spiritualität in den letzten 50 Jahren zunehmend vom kirchlich-religiösen Kontext abgekoppelt hat. In einem nächsten Schritt werden Einschätzun-

gen und statistische Erhebungen zum Landschaftsbild von Spiritualität und Religiosität in unserer Gesellschaft dargelegt. Angesichts der Vieldeutigkeit und Schwammigkeit des Wortes ‚Spiritualität‘ liegt das Schwergewicht des Kapitels in der Suche nach inhaltlichen Merkmalen, die eine nähere Bestimmung dieses Begriffs erlauben. Es wird ein Dynamikmodell von Spiritualität erarbeitet, welches für die nachfolgende Auseinandersetzung mit dem Themenfeld Spiritualität und Psychotherapie Orientierung bietet. Auch der Beziehungszusammenhang von Spiritualität mit verwandten Begriffen wird ausgeleuchtet. Schließlich werden Zusammenfassungen von Übersichtsstudien zum Thema seelische Gesundheit und Spiritualität vorgestellt. Dieses Kapitel beinhaltet überarbeitete Inhalte aus dem ersten Kapitel des Buchs *Spannungsfeld Spiritualität – Wissenschaft* (Jacobowitz, 2014).

Im zweiten Kapitel wird das Spannungsverhältnis zwischen Spiritualität und Psychologie thematisiert. Im Vordergrund steht dabei die Religionskritik von Sigmund Freud. Sein Menschenbild und seine Abhandlungen zu Religion und religiöser Erfahrung werden ausführlich dargelegt. Anschließend kommen diverse Psychologisierungsthesen seiner Nachfolger zur Sprache. Es folgt eine kritische Stellungnahme zu den aufgeführten Theorien. Dann stellt sich die Frage, wie Psychoanalytiker heute über Religion und Spiritualität denken. Zur Beantwortung dieser Frage werden die Theorien von zwei modernen Psychoanalytikern vorgestellt und mit Bezugnahme auf das Dynamikmodell von Spiritualität kritisch reflektiert. Das Kapitel endet mit allgemeinen Überlegungen zu anthropologischen Voraussetzungen in der Psychologie.

Das dritte Kapitel beschäftigt sich mit der langen Tabuisierungsgeschichte von Spiritualität in der Psychotherapie. Diese wird mit eindrucklichen Zitaten verschiedener Autoren belegt. Es folgt eine Dokumentation über das Schweigen von psychisch belasteten Menschen bezüglich Religiosität bzw. spiritueller Erfahrungen. Als Beleg hierfür dienen ein Fallbericht sowie zahlreiche Autorenkommentare. Die Hintergründe sowie die Folgen solchen Schweigens werden aufgezeigt. Auf der anderen Seite finden wir eine Tradition der Ausblendung und Abwertung dieser Thematik seitens der professionell Helfenden. Hier werden Formen des problematischen Umgangs mit

Spiritualität, Rechtfertigungsargumente und Gründe für das Aussparen von Spiritualität in der Psychotherapie sowie deren Folgen für die Hilfesuchenden betrachtet. Gleichzeitig belegen mehrere Studien, dass Psychotherapeutinnen und Psychotherapeuten ein großes Interesse an spirituellen Themen haben. Als tieferliegender Grund für die jahrzehntelange Verbannung dieses menschlichen Bereichs in der Psychotherapie wird das naturalistische Menschenbild verantwortlich gemacht.

Das vierte Kapitel befasst sich mit dem Erwerb naturalistischer Menschenbilder in den humanwissenschaftlichen Ausbildungsgängen. Das Kapitel beginnt mit philosophischen Axiomen, die gewissermaßen das Fundament für einen materialistischen Naturalismus legen. Vor dem Hintergrund philosophischer, inklusive wissenschaftstheoretischer Postulate hat sich im Laufe der Jahrhunderte ein sogenannter wissenschaftlicher Habitus entwickelt, der selten bewusst als solcher wahrgenommen und hinterfragt wird. Um aufzuzeigen, wie das mittlerweile komplexe Gebilde des wissenschaftlichen Habitus erworben wird, werden aufschlussgebende Lerntheorien herangezogen. Vor dem Hintergrund dieser Lerntheorien wird verständlich, wie ‚unbemerkte Philosophie‘ bzw. ‚tacit assumptions‘ die Wissenschaften infiltrieren und für wissenschaftliche Erkenntnisse gehalten bzw. mit diesen verwechselt werden. Das Kapitel schließt mit Überlegungen zu einer neuen Sicht von Wissenschaft.

Im letzten Kapitel werden Einflüsse und Auswirkungen von Menschenbildern auf die Psychotherapie ergründet. Zu Beginn wird aufgezeigt, dass Psychotherapie in kognitive Hintergrundhierarchien eingebettet ist, wozu auch die Weltanschauung gehört. Es folgen Reflexionen über den Zugang zum Menschen. Der größte Teil des Kapitels besteht aus einer Untersuchung des Einflusses anthropologischer Grundeinstellungen auf fünf Bereiche psychotherapeutischer Kompetenz. Die diesbezüglichen Ausführungen werden bereichert durch Erfahrungsberichte aus der Literatur sowie aus dem Bekanntenkreis der Autorin. Überdies werden Übungen angeboten, die professionell Helfende in der Wahrnehmung psychotherapeutischer Prozesse unterstützen.

Der Ausblick beginnt mit einer Rückschau auf die in diesem Buch behandelten Themenschwerpunkte und die daraus gewonnenen Erkenntnisse bezüglich des problematischen Verhältnisses zwischen Spiritualität und naturalistischer Anthropologie. Es folgt eine erweiterte Sicht auf das dokumentierte Grundproblem, wobei der Frage nachgegangen wird, inwieweit ein Paradigmenwechsel in den Humanwissenschaften und ihren Anwendungsdisziplinen überhaupt möglich ist. Potenzielle Hoffnungsträger werden vorgestellt, die einen disruptiven Einfluss auf das naturalistische Denkreime haben können. Schließlich wird ein Naturalismuskonzept entworfen, welches sowohl die Spiritualität als auch die Unabschließbarkeit des Menschen würdigen kann.

Spiritualität: Von der Wortgeschichte bis zur Gesundheitsforschung

1.1 Etymologie und Traditionslinien von Spiritualität

Wenn es Begriffe gibt, die definitorisch *nicht* dingfest gemacht werden können, dann gehört *Spiritualität* bestimmt dazu. Um sich diesem Begriff anzunähern, erfolgt in einem ersten Schritt eine etymologische und geschichtliche Skizzierung von Spiritualität bis hin zur Postmoderne und dem damit verbundenen psycho-spirituellen Markt. Unter ‚Postmoderne‘ verstehen wir eine Ära, die nach dem zweiten Weltkrieg in den sechziger und siebziger Jahren entstanden ist und sich durch eine kritische Einstellung gegenüber absoluten Wahrheitsansprüchen und traditionellen Werten auszeichnet.

Der Begriff ‚Spiritualität‘ findet seinen Ursprung im alttestamentlichen *nischmat-ruah*, was ‚menschliche Lebenskraft‘ oder ‚göttliche Durchdringung‘ bedeutet. Im neuen Testament taucht dann das griechische Wort *pneumatikos* auf, das mit ‚spiritualis‘ übersetzt worden ist. Spiritualis leitet sich vom lateinischen ‚spiritus‘ ab. Das Nomen ‚spiritus‘ hat eine ähnliche Semantik wie der hebräische Ausdruck *ruach*. Der Theologe Anton Bucher erläutert:

„Dieses Nomen bedeutet ursprünglich ‚Luft, Hauch‘, aber auch ‚Atem, Atmen‘, ‚Seele, Geist‘ sowie ‚Begeisterung, Mut, Sinn‘. Das zugrunde liegende Verb lautet ‚spiro‘ und bezeichnet nicht nur ‚wehen, hauchen‘, sondern auch ‚atmen, leben‘ sowie ‚erfüllt und beseelt sein‘. Die Lateiner sahen Spiritualität in engstem Zusammenhang mit dem Atem. Ebenso die biblische Tradition ...: ‚Ruach‘, das hebräische Wort für Geist, steht für Atmen, so bei Hiob, der gelobte: ‚Solange noch Atem (ruach) in mir ist‘ (Hiob 27,3). Ruach bedeutet aber auch ‚Wind‘, den Gott über die Erde kommen ließ, als die Arche gefüllt war (Gen 8,1), sowie Begeisterung: Als die

ruach auf den siebenzig Ältesten Israels ruhte, ‚gerieten sie in Verzü-
ckung‘ (Num 11,25)“ (2007, 22).

Die vergleichbare Semantik der Ausdrücke *Prana* (Sanskrit) und *Pneuma* (griechisch) legen nahe, dass dem Wort ‚Spiritualität‘, etymologisch betrachtet, eine religionstranszendente, universale Bedeutung zukommt. Es verweist über den Atem, der in den meisten Kulturen als Lebenszeichen angesehen wird, auf ein unsichtbares Lebensprinzip (Quekelberghe, 2007). Im Laufe der Geschichte verengte sich die ursprüngliche Bedeutung von Spiritualität auf kirchliche Angelegenheiten, monastische Lebensformen und Frömmigkeit.

Innerhalb der Geschichte des Christentums unterscheidet der Religionswissenschaftler Christoph Bochinger (1995) zwei Traditionslinien: die romanische und die angelsächsische. Die romanische Traditionslinie verzeichnet ihren Beginn in den ersten Jahrhunderten mit der lateinischen Übersetzung des neutestamentlichen ‚pneumatikos‘ in ‚spiritualis‘. Im Mittelalter bezog sich ‚spiritualis‘ auf geistliche im Gegensatz zu weltlichen oder zeitlichen Dingen sowie auf monastische und laienspezifische Lebens- und Glaubensformen. Im 17. Jahrhundert entstand dann im Französischen das Wort ‚Spiritualité‘ als Ausdruck für die persönliche Beziehung des Menschen zu Gott. So rückte ‚spiritualis‘ allmählich in die Nähe von Frömmigkeit (Bochinger, 1995). Seit Mitte der sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts wird ‚Spiritualität‘ von dem katholischen Theologen Johannes Gründel zunehmend vom einseitigen Frömmigkeitsverständnis abgesetzt und neu definiert als „religiös verwurzelte und aus christlichem Glauben heraus existentiell vollzogene Lebenshaltung des ganzen Menschen, nicht nur seines Geistes“ (Gründel, zit. nach Bochinger, 1995, 378). Dabei werden auch die Lebensbedingungen der jeweiligen Zeit berücksichtigt.

Auch die reformierten Kirchen haben den Begriff ‚Spiritualität‘ aufgenommen. Luther übersetzte ‚spiritualis‘ mit ‚geistlich/Geistlichkeit‘, was dazu führte, dass ‚spiritualis‘ „teilweise den Besitz der Kirche oder die geistliche Jurisdiktion oder auch den Gesamtkomplex der geistlichen Angelegenheiten“ meinte (Fraling, zit. nach Quekelberghe, 2007, 32). Erst in den 70er Jahren geriet ein überwiegend katholisches Verständnis von ‚Spiritualität‘ vor dem Hintergrund von Erneuerungsbewegungen wie Taizé in das Bewusstsein der kirchlichen Öff-

fentlichkeit. Dies wurde von der EKD-Studie ‚Evangelische Spiritualität‘ aus dem Jahr 1979 zur Kenntnis genommen. Die Studie erarbeitete drei Formen einer der reformierten Theologie angepassten Auffassung von Spiritualität: eine bibelorientierte, evangelische Spiritualität, eine liturgisch-meditative Spiritualität und eine emanzipatorisch-politische Spiritualität (Bochinger, 1995).

Es gibt, so Bochinger, neben der romanischen noch eine viel jüngere, angelsächsische Traditionslinie von Spiritualität. Sie lässt sich ins späte 19. Jahrhundert zurückverfolgen und steht geschichtlich in enger Verbindung mit diversen christlichen Frömmigkeitsströmungen, die unmittelbare Erfahrung, Verinnerlichung theologischer Lehren und die Belehrung durch den Geist Gottes als Grundlage des christlichen Lebens betrachtet haben. Man spricht in diesem Zusammenhang von spiritualistischer Theologie. Diese bildet „in verschiedenen Epochen und in ebenso verschiedener Akzentsetzung doch einen durchgehenden Typus der Theologieggeschichte seit dem Spätmittelalter ...“ (ebd., 273). Das in enger Verflechtung mit diesen Frömmigkeitsströmungen entstandene angelsächsische Spiritualitätsverständnis ist geprägt durch eine freigeistige Haltung gegenüber der dogmatischen Religion bis hin zur radikalen Infragestellung jeglicher Dogmatik. Das Dogma bzw. die institutionalisierte Religion wird als Widerpart zur Spiritualität empfunden. Spiritualität gewinnt einen universalen Bedeutungshorizont, der Religion, Kultur und Nation transzendiert. ‚Spirituality‘ bezeichnet bereits Ende des 19. Jahrhunderts „eine sich auf innere Erfahrungen berufende, vollmächtige und freigeistige Haltung gegenüber religiösen Fragen, die sich im Gegensatz zur ‚dogmatischen Religion‘ traditioneller Christlichkeit sieht“ (ebd., 386).

Die angelsächsische Spiritualitätsauffassung ist von Anfang an eng mit ‚experience‘ (Erfahrung) assoziiert. ‚Experience‘ wird als unmittelbarer Zugang zum Kern aller Religionen verstanden und der geschichtlichen Tradierung von ‚Doktrinen‘ bzw. ‚Glaubenslehren‘ in den verschiedenen Religionen entgegengesetzt (Bochinger, 1995). Mit ihrer Hervorhebung von Erfahrung und der Abwertung von Dogmen erfüllt das angelsächsische Spiritualitätsverständnis wesentliche Voraussetzungen für eine erfolgreiche Integration in die postmoderne Lebenskultur. Man bedenke hier, dass die Lebenswelt des modernen

Menschen fortlaufend enttraditionalisiert wird und dass die heutige Gesellschaft geprägt ist durch Individualismus, Wahlfreiheit und Selbstentfaltungswerte, wozu immer mehr auch spirituelle Lebensentwürfe und Erfahrungen gehören. „Je stärker die Individuen sich individualisieren, je mehr sie über alle möglichen Lebensbereiche selbst entscheiden müssen, je deutlicher sie sich Selbstentfaltungswerte zu eigen machen, desto eher werden sie ‚Religiosität‘ als institutionell und unfrei ablehnen, um eine zu ihren Lebensumständen und sonstigen Werten besser passende ‚Spiritualität‘ positiv zu bewerten“ (Stolz, 2005, 128). Die angelsächsische Traditionslinie mit ihrer freigeistigen Haltung fügt sich somit reibungslos in die soziale Infrastruktur des postmodernen Lebensstils ein.

1.2 Vom subkulturellen Faszinosum zur postmodernen Spiritualität

Bis in die 60er Jahre blieb die angelsächsische Traditionslinie mehr oder weniger eine religiöse Randerscheinung. Die antidogmatische, religionsüberschreitende Auffassung von Spiritualität war der Intelligenzia, den Schriftstellern und Künstlern vorbehalten. Sie manifestierte sich als eine Form von Freidenkertum in gehobenen gesellschaftlichen Schichten. Erst mit dem Beginn der ‚Counter Culture‘ in den 60er Jahren, der Hippie-Bewegung, der Drogenkultur sowie den aufspriessenden Jugendreligionen und dem damit verbundenem Import östlicher Religionen wurden Grundzüge eines universalistischen Spiritualitätsverständnisses einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Es verbreitete sich eine Faszination für Spiritualität jenseits der organisierten Religionen, zunächst einmal vor allem unter jungen Menschen. Diese subkulturell-religiöse Bewegung weitete sich über die Jahrzehnte hinweg immer mehr aus und durchdrang mehr oder weniger alle gesellschaftlichen Schichten und Altersgruppen. Dabei spielte die dezentralisierte New-Age-Bewegung der 70er Jahre eine entscheidende Rolle. Ihre Vertreter beriefen sich auf das Gedankengut verschiedener Natur- und Geisteswissenschaftler, die den Zeitgeist der Wissenschafts- und Rationalitätsgläubigkeit kritisch hinterfragten. Man denke in diesem Zusammenhang an die Schriften von Thomas Kuhn, Gregory Bateson, Jean Gebser, Carl F. von Weizsäcker und

diversen Vertretern des radikalen Konstruktivismus. Vor allem in den 80er Jahren entstanden Kongressveranstaltungen und diverse Publikationen (z.B. *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild* von Fritjof Capra, 1983). Obwohl es die New-Age-Bewegung schon lange nicht mehr gibt, hat sie einen nachhaltigen Einfluss auf die gesellschaftliche Entwicklung ausgeübt. Die von ihr und den subkulturellen Vorgängerströmungen propagierte transreligiöse Spiritualität, die sich insbesondere in Bezug auf den wissenschaftsrationalen Materialismus kritisch zeigt, hat sich im Laufe der Jahrzehnte tief in die Gesellschaft hinein verästelt. Heute manifestiert sich diese diffuse Spiritualität gesellschaftlich überall da, wo es um ganzheitliche Weltsicht und Ganzheitsmedizin, um Wertewandel und Tiefen-Ökologie sowie um menschen- und naturgerechtes wirtschaftliches Denken und Handeln geht, aber auch in einem einschlägigen Marktangebot.

Fassen wir zusammen: Die subkulturelle Bewegung der sechziger Jahre markiert den Beginn einer spirituell motivierten Kulturkritik. Inspiriert von der Counter Culture entstand in den 70er und 80er Jahren die New-Age-Bewegung. Diese bekämpfte das materialistische Weltbild und vergesellschaftete sich zum Teil mit parallel existierenden postmodernen aufklärungskritischen Denkansätzen. In den darauffolgenden Jahrzehnten etablierte sich zunehmend eine postmoderne Spiritualität.

1.3 Konsumgut Spiritualität

Seit den 60er Jahren gibt es ein wachsendes Angebot esoterischer und spiritueller Literatur auf dem Büchermarkt. In den 70er Jahren kamen im weitesten Sinne psycho-spirituell orientierte Kurse und Weiterbildungsveranstaltungen hinzu. Heute existiert eine bunte Palette unterschiedlichster spiritueller und esoterischer Veranstaltungen, organisiert durch diverse Institutionen und Buchhandlungen. Der Zugang zu den Spiritualitätsangeboten wurde über die letzten zwanzig Jahre fortzu erleichtert. In vielen konventionellen (in Abgrenzung zu esoterischen) Buchhandlungen ist Literatur mit im weitesten Sinne spiritualitätsbezogenen Themen unter verschiedenen Rubriken (Lebenshilfe, Psychologie, Esoterik, Religion und Philosophie) zu finden. Der oder die Suchende findet in der großen Auswahl das für sie oder ihn Pas-

sende. Der Büchermarkt wird ergänzt durch eine kaum noch überschaubare Palette alternativer Therapie- und Selbstfindungsangebote: „Als Folge des religiös-weltanschaulichen Pluralismus sind auf dem freien Markt der Lebenshilfe hinduistische Bewusstseinskonzepte, buddhistische Meditationstechniken sowie schamanische und esoterische Praktiken weit verbreitet“ (Utsch, 2005, 137). Hier als Beispiel einige Seminarthemen aus dem „Forum zum Licht“, dem Seminarzentrum der Buchhandlung im Licht (Zürich): „Satsang – Begegnung in lebendiger Stille, Alchemie und Lichtkörperprozess, Der Ruf der Delphine, Heilung der Gefühle, Tarot und Zahlensymbolik, Engel als Begleiter, Lichtbahnen-Selbstheilung, Seelenastrologie, Botschaft der Kornkreise“. Nicht wenige dieser Veranstaltungen werben mit Heilversprechungen oder mit dem Erlernen besonderer paranormaler Fähigkeiten. So verschieden die kurs anbietenden Institutionen und ihre Kursinhalte sind, so gemeinsam sind ihnen ihre wirtschaftlichen Strukturen und Interessen. Spiritualität, so könnte man nüchtern festhalten, ist weitgehend zu einem gesellschaftlich etablierten Konsumgut geworden.

Die Marktszene des neuen spirituellen Bewusstseins setzt bei den Konsumierenden ein gewisses Ausmaß an Intelligenz, die Bereitschaft, sich auf das eigene Innere einzulassen, als auch finanzielle Mittel voraus. Da die Veranstaltungen auch ihren Preis haben, sparen sich viele Menschen das Geld für den einen oder anderen Kurs zusammen. Die Motivation für die Teilnahme an solchen Kursen ist sehr unterschiedlich. Viele suchen spirituelle Orientierung und eine ganzheitliche Weltsicht, andere wollen sich selbst auf einer tieferen Ebene kennenlernen, nicht wenige suchen eine niederschwellige Psychotherapie, um Linderung für ihre seelischen Leiden zu finden. Auch das Bedürfnis nach ganzheitlichen Heilungsansätzen für körperliche Beschwerden ist groß. Manche wollen besondere psychische oder paranormale Fähigkeiten wie geistiges Heilen oder Hellsehen erwerben. Andere wiederum suchen nach Erleuchtung, Gotteserfahrung oder Zugang zur geistigen Welt. Gerade hier gilt es für professionell Helfende, die Augen offen zu halten, denn nicht nur psychisch stabile, sondern auch psychisch vulnerable Menschen fühlen sich zu diesen Angeboten hingezogen. Letztere sind dann aber überfordert mit den

gemachten Erfahrungen oder geraten in ein suchtartiges Workshop-Hopping, welches zu Konflikten in der Familie bzw. im gesamten sozialen Umfeld führt.

Bemerkenswert ist, dass sich seit nicht allzu langer Zeit auch etablierte gesellschaftliche Institutionen wie Universitäten, säkulare und landeskirchliche Bildungsinstitute sowie Gesundheitsinstitute und Kliniken für Spiritualität interessieren. So gibt es mitten in den Landeskirchen spirituelle Kursangebote und Bewegungen, die keinerlei Bezug zum traditionellen Kirchgemeindeleben besitzen (Nägeli, 2005). Zudem fanden in den letzten 20 Jahren Tagungen, Symposien und Seminare an Universitäten statt, in welchen das wachsende Interesse an Spiritualität bzw. an einem neuen ganzheitlichen Denken thematisiert wird. So hat sich zum Beispiel das Forum für Universität und Gesellschaft an der Universität Bern gewissermaßen „dazu ,durchgerungen‘, das durchaus problematische Thema ‚Spiritualität und Wissenschaft‘ in sein Programm aufzunehmen ...“ denn, „Umfragen haben bestätigt, was wir bereits zu wissen meinen: Ein gutes Drittel der schweizerischen Bevölkerung beschäftigt sich heutzutage mit wie auch immer gearteten spirituellen Fragen. All das muss für Universität und Wissenschaft ein Grund sein, sich diesem Phänomen zu stellen und es zum Gegenstand wissenschaftlicher Erörterungen zu machen“ (Schwinges, 2005, 9–10).

1.4 Demographische Beobachtungen

Wie entwickelte sich die religiöse und spirituelle Landschaft innerhalb der letzten Jahrzehnte? Bekannt ist, dass die Landeskirchen seit vielen Jahren eine rückläufige Mitgliedschaft verzeichnen. Dies hat mit dem starken Bedeutungsverlust der kirchlichen Institutionen zu tun, aber auch mit den nicht abreißenden Schlagzeilen über Missbrauchsskandale innerhalb der katholischen Kirche. Bekannt ist ferner, dass sich der religiöse Glaube heute sehr individuell gestaltet, wobei wir ein Nebeneinander finden zwischen wissenschaftlicher Wirklichkeitsdeutung und eher diffus gestalteten persönlichen religiösen Ansichten. Eine rein naturalistische Weltanschauung, verbunden mit einem Szientismus, ist in der Bevölkerung eher selten anzutreffen, dafür umso mehr innerhalb der akademischen Welt und dort insbe-

sondere in den Neurowissenschaften. Die religiöse Sinnsuche nimmt in unserer modernen Gesellschaft verschiedene Formen an. Sehr attraktiv für junge Menschen, wenn auch weniger verbreitet als in den USA, sind christlich fundamentalistische Strömungen, in denen äußerst konservative Werte vertreten werden. Außerhalb dieser Strömungen finden wir fließende Übergänge zur postmodernen Spiritualität.

Orientiert man sich an diversen Umfragen und Expertenaussagen, entsteht folgendes Bild: Es existiert weiterhin eine sogenannt kirchlich-traditionsgebundene Spiritualität. Hier wächst allerdings der Anteil des christlich-protestantischen Fundamentalismus. „Innerhalb der ganzen Weite christlicher Religiosität ist der evangelikal-fundamentalistische Flügel zurzeit die bei weitem augenfälligste Form engagierter Christlichkeit.“ (Schmid, 1993, 42). Allerdings bekennt sich nur ein kleiner Anteil der Bevölkerung zur christlich-traditionsgebundenen Spiritualität. „Die grössere Hälfte unserer Bevölkerung“, so der Theologe und Sektenexperte Georg Schmid, „lebt in Distanz zu jedem gemeinschaftlichen oder kirchlichen Leben.“ (Schmid, 1993, 29). Die Mehrheit dieser Menschen, so Schmid, hat zwar einen Glauben, will sich aber hierzu gegenüber Vertretern der Kirche nicht äussern. Schmid spricht in diesem Zusammenhang von ‚anonymer Religion‘, denn: „Sie will sich mit keinem hörbaren oder gar tradierten Bekenntnis identifizieren. (...) Kurz – sie verweigert nach aussen hin jede Bezeichnung. (...) Sie weist alle Namensschilder von sich. Sie ist namenlos.“ (Schmid, 1993, 30).

Diese Resultate decken sich mit den Ergebnissen der letzten europäischen Wertestudie, gemäss der sich immer mehr Europäer als spirituell und weniger als religiös-kirchlich begreifen (Bucher, 2007). Der Begriff der postmodernen Spiritualität schliesst zwar die anonym Glaubenden mit ein, findet aber seinen Bedeutungsschwerpunkt in einer bekennend-überkonfessionellen Suche nach globalem Lebenssinn (Park und Folkman, 1997) und Transzendenz. Gerade vor diesem Hintergrund erklärt es sich, dass sich immer mehr Menschen als spirituell, nicht aber als kirchlich-religiös bezeichnen.

Der vermutete postmoderne Trend einer Differenzierung zwischen ‚spirituell‘ und ‚religiös‘ wurde in einer Untersuchung an 190